

# EL EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO



BIBLIOTECA HERDER  
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA  
VOLUMEN 92

COMENTARIO DE RATISBONA  
AL NUEVO TESTAMENTO

Publicado bajo la dirección de  
ALFRED WIKENHAUSER † y OTTO KUSS

con la colaboración de  
JOSEPH FREUNDORFER †, JOHANN MICHL,  
GEORG RICHTER, JOSEF SCHMID y KARL STAAB

I



BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1973

JOSEF SCHMID

EL EVANGELIO  
SEGÚN SAN MATEO

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1973

Versión castellana de MERCEDES GONZÁLEZ-HABA, de la obra de  
 JOSEF SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*,  
 Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona 1965

Primera edición 1967  
 Segunda edición 1973

IMPRIMASE: Barcelona, 9 de octubre de 1972  
 †NARCISO JUBANY, arzobispo de Barcelona

© Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1965  
 © Editorial Herder S.A. Barcelona (España) 1966

## ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs</u>
Siglas y abreviaturas . . . . .	8
INTRODUCCIÓN . . . . .	11
I. Los evangelios como fuente de la vida de Jesús. Su carácter literario y teológico. Su valor histórico . . . . .	11
II. La cuestión sinóptica . . . . .	22
III. El Evangelio según san Mateo . . . . .	33
1. La tradición de la Iglesia antigua sobre el primer Evangelio y su autor . . . . .	33
2. Contenido y estructura del Evangelio de Mateo . . . . .	34
3. Características literarias y teológicas del Evangelio de Mateo . . . . .	36
4. Círculo de lectores, tiempo y lugar de composición . . . . .	47
5. Relación del Mateo griego con el original arameo . . . . .	49
6. El decreto de la Pontificia Comisión Bíblica . . . . .	50
Bibliografía . . . . .	51
PRELIMINARES, 1,1-4,11 . . . . .	53
Sección primera: La infancia de Jesús, cap. 1-2 . . . . .	53
Sección segunda: Preparación de la actividad pública de Jesús, 3,1-4,11 . . . . .	84
PARTE PRIMERA: ACTIVIDAD DE JESÚS EN GALILEA, 4,12-13,58	103
El sermón de la montaña, cap. 5-7 . . . . .	109
Jesús taumaturgo, 8,1-9,34 . . . . .	235
La misión de los discípulos, 9,35-11,1 . . . . .	253
La incredulidad de los judíos, 11,2-13,53 . . . . .	273

## Índice general

	<u>Págs.</u>
PARTE SEGUNDA: <i>JESÚS EN CONTINUO PEREGRINAR</i> , 14,	
1-20,34 . . . . .	333
Sección primera: Jesús fuera de Galilea, 14,1-16,12 . . . . .	333
Sección segunda: Hacia la pasión, 16,13-20,34 . . . . .	353
PARTE TERCERA: LOS ÚLTIMOS DÍAS DE JESÚS EN JERUSA-	
LÉN, cap. 21-27 . . . . .	429
Sección primera: Últimas actividades públicas de Jesús, cap. 21-25	429
Sección segunda: La pasión, cap. 26-27 . . . . .	513
RESURRECCIÓN DE JESÚS Y MISIÓN DE LOS DISCÍPULOS, cap. 28 . . . . .	544
ÍNDICE DE «EXCURSUS» . . . . .	571

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

### LIBROS DE LA BIBLIA

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sab	Sabiduría
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sal	Salmos
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sam	Samuel
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Fim	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

### APÓCRIFOS

ApAbr	Apocalipsis de Abraham
ApBar	Apocalipsis de Baruc
AsMo	Ascensión de Moisés
3Esd	Tercer libro de Esdras
4Esd	Cuarto libro de Esdras



1Hen	Primer libro de Henoc
Jub	Libro de los Jubileos
SalS1	Salmos de Salomón
Sibil	Oráculos sibilinos
Test XII	Testamento de los doce patriarcas
TestBenj	Testamento de Benjamín
TestLev	Testamento de Leví

## OTRAS OBRAS CITADAS

<i>Adv. Marc.</i>	<i>Adversus Marcionem</i> (TERTULIANO)
<i>Adv. Prax.</i>	<i>Adversus Praxean</i> (id.)
<i>Ant.</i>	<i>Antiquitates Iudaicae</i> (FLAVIO JOSEFO)
<i>Apol.</i>	<i>Apologia</i> (san JUSTINO)
<i>bab.</i>	<i>Babilónico (Talmud)</i>
BI	<i>Bellum Iudaicum</i> (FLAVIO JOSEFO)
<i>C. Ap.</i>	<i>Contra Apionem</i> (FLAVIO JOSEFO)
<i>C. Gaud. Don.</i>	<i>Contra Gaudentium Donatistam</i> (san AGUSTÍN)
<i>Cat.</i>	<i>Catecheses</i> (san CIRILO DE JERUSALÉN)
<i>De Script. eccl.</i>	<i>De scriptoribus ecclesiasticis</i> (san JERÓNIMO)
<i>Dial.</i>	<i>Dialogus cum Tryphone</i> (san JUSTINO)
<i>Eph</i>	<i>Carta a los Efesios</i> (san IGNACIO DE ANTIOQUÍA)
<i>Haer.</i>	<i>Adversus haereses</i> (san IRENEO)
HE	<i>Historia Ecclesiastica</i> (EUSEBIO)
<i>jer.</i>	<i>Jerosolimitano (Talmud)</i>
<i>Peá</i>	Tratados <i>Peá</i> de la colección rabínica llamada <i>Mišná</i>
<i>Šabb</i>	Tratados <i>Šabbat</i> de la <i>Mišná</i>
<i>Sanh</i>	Tratados <i>Sanhedrin</i> de la <i>Mišná</i>

## OTRAS ABREVIATURAS CORRIENTES

AT	Antiguo Testamento
NT	Nuevo Testamento
LXX	Versión griega del AT por los Setenta
cap.	capítulo(s)
com.	comentario
exc.	excursus
v.	versículo(s)
s	y el versículo siguiente
ss	y los dos versículos siguientes
par	y textos paralelos
cf.	confróntese

## TRANSCRIPCIÓN DEL ALFABETO HEBREO

Se transcribe en la forma siguiente: ' , b, g, d, h, w, z, h, t, y, k, l, m, n, s, ' , p/f, s, q, r, s, x, t.

## NOTAS IMPORTANTES

En los textos bíblicos, los paréntesis ( ) encierran palabras añadidas por el traductor, para mayor claridad; los corchetes [ ] versículos o partes de versículo que faltan en los textos más importantes.

En los títulos de los comentarios, el asterisco \*, que precede a la cita de un texto paralelo, indica que allí es donde más se extiende el comentario de los textos en cuestión.

Para la traducción castellana del Evangelio de san Mateo que damos con el presente comentario (ajustada a las variantes textuales adoptadas y comentadas por el autor), se partió de una primera versión directa del padre Serafin de Aulsebrook, O.F.M. Cap., dispuesta como base de trabajo para la *Biblia Herder* en preparación.

## INTRODUCCIÓN

### I. LOS EVANGELIOS COMO FUENTE DE LA VIDA DE JESÚS. SU CARÁCTER LITERARIO Y TEOLÓGICO. SU VALOR HISTÓRICO

Jesús no escribió nada. Tampoco dio a sus apóstoles el encargo de consignar por escrito el mensaje de salud por él anunciado ni el de escribir la historia de su vida terrena. El medio que habían de utilizar los apóstoles para anunciar a todos los pueblos el Evangelio de Jesús era el de la palabra oral y viva, la predicación apostólica. Y para el cumplimiento de esta misión Jesús les prometió su ayuda permanente (Mt 28,20), así como la del Espíritu Santo (Act 1,8).

Antes, pues, de ser redactados por escrito los Evangelios, transcurrió cierto tiempo, durante el cual el εὐαγγέλιον (la «buena nueva» de la salud aparecida en la persona de Jesucristo) solamente fue predicado en forma oral. Sólo más tarde, cuando los inmediatos testigos de la vida y de la predicación de Jesús, que fueron, en su calidad de testigos de vista y de oídas, los primeros «ministros de la palabra» (Lc 1,2), se dispersaron por el mundo, surgió la necesidad de fijar por escrito el contenido de esta predicación, para trasmitirla a los contemporáneos y a la posteridad mediante ese valor perenne que lleva consigo la palabra escrita. De esta suerte, los libros escritos venían a sustituir a los primeros «ministros de la palabra».

El hecho de que la palabra εὐαγγέλιον, que en un principio designaba la buena nueva de la salud anunciada oralmente, pasara luego a designar también los escritos que la contenían, demuestra que la Iglesia primitiva estaba plenamente convencida de la identidad existente entre la predicación de los apóstoles y el contenido de estos escritos, y, por consiguiente, de que también éstos habían de contribuir a la difusión y a la conservación segura y estable del men-

saje evangélico, de la revelación cristiana<sup>1</sup>. Nacieron, pues, estos escritos en servicio de la misión cristiana primitiva y como fiel reflejo de su espíritu, a fin de despertar en unos la fe, y en otros confirmarla (cf. Jn 20,31).

Los comienzos del evangelio oral coinciden, cronológicamente, con los comienzos de la predicación apostólica, iniciada el día de Pentecostés (Act 2,14ss), y son una misma cosa con ella. Pero en la intención de los apóstoles no entraba la idea de presentarnos en su predicación una descripción completa, definitiva, orgánica, de la vida de Jesús, ni siquiera de su sola actividad pública. Lo que ellos pretendieron proclamar o «anunciar» fueron ciertas sentencias de su Maestro, sus parábolas, sus disputas, sus milagros, y, sobre todo, su muerte y su resurrección. La reunión de todos estos materiales sueltos y su correspondiente encuadramiento ambiental vinieron más tarde, cuando llegó la hora de ofrecernos una narración escrita.

El origen y la finalidad de los Evangelios determinan también su *forma literaria*, la cual no permite encuadrarlos en ninguno de los géneros entonces existentes en la literatura griega. Los Evangelios no pretenden ofrecernos una biografía de Jesús ni presentarnos una descripción de su personalidad<sup>2</sup>. El interés histórico y biográfico queda relegado ante el interés didáctico religioso. Los Evangelios no persiguen ni un exacto orden cronológico ni un tratamiento exhaustivo de su materia (cf. Jn 20,30s); callan en absoluto sobre la mayor parte de la vida de Jesús, y los episodios que narran van por lo general añadidos asistemáticamente unos a continuación de otros, sobre todo en Marcos, el más antiguo de nuestros evangelios, o agrupados según la analogía de su contenido y ordenados en secuencias diferentes en cada uno de los evangelistas.

El interés cronológico está ausente de los Evangelios hasta tal grado, que basándose en los sinópticos resulta imposible determinar, ni siquiera en forma aproximada, la duración de la actividad pública de Jesús. Su interés se centra, en cambio, en el hecho particular. Los

Evangelios no contienen la historia de Jesús, sino narraciones históricas referentes a él. Sólo en el relato de la pasión se destaca de manera más decidida la concatenación de los diversos acontecimientos<sup>3</sup>.

Pero precisamente en este punto deja verse con especial claridad la diferencia entre la manera de exposición evangélica y la de toda otra historiografía, ya que la pasión va narrada desde el punto de vista de que es voluntad divina y no humana la que determina su suceder. El interés topográfico (determinación exacta de localidades) tiene sólo importancia insignificante en los Evangelios, y no muestran tampoco los evangelistas interés en encuadrar la historia de la vida de Jesús en el acontecer general de la época. Sólo en Lucas encontramos un intento semejante, pero sin pasar apenas de un simple conato<sup>4</sup>, ya que sus fuentes no le permiten avanzar mucho en este camino. La existencia de personajes como Herodes, Caifás o Pilato, queda supuesta, lo mismo la del sanedrín judío y la de los fariseos, saduceos y escribas, pero sin que sean en ningún pasaje caracterizados con mayor detalle. La mayor parte de las personas que entran en contacto con Jesús quedan en el anonimato; nada se nos dice del nombre del joven rico, del doctor de la ley o la hemorroisa.

Tales vacíos han sido llenados luego por la tradición apócrifa, que deja ver, en estas figuras, de esta manera, un interés de otro tipo, extraño a los Evangelios. Los discípulos de Jesús aparecen, asimismo, apenas con un carácter individual, fuera del caso de Pedro. Sólo por excepción queda a veces explicado brevemente, para lectores procedentes de la gentilidad, un uso judío<sup>5</sup>. Sobre todo falta el enlace pragmático de los acontecimientos narrados de la vida de Jesús.

Por otra parte, los evangelios son prácticamente la única fuente que poseemos para el conocimiento de la vida de Jesús, de donde se concluye que no puede ser escrita una «vida de Jesús», en el sentido moderno, con la pretensión de conseguir una exposición histórica pragmática de la misma utilizando sólo el material trans-

1. Cf. com. a Lc 1,1-4.

2. Cf. com. a Act 1,1.

3. Cf. la introducción a la pasión en Marcos

4. Cf. 1,5; 2,1; 3,1.

5. Mc 2,18; 7,3s.

mitido históricamente. Tal empresa sería no sólo impracticable, sino que además, estaría totalmente desprovista de valor religioso, al lado de la finalidad de la exposición evangélica, que es poner de relieve el significado de la persona de Jesús en el hecho de la redención.

Según su forma literaria son, pues, los Evangelios algo nuevo (tampoco en el AT se encuentran verdaderos precedentes), un género aparte. Los Evangelios no son obras de arte literarias, debidas en su ser y su configuración a una personalidad literaria, sino *compilaciones*, consistentes en gran número de diversas unidades aisladas, narraciones referentes a Jesús o palabras de él. De ahí se explica también que sus autores sean anónimos. Ellos no fueron los creadores de esas diversas unidades aisladas, sino que las encontraron ya preformadas, contentándose con elaborarlas cuidadosamente según puntos de vista estilísticos, o también temático o didáctico. Lo que se les debe en la obra es, en esencia, sólo el marco en que han quedado reunidos en un todo los diferentes pasajes aislados. Este marco, en su mayor parte, no tiene como base la tradición, sino la actividad redaccional misma del evangelista; dentro de los Evangelios supone también la parte más reciente y es en sí un esquema artificial, como se prueba, de manera clara, confrontando entre sí los textos sinópticos.

Las *diferentes unidades* de que están compuestos los Evangelios muestran en cuanto a la historia de su forma una especial analogía con los relatos sobre frases, hechos y experiencias de los rabinos de la literatura de la tradición judía. Característica para la mayor parte de los relatos evangélicos es una extrema concisión en su forma, incluso en el mismo Marcos, a pesar de ser el que entre los sinópticos nos ofrece, por lo general, mayor colorido en sus descripciones y narraciones. Esta concisión de forma puede observarse de modo especialmente claro en los llamados paradigmas o apotegmas, en los que el relato de un episodio tiene sólo el fin de ir formando el marco para presentar alguna frase importante de Jesús, que no sería inteligible sin este requisito. En este género pueden incluirse también las llamadas discusiones, en las que en muchos casos no llega a desarrollarse, en la forma a nosotros transmitida, un verdadero diálogo: no se da la exposición de un tema determinado por medio de

una propuesta y su correspondiente réplica, sino que el papel del contrincante en la discusión es sólo el de provocar las palabras decisivas de Jesús.

Junto a estas breves formas narrativas, se da otro tipo, menos corriente<sup>6</sup>, designado por Dibelius con el término de *Novelle*, que se distingue por cierta amplitud de la exposición y por la viveza y el colorido del relato. También este género se basa en la fuente del recuerdo y no tiene necesariamente que suponer un grado tardío, secundario, de la tradición<sup>7</sup>. Entre estas dos formas de la tradición hay también grados intermedios.

La forma de las unidades particulares, de las que están compuestos los Evangelios, así como la forma literaria de estos en su conjunto, está determinada en un grado mucho más alto que por la individualidad literaria de cada uno de los evangelistas, por su finalidad religiosa didáctica, por el puesto que ocupaban en la vida (*Sitz im Leben*) de la comunidad primitiva. Los milagros son narrados por el poder de Jesús que en ellos se revela, las discusiones sirven en toda su composición para enmarcar alguna sentencia decisiva de Jesús<sup>8</sup>, de importancia aun para la comunidad primitiva en su afirmación ante sus adversarios judíos. Los distintos pasajes que, en Mateo, componen la historia de la infancia están conformados desde el punto de vista de la comprobación de las profecías del AT.

Para la mayoría de todos estos relatos es, con todo, característico la notificación de sólo los datos esenciales en la forma más concisa posible, lo cual contribuye precisamente a poner de relieve de manera clara la significación religiosa de su contenido.

La explicación del carácter literario de los evangelios aquí propuesta se debe sobre todo al método de la historia de las formas (*Formgeschichte*), cuyos principales creadores y más destacados representantes son M. Dibelius y R. Bultmann. Por el método de la historia de las formas se ha completado y en parte corregido la exégesis criticoliteraria llevada a cabo por la investigación en el siglo XIX.

6. Cf. Mc 4,35-5,43; 6,17-29; 9,14-29; Lc 24,13-35.

7. Cf. el comentario preliminar a Mc 4,35-5,43.

8. Cf. Mc 2,1-3,6; 11,27-12,37 y par.

Este método parte del hecho incontrovertible de que el Evangelio, esto es, el mensaje sobre la persona y la obra de Jesús, fue transmitido en un principio, durante decenios, sólo en forma oral, y trata de dilucidar las leyes y motivos que actuaron en la configuración de esta tradición en un principio oral, deduciéndolos de los evangelios escritos conservados para nosotros. Los evangelios tienen su origen en la predicación paleocristiana —entendida la palabra en sentido amplio, como predicación misional, catequesis de la comunidad y polémica con el mundo judío—, y están a su vez al servicio de la misma. Esto quiere decir también que son un documento de la fe de la comunidad cristiana primitiva. Un interés puramente «histórico» (en el sentido de la historiografía moderna) por la persona y la obra de Jesús, no lo hubo nunca en la comunidad paleocristiana.

Los evangelios son pues literariamente distintos de las obras históricas griegas de su época, y su finalidad no es la historiografía; pero, así y todo, es claro que pretenden dar un contenido de carácter histórico y aun en más alto grado que las obras de historiografía griega contemporánea. Los evangelios no pretenden contar la vida de Jesús en forma biográfica, sino dar a conocer, predicar, la salvación aparecida con la persona de Jesucristo. Y ello lo hacen dando cuenta de lo que Jesús hizo y habló realmente según el testimonio de testigos de vista y oído, que en parte eran sus mismos autores. La figura de Cristo consignada en ellos es la de la fe paleocristiana, lo cual no quiere decir que tal imagen tenga que ser por ello falsa, creación de la fe de la comunidad misma, como si tal fe no pudiera ser entendida sino como capacidad creadora y transformante.

La cuestión de la *historicidad* de los evangelios constituye el problema central de la investigación sobre ellos. En el enjuiciamiento de este problema hay que partir de la relación existente entre los evangelios y la predicación misional paleocristiana. El contenido y el carácter de ésta última nos son conocidos por los Hechos de los apóstoles y las cartas del NT. Los discursos de Pedro<sup>9</sup> y de Pablo<sup>10</sup> transmitidos en los Hechos de los apóstoles tienen evidentemente, con-

siderados en su conjunto, un fuerte carácter esquemático. En ellos, lo individual queda pospuesto a lo típico, con lo que dan una prueba de que el centro de la predicación misional paleocristiana no lo formaba el interés biográfico en cada uno de los hechos de la vida de Jesús en cuanto tales, sino la significación redentora de la vida, los hechos y las palabras de Jesús. La historia, aun cuando sea evidente su función de fundamento, está subordinada a consideraciones de orden religioso y a su servicio.

Esta observación, decisiva para la comprensión del carácter de la predicación misional paleocristiana, es también de importancia para un recto enjuiciamiento de los evangelios, cuyo carácter literario sólo por ella puede comprenderse. Precisamente por estar al servicio de la predicación misional, no pueden los Evangelios constituir, en el sentido corriente de la palabra, obras históricas, cuyo fin es únicamente consignar los datos históricos como tales. De ahí se explican sus lagunas materiales, la forma inconexa de sus pasajes, puestos simplemente unos a continuación de otros y la falta casi absoluta de interés cronológico.

Ningún fundamento histórico crítico ofrece el juicio de algunos eruditos modernos, de que precisamente este carácter de los Evangelios sea la señal más segura de que su contenido no puede ser histórico en sentido estricto, puesto que, según ellos, no hacen sino dibujar una retocada imagen de Cristo, en cuya formación tienen parte, por igual, la historia, la leyenda y el mito. Este juicio surge de una actitud dogmatista y ha sido formulado partiendo del prejuicio filosófico de que esa figura de Cristo, a causa de los rasgos maravillosos que la caracterizan, no puede corresponder a la realidad histórica. A semejante juicio tiene que objetarse el hecho de estar los relatos evangélicos vinculados a la tradición, destacado, en grado sumo, precisamente por los representantes del método de la historia de las formas. No sólo en el prólogo de Lucas (1,1-4) hallamos referencias a una tradición; también los discursos de Pedro consignados en los Hechos de los apóstoles remiten a lo que los oyentes mismos saben de la historia de Jesús<sup>11</sup>, y a lo mismo remite Pablo, al hablar de la

9. Act 1,15-22; 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 15,7-11.

10. Act 13,16-41; 17,22-31; 20,18-35.

11. Act 2,22; 10,37ss.

institución de la eucaristía (1Cor 11,23ss) y de las apariciones del Resucitado (1Cor 15,3ss), a la tradición de la comunidad primitiva, y puede, por ello, destacar la conformidad entre su predicación y la de los primeros apóstoles (1Cor 15,11). Cuando la elección del nuevo apóstol para completar el colegio de los doce (Act 1, 15-26), se insistió especialmente en que fuera escogido alguien que hubiera sido testigo de vista y oído de la vida y la predicación de Jesús. Esta estrecha vinculación a la tradición de los testigos de vista primeros es también una garantía de que el Evangelio no había sufrido ninguna transformación en su contenido a su paso al mundo helenístico. Sólo se cambió la vestidura exterior del idioma.

Esta uniformidad de la predicación cristiana primitiva basada en su relación con el testimonio de los testigos de vista y en la fidelidad al mismo, se infiere finalmente también de los Evangelios mismos. Una comparación de los tres sinópticos entre sí pone de manifiesto, que, a pesar de la diversidad de fines individuales, de disposición y conformación literaria, la figura de Cristo es la misma en los tres evangelistas, y que todos ellos se sirven de la tradición con gran respeto religioso, especialmente en lo que se refiere a las palabras del Señor.

El mismo principio que deja verse en la comparación de los textos paralelos de los sinópticos, puede suponerse también para la época que se extiende entre los evangelistas y los hechos mismos por ellos consignados. Es un hecho evidente que los evangelios pretenden dar noticia de hechos realmente históricos, también cuando narran sucesos milagrosos, y esta pretensión queda apoyada y sostenida por su conexión y enlace con la más antigua tradición evangélica.

Los tres evangelios más antiguos están además distanciados por sólo un breve espacio de tiempo de los acontecimientos mismos en ellos consignados y se basan en relatos de testigos de vista.

También en su contenido pueden verse muchos rasgos que tienen que ser considerados como signos inequívocos de su historicidad. El auténtico «olor de la tierra de Palestina» puede ser en ellos percibido a cada paso, y la exactitud objetiva de las situaciones en ellos descritas o presupuestas es comprobable por otras fuentes, principalmente judías (Flavio Josefo y la literatura rabínica).

Los discípulos de Jesús no quedan idealizados, sino presentados sin prejuicios ni miramientos en la limitación de su mentalidad judía aún y su lentitud en la comprensión de la persona, la doctrina y la misión de su Maestro, sobre todo por Marcos. Una escena como la de la agonía de Jesús en Getsemaní, donde aparece pidiendo, con temblor y temor, que se aleje de él el cáliz de la pasión, no puede ser creación de piadosa fantasía, como tampoco el relato de la ignominiosa negación de Jesús por Pedro, momentos antes tan seguro de sí mismo.

También el pueblo judío queda caracterizado a lo vivo, en su constitución social y religiosa, en sus costumbres, afanes y esperanzas, así como en su actitud ante Jesús, surgida de todo ello. Exactitud histórica caracteriza también la exposición de las concepciones teológicas y de la práctica religiosa de los escribas y sus adeptos los fariseos, de los saduceos y de personajes como Herodes el Grande, Pilato y Herodes Antipas.

Los milagros de Jesús consignados en los Evangelios se distinguen en alto grado de los narrados en la literatura novelesca griega, entre la que tienen que ser contados también los Evangelios apócrifos y los diversos libros de Hechos de los apóstoles escritos en fecha tardía. Lo característico en los relatos de milagros en los Evangelios es precisamente la sobriedad y la reserva, que renuncia a toda clase de efectismo. Tal distinción puede ser considerada como accidental sólo por aquel que, a priori, considera como ahistóricos los relatos de milagros.

Con especial fidelidad y respeto para la forma del texto están transmitidas las *palabras* de Jesús. Sólo que hay que librarse en su enjuiciamiento de la idea de que los discursos largos, tal como se encuentran sobre todo en Mateo, sean unidades originarias y reproducción literal de lo que Jesús hubiera dicho en *una ocasión determinada*. La *forma* de las palabras de Jesús en los Evangelios (paralelismo de los miembros, reminiscencias e imágenes del AT, perífrasis del nombre de Dios, conclusiones de lo más fácil a lo más difícil, parábolas, contestación de una pregunta proponiendo a su vez otra), por su semejanza evidente con las de la tradición rabínica, denota que son genuinas y auténticas. Los elementos alegóricos exis-

tentes en las parábolas de Jesús, que en el pasado se creyó tener que considerar como una señal de elaboración posterior, pueden, en efecto, acreditarse, en parte, como resultado de tal elaboración —el empleo de las parábolas para la parénesis de la comunidad—, pero tienen también sus paralelos en las parábolas de los rabinos.

Aun en la versión griega puede reconocerse claramente en muchas de las sentencias de Jesús su forma semítica originaria, y precisamente también en algunas de las que antes habían sido declaradas creaciones tardías<sup>12</sup>. Ciertamente que también en este punto se dan notables divergencias de forma en textos paralelos<sup>13</sup>, pero, en general, concuerdan los Evangelios con mucha mayor exactitud en la reproducción de las palabras del Señor, que no en las partes narrativas<sup>14</sup>.

Se puede pues observar, por una parte, que las palabras del Señor fueron tratadas en la tradición con particular respeto. De otra, la comparación de los textos paralelos muestra que raramente se da una coincidencia estrictamente literal de ellas en todos los evangelistas. El concepto de fidelidad literal estricta era extraño a la tradición cristiana primitiva y al variar la *forma* de un texto no se tenía conciencia de falsear su *sentido*.

También el interés teológico o religioso (su *Sitz im Leben*, según terminología del método de la historia de las formas), que motivaba la conservación de estas palabras de Jesús y la narración de sus hechos y de su destino, ha actuado de conjunto en la conformación de la tradición. La comunidad primitiva tomaba las palabras de Jesús como pronunciadas para ella, lo que trae consigo, de manera necesaria, que la forma de muchas sentencias de Jesús, tal como las encontramos en los Evangelios, refleje en sí la situación de la comunidad misma. Con frecuencia tienen también que ser desligadas las palabras del Señor, sobre todo en Mateo, de su contexto artificial, para que pueda ser entendido exactamente su sentido originario.

La mayor parte del material ofrecido por los evangelios no se encuentra sólo en uno de ellos, sino en dos o tres; algunos pasajes, en los cuatro. Este hecho no significa que tales pasajes posean mayor

12. Cf., por ejemplo, Mt 16,18s. 13. Cf. infra, p. 23s.

14. Cf., por ejemplo, Mt 11,21-23 = Lc 10,13-15; Mt 12,43-45 = Lc 11,24-26; Mt 23,37-39 = Lc 13,34s.

grado de credibilidad histórica que los transmitidos por un solo evangelista, ya que los textos paralelos de los sinópticos no son independientes entre sí. Por otra parte, esta circunstancia de que los tres evangelistas más antiguos den cuenta, en su mayor parte, de los mismos hechos y dichos del Señor, mientras que «muchos otros milagros hizo Jesús ante sus discípulos» (Jn 20,30), significa, desde nuestro punto de vista actual, antes una ganancia que no una pérdida, ya que por la comparación de los textos paralelos se ofrece a la crítica la posibilidad de investigar, hasta el menor detalle, la forma en que los evangelistas han hecho uso de sus fuentes.

Los principios así descubiertos, según los cuales procedieron cada uno de los evangelistas, pueden ser después aplicados a la tradición evangélica en absoluto, también para la época transcurrida entre los evangelios que nos han sido transmitidos y los acontecimientos en ellos narrados. El mismo procedimiento permiten también los llamados dobles o duplicados, esto es, pasajes que dan cuenta dos veces de un mismo episodio según tradiciones distintas<sup>15</sup>.

En tales textos paralelos deja verse de manera clara y categórica, junto a la individualidad literaria y fines especiales de cada uno de los evangelistas, también su grado de fidelidad a sus fuentes. Así se comprueba por ejemplo, que Mateo y Lucas atenúan o suprimen del todo ciertos detalles narrados por Marcos con toda naturalidad, que parecen dañar la dignidad de Jesús o ser gravosos para los discípulos, procedimiento pedagógico que, a pesar de no estar de acuerdo con el ideal de la moderna historiografía, no, por ello, supone un falseamiento de la realidad.

Al observar que Mateo aprovecha siempre la ocasión de remitir al hecho del cumplimiento de la profecía del AT en la vida de Jesús, hay que tener en cuenta que tal interpretación teológica de la historia de Jesús va siempre superpuesta a la tradición misma, pero no la crea por su parte.

Y si Lucas muestra un especial interés en presentar a Jesús como el amigo de los pobres y el salvador de los pecadores, si le resultan

15. Cf., por ejemplo, Mc 3,22-30 = Lc 11,14-23; Mc 4,30-32 = Lc 13,18s; Mc 6,1-6 = Lc 4,16-30; Mc 8,11-13 [= Mt 16,1-4] = Lc 11,29-32 [= Mt 12,38-42]; Mc 9,42 = Lc 17,1s; Mc 10,11s = Lc 16,18

de especial importancia los duros juicios de Jesús sobre la riqueza y los ricos y sobre el deber de la limosna, sólo es que se encuentran en su evangelio subrayadas y destacadas cosas que, en sí, aparecen también en Marcos, el más «ingenuo» y más libre de reflexión teológica de todos los evangelistas. El propio Lucas ha desposeído el Evangelio, en la medida de lo posible, de su trasfondo judío; ello no significa ninguna mutilación ni falsificación, ya que, al mismo tiempo, no lo ha helenizado<sup>16</sup>. Lo fundamental en los Evangelios, la figura de Cristo, es en los tres sinópticos lo mismo. Al pasar de un evangelista a otro posterior no se añaden rasgos más tardíos, de carácter divino. La afirmación de que Lucas, y hasta el mismo Marcos, dependan de la teología paulina está demostrada como errónea. La conciencia de su propia persona que Jesús pone de manifiesto en todas sus palabras y acciones, es la misma en todos los Evangelios.

En favor de la credibilidad de la imagen de Cristo presentada en los Evangelios abogan, y no en último lugar, la impresión total causada por ella, su armonía y grandeza sin par, la unión de rasgos enteramente humanos con otros sublimes y divinos. En ello radica el motivo por el que no puede haber sido creada por una conjunción de historia, leyenda y mito.

El Cristo de los evangelios, que es también el de la fe paleocristiana, no es otro que el Jesús histórico, y la imagen de él transmitida por los evangelios no encubre, por tanto, a la posteridad la visión del Jesús real y auténtico de la historia.

## II. LA CUESTIÓN SINÓPTICA

En lo que alcanza nuestro conocimiento de la tradición, y de modo seguro desde la primera mitad del s. II, cuatro evangelios ni más ni menos, han sido reconocidos en la Iglesia como canónicos, es decir, como parte integrante de las sagradas Escrituras.

Ya Ireneo<sup>17</sup> vio en este número cuatro de los evangelios, o mejor

16. Cf. la *Introducción* a Lc 6, hacia el final.

17. IRENEO, *Haer.* III, 11.8.

en el carácter cuádruple del único evangelio, un imperativo providencial. Según el profeta Ezequiel, cuatro querubines dan apoyo al carro del Todopoderoso y, según el vidente del Apocalipsis, cuatro misteriosas figuras rodean también el trono de Dios. Todo ello supone una profecía del AT y una confirmación, en el Nuevo, de que, en la plenitud de los tiempos, el Señor será llevado por los ámbitos de la tierra sobre la cuadriga de los evangelios.

Entre los cuatro evangelios, los tres primeros, que son también los más antiguos en el tiempo, forman un grupo más estrecho entre sí, junto al cual el Evangelio «pneumático» o «espiritual»<sup>18</sup> representa un tipo distinto de bien determinada fisionomía.

Desde J.J. Griesbach (1776) se acostumbra a dar el nombre de *sinópticos* a los tres más antiguos evangelistas, por mostrar tan amplias concordancias en la selección y ordenación del material y en la forma de su texto, y estar entre sí en una relación de parentesco estrecha, que, de colocar sus textos paralelos en columnas contiguas, se hace posible, mediante una «vista de conjunto» (*sinopsis*), una más exacta comprensión de los mismos. La existencia de analogías y diferencias entre sus textos constituye la cuestión sinóptica, que es desde mediados del siglo XVIII uno de los problemas más discutidos de la ciencia neotestamentaria en general. El estado de cosas a que la cuestión sinóptica hace referencia es con más detalle el siguiente:

1.º De los 661 versos (sin contar 16,9-20) de Marcos, el más breve de los tres sinópticos, sólo unos 30 son exclusivos a su evangelio. Todos los demás se encuentran también en Mateo y Lucas, o al menos en uno de ambos. Aparte del material que les es común con Marcos, ofrecen Mateo y Lucas aproximadamente unos 240 versos — esto es, más o menos 1/5 de cada uno de sus evangelios — en común, que contienen casi en su totalidad<sup>19</sup> sólo palabras de Jesús.

El resto de Mateo (más o menos 1/4 de su obra) y de Lucas (aproximadamente 2/5 son exclusivos de cada uno de ellos.

18. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA citado por EUSEBIO, HE, VI, 14,7.

19. Aparte de la tentación de Jesús en Mt 4,1-11 = Lc 4,1-13, y la curación del criado del centurión de Cafarnaúm, Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10.



2.º El material común a los tres sinópticos, o a dos de ellos, aparece por lo general *en el mismo orden* en todos. Todos hacen comenzar la actividad pública de Jesús con la presentación y la predicación de penitencia de su predecesor, Juan Bautista; con el bautismo en el Jordán y las tentaciones de Jesús, y se limitan luego en la época que precede al viaje a Jerusalén para la fiesta de la pascua, en que fue crucificado, a Galilea y sus alrededores, no dando noticia alguna de los repetidos viajes de Jesús a Jerusalén y de su actividad en Judea, referidos por Juan <sup>20</sup>.

Lucas ofrece, aparte dos excepciones de poca importancia, todo el material que le es común con Marcos, exactamente en el mismo orden que éste.

Mateo presenta en la primera parte de su obra (hasta el capítulo 13) una ordenación distinta a la de Marcos (y Lucas), pero a partir del cap. 14, hasta el final, ofrece todos los pasajes comunes con Marcos en el mismo orden que éste.

Para poder enjuiciar, de manera exacta, el alcance de estas coincidencias en la selección del material, en las indicaciones del marco geográfico (Galilea) y en la ordenación, hay que tener en cuenta que se trata sólo de una selección hecha de entre un número mucho mayor de hechos y dichos de Jesús, cuyo escenario era, en parte, Judea y Jerusalén, y que la concatenación en que los sinópticos ofrecen los diferentes pasajes, no es de carácter tan estrictamente histórico que la coincidencia resulte de la realidad misma, sino, en gran parte, sólo de tipo casual.

3.º También en la *forma del texto* de sus relatos comunes concuerdan casi de continuo los sinópticos hasta en los más pequeños detalles en cuanto a terminología y construcción gramatical, y en general con mucha mayor exactitud en las palabras del Señor que no en las partes narrativas.

Junto a esto se encuentran también, y a veces dentro del mismo pasaje, diferencias de lenguaje más o menos grandes. No es siempre el caso que las diferencias se limiten a contenidos de poca importancia y al contrario las coincidencias, ya que frecuentemente las

20. Jn 2,13; 5,1; 7,14.

diferencias no se limitan a las palabras <sup>21</sup>, y, por otra parte, se dan muchas coincidencias en las frases secundarias <sup>22</sup>, en palabras raras o en formulaciones poco usuales; cf., como ejemplo de tales conjunciones de analogías y diferencias en la forma lingüística, el padre-nuestro <sup>23</sup>, la curación de un paralítico <sup>24</sup>, o la parábola de los viñadores homicidas <sup>25</sup>.

De todo ello resulta que las coincidencias entre los Evangelios no pueden explicarse tomando por base el hecho de la inspiración de los evangelistas, ni pueden atribuirse a la exactitud de los relatos; esto último no cabe tampoco suponerlo por tratarse de *textos griegos*, esto es, de traducciones de discursos y relatos arameos.

Una solución efectiva del problema inherente a estos hechos tiene que explicar tanto las coincidencias en la selección del material, ordenación y en el lenguaje de los textos paralelos, como también sus diferencias. Ni en la Iglesia antigua, ni en la Edad Media ni tampoco a lo largo de siglos después, habían sido estas circunstancias sentidas como problemas. Se pensaba salir del paso con el supuesto de que los Evangelios habían surgido en el mismo orden en que están en el canon y que ninguno de los evangelistas había escrito su obra sin el conocimiento de la de sus predecesores.

El problema sinóptico no comenzó a ser visto como tal hasta finales del siglo XVIII. Los intentos de solución emprendidos desde entonces, son sólo de significación literaria y no también teológica, fuera de los pocos casos aislados en que entran en juego, de modo decisivo, puntos de vista histórico-dogmáticos. Pueden reducirse a tres tipos fundamentales: la hipótesis de un evangelio primitivo, la hipótesis de la tradición y la hipótesis de la utilización.

21. Cf. Mt 5,3-12 = Lc 6,20-26; Mt 5,25s = Lc 12,57-59; Mt 6,19 = Lc 12,33s; Mt 7,24-27 = Lc 6,47-49; Mt 10,26s = Lc 12,2s; Mt 10,37s = Lc 14,26s; Mt 18,12-14 = Lc 15,3-7; Mt 19,28 = Lc 22,28-30; Mt 23,25s = Lc 11,39-41; Mt 3,28s par; 9,33-37 par; 10,17s = Mt 19,16s; Mc 2,21 = Lc 5,36; Mt 12,24s = Lc 20,34-36; Mc 13 = Lc 21.

22. Cf., por ejemplo, Mc 2,10s par.

23. Mt 6,9-13 = Lc 11,1-4.

24. Mt 9,1-8 = Mc 2,1-12 = Lc 5,17-26.

25. Mt 21,33-46 = Mc 12,1-12 = Lc 20, 9-19.

La hipótesis de un evangelio primitivo, fundada por Lessing (1778) y J.G. Eichhorn (1804), pone al principio de la tradición evangélica un primitivo Evangelio, hebreo o arameo, que, muy pronto, habría sido traducido al griego, de cuya elaboración serían resultado nuestros evangelios canónicos. Tal hipótesis basta para la explicación de las coincidencias de los sinópticos, pero no de sus diferencias. Esta hipótesis no ofrece explicación alguna de la existencia de dos genealogías y de dos historias de la infancia tan distintas como las ofrecidas por Mateo y Lucas, como tampoco ante el hecho de que Marcos hubiera pasado por alto casi todos los discursos más largos de Jesús, mientras que, por otra parte, ofrece también muchas sentencias del Señor. La hipótesis de un evangelio primitivo no tiene en la actualidad ningún defensor.

La idea central de la hipótesis de la tradición debida a J.C.L. Gieseler (1818) es la de la existencia, al comienzo de la tradición evangélica, de un evangelio procedente de los apóstoles, arameo en un principio, *no escrito*, pero estereotipado en su ordenación y en la forma de su texto. Esta hipótesis, que se remite a la extraordinaria memoria típica de los pueblos orientales y a la forma análoga de transmisión, al principio exclusivamente oral, de la tradición rabínica, puede apoyarse en un hecho incontrovertible: que el estadio más antiguo de la tradición evangélica fue oral <sup>26</sup>.

Por otra parte, parece recomendable también por el hecho, que ha llegado a conocerse por el método de la historia de las formas, de que la tradición que encontramos en forma escrita en los Evangelios sinópticos, estaba, ya en su estadio preliterario, modelada en formas fijas bajo el influjo del *kerygma* paleocristiano.

A pesar de ello no basta la hipótesis de la tradición, en opinión de la mayor parte de los exegetas modernos, para explicar las amplias coincidencias de los tres Evangelios en su estructura de conjunto, en la forma de su texto y, sobre todo, en la igual sucesión de los diversos pasajes, mantenida a veces a través de muchos capítulos. Precisamente el orden de los diversos pasajes particulares no pueden hacerse remontar al estadio preliterario de la tradición, sino

que tiene que ser atribuido en su mayor parte al trabajo redaccional de los evangelistas.

La hipótesis de la tradición tiene además que pasar por alto —y ésta es objeción de no menor importancia— el testimonio más antiguo de la tradición, el prólogo del Evangelio de san Lucas, que habla de manera expresa de la existencia de muchos *escritos* evangélicos. Y si se reconoce, por ejemplo, a la relación existente entre Lucas y Marcos un carácter literario, entonces no puede ser explicada de otra manera, sin proceder con arbitrariedad, la que existe entre Mateo y Marcos. Aparte de esto, la hipótesis de la tradición no toma como punto de partida los hechos mismos, el problema que radica en la relación de los textos sinópticos entre sí, sino una consideración apologética de carácter apriorístico.

También su pretensión de ser la única teoría en la que queda suficientemente reconocida la individualidad literaria de cada uno de los evangelistas carece de fundamento, ya que la labor literaria de éstos sigue siendo la misma, tanto si depende de fuentes escritas o de un evangelio oral estereotipado, una especie de catecismo oral para misioneros; o mejor, pierde su valor en este último caso.

Por otra parte no puede afirmarse que la tradición evangélica estuviera estereotipada en el grado que supone la hipótesis de la tradición, como lo prueban las considerables diferencias que ofrecen hasta textos como el del padrenuestro <sup>27</sup> y las palabras de Jesús al instituir la eucaristía (cf. 1Cor 11,23s), que eran utilizadas en la liturgia paleocristiana. La hipótesis de la tradición no puede ser mejorada tampoco al combinarla con la teoría de la utilización, de la que vamos a hablar seguidamente. Semejante compromiso no hace sino quedarse con los puntos débiles de los dos intentos y renunciar al mismo tiempo a los fuertes, ya que las coincidencias y las diferencias en la forma de los textos paralelos se encuentran de manera continua en cada uno de los pasajes, unas inmediatamente al lado de otras. Y lo mismo puede decirse, si en lugar de atender a los pasajes aislados, se atiende al conjunto, en lo que se refiere a las concordancias y diferencias en la ordenación de los pasajes.

26. Cf. *supra*, p. 11s.

27. Cf. *Doctrina de los doce apóstoles* 8.2.

Por estos motivos ha afirmado siempre su preponderancia, desde los comienzos de la cuestión sinóptica, la *hipótesis de la utilización*. Su tesis central es la de que los tres más antiguos evangelios están en una relación de parentesco literario entre sí. Ello permite una diversidad de supuestos.

Agustín, y tras él otros muchos, ha opinado que los evangelios posteriores dependen de sus predecesores, esto es, Marcos de Mateo, Lucas de Mateo y Marcos.

En cambio según la hipótesis de Griesbach (1789), que entre otros fue aceptada y fundamentada en la historia de los dogmas por la escuela de F.Ch. Baur (la crítica de las tendencias de Tubinga), sería Marcos el más moderno de los tres evangelios, y su obra sólo una compilación de la de Mateo y Lucas. K. Lachmann (1835) puso a Marcos a la cabeza y declaró a Mateo y Lucas dependientes de su obra. En otro caso supondría su Evangelio por la cantidad bastante inferior de material ofrecido, un extracto casi de ningún valor de Mateo y Lucas (o de uno de ambos), siendo incomprensible que hubiera hecho caso omiso de la historia de la infancia y de casi todos los discursos de Jesús y, en especial, de todo el sermón de la montaña. Todavía más importante, o mejor decisiva sin más, es la observación de que Marcos, en los pasajes que ofrece junto con Mateo y Lucas o con uno de ambos, ofrece la exposición más original y detallada, más rica en rasgos secundarios, «pintorescos» y también al mismo tiempo más torpe en la expresión lingüística.

Estos rasgos pintorescos, característicos de la exposición de Marcos, que en parte se encuentran, ya en el texto de Mateo, ya en el de Lucas, no pueden ser explicados como resultado de una elaboración posterior de la exposición de Mateo o Lucas, sino sólo como propios del relato más exacto y más originario; por otra parte es ley fundamental de toda lógica del lenguaje, que el escritor más tardío allana y mejora las incorrecciones de forma que encuentra en su fuente, y no al contrario, motivos que llevan a la conclusión de que Marcos tiene que ofrecer en todos estos pasajes el relato originario, esto es, el más antiguo.

Sólo con esta conclusión puede además aunarse la noticia de Pápias, de que Marcos haya consignado en su Evangelio la predicación

de Pedro. Esta primacía de Marcos queda también afirmada en muchos detalles de su contenido<sup>28</sup>.

A estos pasajes pueden añadirse todos aquellos en que los discípulos aparecen en Marcos a una luz desfavorable, habiendo, en cambio, Mateo y Lucas atenuado o suprimido del todo este rasgo. Con esto queda sólo probado que Marcos no puede ser un resumen o extracto de Mateo y Lucas. La tesis contraria, que Lucas depende de Marcos y ha utilizado su Evangelio como base para la construcción de su obra, está hoy casi fuera de discusión<sup>29</sup>.

Semejante a la relación entre Lucas y Marcos es la existente entre el Mateo griego y Marcos. Mateo y Marcos ofrecen a partir de Mt 14 (= Mc 6,14) exactamente el mismo orden en los pasajes que les son comunes, de lo que se deduce la imposibilidad del supuesto de que ambos relatos sean independientes entre sí. Mateo, por regla general, ofrece una exposición más limada y concisa, en ocasiones simplemente esquemática<sup>30</sup>. Por tanto, no puede ser Marcos el que dependa de Mateo.

La concordancia entre ambos no puede explicarse tampoco, por ejemplo, porque Marcos hubiera utilizado el original arameo de Mateo. Tal supuesto queda excluido por las numerosas coincidencias literales en el texto griego, en las que el texto de Mateo presupone siempre el de Marcos.

También el testimonio de Pápias, mencionado anteriormente, sobre la relación de Marcos con la predicación de Pedro, excluye la hipótesis de que Marcos dependa del Mateo, arameo o griego. La comparación de los textos paralelos y de la estructura general de ambos Evangelios obliga más bien a la conclusión de que el Mateo griego ha incluido en su Evangelio la obra de Marcos casi en toda su extensión.

28. Cf., por ejemplo, Mc 4,38b = Mt 8,25 = Lc 8,24; Mc 6,5s = Mt 13,58; Mc 6,29-31 = Mt 14,12s; Mc 7,24 = Mt 15,21; Mc 9,11-13 = Mt 17,10-13; Mc 9,33-37 = Mt 18,1-5; Mc 10,17s = Mt 19,16s; Mc 11,23 = Mt 21,21; Mc 14,22s = Mt 26,16-22; Mc 15,6-10 = Mt 27,1-2; Mc 5,25s = Lc 8,43; Lc 20,39s presupone los v. 32 y 34 del pasaje de Mc 12,28-34, suprimido en su texto.

29. Cf. el com. a Lucas, *Introducción*.

30. Cf. 8,28-34; 9,18-26; 14,3-12; 17,14-21.

Algo diferentes son los hechos en lo que se refiere a los aproximadamente 240 versículos comunes a Mateo y Lucas, independientemente del texto de Marcos. En Lucas se encuentran estos pasajes <sup>31</sup>, en las dos grandes secciones intercaladas dentro de la estructura de Marcos <sup>32</sup>. En Mateo van, en cambio, mezclados con el material propio de Marcos o reunidos en grandes composiciones oratorias.

La ordenación ofrecida por Lucas es en general la más primitiva, y la forma del texto es más originaria, unos casos, en Mateo <sup>33</sup> y otros, en Lucas <sup>34</sup>, de donde resulta que la opinión antigua de que Lucas dependía, además de Marcos, también del Mateo griego, encuentra en la actualidad muy escasos partidarios <sup>35</sup>.

La no dependencia recíproca entre Mateo y Lucas queda además clara en el texto de las genealogías <sup>36</sup> y de la historia de la infancia <sup>37</sup> así como en el hecho destacado por Lachmann, de que ambos evangelios coinciden en el orden de los pasajes comunes (y en la forma del texto de los pasajes comunes con Marcos) sólo en tanto que éstos se encuentran también en Marcos.

Pero la gran extensión y la amplia coincidencia de la forma del texto en los pasajes comunes a Mateo y Lucas no puede ser explicada satisfactoriamente por la sola tradición oral y ello lleva a la conclusión de que Mateo y Lucas siguen en esta parte de su Evangelio una fuente común, que no nos ha sido conservada. Esta fuente redactada en lengua griega utilizada por ambos puede ser por su parte equiparada con una de las «muchas» traducciones del Mateo arameo a que se refiere Papías <sup>38</sup>.

Esto quiere decir también que el Mateo griego no puede ser una

31. Con la excepción de 3,7-9,15-18; 4,1-13 y 19,11-27.

32. Cf. Lc 6,20-8,3; 9,51-18,14.

33. Cf., por ejemplo, Mt 5,40 = Lc 6,29b; Mt 6,19s = Lc 12,33; Mt 23,13 = Lc 11,52; Mt 23,25s = Lc 11,39-41.

34. Cf., por ejemplo, Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10; Mt 10,37 = Lc 14,26; Mt 11,19b = Lc 7,35; Mt 18,12-14 = Lc 15,3-7; Mt 22,1-10 = Lc 14,14-26; Mt 25,14-30 = Lc 19,11-27.

35. Últimamente M.C. BUTLER y A.M. FARRER.

36. Cf. com. a Mt 1,1-17.

37. Cf. el exc. tras Lc 2,52.

38. Citado por EUSEBIO, HE III, 39,16.

simple traducción del original arameo, sino una elaboración del mismo, para la que se utilizó a Marcos, junto con la traducción del original arameo de que también se sirvió Lucas; el texto de Marcos sirvió al Mateo griego como base para la disposición general de su obra y, en gran parte, también para la forma de redacción de su texto.

Según una decisión de la Pontificia Comisión Bíblica <sup>39</sup>, hay que mantener que el Mateo griego «es idéntico en su esencia con el original arameo». Los exegetas católicos están de acuerdo en que tal decisión no pretende calificar al Mateo griego de una traducción literal del original arameo, y hacen observar, que la expresión «en su esencia» deja cierto margen a la discusión científica sobre la cuestión sinóptica. La coincidencia entre el Mateo hebreo y el griego no necesita en todo caso ser mayor que la existente entre el texto hebreo del AT y el de los LXX, que está en muchos pasajes muy lejos de ser una reproducción literal exacta del texto original.

Según la opinión de la mayor parte de los exegetas católicos <sup>40</sup>, es indiscutible la dependencia del Mateo griego con respecto a Marcos. Junto a los hechos antes aducidos, se basa este juicio en las siguientes observaciones: 1) la forma de los textos de ambos evangelistas concuerda en numerosos pasajes de manera literal <sup>41</sup>; 2) también en el uso de algunas palabras griegas no comunes, que no aparecen por lo demás en los evangelios, coinciden frecuentemente los textos paralelos de Mateo y de Marcos; 3) de más fuerza probatoria es aún el hecho de que todas las citas del AT que aparecen en Marcos (a excepción de 1,2) se encuentran también en Mateo y en una forma que coincide en ambos textos con los LXX y se diferencia también en ambos, en la misma manera, de su versión. En las llamadas citas de reflexión en cambio, propias del primer evangelista, no sigue éste la versión de los LXX, sino una traducción independiente del texto hebreo.

39. Cf. infra, p. 50.

40. Por ejemplo Lagrange, Camerlynck, Sickenberger, Höpfl, Merk, Benoit, Levie y otros.

41. Cf., por ejemplo, Mt 9,6 = Mc 2,10; Mt 9,21 = Mc 5,28; Mt 10,4 = Mc 3,19; Mt 15,32 = Mc 8,2; Mt 22,16 = Mc 12,14; Mt 26,5 = Mc 14,2; Mt 27,18 = Mc 15,10.

Estas coincidencias entre los dos textos no pueden explicarse sin el supuesto de una relación literaria entre Mateo y Marcos. Y Marcos no puede ser el texto subordinado, por los motivos antes mencionados y porque, según opinión general, el Mateo griego es más reciente que Marcos, todo lo cual lleva de manera necesaria a la conclusión de que el traductor griego de Mateo ha utilizado la obra de Marcos. Esta circunstancia hace explicarse en especial de manera clara y evidente la presencia de numerosos duplicados en el Mateo griego<sup>42</sup>, que faltan en cambio en Marcos, con una sola excepción<sup>43</sup>.

De especial importancia para el análisis del Mateo griego y de su relación frente a Marcos y Lucas son aquellos pasajes en que Mateo ha fundido en una sola unidad dos relatos diferentes sobre un mismo acontecimiento, de los cuales está el uno en Marcos, el otro en Lucas (procedente de fuente distinta). Tal proceder puede observarse con especial claridad en el discurso de la misión de los discípulos<sup>44</sup> y en el de Belcebú<sup>45</sup>.

Nuestro Mateo canónico no es, pues, una simple traducción del original arameo, sino una creación literaria autónoma, construida, al menos en lo capital, sobre fuentes *griegas*.

Una solución de la cuestión sinóptica que aclare todos los problemas de una manera exhaustiva puede decirse que no existe. Con todo, la forma de la hipótesis de la utilización últimamente expuesta, parece mostrarse suficiente para explicar los hechos de manera fácil y satisfactoria en todos sus puntos esenciales; esta teoría parte — único procedimiento que metódicamente se ajusta a la realidad — de los hechos mismos y explica las concordancias de los tres Evangelios en cuanto a la selección del material, ordenación del mismo y forma literal del texto.

Por otra parte, tiene realmente en cuenta el principio de que los evangelistas procedían como escritores en la utilización de sus

42. Cf., infra., p. 39s.

43. Mt 9,35 = 10,43s.

44. Mt 9,35-11,1.

45. Mt 12,22-37; cf., además 13,31-33; 16,4; 18,6s, y la anotación preliminar a 23,1ss; también 24,26-28.

fuentes y no como simples copistas, lo que permite explicar, a partir de la individualidad de cada uno, las diferencias en todo grado posible, existentes en cuanto a la forma de los textos y a veces en la ordenación de los diferentes pasajes aislados. En fin, ofrece la ventaja de estar en consonancia también con el testimonio del propio Lucas (1,1-4) y con el de Papías sobre Mateo y Marcos.

### III. EL EVANGELIO SEGÚN MATEO

#### 1. La tradición de la Iglesia antigua sobre el primer Evangelio y su autor

El primer Evangelio no fue publicado, como tampoco ninguno de los otros tres, con el nombre de su autor. Sólo la tradición de la Iglesia antigua, a la que se remontan también los títulos de los manuscritos «según Mateo», «según Marcos», etc., nos atestigua de manera unánime, que fue escrito por Mateo. El más antiguo testimonio es, lo mismo que para Marcos, el del obispo Papías de Hierápolis, en Frigia<sup>46</sup>, según el cual Mateo reunió «las palabras del Señor (*logia*) en lengua hebrea (esto es, aramea), y luego cada uno las interpretó lo mejor que sabía». Del nombre de *logia* aplicado al escrito de Mateo, no se sigue que contuviera sólo palabras y discursos de Jesús, y ninguna noticia sobre sus hechos y su pasión, ya que Papías designa también con el mismo término el Evangelio de Marcos. Ireneo<sup>47</sup>, Orígenes<sup>48</sup> y otros muchos autores posteriores repiten, seguramente en dependencia de Papías, esta noticia sobre el original «hebreo» de Mateo.

Eusebio<sup>49</sup> da cuenta de que Mateo predicó a los hebreos y les dejó, al salir de Palestina, su Evangelio compuesto en su lengua natal. El mismo Eusebio da noticia también<sup>50</sup> de que Panteno,

46. Citado por EUSEBIO, HE III, 39,16.

47. San IRENEO, *Haer.* III, 1,1.

48. Citado por EUSEBIO, VI, 25,4.

49. EUSEBIO, HE III, 24,6.

50. EUSEBIO, HE V, 10,3.

director de la escuela catequística de Alejandría († alrededor del 200), había encontrado un ejemplar de este Evangelio arameo en la «India» (= Arabia del sur).

El hecho de que el primer Evangelio canónico, escrito en griego, lleve en toda la tradición el nombre de Mateo, sólo puede explicarse en el caso de que sea una traducción o arreglo de aquel original arameo de Mateo.

La tradición de la Iglesia antigua está también unánimemente de acuerdo en que el autor de este Evangelio era el Mateo mencionado entre los doce en los catálogos de los apóstoles consignados en los evangelios<sup>51</sup> y en los Hechos de los Apóstoles (1,13). Según Mc 2,14-17, Jesús invitó a un publicano de Cafarnaúm de nombre Leví, a abandonar su oficina de recaudación de impuestos y seguirle. El relato paralelo del primer Evangelio (9,9-11) le da el nombre de Mateo y caracteriza al portador del mismo nombre del catálogo de los apóstoles (10,3), con el sobrenombre de «el publicano», como el mismo recaudador de impuestos de Cafarnaúm. El hecho de que en Marcos (al que sigue Lc 5,27) se llame Leví, puede explicarse por el uso de dos nombres, corriente entre los judíos.

En los evangelios no vuelve a destacar de manera especial en ninguna otra ocasión. Las noticias de los escritores tardíos de la antigüedad cristiana sobre su vida ulterior, se contradicen entre sí y no ofrecen por lo mismo credibilidad histórica alguna.

## 2. Contenido y estructura del Evangelio de Mateo

Mateo da comienzo a su Evangelio, lo mismo que Lucas, con la *historia de la infancia* de Jesús (cap. 1-2). A su principio ofrece la genealogía de Jesús y, seguidamente, narra su concepción milagrosa y su nacimiento en Belén, el homenaje de los magos, la huida a Egipto, la matanza de niños de Belén y el traslado de la sagrada familia a Nazaret. Una segunda sección (3,1-4,11), que corresponde

51. Mc 3,18 par.

en su conjunto a Mc 1,1-3 = Lc 3,1-4,13, describe la preparación inmediata para la actividad pública de Jesús (la presentación de Juan Bautista, el bautismo en el Jordán y la tentación de Jesús). Estas dos secciones forman juntas los *preliminares* de la actuación mesiánica de Jesús.

Ya en el cuerpo del Evangelio, la *primera parte* (4,12-13,58), que corresponde en su conjunto a Mc 1,14-6,6a, describe la *actividad de Jesús en Galilea*. Tras el relato introductorio sobre la presentación de Jesús (4,12-17), la vocación de los primeros discípulos (4,18-22) y un sumario relato sobre los primeros éxitos de Jesús (4,23-25), sigue en dos grandes composiciones sistemáticas la presentación de Jesús como maestro (cap. 5-7: el sermón de la montaña) y como taumaturgo (8-9,34). A ello sigue como segunda mitad sistemática la instrucción de los discípulos unida con la misión de los doce (9,35-11,1). A continuación siguen una serie de pasajes, más largos o más breves, en simple yuxtaposición en los cuales se dejan ver claramente la incredulidad y la hostilidad encontradas por Jesús: Jesús y el Bautista (11,2-19), las amenazas a las ciudades galileas (11,20-24), la acción de gracias de Jesús y el «venid a mí» (11,25-30), Jesús en lucha con los fariseos (12,1-45), los verdaderos parientes de Jesús (12,46-50), el discurso de las siete parábolas (13,1-52), la repulsa sufrida por Jesús en Nazaret (13,53-58). Esta sección (11, 2-13,58) corresponde en su conjunto y en su estructura a Mc 2,23-6,6a, pero contiene en sí bastante mayor cantidad de material.

La *segunda parte* (14,1-20,34), no separada de la primera por ningún corte decisivo y que corresponde en líneas generales a Mc 6, 6b-10,52, describe el *desarrollo posterior de la predicación ambulante de Jesús*. Mateo va siguiendo aquí, paso a paso, a Marcos, fuera de algunas excepciones, en las que faltan en él pasajes de Marcos<sup>52</sup> o, al contrario, ofrece pasajes que Marcos no tiene<sup>53</sup>. Como en Marcos puede también en él dividirse esta parte en dos secciones: 1.ª Jesús fuera de Galilea (14,1-16,12); 2.ª Camino de la pasión (16,13-20,34).

52. Mc 8,22-26; 9,38-41.49s.

53. Mt 17,24-27; 18,10-35; 20,1-16.

La *tercera parte* (21,1-27,56) la forman, al igual que en Marcos (11-15) y Lucas (19,28-23,56) los *últimos días de Jesús en Jerusalén* y va dividida, a su vez, en dos secciones: 1.ª Última actuación pública de Jesús (cap. 21-25); 2.ª la pasión (cap. 26-27). También en esta parte coincide el orden de los diversos pasajes exactamente con el de Marcos. Sólo falta Mc 12,41-44 (el óbolo de la viuda). Por otra parte vuelve a ofrecer Mateo aquí bastante mayor abundancia de material de palabras del Señor que Marcos<sup>54</sup>. En la historia de la pasión no hay más que algunos pasajes nuevos: 27,3-10, el fin de Judas; la guardia del sepulcro, 27,62-66; además 26,25.50a.52-54; 27,19.24s.51b-53. El final del Evangelio lo forma el relato de la resurrección con la orden de misión y de bautismo. La unidad de su composición y, la uniformidad de principios que deja verse en sus diversas partes y la homogeneidad de su forma lingüística son clara prueba de que el Evangelio en su totalidad es obra constituida por una sola pieza, en que es imposible distinguir interpolaciones o adiciones posteriores.

### 3. Características literarias y teológicas del Evangelio de Mateo

1. Las características propias del Evangelio de Mateo quedan de manifiesto con especial claridad mediante una comparación con el de Marcos y el de Lucas. Mateo excede a Marcos en una considerable cantidad de material — 1068 versículos frente a 661 de Marcos — y no es muy inferior en extensión a la obra de Lucas (1149 v.). La mayor parte del material ofrecido por Marcos se encuentra también en Mateo, sólo, en cuanto se trata de pasajes narrativos, en una forma de exposición mucho más sucinta (v. infra). En el material ofrecido por Mateo y no por Marcos, aparte de la historia

54. Parábola de los dos hijos 21,28-32; parábola del banquete de bodas real 22,1-14; el discurso contra los fariseos y los maestros de la Escritura, y la profecía conminatoria contra Jerusalén cap. 23 (en lugar de Mc 12, 38-40); también el discurso de la parusía va aumentado por dos nuevas secciones (24,26-28.37-41) y a su final van añadidos varios pasajes de contenido análogo (24,42-25,46).

de la infancia se trata, casi en su totalidad, de sentencias y discursos (entre éstos, 12 parábolas). De éste se encuentran unos 240 v., esto es, 1/5 de la totalidad de su Evangelio, también en Lucas, pero casi siempre en otros contextos, y una cantidad aproximadamente igual, esto es, unos 260 v., son exclusivos del primer evangelista.

El propósito principal de Mateo es presentar a Jesús como al maestro mesiánico de Israel, que proclama su nuevo mensaje «como quien tiene autoridad» (7,29). Por ello quedan en primera línea y en posición dominante las palabras y discursos de Jesús, y los pasajes narrativos y los milagros pasan a segundo lugar.

En este punto deja verse una distinción de principio entre el primer Evangelio y el de Marcos: es que los milagros, narrados con una gran plasticidad, ocupan el primer plano, y los discursos, aparte de algunas excepciones (cap. 4,7 y 13) van formando sólo una parte de la narración, en la que, por lo demás, se repite con frecuencia que Jesús enseñaba o instruía, pero sin que se nos dé el contenido de su instrucción<sup>55</sup>.

También en la *estructura* de toda su obra se distingue Mateo de los otros dos sinópticos. Aunque tampoco Marcos ofrece una relación de tipo cronológico sobre el desarrollo de la actividad pública de Jesús, se puede con todo observar, en el principio con arreglo al que está ordenado su material, cierto proceso, que, en líneas generales, coincide seguramente con la realidad histórica de los hechos<sup>56</sup>. También Lucas muestra cierto empeño en ajustar los datos que le ofrecían sus distintas fuentes en una narración claramente progresiva, en cuanto se lo permitía el carácter de esas fuentes, y concede, además, al punto de vista geográfico un significado decisivo en la estructura de su Evangelio. En cambio, el principio determinante de la estructura del Evangelio de Marco es de tipo claramente *sistemático*.

Mateo coloca unos junto a otros, en la medida de lo posible, pasajes que ofrecen entre sí algún contacto o analogía temáticos, sin tener en cuenta para nada su contexto o situación originaria

55. Cf. 1,21s; 2,2.13; 6,2.34; 10,1.

56. Cf. *Introducción* a Marcos, 3, hacia el final.

histórica, formando con ellos nuevas y extensas unidades. En ello se pone de manifiesto tanto su capacidad literaria como también la libertad y soberanía con que maneja el material ofrecido por la tradición.

Este principio ordenador puede reconocerse sobre todo en las seis grandes composiciones oratorias de su Evangelio, el sermón de la montaña (cap. 5-7), la instrucción a los discípulos (9,35-11,1), el discurso de las parábolas (cap. 13), el discurso sobre el espíritu que debe animar al discípulo (cap. 18), el discurso contra los escribas y los fariseos (cap. 23) y el gran discurso escatológico (cap. 24-25). Mateo cierra todos estos discursos, con excepción del que se contiene en el cap. 23, con la misma fórmula final<sup>57</sup>, hecho con el que hace patente al lector la importancia que les es propia dentro del plan de su obra.

En estos discursos van incluidos los temas fundamentales de la predicación de Jesús. Ninguno de ellos es una repetición del otro y todos juntos constituyen una unidad cerrada.

La sistemática que preside la composición de Mateo queda ya patente en los discursos, si se consideran aisladamente: los puntos de unión y las soldaduras son fáciles de reconocer y buen número de pasajes, sobre todo sentencias breves, no se adaptan sin violencia al nuevo marco asignado por Mateo<sup>58</sup>. Más claros quedan aún estos hechos procediendo a una comparación con los otros dos sinópticos, en los cuales se encuentran los mismos pasajes, en su mayor parte en otros contextos y distribuidos por capítulos diferentes.

La opinión de tiempos pasados, de que Jesús hubiera repetido las mismas palabras en situaciones diferentes, no responde ya al estado actual de la ciencia y tendría que conducir al supuesto, de ser llevada lógicamente hasta sus últimas consecuencias, de que Jesús hubiera repetido también en distintas ocasiones los mismos milagros ofrecidos por Mateo y Marcos-Lucas en contextos diferentes<sup>59</sup>.

57. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1.

58. Cf. com. a 5,25s.29s 34b-36; 6,7-15.22s; 18,12-14 y otros.

59. Por ej. la resurrección de la hija de Jairo, Mt 9,18-26 = Mc 5,21-43

La más amplia de estas composiciones oratorias de Mateo es el sermón de la montaña, que va ofrecida en la primera ocasión posible dentro de la estructura de la obra y ocupa en su Evangelio el mismo lugar en que Marcos (1,21) menciona simplemente la predicación de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm, primer discurso de Jesús mencionado en todo el Evangelio de Marcos. Su composición hecha a partir de diferentes pasajes independientes en su origen, será mostrada más adelante en el comentario a su texto.

En el discurso de las parábolas (cap. 13) ha reunido Mateo siete en lugar de las tres parábolas de Mc 4,1-34. El mismo número de siete es también decisivo en la composición del discurso contra los fariseos y los escribas<sup>60</sup>.

En la instrucción a los discípulos (cap. 10) ha unido Mateo, una con otra, la elección de los doce (Mc 3,13-19) y su misión (Mc 6, 6b-13), añadiendo además otros pasajes referidos al tema de la profesión y el destino del discípulo.

Al discurso de la parusía ha hecho seguir aún cuatro parábolas, ofrecidas allí bajo el punto de vista de la exhortación a la vigilancia, que forma el tema final del discurso. Queda luego cerrado este gran capítulo escatológico con la descripción del juicio final.

Al sermón de la montaña, en que Jesús queda presentado como el maestro que enseña con plenos poderes, el evangelista ha hecho seguir en los cap. 8-9 un gran ciclo de milagros (10 exactamente) de Jesús. Ambas secciones, el sermón de la montaña y el ciclo de los milagros, forman en la idea del evangelista un todo completo; su propósito es ofrecerlos como una exposición en detalle de lo que sumariamente va contenido en las palabras: «Y recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas, anunciando la buena nueva del reino y sanando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia»<sup>61</sup>. Consecuencia de esta agrupación sistemática del material es que la conexión lógica interna de las unidades así compuestas, sobre todo en el caso de los discursos de Jesús, es en muchos casos

60. Cf también la genealogía de Jesús 1,1-17.

61. Mt 4,23 = 9,35.



muy débil, hecho que debe tenerse en cuenta para la interpretación del texto. En cierto número de casos, Mateo ofrece un mismo pasaje dos veces, en contextos diferentes<sup>62</sup> o, al contrario, dos versiones de un mismo hecho, procedentes de tradiciones diferentes fundidas para formar una sola unidad<sup>63</sup>.

Mateo no da importancia a la cronología de los hechos y ello hace que el enlace de unos pasajes con otros sea, en muchos casos, de carácter muy débil. El adverbio «entonces», empleado con tanta frecuencia<sup>64</sup> no puede ser entendido, por lo general como expresión de un dato temporal exacto, así como tampoco «en aquel día» o «en aquellos días»<sup>65</sup>, o «en aquella ocasión»<sup>66</sup>. Tales expresiones sirven únicamente al enlace externo de los diversos pasajes entre sí<sup>67</sup>.

Desde el cap. 14 hasta el final de su obra va siguiendo Mateo el detalle, en el orden de exposición, del texto de Marcos. A pesar de ello vuelve a hacerse patente también en esta segunda mitad de su Evangelio su principio de ordenación sistemática, así en el cap. 18 y en 19,30, donde toma ocasión de la sentencia de los primeros y los últimos para introducir la parábola de los trabajadores de la viña. En lugar de una sola parábola, la de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12) ofrece Mateo tres (21,28-22,14); en lugar de las breves palabras de Jesús contra los fariseos y los escribas de Mc 12,38-40, el largo discurso que abarca todo el cap. 23, y el discurso de la parusía (Mc 13) queda en Mateo convertido, por la adición de una serie de pasajes de tema análogo, en una gran instrucción escatológica (cap. 24-25).

La escasa importancia que para Mateo ofrece la *cronología* de los acontecimientos queda claramente de manifiesto de manera especial en los cap. 4-9. Del día en Cafarnaúm de Mc 1,21-29 no ha

quedado en él apenas rastro alguno<sup>68</sup>. En lugar de la predicación de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm, ofrece en seguida el sermón de la montaña, gran composición sistemática (cap. 5-7), y añade a ella otra nueva, el ciclo de los milagros, cap. 8-9. El marco en que va éste incluido sólo en apariencia es cronológico.

La misma falta de interés muestra Mateo por los *datos geográficos*. En la historia de la infancia menciona la ciudad de Belén sólo para poder remitir al cumplimiento de la profecía del AT (2,1-12). Éste es también el motivo por el que narra la huida a Egipto y el retorno de la sagrada familia a Nazaret (2,22s). También su dato del traslado de Jesús de Nazaret a Cafarnaúm «en los confines de Zabulón y Neftalí» (4,13-16) le resulta digno de mención sólo por el cumplimiento de la profecía de Is 8,23-9,1. Su falta de interés por la geografía queda probado por otra parte en 15,21.29 (junto a Mc 7,24.31).

A pesar de ello ha conservado Mateo el esquema histórico y geográfico de Marcos y ha introducido en él sus composiciones sistemáticas, sin que tampoco falten en su obra datos exactos de situación en no pocos pasajes en los que faltan en Marcos, o también en pasajes en los que no sigue el orden de Marcos como, por ejemplo, en el ciclo de los milagros, de ordenación sistemática, capítulo 8-9<sup>69</sup>; tales datos de situación, a veces, a primera vista, dan a su Evangelio la apariencia de un relato de estricta construcción cronológica, mientras que en realidad sólo sirven para enlazar entre sí los distintos pasajes, circunstancia que prueba, precisamente, que este marco de la exposición de la actividad pública de Jesús es sólo una creación literaria artificial y que no pretende tampoco ser otra cosa.

El reverso del interés predominante mostrado por Mateo en la doctrina de Jesús lo forma el paso a segundo término de sus hechos. Ciertamente Mateo también da cuenta de casi todos los milagros mencionados por Marcos y de algunos más; pero sólo la abundancia de material en dichos y discursos de Jesús ofrecida por Mateo

68. Cf. com. a Mt 4,23-25.

69. Cf. Mt 4,12; 8,1s.18; 9,1.9.27; 12,9.15.46; 13,1, y especialmente com a 14,12s.

62. Cf. Mt 5,29s = 18,8s; 7,16-20 = 12,33-35; 9,32-34 = 12,22-24; 10, 17-21 = 24,9-14; de otro tipo son los duplicados 5,32 = 19,9; 10,38s = 16, 24s; 12,38-40 = 16,1-4 y 17,20 = 21,21; cf. supra p. 31s.

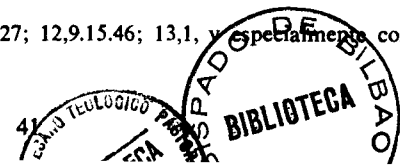
63. Cf. Mt 9,35-10,16; 12,22-37; 13,31s; 18,6s; 23,1-36.

64. Mt 2,16; 3,13; 4,1; 9,14; 12,22.38; 15,1.

65. Mt 13,1; 22,23; especialmente 3,1.

66. Mt 11,25; 12,1; 14,1.

67. Cf. especialmente el ciclo de los milagros cap. 8-9.



en comparación de Marcos, hace ya retroceder su peso dentro del conjunto de su Evangelio a un segundo lugar. Por otra parte, por lo regular, la exposición de Mateo en estos pasajes es mucho más sucinta que la de Marcos y también que la de Lucas. En cada caso, al primer evangelista sólo le resulta importante el milagro como tal (o el hecho histórico de que se trate), como confirmación divina de la doctrina de Jesús y de la exigencia en ella contenida, pero no los pormenores históricos del suceso mismo. Todos los rasgos de que en alguna manera puede prescindirse, aun los nombres de personas <sup>70</sup>, han sido omitidos como innecesarios <sup>71</sup>.

En tales relatos, por no perseguir en sí un fin narrativo, Mateo suprime, a veces, incluso personajes secundarios, hasta el punto de llegar a ser inexacto en su exposición <sup>72</sup>. Ello hace que quede muy por debajo de Marcos en lo que se refiere a la vivacidad y plasticismo de la narración.

En claro contraste con su manera de tratar los pasajes narrativos está la piedad con que Mateo transmite las palabras del Señor; no sólo las ofrece íntegras, sino también con una gran fidelidad respecto a la forma en que se las ofrece la tradición. Por ello, en muchos casos, se da también una coincidencia casi literal, en los pasajes de palabras o discursos del Señor entre el texto de Mateo y el de Marcos o Lucas <sup>73</sup>.

Característica del primer evangelista es una preferencia por aplicaciones morales y resúmenes <sup>74</sup>, así como por repeticiones estereotipadas <sup>75</sup>.

La misma tendencia puede observarse en su práctica de asimi-

70. Cf. Mt 9,18 frente a Mc 5,22; 20,30 frente a Mc 10,46.

71. Cf. especialmente Mt 9,18-26 frente a Mc 5,21-43; 8,28-34 frente a Mc 5,1-20; 8,5-13 frente a Lc 7,1-10; 14,3-12 frente a Mc 6,17-29; 17,14-21 frente a Mc 9,14-29.

72. Cf. Mt 9,18-26; 8,5-13, y com. a 9,2.

73. Cf. Mt 3,7-10 = Lc 3,7-9; Mt 4,1-11 = Lc 4,1-13; Mt 8,1-4 par; 9,14-17 par; 11,2-19 = Lc 7,18-35; 11,20-24 = Lc 10,13-15; 11,25-27 = Lc 10, 21s; 23,37-39 = Lc 13,34s.

74. Cf. com. a Mt 18,14.

75. Cf. com. a Mt 7,28; 8,12; 11,1 y 18,23; además 4,23 y 9,35; 19,30 y 20,16; 24,42 y 25,23; 24,51 y 25,30.

lación de textos de contenido análogo entre sí <sup>76</sup>. Gusta, además, del estilo directo <sup>77</sup>, introduce a veces sus textos por medio de una pregunta <sup>78</sup> y muestra una tendencia a la generalización <sup>79</sup> y a la amplificación <sup>80</sup>.

En cuanto al lenguaje no queda el Mateo griego muy por debajo de Lucas; como éste evita también términos arameos y latinos y palabras del griego vulgar.

2. El *interés teológico y apologético* del autor destaca en el primer Evangelio en grado mucho más alto que en Marcos y Lucas. El propósito de su obra es demostrar que Jesús de Nazaret es realmente el Mesías prometido en el AT y ansiadamente esperado por los judíos. El reverso oscuro de este hecho lo forma la culpa, intensamente destacada, de los judíos, especialmente de sus dirigentes, que negaron la fe a su Mesías y le clavaron en la cruz <sup>81</sup>.

Esta finalidad de su obra está de manera constante ante los ojos del evangelista desde el primero al último capítulo de ella: Ya la historia de la infancia se ha compuesto desde el punto de vista de que Jesús es el Mesías preanunciado en el AT y rechazado por los judíos. La argumentación en favor de su tesis la realiza Mateo, en primer lugar, ofreciendo en su Evangelio las palabras y discursos de Jesús en que se ponen de manifiesto sus pretensiones mesiánicas y los milagros que las confirman (cf. 11,5) y, por otra parte, por la referencia continua al cumplimiento del AT en la vida y las obras de Jesús <sup>82</sup>.

76. Cf. Mt 3,17 y 17,5; 10,39 y 16,25; 12,39 y 16,4; 13,12 y 25,29; 14,20s y 15,37s; 17,20 y 21,21.

77. Cf. Mt 8,32; 10,9; 12,10; 13,10; 15,15; 16,22; 17,9; 18,1; 19,3; 21,33; 26,15.27.66 y par.

78. Cf. Mt 17,25; 18,12; 21,28; 22,17-42 y par.

79. Cf. Mt 21,20 = Mc 11,21 y com. a Mt 26,8.

80. Adición de «grandes», «mucho», «todos»; cf. Mt 8,32; 9,35; 13,56; 14,35; 15,37; 19,2; 20,29; 21,12; 24,8.33; 26,27; 27,1.22.

81. Cf. Mt 11,20-24; 12,39.41s; cap. 23, y especialmente 27,24s; también 27,62-66; 28,11-15 y los juicios de reprobación en 8,11s; 21,43; 23,37-39.

82. Las llamadas citas de reflexión, cf. Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9.

Para lectores judíos o judeocristianos, a quienes va dirigida, en primer término, la obra de Mateo, debía de tener, necesariamente, un peso especial esta comprobación de la profecía, pudiendo afirmarse que no existía un arma más poderosa para hacer frente a los ataques judíos. El que Mateo describa a Jesús principalmente como maestro de Israel, no quiere, con todo, decir que quiera presentarle sólo en el papel de maestro; la predicación de Jesús no puede separarse de su persona misma, o mejor, recibe precisamente su autoridad de la persona que habla con la pretensión de ser el Mesías y acredita esa pretensión por medio de sus obras (cf. 11,2ss).

El trasfondo judío del Evangelio se destaca de manera clara, y no en la descripción de la situación social y las corrientes religiosas por parte del evangelista — cosa que hubiera sido superflua para sus lectores —, sino en las palabras de Jesús mismo (cf. especialmente cap. 5).

La posición de Jesús ante la ley del AT, en otras palabras, la relación entre el orden de la salud del AT y el del Nuevo, cuestión de importancia fundamental sobre todo para lectores judeocristianos, queda expuesta, en el sermón de la montaña, con claridad no igualada por ningún otro Evangelio. Y si Mateo ha conservado algunas palabras de Jesús de tono «judaizante» — particularista —<sup>83</sup>, también es verdad que destaca de manera no menos clara y categórica el universalismo del Evangelio, sobre todo en el orden de misión<sup>84</sup>. Su obra, escrita para judeocristianos, no es menos universalista que la del helenista Lucas. Y esto solo es ya una prueba de que no ha «judaizado» el evangelio, la doctrina de Jesús<sup>85</sup>.

Mateo no ha encontrado ningún género de contradicción entre estas dos clases de palabras de Jesús (judaizantes y universalistas). Tampoco por lo demás puede observarse en Mateo ninguna otra tendencia que falseara el evangelio auténtico. El rigor y la dureza con que queda destacada la culpa del judaísmo, en especial de sus dirigentes, no va en el fondo más allá de lo que encontramos tam-

83. Cf. Mt 5,17-19; 10,5s.23; 15,21-28.

84. Cf. com. a este pasaje Mt 28,19s.

85. La más judía de las palabras pronunciadas por Jesús llegadas hasta nosotros aparece también en Lucas (16,17 = Mt 5,18).

bién en Marcos y Lucas. Evidente es también que es en Mateo exactamente la misma que en Marcos y Lucas la actitud de Jesús ante el pueblo judío en general (cf. 9,36), ante los pecadores y publicanos<sup>86</sup>, ante la masa del pueblo informe, incapaz de la fe (cf. 13,10-15) y finalmente ante los fariseos y los escribas (cf. capítulo 23).

Sobre todo no se encuentra en el primer Evangelio una cristología distinta de la que se halla en Marcos y en Lucas, ni más primitiva ni más elevada. El que Marcos presente a Jesús, sobre todo, como el Hijo de Dios en su poder, Lucas como el salvador de los pecadores y el amigo de los pobres y Mateo como el Mesías rechazado por su pueblo y fundador del nuevo pueblo de Dios de la Iglesia, no incluye ninguna distinción de hecho real. Jesús es también en Mateo como en los otros evangelistas el Dios hombre<sup>87</sup>.

Hay un rasgo *pedagógico*, propio del primer evangelio, y asimismo del de Lucas: en él quedan suprimidos los movimientos de ánimo con alguna vehemencia<sup>88</sup>, y algunas preguntas de Jesús<sup>89</sup>, así como los casos en que Marcos habla de una intención de Jesús frustrada<sup>90</sup>. Algunos otros pasajes que parecen menoscabar la dignidad de Jesús son modificados<sup>91</sup> o suprimidos<sup>92</sup>. Inalterado se ha dejado 16,23 (= Mc 8,33) y 24,36 (= Mc 13,32), pasajes que faltan ambos en Lucas, así como la descripción (muy atenuada en Lc 22, 40-46) de la agonía de Jesús en Getsemaní<sup>93</sup>.

86. Cf. 9,9-13; 21,28-32.

87. Cf. en especial 11,27 y 28,19s.

88. Cf. Mt 8,3 = Mc 1,43; Mt 12,12 = Mc 3,5; Mt 16,2 = Mc 8,12; Mt 19,14.15 = Mc 10,14.16; Mt 19,21 = Mc 10,21.

89. Mt 8,29 y Mc 5,9; Mt 9,22 y Mc 5,30; Mt 14,18 y Mc 6,38; Mt 17,14 y Mc 9,16; Mt 18,1 = Mc 9,33s; Mt 26,18b = Mc 14,14.

90. Cf. Mt 8,4 = Mc 1,45; Mt 13,58 = Mc 6,5; Mt 14,13 = Mc 6,31-33; Mt 14,25 = Mc 6,48; Mt 15,21 = Mc 7,24; Mt 17,22 = Mc 9,30; Mt 21,19 = Mc 11,13.

91. Cf. Mt 8,16 = Mc 1,34; Mt 8,25 = 4,38 (irrespetuosa pregunta de los discípulos); Mt 13,58 = Mc 6,6a (asombro de Jesús) y, especialmente, Mt 19,16s = Mc 10,17s.

92. Mc 3,20s.

93. Mt 26,36-46 = Mc 14, 32-42.

También los discípulos son tratados con mayor consideración que en Marcos, aunque no tan consecuentemente como en Lucas, y su falta de comprensión («endurecimiento»), de la que da cuenta Marcos con la mayor naturalidad, queda omitida o atenuada <sup>94</sup>.

Especial interés muestra Mateo en poner de relieve que los discípulos no quedan igualados en su tratamiento con el pueblo, al que no le es concedido el conocimiento de los misterios del reino de Dios <sup>95</sup>. En cambio se han mantenido inalterados 16,22s <sup>96</sup>, 26,8s <sup>97</sup> y el relato sobre la ambición de los hijos de Zebedeo <sup>98</sup>, que no podía ser separado de la instrucción siguiente sobre el espíritu del verdadero discípulo.

Con razón está considerado Mateo como el Evangelio típicamente católico, y no sólo por el horizonte universalista de su final; Mateo es también el único en haber conservado en relación con la confesión mesiánica de Pedro, las palabras de Jesús sobre la edificación de su Iglesia sobre el fundamento de Pedro, la promesa del primado (16,17-19), así como otra sentencia de Jesús referida expresamente a la Iglesia (18,18).

El motivo que hizo al Evangelio de Mateo, obra del judeocristiano, y no al etnicocristiano Lucas, gozar de un prestigio de rango preferente en la Iglesia antigua, a partir del siglo II <sup>99</sup>, sólo podemos suponerlo; el Evangelio de Mateo es el libro más utilizado, más citado y que ha ejercido mayor influencia; también el más comentado dentro de los del NT. Tal hecho se debe probablemente, junto a su mayor riqueza en material ofrecido, sobre todo de palabras y discursos de Jesús, en lo que apenas cede a Lucas, a la circunstancia de haber ocupado siempre el primer lugar en el canon, hasta donde se remonta nuestro conocimiento de la tradición, y a la de

94. Cf. Mt 13,18 = Mc 4,13; Mt 17,4 (Mc 9,6 falta); Mt 17,23 = Mc 9,32; Mt 19,24 (Mc 10,24 falta); Mt 20,17 = Mc 10,32; especialmente Mt 14,33 = Mc 6,51s y Mt 16,5-12 = Mc 8,14-21; también Mt 17,13.

95. Cf. com. a Mt 13,16.34s.51s.

96. Mc 8,32b-33; suprimido por Lucas.

97. Mc 14,71; atenuado en Lc 22,60.

98. Mt 20,20-23 = Mc 10,35-40.

99. *Doctrina de los doce apóstoles* y Justino

llevar el nombre de un apóstol, no sólo el de un discípulo de un apóstol como Marcos y Lucas. El Evangelio de Mateo supera al de Marcos por su mayor extensión, al de Lucas por conservar en su Evangelio, de manera mucho más fiel que el libro del evangelista oriundo del helenismo, el olor de la tierra de Palestina y su estrecha conexión con el AT y el judaísmo en general.

#### 4. *Círculo de lectores, tiempo y lugar de composición*

Es evidente y se acepta de manera general que el primer Evangelio se debe a la mano de un autor judeocristiano, versado en asuntos de Palestina y en las costumbres y concepciones religiosas de los judíos, y que dirige su obra a lectores judíos. El autor no necesita explicar a sus lectores usos y concepciones judías <sup>100</sup> y supone que éstos conocen sin necesidad que se les explique, por ejemplo, el sentido del nombre hebreo de Jesús <sup>101</sup>.

Los nombres de Emmanuel (1,23) y de Golgotha (27,33) quedan en cambio explicados y, lo que era de esperar en una obra escrita en griego, también las palabras del Sal 22 pronunciadas por Jesús en la cruz van acompañadas de una traducción (27,46). El carácter judeocristiano de su autor lo denota también el uso constante de la expresión «reino de los cielos» <sup>102</sup>, así como la designación, de influencia judía, de «el Padre en el cielo» <sup>103</sup> para nombrar a Dios.

El evangelista se dirige a lectores judeocristianos con la intención apologética de defender la dignidad mesiánica de Jesús frente a los ataques del judaísmo incrédulo, que le son bien conocidos (cf. 28,15). La culpa de esta incredulidad judía va fuertemente destacada (cf., sobre todo, 27,24s). Pero el lugar donde haya que buscar el círculo de los lectores del Mateo griego, si en Palestina o en la diáspora de Oriente, quizás en Antioquía de Siria, tiene que quedar

100. Cf. Mt 15,1 junto a Mc 7,1-4; Mt 26,17 junto a Mc 14,12; Mt 23,5.27.

101. Mt 1,21; cf. también 5,22; 10,25; 27,6.

102. En lugar de «reino de Dios»; cf. com. a Mt 4,17.

103. O «el Padre celestial»; cf. p. 180 y también com. a Mt 9,20.23.

indeterminado; la lengua griega no lo hacía inútil para lectores de Palestina y le aseguraba, por otra parte, una extensión y una posibilidad de acción más allá del círculo de sus primeros destinatarios.

El original arameo de que da noticia la antigua tradición cristiana, utilizable sólo para lectores de lengua aramea, esto es, de Palestina, puede haber sido escrito, según testimonia Eusebio<sup>104</sup>, antes que Mateo abandonara aquel país. La noticia contradictoria de Ireneo<sup>105</sup>, de que Mateo «publicó entre los hebreos un Evangelio en su propia lengua, mientras que Pedro y Pablo predicaron el Evangelio en Roma y fundaron la Iglesia» (se entiende, no antes del año 61), no puede ser considerada como digna de crédito en cuanto a la fecha en ella contenida.

Para la obra griega, que es la única que ha llegado a nosotros, puede limitarse con bastante precisión (mediante un *terminus post quem* y un *terminus ante quem*) el espacio de tiempo de su posible redacción. Los pasajes de 27,8 y 28,15 presuponen considerable espacio de tiempo transcurrido desde la muerte de Jesús, cosa que no significa aun que la obra no haya podido ser escrita por ejemplo antes de entre el año 80 y el 100. Para fijar un término hacia atrás es de importancia decisiva la dependencia de Mateo con respecto al Evangelio de Marcos, escrito no antes de la mitad del decenio del 60 al 70. Por este motivo no puede ser más antiguo que la obra de Lucas, esto es, no puede haber sido compuesto antes del año 70 aproximadamente.

Para la limitación de la época de composición hacia adelante es de significación un pasaje en la parábola del banquete de bodas real (22,1-14). Los versículos 22,6s, que alteran en alto grado el curso de la narración y que faltan en el texto paralelo de Lc 14,16-24, según los cuales el rey airado por la muerte de sus siervos envía su ejército contra los asesinos, haciendo darles muerte e incendiar su ciudad, sólo pueden ser entendidos como una ampliación de tipo alegorizante del evangelista; en este caso es indiscutible que Mateo tiene ante su vista el hecho ya histórico de la destrucción

104. EUSEBIO, HE III, 24,6.

105. SAN IRENEO, *Haer.* III, 1,1.

de Jerusalén, la ciudad de los asesinos de los enviados de Dios, y ha escrito su obra después del año 70. A partir de esta situación hay que entender seguramente también la supresión de las palabras de «(una casa de oración) *para todos los pueblos*», de la cita de Is 21,13 (a diferencia de Mc 11,17). El templo había cumplido ya entonces su función en la historia.

### 5. Relación del Mateo griego con el original arameo

Al no habernos sido conservado el original arameo del que habla la tradición cristiana antigua no puede decirse otra cosa sobre esta cuestión, sino que el título de la obra griega «según Mateo», atestiguado por la tradición de la Iglesia, sería inexplicable, si no tuviera ésta relación alguna con el Evangelio arameo del apóstol Mateo. No puede impugnarse seriamente que Papias, con su noticia sobre las «palabras del Señor» recogidas en lengua «hebraea» por Mateo, se refería, al mismo tiempo, al Evangelio griego que lleva el nombre del mismo autor, y que tenía a éste por una de las diversas traducciones griegas del original arameo por él mencionadas.

En la crítica protestante, aun en la de dirección conservadora, se impugna, desde hace unos 150 años, cada vez de manera más unánime, la existencia de un original arameo. Sólo la posibilidad de que el apóstol Mateo fuera el autor de una colección, aramea en su origen, de palabras del Señor (la fuente Q de la teoría de las dos fuentes) es admitida por un número más considerable de exegetas. Esta fuente empleada en el Evangelio griego de Mateo sería lo que daría motivo para que éste llevara, con cierta razón, el nombre del apóstol Mateo.

No puede considerarse como principal argumento, en contra del origen apostólico del Mateo griego, que la corrección absoluta de su idioma impida ver en él la traducción de un original semítico. En realidad, semejante tesis se propasa de su meta, ya que entonces tendría que ser negada también la autenticidad, esto es, la historicidad de todas las palabras del Señor en él contenidas, que, en todo caso, fueron pronunciadas en arameo. La libertad con que

el autor maneja la lengua griega (con empleo a veces de juegos de palabras)<sup>106</sup> y las citas tomadas de los LXX (con excepción de las llamadas citas de reflexión) son sólo una prueba de que la traducción no ha sido una traducción servil y que el traductor ha seguido intencionadamente el texto de los LXX, al igual que la mayoría de los demás autores del NT. Con todo, un difícil problema consiste en que una parte de estas citas, y precisamente las llamadas citas de reflexión, características del primer Evangelio, presentan un texto independiente del de los LXX.

Totalmente problemático se hace por otra parte el testimonio de Papias sobre el Mateo arameo y la relación con él del primer Evangelio canónico, al considerar el Mateo griego en relación con la cuestión sinóptica, ya que entonces resulta, con claridad innegable, que el Mateo griego ha sido creado fundamentalmente a partir de fuentes griegas. Una de ellas fue Marcos, la otra un escrito, que no conservamos, conteniendo sobre todo, palabras del Señor, utilizado también por Lucas.

L. Vaganay ha intentado, con gran ingenio y minuciosidad, echar abajo este resultado de una crítica literaria libre de prejuicios y sustituirlo por una nueva hipótesis, que pretende estar en mejor relación con el testimonio de la tradición cristiana antigua sobre Mateo, pero su intento no puede considerarse logrado. También él llega por otra parte a la conclusión de que el Mateo griego no es una simple traducción del escrito arameo del apóstol Mateo.

## 6. El decreto de la Pontificia Comisión Bíblica

Un decreto de 19 de junio de 1911 de la Pontificia Comisión Bíblica declara que el original arameo de Mateo no fue una simple colección de palabras o sentencias del Señor, sino un verdadero Evangelio, que no fue compuesto después del año 70, que su contenido es digno de crédito y que el Mateo griego es idéntico, en su esencia, con el original arameo.

106. Cf. Mt 6,16; 21,41; 24,30.

## BIBLIOGRAFÍA

### Comentarios católicos modernos:

- M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, París 71948.  
 F.X. PÖLZL, *Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus*, edición de TH. INNITZER, Graz 41932.

### Sobre el sermón de la montaña:

- TH. SOIRON, *Die Bergpredigt*, Friburgo de Brisgovia 1941.  
 J. STAUDINGER, *El sermón de la montaña*, Herder, Barcelona 1962.

### Comentarios protestantes:

- TH. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 41922.  
 E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, Tübinga 31938  
 A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 41959.  
 W. MICHAELIS, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich 1948ss.

### Sinopsis:

- [M.J. LAGRANGE, *Sinopsi Evangèlica*, Barcelona 1926 (en griego).]  
 J. LEAL, *Sinopsis concordada de los cuatro Evangelios*, Madrid 1954.  
 B. DE SOLAGES, *Synopse grecque des Évangiles*, Leiden 1959.  
 A. HUCK, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübinga 101950 (en griego).  
 J. SCHMID, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Ratisbona 31960 (en alemán).  
 K. ALLAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 31964 (en griego).

(H.L. STRACK y) P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 tomos, Munich 21954-1961.

C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Ratisbona 1959.

## PRELIMINARES

1,1-4,11

### Sección primera: LA INFANCIA DE JESÚS cap. 1-2

Mateo, al igual que Lucas, comienza su obra con la historia de la infancia de Jesús. Sólo nos ofrece de ella algunos episodios. Pero ninguno de éstos aparece en Lucas. Tanto la elección de tales episodios como la forma concisa, y no narrativa, de exponerlos son características de Mateo. La idea dominante del conjunto y la que establece la conexión de los diversos episodios entre sí y con los capítulos siguientes, es demostrar que Jesús es el Mesías prometido. A tal fin van dirigidas la genealogía de Jesús con que comienza este Evangelio y las frases de los profetas con que terminan casi todos los episodios que siguen<sup>1</sup>, las cuales determinan también la forma de cada pasaje.

#### Genealogía de Jesús 1,1-17 (cf. Lc 3,23-38)

<sup>1</sup> *Libro del origen de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham.*

<sup>2</sup> *Abraham engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, Jacob engendró a Judá y a sus hermanos, <sup>3</sup> Judá engendró, de Tamar, a Farés y a Zará. Farés engendró a Esrom, Esrom engendró a Aram, <sup>4</sup> Aram engendró a Aminadab, Aminadab engendró a Naasón, Naasón engendró a Salmón, <sup>5</sup> Salmón engendró, de Racab, a Booz, Booz en-*

1. Mt 1,22s; 2,5s.15.17s.23.

gendró, de Rut, a Yobed, Yobed engendró a Jesé,<sup>6</sup> y Jesé engendró al rey David.

David engendró, de la que fue mujer de Uriás, a Salomón,<sup>7</sup> Salomón engendró a Roboam, Roboam engendró a Abías, Abías engendró a Asaf,<sup>8</sup> Asaf engendró a Josafat, Josafat engendró a Yoram, Yoram engendró a Ozías,<sup>9</sup> Ozías engendró a Yoatam, Yoatam engendró a Acáz, Acáz engendró a Ezequías,<sup>10</sup> Ezequías engendró a Manasés, Manasés engendró a Amós, Amós engendró a Yosías,<sup>11</sup> Yosías engendró a Yeconías y a sus hermanos en la deportación de Babilonia.

<sup>12</sup> Y después de la deportación de Babilonia, Yaconías engendró a Salatiel, Salatiel engendró a Zorobabel,<sup>13</sup> Zorobabel engendró a Abiúd, Abiúd engendró a Eliaquim, Eliaquim engendró a Azor,<sup>14</sup> Azor engendró a Sadoc, Sadoc engendró a Aquim, Aquim engendró a Eliúd,<sup>15</sup> Eliúd engendró a Eleazar, Eleazar engendró a Matán, Matán engendró a Jacob,<sup>16</sup> Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo.

<sup>17</sup> Por consiguiente, todas estas generaciones son: de Abraham hasta David, catorce generaciones; y de David hasta la deportación de Babilonia, catorce generaciones; y de la deportación de Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones.

1 Las dos palabras iniciales, tomadas del AT, pueden ser interpretadas y traducidas diferentemente: o bien «libro del origen»<sup>1a</sup>, o bien «libro de la historia»<sup>2</sup>. Y, según la interpretación que se les dé, serán o el encabezamiento de la genealogía que sigue, o el título de todo el libro. El hecho de nombrar inmediatamente a David y a Abraham, repetidos luego en el v. 17, y la necesidad de que la genealogía lleve algún encabezamiento, mientras que el libro en su conjunto no tiene por qué llevar título alguno, inducen a elegir la primera interpretación.

El doble nombre de Jesucristo («Jesús Cristo»), de tono solemne, sólo raramente aparece en los Evangelios<sup>3</sup>, mientras se en-

1a. Cf. Gén 2,4; 5,1.

2. Cf. Gén 6,9; 37,2.

3. Cf. Mt 1,18; Mc 1,1; Jn 1,17; 17,3.

cuentra con frecuencia en los demás libros del NT. El nombre de «Cristo», traducción griega de «Mesías» («ungido»), al estar unido con «Jesús», se ha convertido simplemente en nombre propio («Jesucristo») <sup>4</sup>.

Con el título de «hijo de David» el evangelista quiere destacar aquí que Jesús es, por antonomasia, el descendiente de David prometido en el AT<sup>5</sup>, e.d., el Mesías; pues «hijo de David», para designar al Mesías, era un título muy usado entre los judíos. La genealogía que sigue tiene por objeto demostrar que Jesús procede realmente del linaje de David, y, por consiguiente, que reúne esa condición indispensable para ser reconocido como Mesías. Por eso va el nombre de David antes que el de Abraham. Pero Mateo lo llama también «hijo de Abraham», porque en Abraham, tronco del pueblo escogido, tuvo su principio la promesa mesiánica<sup>6</sup>. Por eso el evangelista retrotrae la genealogía de Jesús hasta Abraham y no sólo hasta David. Jesús no es solamente el descendiente de David; es también la verdadera «descendencia de Abraham»<sup>7</sup>.

La genealogía está agrupada en tres secciones iguales. Pero no hay que buscar ninguna significación especial al hecho de que estas secciones corresponden también a tres importantes épocas de la historia de Israel. Las formas de los nombres de los antepasados de Jesús están tomadas, en general, de los LXX. El hecho de que en el v. 2 sean nombrados, junto a Judá, también sus hermanos, a pesar de no tener nada que ver con la genealogía de Jesús, debe atribuirse simplemente al influjo de 1Par 2,1, sin que tenga ninguna significación más profunda.

La lista de nombres desde Judá, o mejor, desde Farés a David está tomada de 1Par 2,1-15 y Rut 4,18-22. A Zará se le nombra junto a su hermano Farés y con su madre Tamar (cf. Gén 38,1-30) seguramente sólo por influjo de 1Par 2,4. Racab, la cortesana pagana de Jericó<sup>8</sup>, de la época de la inmigración de Israel en Canaán, que en la tradición judía figura como esposa de Josué, aparece aquí

4. No así en Mt 1,16.17; 2,4; 11,2, etc.

5. Cf. 2Sam 7,12ss; Is 11,1.

6. Cf. Gén 12,3; 22,18. 7. Cf. Gál 3,16.

8. Jos 2; 6,17.22ss; cf. Heb 11,31; Sant 2,25.



como mujer de Salmón (hebreo: Salmá), según una tradición distinta, no atestiguada fuera de este lugar. La refereneia expresa a la moabita, esto es, la pagana Rut, como mujer de Booz y madre de Yobed (en el AT: Obed) se explica simplemente por influjo de Rut 4,12ss.

**6a** David es el único en recibir la honorífica designación de «rey», porque del Mesías se esperaba la restauración de su reino.

**6b** Los nombres de la segunda sección de la genealogía (v. 6b-11) están tomados de 1Par 3,5-16. Se omite el de Batseba<sup>9</sup>, esposa de

**7** Urías, seducida por David. El nombre de Asaf es una confusión entre el rey Asá (1Par 3,10), al que se hace referencia, y el conocido salmista<sup>10</sup> y «vidente» Asaf<sup>11</sup>, de la época de David.

**8** Entre Yoram y Ozías faltan tres generaciones: Ocozías (hebreo: Ahazyá), Yoás y Amasías<sup>12</sup>. El hecho puede explicarse o por el salto involuntario del nombre Ocozías (1Par 3,11; en los LXX: Ozías) al de Ozías, de sonido muy semejante o idéntico (hebreo: Ussiá)<sup>13</sup>, o más probablemente por omisión intencionada de los tres nombres (basada en la maldición que, según 1Re 21,21s; 2Re 9,8, pesaba sobre la casa de Acab, cuya hija Atalía era la mujer de Yoram; maldición, que, según Éx 20,5, se extendía hasta la cuarta generación).

**10** El nombre de Amós es, de nuevo (como el Asaf del v. 7), una confusión<sup>14</sup> del rey Amón<sup>15</sup> con el profeta Amós, más conocido. La gran masa de los manuscritos y traducciones ofrecen en los dos pasajes los nombres exactos, Amón y Asá. Pero es más probable que se trate en ambos casos de correcciones posteriores, y no de faltas producidas en los textos más antiguos y, en conjunto, los mejores.

9. 2Sam 11,3; 1Par 3,5.

10. Cf. Sal 50(49) y 73-83(72-82).

11. Cf. 1Par 16,5,37; 2Par 29,30.

12. Cf. 2Re 8,25; 14,1,21; 1Par 3,11s.

13. 2Re 15,13; 2Par 26; en 2Re 14,21; 15,1; 1Par 3,12 lleva el nombre de Azarías.

14. Tal confusión se encuentra ya en 2Re 21,18 y 2Par 33,21-25 de los LXX.

15. 2Re 21,18-26; 1Par 3,14.

El nombre de Yeconías vale aquí por dos: por el del rey Joaquirim **11** (hebreo: Yoyaquirim) y el de su hijo Yeconías (hebreo: Yoyakín)<sup>16</sup>. La mención de los hermanos sólo conviene al primero, al rey Joaquirim<sup>17</sup> y, en cambio, el dato de «en la deportación de Babilonia»<sup>18</sup> (597 a.C.) sólo vale para Yeconías, aunque sólo de manera aproximada, porque en el año 597, Yeconías era ya rey. Por consiguiente, el texto del v. 11 tendría que sonar así (como se encuentra también en algunos textos): «Yosías engendró a Joaquirim y sus hermanos, Joaquirim engendró a Yeconías en la cautividad de Babilonia.» Sólo así está el texto de acuerdo con la historia y así queda conseguido también el número de 3 veces 14 generaciones, destacado expresamente en el v. 17. Pero Mateo hace el corte entre la segunda y la tercera serie con el comienzo de la cautividad de Babilonia (v. 17), de modo que, admitida esta corrección, la segunda serie tendría 15 miembros en vez de 14 y la tercera seguiría teniendo sólo 13.

Sobre Salatiel (hebreo: Šealtiel), como hijo de Yeconías, y sobre **12** Zorobabel (hebreo: Zerubbabel) como hijo de Salatiel, cf. 1Par 3,17,19 y com. a Lc 3,27. Zorobabel, uno de los caudillos durante la vuelta de la cautividad de Babilonia en el año 537, es el último nombre de la genealogía atestiguado en el AT.

Los nombres siguientes, de la época en que ya no existía la **13-16** monarquía, tiene que haberlos tomado Mateo de otras fuentes. Los enumerados en 1Par 3,19b-24 no los ha utilizado. También Lucas (3,23-27) sigue caminos propios en esta parte de la genealogía de Jesús y sus datos no concuerdan ni con los de Mateo ni con los de los Paralipómenos.

El texto del v. 16 tiene una triple tradición, a la primera de las cuales corresponde la traducción que damos. La segunda es: «Jacob engendró a José, con quien estaba desposada la virgen María, la cual engendró (= dio a luz) a Jesús, llamado Cristo.» La tercera, transmitida en un único manuscrito sirio del siglo IV o V, suena como sigue: «Jacob engendró a José, José, con quien estaba des-

16. Cf. 2Re 23,34-24,6; 1Par 3,14s.

17. Cf. 1Par 3,15; 2Par 36,9.

18. Cf. 2Re 24,8-16.

posada la virgen María, engendró a Jesús», etc. Es evidente que el fin de la segunda tradición era evitar la designación de José como «esposo de María». Y la tercera no es más que una asimilación de la segunda al esquema seguido en todos los demás miembros de la genealogía, mediante la introducción del nombre de José. Y si el versículo 16 contiene la afirmación de que José, cuyos antepasados son enumerados a partir de Abraham, no era el padre real de Jesús, sino sólo el esposo o el prometido de la madre de Jesús, parece quedar roto con ello también el lazo entre Jesús, término final de la genealogía, y toda la serie de antepasados nombrados en la lista <sup>19</sup>.

17 Para Mateo es importante el destacar que el número total de los nombres enumerados desde Abraham hasta Jesús abarca 3 veces 14 generaciones. Al evangelista no le interesa tanto la distribución del número total en tres secciones, cuanto el hecho de que el número de miembros dentro de cada sección es siempre el mismo. Tampoco pretende, con ello, presentar ante el lector toda la historia del AT y la actuación divina en ella. Las figuras de los antepasados en sí no tienen para él una significación especial, aparte de Abraham y David, sino sólo su número total, resultante de  $3 \times 14$  miembros. La mención del «rey David» y de la deportación de Babilonia quedan destacados sólo como cortes en la serie numérica. Como la suma de las consonantes del nombre hebreo de David equivale al número 14 ( $DVD = 4 + 6 + 4$ ), algunos exegetas modernos han querido interpretar el valor simbólico de esta cifra en el sentido de que el evangelista pretendiera con el número de  $3 \times 14$  dar una prueba de que Jesús, el Mesías, era tres veces (= por excelencia) el davídico, el «hijo de David». Pero tal sentido simbólico del número 14 ni puede probarse de manera convincente en la tradición judía, ni tampoco Mateo alude a él en modo alguno. El evangelista ha querido simplemente destacar como significativo sólo el hecho de que el número de 14 generaciones que según la tradición del AT mediaban entre Abraham y David, se volvía a repetir de nuevo en las dos secciones siguientes de la genealogía de Jesús. «Lo que Mateo quiere decir es que este esquema numérico, para quien lo contempla con

19. Sobre esto, cf. infra.

mirada retrospectiva, se presenta como algo preestablecido, no como producto de la casualidad; y, como testimonio de la providencia divina, confirma que Dios envió a su hijo “cuando llegó la plenitud del tiempo” (Gál 4,4)» (Michaelis). El número 14 es, además, el doble de 7, número que Mateo destaca también, en otras ocasiones <sup>20</sup>, como cifra de plenitud o de perfección. Pero es, por otra parte, evidente, que la genealogía está incompleta, y no sólo en su sección segunda <sup>21</sup>, ni tampoco por simple descuido. En la serie primera se nombran, para la época de la esclavitud en Egipto (que, según Éx 12,40, duró 430 años) sólo tres generaciones (Aram. Anidab, Naasón, v. 4), basándose en 1Par 2,9s; Rut 4,19-21 <sup>22</sup>. Igualmente, para los 250 años, por lo menos, que transcurren entre Naasón <sup>23</sup> y Jesé, padre de David, sólo se citan cuatro generaciones. Estas observaciones y la forma esquemática del número 14 inducen a suponer también algunas faltas en la tercera serie, en la que se dan 11 generaciones <sup>24</sup> para la época de Zorobabel <sup>25</sup> a José.

El fin que Mateo se propone con la exposición de la genealogía está claro en el encabezamiento que la precede, y es demostrar, por medio de la enumeración de sus antepasados, que Jesús, como está prometido en el AT, es realmente miembro del pueblo elegido y descendiente de David. Aunque la genealogía presentada sea la de José, y José no fue el Padre real de Jesús (v. 16), sirve, con todo, a los fines del evangelista, ya que José, como esposo de la madre de Jesús, era, según el derecho judío, el padre legal de Jesús; porque Jesús nació de María durante su matrimonio con José. Según el derecho judío era, pues, José el padre legal de Jesús, y sus antepasados son entonces también los de Jesús. Jesús es, por lo tanto, descendiente del linaje de David. La genealogía de su madre, su pertenencia al linaje de David, no tiene, en cambio, importancia,

20. Cf. cap. 13 y 23.

21. Cf. com. a v. 8 y 11s.

22. Cf. también Gén 15,16.

23. Cf. núm. 1,7; 1Par 2,10.

24. En Lc 3,23-27 son 20.

25. Hacia el año 537 a.C.

y según el derecho judío, ni siquiera hubiera sido suficiente para asegurar la filiación davídica de Jesús. Porque el evangelista no pretende probar solamente la descendencia física del linaje de David, sino que Jesús es el heredero de su padre David (cf. Lc 1,32). Tal derecho de herencia podía recibirlo Jesús por medio de José y sólo por él.

Con esto cae por tierra la afirmación frecuentemente repetida, de que la genealogía sólo tiene su sentido si Jesús fue realmente hijo de José, lo cual sería una prueba histórica de que el nacimiento virginal fue sólo una creación de la fe de la comunidad primitiva. Efectivamente, todo, en especial la artificiosa división en 3 secciones equivalentes, está demostrando que la genealogía es una composición del propio Mateo, quien inmediatamente relata a continuación la concepción milagrosa de Jesús (1,18-25) y ya en el v. final de la genealogía misma (v. 16) dice de manera inequívoca que José no era el padre carnal de Jesús.

Para la época que va hasta Zorobabel, la fuente principal de la que Mateo pudo obtener información fue el libro de los Paralipómenos <sup>26</sup>.

Es incuestionable que también para la época posterior pudo apoyarse en documentos escritos. Los judíos daban gran importancia, desde la vuelta de la cautividad babilónica, a la documentación de la pureza de la familia <sup>27</sup>. Por eso, desde los tiempos de Esdras estaban prescritos los registros familiares. No eran sólo los sacerdotes los que tenían que poder verificar su genealogía <sup>28</sup>. Por numerosos pasajes de la literatura rabínica se puede ver que muchas familias poseían su árbol genealógico <sup>29</sup>. Y por ello es posible que también José, lo mismo que otros miembros de la familia de David <sup>30</sup>, poseyera su lista genealógica. Por consiguiente, la filiación davídica

26. 1Par 1,34; 2,1-5; 3,1-19; cf. también Rut 4,18-22.

27. Cf. FL. JOSEFO, *Vita* 1; § 31; *C. Ap.* 1,7; § 6.

28. Cf. *Esd* 2,61-63 = *Neh* 7,63-65.

29. Cf. también *Lc* 2,36; *Rom* 11,1; *Flp* 3,5.

30. Cf. el testimonio de Hegesipo, que utiliza tradiciones palestinas, en EUSEBIO, *HE* III, 19s; 32,3-6; JULIO AFRICANO, *Epist. ad Arist.* 61,20ss.

de Jesús, atestiguada en todo el NT <sup>31</sup>, no es un simple postulado o una consecuencia necesaria de la fe en su dignidad mesiánica.

El hecho de nombrar a cuatro mujeres en la genealogía de Jesús (v. 3.5s), cuatro mujeres que, además, no están exentas de mancha, no tiene ninguna tendencia apologética (defensa contra ataques judíos al origen de Jesús y la honra de su madre). Los nombres de Tamar, de Rut y de la mujer de Urías están tomados, sin más, del AT <sup>32</sup>, lo mismo que, siguiendo el texto del AT, se nombra también a los hermanos de Judá (v. 2), a Zará hermano de Farés (v. 3a) y a los hermanos de Joaquín (v. 11). Además, en el judaísmo no estaban consideradas ya como mujeres sin fama. Por otra parte, la referencia a la culpabilidad de varias mujeres entre los antepasados de Jesús hubiera sido «una apología dudosa del nacimiento virginal» (Klostermann).

Como último problema queda por tratar la relación entre la genealogía de Jesús de Mateo y la transmitida por Lucas (3,23-38). Ambas concuerdan solamente en los nombres de Abraham a David, o sea en los de la primera sección de Mateo. En cambio desde David a Salatíel continúa Lucas la serie por Natán, en lugar de seguir la línea dinástica de Salomón. Ambas genealogías vuelven a encontrarse en los nombres de Salatíel y Zorobabel, para volver a separarse después, hasta reunirse de nuevo en el nombre de José.

Desde Sexto Julio Africano <sup>33</sup>, alrededor del 230, se ha intentado explicar las diferencias por la hipótesis de un segundo matrimonio basado en la ley del levirato <sup>34</sup>. Jacob y Helí, que son nombrados en Mateo y Lucas, respectivamente, como padres de José, serían hermanos; y uno de ellos habría sido el padre real de José y el otro el padre legal. En Mateo se encontraría la genealogía de Jacob y en Lucas la de Helí. De la misma manera se explica el que Mateo nombre a Yeconías como padre de Salatíel, y Lucas, en cambio, a Nerí. Nerí sería el padre real y Yeconías el padre legal.

31. Cf. *Lc* 1,32; *Act* 2,25-31; 13,23.34-37; 15,16; *Rom* 1,3; 2Tim 2,8; *Ap* 5,5.

32. 1Par 2,4 y *Rut* 4,13ss; 1Par 3,5.

33. En EUSEBIO, *HE* I, 7.

34. Cf. com. a *Mc* 12,19.

La objeción decisiva contra este intento de solución es que, en ese caso, los dos supuestos pares de hermanos (Helí y Jacob; Nerí y Yeconías) tendrían que haber sido hermanastros sólo por parte de madre (sin que los padres fueran hermanos entre sí); pues sólo así se explicaría por qué las dos listas no se unen antes, en el nombre del abuelo. Ahora bien, en el caso de tales hermanastros, hijos de una misma madre (pero de padres que no son hermanos entre sí), no puede cumplirse el fin de la ley del levirato, que es el de perpetuar la sangre del abuelo, una vez muerto sin hijos el hermano primero.

Por ello es problemático que la ley tuviera validez en este caso. Además, era consecuencia necesaria de la ley del levirato que, al casarse el segundo hermano, con su cuñada «para conseguir descendencia a su hermano» mayor difunto, el primogénito de este segundo matrimonio debía ser considerado únicamente como hijo del «padre legal» ya muerto (nunca, como hijo del padre real). Tampoco tiene valor alguno una segunda solución, propuesta por Annio de Viterbo († 1505), de que Mateo ofrezca la genealogía de José y Lucas la de María. Tal hipótesis queda rebatida ya con el texto de Lc 3,23 (cf. com.) y explicaría, en todo caso, sólo la diferencia de nombres desde Abiúd a Jacob o de Resá a Helí, pero no la existente entre los nombres de David a Salatiel. Para una valoración exacta de las diferencias entre ambas genealogías y su valor histórico hay que tener presente que, según el concepto general en Oriente, por la unión de dos familias se hacían comunes a ambas los antepasados de las dos partes y que, además, se concedía a la adopción los mismos derechos que a la descendencia física. Por ello, no todos los antepasados nombrados en un árbol genealógico tienen necesariamente que haberlo sido también de una manera real. Los evangelistas compusieron la genealogía de Jesús basándose en documentos, sin que tuvieran la posibilidad de verificar la exactitud histórica de los registros de familia utilizados, como tampoco la tuvieron el autor de los Paralipómenos ni el de los libros de Esdras.

En las dos primeras secciones de la genealogía de Mateo se pueden probar lagunas e inexactitudes; a la tercera sección y a la genealogía de Lucas no es posible aplicarles un criterio más riguroso en

lo que se refiere a integridad o exactitud. De todas formas, es evidente que ninguno de los dos evangelistas conoció la genealogía ofrecida por el otro.

### El misterio del nacimiento de Jesús

1, 18-25

<sup>18</sup> *La concepción de Jesucristo fue así. Estaba su madre María desposada con José; y, antes de vivir juntos, resultó que ella había concebido por obra del Espíritu Santo.* <sup>19</sup> *Pero José su esposo, como era recto y no quería denunciarla, determinó repudiarla en secreto.* <sup>20</sup> *Y mientras cavilaba en torno a esta decisión, un ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: «José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María tu esposa, porque lo engendrado en ella es obra del Espíritu Santo.* <sup>21</sup> *Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, pues él salvará a su pueblo de sus pecados.»* <sup>22</sup> *Todo lo cual sucedió en cumplimiento de lo que había dicho el Señor por el profeta:*

<sup>23</sup> *La virgen concebirá en su seno y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel (Is 7,14),*

*que significa «Dios con nosotros».* <sup>24</sup> *Cuando José despertó del sueño, hizo conforme le había ordenado el ángel del Señor y recibió en su casa a su esposa.* <sup>25</sup> *Y sin haberla él conocido, ella dio a luz un hijo; y él le puso por nombre Jesús.*

Esta narración es el complemento necesario de la genealogía precedente, porque en ella se da solución al enigma del v. 16, donde José, con cuyo árbol genealógico inicia el evangelista su obra, había sido designado no como padre de Jesús, sino sólo como esposo de su madre. Llama la atención el hecho de que aquí, como antes en la genealogía y luego en las demás partes de la historia de la infancia, sea José (en Lucas, María) quien aparece en primer término. La escena presente viene narrada desde el punto de vista de José.

La posición de María no le interesa al evangelista. La finalidad peculiar de Mateo se deja ver ya claramente en este primer trozo narrativo: sólo se mencionan los momentos de interés teológico o apoloético. Por consiguiente, lo importante para el evangelista no es la crisis espiritual de José, sino el misterio de la concepción milagrosa de Jesús y el cumplimiento de la profecía del AT que en ella se realiza. Nada se dice del tiempo y el lugar del acontecimiento, y tampoco se da una caracterización más exacta de la persona de José<sup>35</sup>. Todo ello pásase por alto, como cosa que no interesa al fin de la narración. En este primer trozo de la historia de la infancia según Mateo, queda claramente de manifiesto que el evangelista no escribe para lectores que van a oír por primera vez los hechos por él descritos, sino que utiliza una tradición ya conocida, tomando de ella sólo aquellas partes que tienen valor propio para el fin especial que él se propone.

18 Según el derecho matrimonial judío, los esponsales (que siempre tenían lugar ante testigos) constituían en realidad verdadero matrimonio en cuanto a sus consecuencias legales. La prometida recibía, pues, el nombre de «esposa» de su prometido (cf. v. 19.20.24), quedaba «viuda» en el caso que éste muriera y sólo podía ser abandonada por su esposo mediante el libelo de repudio.

Quedaba luego el acto formal de la conducción de la «prometida» a la casa de su marido, lo cual tratándose de una muchacha soltera, tenía lugar poco después de un año. Con ello pasaba la prometida de la potestad de su padre a la de su esposo. La época normal para los esponsales era, en las mujeres, la edad del desarrollo, esto es, entre los 12 y los 13 años y medio, y la recepción en la casa del marido y el comienzo de la convivencia matrimonial tenían lugar, por tanto, entre los 13 años y medio y los 14. A esto se refiere Mateo al hablar de «vivir juntos». El v. 18 supone que el momento de la concepción de María tuvo lugar, por lo menos, unos tres meses antes. No se narra el hecho mismo, sino que se presupone como sucedido y como conocido también de los lectores. El texto no dice que José mismo se diera cuenta de que María estaba encinta, pero lo deja

35. Cf., en cambio, Lc 1,5-7.26s.

entrever, ya que otros, como puede desprenderse del v. 19, no saben nada de ello. En todo caso, él, como su prometido, tenía que enterarse de ello necesariamente. «Por obra del Espíritu Santo» lo pone el evangelista anticipando lo que luego se dirá a José en el v. 20.

José queda sumido en un grave conflicto espiritual al enterarse del estado de su prometida, ya que no le es posible suponer otra cosa que infidelidad y adulterio. «Recto» no se refiere aquí a su observancia severa de la ley y a que no quería, por tanto, recibir en matrimonio a una mujer caída. Significa, probablemente, que era indulgente, benigno. Por eso no quería comprometer a su prometida con una acusación judicial por adulterio<sup>36</sup>, entregándola así a un duro castigo, sino despedirla de la manera más discreta posible, sólo en presencia de dos testigos, que debían firmar también el documento de repudio. Todo esto demuestra que María no le había participado el misterio de su concepción milagrosa.

Antes de poner por obra su decisión, José recibe una explicación de lo sucedido por medio de un ángel que se le aparece en sueños<sup>37</sup>.

Esta noticia, comunicada nada menos que por un enviado de Dios, tiene más peso del que hubiera tenido si únicamente los labios de María fueran su origen. Porque la idea de que el Mesías vendría al mundo de manera distinta que todos los demás hombres, era absolutamente extraña al judaísmo<sup>38</sup>.

Por esto era necesaria la intervención de Dios para hacer digna de crédito, también ante su prometido, la concepción milagrosa de María. «Hijo de David» llama el ángel a José, por el carácter mesiánico del mensaje que le trae. José es, como descendiente de David, el que transmitirá a Jesús, como a su hijo legal, la filiación davídica.

La aclaración que José recibe no se limita a la forma milagrosa de la concepción de María en virtud del poder creador de Dios<sup>39</sup>,

36. Cf. Dt 22,23s; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* IV, 8,23; § 246-48.

37. Como siempre en la historia de la infancia ofrecida por Mateo; cf. 2,12.13.19.22; en forma distinta en Lc 1,11.26s; cf., en cambio, Act 16,9; 18,9; 23,11; 27,23.

38. Cf. en Lucas el exc. *El nacimiento virginal de Jesús*, después de Lc 1,26-38.

39. Cf. com. a Lc 1,35

aunque Mateo la destaca como lo más importante (cf. v. 22s). Por ser José el padre legal del niño que va a nacer, se le comunica también, al mismo tiempo, el nombre que Dios mismo ha destinado para el niño (cf. Lc 1,31) y que él deberá imponerle (cf. v. 25).

En el nombre va ya indicada su misión: Jesús redimirá a Israel<sup>40</sup>, pero no lo redimirá, en el sentido de la ideología corriente sobre el Mesías, de sus enemigos y sus dominadores políticos y de toda necesidad terrena<sup>41</sup>, sino de sus pecados (cf. Lc 1,77). Con ello no sólo queda radicalmente corregida la ideología mesiánica corriente, sino que también se atribuye al niño una misión que, según el AT y la ideología judía, sólo Dios podía llevar a cabo; y además, aunque no de manera expresa, se hace referencia a su muerte redentora.

La frase presupone lectores que entendían la significación del nombre de Jesús (hebr. Yešua, abreviación de Yehošua= «Yahveh es salvación», nombre israelita frecuente a partir de Éx 17,9). La aclaración que sigue: «pues él salvará su pueblo de sus pecados», no es, por tanto, una verdadera traducción del nombre, sino una interpretación de su sentido. Por eso, después de «Jesús», conviene completar: «esto es, Salvador». La actividad salvadora del Mesías queda aquí limitada a «su pueblo», esto es, a Israel. Las palabras del ángel corresponden, pues, al punto de vista judío y del AT, de acuerdo con el momento en que son pronunciadas<sup>41</sup>.

En la formulación del v. 21a influye el v. 23. Pero cf. también Gén 17,19 y Lc 1,13; en Mateo, en contraposición con estos dos pasajes, falta el pronombre «te», porque José no es el padre del niño prometido.

**22s** A las palabras del ángel añade el evangelista, interesado como ningún otro en la comprobación de las profecías, la primera de sus llamadas «citas de reflexión». En el hecho de que en la vida de Jesús se cumple, se realiza, lo que Dios ha dicho con antelación por medio de los profetas, está la prueba de que él es realmente el Mesías. En la profecía del Emmanuel, Dios anunció al rey Acaz, por medio del profeta Isaías, que un niño nacería de una virgen.

40. Cf. Lc 1,68 y 2,11.

41. Cf. el exc. después de Mc 8,30.

42. Cf. Lc 1,17.32s.54s; 2,10.

«Todo lo cual» (cf. 21,4; 26,56) se refiere sólo al hecho de la concepción milagrosa de Jesús, que es lo único que al evangelista aquí interesa. Con ello está claro el motivo por el que ha dado cabida a todo este trozo en su Evangelio: no por la persona de José y su actuación, sino porque todas sus vivencias y sus acciones sirven para probar la manera milagrosa de la concepción de Jesús, en la que se cumple la profecía del AT. Mateo hace saber, además, de manera decidida, su intención de que cuanto acaba de narrar ha de entenderse como hecho realmente histórico.

Sólo en segundo lugar interesa al evangelista, en su cita, el hecho de que el nombre del niño prometido en la Escritura, «Emmanuel», tenga sustancialmente el mismo sentido que el nombre de «Jesús», esto es, acercamiento salvador de Dios hacia los hombres. No corresponde a la idea del profeta, y tampoco puede demostrarse que corresponda a la mente del evangelista, la idea de que el nombre de «Dios con nosotros» exprese la divinidad esencial del Mesías, que, por medio de la encarnación, viene a morar entre los hombres.

Como fin de su relato hace saber Mateo que José, después del mensaje del ángel y siguiendo sus órdenes, acogió a su prometida como mujer suya, pero sin iniciar con ella la comunidad matrimonial antes del nacimiento de su Hijo<sup>43</sup>. La forma en que se expresa Mateo no dice nada sobre si tal comunidad se dio después. El evangelista sólo quiere destacar que María, también en el nacimiento de su Hijo, era todavía virgen.

24s

### La adoración de los magos

2, 1-12

<sup>1</sup> Después de haber nacido Jesús en Belén de Judá, en tiempos del rey Herodes, unos magos llegaron de Oriente a Jerusalén,

<sup>2</sup> preguntando: «¿Dónde está el recién nacido rey de los judíos? Porque hemos visto su estrella en el Oriente y venimos a adorarlo.»

<sup>3</sup> Cuando lo oyó el rey Herodes, se sobresaltó, y toda Jerusalén con

43. Sobre el término «conocer», cf. en Lc 1,34

él. <sup>4</sup> Y después de reunir a todos los pontífices y escribas del pueblo, les estuvo preguntando dónde había de nacer el Cristo. <sup>5</sup> Ellos le respondieron: «En Belén de Judá; pues así está escrito por el profeta:

<sup>6</sup> Y tú, Belén, tierra de Judá,  
de ningún modo eres la menor  
entre las grandes ciudades de Judá;  
pues de ti saldrá un caudillo  
que gobierne a mi pueblo Israel» (Miq 5,1; Cf. 2Sam 5,2).

<sup>7</sup> Entonces Herodes llamó secretamente a los magos y averiguó cuidadosamente el tiempo en que se les había aparecido la estrella. <sup>8</sup> Y encaminándolos hacia Belén, les dijo: «Id e info maos puntualmente acerca de ese niño; y cuando lo hayáis hallado, avisadme, para que también yo vaya a adorarlo.» <sup>9</sup> Luego que ellos oyeron al rey, partieron; y la estrella que habían visto en el oriente iba delante de ellos, hasta que vino a pararse encima del lugar donde estaba el niño. <sup>10</sup> Ellos, cuando vieron la estrella, se llenaron de inmensa alegría. <sup>11</sup> Y habiendo entrado en la casa, encontraron al niño con María, su madre, y, postrados en tierra, lo adoraron; abrieron entonces sus cofres y le ofrecieron regalos: oro, incienso y mirra. <sup>12</sup> Y advertidos en sueños de no volver a Herodes, regresaron a su tierra por otro camino.

Las cuatro escenas ofrecidas por Mateo en el cap. 2<sup>44</sup> forman juntas una unidad indisoluble. La llegada de los magos a Jerusalén es el motivo para hacer constar cómo el Mesías debía nacer en Belén, y para narrar la visita de los magos a esta ciudad, la huida a Egipto y la matanza de los inocentes. El retorno posterior de la sagrada familia desde Egipto es un hecho natural y evidente en sí mismo.

1 El evangelista no describe el acontecimiento central, el nacimiento de Jesús. Sólo lo menciona como ya sucedido en una frase secundaria, y aun así, porque era necesario unirlo al dato local. «en Belén», de

importancia para el relato entero. Nada se dice del tiempo transcurrido desde el nacimiento de Jesús hasta la visita de los magos. Únicamente puede deducirse del curso posterior de la narración. Belén (= «casa del pan» o quizá mejor «casa del dios Lahamu»), un pueblo (o aldea) situado 8 km. al sur de Jerusalén, y patria de David <sup>45</sup>, recibe en el AT el nombre de «Belén de Judá» <sup>46</sup>, para distinguirla de la otra Belén que había en la tribu de Zabulón (Jos 19,15). Pero aquí (y en el v. 8) quiere destacarse también con tal designación, que el Mesías nació en territorio de la tribu de Judá, al cual pertenecía como descendiente de David.

Herodes «el Grande», durante cuyo reinado nació Jesús, había conseguido en el año 40 ó 37 a.C., con la ayuda de los romanos, el dominio sobre todo el país judío, a pesar de ser él de origen idumeo. «Era un hombre que dirigía su furia con igual crueldad en contra de todos sin distinción alguna: su ira no conocía límites y se creía superior a todo derecho y justicia; y sin embargo, fue objeto, como ningún otro hombre, de los favores de la fortuna» <sup>47</sup>. Se gloriaba de ser, por su mentalidad, más griego que judío <sup>48</sup>. Nunca gozó de la simpatía de sus súbditos, a pesar de haber hecho reedificar el templo con una suntuosidad extraordinaria <sup>49</sup>. Herodes murió antes de la Pascua del año 4 «antes de Cristo», lo cual es un dato importante para determinar el año del nacimiento de Jesús <sup>50</sup>.

Los magos constituyeron primeramente una casta sacerdotal del antiguo imperio medo. Después se hicieron adeptos de la doctrina de Zaratustra (Zoroastro) y fueron los sacerdotes del imperio persa de los Aqueménidas. Son distintos de los magos babilónicos, los cuales tuvieron también un importante papel como altos funcionarios del imperio y consejeros de los reyes (de ellos habla Jer 39,3.13): éstos son los llamados «caldeos» en el libro de Daniel (2,4.48 y passim), que se dedicaban especialmente a la astronomía y la astro-

45. 1Sam 16,1ss;20,6; Lc 2,4.

46. Jue 19,1s; 1Sam 17,12.

47. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* xvii, 8,1; § 191.

48. Ibid. xix, 7,3; § 329.

49. Cf. com. a Mc 13,1 y Jn 2,20.

50. Cf. el exc. después de Lc 3,6.

44. Mt 2,1-12.13-15.16-18.19-23.

logía. Desde la época de Alejandro Magno formaron también éstos una casta sacerdotal, siendo desde entonces confundidos con los persas.

Los magos aquí nombrados son magos babilónicos o «caldeos». esto es, hombres sabios, entendidos en astrología. Vienen probablemente de Babilonia, el imperio parto de entonces o de la Arabia del norte. Es natural que se dirijan por primera providencia a la capital judía.

Para comprender su marcha al país judío, hay que tener presente la activa y eficaz propaganda religiosa llevada a cabo por el judaísmo, en la época de Jesús, por todas partes donde había judíos dispersos entre paganos; y Babilonia era, junto con Egipto y Siria, el centro más importante de la diáspora judía. Mediante esa propaganda se extendió también por todas partes la creencia en la venida del Mesías, la cual se encontraba entonces en su máxima tensión. Fácilmente se comprende que también los magos babilónicos, a pesar de ser paganos, estuvieran dispuestos a recibir tal mensaje, si se tiene en cuenta que, según el testimonio de textos cuneiformes babilónicos, los astrólogos del país tenían puesta su mirada, desde hacía largo tiempo, en un futuro rey salvador que debía aparecer en occidente. Añádase, además, la viva nostalgia sentida por entonces en todo el ámbito del mundo antiguo, de un «salvador»<sup>51</sup>, un rey libertador.

2 Como expertos en astrología, los magos creen haber adivinado, ante la aparición de una determinada estrella, la señal de haber nacido este rey de los judíos (no de un nuevo príncipe cualquiera), y ello les indujo a buscarlo. La estrella no les ha dado la orden de comenzar su viaje sino que ha sido sólo ocasión de su partida. Según la astrología babilónica, extendida en la época de Cristo por todo el mundo antiguo, existe cierta relación entre los movimientos de las estrellas y el destino de los hombres. Esta antigua creencia condujo a la formación de la ciencia astrológica, en la que se unían estos tres elementos: religión, observación de las estrellas y cálculos astronómicos.

En la estrella de los magos se ha querido ver, o un cometa (así

51. Cf. com a Lc 2,11.

ya desde Orígenes), o la conjunción de los planetas Júpiter y Saturno en el signo de Piscis, que tuvo lugar tres veces en el año 7 a.C., opinión mantenida desde Kepler (quien, sin embargo, veía en la conjunción de los planetas sólo el anuncio de la estrella misma de los magos) hasta hoy por muchos otros investigadores modernos. Pero tales hipótesis serían conciliables con el texto de Mateo sólo en el caso de ver en su descripción de la estrella una narración de tipo poético popular. Pero el Evangelista habla expresamente de una estrella, que va delante de los magos al final de su viaje, durante el trayecto de Jerusalén a Belén, que camina de norte a sur, mientras que el movimiento normal de las estrellas va de este a oeste, que avanza (en el cielo) delante de ellos y que se para (v. 9) sobre la casa en la que estaba el niño. Estos detalles del relato excluyen, por sí solos, toda explicación de tipo natural. Por consiguiente, la estrella no puede ser utilizada para fijar la fecha del nacimiento de Jesús.

No se dice que los magos preguntaran por el hijo del rey; porque «el rey de los judíos» que ellos buscaban, no podía haber nacido en la casa de Herodes, ya que él era edomita y no un descendiente de David.

El temor de Herodes y el de los demás habitantes de Jerusalén 3 tienen causas diversas. Herodes, el odiado tirano extranjero, teme por su trono; Jerusalén, con su temor, no da una prueba de adhesión al tirano, sino que tiembla ante la posibilidad de nuevos actos de violencia por su parte. Unos paganos vienen de tierras lejanas a rendir homenaje al Mesías judío; pero, en su propio pueblo, la noticia de su nacimiento no trae gozo ni júbilo, sino temor y desconcierto. Y precisamente este dato es importante para el evangelista: Jesús es el Mesías rechazado, desde el primer momento, por su propio pueblo.

Herodes está decidido a una rápida acción en favor de la seguridad 4s de su propio dominio. Por eso quiere saber en seguida el lugar del nacimiento de su supuesto rival, que tampoco los magos conocen aún, y a este fin convoca las autoridades competentes en la materia, los sumos sacerdotes y los expositores profesionales de la Escritura (pero no al sanedrín en pleno, porque Herodes lo había suprimido) quienes le dan la información solicitada: en el profeta Miqueas hay



un pasaje que nombra a Belén, en el territorio de Judá, como patria del Mesías (cf. Jn 7,42).

6s El texto de Mateo se aparta notablemente del texto hebreo de Miqueas (5,1), que dice: «Y tú, Belén de Éfrata<sup>52</sup>, que eres la más pequeña entre los millares (= distritos) de Judá; de ti saldrá quien señoreará en Israel..., y se afirmará y apacentará su rebaño con la fortaleza de Yahveh.»

«Entre las grandes ciudades» (literalmente: «entre los príncipes»), como aparece en el texto de Mateo (en lugar de «entre los millares») supone en el texto hebreo la lección *be'alufê*, en lugar de *be'alfê*. El final de la cita está variado con arreglo a 2Sam 5,2 («tú apacentarás mi pueblo Israel y serás caudillo de Israel»). La variante de más importancia, por su contenido, está en el «de ningún modo», añadido por Mateo, al ver cumplida ya la profecía. Una vez que el Mesías ha nacido realmente en Belén, ya no puede pensarse en su pequeñez, sino en la dignidad que con ello le ha cabido en suerte.

Sólo ahora, cuando Herodes sabe ya el lugar donde el Mesías ha de nacer, llama ante sí a los magos en secreto. No solamente quiere utilizarlos para que indaguen, sino preguntarles también la fecha de la aparición de la estrella coincidente con el nacimiento del niño (cf. v. 16). Pudiera parecer una resolución extraña y poco hábil que Herodes espere de los magos la información exacta del lugar donde se encuentra el Mesías, en vez de tomar en seguida las medidas que a continuación se refieren (v. 16). Pero su conducta no es históricamente imposible. Porque la noticia de los magos podía presentársele, en primer lugar, como dudosa.

9s Si la aparición de la estrella había conducido a los magos a Jerusalén (para el camino hasta aquí no necesitaban que la estrella los guiara, ya que podían encontrar esa meta, la capital judía, por sí mismos), a Belén los lleva ahora la profecía del At; y la estrella, que se les hace nuevamente visible, les confirma que van por buen camino. No se dice el motivo de por qué se pusieron en camino precisamente durante la noche.

11 El dato de la «casa» en la que encuentran al niño, no está en con-

52 Cf. 1Sam 17,1; Rut 1,2; 4,11.

tradición con Lc 2,7, donde se afirma que Jesús nació en un establo, ya que éste no constituyó la estancia permanente de la sagrada familia en Belén, y la llegada de los magos, como se deduce del v. 16, tuvo lugar en fecha bastante posterior a la del nacimiento de Jesús. La expresión «el niño con María, su madre» (cf. v. 13s.20s) está escogida deliberadamente y enlaza de manera clara con 1,18-25. Prostrarse (la προσκύνησις) es la forma oriental para expresar la reverencia y la total sumisión<sup>53</sup>, utilizada especialmente para el homenaje al rey. También un príncipe podía presentar, de esta forma su homenaje a otro<sup>54</sup>. Pretender que, con este acto, los magos «adoran» estrictamente al Dios hombre sería interpretar falsamente el relato y dejar a un lado su carácter histórico; porque el fin de la «peregrinación» de los magos es el «recién nacido rey de los judíos» (v. 2). Los honores divinos que los orientales tributan a sus príncipes, no hay que tomarlos al pie de la letra<sup>55</sup>.

Según las costumbres orientales, al tributo de homenaje a un rey iba unida muchas veces también la entrega de un regalo<sup>56</sup>.

Tampoco este rasgo es extraño entre los judíos con relación al Mesías. Los dones ofrecidos por los magos no son una oblación religiosa, sino los objetos preciosos usuales entre los orientales: oro, incienso y mirra<sup>57</sup>.

Un aviso recibido por los magos les impide convertirse en instrumentos de los criminales planes de Herodes. 12

Con su vuelta a oriente desaparecen los magos para siempre de la historia sagrada. Nada dice el evangelio, ni la historia posterior, de la significación que para su vida tuvo esta marcha, bajo la mano de Dios, en busca del recién nacido Mesías judío.

Tal vez por eso mismo la leyenda se ha adueñado con tanta más intensidad de sus figuras, rodeándolas con el encanto del misterio. Del número tres de sus regalos se ha concluido que también ellos

53. Gén 19,1; 42,6.

54. Mt 2,8; cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* xx, 3,1; § 55-59.

55. Cf. en Lc exc. sobre *El nacimiento virginal de Jesús*, después de 1,26-38.

56. Cf. Gén 43,26; 1Sam 10,27; 1Re 10,2; Sal 72(71)10.

57. Cf. Is 60,6; Sal 72(71)10s. 15; Sal 45(44)9; Cant 3,6.

fueron tres. Tal era ya en tiempos de Orígenes la opinión dominante, que encuentra también su expresión en las figuras de las catacumbas. Los sirios, en cambio, supusieron que habían sido doce. Bajo el influjo del Sal 68(67)32; 72(71)10 e Is 60,6, pasajes referidos ya muy pronto a los magos<sup>58</sup>, se ha supuesto que eran reyes o al menos de familia real, opinión dominante desde el siglo VI. Los nombres con que hoy designamos a los «tres santos reyes magos», Gaspar, Melchor (= «rey de la luz») y Baltasar (= Belsazar; cf. Dan 5,1ss), junto a los cuales reciben también otros, están atestiguados por primera vez en el siglo VI. Su veneración como santos, tolerada por la Iglesia, puede probarse a partir del siglo XII. Sus reliquias, traídas en 1164 de Milán a Colonia por Rainald von Dassel, canciller de Barbarroja, vinieron probablemente en el siglo V de Constantinopla a Milán. Pero son de procedencia desconocida.

## Huida a Egipto

2,13-15

<sup>13</sup> Después de partir ellos, un ángel del Señor se le aparece en sueños a José y le dice: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto; y quédate allí hasta que yo te avise. Porque Herodes se pondrá a buscar al niño para matarlo.» <sup>14</sup> José se levantó, tomó consigo al niño y a su madre, y partió de noche para Egipto, <sup>15</sup> donde permaneció hasta la muerte de Herodes. Con ello se cumplió lo que dijo el Señor por el profeta: «De Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1).

**13s** Acaban de salir los magos de Belén, cuando José, por aviso divino, tiene que emprender la huida con el niño encomendado a su custodia y con su madre. Egipto es la tierra que los acoge, país que desde el año 31 a.C. se encontraba bajo dominio directo de Roma. Si en otro tiempo fue lugar de opresión y de esclavitud para Israel (cf. Jer 11,4), también fue desde antiguo benévolo y cercano asilo para los judíos<sup>59</sup>. Desde el siglo VI a.C. vivía allí una diáspora

58. Cf. TERTULIANO, *Ad. Marc.* 3,13.

59. Cf. Dt 23,8; 1Re 11,40; 2Re 25,26; Jer 26,21; 43,5-7; Zac 10,10.

judía en continuo crecimiento. Con la orden divina de la huida, motivada por el peligro que amenaza al niño de parte de Herodes, va unida también la garantía de que la permanencia del Mesías fuera de Israel sólo será temporal.

En este episodio histórico, Mateo ve, de nuevo, el «cumplimiento» de una frase de la Escritura. El profeta Oseas dice (11,1), refiriéndose a la salida del pueblo de Israel de Egipto, hecho que en su época ya pertenecía al pasado: «Cuando Israel era niño yo le amé, y de Egipto he llamado yo a mi hijo» (LXX: «a mis hijos»). Este llamamiento de Israel, «hijo de Dios», de Egipto, debía ser figura del llamamiento hecho después por Dios a su propio Hijo, sacándole también de Egipto. Esta coincidencia entre la prefiguración y su cumplimiento evidencia que la huida precisamente a Egipto es algo querido por Dios. La tradición judía afirma, desde fines del siglo I, que Jesús aprendió en Egipto la magia<sup>60</sup>.

## Degollación de los inocentes

2,16-18

<sup>16</sup> Entonces Herodes, al verse burlado por los magos, montó en cólera y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en toda la comarca de dos años para abajo, conforme al tiempo que cuidadosamente había averiguado de los magos. <sup>17</sup> Entonces se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías cuando dijo:

<sup>18</sup> Una voz se oyó en Ramá,  
alaridos y grandes lamentos:  
Raquel está llorando a sus hijos,  
y no quiere consolarse, porque ellos ya no existen (Jer 31[38]15).

Herodes se cree burlado al ver que los magos no vuelven a aparecer. Una vez fracasado su plan de obtener de ellos noticias exactas sobre el lugar donde el presunto Mesías se encuentra, para

60. Cf. ORÍGENES, *Contra Cels.* 1,28; *Talmud babilónico*, Sanh. 107b.

poder suprimirle de una manera discreta, da una orden que corresponde muy bien a su carácter. Esta forma de proceder indica que la visita de los magos pasó inadvertida en Belén; pues, de lo contrario, hubiera sido muy fácil determinar la casa en la que el niño se encontraba.

Herodes escoge ahora otro camino que, en su opinión, le llevará, de modo seguro, a conseguir su propósito. Haciendo matar, en Belén y sus alrededores, a todos los niños de dos años para abajo, espera suprimir también a su peligroso rival. Estableció la edad de «dos años para abajo», exagerando un tanto el límite para mayor seguridad, en correspondencia a la edad que, según los datos de los magos, podía tener el Mesías, suponiendo que la aparición de la estrella coincidió con la fecha del nacimiento.

Las hipótesis sobre el número de víctimas causadas por esta orden diferente mucho entre sí. Aun en el caso de que Belén hubiera tenido no 1000, sino hasta 3000 habitantes, las víctimas no llegarían a 100. Pero Belén era una aldea, lo mismo que Nazaret (cf. Jn 7,42).

17s En el dolor y los gemidos de las madres de aquellos niños vuelve a ver Mateo el cumplimiento de una frase profética del AT, cuyo texto está tratado aquí con notoria libertad. Jeremías presenta a Raquel, la madre de las tribus de Benjamín y de Efraím (pero no de Judá), levantándose de su tumba, situada en Ramá, 8 km al norte de Jerusalén<sup>61</sup>, y lamentándose del destino de sus descendientes, llevados cautivos por los asirios (722 a.C.). Estos lamentos de Raquel por sus hijos, «porque ellos ya no existen», se repiten en los de las madres de Belén y sus alrededores. No parece casual el cambio de la fórmula introductoria que en este caso es distinta de la usada en 1,22; 2,15.23 (no: «para que se cumpliera»); la matanza de los niños no debía considerarse como expresamente querida por la providencia divina.

61. Cf. Sam 10,2; según otra tradición estaba situada entre Jerusalén y Belén; cf. Gén 35,19; 48,7.

## Retorno a Nazaret

2,19-23

*19 Muerto ya Herodes, un ángel del Señor se aparece en sueños a José en Egipto 20 y le dice: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre, y vuelve a la tierra de Israel; porque han muerto ya los que atentaban contra la vida del niño.» 21 Él se levantó, tomó consigo al niño y a su madre, y entró en tierra de Israel. 22 Pero, cuando oyó que Arquelao reinaba en Judea, en lugar de su padre Herodes, temió ir allá; y advertido por Dios en sueños, se retiró a la región de Galilea, 23 y fue a establecerse a una ciudad llamada Nazaret. Con ello se cumplió lo que habían anunciado los profetas: que sería llamado Nazareno.*

Después de la muerte del tirano, José debe volver «a la tierra de Israel», siguiendo el nuevo aviso divino, con «el niño y su madre»<sup>62</sup>. Entre la llegada de los magos y la muerte de Herodes han transcurrido, al menos varios meses<sup>63</sup>. Por consiguiente, el tiempo de la estancia de la sagrada familia en Egipto duraría otro tanto. 19-22

«Tierra de Israel» es el nombre corriente judío de Palestina, con su matiz religioso; pero aquí está utilizado seguramente sólo porque José se dirige a Galilea, y no a Judea. Efectivamente, a su vuelta se entera de que es Arquelao, hijo de Herodes, quien gobierna en Judea; y por eso no quiere establecerse en su territorio, al que pertenece Belén, aunque, según el relato de Mateo, tal parece haber sido su primera intención. Arquelao, quien, en virtud del último testamento de su padre, ratificado por el emperador Augusto, había recibido Judea y Samaria con el título de etnarca, era el más cruel y tiránico de los hijos de Herodes el Grande. En el año 6 d.C. fue destituido por Augusto y desterrado a Viena del Ródano, pasando su territorio a ser gobernado directamente por Roma.

Por nuevo aviso divino se decide José a establecerse de manera

62. Cf. com. a v. 11.

63. Cf. el exc. después de Lc 3,6.

permanente en Galilea, territorio del no tan temible Herodes Antipas<sup>64</sup>, eligiendo Nazaret como residencia. Mateo no dice que José hubiera vivido allí antes del nacimiento de Jesús<sup>65</sup>, y que, por tanto, «retornaba» a Nazaret. Si sólo tuviéramos su relato, pensaríamos que la residencia anterior de José había sido Belén, aunque en realidad tampoco Mateo lo dice expresamente. El texto de Mateo no ofrece una contradicción inconciliable con el de Lucas. Pero hay que reconocer que los v. 22s son comprensibles únicamente en el supuesto de que Mateo no conoce la historia de la infancia narrada por Lucas<sup>66</sup>. Y si el aviso divino contenía sólo la orden de marchar a Galilea, pero no concretamente a Nazaret, el haber elegido José esta ciudad para su residencia, puede entenderse como indicio de que alguna relación le unía con Nazaret.

23 En la elección de Nazaret como lugar de residencia para el niño Jesús vuelve a ver Mateo el cumplimiento de lo dicho por los profetas. El nombre de Nazareno, que según frase profética del AT recibirá Jesús, es puesto en relación por el evangelista con el de la ciudad de Nazaret, dándole la significación de «hombre de Nazaret». La forma indeterminada de la expresión «que habían anunciado los profetas» y la circunstancia de que esta cita de Mateo no se encuentra en el AT, parecen hablar en favor de que el evangelista ve en el hecho de vivir Jesús en Nazaret el cumplimiento de un pensamiento expresado repetidamente por los profetas. Pero la determinación exacta de tal profecía no resulta fácil y es por ello discutida. La solución más probable es que el evangelista piensa en Is 11,1, donde se llama al Mesías «el brote» o «el retoño» (*neser*) del tronco de Yesé<sup>67</sup>. El sonido semejante de los dos términos semíticos *neser* y *nazerat* no es casual para el evangelista, ni tampoco es mero juego de palabras, sino que tiene un sentido más profundo, querido por Dios. Si los judíos encontraban inconcebible que el Mesías pudiera provenir de la insignificante y des-

64. Cf. com. a Lc 3,1.

65. Cf. Lc 1,26s; 2,4.

66. Cf. en Lucas el exc. *Valor histórico de la historia de la infancia de Jesús*, después de Lc 2,41-52.

67. Cf. Is 4,2; Jer 23,5; 33,15; Zac 3,8; 6,12.

preciada ciudad de Nazaret (Jn 1,46), Mateo quiere evidenciar aquí que aun el solo nombre de la patria adoptiva de Jesús está indicando que ésta es la ciudad determinada por Dios como ciudad del Mesías.

La expresión en plural: «los profetas», quiere entonces decir solamente que en el AT se alude ya a ese sentido profundo del nombre de «Nazareno». El sentido de esta observación era comprensible, lo mismo que 1,21, sólo a lectores que supieran el hebreo, o sea, a los judeocristianos.

### *Jesús «Nazareno».*

Tanto en Mateo<sup>68</sup>, como en Juan<sup>69</sup> y en los Hechos de los apóstoles<sup>70</sup>, al sobrenombre de Nazareno corresponde en el texto original, *Ναζωραῖος*. En Marcos<sup>71</sup> corresponde, en cambio, *Ναζαρηνός* y Lucas<sup>72</sup> vacila entre las dos formas. Esto prueba que ambas son equivalentes<sup>73</sup> y que designan a Jesús sencillamente como ciudadano de Nazaret<sup>74</sup>. Queda excluida, por lo tanto, la interpretación del nombre como «observante» de ciertos preceptos rituales, especialmente ritos bautismales.

El mismo nombre (Yeshu ha-nosrí) lleva Jesús también en la literatura judía. Este nombre pasó después a sus seguidores, con el carácter, en un principio, de mote injurioso en boca de sus adversarios<sup>75</sup>; pero fue adoptado luego como designación propia por los judeocristianos de Palestina y Siria.

El intento de poner en duda la existencia de Nazaret en la época de Jesús, por el hecho de no ser nombrada en el AT ni en la literatura judía antigua, es calificado por Lagrange de «infantil». Tal

68. Cf. además, Mt 26,71.

69. Jn 18,5,7; 10,19.

70. Act 2,22; 3,6 y otros pasajes.

71. Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6.

72. Cf. Lc 4,34; 24,19 junto a 18,37.

73. Cf. especialmente Mc 10,47 = Lc 18,37.

74. Cf. Mt 21,11; Mc 1,9; Lc 2,39; Jn 1,46.

75. Cf. Act 24,5; oración de las dieciocho bendiciones, recesión palestina, bendición 12; TERTULIANO, *Adv. Marc.* 4,8.

circunstancia es plenamente explicable teniendo en cuenta que Nazaret sería, en la época de Jesús, sólo una pequeña aldea, y que probablemente no contaba con un pasado muy largo (Alt). Confirmarlo también las excavaciones allí practicadas por los Padres franciscanos en 1952-1954.

*La infancia de Jesús en Mateo. Sus particularidades y su valor histórico.*

Los pocos episodios narrados aquí por Mateo, constituyen sólo una pequeña parte de la historia de la infancia de Jesús, como se ve claramente, sobre todo, si se la compara con la historia de Lucas <sup>76</sup>.

Pero, al mismo tiempo, las características propias de la narración de Mateo, limitándose voluntariamente a lo más imprescindible en cuanto a los sentimientos que la animan, y su finalidad teológica, no quedan plenamente destacadas sino al compararlas con Lucas. Mateo nos ofrece, en realidad, un sombrío cuadro, con el único detalle luminoso de la escena de los magos, la cual, sin embargo, varía muy poco el carácter del conjunto. Para Mateo, Jesús es, desde el principio, el Mesías a quien su propio pueblo rechaza y persigue, el Mesías que viene a un mundo de maldad y de odio. La venida de los magos sólo sirve para iluminar con más claridad la culpa de los judíos. También la escena primera (1,18-25), sobre la concepción milagrosa de Jesús, sólo cuenta, en el fondo, la difícil crisis espiritual que aquel hecho produjo en José, el prometido de María.

Lo que tiene especial importancia para el evangelista es el hecho de que en todo ello se cumplen las profecías del AT, expresión de la voluntad divina. Esta tan fuerte tendencia apologética del evangelista y los rasgos milagrosos que la narración contiene, constituyen para muchos exegetas modernos motivo suficiente para considerarla, al igual que la de Lucas, como simple leyenda. Según

76. Cf. en Lucas el exc. sobre el valor histórico de la historia de la infancia de Jesús. sección 3. y supra, com. a 1.18-25.

ellos la historia de la infancia manifiesta, en Mateo, su carácter legendario en toda una serie de rasgos históricamente imposibles o improbables. La figura de los magos, sobre todo, conducidos por una estrella milagrosa a la cuna del recién nacido Mesías, sólo puede considerarse como creación de una piadosa fantasía. Así mismo, en el relato sobre la persecución del niño por Herodes, de la que se libra por intervención milagrosa de Dios, debería verse aplicado a Jesús el antiguo motivo legendario de los peligros que el nuevo soberano sufrirá de parte del antiguo; motivo que, en último término, es de origen mitológico. A esto se añade, en fin, la dificultad de conciliar el relato de Mateo con el de Lucas. También la conducta extremadamente inhábil de Herodes sería una prueba de la falta de historicidad en toda esta narración.

Para una crítica de estas objeciones hay que partir de este hecho evidente: todo el cap. 2 forma en sí una unidad indisoluble, cuyos distintos trozos, separados de su contexto, no tienen consistencia; por lo tanto, o son mantenidos o son rechazados en bloque. Y es evidente también que Mateo, a pesar del sello personal de su lenguaje y de su extremada concisión, no es el primero en crear o inventar este relato, sino que lo ha tomado de la tradición y lo ofrece como verdadera historia. Demuéstranlo así, sobre todo, el auténtico color local palestinese del relato, y las «citas de reflexión»; sólo por la libertad con que en ellas están tratados los textos del AT, no pueden ser consideradas esas citas como elemento creador de historia. Aunque para Mateo sea de gran importancia, tanto en la historia de la infancia como en el resto de su obra, demostrar que en la vida de Jesús se han cumplido las profecías del AT, es evidente que esta comprobación de las profecías es algo añadido posteriormente, como reflexión que viene a confirmar la narración histórica.

Los paralelos tomados de la historia de las religiones y los motivos legendarios de los que se pretende derivar cada uno de los componentes del relato de Mateo, se han evidenciado, sin excepción, como inadecuados para tal fin. Las dificultades exegéticas que el texto de Mateo ofrece, no quedan suprimidas, ni mucho menos, con la ayuda de la historia de las religiones. La estrella

de los magos, el rasgo más «poético» de todo el conjunto, no puede proceder de la profecía de Balaam (Núm 24,17), porque allí «la estrella de Jacob» no es la estrella del Mesías, sino el Mesías mismo.

Es de gran importancia observar que, a pesar de estar el evangelista tan interesado en la prueba de las profecías, no cita frase alguna de la Escritura precisamente para el episodio de los magos<sup>77</sup>, ni tampoco para la aparición de la estrella. La estrella de los magos tampoco puede explicarse como un elemento legendario, porque, por una parte, la fe en el influjo de los astros sobre el destino de los hombres y sobre la existencia humana, es extraña a la Biblia y al judaísmo; y por otra, este elemento extrabíblico se adapta muy bien a la figura de los magos. Puesto que eran astrólogos es natural que se les apareciera una estrella y no un ángel como a José. También el hecho de que en toda esta historia de la infancia no se diga nada brillante ni glorioso del recién nacido Mesías, habla en contra del carácter legendario de la narración. Los magos no aparecen como reyes haciendo su entrada en Jerusalén en medio de una pompa propia de su rango. Tampoco la estrella los conduce, como podría esperarse, directamente al «rey de los judíos», sino que, en un principio, sólo los induce a emprender la marcha al país de los judíos, teniendo que informarse luego en Jerusalén sobre el lugar en que se encuentra el Mesías.

Imposible es, por último, ver en su marcha a Jerusalén una resonancia del viaje que<sup>78</sup> emprendió a Roma, con gran séquito, el rey mago de los partos, Tirídates, en el año 66 d.C., para rendir homenaje al emperador Nerón «como a su Dios, Mitra» y llevarle presentes, volviendo después a su país por otro camino. Los dos relatos coinciden sólo en rasgos externos y secundarios, y el de Mateo es mucho más descarnado, menos grandioso, mientras que la leyenda tiende siempre a la amplificación. Además, el relato de Mateo se remonta, como a su fuente, a la comunidad primitiva palestina, siendo por lo tanto más antiguo que la expedición de Tirídates del año 66.

77. Cf. Is 49.12; 60,3; Sal 72(71)10.11.15; Dt 18,15.

78 Según DIÓN CASIO LXIII, 1-7; PLINIO, HN XXX, 1,16; SUETONIO, Nerón 13.

Finalmente, hay que tener en cuenta que el relato de los magos no es un idilio lleno de poesía, como tampoco lo es el resto de la historia de la infancia en Mateo; es una introducción para narrar la huida y la persecución del niño, hechos en que la poesía está más ausente aún, pero que convienen exactamente con el carácter del tirano Herodes, lleno de inquietud por la posible pérdida de su dominio. Su conducta podrá parecer inadecuada, y la matanza de los niños superflua. Sin embargo, ambos hechos coinciden con su carácter tanto más cuanto que fueron fruto de un acceso de ira. Por lo demás, no todas las medidas que los tiranos toman para asegurar su poder son siempre adecuadas. La malograda persecución del niño Jesús tampoco puede derivarse, a pesar de las resonancias de Éx 4,19s (cf. com. v. 19s) del relato del AT sobre la infancia de Moisés. Y el conocido motivo legendario de la persecución del futuro soberano por el anterior nada quita a la historicidad del relato, ya que se mueve dentro de los límites de lo históricamente posible y probable y no aparecen en ella elementos fantásticos ni mitológicos.

Si Flavio Josefo no da noticia de la matanza de los niños, esto no constituye una objeción contra la historicidad del hecho, ya que Herodes, tirano receloso, pasional y que no retrocedía ante ningún acto de violencia, ni siquiera en el seno de su propia familia, llenó los 33 años de su gobierno con multitud de sangrientas sentencias de muerte.

Al mencionar la muerte de Herodes, el evangelista no pretende ver en ella un castigo de Dios; y con la sobria mención de Arquelao como su sucesor, la narración se mueve aún más claramente en el terreno de la historia.

Sección segunda: PREPARACIÓN DE LA  
ACTIVIDAD PÚBLICA DE JESÚS  
3,1-4,11

Presentación de Juan Bautista  
3,1-6 (= \*Mc 1,1-6; Lc 3,1-6)

<sup>1</sup> En aquellos días se presenta Juan Bautista predicando en el desierto de Judea. <sup>2</sup> Decía: «Convertíos; porque el reino de los cielos ya está cerca.» <sup>3</sup> Éste es el anunciado por el profeta Isaías cuando dijo:

Pregón del que clama en el desierto:  
Preparad el camino del Señor,  
rectificad sus sendas (Is 40,3).

<sup>4</sup> Éste, Juan, llevaba el vestido tejido de pelos de camello y un ceñidor de cuero a la cintura; su alimento consistía en langostas y miel silvestre. <sup>5</sup> Acudían, pues, a él de Jerusalén, de toda Judea y de toda la región del Jordán; <sup>6</sup> y él los bautizaba en el río Jordán, mientras ellos confesaban sus pecados.

Con un salto de más de 30 años se vuelve Mateo al tema central de su Evangelio, la actuación pública de Jesús, de la que la predicación del Bautista constituye la preparación inmediata. De aquí en adelante, en su conjunto, la narración corre paralela con la de Marcos (y Lucas). El relato que antecede concuerda ampliamente en cuanto a su contenido y a su forma con el de Marcos. Sólo que Mateo coloca (lo mismo que Lc 3,3ss), a diferencia de Mc 1,2s, la cita de la Escritura, como en sí corresponde, tras la introducción de la persona de Juan y da expresamente como tema de la predica-

ción del Bautista (v. 2) la venida del «reino de los cielos»<sup>1</sup>, lo cual, como se deduce del silencio de los otros evangelios sobre ello, no puede ser sino asimilación esquemática a 4,17<sup>2</sup>.

Mateo, al atribuir al Bautista la predicación del reino de Dios, probablemente no quiere decir sino que su exhortación al arrepentimiento debía ser ya una preparación para la venida de éste, porque de eso es precisamente de lo que se trata tanto al hablar del Mesías, como del juicio o del bautismo en el Espíritu.

La fórmula «en aquellos días», tomada del AT, donde se encuentra en los libros históricos, como locución de estilo narrativo popular<sup>3</sup>, no hay que entenderla como un dato temporal exacto, como tampoco «en aquella ocasión»<sup>4</sup>, «aquel día»<sup>5</sup>, o el extraordinariamente frecuente «entonces», ya que el cap. 3 no enlaza inmediatamente en el tiempo con el cap. 2; se trata sólo de una fórmula de vinculación del nuevo episodio con lo que antecede.

El Bautista exhorta a la conversión  
3,7-10 (= Lc 3,7-9)

<sup>7</sup> Pero cuando vio a muchos fariseos y saduceos que venían a su bautismo, les dijo: «Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? <sup>8</sup> Dad, pues, frutos propios de la conversión, <sup>9</sup> y no os forjéis ilusiones diciendo en vuestro interior: “Tenemos por padre a Abraham”; porque os aseguro que poderoso es Dios para sacar de estas piedras hijos de Abraham. <sup>10</sup> Ya el hacha está puesta a la raíz de los árboles. Por tanto, todo árbol que no da fruto bueno será cortado y arrojado al fuego.

Los evangelios de Mateo y Lucas ofrecen sobre el de Marcos también la predicación del Bautista exhortando a la conver-

1. Cf. el exc. después de Mc 1,15.
2. Cf. com. a Mt 3,11.
3. Cf. Gén 6,4; Éx 2,11.23; Jue 17,6; 18,1, etc.
4. Mt 11,25; 12,1; 14,1.
5. Mt 13,1; 22,23.

sión, cuya dureza y agresivo rigor se mantienen en el tono de la profecía del AT y quedan motivados por la cercanía del juicio mesiánico.

Según Mateo este discurso conminatorio va dirigido a los fariseos y a los saduceos, que en gran número acuden a someterse a su rito de inmersión en el Jordán; según Lucas<sup>6</sup>, a la masa del pueblo. Es verdad que Lucas, generalizando, nombra a veces la masa del pueblo como auditorio<sup>7</sup> y que las duras palabras de amenaza que siguen parecen convenir mejor a los fariseos y a los saduceos que al pueblo, el cual, según el v. 6, se sometía gustosamente al rito del bautismo de Juan. Pero así y todo es más probable que sea Mateo y no Lucas el que ha introducido aquí una variación, ya que esta predicación de penitencia tiene que ir dirigida al mismo auditorio que el anuncio de la venida del Mesías que sigue a continuación. Además según Lc 7,30 (cf. también Mt 21,32) despreciaban los fariseos y los doctores de la ley el bautismo de Juan, por no sentirse necesitados de conversión, mucho más todavía en el caso de los saduceos. Pero Mateo gusta de unir en una locución los nombres de los fariseos y saduceos<sup>8</sup>. Su propósito al acercarse a Juan sólo podía ser el de inspeccionar con mirada crítica al sensorial profeta (cf. Jn 1,19-28).

La invectiva de «raza de víboras»<sup>9</sup> pretende hacerlos salir de su falso sentimiento de seguridad en la propia salvación y está en brusco contraste con el propio juicio de los oyentes sobre sí mismos como hijos de Abraham.

El «día de Yahveh», el futuro día del juicio<sup>10</sup>, era ya, según los profetas del AT<sup>11</sup> y también según las creencias judías, el día de la ira, del castigo de la justicia divina. Pero el judaísmo pensaba que el objeto de la ira iba a ser solamente los paganos, sus opresores. En contra de esta opinión se vuelve el Bautista, como des-

6. Lc 3,7; 7,29.

7. Cf. com. a Mt 11,29.

8. Cf. com. a Mt 16,1.

9. Cf. Mt 12,34; 23,23.

10. Cf. en Mc el exc. *Reino de Dios*.

11. Cf., por ejemplo. Is 13,9; 30,27; Sof 2,2; Mal 3,2.23.

pués Jesús mismo<sup>12</sup>, con la exigencia del arrepentimiento, de una absoluta conversión de toda la mente y la voluntad, conversión 8 que debe mostrar su autenticidad en las correspondientes obras<sup>13</sup>.

Una recepción solamente externa del bautismo no podría salvarlos del día del juicio que los amenaza.

La confianza en los méritos de Abraham («Padre Abraham» 9 es una designación honorífica de Abraham usual entre los rabinos<sup>14</sup>) y de los demás «padres»<sup>15</sup> había creado en el judaísmo una especie de seguridad en la salvación de tipo nacional, basada en la sangre. Se tenía la idea que Dios tomaría en cuenta los méritos de los padres, sobre todo de Abraham, también para sus descendientes, y de aquí la creencia de que «todo Israel participará en el mundo futuro». El Bautista hace frente también a esta peligrosa ilusión, porque este insistente alarde de descender físicamente de Abraham fue para muchos judíos no estímulo para una religiosidad seria y auténtica (cf. Jn 8,39), sino, al contrario, motivo de relajamiento. Según las palabras del Bautista hasta de aquellas piedras que yacen allí en el desierto puede Dios hacer surgir hijos de Abraham, un nuevo Israel; Dios no está necesitado de los judíos para poder ver hecha realidad la promesa de salvación que un día hizo a Abraham.

Pero el Bautista no se refiere con estas palabras todavía a la vocación de los gentiles; es característico precisamente de su predicación, en comparación con la de Jesús, esta ausencia total de los gentiles en su campo visual. El Bautista no piensa todavía en que Dios se pueda crear un nuevo pueblo entre los gentiles en lugar del viejo Israel<sup>16</sup> sino que imagina un acto extraordinario de la omnipotencia divina por el cual se proporcione un nuevo Israel que sustituya al viejo. Su lucha no se dirige contra el particularismo judío, sino contra la jactanciosa confianza en los privilegios nacionales. El horizonte de Juan es todavía judío. Pero su llamamiento

12. Cf. Mt 4,17 = Mc 1,15.

13. Cf. Mt 3,10; de modo semejante 7,16s.19; Lc 13,6.

14. Cf. Is 51,2; también Lc 16,24; Act 7,2; Rom 4,1.

15. Cf. com. a 23,9.

16. Cf., en cambio, Mt 8,11s = Lc 13,28-30.



a la conversión presta a sus palabras un rasgo de individualismo. La conversión y no el descender de Abraham es lo que constituye el presupuesto para escapar al juicio de ira mesiánico.

La amenaza del juicio como motivo estimulante de la conversión tiene que ser tomada tanto más en serio, por la cercanía inmediata del juicio aludida en la sugestiva imagen del hacha puesta ya en el árbol para derribarlo (cf. Lc 13,6-9). El fuego no es sólo un elemento adecuado en la imagen del árbol inútil, sino también un símbolo del juicio (cf. v. 11s).

El Bautista anuncia la llegada del Mesías  
3,11s (= \*Mc 1,7s; Lc 3,15-18)

<sup>11</sup> *»Yo por mi parte, os bautizo con agua para la conversión. Pero el que viene detrás de mí es más fuerte que yo, cuyas sandalias no soy digno de llevarle; él os bautizará en espíritu santo y fuego.*

<sup>12</sup> *Tiene su bieldo en su mano y limpiará su era; recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará en fuego inextinguible.»*

**11** Es de observar, que el Bautista no se refiere para nada en su predicación a la venida del reino de Dios, hecho que forma después el pensamiento central de la predicación de Jesús, sino única y exclusivamente al Mesías presentado en la figura de juez, a cuyo juicio inexorable sólo por medio de la conversión podrá escaparse.

En el v. 11, «para la conversión» sirve para explicar el sentido del bautismo practicado por Juan. Su bautismo no actúa ni comunica la conversión, que, en tal caso, no sería presupuesto para la recepción del bautismo, sino don divino por tal rito transmitido. Al contrario, la recepción del bautismo presupone precisamente la conversión y es ella misma, en sí, un acto, un signo de la conversión (cf. Mc 1,4).

El texto de Mateo (v. 11) habla de llevar el calzado en lugar de desatar las correas de las sandalias, como el más bajo de los oficios de esclavo, servicio del que ni siquiera se siente digno el Bautista en relación al Mesías.

El bautismo con fuego, que junto con el de espíritu santo administrará el Mesías, no es un nuevo símbolo, de grado más vivo, para el espíritu santo (cf. Act 2,3), sino una imagen del juicio mesiánico que se avecina, como expresa claramente el v. 12<sup>17</sup>.

Un problema es aquí, si la amenaza del juicio mesiánico va dirigida sólo contra los impenitentes, o si el sentido es más bien que caerá sobre todos, y se salvarán solamente los que se hayan convertido con antelación.

En el v. 12 — que, en realidad, no fue pronunciado seguramente a inmediata continuación del v. 11, como se deduce del violento cambio de la imagen — quedan distinguidos trigo y paja, siendo sólo la paja quemada en el fuego del juicio, y en el v. 7 se habla del juicio no en el sentido de una separación de buenos y malos, sino más bien, y de manera inequívoca, de un juicio de ira, por lo cual el bautismo de fuego hay que entenderlo como referido sólo al destino de la «paja». La actuación del Mesías será pues doble y en dos sentidos opuestos, en correspondencia con la calidad de los hombres a los que se extiende: comunicación del espíritu para aquellos que estén arrepentidos<sup>18</sup>; condenación, exterminio para los impenitentes (cf. Mal 3,19). El acento carga sobre el hecho del bautismo de fuego, y no sobre el de espíritu.

Surge aquí el problema de si este último es siquiera conciliable con la figura del Mesías presentada por el Bautista. Si Juan vio en el Mesías única y exclusivamente al juez escatológico, ¿no habría entonces que suponer que no habló en absoluto más que de la inmersión en el fuego del juicio y que el bautismo de espíritu está tomado de Mc 1,8, donde parece serle atribuida al Bautista una idea del Mesías extraña a él y ya cristianizada? En favor de esta hipótesis parece hablar también Act 19,1-6, pasaje según el cual había discípulos de Juan que no sabían aún nada del bautismo del Espíritu. Junto a esto, sin embargo, hay que tener en cuenta que al judaísmo le era bien conocida la profecía de Joel (3,1-5) sobre la efusión de espíritu al fin de los tiempos<sup>19</sup>

17. Cf. Is 30,33; 34,9s; Mal 3,19; Sal de Salomón 15,4s.

18. Cf. com. a Mc 1,8.

19. Cf. com. a Act 2,15ss.

y que el Mesías estaba considerado como el más alto portador del espíritu; esto es, también como dispensador del espíritu sigue siendo el Mesías una figura escatológica, que se ajusta a la ideología mesiánica del Bautista. De la contraposición de bautismo de espíritu y bautismo de fuego se deduce claramente que con el primero no se hace referencia a un bautismo real, por el cual se comunique espíritu, sino que se habla de bautismo o inmersión sólo en un sentido figurado, simbólico.

En la perspectiva profética del Bautista quedan unidos, de manera contraria a la realidad, la primera y la segunda venida del Mesías, de los cuales sólo la última traerá consigo el juicio. Juan se encuentra en este punto aún en el terreno de la escatología del AT, para la que no hay más que una sola venida del Mesías en todo su poder y para el juicio, y con la que irá unido también el fin de este eón. Esta circunstancia presta su tono áspero y amenazante a la figura del Mesías del Bautista, y a su predicación el carácter de una amenaza de juicio antes que de anuncio de la salvación.

12 En v. 12 se ilustra otra vez el juicio con una nueva imagen tomada de la vida de los campesinos de Palestina. El Mesías es como el labrador con el bieldo ya en la mano para aventar el grano aún no separado de la paja; la paja será llevada por el viento, el peso del grano le hará caer sobre el suelo de la era <sup>20</sup>. Él limpiará su era, esto es, llevará todas las faenas a su fin. El calificativo de «inextinguible» <sup>21</sup>, que perturba en el conjunto de la imagen, pone claramente de manifiesto que el Bautista está hablando del juicio y del destino final de los hombres, que en él será decidido.

#### Bautismo de Jesús

3,13-17 (= \*Mc 1,9-11; Lc 3,21s)

<sup>13</sup> *Entonces Jesús llega de Galilea al Jordán, presentándose a Juan para ser bautizado por él.* <sup>14</sup> *Pero Juan quería impedirselo, diciendo:*

20. Cf. Os 13,1; Sal 1,4.

21. Cf. Is 66,24; Mc 9,43.

*«Soy yo quien debe ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?»* <sup>15</sup> *Pero Jesús le contestó diciendo: «Déjate ahora; porque así nos conviene completar toda justicia.» Entonces Juan condescendió con él.* <sup>16</sup> *Apenas bautizado Jesús, salió en seguida del agua; y entonces se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios descender a manera de paloma y venir sobre él,* <sup>17</sup> *mientras una voz de los cielos decía: «Este es mi Hijo amado, en el cual me he complacido.»*

Mateo dice de manera más clara que Marcos, que Jesús se presentó a Juan, desde un primer momento, con la intención de recibir de él el bautismo de penitencia, y ofrece sobre el texto de Marcos la conversación de Jesús con el Bautista unida con la escena del bautismo. Mateo persigue con ello una tendencia apologética innegable.

Hay además de éste otros testimonios de que la cristiandad antigua encontraba una dificultad precisamente en el hecho del bautismo de Jesús. De manera indirecta lo declaran también ya los relatos de Lucas (3,21s), quien menciona el bautismo sólo de paso, y de Juan (1,32-34), donde el hecho ha pasado a un plano aún más secundario. Se sentía como un difícil problema que el Mesías, que no conoció el pecado, con el bieldo ya en sus manos según las palabras del Bautista, se hubiera hecho administrar el bautismo de penitencia y con un «sorprendente cambio de los papeles de 3,11» (Maier) hubiera podido subordinarse a Juan. ¿No habría que deducir de esta recepción del bautismo por Jesús que había en él conciencia de pecado? Tal interrogante se plantea de manera expresa en el Evangelio apócrifo de los hebreos, donde lo niega Jesús mismo. Mateo no da ninguna respuesta, ya que ésta puede encontrarse en la teofanía que sigue a la escena del bautismo. En cambio pretende suprimir la segunda dificultad, la aparente subordinación de Jesús a Juan, por medio de la narración de la conversación que los dos sostienen. Juan se resiste a bautizar a Jesús, porque reconoce en él al Mesías. La misión del Bautista es preparar al pueblo pecador para la venida de aquel, que como Mesías, dispensador del espíritu y juez, está por encima de todo pecado. Juan se siente a sí mismo, al igual que los demás, a quienes exhorta a la conversión, como un hombre lleno de pecado. El

verdadero sentido de la pregunta del Bautista parece ser: ahora ha pasado mi hora, y ha llegado la tuya, tú tienes que administrar el bautismo y yo recibirlo. Pero este sentido se aviene precisamente mal con la figura mesiánica del Bautista, según el cual el Mesías es el juez escatológico.

El otro problema que surge de la conversación de ambos personajes, a saber: en qué reconoció el Bautista al Mesías en Jesús, en el momento en que vino a ser bautizado por él, no cae siquiera dentro de la conciencia del evangelista.

- 15 Jesús disipa los reparos del Bautista haciéndole ver que para los dos es cosa adecuada «completar toda justicia», esto es, llevar a cabo lo que la voluntad de Dios exija. Jesús se sabe empujado por la voluntad del Padre a la recepción del bautismo preparatorio de la época mesiánica, bautismo que debe administrarle, por ello, también a él mismo, a pesar de haberle reconocido como Mesías.

El Bautista tiene que darse por contento con tal respuesta, ya que viene de labios del mismo Mesías. Pero el motivo no expreso por el que realmente Jesús, llevado por la voluntad de Dios, se hace administrar el bautismo, es su carácter de siervo sufriente de Dios que tiene que tomar sobre sí los pecados de muchos <sup>22</sup>.

- 17 El texto de las palabras de la voz celestial («éste es...») en lugar de «tú eres...») está en Mateo asimilado al de las palabras de la transfiguración (17,5). De este modo, lo que en Marcos es consagración, se convierte aquí en proclamación mesiánica. Pero Mateo dice también, lo mismo que Marcos (de otro modo Lucas), que Jesús vio el Espíritu descender sobre él, sin que se diga nada de otros testigos de vista, lo que induce a entender las palabras de la voz celestial, al igual que en Marcos, como dirigidas exclusivamente a él.

Contra la historicidad de la conversación entre Jesús y el Bautista han sido puestos, aun de parte católica, serios reparos. Marcos y Lucas no dicen nada de ello, y el episodio resulta más armónico en su conjunto suprimiendo la conversación. Por otra parte la innegable tendencia apologética del relato de Mateo presupone una reflexión posterior sobre la inferioridad de Jesús respecto al Bautis-

ta que parece resultar de la recepción del bautismo. Todo esto obliga a ver en la conversación la respuesta del evangelista a los reparos existentes en círculos cristianos primitivos contra la recepción del bautismo de Jesús de manos de Juan (= v. 14). No es imposible en absoluto, pero sí poco probable, la hipótesis de que Mateo haya empleado en el v. 15 una frase pronunciada por Jesús en otra ocasión habiéndola engarzado en el nuevo marco presentado por el v. 14 (A. Descamps).

## Tentaciones de Jesús

4,1-11 (= Mc 1,12s; Lc 4,1-13)

<sup>1</sup> Entonces fue llevado Jesús por el Espíritu al desierto, para ser tentado por el diablo. <sup>2</sup> Y después de ayunar cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre. <sup>3</sup> El tentador entonces se le acercó y le dijo: «Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes.» <sup>4</sup> Pero él le contestó diciendo: «Escrito está: No de pan solo vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt 8,3). <sup>5</sup> Llévalo entonces el diablo a la ciudad santa, lo pone sobre el alero del templo <sup>6</sup> y le dice: «Si eres Hijo de Dios, tírate abajo: pues escrito está:

Mandaré en tu favor a sus ángeles,  
y ellos te tomarán en sus manos,  
no sea que tropiece tu pie con una piedra» (Sal 91[90]11s).

<sup>7</sup> Jesús le responde: «También está escrito: No tentarás al Señor tu Dios» (Dt 6,16). <sup>8</sup> Llévalo de nuevo el diablo a un monte elevadísimo, muéstrale todos los reinos de la tierra y su esplendor, <sup>9</sup> y le dice: «Todo esto te daré, si te postras a mis pies y me adoras.» <sup>10</sup> Entonces le responde Jesús: «Retírate, Satán; porque escrito está: Al Señor tu Dios adorarás y a él solo darás culto» (Dt 6,13). <sup>11</sup> Entonces lo deja el diablo y unos ángeles se acercaron para servirle.

En lugar de la breve noticia de Marcos sobre las tentaciones de Jesús en el desierto, ofrecen Mateo y Lucas un detallado relato sobre

22. Cf. 20,28 = Mc 10,45; 26,28 = Mc 14,24; Jn 1,29.

la lucha en tres actos entre Satán y Jesús, que acaba de recibir la consagración como Mesías. La lucha se desarrolla en la forma de una discusión entre peritos en la Escritura, en la que Jesús se evidencia como mejor conocedor de ella que su adversario. En cuanto al contenido concuerdan ampliamente los dos textos de Mateo y Lucas, que difieren en cambio en el orden de la segunda y la tercera tentación, estándose por lo general de acuerdo en considerar como más primitivo el orden ofrecido por Mateo. Objetivamente habla en favor de ello que la tentación tercera (según el orden de Mateo) constituye el momento más alto, la verdadera tentación principal, en la que Satán deja ver de manera clara su intención, poniendo las palabras de Jesús «Retírate, Satán» (v. 10) fin al ataque del demonio. El cambio de orden practicado por Lucas podría deberse quizá a su deseo de evitar el doble cambio de escena presentado por Mateo.<sup>23</sup>

- 1 La conexión entre el bautismo de Jesús y la tentación no es sólo de carácter cronológico, sino que va dada también en los hechos mismos. El Espíritu descendido sobre Jesús en forma de paloma es quien le empuja al desierto, con lo que queda dicho que estas tentaciones forman también parte de los planes de Dios. Así como, según el AT y la doctrina de los rabinos, los justos son tentados, esto es, puestos a prueba por Dios<sup>24</sup>, así tiene que someterse Jesús, como Mesías, a un ataque del tentador.

El desierto es el de Judá, que se extendía, entre Jericó y Jerusalén, hasta unos 5 km de la ciudad, «uno de los más terribles yermos del mundo» (Dalman).

- 2 Mateo (y Lucas) dicen expresamente — en contraposición con Marcos que no lo menciona en absoluto — que Jesús ayunó cuarenta días y cuarenta noches, mientras estuvo en el desierto (Lc 4,1s). Sólo después de transcurrido este período de tiempo le entra hambre.
- 3 Entonces se le acerca «el tentador» (cf. 1Tes 3,5), quien toma como ocasión de su primer ataque la necesidad de Jesús causada por su largo ayuno. Jesús está expuesto a perecer de inanición en el

23. Cf., sobre esto, más adelante.

24. Cf. com. a Mt 6,13.

desierto; si es el Hijo de Dios, que ponga su poder taumatúrgico al servicio de su propia subsistencia.

La designación «Hijo de Dios» está dicha evidentemente en referencia a las palabras de la voz del cielo en el bautismo de Jesús. Pero no es que Satán pretenda poner a prueba la autenticidad de la filiación divina (mesianidad) de Jesús, ni es tampoco su intención el hacer perder a Jesús su conciencia de ella, si ello fuera posible, si, por ejemplo, fracasara en su intento de convertir las piedras en pan. Por el contrario la filiación divina de Jesús constituye el presupuesto evidente de las tres tentaciones.

Satán, al querer, en primer lugar, provocar a Jesús a utilizar su fuerza milagrosa en interés propio, busca inducirle a la desobediencia contra la voluntad del Padre, al abuso egoísta de sus plenos poderes. En Lucas, cuyo texto habla sólo de *una* piedra, que debe ser convertida por Jesús en pan, está claro este sentido de la tentación. En cambio el texto de Mateo, sobre todo si se niega la relación originaria entre los v. 2 y 3, parece que podría interpretarse en el sentido de que Jesús hubiera sido provocado a repetir el milagro del maná, tal como el judaísmo esperaba del Mesías, por medio de la conversión de *muchas* piedras en pan, para de esta manera ganarse al pueblo. Satán habría pues incitado a Jesús a revelar su mesianidad al pueblo por un camino que no era el camino de Dios. Pero, en realidad, tampoco Mateo ha entendido el texto de esta manera, ya que también en él hay una clara relación entre la proposición del demonio de convertir piedras en pan y el hambre de Jesús, y además en el desierto no habría la posibilidad de un milagro espectacular, que tenía que ser realizado ante la vista del pueblo que no estaba allí. Carácter mesiánico tiene la tentación sólo en cuanto que es el «Hijo de Dios», quien se ve provocado a utilizar en su propio provecho el poder de milagros que le ha sido entregado.

La tentación queda rechazada con una frase de la Escritura. Con 4 la «espada del espíritu, la palabra de Dios» (Ef 6,17) obtiene Jesús en ésta lo mismo que en las dos tentaciones siguientes, la victoria sobre el adversario. El sentido de la respuesta de Jesús no es que haya un alimento espiritual además del corporal, por el cual el hombre reciba la verdadera vida en sentido espiritual, sino que Dios, por

medio de su palabra, expresión de su voluntad omnipotente y benigna, puede, también sin pan, mantener la vida del hombre. Por eso no necesita Jesús utilizar su poder de milagros para mantener la suya. Cuando lo utilizó para dar de comer a la muchedumbre, lo puso al servicio de un acto de caridad, cosa que entraba dentro de la actividad propia de su misión. Él no recibió el poder de milagros en su propio servicio<sup>25</sup>. Por lo que toca a sí mismo es su voluntad el depender en absoluto de la providencia divina, quiere correr el simple destino de hombre (Flp 2,7).

5 El escenario de la segunda tentación es «la ciudad santa»<sup>26</sup>, en el «alero» (conforme al texto griego) del templo, con lo que seguramente se hace referencia al borde del tejado del templo. No se dice la manera como el demonio lleva a Jesús a aquel lugar.

6 Entonces propone a Jesús que se tire desde allí a la plaza del templo, o mejor, que se haga bajar por los ángeles. En la primera tentación le ha incitado a salvarse a sí mismo de la necesidad corporal presente, ahora a provocar él mismo un peligro, para poder exigir así un milagro de parte de Dios. El demonio ha quedado vencido antes por una frase de la Escritura y por eso, la segunda vez, basa su proposición también en unas palabras de la misma. La afirmación del salmo 91(90), de que el hombre bueno está bajo la protección de Dios, debe verificarse con mucha más razón en el Hijo de Dios mesiánico.

El sentido de esta tentación es a primera vista mucho menos claro que el de la primera. Partiendo de la frase de la Escritura utilizada por el tentador, no se puede ver en su proposición un artero atentado contra la vida de Jesús, y tampoco por otra parte una incitación a la práctica de un milagro espectacular, que sirviera ante la muchedumbre asombrada que en la plaza del templo se encuentra, de garantía de la mesianidad de Jesús; no se dice nada de una participación del pueblo y del posible efecto que tal milagro espectacular fuera a causar en el mismo, y para una interpretación semejante de la segunda tentación no hay tampoco apoyo suficiente en la tradición

25. Cf. 27,42 = Mc 15,31.

26. Cf. 27,53; Ap 11,2, Is 48,2; 52,1; Dan 9,24.

judía sobre la aparición en público del Mesías. Sólo en un midraš muy tardío<sup>27</sup> está escrito: «Nuestros maestros han dicho: cuando el rey, el Mesías, se revele, entonces aparecerá en el tejado del santuario.» La frase escrituraria citada por el demonio se refiere a la protección divina, de la que Jesús es objeto y está dicha con el fin de incitarle al abuso de esa protección, enemistándole así con Dios.

Con ello va en consonancia también la respuesta de Jesús. Jesús 7 rechaza de nuevo el ataque de Satán refiriéndose a la voluntad de Dios expresa en la Escritura. La pretensión de Satán supone un sacrilego desafío al poder de Dios. Y Jesús no debe aprovecharse de su mesianidad en favor propio, por medio de la temeraria exigencia de un milagro, sino afirmarse en su completa obediencia hacia el Padre.

La tercera tentación sobrepasa con mucho las anteriores por su 8 audacia. «En un momento» (Lc 4,5) muestra Satán a Jesús todos los reinos del mundo, con todo lo que el dominio sobre ellos pudiera ofrecer en esplendor externo, embriagante conciencia de poderío, riqueza y placeres.

Todo esto es ofrecido en posesión a Jesús, con la esperanza de 9 que no va a poder resistir a la fuerza seductora de una proposición tal. Y el demonio puede dárselo, porque este mundo le ha sido entregado a él y él puede disponer sobre ello (Lc 4,6); el demonio es el príncipe, el «dios» de este mundo<sup>28</sup>. Pero una condición pone Satán, que Jesús se postre ante él y le rinda homenaje como un vasallo.

Este tercera tentación no parte ya del presupuesto condicional «si eres Hijo de Dios», pero de todas maneras va dirigida en realidad al Mesías, quien según Sal 2,6,8 puede exigir de Dios el dominio universal. Lo que allí Dios promete al Mesías, Satán se lo ofrece él mismo a Jesús, porque tiene poder de dárselo. Con ello pone al descubierto su verdadera intención: Jesús debe entender su mesianidad no como la mesianidad del siervo sufriente de Dios, sino en sentido de poder político, gloria terrena y vida de placer; esto es, una mesianidad mundana y por gracia del demonio. El último fin de

27. *Pesikta Rabbati* 36.

28. Jn 12,31; 14,30; 16,11; 2Cor 4,4.

esta tentación es conseguir que aquel, cuya misión es «destruir las obras del demonio» (1Jn 3,8), se haga su vasallo y actúe en favor de su obra.

**10s** Jesús rechaza también este tercer ataque de Satán por medio de la referencia a la voluntad de Dios, expresada en la Escritura, como único determinante de su actuar. Difícil y en sí sin interés es la decisión sobre si las palabras «retírate, Satán», añadidas por Mateo, tienen que ser entendidas como una verdadera orden, a la que Satán tuviera que someterse, o sólo como expresión de una indignada repulsa (cf. 16,23); Satán ha agotado todos sus recursos para incitar a Jesús al abandono de la misión mesiánica determinada para él por la voluntad del Padre y por eso le deja «hasta el tiempo oportuno» (Lc 4,13). Jesús es entonces servido, esto es, provisto de alimentos (cf. Mc 1,13), por ángeles, y así quedan cumplidas en él las dos frases de la Escritura citadas en 4,4.6.

El relato de las tentaciones de Jesús está considerado como uno de los más enigmáticos de toda la tradición evangélica. Discutidos son tanto su historicidad como también su carácter mesiánico. Muy poco o nada significa para su comprensión la observación de que también otras dos grandes religiones, el parsismo y el budismo, dan cuenta de una tentación de sus fundadores, porque estos paralelos y todos los demás que podrán ser aún citados (el mito de la lucha entre el héroe divino y el monstruo caótico), son en cuanto a su contenido demasiado diferentes del relato de la tentación de Jesús, para ser considerados seriamente como modelos. Tampoco la teoría del influjo, en sí más obvio, del AT en la configuración del relato evangélico (cf. la tentación de Job) da mucho más de sí. Sólo el dato que ambienta la primera tentación puede considerarse influido por el AT<sup>29</sup>. En cambio para el contenido mismo de la tentación en su conjunto no puede encontrarse un verdadero paralelo en todo el AT.

Si se niega la historicidad como también el carácter mesiánico de la tentación, se puede entonces pensar sólo en la gran significación

29. La peregrinación de Israel por el desierto que dura 40 años y los 40 días de estancia de Moisés (Éx 34,28) y Elías (1Re 19,8) en la soledad. el milagro del maná.

que en el AT y en el judaísmo tardío se concedía a la tentación, esto es a la prueba del hombre justo por Dios<sup>30</sup>. Jesús estaría entonces representado aquí como prototipo del justo (o como segundo Adán), que es tentado según la voluntad de Dios y sale victorioso de la prueba. Pero entonces surge otro problema difícil, esto es, cómo hubiera podido la comunidad primitiva, en cuya tradición se basan los relatos de Mateo y Lucas, haber ella misma atribuido a Jesús un episodio semejante. Por otra parte hay que tener en cuenta que aquí se trataría de un concepto distinto de tentación, ya que, en el AT y en el judaísmo tardío, la nota dominante de la tentación, por lo general, no es la seducción a un acto moralmente malo, sino la prueba por medio del dolor<sup>31</sup>.

¿O pretendía quizá la comunidad primitiva al crear este diálogo entre Jesús y el demonio, dar una respuesta al problema de por qué Jesús no realizó milagro alguno en servicio propio, ningún milagro espectacular y, además, dar a entender que Jesús no hizo nunca nada para llegar al poder por medios humanos? En contra de esta hipótesis de Dibelius habla el texto mismo, que no ofrece apoyo alguno en su favor. La intención del tentador no va dirigida en primera línea a hechos de carácter externo, sino más bien a la actitud interior de Jesús, a quien pretende seducir a la desobediencia, para enemistarle con Dios. Sobre la interpretación de carácter simplemente ético de la Iglesia antigua, defendida también por muchos exegetas modernos, según la cual Jesús representa el prototipo del hombre justo que sale victorioso de la tentación, la interpretación mesiánica tiene una ventaja, y es la necesidad de reconocer que, al menos, las tentaciones primera y tercera, sólo son posibles en el caso del Mesías.

Otra circunstancia que habla de manera decisiva en favor de la interpretación mesiánica es la forma en que busca entender el profundo relato a partir de la situación misma en que los evangelios la transmiten, esto es, en estrecha relación con la consagración mesiánica en el bautismo e inmediatamente antes del comienzo de la actuación pública de Jesús. Esta doble conexión, hacia atrás con los

30. Cf. com. a Mt 6,13a.

31. Cf. Heb 2,18; 4,15.

hechos que la preceden, hacia adelante con los que la siguen, hace destacar de manera clara el sentido de la tentación dentro de todo el conjunto de los evangelios y de la vida misma de Jesús. La tentación aparece así como el comienzo de la lucha que Jesús como Mesías sostendrá con Satán, el adversario de Dios, durante todo el tiempo de su actividad pública. Este sentido de la tentación es además un argumento en favor de que el relato evangélico se remonta en último término a Jesús mismo y no es una invención de la comunidad primitiva.

Los ataques de Satán van encaminados a apartar a Jesús de su misión, aniquilándole moralmente. La tentación es el intento de Satán de inducir a Jesús a la desobediencia contra Dios en el momento mismo en que va a dar comienzo a su actividad mesiánica. Satán, cuya derrota es precisamente el fin de la misión de Jesús, inicia entonces la lucha con él ofreciéndole el dominio político del mundo. El objetivo de su ataque es exclusivamente la voluntad de Jesús, poniéndole ante la vista un ideal de Mesías cuya realización hubiera sido para Jesús más agradable y de más éxito que la misión de siervo sufriendo de Dios, impuesta por el Padre. El sentido del episodio no es el de que Jesús consiguiera llegar a la perfecta obediencia hacia su Padre sólo como resultado de una dura lucha interior en la que afirma su posición frente a la idea del Mesías judío. «Su obediencia no es el resultado provocado por la tentación, sino precisamente lo que le hace vencerla» (Michaelis). Las tentaciones no surgen de su interior, de la rebeldía de su naturaleza humana, sino que le son presentadas desde fuera para quebrantar su obediencia.

Queda aún por preguntarse si la predicación cristiana primitiva a la que debemos este relato, vio también ya el sentido de la tentación de Jesús en el hecho de presentar, en forma de tentación diabólica, el ideal mesiánico judío y en la inmediata y radical repulsa de parte de Jesús. En ello iría también incluida la más dura crítica posible del ideal judío del Mesías: algo no sólo deficiente, carnal, sino además diabólico. Hay que tener en cuenta que para el cristianismo primitivo apenas tenía significación el carácter político del Mesías judío, y en cambio sí la creencia en el poder corruptor de Satán, a cuyos ataques se sabía también continuamente expuesto;

y con esto queda dicho también el puesto que el relato de la tentación tuvo en la vida (*Sitz im Leben*) de la Iglesia primitiva.

Establecido pues el sentido del relato evangélico sobre la tentación de Jesús y concedido que su interpretación como historia verdadera es la única adecuada al texto, queda aún el problema de la forma exacta en que hay que representarse el proceso. La tentación no puede ser entendida como un suceder externo real, en el que Satán se presenta en forma visible a Jesús, teniendo lugar también un cambio de lugar físico entre los diversos actos. En favor de esta interpretación física parece estar a primera vista, el que las afirmaciones del evangelista en los v. 5 y 8, según los cuales el demonio lleva a Jesús al alero del templo y después a lo alto de un monte, no debieron ser entendidas de manera menos real que la del v. 1, donde se dice que Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto. Pero por otra parte la circunstancia de que Jesús al terminar la tentación se encuentra en el desierto como al principio, habla contra la hipótesis de una variación física de lugar, y el monte alto, desde el que el demonio puede mostrar a Jesús «en un momento» (Lc 4,5) todos los reinos del mundo con todo su esplendor<sup>32</sup>, exige, de manera aun más radical, la interpretación de que el demonio haya evocado ante Jesús la fantasía del mayor esplendor terrenal posible, siendo entonces superflua la hipótesis de una variación física de lugar. Así queda anulado también el problema de si Jesús fue llevado, antes de la segunda tentación, por los aires por el demonio, o si fue andando en su compañía visible a Jerusalén y luego subió con él al alero del templo. Tan imaginable y tan conciliable con la dignidad de Jesús como la hipótesis de que se dejó llevar por el demonio al alero del templo y a lo alto de un monte es la suposición de que le concediera la posibilidad de actuar sobre su fantasía, sin que con ello tuviera que ir unida una perturbación de su conciencia, que hiciera desaparecer el valor moral de la repulsa de las inspiraciones satánicas. Esta interpretación no disminuye la realidad objetiva de la tentación de Jesús por Satán, sino sólo rechaza como innecesaria una concepción

32. Esta figura del monte se encuentra también en la apocalíptica judía; cf. Bar sirio 76,3.

que dificulta la comprensión del texto en su conjunto. Se trata en todo el episodio de la tentación de un proceso espiritual, y el escenario es en toda su duración el desierto, donde Jesús se encuentra tanto al principio como al fin de ella. Por ello el «acercarse» del demonio no hay que entenderlo como un proceso externo corporal.

*Parte primera*

ACTIVIDAD DE JESÚS EN GALILEA  
4,12-13,58

Esta primera parte del evangelio de Mateo corresponde en conjunto a Mc 1,14-6,6a. Todo el contenido de esta parte de Marcos aparece ofrecido por Mateo en los capítulos 4,12-13,58, con excepción de algunos episodios que faltan en absoluto en su Evangelio. Pero en Mateo se encuentra, en lugar de la ordenación que da Marcos, una agrupación de tipo sistemático y un material mucho más amplio que el de Marcos, consistente, casi en su totalidad, en discursos de Jesús, material que va unido con el de Marcos en forma de grandes unidades temáticas. Mateo ofrece el sermón de la montaña (cap. 5-7) como una primera muestra de la actividad doctrinal de Jesús en la primera ocasión que dentro del conjunto de su Evangelio le era posible. Le preceden tres breves relatos, sobre la presentación de Jesús en Galilea (4,12-17), la vocación de los primeros discípulos (4,18-22), y la impresión de su predicación ambulante entre el pueblo (4,23-25). Este último sirve ya como introducción al sermón de la montaña.

Jesús se presenta en Galilea  
4,12-17 (=1,14s; Lc 4,14s)

<sup>12</sup> Cuando oyó que Juan había sido encarcelado, se retiró a Galilea.  
<sup>13</sup> Y dejando Nazaret se fue a vivir a Cafarnaúm, ciudad marítima, en los confines de Zabulón y Neftalí; <sup>14</sup> para que se cumpliera lo anunciado por el profeta Isaías cuando dijo:



<sup>15</sup> «¡Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí,  
camino del mar, más allá del Jordán,  
Galilea de los gentiles!

<sup>16</sup> El pueblo que yace en tinieblas  
vio una gran luz;  
para aquellos que yacen en región y sombra de muerte  
una luz amaneció» (Is 8,23-9,1).

<sup>17</sup> Desde entonces comenzó Jesús a predicar, diciendo: «Convertíos; porque el reino de los cielos ya está cerca.»

**12** A diferencia de Marcos, Mateo dice de forma expresa, que la noticia del encarcelamiento del precursor fue la ocasión para la vuelta de Jesús a su patria Galilea <sup>1</sup>. Pero Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, era quien había hecho encarcelar al Bautista (cf. 14,3ss), por lo que Jesús parece meterse de lleno en la cueva del león precisamente al «retirarse» a Galilea. Pero en realidad ofrecía esta región por su lejanía del bajo valle del Jordán, escenario de la actuación del Bautista, las condiciones más favorables para una presentación de Jesús libre de complicaciones.

**13** El v. 13 puede ser entendido, aunque no necesariamente, en el sentido de que Jesús se dirigió en un principio a Nazaret, para abandonarlo después para siempre, con excepción de una única visita (13,54-58). Pero Mateo quiere seguramente destacar sólo que Jesús no eligió su ciudad patria, en la que nadie puede ser tenido por profeta <sup>2</sup>, sino Cafarnaúm, «ciudad marítima», como punto de partida de su actividad, y aquí habla ya de ello <sup>3</sup>, porque la elección precisamente de este lugar es para él algo más que un hecho geográfico. Aquél era el territorio originario de las tribus de Zabulón y Neftalí <sup>4</sup>, aunque en la época de Jesús ya hacía mucho tiempo que había desaparecido la antigua distribución territorial de las diversas tribus. Pero Mateo ve en el hecho de la presentación de Jesús precisamente en

1. Análogamente Mt 12,15; 14,13.

2. Mt 13,57 = Mc 6,4; Lc 4,24.

3. Marcos lo hace en 1,21, esto es, después de Mt 4,22.

4. Cf. Jos 19,10-16.32-39.

esta región, en vez de en Judea o en la ciudad santa misma, el cumplimiento de una frase profética del AT.

También esta cita de reflexión está tratada muy libremente en cuanto a la forma de su texto y su sentido, y tiene que estar tomada del texto hebreo, no de los LXX. Según Is 8,23 Dios «como al principio cubrió de oprobio a la tierra de Zabulón y a la tierra de Neftalí, (que en el año 733 fue conquistada por los asirios; cf. 2Re 15,29), a lo último llenará de gloria la región (o el camino) del mar y la tierra al otro lado del Jordán, la región de los gentiles».

El v. que sigue («el pueblo que andaba en tinieblas...») no se refiere ya en el texto de Isaías a las dos tribus nombradas de Zabulón y Neftalí, sino a todo el pueblo de Israel en las tinieblas, en la aflicción del sostenimiento a los asirios, al cual le es prometida la luz de la liberación de su yugo. Con «la región del mar» probablemente se designa en Isaías el territorio a lo largo del Mediterráneo (que pertenecía al linaje de Aser) y no, como en Mateo el territorio situado a la orilla oeste del mar de Galilea, a lo largo de Genesaret, perteneciente en otro tiempo a la tribu de Neftalí. La tierra de «más allá del Jordán» es Perea, la región situada al este del Jordán. Pero Mateo se refiere con ello seguramente también a los territorios situados al norte de Perea, al este del Jordán, la Decápolis y el dominio de Filipo, regiones que Jesús visitó repetidas veces.

Con «Galilea de los gentiles» (en lugar del hebr. «región de los gentiles» = *gelil ha-goyim*; cf. 1Mac 5,15) no designa Mateo, a pesar de la mención de Perea, tomada de Isaías, un nuevo territorio junto al de Neftalí en la ribera del lago, donde estaba Cafarnaúm, sino que caracteriza este último. Este carácter de pagana o gentil lo tenía Galilea todavía en la época de Jesús a causa de lo heterogéneo de su población <sup>5</sup>.

Aunque hay que tener en cuenta que la predicación de Jesús en Galilea se dirigió siempre a los judíos sólo y que Jesús evitó de manera clara las ciudades de población mixta. Por ello, pues, se puede decir del pueblo de Galilea la frase profética que Mateo entiende en sentido espiritual, de que anda en tinieblas y en sombras de

5. Cf. el exc. después de Mc 1,15.

muerte. Pero ese mismo pueblo va a ser también el primero en recibir los rayos de la luz enviada por Dios, el Mesías. Mateo no pretende dar una descripción completa del territorio que en la época de Jesús recibía el nombre de «Galilea»; porque su fin con la cita profética es sólo motivar teológicamente el traslado de Jesús a Cafarnaúm.

17 En la descripción del programa de la predicación mesiánica de Jesús<sup>6</sup> falta la referencia a «se ha cumplido el tiempo», que Mateo ha dado a entender ya en la cita de los v. 14-16, y asimismo está suprimido el «y creed en la buena nueva». Las palabras son exactamente las mismas de la predicación del Bautista de 3,2<sup>7</sup>. Con ello se da a entender que el mismo Jesús continúa la predicación del Bautista.

La expresión «reino de los cielos» puesta aquí en labios de Jesús (en lugar de «reino de Dios» en Marcos y Lucas) no aparece en todo el NT sino en Mateo (que emplea también algunas veces «reino de Dios»<sup>8</sup>). Las opiniones están divididas sobre cuál de las dos expresiones, en sí de sentido idéntico, fue utilizada realmente por Jesús. El uso del santo nombre de Dios, Yahveh, estaba prohibido entre los judíos<sup>9</sup>, por lo que no puede suponerse que Jesús hubiera traspasado tal precepto con escándalo de sus oyentes, sobre todo una vez que los evangelios atestiguan como pronunciadas por él también otras perífrasis del nombre de Dios usuales en el judaísmo y «expresiones de precaución» sobre Dios<sup>10</sup>, especialmente el uso extraordinariamente frecuente del pasivo o del plural impersonal para evitar el nombre de Dios<sup>11</sup>.

Marcos y Lucas han evitado, en atención a sus lectores no judíos, la expresión «reino de los cielos», equívoca para ellos, aunque inteligible para judeocristianos.

6. A diferencia de Mc 1,15.

7. Cf. allí y com. a 10,7.

8. Cf. en Marcos el exc. *Reino de Dios*, después de Mc 1,14-15.

9. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* II, 12,4; § 276.

10. Cf. com. a Mc 14,62; Lc 15,7.10; 12,9.

11. Cf. com. a Mt 6,33; Mc 10,40 y Lc 6,38.

## Llamamiento de los primeros discípulos

4,18-22 (= \*Mc 1,16-20; Lc 5,1-11)

<sup>18</sup> *Mientras iba caminando junto al mar de Galilea, vio a dos hermanos, Simón, el que se llama Pedro, y Andrés, su hermano, que estaban echando al mar un esparavel, pues eran pescadores.* <sup>19</sup> *Y les dice: «Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres.»* <sup>20</sup> *Ellos, inmediatamente, dejaron las redes y lo siguieron.* <sup>21</sup> *Pasando más adelante, vio a otros dos hermanos, Santiago, el de Zebedeo, y su hermano Juan, que remendaban sus redes en la barca con Zebedeo, su padre; y los llamó.* <sup>22</sup> *Ellos, inmediatamente también, dejaron la barca y a su padre, y lo siguieron.*

La situación presupuesta para esta escena es más clara en Mateo que en Marcos, ya que Mateo acaba de hablar antes del traslado de Jesús a «Cafarnaúm, ciudad marítima». El relato difiere del de Marcos sólo en insignificantes detalles de forma. Los jornaleros (Mc 1,20), como personajes secundarios en la escena, no son mencionados. Marcos, sólo a partir de la vocación de los doce (3,16), designa a Simón con el nuevo nombre de Pedro dado por Jesús (cf. 1,29s.36); Mateo en cambio, ya en este pasaje<sup>12</sup>, en la primera ocasión que hace mención de él, de modo que, no teniendo en cuenta los paralelos, podría entenderse su texto como si Pedro ya entonces hubiera llevado este nombre. En realidad Mateo da a Pedro simplemente el nombre que tenía en la época en que la obra fue escrita.

A través de Galilea: impresión causada en el pueblo  
4,23-25 (cf. Mc 1,39 = Lc 4,44; Mc 3,7-12 = Lc 6,17-19)

<sup>23</sup> *Y recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas, anunciando la buena nueva del reino y sanando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia.* <sup>24</sup> *Su fama se extendió por toda Siria; y le*

12. Cf. también Mt 8,14; 10,2.

trajeron a todos los que se sentían mal, aquejados de diversas enfermedades y dolores, a los endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los curó. <sup>25</sup> Y lo siguieron grandes muchedumbres de Galilea, Decápolis, Jerusalén, Judea y del otro lado del Jordán.

Aquí Mateo vuelve a perder en seguida el hilo del relato de Marcos. Basándose en Mc 1,21-28, toma de la frase del v. 21 («[Jesús] enseñaba») el motivo para introducir la primera de sus grandes composiciones en forma de discurso, el sermón de la montaña. El v. 22 de Mc lo utiliza Mt como observación final, después del sermón. La curación del poseso de los v. 23-28 queda omitida en absoluto y los dos relatos de milagros siguientes <sup>13</sup> los reserva para su ciclo de milagros (cap. 8-9). Para 1,35-38 no había sitio dentro de la estructura de su Evangelio. Por eso en 4,23 se encuentra ya Mateo en Mc 1,39 y forma de este pasaje, aprovechando también Mc 3,7-10, un «relato sumario», que sirve de preparación al sermón del monte y en el que se habla tanto de la predicación como de la taumaturgia de Jesús.

Mateo describe en este relato de manera general, la actividad de Jesús en Galilea y la poderosa impresión que ella causa, que hace llegar su fama mucho más allá del territorio en el que su actividad se desarrolla.

El v. 23 corresponde a Mc 1,39 y va repetido en 9,35, como fórmula de transición a la instrucción de los discípulos. Estas frases pues constituyen una especie de encabezamiento de los capítulos siguientes 5-9, dándose además a entender, con ello, que en la idea de Mateo forman una unidad entre sí: Jesús queda en ellos descrito como predicador del evangelio (cap. 5-7) y como salvador de enfermos y dolientes (cap. 8-9). La actividad curativa de Jesús queda siempre destacada de manera expresa por Mateo <sup>14</sup>.

Los v. 24s corresponden a Mc 3,7-10. En el v. 24a (= Mc 1,28) queda designada con «toda Siria», no la provincia romana de Siria, de la que también Palestina formaba parte, sino las regiones de Si-

13. Mc 1,29-31.32-44.

14. Cf. Mt 12,15; 15,30; 21,14; también 10,1, y especialmente 14,14 y 19, 2, junto a los pasajes paralelos de Marcos.

ria al sur del Hermón, en las que residían numerosos judíos <sup>15</sup>, o sea, corresponde a «todos los confines de Galilea» de Mc 1,28. Mateo nombra la Decápolis <sup>16</sup> en lugar de la región de Idumea, situada al extremo sur de Palestina, y no mencionada, por lo demás, nunca en los evangelios.

En las enfermedades y dolencias curadas por Jesús, se nombran de manera expresa, las especialmente graves, lo mismo que en otros pasajes: posesos <sup>17</sup>, lunáticos (= epilépticos) <sup>18</sup> y paralíticos <sup>19</sup>.

*El sermón de la montaña*  
cap. 5-7 (= Lc 6,20-49)

Entre las grandes composiciones que Mateo ofrece en forma de discurso (cf. p. 36ss), el sermón del monte es la primera y, al mismo tiempo, también la más importante. Pruebas de que la configuración que Mateo ofrece del sermón no es originaria, sino creada por el evangelista, son tanto su falta casi absoluta de unidad lógica, como el hecho de que muchas de sus partes, por ejemplo, el padrenuestro o las sentencias sobre la solicitud excesiva y el amontonamiento de tesoros, aparecen en Lucas en otros contextos.

Como componente central y originario del sermón — del sermón de la montaña pronunciado por Jesús o al menos en la forma en que lo ofrecía la fuente común seguida en este punto por Mateo y Lucas — sólo pueden ser consideradas aquellas partes ofrecidas al mismo tiempo por Mateo y por Lucas, o sea, en esencia el contenido de Lc 6,20-49, y algunos otros pasajes omitidos en absoluto por Lucas seguramente como inapropiados para sus lectores cristianos procedentes del paganismo. Con ello no se niega la autenticidad de los demás pasajes, sino sólo su pertenencia originaria a este discurso.

15. Cf. FLAVIO JOSEFO. BI VII. 3.3: § 43.

16. Mt 4,25; cf. com. a Mc 5,20.

17. Cf. Mt 8,16.28: 9,32: 12,22: 15,22.

18. Cf. Mt 17. 15.

19. Cf Mt 8,6: 9,2.

Del contenido del sermón de la montaña hay que deducir que no pertenece a los comienzos, sino a una época posterior de la actividad doctrinal de Jesús en Galilea. La descripción de la situación contenida en Mt 5,1, a continuación inmediata del relato sumario de 4,23-25, no pretende determinar el momento exacto en que fue pronunciado el discurso, así como tampoco Lc 6,20. En la estructura del Evangelio de Mateo este sermón ocupa exactamente el mismo lugar en que en Marcos (donde falta en absoluto) aparece la predicación de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm (1,21); porque hay una correspondencia entre Mc 1,16,20 = Mt 4,18-22 y Mc 1,22 = Mt 7,28s.

El sermón de la montaña puede dividirse en las siguientes secciones: 5,3-12, las bienaventuranzas; 5,13-16, la misión de los discípulos; 5,17-20, actitud de Jesús ante la ley (introducción a la sección siguiente); 5,21-48, la justicia antigua y la nueva; 6,1-18, la falsa y la verdadera piedad; 6,19-34, sobre el amontonamiento de tesoros y la excesiva solicitud; 7,1-5, sobre el juzgar; 7,7-11, sobre la confianza en la oración; 7,12 la regla áurea; 7,13-27 avisos finales.

Una estricta lógica en el curso de su estructura falta en absoluto en este discurso, el más largo de todos los compuestos por Mateo. Tampoco la idea general de una contraposición entre la nueva y perfecta justicia por una parte y la enseñanza en el AT y practicada por los fariseos por otra, puede considerarse como el *leitmotiv* de cada una de las secciones, sin hacer violencia al texto o atribuirle pensamientos que en realidad le son extraños.

Antes de preguntarse por la relación entre las diversas secciones y sentencias del discurso, hay que interpretar cada uno de ellos como unidad en sí. Una idea central puede decirse que reúne 5,21-48 (las seis antítesis) en un grupo cerrado, y lo mismo 6,1-18, si se exceptúa 6,7-15, pero tal unidad no existe ni dentro del cap. 6 en su conjunto, ni entre los cap. 6 y 5. Y a partir de 6,19 sólo hay una libre agrupación de diferentes sentencias y grupos de sentencias.

## Introducción 5,1s (cf. Lc 6,20a)

<sup>1</sup> Cuando vio aquellas muchedumbres, subió al monte; y, ya sentado, se le acercaron sus discípulos. <sup>2</sup> Abrió entonces él sus labios, y los instruyó así:

El sentido del v. 1 no es (a diferencia de Mc 3,13) que Jesús se retirara a un monte al ver a la multitud, estando pues a continuación solo con sus discípulos, de lo que resultaría que el contenido del sermón tendría validez sólo para éstos. Una prueba de ello es la anotación final en 7,28, según la cual la masa del pueblo quedó admirada del sermón de Jesús. El sermón de la montaña es discurso dirigido a «sus discípulos» en el sentido de que es válido para todos aquellos a quienes llega la llamada de Jesús a seguirle (no al apostolado en especial). Con esto va unida su validez universal y atemporal para todos los cristianos. Para una solución exacta del problema de sus destinatarios, es de más importancia su contenido mismo que no las palabras del v. 1 (según Lc 6,20a, Jesús dirigió su mirada a los discípulos). El hecho de que Mateo no ha dado aún cuenta de la elección de los doce <sup>20</sup> es una prueba de que tampoco él se refiere exclusivamente a ellos.

Con la expresión «al monte» no se hace referencia, a pesar del artículo utilizado, a un monte determinado <sup>21</sup>. Que Mateo haya pensado en el Sinaí, el monte de la promulgación de la ley del AT y querido contraponer Jesús a Moisés como heraldo de una ley nueva y más perfecta, es sólo una hipótesis a que dan pie las antítesis de 5,21-48. Mateo sigue aquí más bien a Mc 3,13, aunque, por lo demás, la situación es completamente diferente en los dos evangelistas.

En Lucas (6,17) el escenario del discurso es «un rellano».

20. Cf. com. a 9,35ss.

21. Cf. la misma forma de expresión en Mc 3,13; Mt 14,23 = Mc 6,46; Lc 9,28, junto a Mc 9,2, donde tampoco se hace referencia en ningún caso a un monte determinado.

Probablemente hay que pensar en una pendiente de alguno de los montes en las cercanías de Cafarnaúm; allí se ha reunido el pueblo y rodea a Jesús, los discípulos le escuchan en primer término (cf. Lc 6,17). Antes de empezar a hablar, se sienta <sup>22</sup>.

- 2 «Abrió... sus labios» es la expresión bíblica, solemne <sup>23</sup>, en consonancia con la significación del momento.

Las bienaventuranzas  
5,3-12 (= Lc 6,20b-26).

- <sup>3</sup> *«Bienaventurados los pobres de espíritu,  
porque de ellos es el reino de los cielos.*
- <sup>4</sup> *Bienaventurados los que lloran,  
porque ellos serán consolados.*
- <sup>5</sup> [Bienaventurados los humildes,  
porque ellos heredarán la tierra.]
- <sup>6</sup> *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia,  
porque ellos serán saciados.*
- <sup>7</sup> *Bienaventurados los misericordiosos,  
porque ellos alcanzarán misericordia.*
- <sup>8</sup> *Bienaventurados los limpios de corazón,  
porque ellos verán a Dios.*
- <sup>9</sup> *Bienaventurados los pacificadores,  
porque ellos serán llamados hijos de Dios.*
- <sup>10</sup> *Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia,  
porque de ellos es el reino de los cielos.*
- <sup>11</sup> *Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y, mintiendo,  
digan toda clase de mal contra vosotros, por causa mía.*
- <sup>12</sup> *Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa es grande en los  
cielos; pues así persiguieron a los profetas anteriores a vosotros.*

El sermón del monte va iniciado por el maravilloso pórtico de las bienaventuranzas, siete y no ocho, si se suprime la tercera te-

22. Cf. com. a Mc 9,35.

23. Cf. Job 3,1; Dan 10,16; Act 8,35; 10,34.

niendo en cuenta su tradición insegura <sup>24</sup>. La novena, distinta de las demás también en su forma (alocución directa), es sólo aplicación de la octava. El texto paralelo de Lucas contiene sólo cuatro bienaventuranzas, que corresponden a la primera, cuarta, segunda y novena de Mateo, a las que van contrapuestos en correlación negativa los cuatro «¡ay!» (6,24-26) o increpaciones. Las bienaventuranzas tienen además un tono más material en Lucas, en Mateo más espiritualizado (cf. la primera y la cuarta). En Lucas parece quedar más destacada la situación externa, en Mateo más la actitud interior.

Absolutamente improbable, si no inconcebible, es que Lucas hubiera suprimido casi todas las bienaventuranzas que en número de ocho o nueve ofrece Mateo, y hubiese introducido en su lugar las increpaciones. Las bienaventuranzas y las increpaciones se corresponden en Lucas «como la cara y cruz de una misma moneda» (Vogels), y de ello resulta que sólo es posible la elección entre la teoría, defendida también por exegetas católicos, de que sea Lucas, amigo de los pobres y adversario de la riqueza, quien haya añadido los «¡ay!» como contraposición negativa a las bienaventuranzas, para prestarles así un mayor énfasis, o la hipótesis de que los haya encontrado ya en la tradición, unidos con las bienaventuranzas; porque de otro contexto no pueden proceder, al menos en la forma en que nos son conocidos.

Lucas entiende el sermón de la montaña como sermón dirigido a los discípulos (cf. v. 20), entre los que seguramente incluye también a los fieles de su tiempo y por eso los vers. 24-26 causan la impresión de un cuerpo extraño dentro del conjunto. A esto se añade que el v. 27a vuelve a seguir el hilo del v. 23. Pero el argumento decisivo para considerar las increpaciones como secundarias, es el que suponen una concepción de las bienaventuranzas en la que el momento social queda mucho más destacado de lo que corresponde a su sentido originario. El motivo de la peligrosidad de las riquezas, en el que precisamente Lucas pone siempre un

24. Así como son siete las parábolas del cap. 13 y siete los «¡ay!» del cap. 23.

acento especial, resuena también en el texto de sus bienaventuranzas y sus increpaciones.

También en el caso de que se reconozca a los v. 24s la posibilidad de ser tradición antigua (Bultmann), mientras que en cambio el v. 26 hace mucho más el efecto de estar conformado esquemáticamente como antítesis a los vers. 22s, hay que conceder que los «¡ay!» han sido conformados e introducidos en este texto por el tercer evangelista. Y entonces su número de cuatro es también una prueba de que tampoco las bienaventuranzas han sido más de cuatro en su origen. Las otras tienen que haber sido introducidas por Mateo, en su afán sistemático, tomadas de otros contextos. Esta conclusión queda confirmada por la observación de que sólo las bienaventuranzas que están también en el texto de Lucas van referidas a actitudes espirituales condicionadas por presupuestos de carácter exterior, y además son tan homogéneas entre sí que no pueden ser estrictamente distinguidas unas de otras.

Por otra parte en Lucas tienen todas las bienaventuranzas (y las increpaciones) forma de alocución directa, en Mateo en cambio son como bendiciones, puestas en tercera persona<sup>25</sup>. Seguramente también aquí Lucas ofrece la forma más originaria. La distinción no es sólo de tipo formal; frente a la forma de alocución personal directa de Lucas, la expresión en tercera persona en Mateo denota una distancia mucho mayor entre quien habla y aquellos a los que en su discurso se refiere, que no va ya dirigido de manera directa a los «pobres», hambrientos, etc., sino que los menciona solamente; la idea de si están también presentes y oyen ellos mismos la bienaventuranza, carece ya de interés.

En Lucas las bienaventuranzas son más bien una promesa de consuelo a los que realmente son pobres, sufren hambre, lloran y están perseguidos; en Mateo, en cambio, llevan el carácter de un catálogo de virtudes destinado a la comunidad de los fieles. Así se hace comprensible también la «espiritualización» de la primera y cuarta bienaventuranzas en Mateo. Bienaventurados son, no los pobres, sino «los pobres de espíritu», no los hambrientos, sino los

que tienen hambre y sed de justicia. Mateo no piensa ya al dar forma a su texto, en los primeros oyentes de Jesús, sino en los fieles, para los que escribe su Evangelio. Teniendo en cuenta además sus fines, resulta también comprensible que le interesara el aumentar el número de las bienaventuranzas — siete exactamente en su texto — con algunas sentencias pronunciadas seguramente por Jesús en otras ocasiones y asimiladas en su forma por el evangelista a la de las bienaventuranzas mismas.

En Lucas los pobres, los hambrientos, los que lloran, son siempre los mismos hombres, cosa que no se puede afirmar en la misma medida de Mateo. En Mateo se refieren más bien las bienaventuranzas a diversas actitudes espirituales, que son designadas como condición para entrar en el reino de Dios.

Si se concede que Mateo ha variado la forma de las bienaventuranzas, hay que considerar también como posible determinante de ello el influjo del AT, donde la bienaventuranza o la bendición va normalmente en tercera persona (no como alocución directa), fuera de los casos en que la situación determinada y particular a la que va referida le van prestando sentido y forma especiales. Para muchos exegetas constituye precisamente esta observación el argumento decisivo en favor del carácter más originario de la redacción de Mateo, siendo considerada entonces la forma en segunda persona ofrecida por Lucas como una asimilación secundaria a los v. 22s (= Mt 5,12), donde los dos evangelistas utilizan la segunda persona. Aunque, de suyo, la hipótesis de un proceso en sentido contrario tiene el mismo grado de probabilidad.

En favor del carácter más originario de la forma de Lucas habla precisamente la última bienaventuranza, que en los dos evangelistas va en forma de alocución directa a aquellos a quienes se dirige, o sea, los discípulos. Es verdad que en Mateo aparece esta bienaventuranza sólo como una aplicación a los discípulos de la bienaventuranza anterior. Pero su estrecho contacto con el texto de Lucas, en cuanto a su forma, prueba que Mateo la ha encontrado en la tradición ya en esa forma de alocución directa (segunda persona), y que, sintetizando de manera sumaria su idea central, ha construido la bienaventuranza de los perseguidos por la justicia en forma asi-

<sup>25</sup> Asimismo Mt 7,21 22 = Lc 6,46; 13,26

milada a todas las anteriores; además hay que tener en cuenta que la «justicia» es una expresión preferida de Mateo y denota, por tanto, la mano del primer evangelista. Esta última bienaventuranza se distingue de las demás tanto en su contenido como por su forma; en su contenido por no ir referida como las otras a una situación de desgracia en abstracto, sino a las adversidades que caen sobre los discípulos precisamente como tales; en su forma, por la falta de aquella brevedad cargada de sentido, que hallamos en las otras y, especialmente, porque no hay aquella contraposición entre la aflicción presente y la felicidad futura, sino que a la descripción del dolor sigue en primer lugar la exhortación a alegrarse precisamente por ese destino, y viene, en último lugar, la motivación. De ello parece claramente seguirse que la unión de esta bienaventuranza con las anteriores es obra de la tradición, lo cual no lleva necesariamente a considerarla como una creación analógica secundaria (Percy).

En cuanto a su forma tienen las bienaventuranzas o bendiciones su modelo en muchos pasajes del AT, en especial de los profetas, libros sapienciales y salmos<sup>26</sup>, así como paralelos en otras frases de Jesús<sup>27</sup>.

En la redacción de Mateo (en tercera persona), las bienaventuranzas del sermón de la montaña tienen la forma de bendiciones, forma que hace destacar de manera clara su exigencia de validez universal y atemporal. En la redacción más originaria de Lucas (en segunda persona) queda más de manifiesto su finalidad consoladora y, al mismo tiempo, su carácter de imperativos religiosos y morales.

Tampoco en Lucas van dirigidas las bienaventuranzas simplemente a los desengañados y los oprimidos social y materialmente, ofreciéndoles como consuelo la promesa de una compensación futura, sino que con la pobreza, la aflicción y la persecución hay que ver unida al mismo tiempo una determinada actitud religiosa. Esto resulta no sólo de los paralelos y los pensamientos del AT con los que enlazan las bienaventuranzas, sino también de su relación con

el todo de la doctrina de Jesús. Y por ello van con razón las bienaventuranzas al principio del sermón de la montaña. Las bienaventuranzas hacen destacar de la manera más clara la motivación escatológica de la ética del evangelio. Porque su sentido no es que aquellos a quienes van referidas sean ya bienaventurados, felices, interiormente<sup>28</sup>, sino que su suerte puede ser llamada dichosa con miras a la promesa que a ella va unida.

La primera bienaventuranza enlaza con Is 61,1<sup>29</sup>, pasaje que habla del anuncio de la buena nueva a los pobres. El concepto de pobreza a que aquí se hace referencia tiene que ser determinado también a partir del AT. Los pobres no son ni los humildes, que se sienten como mendigos ante Dios (cf. Lc 18,10-14), ni, como a primera vista parece desprenderse del texto de Mateo, los sencillos, los simples (los menores de edad)<sup>30</sup>; tampoco aquellos que bajo el impulso del Espíritu Santo se han hecho pobres y han renunciado a sus posesiones y al mundo, sino los *anawim* del AT. Con este término quedan designados, en primer lugar, los desposeídos, que, como tales, son también, al mismo tiempo, los socialmente postergados y oprimidos.

Este concepto de pobre o desgraciado había sufrido ya en el AT una evolución en el sentido de una cierta espiritualización. Así como los ricos y poderosos, los opresores de los pobres, son al mismo tiempo los impíos<sup>31</sup>, así los pobres son sin más los piadosos, a quienes su suerte ofrece ocasión a confiarse exclusivamente a Dios y esperar sólo de él su salvación (cf. Is 29,19s). De aquí resulta, aunque no la equivalencia absoluta de los términos *anaw* (pobre) y *hasid* (piadoso), sí el frecuente uso del uno junto al otro<sup>32</sup>. También el concepto de humildad forma parte del contenido de la palabra<sup>33</sup>. Pero, no obstante, no se puede aceptar la opinión de

28. Cf. especialmente Lc 6,21.

29. Cf. Mt 11,5 = Lc 7,22; Lc 4,18.

30. Cf. Mt 11,25 = Lc 10,21.

31. Cf., por ejemplo, Sal 52(51).

32. Cf. Am 2,6s; Sal 40(39)18; 69(68)33s; 70(69)6; 74(73)21; 86(85)1s; Eclo 13,17s.

33. Cf. 2Sam 22,18; Sof 3,12; Sal 18(17)18.

26. Cf., por ejemplo, Sal 1,1; 32(31)1s; 41(40)2.

27. Cf. Mt 11,6; 13,16; 16,17; Lc 11,28; 12,37s.43; 14,14; Jn 20,29; cf. además Sant 1,12; 1Pe 4,14; Ap 1,3; 14,13; 22,7.14, etc.

que, en el judaísmo tardío y especialmente en la época de Jesús, hubiera existido una clase o partido de los «piadosos», de los «pacíficos de la tierra» (Sal 35[34]20), distinto del de los fariseos y que se hubieran distinguido a sí mismos con el nombre de «los pobres» (*anawim*) o que lo hubieran recibido de los demás. Éste es el concepto de «pobres» adoptado por Jesús en la primera bienaventuranza. Pero también en sus labios se deja oír todavía esa idea, de la necesidad física y la opresión como fundamento de la actitud religiosa, según se desprende claramente de su referencia a los pobres junto a los que tienen hambre y los que lloran. Y esto aun en el texto de Mateo, quien en lugar de los pobres simplemente, habla de «los pobres en espíritu», lo cual obliga a ver en la forma de la bienaventuranza sin duda una versión menos exacta que en Lc 6,20.

Con la adición «de espíritu», que apenas puede ser fielmente reproducida en su sentido exacto en una traducción, pretende claramente el evangelista evitar en sus lectores griegos una interpretación del concepto de pobres demasiado material o de carácter social. Los pobres son en la bienaventuranza los que tienen «alma de pobre». Con ello queda excluida la posibilidad de percibir en su texto un matiz de tipo social revolucionario.

- 4 La bienaventuranza de «los que lloran»<sup>34</sup>, los afligidos, que ocupa el segundo lugar, enlaza también con Is 61,1s<sup>35</sup>, pasaje en el que se promete la redención a los «de corazón quebrantado», a los afligidos de Sión. El concepto de afligidos, al igual que el de los pobres, no es fácil de determinar. Desde luego no puede quedar excluida tampoco en este caso, a pesar de que el texto no se refiere expresamente a ello, la actitud religiosa y ética, que constituye el presupuesto para el consuelo prometido que será dado en la vida eterna. Tampoco esta bienaventuranza es simplemente promesa de consuelo, sino también al mismo tiempo imperativo ético. Por eso «los que lloran» no son simplemente los que en este mundo se ven privados de alegría y consolación<sup>36</sup> en el sentido más amplio, a quienes se les promete una compensación por ese goce de la vida que

34. En Lc 6,21 de «los que ahora lloran».

35. Cf. también Eclo 48,24; Lc 2,25.

36. Cf. Sal 126(125)5; Lc 16,25.

aquí les ha sido sustraído, ni tampoco simplemente los afligidos por la penitencia, o por la consideración del poder del mal en el mundo. «Los que lloran» (y los «humildes» de la bienaventuranza siguiente) son más bien en el fondo los mismos que los «pobres» (al igual que los ricos, los hartos y los que ahora ríen, contrapuestos a ellos en Lc 6,24s, se refieren en sí también a un mismo tipo). A este resultado se llega también a partir de la relación del texto con Is 61,1s. Por afligidos hay que entender pues aquellos que ponen su destino en las manos de Dios con espíritu de conformidad y entrega. La expresión pasiva sirve (igual que en los v. 6.7.9) como perífrasis del nombre de Dios.

La tercera bienaventuranza es una cita textual del Sal 37(36)11, 5 al que va añadido únicamente el «bienaventurados», circunstancia que no es con todo motivo suficiente para poner en duda su autenticidad. Pero el hecho es que a ello se añade su lugar inseguro en la tradición (en unos textos antes y en otros después de la bienaventuranza de «los que lloran»). Por otra parte se puede decir que apenas existe diferencia entre los «pobres» y los «humildes», y además con este verso dejan las bienaventuranzas de ser siete, el número preferido de Mateo. Todo ello hace considerar su autenticidad al menos como muy problemática.

Los «humildes» son los *aniim*, a los que en el AT casi no se distingue de los «pobres» (*anawim*). Según Zac 9,9 (cf. Mt 21,4s) el mismo Mesías vendrá hacia la hija de Sión como un humilde (*ani*) y no como un héroe guerrero. Los «humildes» son aquellos que no sólo no conocen ni altivez ni clase alguna de presunción, que no protestan de su destino ni claman a Dios venganza, sino que más bien, con paciencia, confían a su providencia la hora de su intervención en la historia.

Aquellos que no aplican sus esfuerzos en afirmarse y conquistar espacio vital, reciben la promesa de que tendrán, en herencia, la tierra. En el texto correspondiente del AT se hace referencia con ello a la tierra de Canaán<sup>37</sup>. En el marco del sermón de la montaña sirve la expresión como simple imagen del reino de los cielos,

37. Cf. Dt 4,1; 6,18; 16,20.



sentido que tampoco era extraño al judaísmo. Esta espiritualización del concepto de «herencia» va relacionada con el desarrollo de la escatología judía posterior y ya en época precristiana <sup>38</sup>.

6 En la cuarta bienaventuranza «los que tienen hambre» no son en Lucas (6,21) distintos de los pobres. Por eso tienen que ser entendidos de un modo semejante a éstos, no sólo en un sentido puramente natural como aquellos que pasan en realidad hambre, que no han tenido parte en las riquezas de este mundo y son consolados con la promesa de un resarcimiento en el eón futuro. Desde luego cuentan en el número de aquellos a los que han sido rehusados los peligrosos goces de la riqueza; pero con ese soportar la necesidad externa va unida también, lo mismo que en el caso de los pobres y de los que lloran, una determinada actitud interior de conformidad con la voluntad divina. Ellos serán saciados por la participación en el reino de Dios presentado en la figura de un banquete <sup>39</sup>.

El texto de Mateo está completamente espiritualizado, porque en él sólo se habla de hambre y sed espiritual, esto es, de la viva nostalgia «de justicia» <sup>40</sup>. Pero no se hace referencia con ello al ansia de una intervención divina que los vengue y los restituya en su derecho (cf. Lc 18,7); se trata de una actitud espiritual, de la que deben adueñarse haciéndola posesión personal suya.

Justicia era el ideal de la piedad del AT y del judaísmo tardío y no consiste más que en un actuar conforme a la voluntad divina. Para el judaísmo tardío la voluntad de Dios estaba expresada en la ley. El fariseísmo vivía en la convicción de una justicia conseguida por un escrupuloso cumplimiento de la ley (cf. Lc 18,9). Aquí en cambio se habla de una justicia como don de Dios, y escatológico, que recibirán aquellos que sientan hambre de ella. Con la comunidad con Dios, en la que consiste la vida eterna, va unida de modo esencial también la «justicia» perfecta, el pleno cumplimiento de la voluntad divina.

La quinta bienaventuranza promete misericordia de parte de 7

Dios a los misericordiosos (término que no equivale simplemente a los «que dan limosna»; cf. 25,31ss). Esta misericordia de Dios no consiste en la concesión de una serie de gracias aisladas durante la vida, sino «en el acto decisivo de la gracia, por el cual salva al hombre del juicio» <sup>41</sup>.

También en el judaísmo era extraordinariamente acentuado el deber de la misericordia activa con los pobres y los débiles, y su práctica se tenía como un carácter distintivo entre Israel y el mundo no israelita, y estaba dicho: «De quien tiene misericordia de los hombres, se tiene misericordia en el cielo.» <sup>42</sup>.

En el fondo, la idea es otra en el evangelio, ya que Jesús rechaza la teoría de la remuneración, según la cual el hombre se procura por su modo de obrar el derecho formal a un tratamiento correspondiente de parte de Dios <sup>43</sup>. Por otra parte se encuentran también en los rabinos sentencias que prohíben directamente tener misericordia del vulgo (*am ha-arez*; cf. la frase del rabí Eleazar (alrededor del 270 d.C.: «Está prohibido apiadarse de una persona que no posee ningún saber.» <sup>44</sup>

8 La limpieza de corazón, de que habla la sexta bienaventuranza, no se refiere a la pureza moral (ausencia de pecado) en general, ni de manera especial a la castidad, sino a la rectitud y la sinceridad <sup>45</sup>, con lo que aquí se significa la entrega plena, incondicional y sin reserva a Dios (probable es que se trate del «sincero amor fraterno» como en 1Pe 1,22). Que la pureza de corazón sea mencionada como presupuesto para la visión de Dios, tiene profundo sentido. En todas las religiones se encuentra como idea dominante la de que sólo el hombre puro puede acercarse a la divinidad. Pero en las religiones primitivas, y aun en los cultos de los misterios helenísticos se trata, en primer término, de una pureza de carácter ritual <sup>46</sup>. También el AT y la religión judía habían seguido aferrados

41. Theissing; cf. 2Tim 1,18; Sant 2,13; Mt 18,33.

42. *Talmud babilónico*, Šabb. 151b; cf. también com. a Mt 25,35s.

43. Cf. el exc. después de Mt 20,16.

44. *Talmud babilónico*, Sanh. 92a.

45. Cf. Sal 24(23)4; 73(72)1; Job 33,2s.

46. Cf. el exc. después de Mc 7,23.

38. Cf. 1Henoc 40,9; SalSl 14,10; además 4Esd 7,11s.

39. Cf. com. a Mc 1,15 y más adelante com. a Mt 22,1s.

40. Cf. Am 8,11s; Is 55,1; Jer 31(38)25; Sal 42(41)3; 63(62)2; 107(106)9.

a este concepto de pureza cultural, sin distinguirlo de manera estricta del de pureza moral.

La gran diferencia entre Jesús y el judaísmo de su tiempo, en especial los rabinos, consiste en que éstos declaraban necesarias la pureza exterior y la del corazón al mismo tiempo, mientras Jesús rechaza la de carácter meramente externo como falta de sentido (cf. 15,1ss). También los profetas habían enseñado ya con anterioridad la futilidad de toda pureza ritual sin ir acompañada de la moral y en este mismo sentido hay que entender también pasajes, como Sal 51(50)4.9 y Sal 24(23)3s: «¿Quién podrá ascender al monte de Yahveh? ¿Quién en su lugar santo mantenerse? El que tiene manos limpias y puro el corazón.»

Subir al monte de Yahveh, al templo, como lugar de actuación de las gracias divinas era, en el AT, equivalente a «contemplar a Dios»<sup>47</sup>. Porque el AT vivía en la firme creencia de que la visión real de Dios es cosa imposible para el hombre (cf. Éx 33,20) y de que Dios sólo se revela por medio de apariciones (cf. Is 6) y sueños (cf. Núm 12,6). Pero en la bienaventuranza se hace referencia en cambio a una contemplación real espiritual de Dios «cara a cara» (1Cor 13,12), «tal como es» (1Jn 3,2), lo cual constituye, por tanto, la más alta de las promesas contenidas en todo el evangelio.

9 Los «pacificadores» de la bienaventuranza séptima, no son simplemente los hombres inclinados a la paz, los dispuestos siempre a ceder, a soportar y a perdonar, sino los que realmente obran para conciliar la paz, y allanan las diferencias entre los hombres. Ellos reciben la promesa de que Dios les dará algún día el nombre de hijos suyos, por ser parecidos a él. Porque Dios es un Dios de paz<sup>48</sup>. También el Mesías es descrito en el AT<sup>49</sup> y en el judaísmo como príncipe de la paz.

Pero el calificativo de pacificador («pacificador invicto del orbe») lo tomaban también como título honorífico los antiguos soberanos quienes, además, a partir de Alejandro Magno se hacían llamar hijos de Dios. Tal conciliación de la paz era sin embargo producto

47. Cf., por ejemplo, Sal 42(41)3.

48. Cf. Rom 15,33; 16,20.

49. Cf. Is 9,5; Zac 9,9.

de la violencia, por lo que no cae dentro de la esfera de lo ético. y la paz de ello resultante — como por ejemplo la «paz romana»<sup>50</sup> — era una paz de la seguridad externa y del bienestar económico y nada más. En cambio, la promesa que, en esta bienaventuranza, se da a los pacificadores, consiste en una plenitud de la bendición divina. Porque filiación divina significa comunidad perfecta con Dios y en ello consiste la vida eterna<sup>51</sup>.

La octava bienaventuranza muestra un retorno a la primera en la formulación de su promesa y cierra con ello el ciclo; los perseguidos tampoco son muy diferentes de los pobres, los que lloran y los humildes. Por otra parte prepara ya la bienaventuranza dirigida a los discípulos formulada como alocución directa (como en Lucas), por lo que constituye una transición a ésta y denota la mano de Mateo también en el término «justicia»<sup>52</sup>. Para la interpretación de lo que sea aquí la «justicia», motivo de la persecución, hay que entender que ella consiste sólo en el seguimiento de Jesús. Esta equiparación entre «justicia» y seguimiento de Jesús, puesta en labios del mismo Jesucristo, es muy significativa por lo que se refiere a la conciencia de Jesús sobre su propia personalidad.

Los insultos y las persecuciones que esperan a los discípulos de Jesús, precisamente por serlo (cf. 10,14-25), deben constituir para ellos motivo de júbilo. Los discípulos tienen que alegrarse no a pesar, sino precisamente por las persecuciones<sup>53</sup>; con este destino siguen las huellas de los enviados de Dios del AT, los profetas, cuya misión toman sobre sí. Persecución es destino de profetas<sup>54</sup>. A cambio de ello les espera una recompensa «grande», esto es, superabundante, en el cielo.

En este pasaje no se da todavía expresión a la idea de que los padecimientos por la adhesión a Jesús constituyen parte esencial del ser de discípulo y no son otra cosa sino la participación en el

50. VIRGILIO, *Eneida* VI, 852.

51. Cf. com. a Mt 5,45.

52. Cf. Mt 5,6 y com. a Mt 6,33.

53. Cf. Act 5,41; Rom 5,3; Col 1,24; Sant 1,2; 1Pe 1,6; 3,14; 4,13.

54. Cf. Mt 23,35; Mc 9,13; Heb 11,24-27.35-38.

destino de dolor de Jesús mismo<sup>55</sup>. La necesidad de soportar animosamente las persecuciones ha sido también doctrina del judaísmo rabínico, según el cual formaban en el mundo celestial la primera clase de los bienaventurados los mártires sacrificados por la autoridad pagana<sup>56</sup>. Varios rabinos, entre ellos Aquiba, murieron también, como mártires, por su fe.

Para una comprensión exacta de las bienaventuranzas, es necesario tener en cuenta que sus promesas van dirigidas, no a ciertas clases de hombres, sino a determinadas actitudes religiosas. Porque los pobres, los que lloran, los pacificadores, los que tienen hambre y los perseguidos no pueden ser en realidad distinguidos estrictamente unos de otros. Carácter común a los bienaventurados es que la actitud exigida como condición para la felicidad prometida, tiene siempre, como presupuesto, una situación de tipo externo, que hace aparecer como desgraciados y dignos de compasión a los hombres que en ella se encuentran. Pero precisamente por esto son llamados bienaventurados por Jesús, lo cual supone una inversión radical de los módulos de valores humanos, que en Lucas queda además subrayada aun por los «¡ay!» dirigidos a los ricos, los hartos, los que ríen y los que reciben alabanza de los hombres. Los infelices son llamados bienaventurados, los felices son declarados desgraciados y dignos de compasión.

En esta paradoja queda expresada una de las ideas centrales del evangelio, la idea de que junto al reino de Dios, que es para los hombres la salvación, no hay en el mundo cosa alguna de valor verdadero. Porque las promesas son en sí sólo formas de expresión diversas de la salvación que es una, el reino de Dios.

Con esto queda dicho, al mismo tiempo, que todas las bienaventuranzas tienen que ser entendidas escatológicamente. Los pobres, los que lloran, los perseguidos, etc., no son bienaventurados, esto es, felices, ya ahora, sino que su suerte será bienaventurada en el mundo futuro. Estas palabras oídas de labios de Jesús mismo, pronun-

55. Cf. com. a Mc 8,34ss y 10,38s.

56. Cf. también com. a Ap 20,4-6.

ciadas por ello con plena autoridad (7,29), esto es, como expresión de la voluntad divina, son para ellos un consuelo, que tiene por finalidad hacerlos interiormente capaces para sobrellevar con alegría y entrega a la voluntad de Dios su suerte, desgraciada a los ojos humanos. Porque sólo así convierten la necesidad exterior en virtud.

Todas las bienaventuranzas van referidas a actitudes religiosas y morales y no simplemente a situaciones sociales o económicas, por lo que no llevan, en modo alguno, la expresión de un resentimiento frente a los ricos y poderosos, los felices a los ojos del mundo. Pero sí son una enérgica protesta en contra del concepto de felicidad del mundo y contra el eudemonismo de la piedad farisaica, para la que la felicidad terrena significaba bendición divina, así como castigo y condenación por parte de Dios, la desgracia. Precisamente los pobres, los afligidos y los perseguidos no contaban, según la teología rabínica, entre los posibles herederos del reino de los cielos, ya que sus padecimientos los caracterizaban como pecadores<sup>57</sup>.

Aquellas bienaventuranzas de Mateo que no se hallan en Lucas y que aquél introduce en este contexto tienen formalmente una constitución diferente de las otras, pero un rasgo común con ellas: la proclamación de una ética de la interioridad, en lugar del legalismo de los fariseos, como condición necesaria para la vida eterna. El hecho de la «conurrencia» entre las bienaventuranzas y los postulados morales de Jesús ofrecidos en las secciones siguientes del sermón de la montaña es evidente, pero no significa sino que las bienaventuranzas no abarcan, como en síntesis, todo el ideal cristiano de moralidad, que no pretenden enumerar de manera exhaustiva y completa las condiciones necesarias para la entrada en el reino de los cielos<sup>58</sup>.

57. Cf. com. a Lc 16,19-31.

58. El mismo «problema» se encuentra también en 25,31-46.

## La misión de los discípulos

5,13-16 (= \*Lc 14,34s; cf. Mc 9,50; Lc 11,33; cf. Mc 4,21 = Lc 8,16)

»Vosotros sois la sal de la tierra; pero, si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se la salará de nuevo? Para nada vale ya, sino para ser arrojada fuera y pisada por los hombres. <sup>14</sup> Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte; <sup>15</sup> ni encienden una lámpara y la colocan debajo del celémín, sino sobre el candelero, para que alumbré a todos los que están en la casa. <sup>16</sup> Alumbré así vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos.

Esta breve sección, no está en relación estrictamente lógica con las bienaventuranzas y tampoco constituye, por sí misma, una unidad originaria. Con esto queda dicho que Mateo ha sido quien la ha reunido en esta forma e introducido en este lugar. En Lucas, los v. se encuentran separados en pasajes diferentes, y también sin estrecha relación lógica con su contexto.

- 13** Si la sal, tan extraordinariamente útil para los hombres (cf. Lc 14,34), pierde el poder de condimento que le es propio, no hay medio alguno de devolvérselo, y sólo sirve ya para tirarla como algo totalmente inútil. Lo mismo pasa con los discípulos, que son la sal de la tierra, esto es, que tienen frente a la humanidad una misión semejante y que sólo ellos pueden cumplir: si los discípulos son en su interior infieles al espíritu que les debe ser propio, no sirven absolutamente para nada. El término «arrojar» es una velada alusión al juicio y a la reprobación.

Mateo es el único en dirigir la sentencia de la sal — también la siguiente — a los discípulos, de manera directa: «Vosotros sois...» Pero en Lucas se mantiene el mismo sentido.

- 14** En la segunda sentencia se aplica a los discípulos una imagen muy familiar al AT y al judaísmo. Según Is 42,6, Israel, según Is 49,6 el siervo de Yahveh, es la luz de los paganos. Dios, Israel,

la ley y el templo, así como también rabinos muy destacados, recibían en el judaísmo el calificativo de luz o lumbreras del mundo. Jesús se llama a sí mismo, en Jn 8,12<sup>59</sup>, la luz del mundo. De la misma manera, los discípulos tienen que ser también portadores de la luz (cf. Flp 2,15) para el mundo (= el género humano)<sup>60</sup>.

Los v. 14b y 16 son prueba de que, con ello, no se hace referencia a la actividad misional de los apóstoles, sino a la religiosidad y la moralidad de la conducta del discípulo en general. Los discípulos tienen en su conducta una responsabilidad también frente a los demás hombres: como «hijos de la luz», han de mostrarse (Lc 16,8) en medio de un mundo en tinieblas e impío. Porque, como queda expresado en la imagen de tipo gnómico del v. 14b, precisamente como discípulos de Jesús ocupan una situación muy visible en el mundo y no pueden, por ello, pasar inadvertidos.

Para mejor ilustrar este pensamiento, Mateo añade todavía una **15s** sentencia, que en Mc 4,21 va referida al evangelio, en Lc 11,33, a Jesús mismo. Para que una luz cumpla su cometido no se la tapa con un celémín boca abajo, sino que se la coloca en un candelabro; de la misma manera tienen los discípulos que mostrar abiertamente la luz de su ser de discípulos, de su cristianismo, para que los hombres queden así «edificados» y reciban ocasión de glorificar a aquel «de quien, por quien y para quien es todo»<sup>61</sup>.

La referencia a las «obras buenas» pone claramente de manifiesto la forma en que ello debe ser llevado a cabo. Entre esta sentencia y 6,1-18 no hay contradicción alguna, ya que una cosa es la confesión abierta y sin miedo de la fe en la conducta toda y otra el hacer espectáculo de las obras buenas, para ser considerado y alabado de los hombres. La diferencia entre las dos actitudes reside en la intención distinta en un caso y otro: en el primero, las obras buenas observadas por los hombres sirven para la glorificación del Padre celestial, en el segundo, en cambio, tienen por finalidad la propia glorificación presuntuosa.

59. Cf. Mt 12,35; Lc 2,32.

60. Lo mismo en Mt 13,38; 18,7; Mc 14,9.

61. Rom 11,36; cf. 2Cor 4,15.

Actitud de Jesús ante la ley  
5,17-20 (= Lc 16,17)

<sup>17</sup> *»No vayáis a pensar que he venido a abolir la ley y los profetas; no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento.* <sup>18</sup> *Porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra, que pase un solo yod o una sola tilde de la ley sin que todo se cumpla.*

<sup>19</sup> *»El que viole, pues, uno solo de estos mandamientos más pequeños y lo enseñe así a los hombres, será el más pequeño en el reino de los cielos; pero el que los cumpla y los enseñe, ése será grande en el reino de los cielos.*

<sup>20</sup> *»Porque yo os digo que si vuestra justicia no es superior a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.*

Estos cuatro versículos no tienen conexión lógica con el trozo que precede. Mateo los ha reunido formando esta pequeña unidad y los ha introducido en este contexto por parecerle convenir, con su formulación de tipo programático, como introducción a la sección siguiente, v. 21-48. Y en realidad, las antítesis de los v. 21-48 se muestran como desarrollo del programa expresado en el v. 17.

La finalidad de esta pequeña perícopa, en el lugar en que aparece en el Evangelio de Mateo, es prevenir un posible mal entendido de las antítesis que van a continuación y, a su vez, tiene que ser entendida a la luz de las antítesis mismas. Su sentido es que, a pesar de la actitud crítica de Jesús frente a la ley del AT, hay que reconocer a su actitud ante ella un carácter positivo: Jesús no quiere abolirla, sino darle cumplimiento.

El texto contiene en sí señales inequívocas de que ha sido el evangelista quien ha reunido los cuatro v. y los ha colocado en este lugar como una introducción a las antítesis. La expresión «no vayáis a pensar» del v. 17, cuya finalidad es prevenir un mal entendido, remite a una situación distinta de la del momento y hace pensar que todo el verso provenga de una discusión (o quizá de una instrucción a los discípulos). Porque pronunciado precisamente en esta ocasión, las antítesis que siguen, donde Jesús se

coloca realmente frente al AT y lo deroga, hubieran resultado para sus oyentes una desconcertante explicación de aquella frase. El v. 18 que sigue se encuentra en una relación lógica normal con el v. 17, pero es el único de los cuatro versos que forman el grupo, que aparece también en Lucas (16,17), y fuera del sermón de la montaña, circunstancia que habla, a su vez, en favor de que, en un principio, no pertenecía al sermón y de que no forma tampoco con el v. 17 una unidad originaria.

Las palabras del v. 19 «uno solo de *estas* mandamientos más pequeños» remiten a una situación distinta y concreta, en la que se hablaba de los «mandamientos más pequeños», pero no al v. 18. También el tema de estos dos versículos es distinto entre sí: en el 18 se destaca el carácter imperecedero de la ley, en el 19 la obligatoriedad aun de los preceptos más insignificantes. El v. 20, introducido de nuevo por las palabras «porque (yo) os digo», como el v. 18, no hace referencia alguna, con su polémica contra los doctores de la ley, a lo dicho en el v. 19. En él no se da expresión ya a un criterio sobre el AT, sino que se contraponen la religiosidad externa de la letra, del fariseísmo, y la «justicia» verdadera, de carácter interior. Pero tal contraposición tampoco es el tema de los v. 21-48, de lo que se sigue que el v. 20 no puede haber sido en su origen un encabezamiento para ellos, ni puede, por tanto, ser tenido en cuenta para la interpretación de las antítesis.

El v. 17 contiene una declaración programática de la más alta 17 significación. Saliendo al paso de una interpretación de su actitud ante el AT, que ve en él un revolucionario religioso, declara Jesús que no ha «venido», esto es, no ha sido enviado<sup>62</sup> para derogar y poner fuera de valor el AT, donde para los judíos estaba expresada la voluntad moral de Dios y con ello la norma del bien obrar<sup>63</sup>.

«La ley y los profetas» es la expresión usada corrientemente en el judaísmo para nombrar el AT en su conjunto. Pero, con ello, en realidad se hace referencia sólo al AT en cuanto ley y no en

62. Cf. com. a Mc 1,38.

63. La misma forma de expresión antitética se encuentra también en Mt 10,34 = Lc 12,51; Mt 9,13; 20,28.

cuanto a su contenido en profecías. La ley (la ley de Moisés, la *torah*) va nombrada en primer término no sólo a causa de su primacía en el tiempo, sino también, y sobre todo, por el lugar preferente de que gozaba en la apreciación judía. La ley no estaba considerada sólo como inspirada al igual que los demás escritos del AT, sino como creada por Dios mismo con antelación al resto de la creación, esto es, escrita de su propia mano y «dada» luego a Moisés, o sea, entregada por escrito o dictada. Según doctrina rabínica la *torah* contenía la revelación divina de manera completa y definitiva, por lo que las otras dos clases de escritos del canon de la Sagrada Escritura («los profetas» y «las escrituras») estaban consideradas sólo como una ampliación de la *torah*.

El giro hecho «la ley y los profetas»<sup>64</sup> como designación de todo el AT se explica por el hecho de que en el servicio divino de la sinagoga sólo se leían los cinco libros de Moisés y los profetas (esto es, Jos, Jue, 1Sam, 2Sam, 1Re, 2Re y los profetas mismos, con excepción de Daniel), pero no las «escrituras»<sup>65</sup>. Aquí las palabras «y los profetas» son posiblemente adición del evangelista, ya que en realidad se hace referencia sólo a la ley.

El «dar cumplimiento» a la ley, de que habla Jesús, puede estar referido al seguimiento práctico de la ley, a su cumplimiento por la obediencia<sup>66</sup>, pero aquí habla Jesús como maestro mesiánico y, teniendo además en cuenta la contraposición con «abolir» (poner fuera de valor, declarar como no obligatoria), tiene que ser entendido de su actitud fundamental ante la ley, en la que por otra parte va también incluido necesariamente su seguimiento práctico.

Con esta frase reconoce Jesús al AT como revelación de la voluntad de Dios y lo declara válido también para el nuevo orden de cosas religioso que él mismo trae (cf. Mc 14,24). De todos modos, el v. es considerado con razón como difícil, y no en cuanto a su sentido objetivo, que es claro y terminante, sino por la actitud que Jesús mostró de hecho con respecto al AT<sup>67</sup>.

64. Cf. Mt 7,12; 11,13; 22,40; Lc 16,16; Jn 1,45; Rom 3,21.

65. Cf. el exc. después de Lc 4,30.

66. Cf. Mt 3,15; Rom 8,4; 13,8; Gál 5,14.

67. Cf. el exc. después de Mt 5,17-20.

El v. 18 sirve, en el contexto en que lo pone Mateo, como motivación del pensamiento central expresado en el v. 17<sup>68</sup>. «Antes pasarán el cielo y la tierra»<sup>69</sup>, es una forma de expresión popular equivalente a «nunca»<sup>70</sup>. En tanto que este mundo exista, no perderá su valor ni la más pequeña parte de la ley. A la yota, signo gráfico griego, corresponde el yod hebreo, la letra más pequeña del alfabeto hebreo; ésta y la tilde o pequeño rasgo que acompaña a algunas letras, sirven de imagen de los preceptos más pequeños y más insignificantes de la *torah*.

«Sin que todo se cumpla» no puede ir referido al cumplimiento de la ley, poniendo así un límite temporal a su validez, coincidente con el comienzo del nuevo orden de cosas religioso, porque entonces la frase sería contradictoria en sí misma, sino que, con ello, se indica el fin de los tiempos, por lo que es solamente una repetición del «antes pasarán, el cielo y la tierra». Es ésta la frase más judía de todo el evangelio, una frase, al parecer, acuñada en el más estricto espíritu de los rabinos, para los que la esencia de la piedad consistía en la observancia minuciosa de la letra de la ley. En la literatura judía tiene también numerosos paralelos. Pero la doctrina judía extendía la validez de la ley, a diferencia de Jesús, también al mundo futuro<sup>71</sup>. La eternidad (y la preexistencia) y la invariabilidad absoluta de la *torah* eran sobre todo un dogma fundamental para los rabinos. Hay textos rabínicos (tardíos) que hablan ocasionalmente de la «ley del Mesías»<sup>72</sup>, pero con ello seguramente no se hace referencia a una ley plenamente nueva, que fuera a sustituir y suplantarse la antigua, sino sólo a una nueva interpretación de la *torah* de Moisés. Del Mesías se esperaba realmente una revelación de toda la riqueza en pensamientos divinos contenidos en la *torah* y una solución de todos sus enigmas. Los rabinos describen el paraíso celestial como una gran escuela («la

68. Sobre la expresión «en verdad», que lo introduce, cf. infra, comentario a Mt 5,36.

69. «El cielo y la tierra» = «el mundo», en la Biblia, cf. Mc 13,31.

70. Cf. Job 14,12 y la formulación en Lc 16,17.

71. Cf. Bar 4,1; Sal 119(118)89; Sab 18,4; 4Esd 9,37.

72. Por ejemplo, el *midráš* a Ecl 11,8.

academia celestial»), en la que Dios mismo explicará la ley a la multitud innumerable de los que se han dedicado a su estudio.

Lucas ofrece la frase en una formulación aun más rígida, si es posible, lo que prueba que no procede del judeocristiano Mateo. Con todo podría en sí proceder de algún judeocristiano celoso observante de la ley, de la época de la polémica entre la comunidad primitiva judeocristiana y los cristianos procedentes del paganismo (Descamps). Como frase auténtica de Jesús puede aceptarse sólo en el caso de que, a pesar de su consciente contacto con las afirmaciones de los rabinos sobre la ley, no sea interpretada al pie de la letra, sino sólo como expresión figurada para dar a entender que Jesús reconoce la autoridad de la ley y no la toma menos en serio que los rabinos mismos.

Las palabras son las mismas, pero el sentido podría, pesar de todo, ser distinto, dichas por los rabinos o por Jesús. Aceptada la frase como pronunciada por Jesús, su interpretación exacta no puede ser sacada lo mismo que en el caso del v. 17, de su sentido literal, sino del cuadro de conjunto que los evangelios nos transmiten sobre la actitud de Jesús ante la ley del AT, resultando precisamente entonces aún más extraño, que quede en ella destacado con tanto empeño, no la autoridad y la validez permanente de la ley misma, sino su carácter de conjunto indivisible que abarca hasta los más pequeños de sus preceptos.

**19** También es judío el tono del v. 19, que hace depender la categoría que se tendrá en el cielo, del cumplimiento de la ley hasta en sus más insignificantes preceptos. Aquí no se trata, como en el v. 17, de derogar los preceptos de la ley, sino de la ignorancia o el descuido práctico de algunos de ellos, como se desprende de la contraposición con su observancia y de la referencia a enseñar a otros lo mismo.

Los rabinos distinguían no entre preceptos «grandes» y «pequeños», sino entre «graves» y «leves», pero sin hacer relación con ello a la mayor o menor dificultad de su cumplimiento. «Leves» eran, para ellos, los preceptos que no exigían mucho de las posibilidades económicas de una persona, «graves» los que exigían grandes sacrificios económicos o iban incluso unidos al peligro de muerte. Entre

los leves se contaba, por ejemplo, la prohibición de ingerir sangre (Dt 12,23), entre los graves el cuarto mandamiento del decálogo (Éx 20,12) y el precepto de la circuncisión (Gén 17,10). Pero la distinción entre preceptos graves y leves puede considerarse como equivalente con la de importantes y no importantes. Entre los graves en este sentido se contaba la prohibición de idolatría, de la fornicación, del derramamiento de sangre, de la profanación del nombre divino y la santificación del sábado. En este sentido parece que hay que entender en el texto evangélico la distinción entre preceptos «pequeños» y «grandes» (cf. 22,38).

Tal forma de expresión, distinta de la rabínica, ha sido posiblemente elegida por asimilación a la forma de la promesa o amenaza que va a continuación. Por lo demás el pensamiento expresado corresponde de manera exacta a la doctrina de los rabinos. También los rabinos destacaban la igualdad de todos los preceptos, aun de los «leves», en cuanto a su obligatoriedad, ya que todos habían sido dados por Dios.

Se discute si ser «el más pequeño» en el reino de Dios expresa la exclusión de él, y asimismo ser «grande», la participación en él, o bien — y ésta es la interpretación que parece recomendada por la letra del texto — se quiere decir: el que pase por alto sin darle importancia uno de los más pequeños preceptos e instruya también a otras personas en este sentido, no será en sí excluido del reino de Dios, como se podría esperar según el v. 18, pero será el más pequeño, el más insignificante, ocupará el último puesto dentro de él; porque también los preceptos más pequeños son expresión de la voluntad divina.

El v. 20 habla como el v. 19, de la participación en el reino de Dios, pero no hace ya referencia, como los tres versos anteriores, a la ley. **20**

El tema es ahora más bien la contraposición entre letra y espíritu, entre comprensión recta o falsa de la ley y de su práctica. Jesús exige como condición para la salvación una justicia que sobrepase, con mucho, la de los escribas y sus seguidores, definiendo así a ésta como carente de valor alguno. La mejor explicación de esta frase es el discurso de 23,1-36 = Lc 11,37-52.

*Jesús y el Antiguo Testamento.*

La actitud de Jesús ante al AT, en especial ante la ley del AT, es de una gran significación, tanto para la comprensión del evangelio, como del AT mismo. Si Jesús es el Mesías prometido por el AT, su persona, su actuar y su destino son algo más que el simple cumplimiento de las profecías del AT. Como heraldo y portador de un nuevo orden de cosas, tenía Jesús que manifestar de manera clara y terminante su actitud ante el AT como expresión del orden de cosas religioso anterior a él.

1) Jesús reconoce el AT como Escritura sagrada, que contiene la revelación divina. Jesús ha citado el AT como Escritura.

Con palabras de la Escritura rechaza el ataque de Satán (Mt 4,4.7.10) y refuta a los adversarios en sus discusiones<sup>78</sup>. Jesús reconoce la inspiración en el AT (Mc 12,36) y reprocha a sus adversarios su desconocimiento de la Escritura<sup>74</sup>. Con palabras de Isaías y Jeremías censura la falsa piedad de los fariseos (Mc 7,6s) y la mezcla de la piedad con el comercio en el templo (Mc 11,17). De la Escritura se sirve también para probar la resurrección de los muertos (Mc 12,26s) y la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10,1-12).

Pero, para Jesús, el AT no es solamente un arma en la lucha con sus adversarios, sino que en él encuentra también expresada la voluntad de su Padre, determinante de toda su actuación como Mesías. La Escritura da testimonio de él<sup>75</sup> y, por eso, introduce a sus discípulos en su sentido verdadero, hasta entonces oculto para ellos<sup>76</sup>. Jesús es, en una sola persona, el hijo del hombre y el siervo sufriente de Yahveh profetizados en el AT<sup>77</sup>.

Sobre todo la figura del siervo sufriente de Yahveh (Is 53) tiene para él una significación determinante de su propia conciencia y de toda actuación. La pregunta del Bautista de si es él realmente el Mesías, la contesta haciendo notar que se han cumplido las palabras

73. Mt 9,13 = 12,7; Mc 12,10s.26.36s.

74. Mc 12,24; Jn 5,39.

75. Lc 4,18-21; Jn 5,39.

76. Lc 24,26s.44-47.

77. Cf. el exc. después de Mc 8,33.

de Is 35,5<sup>78</sup>. En su predicación en la sinagoga de su ciudad patria se aplica a sí mismo el cumplimiento de Is 61,1s (Lc 4,18s). La eucaristía la instituye con palabras que hacen referencia a la profecía de Jer 31,31s sobre la nueva alianza (Lc 22,20). En la traición de Judas tienen que cumplirse las palabras del Sal 41 (40) 10 (Mc 14,18), en su prisión y en la huida de los discípulos las de Zac 13,7 (Mc 14,27).

Ese saber que en el AT está expresada la voluntad de Dios sobre su persona, determina su manera de actuar en su prendimiento (Mt 26,54) y en la cruz (Jn 19,28), así como en su entrada en Jerusalén, donde de manera consciente cumple la profecía de Zac 9,9ss (Mc 11,1-10). Jesús refiere a sí mismo las palabras del Sal 118(117)26<sup>79</sup> y las de la piedra angular rechazada por los constructores<sup>80</sup>. Con palabras de los salmos<sup>81</sup> entrega Jesús su vida. Las bienaventuranzas de los pobres, los que lloran y los humildes (Mt 5,3ss) están construidas a partir del AT. Jesús refiere a sí pasajes del AT en los que se describe la manera de actuar de Yahveh<sup>82</sup> y utiliza, por lo demás, en sus palabras frecuentemente imágenes y expresiones del AT<sup>83</sup>.

2) Más difícil es de entender la *actitud de Jesús ante la ley del AT*, ya que es evidente que, al menos, no la reconoció sin más como válida también para el nuevo orden salvífico traído por él. Teniendo en cuenta la eminente significación que la *torah* (la ley de Moisés) tenía para la religión del judaísmo de aquella época, había necesariamente de ser de una especial importancia para los oyentes de Jesús su actitud ante ella. Jesús declara no haber venido a abolir la ley y los profetas, esto es, el AT, sino al contrario a darles cumplimiento.

Su posición ante la ley parece ser pues de carácter positivo y con

78. Mt 11,4s = Lc 7,22.

79. Mt 23,39 = Lc 13,35.

80. Sal 118(117)22 = Mc 12,10s.

81. Cf. 22(21)2 = Mc 15,34; 31(30)6 = Lc 23,46.

82. Mt 11,10s = Lc 7,27ss; Mt 21,16.

83. Cf., por ejemplo, Mt 5,34s; 10,35 = Lc 12,52s; Mt 11,23; 23,37; Mc 4,29.32; 8,38; 11,17; 12,1; 13,7s.12.14.19.22.24-27; 14,18, etc.



ello están de acuerdo también una serie de palabras pronunciadas en estas ocasiones por Jesús. Jesús remite a la ley, al decálogo, al joven rico que le pregunta por el camino de la vida <sup>84</sup> y a los escribas les reprocha, que con atender a su tradición dejan a un lado los mandamientos de Dios (Mc 7,1-13). Su seguimiento es pues necesario para la salvación, porque son preceptos *divinos* (Mc 7,13). Los hermanos del rico epulón «tienen a Moisés y a los profetas», que les hacen saber suficientemente la voluntad de Dios (Lc 16,29-31). La ley es la revelación de la voluntad divina y por eso no perderá su valor ni la más pequeña de sus letras, ni una tilde de ella, mientras que dure este eón <sup>85</sup>.

Tampoco el templo y su culto han sido rechazados por Jesús, a pesar de ser él más grande que el templo (Mt 12,6). Jesús ha emprendido las peregrinaciones al templo prescritas para las fiestas (Jn 2,13; 5,1; 7,10), celebró con sus discípulos la cena de la pascua y no rehusó tampoco pagar el tributo al templo, aunque, en realidad, sólo para evitar el escándalo (Mt 17,24-27). El templo es para Jesús la casa de su Padre <sup>86</sup>, contra cuya profanación interviene lleno de celo (Mc 11,15-19).

Tampoco rechaza el culto sacrificial <sup>87</sup>, aunque sí le asigna el lugar que dentro de la religión le corresponde y el sacrificio no puede para él servir de sustitutivo a una actuación moral recta. El sacrificio debe ofrecerse con la paz dentro del corazón (Mt 5,24). La profecía de la destrucción del templo no significa, en primer término, la desaparición del culto del AT, sino un castigo para la ciudad incrédula (Mc 13,2). También el hecho de que los discípulos, después de la partida de Jesús de este mundo, seguían tomando parte en el culto del templo (cf. Lc 24,53), presupone que, al obrar así, creían proceder según el espíritu de su Maestro.

Pero el culto se convierte en pecado, si por ello se deja a los padres en la miseria (Mc 7,9ss), y más importantes que todos los actos de culto son, como ya habían destacado también los profetas del

84. Mc 10,19; lo mismo Lc 10,25-28.

85. Mt 5,18 = Lc 16,17.

86. Mt 23,21; Jn 2,16.

87. Mt 5,23s; 23,16s.

AT <sup>88</sup>, los grandes postulados morales de la ley <sup>89</sup>. De aquí que Jesús reproche a los fariseos que cuelan mosquitos y se tragan camellos.

Tampoco el precepto del sábado ha sido declarado nulo por Jesús, sino que le ha señalado su puesto y su rango verdaderos entre los mandamientos. Pero el precepto del amor es más importante y, en caso de conflicto, tiene que quedar en segundo lugar el del descanso sabático. Al realizar curaciones milagrosas en sábado en virtud de sus plenos poderes mesiánicos, quebrantando así el precepto del sábado, muestra Jesús a todos los que quieran ver, cómo tal violación corresponde en realidad a la voluntad divina <sup>90</sup>. Sus palabras «dueño del sábado es también el Hijo del hombre» (Mc 2,28) significan que, como Mesías, tiene Jesús autoridad para determinar la manera en que, según la voluntad de Dios, hay que cumplir el precepto del sábado. El precepto del sábado no puede prohibir tampoco el calmar el hambre (Mc 2,23-28), ya que ello significaría una inversión de su finalidad en sentido contrario, porque el precepto del sábado ha nacido del amor de Dios a los hombres.

Para cumplir la voluntad de Dios expresada en la ley, se puede y se tiene que quebrantar la letra de ella. Frente a las leyes levíticas sobre la pureza, no sólo se coloca Jesús con la misma libertad que frente al precepto sabático <sup>91</sup>, sino que, de hecho <sup>92</sup> y por principio <sup>93</sup>, rechaza también su ampliación y su extensión a la vida cotidiana de los fieles, tal como habían sido determinadas por los rabinos.

Aún hay más: Jesús rechaza en absoluto todos los preceptos de pureza ritual. Con sus palabras de que sólo lo que sale de la boca, esto es del corazón del hombre, le puede hacer impuro ante Dios (Mc 7,15), queda superado el concepto de pureza ritual y anulada

88. Cf. com. a Mc 7,15.

89. Cf. Mt 23,23s = Lc 11,39s.

90. Cf. Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6.

91. Jesús se «impurifica» por el contacto de un leproso (Mc 1,41) y de un cadáver (Mc 5,41; Lc 7,14) y por la entrada en una casa pagana (Mc 7,24).

92. Cf. Mc 7,1ss; Lc 11,38.

93. Cf. Mc 7,15; Mt 23,25s.

con ello una gran parte de la ley del AT. Con esto no está en contradicción que Jesús ordenara al leproso curado presentarse al sacerdote y ofrecer el sacrificio de purificación prescrito por la ley (Mc 1,44; Lc 17,14), porque la declaración de pureza de los leprosos hecha por el sacerdote era una necesidad práctica para aquéllos que no podía ser pasada por alto por Jesús, ya que sólo por ella volvían a entrar en posesión de sus plenos derechos de ciudadanos.

Pero Jesús no se contenta sólo con destacar la diferencia de categoría entre los diversos preceptos y declarar nulas las leyes rituales, sino que ataca la ley también en sus componentes éticos. En la primera, la segunda y la cuarta antítesis del sermón del monte profundiza y amplía en cada caso en forma sin precedentes un precepto de la ley del AT por medio del retroceso a la intención que hay detrás de una acción mala.

Con esto queda ya dicho que los mandamientos en cuestión de la ley del AT son insuficientes; con todo queda la ley atacada aun de manera más directa en las tres antítesis siguientes al ser derogada en cada una de ellas una «concesión» hecha a la «dureza de corazón» de los hombres. En la abolición del derecho del divorcio concedido al hombre por la ley, declara Jesús de manera expresa que tal concesión no corresponde a la voluntad primera absoluta de Dios (Mc 10,1-12). En todos estos casos supera Jesús la ley del AT con una exigencia más alta en la misma línea. Y sólo una vez lo hace apoyándose en el AT mismo (Mc 10,6-8).

Por el contrario, en las antítesis del sermón de la montaña no sólo da una interpretación de la ley, nueva y más profunda, en lugar de la rabínica, como los rabinos esperaban realmente del Mesías<sup>94</sup>, sino que en virtud de su propia autoridad coloca un precepto suyo más alto frente al del AT, proclamando con ello la exigencia moral definitiva de Dios. Con esto queda dicho claramente, que lo que Dios verdaderamente exige, no está expresado aún en el AT, sino que es Jesús el primero en proclamarlo.

Pero al tomar su punto de partida para ello en la ley del AT, reconoce al mismo tiempo su carácter revelado. La ley no deja de

ser sagrada por ser incompleta, pero tiene que ser sustituida por la nueva ley mesiánica de Jesús, quien con su venida ha dado comienzo a la época en la que el reino de Dios se hace una entidad presente. Por otra parte Jesús, al mismo tiempo, «da cumplimiento» a la ley, al superarla con sus nuevas exigencias en todos aquellos puntos en que aún no era expresión de la voluntad divina en un grado perfecto.

Sólo que al contemplar en su conjunto esta forma de «cumplimiento» de la ley, resultan en seguida un problema frases como las de Mt 5,18s, de tan fuerte tono judío. De hecho se hace muy difícil incluirlas en el cuadro de conjunto que los evangelios nos ofrecen sobre la actitud de Jesús frente a la ley, de tal modo que, sólo si se considera posible hacer abstracción de una interpretación literal y de su sentido obvio, puede esquivarse la conclusión de que sean únicamente expresión del punto de vista de la comunidad judeocristiana primitiva, aún estrechamente atada al cumplimiento de la ley.

En cuanto a los fines de Jesús mismo, son, no la supresión de la ley, sino el reconocimiento y el cumplimiento absoluto y perfecto de la voluntad divina. «La ley mosaica queda abolida por la nueva ley sólo en el sentido de su radicalización; cumplida, al ser liberada de las limitaciones históricas inherentes a su posición dentro del suceder de la redención» (Wendland). Por eso puede Jesús declarar sin contradecirse, por una parte: «No he venido a abolir (la ley), sino a dar(le) cumplimiento» (Mt 5,17) y por otra: «La ley y los profetas llegan hasta Juan» (Lc 16,16).

Jesús no se limita a dar una nueva interpretación de la ley en de Moisés originaria, escrita, y la «ley oral», esto es, la exposición lugar de la rabínica. Tampoco distingue, por ejemplo, entre la ley rabínica de la ley escrita, que los rabinos pretendían fuera considerada como componente real de la ley dada por Dios a Moisés. Cuando Jesús reprueba «la tradición de los antiguos» (cf. com. a Mc 7,34) como contrapuesta a la voluntad de Dios, no es que no la reconozca como auténtico componente de la ley revelada por Dios, sino que ésta es en sí misma amoral. Cuando Jesús contrapone el voto del *korban* al cuarto precepto del decálogo (Mc 7,10-13), se puede decir que su finalidad es combatir un abuso de la ley, en este caso de la ley del voto en el AT.

94. Cf. supra, com. a Mt 5,18.

Pero Jesús ataca también la misma ley auténtica escrita, porque tal ley no es expresión perfecta y definitiva de la voluntad de Dios en la forma necesaria y adecuada a la nueva época iniciada con la venida de Jesús. Jesús tampoco distingue, por otra parte, entre componentes éticos y rituales de la ley. Una tal distinción hubiera sido incomprensible para sus oyentes judíos, porque el AT, con todos sus componentes éticos, rituales y jurídicos, forma una unidad indisoluble. El motivo por el que quedan perfeccionados los elementos éticos de la ley y anulados los de carácter ritual, reside en que Jesús realiza un proceso de interiorización en ella. Sólo la intención, la actitud interior es lo que única y exclusivamente hace a un hombre puro o impuro ante Dios, según la doctrina de Jesús. Ante este concepto de pureza, más alto, cae por su peso el anterior, en el que no se distinguía aún claramente entre «moralmente malo» e «impuro». Todos los preceptos de carácter ceremonial quedan con ello superados.

De esta interiorización de la ley se sigue además la perfección de las exigencias morales. La prohibición del asesinato, del adulterio, del perjurio no quedan derogadas. Pero tal prohibición no es ya suficiente: debe abarcarse al hombre en lo más íntimo de su ser, no sólo su acción externa.

La interiorización de la ley es al mismo tiempo una integración de la misma. En lugar de los numerosos preceptos y prohibiciones de la ley, coloca Jesús el mandamiento único del amor a Dios y al prójimo, que encierra en sí a todos los demás y es también, por lo mismo, la norma para el recto entendimiento y práctica de todos ellos. Con esta interiorización e integración de la ley queda superado el legalismo casuístico de los fariseos.

El contraste más profundo entre la actitud de Jesús ante la ley y la concepción rabínica de la misma consiste en que Jesús distingue entre la voluntad misma de Dios y su expresión en la ley. La obediencia a la letra de la ley, por muy exacta y rigurosa que sea, no es lo mismo que el cumplimiento de la voluntad de Dios. Y Jesús reclama para sí el derecho de decidir en cada caso, si la ley es expresión de la voluntad de Dios o no. Para él tiene significación el sentido profundo de la ley y no cada una de sus prescripciones en

particular. Este principio destruye la idea judía de la tradición, de donde resulta inconciliable la oposición entre la actitud de Jesús y la de los rabinos.

*La justicia antigua y la nueva*  
5,21-48 (= Lc 6,27-36)

En la sección que sigue, uno de los capítulos más importantes de todo el evangelio en general, por la magnitud y el empuje y la transcendencia de sus pensamientos, contrapone Jesús, en seis antítesis, su nueva doctrina a lo que «se dijo a los antiguos». El giro pasivo «se dijo» sirve para evitar el nombre de Dios, o sea, Dios es quien según está expresado ha hablado a los antiguos y el contenido de lo dicho a los antiguos concuerda, con excepción del segundo miembro de la última antítesis, con preceptos de la ley mosaica, por lo cual está fuera de duda que Jesús no toma posición aquí, como se ha afirmado repetidas veces, frente a la interpretación y la aplicación de la ley del AT de los escribas judíos y de la práctica de los fariseos, o sea frente a la ley, tal como la entendían los rabinos. Jesús contrapone aquí su nueva ley al AT. El AT queda declarado como una revelación de la voluntad de Dios insuficiente para la nueva época en la historia de la salud iniciada con la venida de Jesús.

La propia conciencia mesiánica de Jesús se manifiesta con fuerza y claridad especiales en estas antítesis. Lo que en ellas se dice «no es una declaración de antiguas verdades» (Stauffer), sino algo realmente nuevo, algo inaudito para sus oyentes. Tampoco se trata simplemente de una interpretación nueva, profunda, del AT, sino de su superación. Y la validez de ese algo nuevo proclamado va unido por medio del «pero yo os digo» repetido seis veces, a la autoridad del que lo proclama. El giro «yo os digo» aparece también puesto en boca de rabinos, cuando pretenden delimitar en forma enérgica y determinada su propia opinión y la adversaria. Y se puede conceder también que, al menos las antítesis primera, segunda y cuarta (o sea, las tres originarias; cf. infra), superan formalmente

la *torah* sólo del modo como un rabino, limitándose a interpretar la Escritura, podría haberlo hecho. Pero a pesar de ello es claro e indiscutible que en las antítesis ha quedado atrás el suelo del judaísmo, para el que Moisés era la autoridad decisiva; porque Jesús se coloca en ella junto a Moisés, o mejor, frente a él y sobre él y su ley, y, en virtud de su propia autoridad, ataca y supera lo que, según la fe judía, era la revelación definitiva de la voluntad de Dios.

De esta forma no puede hablar ni habla ningún rabino, y tampoco ningún profeta, cuya misión es sólo transmitir a otros las palabras de Dios<sup>95</sup>; así no habla tampoco ningún maestro de Israel, que saca su doctrina del estudio de la ley.

También el judaísmo esperaba del Mesías una nueva interpretación de la ley, una revelación de la plenitud de la riqueza de sus pensamientos divinos. Si Jesús reivindicaba para sí pues la dignidad de Mesías, tenía también que dar expresión a su actitud ante la ley de manera clara y terminante, cosa que realmente hace en la frase programática de 5,17, donde afirma la ley de manera expresa y reconoce su validez. Con todo, son las antítesis la contestación más clara sobre el sentido en que tal declaración tiene que ser entendida.

La oposición en que Jesús se coloca frente a la ley del AT no es en todas las antítesis la misma. En la primera, la segunda y la cuarta no queda abolido el precepto del AT (que tiene en todos los casos la forma de una prohibición), sino ampliado y, con ello, perfeccionado. En las tres antítesis restantes resulta el contraste mucho más áspero, ya que en cada una de ellas queda abolido un precepto (o una concesión) de Moisés. Común a todas ellas es la declaración de insuficiencia del antiguo precepto y la superación de la ética del AT.

*La pertenencia de las dos últimas antítesis al sermón de la montaña* queda confirmada por Lc 6,27-36. Con ello, sin embargo, nada queda dicho sobre la unidad originaria de las seis antítesis. Fácil de probar es el carácter secundario de la reunión de las dos últimas en una unidad en Lucas. También parece claro que la tercera antítesis de Mateo (v. 31s) haya sido colocada por el evangelista en este

lugar a causa de su parentesco de contenido con la segunda, habiéndole dado la forma de antítesis, y que en realidad no hace sino anticipar la discusión de 19,2-9<sup>96</sup>.

Más difícil, pero también de más trascendencia, es el problema de si Mateo, por sí mismo, ha añadido a las dos últimas antítesis tal forma antitética por analogía con las precedentes, como opinan muchos exegetas modernos, o si, por el contrario, ha sido Lucas quien ha suprimido su introducción en forma antitética. En este caso habría que explicar también por qué Lucas ha suprimido en absoluto las antítesis restantes. La única respuesta digna de tenerse en cuenta, aunque tampoco en sí satisfactoria, es que en los lectores de Lucas habría faltado el interés y la capacidad de comprensión para la polémica que Jesús en ellas mantiene con el AT.

Quizás es más probable la hipótesis de que Lucas no hubiera encontrado en su fuente las otras dos antítesis de Mateo (tampoco naturalmente la tercera), de lo cual se sigue que Mateo ha sido el primero en colocarlos en el lugar en que van en su Evangelio, así como también ha puesto una introducción de forma antitética a las dos últimas. En favor de esta hipótesis habla también, el hecho de que la oposición con el AT es diferente en estas dos antítesis (y en la tercera), que en las tres originarias. Mateo ha completado además las tres últimas, de acuerdo con la construcción sistemática de toda su obra, con adiciones o intercalados tomados de otros contextos<sup>97</sup>.

Sobre el homicidio  
5,21-26 (cf. \*Lc 12,57-59)

<sup>21</sup> »Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; y quien matare reo será del juicio. <sup>22</sup> Pero yo os digo que todo aquel que se enoje contra su hermano, reo será del juicio; y el que diga "tonto" a su hermano, reo será ante el sanedrín, y el que le diga "necio", reo será de la gehenna del fuego.

95. Cf. Éx 4,15; 1Re 22,14.28; Jer 1,9; Os 1,2; Am 7,15 y com. a Lc 3,2.

96. Mt 19,2-9 (= Mc 10,2-12; cf. Lc 16,18).

97. Mt 5,22b-26.29s.34b-36.

<sup>23</sup> »Por tanto, si al ir a presentar tu ofrenda ante el altar, recuerdas allí que tu hermano tiene alguna queja contra ti, <sup>24</sup> deja allí tu ofrenda ante el altar y vete antes a reconciliarte con tu hermano, y entonces vuelve a presentar tu ofrenda.

<sup>25</sup> »Procura hacer pronto las paces con tu contrincante mientras vas con él por el camino; no sea que él te entregue al juez, y el juez al alguacil, y te metan en la cárcel. <sup>26</sup> Pues en verdad te digo que no saldrás de allí hasta haber pagado el último céntimo.

- 24 La primera antítesis toma su punto de partida en el quinto mandamiento del decálogo, que prohíbe matar y castiga este delito con la entrega del asesino a los tribunales. Ya esta circunstancia deja ver de manera clara, que Jesús se dirige realmente contra el AT y no contra los escribas de su tiempo, conclusión que resulta también de manera evidente de la fórmula (empleada también en todas las demás antítesis que siguen) «se dijo», que, lo mismo que en los rabinos y en otros pasajes del NT sirve para introducir una frase de la Escritura. La forma pasiva sirve como perífrasis para evitar el nombre de Dios <sup>98</sup>, lo que indica que no se considera simplemente a Moisés como el autor de las leyes del AT.

El sentido de la antítesis más bien es: Dios dijo por medio de Moisés, pero por mí dice... Con ello, las palabras de la Escritura quedan expresamente caracterizadas como palabras divinas, y «los antiguos», a quienes fueron dichas, no son los escribas judíos <sup>99</sup> o los antepasados de los judíos de entonces en general, sino la generación del desierto que recibió de Moisés la proclamación del decálogo (cf. Éx 19-20). «Habéis oído» significa: Sabéis por la lectura de la *torah* en la sinagoga <sup>100</sup>.

Sólo las palabras «no matarás» pertenecen al texto del decálogo; las palabras que siguen resumen de manera breve el contenido del AT en prescripciones penales para el homicidio <sup>101</sup>.

- 22 La ley del AT prohíbe y castiga sólo la acción externa, el homi-

98. Cf. com. a Mt 6,33.

99. Cf. com. a Mc 7,3.

100. Cf. el exc. después de Lc 4,30.

101. Cf. Éx 21,12; Lev 24,17; Núm 35,16.24.

cidio consumado. Jesús como nuevo legislador contrapone a ella su precepto: quien se enoja contra su hermano, merece ya la pena impuesta al asesinato mismo por la ley vigente hasta entonces. La lectura: «quien se enoja *sin motivo contra* su hermano», que contienen la mayor parte de los manuscritos, es una corrección posterior que destruye el sentido de la antítesis. El «hermano» (cf. v. 47) es el correligionario, por lo que en el judaísmo viene a significar prácticamente lo mismo que el «prójimo», el compatriota <sup>102</sup>. El tribunal a merced del que queda el enojado no es el tribunal divino, sino el tribunal local, el pequeño sanedrín compuesto de 23 miembros. La enérgica amplificación e intensificación que el nuevo precepto de Jesús significa frente al antiguo, queda vivamente expresada por el hecho de que se adjudica a la *actitud* de la ira el mismo castigo que el AT al *hecho* mismo del homicidio consumado (cf. 1Jn 3,15).

De mayor severidad son en proporción también las penas impuestas a los insultos contra el hermano. No es clara la distinción de sentido entre las dos palabras injuriosas de los v. 22b y 22c, que, según el uso bíblico, no designan un defecto intelectual, sino una actitud alejada de Dios <sup>103</sup>. Del grado más elevado del castigo se deduce que el segundo término debe ser más injurioso que el primero.

Una segunda dificultad que el verso contiene, desaparece también concediendo que los tres distintos juicios mencionados sirven sólo a la ilustración del grado distinto de culpabilidad de las tres clases de ira nombradas. Si la ira, que de suyo se sustrae al castigo exterior, merece ya la entrega al tribunal local, y la palabra injuriosa más ligera nombrada en primer lugar, la entrega al más alto tribunal humano, bajo cuya competencia caían los delitos graves, entonces, para la palabra injuriosa más dura no quedaban más que «la gehenna del fuego» <sup>104</sup>. Jesús nombra aquí estas instituciones de justicia, para ilustrar en forma plástica el contenido religioso de sus pensamientos.

El problema central de este verso parece consistir en el hecho de

102. Cf. el exc. después de Lc 10,37.

103. Locura = impiedad; cf. Dt 32,6; Is 32,57; Sal 14(13)1; 92(91)8.

104. Sobre esta expresión, cf. com a Mc 9,43.

contraponer dos cosas que en sí pertenecen a planos distintos. Jesús contrapone su nuevo precepto, que es de carácter puramente *ético*, a una *ley jurídica* del AT, que solamente preveía el bien común, la defensa del orden cívico. El precepto del decálogo citado es en sí de carácter ético, pero las prescripciones penales añadidas lo transportan a la esfera de lo jurídico. Esta unión de dos magnitudes heterogéneas (ética y derecho) no significa, ni que al AT y al judaísmo fuera extraña una apreciación ética del homicidio ni que Jesús, partiendo de su radical ética de la interioridad, rechace el orden jurídico como pensaba Tolstoy.

El que también la ira y la injuria del hermano son pecados ante Dios, no era una verdad nueva para el judaísmo. Del rabino Eliezer (alrededor del año 90 d.C.) procede la siguiente frase, muy semejante a la de Jesús: «Quien odia a su prójimo, tiene que ser contado entre los derramadores de sangre.» Por medio de esa mención de instituciones de justicia pretende Jesús ilustrar gráficamente la idea de que lo decisivo para un dictamen moral es la actitud interior. Por eso pesa ya la ira, que puede conducir a la acción, tanto como el asesinato mismo. Con ello se niega que la acción misma aumente aún la gravedad de la culpa.

Con todo hay que preguntarse si el v. 22 es realmente apropiado para dar expresión, de manera clara, a esta idea central de la antítesis. De hecho no se mencionan los dos términos injuriosos del v. 22b y 22c como una intensificación de la actitud interior de la ira, sino que son ya, lo mismo que el asesinato, *actos*, y están en la misma línea que conduce al homicidio, por lo que no convienen con la antítesis misma y con el primer miembro del v. 22. La mejor solución de este problema consiste en considerar como componentes de la antítesis en su origen sólo los v. 21 y 22a; los v. 22b y 22c, lo mismo que los v. siguientes 23-26, están tomados de otro contexto e introducidos en éste por el evangelista.

**23s** También las dos sentencias de los v. 23s y 25s han sido añadidas aquí por el evangelista a causa de cierto parentesco de contenido con el v. 21s. Es evidente que las dos proceden de otros contextos. En el v. anterior queda condenada la ira aquí su provocación, aquello que puede incitar a otro a la ira. Asimismo se habla en los siguientes

v. (25s), según los presenta Mateo, del que ha provocado la ira de su adversario. La primera de las dos sentencias tiene un cercano paralelo en Mc 11,25. Su idea central no es que el deber de la reconciliación con el adversario sea más importante que el culto, sino que Dios no acepta el sacrificio, si no va precedido de la reconciliación.

La hipótesis de que el sacrificio referido sea un sacrificio expiatorio por un delito contra la propiedad, queda excluida por el texto mismo («si... recuerdas...»). El sentido es más bien que Dios no acepta en absoluto ningún sacrificio de un hombre que esté en discordia con su prójimo. El airado, que ha sido la víctima del agravio, no es el que ofrece el sacrificio, sino que éste es el culpable de que su hermano «tenga algo contra él». Este pensamiento no era extraño tampoco al judaísmo de entonces. Quien en la manera que sea hace un agravio a otro, tiene que reconciliarse con él. Por ello acostumbraban los judíos a hacer las paces unos a otros en las vísperas del gran día de la reconciliación, ya que sin este requisito no participaba el que había hecho una ofensa de los efectos de esta fiesta <sup>105</sup>.

La segunda sentencia, que aparece también en Lucas (12,57-59), **25s** encarece, con un ejemplo de la vida cotidiana, el deber de la reconciliación con el adversario. Si algún deudor moroso, de camino hacia el juez, se encuentra con su contrincante y se sabe culpable, procederá con prudencia sólo si, amistosamente, arregla las desavenencias con el otro antes de que caiga sobre él el rigor del juicio (cf. 18,30). Lucas ofrece una forma más original de este pasaje y en un contexto más apropiado. En él es plenamente claro que se trata de un llamamiento a la conversión con vistas al juicio escatológico revestido de la forma de una parábola, con lo que pierde el carácter de una egoísta regla de prudencia.

En el contexto en que lo ofrece Mateo queda en primer término la relación con el prójimo, en lugar de la relación con Dios. El contrincante queda asimilado al que en el v. 24 se le llama «hermano» y la exhortación a reconciliarse lo más pronto posible,

105. *Yoma* VIII, 9.

completada por Mateo, tiene que ser interpretada lo mismo que en el v. 24, no como un encarecimiento de una actitud conciliadora, dispuesta al perdón, sino como requerimiento a acallar la cólera del adversario, esto es, del «hermano», antes de que sea tarde. Para que el pasaje, entendido así, no se convierta en una regla de prudencia que no sobrepase en absoluto la esfera de lo profano, tienen que ser interpretados en Mateo alegóricamente el juicio y la prisión: el juez es Dios y la cárcel el infierno (v. 22). Por otra parte no se puede sacar una conclusión del rasgo de que el contrincante, esto es el prójimo, entrega al deudor al juicio divino; porque el hombre como prójimo no es quien puede acusarnos ante Dios, sino el hecho mismo de estar manchados de culpa ante él.

#### Sobre el adulterio

5,27-30 (= 18,8s = Mc 9,43-48)

<sup>27</sup> *»Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. <sup>28</sup> Pero yo os digo que todo aquel que mira a una mujer con mal deseo, ya cometió adulterio en su corazón.*

<sup>29</sup> *»Sí, pues, tu ojo derecho es para ti ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; pues más te vale perder uno solo de tus miembros, que no ser arrojado todo tu cuerpo a la gehenna. <sup>30</sup> Y si tu mano derecha es para ti ocasión de pecado, córtatela y arrójala de ti; pues más te vale perder uno solo de tus miembros, que no ir todo tu cuerpo a la gehenna.*

**27s** La primera antítesis toma posición ante el quinto mandamiento del decálogo, la segunda ante el sexto, que queda completado y perfeccionado en la misma manera que el quinto: el precepto que prohíbe únicamente la acción exterior, esto es, la consumación del adulterio, es insuficiente. El mismo mirar voluptuosamente a una mujer es ya adulterio, porque en ello se revela ya la actitud interior, en la que tiene su origen la acción y que es la que hace a ésta pecaminosa.

Basándose en la referencia que el texto hace al AT hay que

entender aquí la mujer como la mujer o la prometida<sup>106</sup> de otro hombre, no una mujer soltera y aun menos la propia (Tolstoy). En el AT y en el judaísmo estaba considerado como adulterio sólo la fornicación con la mujer de otro hombre y los rabinos limitaban aún más su concepto al trato ilícito con la mujer del «prójimo»<sup>107</sup>, esto es, de otro *judío*. Además el hombre sólo pecaba contra el matrimonio del otro, no contra el suyo. En el caso de la mujer en cambio estaba considerado siempre como adulterio su trato ilícito con otro hombre, lo mismo si estaba casado o no.

Para entender en toda su amplitud la distinción entre el precepto del AT y el nuevo precepto de Jesús, hay que tener en cuenta dos cosas. La mujer estaba considerada en el AT, lo mismo que en todo el oriente, como propiedad del marido, no como persona moral de su misma categoría y era adquirida por una especie de compra (cf. Éx 22,15s). El adulterio era pues como una irrupción en el derecho de propiedad de otro, y en ello tiene su base la *doble moral matrimonial*, que reconocía al hombre más «derechos» que a la mujer.

Por otra parte, el adulterio (exactamente lo mismo que el homicidio) estaba visto en el AT bajo el punto de vista del bien común, esto es, jurídicamente. Incluso Natán en su reprensión al rey David por su pecado con la mujer de Urías, critica más severamente la injusticia social del rico contra el pobre que su acción supone, que no el adulterio como tal (2Sam 12,1ss), que queda considerado menos como un pecado de fornicación que como un agravio al derecho. Las palabras del decálogo: «No desearás la mujer de tu prójimo»<sup>108</sup> no tienen en manera alguna, como lo prueba el contexto en que se encuentran, el mismo sentido que las de Jesús; al fondo de este precepto se encuentra la concepción del AT que acabamos de describir, esto es; no está permitido codiciar los bienes ajenos.

No es que sea del todo extraña al AT la consideración puramente moral del adulterio como pecado de fornicación y en rela-

106. Cf. com. a Mt 1,18.

107. Cf. el exc. después de Lc 10,37.

108. Éx 20,17; Dt 5,18.

ción con ello, también la condenación de la mirada voluptuosa (cf. Job 31,1). Pero Jesús es el primero en elevar a norma obligatoria de carácter general lo que hasta entonces sólo se encuentra expresado ocasionalmente. Jesús al equiparar la mirada voluptuosa con el adulterio mismo, declara la actitud interior como el principio decisivo de la moral, que presta a una acción su carácter de buena o mala. El pecado como tal pesa más para Jesús que el agravio al derecho o los daños del bien común. El acento no va en el precepto de Jesús sobre el hecho mismo de la mirada, ni es su fin el prevenir de sus peligros, sino en el deseo unido con ella. La mirada va entendida como la exteriorización del deseo adúltero.

En la misma línea de las palabras de Jesús está la sentencia rabínica: «Quien mira a una mujer con intención concupiscente, es lo mismo que si tiene relaciones ilícitas con ella», y la de la *Mekilta* del rabi Simeón 111: «No cometerás adulterio..., tampoco con los ojos ni con el corazón.»

**29s** La doble sentencia sobre el escándalo ha sido traída aquí por Mateo de otro contexto<sup>109</sup>, para dar una fuerza especial al precepto de la autodisciplina, necesaria para no sucumbir al peligro del adulterio. La relación con el v. 28 la produce solamente la palabra motivo de la frase («mirar»... «ojos»). La sentencia referente al ojo va aquí, en contraposición a 18,8s, antepuesta a la de la mano (la del pie queda omitida por no convenir con el tema), porque la palabra «ojo» es precisamente la que hace enlazar con el «mirar» del v. anterior. De la mano se habla sólo por ir en su lugar de origen nombrada junto a los ojos. La idea de que ojos y manos sean los instrumentos de la voluptuosidad no corresponde al sentido originario de la sentencia. Así mismo sería no entender su sentido el pretender una interpretación alegórica de ojos y manos.

Se trata más bien de una formulación «extrema», para subrayar la gravedad de la exigencia<sup>110</sup>. Por otra parte la referencia<sup>111</sup>

109. Mt 18,8s = Mc 9,48.

110. Cf. com. a Mc 9,43ss.

111. En contraposición a Mt 18,8s = Mc 9,43ss.

siempre al miembro derecho, o sea al miembro de preferencia<sup>112</sup>, es una determinación añadida posteriormente<sup>113</sup>.

La sentencia está abreviada en comparación con la forma que presenta en 18,8s, ya que aquí no se menciona la oposición entre el entrar en la vida mutilado y el ser arrojado al infierno. El contraste está hecho sólo entre la pérdida de un miembro y el castigo del infierno.

#### Sobre el divorcio

5,31s (= Lc 16,18; cf. Mt 19,9 = Mc 10,11s)

<sup>31</sup> »*También se dijo*: El que repudie a su mujer, déle certificado de repudio. <sup>32</sup> *Pero yo os digo que todo aquel que repudia a su mujer, excepto en caso de fornicación, la induce a cometer adulterio, y quien se casa con una repudiada, comete adulterio.*

La tercera antítesis no sólo se diferencia de las otras en la fórmula de introducción, sino que además suena, por ser su tema también el adulterio, sólo como un aditamento a la segunda. Su punto de partida es una prescripción muy concreta y particular del derecho matrimonial del AT, la obligación de la extensión de un documento de repudio en caso de divorcio. Frente a tal prescripción, que presupone el derecho al divorcio, se sostiene la indisolubilidad del matrimonio, pero no de manera expresa, sino sólo indirectamente, en la declaración de que el divorcio conduce al adulterio, puesto que el matrimonio anterior sigue subsistiendo.

Este texto no hace sino utilizar un pensamiento que aparece en la discusión de Mc 10,2-12 = Mt 19,3-9, formulándolo, en este caso, a manera de antítesis, por lo que hay que suponer que ha sido introducido aquí por Mateo y adaptado en su forma a la del contexto. Según la ley mosaica tenía el hombre el derecho a repudiar a su mujer. Moisés no había hecho sino regular el derecho,

112. Cf. 1Sam 11,2; Zac 11,17.

113. Cf. Mt 5,39 junto a Lc 6,29; Lc 6,6 junto a Mc 3,1; Lc 22,50 junto a Mc 14,47.



ya existente, al divorcio por medio de la prescripción del documento de repudio.

En Dt 24,1 se da como motivo o condición para el divorcio que el hombre encuentre en su mujer «algo torpe», con lo que puede quedar designado lo mismo algo moralmente deshonroso, como también algo desagradable físicamente; en todo caso no el adulterio, que era castigado expresamente con la pena de muerte (Dt 22,22). Sobre el significado de esta expresión estaban en desacuerdo, en la época de Jesús, las escuelas de Šammay y de Hilel. Šammay, más severo, entendía algo moralmente deshonroso (pero no sólo el adulterio), Hilel, en cambio más indulgente, cuya opinión llegó a predominar, todo lo que pudiera provocar el disgusto del marido, hasta el hecho de dejarse quemar una comida.

Frente a esta concesión hecha a la dureza del corazón humano (19,8) opone Jesús su nuevo precepto, por el que el divorcio queda reprobado en absoluto. El hombre que despidе a su primera mujer y se casa con otra, comete adulterio contra su primer matrimonio y el que se casa con una divorciada, lo comete asimismo contra el matrimonio de ésta con su primer marido. Así suena el texto paralelo de Lc 16,18 y lo mismo Mc 10,11 = Mt 19,9.

En cambio, según el texto que precede, el hombre que despidе a su mujer la convierte así en una adúltera (literalmente: hace que cometa adulterio). No es que la extensión del documento de repudio sea ya, como tal, adulterio, pero sí la ocasión de que la mujer divorciada contraiga un nuevo matrimonio, cometiendo así adulterio contra su primer matrimonio que aún perdura. Sin duda es ésta la forma menos originaria del texto, porque el pensamiento central que es el que en primer lugar interesa, es que el hombre que repudia a su mujer y se casa con otra comete con ello adulterio y no que ocasione a su mujer a un segundo matrimonio, que sería en realidad un adulterio.

Frente a Lc 16,18 y Mc 10,11s, el texto de Mateo contiene, tanto en 5,32 como en 19,9, una cláusula que limita la incondicionalidad del nuevo precepto de Jesús («excepto en caso de fornicación»), cuya explicación constituye un problema ya muy discutido desde la antigüedad.

No puede tratarse de una interpolación tardía, como se desprende del testimonio unánime de todos los textos y del hecho de que se encuentra en *los dos pasajes* mencionados de Mateo y en formulación distinta en cada uno de ellos. La frase de 5,32 contiene, además, un evidente hebraísmo, que, sin duda, reproduce las palabras de Dt 24,1, *erwat dabar*, discutidas por los rabinos. Pero tan indiscutible como la autenticidad de la cláusula de Mateo en cuanto a su tradición textual parece ser también el hecho de que se trata de una adición del evangelista, y que no representa, frente al texto concordante de Marcos y Lucas, una reproducción más fiel de las palabras de Jesús.

Si — según la interpretación protestante en general — la cláusula designara en realidad un caso de excepción de la prohibición absoluta del divorcio, entonces no sólo resultaría una contradicción entre el texto de Mateo y el de Marcos y Lucas<sup>114</sup>, sino que quedaría destruida la antítesis como tal; la exigencia de Jesús sobrepasaría la doctrina de Hilel y, con ella, la práctica corriente entre judíos, pero en poco o nada sobrepasaría la doctrina de Šammay. Jesús daría aquí únicamente una *interpretación* nueva y más severa de la ley mosaica, pero sin superarla de hecho, como es el caso en las otras antítesis. En realidad lo que pretende Jesús, como ha dicho claramente en 19,8, es proclamar la voluntad primera de Dios en relación con la unión matrimonial. Y según ella es el matrimonio una unión creada por Dios, que no puede deshacerse<sup>115</sup>. Esta ley divina no admite excepción alguna.

El sentido de la cláusula de Mateo no puede ser el que la mujer repudiada *por motivo de adulterio* no es por ser despedida por lo que se convierte en adúltera, lo cual sería una trivialidad, ni tampoco que el caso de fornicación quede excluido por merecer una consideración especial; con ello quedaría evitada precisamente la decisión sobre el verdadero problema, de si el divorcio está permitido o no. Pero si está prohibido también en el caso de adulterio de la mujer, entonces la cláusula resulta superflua y perturbadora.

114. También 1Cor 7,10s.

115. Cf. Mt 19,6 = Mc 10,9.

Gramaticalmente la cláusula no puede ser entendida sino en sentido de excluir, presentar un caso de excepción. Por ello podría pensarse quizá que Mateo la refiere sólo a la supresión de la comunidad matrimonial («separación de mesa y lecho»; cf. 1Cor 7,11), que permite la separación de los esposos, pero excluye el nuevo matrimonio. Pero esta forma de divorcio era extraña al judaísmo de la época de Jesús.

Una solución muy fácil y gramaticalmente correcta del problema sería, entender la fornicación, no como adulterio de la mujer, sino referida a un «matrimonio» ilegítimo, prohibido, en el cual viviera el hombre con la mujer, a lo que quizá se hace también referencia en Act 15,20.29 (cf. también 1Cor 5,1). Jesús excluiría tal matrimonio de su prohibición de solubilidad.

De todos modos quedaría siempre la sospecha de que con ello se hubiera expresado un pensamiento tan familiar para oídos judíos y en sí tan evidente, que no era necesario destacarlo así de una manera tan especial.

Lo mismo que en el resto de las antítesis queda también en ésta substituida una consideración de tipo jurídico social por una de tipo ético. Esto queda claramente expresado en el hecho de que se hace al hombre responsable del adulterio que su mujer pueda cometer con un nuevo matrimonio. Y al serle quitado al hombre el derecho de repudiar a su mujer, queda ésta equiparada al marido como persona moral. También algunos rabinos han manifestado su disconformidad con el divorcio, y en forma especialmente enérgica el rabí Eleazar (alrededor del año 270 d.C.) diciendo: «Quien se divorcia de su primera mujer, sobre él derrama lágrimas hasta el altar.» Pero este enjuiciamiento severo del divorcio no era, en modo alguno, el dominante, y sobre todo no se le ocurrió a ningún rabino convertir su condenación moral del divorcio en una ley y calificarlo al mismo tiempo de adulterio.

## Sobre el juramento

5, 33-37

<sup>33</sup> *»Igualmente habéis oído que se dijo a los antiguos: No jurarás en falso (Lev 19,12), sino que cumplirás al Señor tus juramentos (Núm 30,3; Dt 23,22). <sup>34</sup> Pero yo os digo que no habéis de jurar en manera alguna: ni por el cielo, porque es trono de Dios; <sup>35</sup> ni por la tierra, porque es escabel de sus pies (Is 66,1); ni por Jerusalén, porque es la ciudad del gran Rey (Sal 48[47]3); <sup>36</sup> ni tampoco jures por tu cabeza, porque no puedes volver blanco o negro un solo cabello. <sup>37</sup> Vuestro hablar sea: sí, cuando es sí; no, cuando es no. Lo que de esto pasa, proviene del Maligno.*

El juramento, uso extendido por lo general entre todos los pueblos, está condicionado por el hecho de la desconfianza de los hombres frente a la veracidad de los demás. La invocación de Dios como testigo de que se dice la verdad o de que se cumplirá una promesa hecha, sirve para superar esa desconfianza o para que el que jura se sienta obligado a ser veraz. Como una forma de juramento estaba considerado en el AT y en el judaísmo también el voto <sup>116</sup>, pero aquí no se hace referencia, como lo prueba el v. 37, a estas promesas o votos hechos a Dios con juramento.

La significación del juramento en la religión del AT se deduce no sólo de su repetida mención en la Sagrada Escritura y de los capítulos que en la «ley» están dedicados a tratarlo explícitamente <sup>117</sup>; hasta al mismo Yahveh se atribuye frecuentemente su uso. Sobre esta amplia base que el juramento tiene en el AT, es natural también el gran aprecio de que gozaba entre los rabinos. Sólo los esenios lo rechazaban, quienes a pesar de ello cometían la inconsecuencia de obligarse por los más terribles juramentos a la fidelidad con su institución y al secreto de sus reglas <sup>118</sup>. Lo rechazaba tam-

116. Cf. Núm 30,3: «Si un hombre hace un voto a Yahveh o toma, con juramento, un compromiso formal...»

117. Lev 5,4ss; Núm 6 y 30.

118. FLAVIO JOSEFO, BI II, 8.6: § 135.

bién la secta de Damasco, emparentada, aunque no idéntica, con ellos. La afirmación de Filón<sup>119</sup> de que lo mejor es no jurar, porque la palabra del sabio debe merecer la misma confianza que el juramento, está evidentemente dentro de la esfera de influencia helenística (pitagóricos y estoicos).

Los rabinos condenaban no sólo el perjurio, por sus terribles consecuencias<sup>120</sup>, y (partiendo de Dt 23,23 y Ecl 5,4) el voto precipitado<sup>121</sup>, sino también el «juramento vano»<sup>122</sup>, esto es, la ligereza en jurar en asuntos de poca importancia, delito que castigaban con la flagelación. Los rabinos veían en ello sobre todo una profanación del nombre de Dios. La seriedad con que tomaban el juramento se desprende también del hecho de que al juramento judicial sólo eran admitidas gentes sin tacha, «temerosos de Dios»<sup>123</sup>.

**34a** También aquí el mandamiento de Jesús sobrepasa con mucho al del AT, ya que, en lugar de la prohibición del perjurio y del quebrantamiento del voto, establece la prohibición del juramento sin más. Jesús exige una actitud de veracidad absoluta, que haga suficiente el sí o el no e innecesaria la invocación de Dios como testimonio, tal como tiene lugar en el juramento.

**37** La exigencia positiva de Jesús, su nuevo precepto, está expresado en el v. 37. Según el texto de Mateo en su traducción literal («vuestras palabras sean sí, sí; no, no») hay que limitarse a un doble sí o no. Pero esta doble afirmación o negación valía entre los rabinos como un juramento, mientras que en Mateo no puede ser éste precisamente su sentido. Por este motivo es, al menos probable, que la forma más exacta y más originaria del precepto de Jesús, se encuentre en Sant 5,12<sup>124</sup>, pasaje que ofrece sin duda una resonancia del sermón de la montaña: «Que vuestro sí sea sí, y vuestro no sea no, para no incurrir en juicio.»

119. FILÓN, *Decal.* 84. 120. Cf. Eclo 23,9-11; Henoc eslavo 49,1.

121. Cf. sobre esto ya Prov 20,25; Eclo 18,22s.

122. Al «juramento vano» referían, en primera línea, el precepto del decálogo (Éx 20,7; Dt 5,11).

123. Según Dt 6,13.

124. Es también la que ofrecen JUSTINO, *Apol.* 1,16,5, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* v, 99,1, y otros.

Toda aseveración que se salga de la afirmación «proviene del Maligno», porque el empleo del juramento está provocado por la perversidad, aquí la falacia y la alevosía humana, una vez que sólo lo que se jura merece todavía confianza.

Entre los rabinos se encuentran también frases semejantes, pero su sentido es en realidad sólo el encarecer la veracidad en general, y los rabinos no reprobaron nunca el juramento en absoluto, tal como lo hace Jesús.

La reprobación de diversas fórmulas judías de juramento de los v. 34b-36 procede seguramente de un contexto diferente (cf. el cambio de «vosotros» a «tú» en el v. 36), porque Jesús no pretende aquí superar el AT, sino sólo combatir una costumbre extendida entre los judíos. Los juramentos por el cielo, por la tierra y por Jerusalén tienen su fundamento en la aversión del judaísmo tardío a pronunciar el nombre de Dios (basada en Éx 20,7; Dt 5,11). Tales fórmulas evitan el nombre de Dios en sí, pero en realidad lo nombran, ya que son sólo substitutivos de él. Son pues, también para los judíos mismos, juramentos reales y válidos (no así, en parte, las fórmulas mencionadas en 23,16-22), y por eso reprueba Jesús también su empleo.

El juramento del v. 36, por la propia cabeza (en los rabinos por lo general: «por la vida de tu cabeza»), tiene una orientación distinta que los otros tres (en él no se nombra, ni se alude tampoco a Dios), pero queda también reprobado, por ser sólo Dios y no el hombre quien en este punto tiene libre derecho de disposición, lo cual queda evidenciado en la circunstancia de que el hombre no se puede dar a sí mismo cabellos negros o blancos, esto es, no puede determinar o variar su propia edad.

La afirmación frecuentemente repetida de que Jesús mismo no se atuvo durante su proceso a su propio precepto aquí expresado, es insostenible. Porque el requerimiento del sumo sacerdote Caifás (que está sólo en Mateo, no en Mc 14,61): «Yo te conjuro por el Dios viviente, que nos digas...» (Mt 26,63) no es una toma formal de juramento, sino sólo una exhortación solemne a decir la verdad delante de Dios, y la respuesta de Jesús tiene la forma de un simple sí.

En cambio Jesús introduce con frecuencia sus palabras por un *amen* (= «en verdad») <sup>125</sup>. Este empleo de la palabra es plenamente extraño al judaísmo y, precisamente por ello, no es una fórmula de juramento, como el *amen* utilizado como respuesta a una fórmula de conjuro. El *amen* tal como aparece introduciendo frases de Jesús sirve seguramente a la expresión de la autoridad ineludible de sus palabras.

Sobre la venganza  
5,38-42 (= Lc 6,29s)

<sup>38</sup> »*Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo, y diente por diente (Éx 21,24; Lev 24,20; Dt 19,21).* <sup>39</sup> *Pero yo os digo que no resistáis al malévolo, sino que, si alguien te hiere en la mejilla derecha, preséntale también la otra;* <sup>40</sup> *y al que quiere llevarte a juicio por quitarte la túnica, déjale también el manto;* <sup>41</sup> *y si alguien te fuerza a caminar una milla, anda con él dos.* <sup>42</sup> *Al que te pide, dale; y al que pretende de ti un préstamo, no lo esquives.*

Lo mismo que en la tercera antítesis, que demostramos como no originaria en cuanto a su forma, y también en la que la sigue, en ésta contrapone Jesús su nuevo mandamiento a uno del AT, y no sólo lo supera sin derogar por ello el antiguo, sino que, en virtud de sus palabras, queda inválida la prescripción del AT. Las dos últimas antítesis se encuentran también en Lucas en el mismo lugar que en Mateo, pero no en formulación antitética (y además enlazadas en una sola unidad por Lucas). La forma antitética ofrece en estos dos casos algunas dificultades, siendo por ello considerada en Mateo por muchos exegetas modernos como una asimilación secundaria a las antítesis precedentes (que en su origen no iban unidas con los v. 38-48).

**38** El principio del AT rechazado por Jesús en la quinta antítesis es la ley de la venganza (*ius talionis*). Talión se llama a aquella forma de castigo, en el que se hace caer sobre el culpable el mismo mal

125. Cf 5,18 26; 6,2.5.16, etc.

por él ocasionado, esto es, se castiga el mismo miembro que en el otro ha quedado dañado o destruido. El derecho del talión es una institución jurídica que se encuentra entre todos los pueblos del Oriente antiguo, con excepción de los hititas, pero también entre los griegos, romanos y egipcios; en sí no es otra cosa que la reglamentación estatal de la ley aún más primitiva de la venganza de sangre de carácter privado, que en Israel estaba todavía en vigor en la época antigua <sup>126</sup>, aunque mitigada por la institución del derecho de asilo <sup>127</sup>.

Es verdad que en la época de Jesús estaba ya quizá en desuso la práctica estricta y al pie de la letra de esta ley. Pero podía el perjudicado mismo elegir entre la ejecución estricta de la ley del talión o darse por satisfecho con una sanción pecuniaria <sup>128</sup>, por lo que «no puede negarse la posibilidad de que todavía en la época de Jesús fuera aplicada la ley del talión al pie de la letra» (Billerbeck). Seguro es que al menos la escuela del rabí Šammay defendía la interpretación literal de Éx 21,24, y la misma opinión se atribuye también a la dirección de Boeto dentro del partido saduceo. En especial la prescripción de Dt 19,19-21 de que a aquel que pretendiera dañar a otro con una declaración falsa como testigo en un juicio, se le debía hacer lo mismo que él pensaba hacer al otro, en vigor todavía en época cristiana, era, al menos en parte, seguida al pie de la letra. En todo caso se mantenía aún el espíritu de esta ley y aquí tenemos que buscar la solución al problema de que Jesús contraponga a un principio de *derecho penal*, un principio válido para la vida de cada uno, esto es, de carácter *ético*, consistente en la renuncia a ofrecer resistencia al agravio y a toda exigencia de venganza. El derecho de la superioridad a intervenir con medidas penales en favor del orden social no queda rechazado por principio, sino que el hombre como individuo, al cual van propiamente dirigidos todos los postulados morales de Jesús, recibe el mensaje de que Dios pide un amor que renuncia a la exigencia de sus derechos. En la ley del talión se reconoce también como lícita la actitud de venganza y de inexorable

126. Cf. Jue 8,18-21; 2Sam 3,27ss; 14,9-11; 21,4ss

127. Cf. Éx 21,12s; Núm 35,9-29; Dt 4,41-43; 19,1-3

128. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* IV, 8,35; § 281

afirmación del propio yo. El derecho ofrecía siempre al individuo la posibilidad de afirmar su derecho por el recurso a la autoridad estatal, desquitándose así del agravio sufrido. Contra esta reclamación del derecho llevado a cabo por el individuo va dirigida la antítesis de Jesús.

- 39 El nuevo orden de ideas proclamado por Jesús queda ilustrado por varios ejemplos tomados de la vida práctica. Maltratado de hecho, no se debe resistir al malhechor, por ejemplo respondiendo al dolor y el agravio de un golpe en la mejilla con un golpe semejante, sino que, sin intentar defensa alguna, hay que disponerse a ser golpeado también en la otra mejilla. La mejilla *derecha* (no mencionada en Lc 6,29) no presupone el golpe con el revés de la mano, al parecer, más doloroso (en ese caso, el orden derecha izquierda tenía que ser inverso, como lo prueban los v. 40 y 41), sino que es sólo una determinación añadida posteriormente <sup>129</sup>.
- 40 Al contrincante que por medio de un proceso quiere privar a otro de su túnica, se le dará voluntariamente también el manto, aún más necesario (prenda que según Éx 22,25s; Dt 24,13, debía, en caso de embargo, ser devuelta a su propietario, si era pobre, al atardecer, por servirle de abrigo durante la noche).
- 41 Al que obliga a otro a acompañarle una milla prestándole un servicio, abusando así con violencia de las fuerzas del mismo, se le deberá prestar un servicio doble del pedido.
- 42 Tampoco al mendigo ni al que pide un préstamo (sin réditos) se debe uno negar.

Las cuatro exigencias van en forma de gradación en descenso (anticlímax) con referencia a la «maldad» a la que no se debe hacer resistencia: acto de violencia, proceso, coacción, ruego. Este último no es en sí injuria alguna, sino sólo un atrevimiento o una importunidad. Según la ley del AT, el préstamo a un compatriota tenía que ser hecho sin réditos <sup>130</sup>, por lo cual suponía éste una verdadera obra caritativa, a causa del riesgo que con ello iba unido y, en especial,

129. Cf. com. a Mt 5,29s.

130. Cf. Éx 22,34; Lev 25,36s; Dt 15,7-11; 23,20s.

en atención al año sabático, en el que tenían que ser condonados a los deudores tales préstamos (Dt 15,1s). Ya la ley encarecía la prontitud en esta materia (Dt 15,8), que estaba desde entonces considerada como un verdadero deber (cf. Eclo 29,1s).

Entre todas las antítesis ésta ha sido la más violentamente atacada como falta de realismo, extremista y demoledora de toda cultura humana, ya que en sí deroga toda clase de ordenación jurídica elevando a principio moral la ausencia absoluta del derecho y de la posibilidad de la propia defensa. Tolstoy hace basar en ella, partiendo de su interpretación al pie de la letra, una destructora crítica del «Estado de derecho» moderno, construido sobre la violencia. De parte contraria han declarado escritores judíos como desprovistos de sentido los postulados de Jesús que la antítesis contiene y han contrapuesto a su posición de principio, esquivando al mundo, la postura farisaica, heroica y llena de suficiencia ante la vida. Ambas direcciones parten de la falsa creencia de que Jesús hubiera pretendido aquí de hecho dar una nueva ordenación a la vida jurídica y sustituir el orden del derecho por el del puro amor que no sabe de resistencia ni de venganza. En realidad se dirige Jesús aquí, lo mismo que en todas sus exigencias, al hombre en particular, para el que proclama una nueva ética de la interioridad. Esta nueva mentalidad de la renuncia absoluta a toda venganza <sup>131</sup> y a toda reclamación de los propios derechos, es lo que quieren ilustrar los ejemplos concretos referidos en la antítesis.

Esto es, pues, lo que se pretende con ellos y no una comprensión mecánica literal de su contenido. También contradice el espíritu de este precepto, ver en los ejemplos concretos que le siguen la intención de avergonzar al que hace el agravio o de hacerle comprender su injusticia, lo cual sería sólo una forma más refinada y de un más alto grado de venganza.

Que Jesús contraponga su ética a un principio fundamental del derecho del AT y judío, y en general a todo derecho, no significa la superación y derogación del principio del orden jurídico y, con ello, también del Estado, sino que sirve para poner en claro que el

131. Cf. Rom 12,17; 1Cor 6,7; 1Tes 5,15.

discípulo, cuando sufre un agravio, no debe pensar en el orden jurídico que le protege y le defiende de la «maldad». En el derecho del AT y judío existía el principio de que la omisión del castigo equivalente dependía sólo de la buena voluntad del perjudicado <sup>132</sup>, en otro caso se ponía en curso la represalia en sentido estricto. Esta buena voluntad queda declarada por Jesús como el verdadero espíritu cristiano. Por eso no queda utilizado como fondo de contraposición el precepto del amor del AT. La prohibición del espíritu de venganza era ya conocida del AT <sup>133</sup>, y la idea del perdón no ha sido tampoco después olvidada del judaísmo. También los rabinos alabaron la indulgencia y la renuncia al propio derecho como virtud. «Nuestros maestros nos han transmitido: que el hombre sea siempre flexible como la caña y no duro como el cedro.» Pero junto a esto se encuentran también afirmaciones de sentido contrario, según las cuales el odio está permitido, incluso es obligado, en determinadas circunstancias. «Un aprendiz de las Escrituras, que no se venga y no es rencoroso, no es un verdadero aprendiz de las Escrituras» <sup>134</sup>.

En cambio los paralelos que el mundo griego antiguo ofrece desde Sócrates a este precepto de Jesús sirven sólo para destacar mejor su verdadero carácter. Entre los griegos no estaban consideradas las injurias de obra como absolutamente dignas de ser vengadas, pero por el motivo de que no se veía en ellas una ofensa de la honra personal. Deshonroso era no el recibir insultos, sino el hacerlos a los demás <sup>135</sup>. Con ello quedaba despreciado el ofensor y al mismo tiempo castigado. El sabio estoico por su parte contraponía a todas las cosas que venían a él de fuera, también a toda clase de injuria, la impasibilidad basada en la conciencia de su inamisible dignidad como persona. Tampoco la figura ideal del justo que sufre, diseñada por Platón (en el Gorgias) representa la personificación del precepto de Jesús, porque aquél experimenta en la plena conciencia de su fortaleza de alma una compensación por la injuria sufrida. Además es en todos estos casos distinta la motivación de la renuncia a la

132. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* IV, 8,35; § 280.

133. Lev 19,18; Prov 20,22; 24,29; Eclo 27,30ss; cf. Rom 12,19.

134. *Talmud bab.*, Yoma 22b.

135. Cf. PLATÓN, *Apol.* 18.

venganza, no de carácter religioso como en el evangelio, sino puramente humanística. El precepto de Jesús, en su forma negativa de no hacer resistencia a la maldad, es la expresión de una actitud espiritual eminentemente positiva. El precepto de Jesús no exige una moral de esclavo, sino el mayor grado de dominio propio y de energía moral posible, infinitamente más alta que el «heroísmo» que en la defensa propia pueda ponerse a prueba.

Amor a los enemigos  
5,43-48 (Lc 6,27s.32-36)

<sup>43</sup> »Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo (Lev 19,18) y odiarás a tu enemigo. <sup>44</sup> Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen; <sup>45</sup> así seréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, el cual hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. <sup>46</sup> Pues, si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tenéis? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? <sup>47</sup> Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? <sup>48</sup> Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial.

También la última antítesis toma como punto de partida unas 43 palabras del AT, Lev 19,16-18, donde también queda claramente expresado el concepto de prójimo como equivalente a compatriota <sup>136</sup>. La segunda parte de la cita («y odiarás a tu enemigo») no se encuentra ni en el pasaje del Levítico citado, ni en ningún otro del AT, tampoco en toda la literatura rabínica aparece ningún testimonio en este sentido. En cambio, los escritores últimamente descubiertos de la secta esenia de Qumrán designan el odio a los enemigos como un precepto <sup>137</sup>.

136. Cf. el exc. después de Lc 10,37.

137. Cf. *Regla de la comunidad*, 1,4, pasaje según el cual es un deber de los miembros de la secta «amar a todo el que él (Dios) ha escogido y odiar a todo el que él ha reprobado»; en forma similar 1,10.

La hipótesis de que Jesús, o el evangelista, se refiriera aquí a los postulados éticos de los esenios y contrapusiera a ellos su precepto de amar también a los enemigos, no es aceptable sin reparos. En realidad hay que tener en cuenta que las palabras «y odiarás a tu enemigo» no son en el fondo más que el reverso del precepto del amor limitado al compatriota; porque la exclusión del amor no significa otra cosa sino que se puede dar libre curso a los sentimientos de odio. De hecho contiene el AT verdaderos documentos de arranques de odio, que quedan muy por debajo del espíritu del evangelio. por ejemplo los preceptos dirigidos contra los paganos canaanitas como enemigos nacionales de Israel<sup>138</sup>, y los salmos de venganza<sup>139</sup>, en los cuales hombres piadosos, según el concepto del AT, conjuran la descarga de la ira divina sobre los enemigos de su pueblo y sus adversarios personales. Dar pruebas de amor a aquel de quien se había recibido odio, era algo impropio (2Sam 19,7). Junto a esto no es, sin embargo, extraño al AT el amor al enemigo personal<sup>140</sup>. Semejantemente se encuentran en el judaísmo frases que declaran permitido el odio y en circunstancias hasta obligado. junto a otras que recomiendan la superación del mismo.

44 Jesús ha sido el primero en elevar el amor, incluido el amor al enemigo, a la categoría de precepto de carácter absoluto. Entendiendo el v. 44 como antítesis a *todo* el v. 43, no queda sólo contrapuesto el amor al odio, sino también el amor al enemigo al amor (sólo) al prójimo, esto es, a un amor que no abarca a todos los hombres, y entonces, las palabras «y odiarás a tu enemigo» del v. 43, no son más que una adición aclaratoria del precepto del amor *al prójimo* del AT, que puede proceder tanto de Jesús mismo, como del evangelista; esto suponiendo que sea originaria la forma antitética del pasaje.

Pero Jesús al hablar sólo del amor *al enemigo* quiere dar a entender el límite extremo hasta el que debe llegar el amor. El sentido

138. Cf. Dt 7,4-5; 15,3; 20,13-18; 25,19.

139. Cf. Sal 35(34); 55(54); 58(57); 64(63)8s; 69(68)23ss; 109(108); 137(136)7-9; Jer 18,18-23.

140. Cf. 1Sam 24,1ss; 26,1ss; Sal 7,5; Prov 24,17; 25,21s; Job 31,29; cf. también Éx 23,4s.

de la antítesis, entendida en relación con los v. aclaratorios 45-47, no es: amad a vuestros enemigos, en lugar de odiarlos, sino: amad tanto a vuestros amigos como a vuestros enemigos. La *Doctrina de los doce apóstoles* (I, 3) añade al precepto de Jesús «amad a los que os aborrecen», la frase «y no tendréis enemigo», introduciendo así en las palabras de Jesús un motivo que les es del todo extraño. Un amor así entendido no estaría ya completamente libre de egoísmo.

El paralelismo contenido en el mismo v. 44 muestra quiénes son los enemigos en el precepto de Jesús, esto es, los perseguidores. Como la forma más alta y la prueba más auténtica del amor hacia los enemigos se designa la oración por ellos, con la que queda borrado todo sentimiento de aversión.

Esta manera de proceder es el presupuesto para que los discípulos reciban el nombre de «hijos de Dios». Con ello no quiere decirse que los que así proceden se acreditan como hijos de Dios, ni tampoco que consigan el honroso título de «hijos de Dios» en esta vida; la filiación divina es más bien un don escatológico de Dios (cf. 5,9). La idea de la religión de que todos los hombres son por naturaleza hijos de Dios, es tan extraña al evangelio como al AT<sup>141</sup>.

Un amor que abarca sin distinción amigo y enemigo imita a Dios, que no distingue en sus beneficios entre sus amigos, los buenos, y los malos, que en cuanto tales son sus enemigos, objeto de su ira. Basándose en Sal 145(144)9, también los rabinos han expresado con frecuencia el pensamiento de que la bondad de Dios manifestada en la luz del sol y en la lluvia se extiende a todos los hombres, tanto buenos como malos. Tampoco la idea del seguimiento o la imitación de Dios, que tan poco destaca en la religión del AT, religión de obediencia, era del todo extraña a los rabinos, quienes la consideraban realizable en la imitación de la bondad y la misericordia de Dios<sup>142</sup>.

También en la filosofía popular estoica se encuentra el mismo pensamiento: «Si quieres imitar a los dioses, haz beneficios también al desagradecido; porque el sol sale también sobre los malvados y también a los piratas están abiertos los mares»<sup>143</sup>. A pesar de esto

141. Cf. el exc. después de Jn 3,21.

142. Cf. com. a Mt 25,35s.

143. SÉNECA, *De benef.* IV, 26,1; cf. también MARCO AURELIO IX, 11,27.

es la motivación distinta en un caso y en otro. Séneca hace saber, en seguida, sin rodeos, que realmente no hay otra posibilidad. Una férrea ley de la naturaleza hace que sea así y no un Padre en el cielo que abarca con su bondad a los hombres todos. Por otra parte en el estoicismo la imitación de Dios consiste sobre todo en el dominio de sí mismo como verdadero ideal de la persona, y esto sólo es cosa de unos pocos. La filiación divina se basa para ellos en el parentesco con Dios que todos los hombres por naturaleza tienen <sup>144</sup>. Marco Aurelio, pues, no piensa ni siente en cristiano cuando escribe (VII, 22): «El amar también a los que le ofenden, pertenece a la esencia del hombre. Fácil te parecerá esto, si piensas que son tus parientes, que pecan por ignorancia y contra su voluntad, que todos moriréis pronto y sobre todo, que en sí no te han hecho daño alguno; ellos no pueden, en efecto, hacer tu alma racional peor de lo que era antes.»

El precepto de Jesús va dirigido a todos y exige de todos lo más difícil con naturalidad, sin adornos, teniendo a la vista no sólo actos de amor heroicos aislados, sino una conducta con los demás hombres habitual, basada en una actitud que se mantiene siempre igual a sí misma. Porque en el evangelio el amor no es, como en el judaísmo, un precepto entre otros muchos, sino el primero de todos ellos, la suma de la ética en absoluto, y esto porque el amor es mentalidad y actitud a lo divino (cf. v. 48). Por eso no hay para él, como tampoco para el amor de Dios, límites de ninguna clase, provocados por la manera de ser de los otros.

**46s** Los v. 46s no contienen una nueva motivación del amor a los enemigos junto a la del v. 45, sino una determinación más exacta del mismo. El amor a los enemigos no persigue interés alguno, esto es, está absolutamente libre de egoísmo, a diferencia de la forma de amor que por lo general se da entre los hombres, y es algo totalmente diferente de una amistad basada en simpatía natural o en una comunidad de intereses <sup>145</sup>. La referencia a la recompensa da a entender la nulidad absoluta del amor no cristiano; el hecho de que no

144. Cf. SÉNECA, *Ep.* 95,50.

145. Cf. el exc. después de Lc 10,37.

tiene recompensa alguna que esperar de parte de Dios, significa que no tiene valor alguno. También los recaudadores de impuestos, considerados en el judaísmo como el prototipo del hombre sin moral y digno de desprecio <sup>146</sup>, practican un amor tal, que en sí es más bien sólo una comunidad de intereses, y ya esto indica que no tiene ningún valor moral. Que también los paganos hagan uso del saludo, expresión de la amistad, muestra que ese amor es una cosa corriente. Con esto queda indirectamente dicho, que el amor que Jesús exige es realmente algo extraordinario, más que humano, un amor que contraría de manera directa a la manera de sentir del hombre natural. Amar a la manera exigida por Jesús significa «ser bueno a la manera divina» (Tolstoy).

De los discípulos se exige una perfección a lo divino, destaca **48** el v. 48 al fin del pasaje. Las frases del v. 48 pueden referirse no sólo a los v. 43s ó 43-47, sino también a toda la sección de los v. 21-47, como una recapitulación final («Sed, pues»), pero también en este caso tienen significación con respecto al amor a los enemigos en particular. Un amor como el que aquí se exige no es un amor terreno, humano, porque supone para ser hecho realidad la supresión de todo egoísmo humano, que de manera natural tiende a responder con odio al odio y a la injuria, y se deja llevar en sus inclinaciones por los motivos naturales de la simpatía o del agradecimiento, esto es, por el grado en que los demás merecen el amor. Este amor está fundado en la conexión de nuestra vida con Dios (cf. 1Jn 4,7) y por eso es de carácter divino, un reflejo de la bondad absoluta, propia de la esencia divina. Por eso abarca, lo mismo que el amor de Dios, a todos los demás hombres, también a los que en sí no lo merecerían. Tampoco es un sentimiento, sino una actitud interior permanente, invariable, que no está sometida a las vacilaciones del amor natural <sup>147</sup>.

El v. 48 resume la idea central de las seis antítesis con un rigor único en todo el evangelio. «Dios no exige del hombre esto o aquello, aquel servicio o esta obra, sino que le exige su mismo ser divino,

146. Cf. com. a Mc 2,13-17.

147. Cf. el exc. después de Lc 10,37.



por así decirlo, su propia perfección divina» (Wendland). Pero ninguna indicación hay de que Jesús quiera con ello hacer pensar a los hombres: «Debes, pero no puedes.» Por el contrario en 5,20 está dicho que sólo una justicia que supere a la justicia farisaica de las muchas obras externas, es la condición para entrar en el reino de Dios. Y lo que en 5,20 va expresado en forma negativa, queda dicho en 5,48 en la más enérgica formulación positiva.

Lo que importa en las seis antítesis, es la *actitud interior* de la transigencia, de veracidad, el vencimiento de la sensualidad ya en la mente, la renuncia interior a toda venganza y al propio derecho, la bondad en absoluto, que tiene amor también para el adversario. En esta última consecuencia, que hace poner todo el acento en cuanto a la manera de proceder verdaderamente buena, moral y piadosa, en el espíritu y la actitud interior que la animan, está la distinción entre la ética de Jesús y la piedad judía o farisaica. En ello está su grandeza.

Pero Jesús ilustra esa su ética de la interioridad con ejemplos tomados de la manera de proceder externa, con lo que queda claro al mismo tiempo, que la exigencia moral no queda reducida a una cuestión simplemente interior, sino que la justicia interior del corazón tiene que quedar expresada en el actuar concreto humano.

La «perfección» que Jesús exige, tiene su norma en la voluntad de Dios y en ello concuerda la ética de Jesús con la del AT y el judaísmo, en oposición a la doctrina de la virtud autónoma de la filosofía griega. La perfección de Dios, sobre todo su bondad absoluta, es también el modelo para el actuar moral de los hombres. El radicalismo del precepto de Jesús tiene su verdadero fundamento en el hecho de que toda ética es obediencia a la voluntad de Dios, no sólo equilibrio de la personalidad humana y realización completa de la idea del hombre en el sentido del estoicismo; la ética supone imitación de la perfección divina. Por ello no pueden los preceptos de Jesús tener otra forma, una forma más «moderada», porque son expresión de la voluntad total y absoluta de Dios.

### *La ética del judaísmo y la del evangelio.*

La lucha de Jesús contra los fariseos, que en realidad formaban un grupo con verdaderos intereses religiosos en el judaísmo de entonces, va dirigida sobre todo contra su concepción de la piedad y de la ética. Entre ella y la «justicia» exigida por Jesús como condición para salvarse, existe una diferencia esencial. La ética farisaica era también, como toda ética de fundamento religioso, una ética teonómica, esto es, sometida a la obediencia a la voluntad de Dios. Pero la ética del evangelio lo es en un sentido incomparablemente más estricto y más radical. Entre los rabinos, la ley, verdadero centro de la religión judía, era, en cierto sentido, a pesar de ser la ley dada por Dios, *una entidad independiente junto a Dios.*

La ley fue además formalmente atomizada por los rabinos, esto es, dividida en cientos de alambicados preceptos particulares, cada uno de los cuales tiene, por así decirlo, también su personalidad propia y tiene que ser cumplido con la más escrupulosa exactitud. Y no sólo cada precepto particular es una entidad independiente, sino también la práctica de cada uno de ellos tiene un determinado mérito especial y un derecho a recompensa propia, de lo cual resulta la pérdida absoluta de la estricta unidad de lo moral en sí. La práctica de cada uno de los preceptos es contada por separado, por lo que además quedan separados de la personalidad del que los pone por obra. Según la idea judía de la remuneración, no es el hombre piadoso y obediente a Dios quien es por él aquilatado y premiado, sino cada una de sus obras en particular, enviadas ya por delante al mundo futuro y que le esperan allí como un tesoro que va amontonándose ante Dios.

La complicación infinita de la ley, que determinaba la vida del fiel desde muy de mañana hasta la noche, tenía necesariamente como consecuencia un fuerte exteriorismo de la ética y de la piedad. Lo que importa es sólo el seguimiento fiel de la letra de la ley, posible también sin una actitud interior correspondiente. Por otra parte seguía manteniendo aún el concepto de pecado y de pureza del AT, según el cual no existe una distinción estricta entre impu-

reza ritual y delito moral, siendo también «pecado» la transgresión inconsciente de un precepto ritual.

La ética perdía, pues, su unidad estricta por esta concepción detallista rabínica de la ley y no menos funestas eran las consecuencias que consigo traía su doctrina sobre la remuneración. La ética judía, a pesar del acento real que en ella recibe la idea de la responsabilidad del hombre ante Dios, y el temor ante él, no es, con todo, teocéntrica en sentido estricto, como el evangelio. Dios es ciertamente el autor de la ley. Pero según la doctrina rabínica ha dado la *torah* a Israel para que, con ello, haga méritos y se haga acreedor a una recompensa, lo cual trae como consecuencia una completa transformación del concepto de lo moral, que deja de ser un valor absoluto, como expresión de la voluntad divina, y se convierte sólo en un medio para la consecución de un fin, que es el recibir una recompensa. Pero, sobre todo, la idea de la equivalencia de méritos y recompensa, es característica en la teoría judía de la remuneración, lo cual elimina a Dios en su función de señor del hombre. Si el cumplimiento de cada uno de los preceptos de la ley produce un derecho a una recompensa, por el que Dios, a causa de su justicia, queda ligado, entonces Dios mismo incurre en una cierta dependencia del hombre; deja de ser libre en su obra salvífica, en otras palabras, deja de ser Dios.

Jesús vuelve a poner, en el lugar de los muchos preceptos particulares, simplemente la voluntad de Dios. La piedad, que tiene también su componente ético, deja de ser una acumulación de preceptos cumplidos, para convertirse en entrega de la voluntad a Dios.

Con esto se vuelve a llevar el centro de gravedad de la ética, del acto meritorio particular al espíritu total que anima al hombre. Pero esa ética del espíritu exigida por Jesús incluye también en sí, de manera necesaria, la práctica de las buenas obras. Lo que Jesús exige significa el mayor grado de interiorización posible de la moralidad. Todas las obras buenas concretas no son más que formas de expresión de una actitud permanente e invariable de obediencia a la voluntad de Dios. Junto a esta pureza del corazón, pierden su valor todos los preceptos posibles de pureza ritual. Y no hay pu-

reza ritual que tenga sentido, si el interior, el corazón del hombre, está oscurecido por bajeza de espíritu y egoísmo <sup>148</sup>.

Las antítesis hacen ver de la manera más clara, la forma en que hay que entender esta radical ética de la obediencia. El concepto de precepto divino está llevado hasta sus últimas consecuencias. La voluntad de Dios no se extiende y se limita a un número determinado de actos particulares, los actos que están prescritos de manera expresa en la ley, sino que su dominio tiene que abarcar la vida del hombre toda. «En el fondo de todas estas frases se destaca el brillo de una misma exigencia: el bien que hay que hacer, tiene que ser hecho de manera total. Quien hace sólo un poco, con reservas, hasta el grado de haber apenas cumplido la prescripción externa, no ha hecho absolutamente nada. Quien no comete asesinato, pero no vence la ira, no ha comprendido que su decisión tiene que ser de carácter total. Quien evita el adulterio, pero conserva en su corazón la inclinación mala, no ha entendido en absoluto el precepto que prohíbe el adulterio, y que exige de él una pureza total. Quien se limita sólo a evitar el perjurio, no ha entendido que lo que se pide es una veracidad absoluta. Quien replica con venganza al agravio, no sabe que con eso está afirmando él mismo el agravio. Quien es amable sólo con sus amigos, no sabe lo que es amor; porque amor total significa amor también de los enemigos» <sup>149</sup>.

Como el verdadero punto esencial de la ley, o lo que es lo mismo, del postulado moral de Dios, declara Jesús el precepto del amor. Con esto no sólo queda conseguida una colosal concentración de la ética, sino que a partir de este punto central reciben también todos los demás preceptos su puesto y su rango verdaderos. Justicia, misericordia y lealtad son pues más importantes que toda la escrupulosa exactitud en materia de culto <sup>150</sup>.

Al rechazar la casuística de los fariseos, ha vuelto Jesús a hacer de piedad y ética una cosa sencilla. Para conocer la voluntad de Dios, no hace ya falta un intenso estudio, que necesariamente sólo

148. Mt 23,25s = Lc 11,39-41.

149. Bultmann.

150. Mt 23,23s.

puede ser cosa de pocos. Todos tienen capacidad para ello, también el ignorante *am haarez*. En cambio lo que moralmente se exige, no ha quedado facilitado, sino al contrario, se ha hecho más difícil. Un legalismo de carácter externo por muy minucioso que sea, es siempre más fácil de poner por obra que el amor a Dios y al prójimo.

De gran significación ética es también la transformación de la teoría de la remuneración. Jesús no ha desechado la doctrina de la responsabilidad del hombre ante Dios. Dios es y sigue siendo el señor del hombre, que exige la obediencia al orden moral por él establecido y cuyo juicio tiene que ser temido (Mt 10,28). Dios es, en la doctrina de Jesús, señor del hombre en un sentido mucho más estricto que en la teología rabínica, porque es libre en su recompensa, libre también de toda atadura de exigencia humana. Pero Dios es también, al mismo tiempo y sobre todo, el Padre bondadoso que ama al hombre, también al hombre pecador.

Con ello queda también transformada la relación del hombre con Dios, y recibe la ética un motivo incomparablemente más alto que el de la moral utilitarista de la ética farisaica de la remuneración. El actuar moral deja de ser un «amontonar méritos», un andar haciendo cuentas con Dios, y se hace libre entrega del corazón, con amor y confianza, al Señor y Padre, frente a quien no hay derecho alguno a cambio de servicios prestados. El hombre piadoso sabe que es sólo la bondad paternal de Dios quien le da una recompensa de una magnitud inmerecida e inmerecible, que paga de manera distinta la distinta medida de entrega de cada uno. Aquí no puede hablarse ya de eudemonismo ni de moral utilitaria y egoísta. El hombre piadoso sabe también que Dios le reclama de una manera total para sí y que sus rendimientos quedan siempre por debajo de la absoluta exigencia de Dios. Y esto le hace humilde ante él.

Al fariseo en el templo (Lc 18,11s) le falta la humildad, porque su ética está dirigida a acciones particulares de carácter externo. Por eso no es consciente de su insuficiencia. Aquí radica la diferencia entre la conciencia de culpa en el discípulo de Jesús y en el fariseo piadoso. En el discípulo se basa en su conciencia de la dis-

tancia de aquel que únicamente él es «bueno» (Mc 10,18), en el fariseo en el saber que tiene una pérdida en su «cuenta» celestial. El hombre moral en el sentido de la ética de Jesús no sabe de la satisfacción con las propias obras (Lc 17,7-10) del fariseo en el templo, cuya presunción es para él imposible de manera absoluta.

### *Piedad falsa y piedad auténtica*

6,1-18

También en esta sección está presentado el concepto de la «justicia» perfecta, como Jesús la exige, en forma de oposición, pero una oposición de otro tipo que en 5,21-48. Aquí no se trata de la superación de la ley del AT, de la proclamación de principio de la voluntad de Dios en forma perfecta, sino de la oposición entre una práctica religiosa falsa y una auténtica.

La idea central de todo el trozo no es el tema de la remuneración, sino la necesidad de practicar las obras buenas con la vista puesta en Dios para que tengan una categoría religiosa. Tal idea queda expuesta en referencia a tres capítulos fundamentales de la religiosidad judía, la limosna<sup>151</sup>, la oración<sup>152</sup> y el ayuno<sup>153</sup>. Las tres secciones tienen la misma estructura en cuanto a su forma<sup>154</sup>. En los tres casos se contraponen la advertencia de no proceder como los «hipócritas», a la instrucción sobre la recta manera de ejercitar la piedad.

La advertencia termina siempre con una amenaza —ya han recibido su paga—, la instrucción positiva, con la promesa de que la buena obra realizada en el silencio y por ello con una intención recta, será recompensada por Dios.

Esta exacta correspondencia de los tres trozos en cuanto a su forma prueba no sólo su unidad originaria, sino también que la condenación de la palabrería de los v. 7s y el padrenuestro (v. 9-15)

151. Mt 6.2-4.

152. Mt 6.5s

153. Mt 6.16-18

154. Cf. com a Lc 13.1ss.

han sido tomadas de otro sitio e introducidos en este contexto por Mateo.

La limosna  
6,1-4

<sup>1</sup> *»Tened cuidado de no hacer vuestras buenas obras delante de los hombres con miras a ser vistos por ellos; de lo contrario, no tendréis recompensa ante vuestro Padre que está en los cielos.*

<sup>2</sup> *»Por tanto, cuando vayas a dar una limosna, no mandes tocar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados por los hombres; en verdad os digo que con ello ya reciben su paga.* <sup>3</sup> *Cuando tú vayas a dar una limosna, no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha,* <sup>4</sup> *para que tu limosna quede en secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te dará la recompensa.*

- 1 El v. 1 va como introducción a las tres partes de la sección que abarca 6,1-18, sobre el ejercicio auténtico de la piedad, y no sólo a los v. 2-4. Las tres maneras de ejercitar la «justicia» o la piedad, a que se hace referencia, estaban consideradas en el judaísmo como especialmente aceptas a Dios y por ello también meritorias y así lo reconoce Jesús aquí, de manera expresa. Jesús rechaza sólo su práctica llevada a cabo con el fin exclusivo de atraer sobre sí la consideración y la alabanza de los hombres. Tal manera de proceder se anticipa a recoger el premio que en otro caso se recibiría de Dios, en el mundo futuro. El aprecio y la remuneración de las buenas obras es cosa sólo de Dios, por lo que el hacer espectáculo de la piedad significa su secularización y al mismo tiempo su desvalorización. En todo este trozo se pone también el acento en el valor de la intención buena. La práctica de la piedad sólo puede tener a Dios como testigo y como meta. Sólo entonces es auténtica en su raíz misma. «Atender a los pobres, hacer limosna era, en el judaísmo, un pilar fundamental de la vida moral y religiosa»<sup>155</sup>. Dar limosna es según el Talmud amontonar tesoros para
- 2

155. BOUSSET, cf. 4,24; Eclo 3,30ss; 4,10; Tob 4,3-19; 12,9.

el mundo venidero. Por eso tiene que dar limosna también el pobre. El eudemonismo, característico sobre todo de la piedad farisaica, tiene aquí una parte importante: según el rabí Abin (alrededor del 325 d.C.), cuando un pobre está a la puerta, está también a su derecha Dios mismo, que premia la buena obra; por eso el que da limosna se beneficia sobre todo a sí mismo. Quien da limosna aumenta continuamente su capital en el cielo, y no sólo esto: la limosna produce sus intereses ya en la tierra misma. No hay «apenas un bien que el israelita no crea poder conseguir por medio de la limosna» (Billierbeck). Las limosnas ayudan a agenciarse bienestar y riqueza, alejan los sucesos fatales, preservan de impuestos gravosos y aseguran descendencia masculina. Son abogadas del hombre ante Dios, expían el pecado igual que los sacrificios, alargan la vida y salvan de la muerte, preservan del infierno y hacen tener parte en el mundo futuro.

Las ofrendas voluntarias que se añadían al impuesto para la caridad pública, eran dadas a conocer además públicamente, lo que traía naturalmente consigo el peligro de la desvalorización religiosa de la beneficencia. Los «hipócritas»<sup>156</sup> que pregonan de tal manera su actividad caritativa, no piensan ya para nada en ayudar a su prójimo o en llevar a cabo una obra agradable a Dios, sino sólo en gozar del aplauso de los hombres. Por ello han recibido ya la recompensa que la limosna produce a quien la da, han saldado ya, en cierto modo, su cuenta — éste es el sentido de la expresión griega (ἀπέχουσιν) — y, ante Dios, no tienen en absoluto derecho alguno a ser premiados.

La limosna tiene que ser dada de tal modo, que la mano izquierda no sepa nada, a pesar de su vecindad con la derecha que la entrega, de lo que ésta hace. El sentido de esta imagen tiene que ser, que al hacer la limosna no sólo hay que dejar a un lado todo vanidoso miramiento humano, sino hasta esconderse en cierta manera delante de sí mismo. Porque no sólo procurar el elogio de los hombres es egoísmo, sino también el contar con la recompensa de parte de Dios. Sólo cuando ese astuto cálculo queda también

156. Cf. com. a Lc 12,1.

excluido y el bien se hace por el prójimo mismo y porque así es la voluntad de Dios, está libre la obra buena del motivo innoble que destruye su valor moral. Y entonces será recompensada también por Dios, Padre bueno que todo lo ve, con arreglo a su valor moral. La idea de la recompensa queda aquí expresada en toda su forma, pero ello no trae en sí una contradicción lógica con el v. 3, porque el saber que existe una recompensa divina después del juicio, no significa todavía el contar de manera egoísta con una paga y aún menos una exigencia de ella, como entre los fariseos. La recompensa celestial sigue siendo un don gracioso libre de Dios, cuyo «esclavo» es el hombre <sup>157</sup>.

La idea central de este pasaje, la reprobación del anuncio de las buenas obras propias a son de trompeta, se encuentra también repetidamente entre los rabinos; cf., por ejemplo, las palabras del rabí Eleazar (alrededor del año 270): «Quien da limosnas en lo oculto, es más grande que nuestro maestro Moisés.» Hasta la exclusión de una espera de paga tiene paralelos aislados en sentencias rabínicas <sup>158</sup>. Pero la manera de pensar y la práctica dominante entre los judíos eran totalmente diversas y a ellos van dirigidos aquí los ataques de Jesús.

#### La oración 6,5s

<sup>5</sup> »Y cuando os pongáis a orar, no seáis como los hipócritas, que de propósito se levantan a orar en las sinagogas y en los cantones de las plazas, para exhibirse ante los hombres; en verdad os digo que, con ello, ya reciben su paga. <sup>6</sup> Pero tú, cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, cerrada la puerta, ora a tu Padre que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te dará la recompensa.

157. Cf. com. a Lc 17,7-10 y a Mt 20,1-16.

158. Cf. com. a Lc 17,7-10.

Como lugares propios para la oración estaban considerados, en **5** el judaísmo, el templo y la sinagoga, donde, según creencia judía, estaba presente la *šekina* (= Dios), en el *sancta sanctorum* del templo y en el lugar donde se guardaba la *torah* en la sinagoga. Por ello, la oración realizada en estos lugares se creía de una eficacia especial. Además, estaba permitida también en un lugar cualquiera — fuera de un lugar impuro —, y los rezos prescritos a horas determinadas (tres veces al día; cf. ya Dan 6,11) se realizaban en el sitio en que en ese momento se estuviera. Estos rezos eran un paralelo del sacrificio de la mañana y de la tarde <sup>159</sup>, a los que se fue añadiendo, poco a poco, como tercera oración la hecha al comienzo de la noche.

La oración hecha en público no es, de suyo, ni reprobable ni vana, siempre que sea expresión de una piedad auténtica. Pero los «hipócritas» procuran, intencionadamente, que la hora del rezo los sorprenda en la calle o buscan cómo atraer la atención hacia sí mientras rezan en la sinagoga. Tal manera de proceder es aún más reprobable que la limosna a son de trompeta, ya que la oración es el más íntimo de nuestros asuntos y se lleva a cabo entre el hombre y Dios solamente.

Este estar a solas con Dios es lo que Jesús encarece en el v. **6** **6**. Pero no es que pretenda dar instrucciones sobre el lugar adecuado para la oración, ni tampoco excluir la oración en común (cf. 18,20), como lo muestra su propia manera de proceder: Jesús buscó con gusto la soledad para la oración <sup>160</sup>, pero iba también al templo y oró en la sinagoga junto con los demás fieles. La oración en un cuarto retirado no es sino un ejemplo concreto y gráfico de lo que Jesús exige para una oración auténtica. Dios recompensará esta oración auténtica, lo que significa que el orar es también un deber para los hombres y que la oración bien hecha tiene un valor ante Dios. El paralelismo existente entre este pasaje y el de la limosna y el ayuno prueba que el premio prometido a la oración no consiste en que ésta sea escuchada, ni en la cercanía de Dios experi-

159. Cf. com. a Lc 1,10.

160. Cf. Mc 1,35; 6,46; 14,32ss; Lc 5,16; 6,12.

mentada en la oración misma, sino que es, como en el caso de la limosna y el ayuno, de carácter escatológico.

El padrenuestro  
6,7-15 (= 11,1-4; Mc 11,25[26])

<sup>7</sup> *»Cuando estéis orando, no multipliquéis las palabras, como los gentiles; pues se imaginan que por su mucha palabrería van a ser oídos.* <sup>8</sup> *No os parezcáis, pues, a ellos; que bien sabe [Dios,] vuestro Padre qué cosas necesitáis, antes de vosotros pedirselas.*

<sup>9</sup> *Así, pues, habéis de orar:*

*Padre nuestro que estás en los cielos,  
santificado sea tu nombre;*

<sup>10</sup> *venga tu reino;*

*hágase tu voluntad,*

*como en el cielo, también en la tierra.*

<sup>11</sup> *Danos hoy nuestro pan de cada día;*

<sup>12</sup> *y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros*

*hemos perdonado a nuestros deudores;*

<sup>13</sup> *y no nos sometas a tentación,*

*sino líbranos del mal.*

<sup>14</sup> *»Porque, si perdonáis a los hombres sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial;* <sup>15</sup> *pero, si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras faltas.*

Bajo el tema de la oración, introduce Mateo en este contexto tres breves pasajes, el segundo y principal de los cuales, el padrenuestro, aparece también en Lucas; el tercero, en Marcos.

7 La abundancia de palabras en la oración, con la que se pretendía atraer la atención de los dioses, hasta el punto de realmente «cansarlos» (*fatigare deos*)<sup>161</sup> era característica del paganismo de

161. HORACIO, *Odas* I, 2,26ss; TITO LIVIO I, 11,2; SÉNECA, *Epist.* 31,5; APULEYO, *Metam.* X, 26.

la época de Jesús<sup>162</sup>. Sobre todo se gustaba de amontonar epítetos y sobrenombres honoríficos.

Esta cargada palabrería tenía su fundamento, en primer lugar, «en la inseguridad del hombre antiguo, que no sabe si, entre la multitud de dioses y espíritus, ha invocado también realmente en su oración al más oportuno, en segundo lugar, en la cuestión de si el dios invocado escucha y está realmente presente»<sup>163</sup>. Los griegos vivían en la creencia de que, por medio de rezos (y sacrificios), podían y debían conseguir el favor de sus veleidosos dioses, muy celosos de su culto y que podían tanto proteger como dañar a los hombres. A esto se añade la creencia de que por medio de fórmulas mágicas se podía conseguir un poder sobre la divinidad y emplear el nombre exacto y con poder mágico del dios.

Esta verbosa manera de orar, de sello pagano, no era tampoco extraña al judaísmo. Al menos había sobre este punto diversidad de opiniones. En el *Eclesiastés* (5,1) se dice, en la oración «sean pocas tus palabras», y en el *Eclesiástico* (7,14) se previene contra «la repetición de las palabras»; en cambio, desde la época después de la cautividad, el judaísmo en general gustaba de prolijas oraciones y, en especial, acumular en ellas sobrenombres divinos<sup>164</sup>.

Jesús rechaza como falsa tal manera de orar. Dios es el omnisciente y nuestro Padre bueno; no hacen falta muchas palabras para requerir su atención sobre nosotros o hacerle conocer nuestros deseos, ni por mucho importunarle se le dispone a que escuche nuestras súplicas. Ello no priva de su sentido a la oración; al contrario, del sabernos en dependencia de Dios, nuestro Señor y nuestro buen Padre, surge la oración como conversación con él. Y dentro de ésta cabe también la petición de lo que Dios sabe que necesitamos.

Con la reprobación del rezo palabrero no se contradice el hecho de que Jesús mismo pasara a veces orando la mitad de la noche o toda la noche entera<sup>165</sup>, lo que los v. 7s reprueban, no es la plá-

162. Cf. también 1Re 18,26.

163. Harder.

164. Cf. 2Mac 1,23-29; Mc 12,40 y, como ejemplo, la oración principal judía, de «las dieciocho bendiciones».

165. Cf. Mc 6,46; Lc 6,12.

tica, aunque sea de horas, con el Padre celestial, sino la actitud interior que queda de manifiesto en la oración verbosa, consistente en la creencia de que las muchas palabras pueden requerir la atención de Dios sobre nosotros y obligarle a ceder de manera necesaria.

9 Como ejemplo de una oración — una oración en forma de súplica —, que de manera completa se adapta a la actitud exigida por Jesús al orar, ofrece Mateo el padrenuestro, que, como se ha dicho antes, no está aquí en su lugar histórico. Con ello queda también rechazada la opinión de que Jesús hubiera ofrecido dos veces el padrenuestro a sus discípulos, y de que las dos versiones bastante diferentes de Mateo y Lucas procedan, por tanto, de Jesús mismo. La mayor parte de los exegetas modernos, y ésta parece ser la hipótesis más aceptable, suponen que las dos versiones se remontan a un texto base primitivo.

Entre las dos, ofrece el texto de Lucas una forma más original frente al de Mateo, por dos razones, por transmitir también el marco exterior en el que Jesús enseñó esta oración a sus discípulos y, además, por su mayor brevedad. De las siete peticiones en el texto de Mateo faltan en Lucas, la tercera («hágase tu voluntad, como en el cielo, también en la tierra») y la séptima («sino líbranos del mal»). Y en lugar de la fórmula solemne «Padre nuestro que estás en los cielos», en Lucas se dice simplemente: «Padre». No es imaginable que Lucas hubiera abreviado esta oración, si su fuente se la hubiera ofrecido en la forma de Mateo. Por otra parte la súplica tercera puede entenderse como una aclaración del contenido de la segunda, y la séptima como un complemento, en forma positiva, de la súplica sexta expresada negativamente<sup>166</sup>.

La expresión «nuestro (o mi, vuestro) Padre [que está] en los cielos» es característica de Mateo, y se halla 20 veces en su Evangelio; en cambio, sólo una en Marcos (11,25), ninguna en Lucas<sup>167</sup>.

Las palabras de introducción: «Así, pues, habéis de orar», no significan que Jesús quisiera dar en el padrenuestro una fórmula fija de oración, y tampoco fueron entendidas así en el cristianismo

166. Zahn.

167. Cf. Mt 5,48 = Lc 6,36; 6,26.32 = Lc 12,24.30; 10,32s = Lc 12,8s; 12,50 = Mc 3,35.

primitivo, como lo prueban las diferencias mencionadas entre el texto de Mateo y el de Lucas y el hecho de que Lucas ha introducido en el suyo algunas correcciones de carácter estilístico y, no en último lugar, la circunstancia de que no se encuentre en ningún otro pasaje del NT una alusión clara a ello. Jesús quiere dar a los discípulos sólo una muestra de oración, que no excluye otras que vayan informadas del mismo espíritu<sup>168</sup>.

Para entender de una manera completa el sentido y el carácter propio del padrenuestro, hay que mostrar, por una parte, el fondo que lo une con el AT y su parentesco con otras oraciones judías y, por otra, ser interpretado en relación con la doctrina de Jesús en general y con las oraciones pronunciadas por él transmitidas en los evangelios. De hecho, el padrenuestro muestra contactos con dos oraciones judías, que al menos en su contenido esencial parecen remontarse a la época de Jesús, «las dieciocho bendiciones»<sup>169</sup> y el *kaddiš*, que era recitado en la sinagoga al final del sermón.

Por medio de la invocación «Padre» (Lc 11,2) o «Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt 6,9) el orante se pone en espíritu ante Dios. Es la misma forma de dirigirse a Dios, con la que Jesús mismo empieza todas sus oraciones transmitidas en los evangelios<sup>170</sup>. Tanto el simple «Padre», como «Padre nuestro» (o mío), son traducción de la misma palabra aramea, *abba* (cf. Mc 14,36), utilizada también por Pablo (Rom 8,15; Gál 4,6), quien seguramente la toma del uso de la comunidad primitiva. Pero precisamente esta forma íntima para invocar a Dios es algo nuevo. El judaísmo no se atrevía a dirigirse a Dios en esta forma de confianza filial y, por ello, es inexacto decir que Jesús tomó del uso popular de su tiempo la designación de Dios como Padre. El judaísmo palestino utilizaba cuando quería dar a Dios el nombre de Padre, en lugar del término arameo, siempre el hebreo *ab*. Para oídos judíos

168. Hasta la *Doctrina de los doce apóstoles* (8,2), compuesta alrededor del 150, no se encuentra atestiguado el uso del rezar el padrenuestro tres veces al día y en la forma más larga del texto de Mateo, que ha sido después la de uso general en la liturgia.

169. Cf. el exc. después de Lc 4,30.

170. Cf. también el exc. después de Lc 11,13.

tenía que resultar algo inaudito que Jesús empleara para nombrar a Dios el término, llano e íntimo, *abba* de la lengua cotidiana. El término *abba* no se encuentra en este uso en la literatura rabínica sino en algunos pocos pasajes tardíos y no sin el aditamento «nuestro Rey», que pone un fuerte acento en la distancia existente entre Dios y el hombre.

La determinación «en los cielos» añadida en Mateo corresponde a la manera de expresión rabínica sobre Dios a partir del siglo I d.C., para excluir toda confusión con un padre terrenal y dar a entender, al mismo tiempo, la alteza de la majestad divina. En la apocalíptica judía no se encuentra, en cambio, esta manera de designar a Dios. En las fórmulas de oración podía, pues, ser suprimido el «en los cielos»; en las oraciones pronunciadas en otras ocasiones por Jesús no aparece tampoco nunca, por lo que hay que pensar más bien que se trate de una adición del judeocristiano Mateo.

### *El Padre que está en los cielos.*

1. Según el testimonio unánime de los cuatro evangelios, Jesús daba a Dios el nombre de Padre. De los cuatro, es el Evangelio de Marcos donde se encuentra más escasamente tal designación<sup>171</sup>. Mateo y Lucas la ofrecen 8 veces sobre Marcos en textos paralelos<sup>172</sup>. Lucas, en los textos paralelos a Mateo (donde Marcos falta), la tiene sólo una vez (22,29) y en cambio Mateo la ofrece en 6 casos, en los que Lucas utiliza en su lugar otra expresión<sup>173</sup>. Aunque es posible que Lucas haya suprimido en algunos de los pasajes el nombre de «Padre», es, con todo, más probable que haya sido Mateo quien en el mayor número de los casos lo haya añadido de su parte<sup>174</sup>, ya que es él quien entre los sinópticos lo ha utilizado con

171 Mc 8,38; 11,25; 13,32; 14,36.

172 Mt 5,48 = Lc 6,36; Mt 6,32 = Lc 12,30; Mt 7,11 = Lc 11,13; Mt 11,25s = Lc 10,21; Mt 11,27 = Lc 10,22.

173. Cf. Mt 5,45 = Lc 6,35; Mt 6,26 = Lc 12,24; Mt 10,29 = Lc 12,6;

174. Cf. también Mt 12,50, junto a Mc 3,35; Mt 20,23 junto a Mc 10,40; Mt 26,29 junto a Mc 14,25.

mayor frecuencia (44 veces). Sobre todo tiene Mateo una preferencia especial por el giro de «mi (vuestro) Padre [que está] en los cielos»<sup>175</sup>. En Juan se encuentra el nombre de «Padre», para designar a Dios, 107 veces; en 1Jn y 2Jn, 16 veces; Pablo lo utiliza 42 veces; los demás escritos del NT sólo raramente.

Importante es la observación de que Jesús no dice nunca «nuestro Padre», sino siempre sólo «mi Padre» o «vuestro Padre»<sup>176</sup>, en cambio los discípulos deben orar a Dios diciendo: «Padre nuestro». En Juan, por lo general, Jesús dice «el Padre»<sup>177</sup>, y con más frecuencia todavía «mi Padre»<sup>178</sup>. A los «judíos», les niega que tengan a Dios por Padre<sup>179</sup>; más bien le odian, puesto que odian al Hijo<sup>180</sup>.

Pero Jesús no ha dado siempre a Dios el nombre de «Padre» al hablar de él, sino que muchas veces, siguiendo la costumbre judía, ha utilizado expresiones perifrásticas<sup>181</sup>.

2. En el AT y en el judaísmo, al dar a Dios el nombre de Padre, se expresaba su paternidad, sobre todo de Israel, que como pueblo elegido suyo está en una relación especialmente íntima con él<sup>182</sup>. Con el nombre de Padre iban unidos dos conceptos principales, el de la autoridad que exige respeto y veneración y el de la solicitud amorosa. Cada uno de los israelitas participa en esta relación filial con respecto de Dios, sólo en cuanto es miembro del pueblo en su conjunto. Sólo a partir de la época del regreso de la cautividad babilónica ha ido realizándose lentamente, seguramente bajo influjo helenístico, la individualización de esta idea, hasta considerar también al individuo, en cuanto tal, hijo de Dios. Para

175. Cf. Mt 5,16; 6,1.9.26.32; 7,11 y otros, a los que corresponde sólo Mc 11,25.

176. Cf. el exc. *El testimonio de Jesús acerca de sí mismo*, después de Mc 8,33.

177. Por ejemplo, Jn 3,35; 4,21.23.

178. Jn 2,16; 5,17.43; 6,32 y otros pasajes

179. Cf. Mt 8,41-44. 180. Mt 15,21-24.

181. Por ejemplo, «el cielo», cf. supra com. a Mt 4,17; «el poder»; cf. com. a Mc 14,62; la forma pasiva o la impersonal, cf. com. a Mc 10,40 y Lc 6,38.

182. Cf. com. a Mt 2,15 y el exc. después de Jn 3,21.



Jesús, en cambio, la relación de paternidad de Dios con respecto a los hombres es desde un primer momento de carácter plenamente personal. El fondo nacionalista que tenía la expresión entre los judíos, ha desaparecido pues absolutamente (Dalman). Dios no es ya sólo el Padre del pueblo judío, sino de todos los hombres, de cada uno de ellos. En el judaísmo seguían dominando además la idea de Dios del AT, según la cual Dios es en primera línea el Señor que da órdenes, quien por libre decisión ha hecho su alianza con el pueblo y lo gobierna desde entonces. Dios es la majestad inaccesible a la que hay que respetar y reverenciar, y exige de los hombres obediencia, por lo que también el temor de Dios formaba el punto central de la religión de AT y del judaísmo. Este pensamiento tampoco falta del todo en la doctrina de Jesús<sup>183</sup>, pero lo excede la idea de que Dios es el Padre, cuya esencia es la bondad misma. La consecuencia de ello es, para los hombres, el sentimiento de una seguridad y protección absoluta<sup>184</sup>.

3. La aplicación a Dios del nombre de Padre no es, sin embargo, algo exclusivo del Antiguo Testamento, del Nuevo o del judaísmo, sino un fenómeno religioso de tipo elemental. También, en la mayoría de las religiones paganas, los dioses son designados padres de sus adoradores<sup>185</sup>. Con todo, el sentido que, en cada caso, se da a esta palabra no es siempre el mismo y, sobre todo, no es el sentido del evangelio. En muchos mitos de religiones paganas la paternidad no es simple imagen, sino expresión de una realidad física, los dioses se han unido con mujeres y han engendrado semidioses o «hombres divinos». Muchas familias y estirpes hacían remontar su genealogía a un antepasado divino. Una paternidad divina entendida de esta manera simplemente natural es inconciliable con el concepto puramente espiritual de Dios en la Biblia.

También en religiones paganas, en muchas otras ocasiones, el nombre de «Padre» sólo quiere significar que los hombres, lo mismo que el Universo entero, deben su existencia a los dioses. Y entre

183. Cf. infra, en el n. 6.

184. Cf. com. a Mt 5,25ss.

185. Cf. especialmente «Padre Zeus» = Júpiter.

los griegos se da a Zeus el título de «padre de los dioses y de los hombres»<sup>186</sup> por ser su *paterfamilias* o su señor, a cuyo cargo están, y quien posee autoridad sobre ellos. La expresión y su contenido provienen de la sociedad patriarcal de una época primitiva. Esta manera de representarse a Zeus es el fundamento de la idea de que es el soberano omnipotente y el rey de los dioses, tal como aparece desde Homero.

Esta representación de Zeus y de los dioses en general tiene de común con el Dios Padre de Jesús (y del AT y el judaísmo) sólo la idea de la autoridad. Entre los dioses de la religión griega y sus adoradores no se da una relación de confianza sin reservas o aun menos fundada en el amor. Al contrario, el hombre griego está poseído de una profunda desconfianza frente a los dioses. Los dioses tienen todos los vicios de los hombres, viven muchas veces enemistados los unos con los otros y carecen en absoluto de la elevación moral y la santidad del Dios de la Biblia. El mundo no está gobernado en manera alguna con justicia por los dioses, sino arbitrariamente. Su poder y su majestad no dejan muchas veces de ser glorificados. Pero inspiran más bien sentimientos de temor. Están celosos del culto que los hombres les ofrecen. Pero pueden también sentir envidia de ellos, si amenazan con traspasar los límites humanos de poder y fortuna — de aquí el temor a la ὕβρις típico de la religión griega — y pueden también dañar a los hombres.

Por otra parte, su poder es también limitado, ya que sobre ellos está la fuerza del destino. De todo esto resulta, pues, claro que entre el título de «padre» (o «madre») que los griegos daban a sus dioses y el nombre de Padre del Dios del evangelio existe una profunda diferencia. Los dioses griegos son llamados «padre» o «madre», porque los hombres saben que en fin de cuentas les deben su vida y porque en el concepto de padre va incluida la idea de la supremacía, a la que corresponde por parte de los hombres la del sometimiento. El hombre de padre no tiene, pues, aquí un tono ético como en el evangelio.

La idea de que Dios es en su más íntima esencia amor y el

186. Por ejemplo, HOMERO. *Iliada* 1, 544; *Odisea* 1, 28.

sentimiento de confianza filial que de ello surge, la conciencia de saberse bajo la protección de las manos de Dios inculcada por Jesús a sus discípulos, es extraña a la concepción griega de la divinidad. Por otra parte el amor a los dioses es, según frase de Aristóteles, algo imposible. «Sería una necedad, si alguien dijera que ama a Zeus»<sup>187</sup>.

La filosofía destruyó la fe en los dioses olímpicos. Los filósofos, por ejemplo Platón<sup>188</sup> y especialmente los estoicos, han seguido usando los nombres de los dioses sólo en atención a la fe popular y las prescripciones del culto estatal, pero su existencia misma o su personalidad ha perdido para ellos toda consistencia. Que, a pesar de ello, sigan dando a Zeus el nombre de «padre»<sup>189</sup> tiene su motivo sólo en el deseo de dar una expresión al alcance de todos y de tono religioso a la doctrina de la providencia tan destacada por los estoicos. Pero de hecho el «padre Zeus» no es para ellos más que la personificación de la fuerza «divina» que penetra y vivifica el universo, la personificación de «la ley cósmica», en que el estoico cree y se siente protegido, a pesar de que se ve privado por ella de su libertad personal. Y por lo que se refiere a la declaración estoica del parentesco natural entre dioses y hombres<sup>190</sup>, no significa otra cosa sino que todos los hombres «llevan en sí la imagen del cosmos»<sup>191</sup>.

4. En las palabras de Jesús, la designación de Dios como Padre expresa, con una fuerza antes no oída, la idea de que Dios es la bondad absoluta. Su amorosa diligencia se extiende a todos los seres por él creados. Dios alimenta a los pájaros y viste la hierba y los lirios del campo<sup>192</sup>. Sin su consentimiento no cae ni un gorrión del tejado ni un cabello de nuestra cabeza<sup>193</sup>. Dios sabe ya lo que los hombres necesitan antes de que se lo pidan<sup>194</sup>. Su amor deja

187. ARISTÓTELES, *Magna Moralia* II, 11.

188. PLATÓN, *Timeo* 28c.

189. Cf. el himno a Zeus, de CLEANTES.

190. Cf. EPICTETO, *Diss.* I, 9,22.25 y com. a Act 17,28.

191. CLEANTES. 192. Mt 6,25-31 = Lc 12,22-29.

193. Mt 10,29s = Lc 12,6s.

194. Mt 6,32 = Lc 12,30.

atrás toda la bondad paternal que pueda darse entre los hombres<sup>195</sup> y no se extiende sólo a los justos, sino también a los pecadores. Dios hace lucir el sol y caer la lluvia sobre buenos y malos<sup>196</sup>. Más aún, los pecadores son objeto especial de su predilección. Dios quiere que también ellos se salven; se goza de manera especial en su conversación<sup>197</sup>, y el motivo de ello no radica en «el valor infinito del alma humana»<sup>198</sup>, sino en la misma esencia de Dios.

5. Que Jesús dé tantas veces a Dios el nombre de Padre, no quiere decir, al mismo tiempo, que todos los hombres son sus hijos. No puede ser un hecho casual que frente a los numerosos pasajes en los que Dios recibe el nombre de «Padre», no haya en toda la transmisión sinóptica más que dos<sup>199</sup> en que los hombres son llamados hijos de Dios. Estos dos pasajes tienen ambos un claro sentido escatológico. La filiación divina no es, pues, posesión actual del hombre ni corresponde a su naturaleza, en cuanto éste es criatura de Dios, sino que es promesa escatológica que corresponde sólo a los elegidos<sup>200</sup>. Sólo Jesús es ya ahora «el Hijo»<sup>201</sup>, y en un sentido que le es propio y exclusivo. El nombre de «Padre» como designación de Dios, no es, pues, o al menos no en primera línea, un concepto de relación en que se contenga, sin más, la realidad de la filiación divina de los hombres, sino sirve como determinación que se refiere al ser mismo de Dios.

6. Según la doctrina de Jesús, Dios, por ser el Padre bueno y misericordioso sobre toda ponderación, no deja de ser el santo, el justo, el Señor y el juez de los hombres. Tales aspectos de la esencia divina tan destacados en el AT, no han sido suprimidos o atenuados por Jesús. Dios sigue siendo la majestad sublime y el Señor del mundo. El cielo es su trono y la tierra el escabel de sus pies<sup>202</sup>.

202. Mt 5,34s.

195. Mt 7,7-11 = Lc 11,9-18.

196. Mt 5,45 = Lc 6,35.

197. Cf. Lc 15,1-32 y el exc. después de Lc 7,50.

198. HARNACK.

199. Mt. 5,9; 5,45 = Lc 6,35; en Lc 20,36 (= 12,25) se trata de una formulación secundaria de Lucas.

200. Así también Rom 8,23.

201. Mt 11,27 = Lc 10,22.

El hombre es su «esclavo»<sup>203</sup>, que le debe respeto y obediencia, y no puede presentarse ante él con exigencias<sup>204</sup>. Dios determina en cada caso, la duración que ha de tener de la vida del hombre<sup>205</sup> y es también soberano en su acción salvífica. Él esconde las cosas ante los sabios y las revela a los pequeños<sup>206</sup>. Él es quien reparte los puestos de honor a la derecha y a la izquierda del Mesías<sup>207</sup>. Este mismo concepto de reino de Dios<sup>208</sup> incluye su señorío sobre el hombre y sobre el Universo entero. Como señor del mundo, Dios es asimismo el juez del hombre. La idea de la justicia de Dios en sus juicios está expresada repetidamente y con gravedad en la doctrina de Jesús. La idea del juicio y la doctrina de las dos clases de remuneración forman en la ética de Jesús un importante motivo<sup>209</sup>. Dios puede lanzar cuerpo y alma en el infierno<sup>210</sup>. Hasta de cada una de sus palabras vanas se pedirá cuenta a los hombres en el día del juicio final<sup>211</sup>. Jesús ha intesificado además la idea del juicio tomada del AT en el sentido de que Dios no sólo juzga las obras externas, sino que penetra también en el interior del hombre<sup>212</sup>.

El contenido de la primera petición del padrenuestro es la santificación del nombre de Dios. Su sentido es muy diferente según se entienda a Dios mismo o al hombre como sujeto de la acción de santificar. Entendido de esta última manera, tiene un paralelo en el «*kaddiř* de los rabinos»: «Glorificado y santificado sea su gran nombre, que renovará el mundo, hará revivir a los muertos, redimirá a los vivos y levantará la ciudad de Jerusalén.» En este sentido han sido también entendidas las palabras de la primera petición casi unánimemente por los padres de la Iglesia (y por muchos exegetas

203. Cf. com. a Lc 17,7-10.

204. Mt 20,1-16.

205. Lc 12,20.25.

206. Mt 11,25 = Lc 10,21.

207. Mc 10,40.

208. Cf. el exc. *Reino de Dios*, después de Mc 1,15.

209. Cf. el exc. después de Mt 20,16.

210. Mt 10,28 = Lc 12,5.

211. Mt 12,36.

212. Cf. Lc 16,15.

posteriores). La santificación del nombre de Dios consiste entonces, en que los hombres glorifiquen el nombre de Dios y adopten una actitud de adoración frente a la divinidad, lleven una vida piadosa y tengan una noción exacta de la esencia de Dios<sup>213</sup>.

Entendida así, la primera petición no sería realmente una súplica, sino (como en el *kaddiř*) una bendición o un voto. Pero también la formulación de este voto resultaría entonces extraña, aun en el caso de que su sentido fuera la expresión del deseo de que Dios mismo nos moviera y capacitara para santificar su nombre. Esta interpretación es, pues, rechazable.

Dios mismo es, y él solo, quien debe santificar el nombre de Dios<sup>214</sup>. Según el AT, Dios santifica su nombre, se manifiesta como el santo, tanto por su actuación salvífica, que revela su poder, su sabiduría y su bondad (cf. Ez 20,41), como también por su actuación como juez<sup>215</sup>. Por los hombres puede ser santificado su nombre por el cumplimiento de sus preceptos (Lev 22,31s), y es profanado por el perjurio, idolatría, fornicación, etc.<sup>216</sup>. También en los numerosos pasajes que se refieren a que Dios actúa por su nombre o se pide su intervención, se trata siempre de que Dios con ello «santifica», esto es, glorifica su nombre. Y esta idea, de que Dios mismo es quien se santifica a sí mismo, quien glorifica su nombre, es la que aparece en el AT en primer plano, en comparación con la de que son los hombres quienes lo santifican. La súplica no está aquí formulada (y lo mismo en las dos peticiones siguientes) de manera que quede Dios requerido directamente a llevar a cabo la santificación de su nombre, como en la oración de Jesús de Jn 12,28 («Padre, glorifica tu nombre»), hecho que está seguramente motivado por la circunstancia de que en las tres peticiones se hace referencia a cosas las más inherentes a Dios mismo, esto es, su santidad, su reino y el cumplimiento de su voluntad. El giro pasivo es, pues, una «expresión cautelosa» para evitar el nombre de Dios<sup>217</sup>.

213. Cf. Lev 22,31s; Dt 32,51; Is 8,13; 29,23.

214. Cf. Ez 36,23: «Yo santificaré mi nombre grande».

215. Cf. Is 5,16; Núm 20,13; Ez 28,22; 38,16.

216. Cf. Lev 19,12; 18,21; 20,3; Am 2,7

217. Cf. Mt 7,2.

Si Dios tiene que ser considerado como sujeto de la acción de santificar su nombre, queda aún la cuestión de cómo ha de hacerlo. En este punto no hay acuerdo alguno entre los exegetas. El nombre representa la persona del que lo lleva y por eso puede decirse que Dios, al manifestar, sin velos, su esencia, se evidenciará como el santo, el altísimo sobre todo el mundo. Esta manifestación es lo mismo que la venida del reino o el reinado de Dios, con lo que queda dicho que la primera súplica es idéntica en su contenido con la segunda, y que la segunda no es más que una declaración de la primera, o mejor, que la santificación del nombre de Dios constituye «una parte, un aspecto de la venida del reino de los cielos»<sup>218</sup>.

Esta interpretación escatológica de la primera petición, no sólo la pone en consonancia con las dos siguientes, que tienen que ser entendidas también escatológicamente; ya en el AT, en Ezequiel, la santificación del nombre de Dios significa siempre su actuación escatológica<sup>219</sup> y el mismo sentido tiene también en el «*kaddiṣ* litúrgico» judío, en el que quedaban también unidas la santificación del nombre de Dios y la venida de su reino: «Glorificado y santificado sea su gran nombre en el mundo, que él ha creado según su voluntad. Instaure él su reinado en vida vuestra y en vuestros días y en vida de toda la casa de Israel, de prisa y pronto.»

Sólo con la venida del reino de Dios en su plenitud, queda realmente cumplida la primera súplica del padrenuestro; su sentido no es, pues, que Dios ahora, ya en este eón, revele su santidad procurando que los hombres lo reconozcan como Dios y se sometan a él en obediencia y adoración.

**10a** A la súplica de la santificación del nombre divino sigue como petición central de la oración toda, la de la venida del reino. La pronta venida del reino de Dios tenía también importancia capital en la oración de todo fiel judío. Pero en las oraciones judías (como, por ej., en el *kaddiṣ*) va incluida siempre en este ruego la idea de la exaltación de Israel y su liberación del dominio de sus enemigos políticos. Mas Jesús supera de manera absoluta esta

218. Greeven.

219. Ez 20,41; 28,22-26; 36,20ss; 38,16-23; 39,21-29.

barrera nacionalista, por lo que el sentido de la segunda petición es totalmente distinto que en el *kaddiṣ*. Pero como en éste, se entiende la venida del reino de Dios — y así lo prueba la forma del aoristo (ἐλθάτω) del texto griego—, no como un avance y una expansión progresiva, sino como un acto único por el cual Dios pondrá fin al eón actual, perverso, dominado por influjo demoníaco e impondrá su reinado en el mundo. Sólo entonces «Dios lo será todo en todo» (1Cor 15,28). El momento en que ello sucederá, es sólo cosa de Dios, y el día y la hora no la sabe nadie sino él (24,36). Los hombres no tienen medio alguno para coaccionar o acelerar la venida del reino de Dios<sup>220</sup>. A pesar de ello se puede y se debe pedir en la oración su venida en toda su plenitud, porque así el hombre hace suyo lo que es cosa de Dios.

La tercera petición, que falta en Lucas, no tiene tampoco paralelo alguno en oraciones judías, pero sí en la oración de Jesús en Getsemaní (26,39.42). Pero en el padrenuestro no es expresión de la entrega humilde del orante a la voluntad de Dios en toda eventualidad, sea cual sea el destino que nos venga, ni tampoco del deseo de que esta voluntad divina sea cada vez mejor reconocida y realizada por los hombres ya aquí en este eón. Menos aún es su contenido el voto o la resolución de cumplir los preceptos divinos. La voluntad de Dios no es aquí, como suponen muchos exegetas antiguos y modernos, la suma de sus mandamientos. La íntima relación de esta tercera súplica con las dos precedentes exige más bien, también para ésta, una interpretación escatológica. Si Dios da comienzo a su reinado, ello significa que también su voluntad se realiza en todo el mundo, se cumple de manera perfecta y acabada, así como ahora ya en el cielo<sup>221</sup>.

Las tres primeras peticiones forman pues una unidad en cuanto a su contenido. En el fondo no son sino tres aspectos de una sola súplica: la venida del reino de Dios. Éste es, pues, el objeto primero y principal de la oración según el espíritu de Jesús. Asimismo forman también el punto central de toda su predicación. Preo-

220. Cf. com a Mt 11,12.

221. Cf. Sal 103 (102) 21.

cupaciones, necesidades o deseos humanos están aquí fuera de lugar. El discípulo que ora en el espíritu de Jesús no hace subir al cielo la ardiente súplica de que Dios haga su voluntad — la del hombre —, sino que hace suyas las cosas de Dios. Las tres primeras peticiones no se refieren para nada al presente del que ora, sino que dirigen la mirada al mundo futuro, que aunque no actual, mantiene su valor como motivo para la vida humana, que tiene que ser deseo incesante del reino <sup>222</sup>.

- 11 En la cuarta petición la mirada del orante se vuelve al presente y a las propias necesidades y deseos humanos. En ésta y lo mismo en las tres peticiones siguientes es también otra forma de la súplica misma.

La petición del pan es la única que se refiere a lo que para la mayoría de los hombres constituye el contenido de la vida, la alimentación necesaria para la subsistencia. Discutido es, si la palabra griega ἐπιούσιος, traducida generalmente por «de cada día», designa el pan necesario para la existencia o el pan para mañana, esto es, para el día siguiente. Con todo parece no poderse dudar hoy ya en aceptar la segunda de las dos hipótesis. También así se hace referencia sólo a la alimentación necesaria para el sostenimiento de la vida, de la vida física se entiende <sup>223</sup>.

La significación de esta súplica radica en el hecho de declarar como lícita y acepta a Dios la petición de bienes materiales. También lo que obtiene como fruto de su propio trabajo debe el discípulo pedirlo en la oración y recibirlo de manos de Dios, cuyo poder y bondad mantienen su vida (cf. 4,4). Este pedir a Dios los medios de subsistencia y este dejar en su mano la concesión de los mismos, hacen además desaparecer la inquietud y la preocupación por ellos (v. 25-34). Pero el discípulo puede pedir sólo lo necesario para la vida <sup>224</sup>, no riqueza ni placeres, que serían un don extremadamente peligroso <sup>225</sup>, cuya concesión no puede ser requerida de Dios, que sólo sabe dar cosas buenas (cf. 7,7-11). Frente a las

222. Mt 6,33.

223. Cf. Prov 30,8.

224. Cf. el paralelo en el AT, Éx 16,4 16.18.21.

225. Cf. el exc. después de Mc 10,27.

peticiones precedentes, referidas sólo a cosas divinas y eternas, se destaca esta cuarta súplica aún más por su limitación al estrecho término temporal de un solo día. A diferencia de la súplica correspondiente de la oración judía de las dieciocho bendiciones (ben. 9), que pide la fertilidad de la tierra para un año entero, queda aquí referido sólo el día que inmediatamente nos espera. Hasta el pobre que vive al día puede pronunciar esta súplica sin reservas.

Extraña al texto y totalmente inaceptable es la hipótesis, defendida por bastantes exegetas antiguos y modernos, de que el pan significara el alimento espiritual que el hombre necesita o, de manera especial, la eucaristía. Tal interpretación no queda aludida en manera alguna por el texto mismo. La interpretación escatológica (= haznos participar en el banquete escatológico) <sup>226</sup> pondría en consonancia esta súplica con las anteriores que tienen todas un sentido escatológico; pero queda excluida por el «hoy» del texto de Mateo y el «cada día» del de Lucas. Además, entonces no sería sino una repetición, en otra forma, de las tres súplicas anteriores, en especial de la segunda. Por otra parte, el carácter del padrenuestro, como oración que contiene y da expresión a todas las necesidades y deseos lícitos del hombre, exige también esa referencia a lo que el hombre necesita para el mantenimiento de su vida.

En la quinta petición del padrenuestro se vuelve la mirada a la 12 miseria religiosa del hombre, esto es, a la culpa. La súplica del perdón de los pecados se encuentra ya en muchos salmos del AT <sup>227</sup>. En el judaísmo no se ha perdido nunca la conciencia de la fragilidad general humana. También los «justos» son pecadores y necesitan de la misericordia divina. Por eso, la oración de las dieciocho bendiciones (bend. 6) contiene también una súplica de perdón de los pecados: «Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado contra ti. Borra y aleja nuestros delitos ante tus ojos; porque grande es tu misericordia. Bendito seas, Yahveh, que mucho perdonas.» Jesús hace pedir el perdón de sus pecados también a los discípulos,

226. Cf. com. a Mt 22,1.

227. Sal 25(24)7.11.18; 32(31)5; 38(37); 51(50); 130(129); 143(142).

cuyo deber es ser perfectos como el Padre celestial (5,48), lo cual significa que también ellos están todavía necesitados de perdón. En esta petición contiene el padrenuestro también una confesión de los pecados del discípulo orante. Pero Jesús mismo no se incluye, con ellos, en esta súplica.

Ver en esta petición una súplica del perdón de los pecados de cada día, sería desconocer su sentido. Tal interpretación contradiría la dirección escatológica de todo el padrenuestro. El perdón de los pecados que aquí se pide no es un perdón que se repita cotidianamente, sino lo mismo que la venida del reino de Dios y la santificación de su nombre, un proceso único escatológico, que tendrá lugar en el juicio final. También esta petición va dirigida como las tres primeras a la venida del reino de Dios.

El pecado queda comparado, con una imagen plástica familiar también al judaísmo, a una deuda pecuniaria<sup>228</sup>, que se halla frente a nosotros como una cuenta divina todavía no saldada. La frase «como también nosotros perdonamos a nuestros deudores» no se refiere a la medida en que se pide el perdón, porque la deuda propia es y se mantiene incomparablemente mayor (cf. 18,23-35); tampoco da el motivo, como si nuestro perdón nos diera un derecho al perdón de parte de Dios. La frase contiene más bien, como lo muestra gráficamente la parábola del siervo despiadado (cf. 18, 23-35), la condición imprescindible para el perdón divino. La conciencia de la propia deuda frente a Dios, que esta súplica del padrenuestro nos hace siempre presente, nos exhorta a otorgar siempre nuestro perdón al pecado del prójimo (cf. 18,21s).

La lección preferible, que traen también los mejores textos, es: «como también nosotros *hemos* perdonado» (de otro modo Lc 11,4), con lo que queda claramente expresado, que no se trata de una simple promesa de perdonar a los demás, sino que se presupone una actitud interior previa de perdón. La súplica de que se nos **13a** perdonen los pecados cometidos conduce a la de que se nos preserve de la tentación, esto es, del peligro de cometerlos. El texto habla de ser conducidos a la tentación por Dios. Ello corresponde

228. Se introduce una variación en Lc 11,4; cf. 18,23ss; Lc 7,41s.

a la idea corriente en el judaísmo de que toda tentación proviene de Dios. Dios mismo es quien lleva al hombre, y al hombre justo, a la tentación para ponerle a prueba<sup>229</sup>. El fin de la tentación, pues, es siempre de carácter positivo, la comprobación y verificación de la piedad del hombre<sup>230</sup>. Dios no quiere, con ello, hacerle caer. Contra tal pensamiento se protesta ya en Eclo 15,11-14 (cf. también Sant 1,13s): nadie debe decir que Dios le haya hecho caer. De estas palabras de Jesús hay pues que excluir todo lo que las pondría en contradicción con otras manifestaciones suyas sobre el ser de Dios, quien como Padre celestial no puede querer la perdición de sus hijos.

Con todo, declara Jesús mismo que su pasión será motivo de escándalo para sus discípulos y que Satanás ha conseguido de Dios el poder de cribarlos (Lc 22,31). En esta tentación, pues, Dios tiene también parte junto a Satán, el «tentador» (4,3), puesto que la deja venir sobre los discípulos.

Cuando en las oraciones judías se pide ser preservado de la tentación, se da expresión a una piedad libre de temeraria seguridad de sí mismo. Librar de esta seguridad a los discípulos (cf. 26, 33-35) es también el fin de la sexta petición del padrenuestro. El discípulo debe saber que el vencimiento de la tentación depende, en último término, de la gracia divina y por eso no dice con el poeta del Sal 26: «Explórame, oh Yahveh, y ponme a prueba», sino que pide ser librado de una situación que, por su propia debilidad moral<sup>231</sup> pudiera serle ocasión de caída.

La séptima petición «sino líbranos del mal», que falta en Lucas **13b** está en relación inseparable con la sexta. Las opiniones de los exegetas están divididas sobre el problema de si se hace referencia al mal moral, esto es, al pecado, o al «maligno». Los paralelos judíos no ofrecen ningún punto de apoyo seguro para la decisión en un sentido o en otro, ya que por lo general se pide en ellos la liberación del mal en sus más distintas formas (misericordia, hombres

229. Cf. Gén 22,1; Éx 15,25; 16,4; Dt 8,2; 13,4; 2Par 32,31; 1Mac 2,52; Eclo 2,1s.

230. Cf. Jdt 8,25-27; Sab 11,10.

231. Cf. Mt 26,41.

malvados, dolor, malos pensamientos, malos instintos, Satán) y «el Maligno» no era una designación corriente de Satán, o mejor no se encuentra atestiguada en absoluto en lugar alguno. Esta designación es por otra parte, entre los evangelios sinópticos, privativa de Mateo<sup>232</sup>, motivo por el que parece rechazable la interpretación personal de «el Maligno» en el padrenuestro. Tampoco otras afirmaciones de Jesús sobre el poder y la actuación de Satanás son una prueba de que también en este pasaje se haga referencia al mismo: Satanás es quien arranca la palabra de Dios del corazón del hombre (Mc 4,15) y esparce la semilla de la mala hierba entre la siembra del hijo del hombre (Mt 13,39), intenta hacer caer a los discípulos (Lc 22,31), utiliza a Judas (Lc 22,3; Jn 13,27) y a los dirigentes del judaísmo como instrumentos suyos. Finalmente la estrecha relación de esta petición séptima con la precedente, en la que se pide la liberación de la tentación, como procedente de Dios mismo, habla con bastante peso en favor de la hipótesis de que se trata del *mal*, en cuyo concepto queda por otra parte también incluido, y en primer lugar, el poder de Satanás.

Según su contenido no parece esta última súplica sólo una repetición en forma positiva de la sexta, sino que va referida a la plena liberación del mal en absoluto. Sin duda hay que pensar, en primera línea, en el mal moral, ya que éste es el mal verdadero en el mundo, por separar al hombre de Dios y, en consecuencia, excluirlo de la salvación. La liberación plena de este mal es equivalente a la venida del reino de Dios; con ello pues vuelve el final del Padrenuestro a su mismo punto de partida, que se refiere a la venida del reino. También la última petición tiene un sentido escatológico. Y su estrecha relación con la sexta lleva entonces a la conclusión de que también ésta tenga que ser interpretada escatológicamente, estando referida a la liberación de las calamidades precedentes al fin del mundo, que serán para los discípulos la más difícil prueba de su fe y su fidelidad.

232. Cf. Mt 13,19.38s; cf. además en el NT; Ef 6,16; 1Jn 2,13s; 3,12; 5,18s; probablemente también Jn 17,15.

En una gran parte de la tradición manuscrita del texto de Mateo sigue, como final del padrenuestro, una doxología o fórmula solemne de alabanza a Dios, que, por su contenido, enlaza con 1Par 29,10s: «Porque tuyo es el reino y el poder y la gloria eternamente, amen.» Esta doxología fue añadida al padrenuestro en su uso litúrgico<sup>233</sup>, por no tener éste como oración cerrada un verdadero final en la forma transmitida en el evangelio.

La sentencia del v. 14s, procedente de un contexto distinto<sup>234</sup>, ha sido introducida aquí por Mateo como suplemento aclaratorio al v. 12<sup>235</sup>.

14s

A pesar de su claro contacto con oraciones judías y de ser asimismo judíos casi todos los giros y los conceptos que integran el padrenuestro, no puede decirse que sea una oración judía. De las oraciones judías se distingue tanto por su sucinta brevedad, como también por la ordenación de los bienes a que se hace referencia y, no en último lugar, por las cosas que en él no quedan mencionadas.

El padrenuestro está, por su contenido, en completa consonancia con la doctrina de Jesús, esto es, con la doctrina de que el reino de Dios es la única cosa importante, con la recusación de todo cuidado terreno, con su precepto del amor que no conoce el odio, con la doctrina de que antes de hablar con Dios hay que desterrar todo sentimiento de odio o de ira del corazón. Por eso merece con razón el nombre de «resumen de todo el evangelio»<sup>236</sup>.

Su carácter propio y peculiar se hace precisamente claro por su comparación con las oraciones judías a las que en su forma se asemeja. La tendencia patriótica nacionalista de las dieciocho bendiciones y del *kaddiš*, con su alusión contra el dominio romano («el reino de la violencia») y la maldición de los «incrédulos», le son absolutamente ajenos. En el padrenuestro no se ora por las cosas ge-

233. Así en la *Doctrina de los doce apóstoles* 8,2.

234. Cf. Mc 11,25(-26).

235. En forma completa va ilustrado este pensamiento en la parábola de 18,23-35

236. TERTULIANO, *De Orat.* 1.

neralmente más cercanas a los hombres, objetos de sus cuidados y sus deseos. En él falta todo lo mudable, casual, particular. Ninguna referencia al éxito de las empresas humanas. Mencionadas quedan sólo las cosas que, en toda situación y tiempo, han de ser objeto de los deseos del cristiano; sobre todas ellas, la venida del reino de Dios, y para sí mismo, el perdón de las deudas en el juicio, la preservación de la tentación y la liberación del mal.

La petición del pan necesario para la vida es la única que habla de cosas materiales, terrenas. Con todo no disuena dentro del conjunto, porque sólo se refiere a lo necesario para el sustento de la vida que Dios mismo nos ha dado. Las oraciones judías son, en su comparación, no sólo más largas, sino también más especiales, más humanas, más terrenas. El nombre íntimo de Padre dado a Dios, tan grandioso en medio de su sencillez, que sería imposible en esta forma en una oración judía, lleva ya en sí la seguridad confiada de ser escuchado, un sentimiento que hace al orante dominar toda clase de desasosiego interior en el momento en que se pone ante la presencia de Dios. Esta seguridad de ser escuchado tiene además su fundamento en el hecho de que el orante no hace ante Dios una exposición de la multitud de sus propios pequeños deseos, sino que pide sólo lo que es contenido de la voluntad salvífica de Dios. Y precisamente por esto es el padrenuestro una oración comunitaria, incluso cuando es rezada por cada uno individualmente. Este carácter comunitario está ya contenido en la alocución de Dios como Padre; Dios es el Padre de todos los hombres. Pero también en las peticiones hechas para sí, habla el orante como miembro de la comunidad; falta todo «yo» aislante y, en su lugar, aparece siempre el «nosotros», «nuestro pan», «nuestras deudas». Por esto, el padrenuestro es siempre una oración también en favor de todos los demás.

El ayuno  
6,16-18

<sup>16</sup> »Cuando ayunéis, no os pongáis caritristes, como los hipócritas, que fingen el semblante mustio, para que noten los hombres

que están ayunando; en verdad os digo que, con ello, ya reciben su paga. <sup>17</sup> Tú, en cambio, cuando estés ayunando, unge tu cabeza y lava tu cara, <sup>18</sup> para que los hombres no noten que estás ayunando; sino tu Padre que está en lo escondido; y tu Padre, que ve en lo escondido, te dará la recompensa.

Junto a la limosna y la oración era el ayuno entre los judíos desde antiguo un ejercicio de piedad al que se otorgaba una alta consideración <sup>237</sup>. El ayuno era en primer lugar una señal de duelo <sup>238</sup>, además un rito de penitencia para alejar la ira divina <sup>239</sup>.

El gran día de la reconciliación era al mismo tiempo el día principal de ayuno para los judíos (cf. Lev 16). Una costumbre que se remonta a la época de la cautividad babilónica era celebrar los aniversarios de fechas desgraciadas para la nación, como días de ayuno y de duelo <sup>240</sup>. Después de la catástrofe del año 70 d.C. se celebraba cada año con ayunos el 9 del mes ab, como fecha conmemorativa del suceso. El ayuno se practicaba también juntamente con la oración <sup>241</sup>.

Junto al ayuno público, ordenado ya por la ley mosaica o prescrito en ocasiones especiales (por ejemplo, en épocas de sequía) y al que estaban obligados todos <sup>242</sup>, se practicaba con extraordinaria frecuencia, sobre todo en el judaísmo tardío, el ayuno privado, considerado también como meritorio ejercicio de piedad y como penitencia en favor del pueblo en su conjunto. Al ayuno público extraordinario se destinaban los días segundo y quinto de la semana y, por ello, acostumbraban las gentes especialmente piadosas a ayunar estos dos días durante todo el año (cf. Lc 18,12). El ayuno estricto comprendía abstención absoluta de alimentos

237. Cf. com. a Mc 2,18.

238. Cf. Gén 50,10; Jue 20,26; 1Sam 31,13; 2Sam 1,12; 3,35; 1Re 21,27.

239. Cf. 1Sam 7,6; 2Sam 12,16 21-23; Is 58,1ss; Jer 36,9; Jl 2,15; Esd 8, 21-23.

240. Cf. Zac 7,3s; 8,19

241. Cf. Dan 9,3; Jl 1.13s; Tob 12,8; Jdt 4,9ss; Est 4,16; 1Mac 3,47; 2Mac 13,12; Lc 2,37.

242. Cf. Jl 2,12-17; Jon 3,7s.



desde la salida hasta la puesta del sol (como en la actualidad se practica todavía en el Islam), y la omisión de lavarse y ungiarse. El ayuno estaba considerado como una forma de duelo y éste exigía desfigurarse el aspecto exterior<sup>243</sup>. Los «hipócritas» buscaban entonces llamar la atención de los demás por este procedimiento en su ayuno privado, para ser alabados por su piedad. Pero con ello queda su obra piadosa privada de su valor religioso según el juicio de Jesús, porque no se trata ya realmente de una «humillación del alma»<sup>244</sup>, meritoria a los ojos de Dios, sino de un espectáculo vano.

17s El discípulo de Jesús por el contrario debe lavarse y ungiarse cuando ayuna, esto es, cuidar su exterior como de costumbre o incluso arreglarse como para una fiesta o banquete<sup>245</sup>. Porque sólo si evita el espectáculo ante los hombres en su piadoso ejercicio, será recompensado de Dios, que todo lo ve. Jesús promete una paga de parte de Dios a la práctica recta del ayuno, lo mismo que a la oración. Ello indica que lo reconoce en principio como una obra piadosa acepta a Dios; aunque él mismo no se adhirió al ejercicio frecuente del ayuno practicado por los fariseos y los discípulos de Juan (cf. 9,14-17), siendo censurado por sus adversarios a causa de su actitud poco ascética (cf. 11,18s). Sólo después de su bautismo por Juan en el Jordán ayunó en el desierto durante 40 días (cf. 4,2).

*Sobre los tesoros y la solicitud terrena*  
6,19-34

Mateo ofrece, a continuación, una serie de varios grupos de sentencias, que se encuentran también sin excepción en Lucas, pero en contextos diferentes. Los dos grupos más importantes (v. 19-21 y 25-34) van también juntos en Lucas, sólo que en orden inverso (12,22-31.33s). Esto y la observación de otros detalles hacen dedu-

243. Cf. 2Sam 12,20; 14,2; 19,25; Dan 10,3.

244. Cf. Lev 16,29.31; Is 58,3.5; Sal 35(34)13 y *passim*.

245. Cf. Am 6,6; Sal 23(22)5; 45(44)8; Ecl 9,8; Cant 1,3.

cir que Mateo los ha tomado del contexto en que Lucas los ha conservado, para introducirlos en el sermón de la montaña. El punto de vista que da unidad a la sección 6,19-34 es el de la relación entre vida de piedad y solicitud terrena. Su fin es mostrar la manera en que la perfecta «justicia» o piedad, cuyas miras son únicamente el reino de Dios, debe actuarse en la vida cotidiana del discípulo y conducirlo a la libertad interior frente a todo lo terreno. La relación de esta sección con la precedente con sus tres partes sobre la limosna, la oración y el ayuno, es muy débil. Común a ambas es sólo la idea de que el espíritu del discípulo debe tener puestas sus miras en Dios y no en los hombres o en el mundo.

El verdadero tesoro  
6,19-21 (= Lc 12,33s)

<sup>19</sup> »No acumuléis tesoros en la tierra, donde la polilla y la herrumbre los corroen, y donde los ladrones perforan las paredes y roban. <sup>20</sup> Atesorad, en cambio, tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni la herrumbre los corroen, y donde los ladrones no perforan las paredes ni roban; <sup>21</sup> porque allí donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón.

La sentencia de los v. 19s, construida en forma simétrica, apela 19s a la sana razón humana (cf. Lc 14,5). El corazón del hombre siente el ansia de un tesoro cuya posesión le haga feliz. Jesús no quiere privar al discípulo de este sentimiento de felicidad. Sólo que el discípulo no debe amontonar tesoros efímeros, que puedan fácilmente perderse. Con ello se hace referencia a vestidos costosos y tejidos de mucho precio, expuestos a ser destruidos por la polilla<sup>246</sup> y a joyas de oro, piedras preciosas y perlas, que pueden ser robadas. El que pone todo su empeño en la adquisición de estos valores, procede como un loco, ya que hay otros no expuestos a ser perdidos, y porque como enseña la experiencia, el hombre pierde su corazón precisamente en las cosas objeto de sus aspiraciones.

246 Cf. Is 50,9; 51,6.8; Sal 39(38)12; Sant 5,2

A diferencia de Lc 12,16-21, donde la idea es, que el hombre mismo es efímero y en su muerte se ve forzado a dejar aquí todas sus posesiones, habla Mateo de la caducidad de los tesoros terrenos. Tras las palabras de Jesús se esconde la idea de que el allegar y amontonar bienes terrenales surge de la aspiración a proporcionarse seguridad, del afán de liberarse de la preocupación por el futuro. Y a esta idea se contraponen la siguiente: la posesión de bienes terrenales está muy lejos de traer la liberación de las preocupaciones, al contrario, es precisamente la fuente de ellas, ya que estos bienes están expuestos al peligro de ser perdidos. A pesar de que la doctrina de Jesús sobre la recompensa en el cielo no coincide con la correspondiente enseñanza judía<sup>247</sup>, aquí sus palabras siguen, del todo, la idea expresada con frecuencia también en la literatura judía, de que las obras piadosas y agradables a Dios, por ser de él recompensadas, son guardadas en el cielo como un tesoro<sup>248</sup>.

**21** El v. 21 suena a refrán y da a entender que no sólo es insensato, sino además imposible el dirigir la ambición al mismo tiempo a bienes terrenos y celestiales. De este pensamiento no se encuentran paralelos en la literatura judía. El judaísmo veía en las riquezas una bendición de Dios<sup>249</sup>, y no podía, por tanto, encontrar contradicción en el hecho de querer allegar, al mismo tiempo, tesoros en la tierra y en el cielo. Aun más, los judíos tenían la creencia, de que hay obras piadosas como la limosna<sup>250</sup> y las obras de caridad<sup>251</sup>, por medio de las cuales es posible agenciarse un capital en el cielo y recibir, al mismo tiempo, réditos en la tierra<sup>252</sup>. Por eso no tienen el mismo sentido que las palabras de Jesús afirmaciones judías que suenan semejantemente, como, por ejemplo, las del rey Monobazo convertido al judaísmo: «Mis padres han amontonado tesoros en un lugar, donde las manos de los hombres tienen

247. Cf. com. a Mt 20,1-16.

248. Cf. Mt 19,21; 4Esd 7,77; 8,33; Bar sirio 14,12; 24,1.

249. Cf. el exc. después de Mc 10,27.

250. Cf. com. a Mt 6,2.

251. Cf. com. a Mt 25,35s.

252. Cf. *Mišna*, *Peá* 1, 1.

poder sobre ellos, pero yo los he amontonado en un lugar donde la mano del hombre no puede nada.»<sup>253</sup>

Para Jesús no existen «réditos» terrenos de las obras de caridad. El pensamiento contenido en el v. 21 es en cambio corriente entre los filósofos griegos<sup>254</sup>. Con todo, los bienes contrapuestos por éstos a la efímera riqueza son de carácter terrenal humano, aunque también espiritual moral, como la sabiduría, la amistad, la riqueza de la vida interior; en el evangelio, en cambio, se contraponen entre valores celestiales y terrenos.

En el evangelio, el tesoro es la vida eterna consistente en la comunidad con Dios. Lucas ha dado al texto de este verso una configuración muy distinta, con arreglo a su tendencia en favor de los pobres. En el texto de Lucas se dice, además, cómo es posible agenciarse un tesoro inagotable en el cielo, a saber, convirtiendo las propias riquezas en limosnas. Es evidente que Mateo conserva en este caso la forma originaria del pasaje.

#### Los ojos, lámpara del cuerpo

6,22s(= 11,34-36)

<sup>22</sup> »*La lámpara del cuerpo es el ojo. Si, pues, tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará iluminado;* <sup>23</sup> *pero, si tu ojo está enfermo, todo tu cuerpo quedará en tinieblas. Y si la luz que hay en ti es tinieblas, ¡qué densas serán las tinieblas!*

Esta sentencia, transmitida probablemente en su origen de manera aislada, ha sido colocada en este lugar por Mateo, no sujetándose sin violencia a la conexión lógica con los v. 19-21 buscada por el evangelista. Su texto, además, ofrece dificultades ya considerado en sí mismo, sin referencia al contexto en que va incorporado. A primera vista parece claro que en ella se habla de los ojos corporales y de su significación para todo el cuerpo. Los ojos

253. *Toseftá*, *Peá* IV, 18.

254. Cf. por ejemplo. Sócrates en JENOFONTE, *Memor.* IV, 2.9; EPICTETO, *Diss.* II, 22.19.

son «la lámpara del cuerpo», por lo cual de su estado depende el del cuerpo entero. Si los ojos están sanos, todo el cuerpo estará también diáfano, pero si están enfermos, cegados, también el cuerpo entero, en tinieblas, andará a tientas en la obscuridad. El v. 23b trae la aplicación, la transposición del pensamiento al dominio de la vida religiosa o moral. Los ojos físicos son la figura de un órgano espiritual que tiene para la vida religiosa o moral del hombre una función semejante a la que los ojos cumplen con el cuerpo; este órgano espiritual es el corazón, sede del pensar y del querer.

Pero con esta interpretación de la sentencia no se avienen los dos predicados que aquí se atribuyen al «ojo». Literalmente se habla del ojo «sencillo» (ἀπλοῦς) y del «malo». El término «sencillez» no se utiliza nunca referido a la salud, sino que con la «sencillez» de los ojos se quiere dar a entender la rectitud, la falta de egoísmo o, también, el espíritu de servicio<sup>255</sup>. En los TestXII la sencillez o simplicidad (ἀπλότης) es la virtud moral más importante<sup>256</sup>. Por otra parte el sentido para la expresión de «ojo malo» lo determina el uso lingüístico judío<sup>257</sup>, como símbolo de la envidia, la ambición, la rivalidad, la alevosía y el egoísmo. Según esto parece pues, que no se habla para nada en la sentencia de los ojos corporales, sanos o enfermos, sino única y exclusivamente de un órgano de la vida espiritual, del corazón «sencillo» o malo.

Así entendida, la sentencia encajaría en el contexto en que la pone Lucas — aunque tampoco allí es éste su sentido — pero no en el de Mateo. En Mateo, a pesar de que el texto griego habla de «ojo sencillo», hay que pensar más bien en los ojos físicos sanos o enfermos, que quedan entendidos después, en la aplicación de la sentencia (v. 23b), como símbolo del corazón. Así como el cuerpo por medio de los ojos, así el hombre todo recibe la luz del corazón. Y, como soporte de unión lógica entre la sentencia y los versos que preceden debe sobreentenderse este pensamiento del evangelista: sanos son los ojos espirituales del hombre sólo cuando están dirigidos, de manera total y absoluta, al tesoro celestial, esto es a

Dios. En cambio el ciego espiritual, cuyo corazón esta oscurecido para Dios, no ve meta o fin alguno para su vida, y cae en el caos moral absoluto (cf. Rcm 1,18ss).

El servicio de Dios no admite compromisos

6,24 (= Lc 16,13)

<sup>24</sup> »Nadie puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o se interesará por el primero y menospreciará al segundo. No podéis servir a Dios y a Mamón.

Esta sentencia enlaza directamente, si se prescinde de la sección precedente, con los v. 19-21, y les da su motivación final. Con ello queda también al mismo tiempo explicado el sentido de los v. 22s. Nadie puede ser, como esclavo, posesión de dos señores y servirlos a los dos al mismo tiempo con la misma entrega. Jurídicamente era de hecho posible el caso de que un esclavo, por ejemplo por herencia, llegara a pertenecer en común a dos señores, caso que en la realidad llevaba necesariamente a la confirmación de las palabras aquí pronunciadas por Jesús. El esclavo no puede, en modo alguno, darse con la misma entrega a los intereses necesariamente distintos de dos dueños, sino que siempre preferirá a uno en la diligencia de sus servicios y en su inclinación interior, y postergará al otro (éste es el sentido de «amar» y «odiar»<sup>258</sup>).

Con ello queda también descrita la situación del hombre frente a Dios y a Mamón. Dios y Mamón son dos «señores» en oposición inconciliable, que exigen al hombre, los dos de una manera absoluta, para sí y que, por lo mismo, hacen imposible para éste toda clase de división entre ellos, todo compromiso que quisiera avenirse a las exigencias de ambos. Dios exige la entrega total del corazón del hombre, que le pertenece de manera absoluta como a su Señor. Pero también Mamón acostumbra a hacer del hombre su esclavo, que queda absorbido de manera total en su servicio.

255. Cf. Rom 12,8; 2Cor 8,2; 9,11.13; Sant 1,5.

256. Cf. TestRub 4,1; TestSim 4,5; TestLev 13,1 y especialmente TestIs 4.

257. Cf. 1Sam 18,9; Eclo 14,10; 31(34)13; Mt 20,15; Mc 7,15.

258. Cf. Gén 29,31; Dt 21,15-17 y Mt 10,37 junto a Lc 14,26.

Esta famosa frase con su sabor a refrán y la claridad de su tono, que excluye todo intento de violentar o debilitar su sentido, cuenta entre las más importantes de todo el evangelio. Mamón aparece también aquí, no sólo en Lc 16,9ss, como el «injusto», el enemigo del hombre, que pone en peligro su salvación<sup>259</sup>, mientras que, en el uso de los rabinos, tal término sirve simplemente para designar, sin ningún matiz despectivo, la hacienda del hombre, y no designa aún el concepto de riqueza acumulada. Jesús, en cambio, ve en ello un poder demoníaco, capaz de engañar (cf. Mc 4,19) y de sojuzgar al hombre con su apariencia de valor. Dios, según la doctrina de Jesús, exige al hombre para sí de manera incondicional y completa; Mamón (cf. Éf 5,5; Col 3,5) es, por su parte, un peligroso ídolo; por eso, el veredicto pronunciado por Jesús no puede tener otra forma que la ofrecida aquí.

Confianza en la divina providencia  
6,25-34 (= Lc 12,22-31)

<sup>25</sup> »Por eso os digo: No os afanáis por vuestra vida: qué vais a comer [o qué vais a beber]; ni por vuestro cuerpo: con qué lo vais a vestir. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo que el vestido? <sup>26</sup> Mirad las aves del cielo: no siembran ni siegan ni recojen en graneros; sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas? <sup>27</sup> ¿Quién de vosotros, por mucho que se afane, puede añadir un solo codo al hilo de su vida? <sup>28</sup> Y acerca del vestido, ¿por qué os afanáis? Observad los lirios del campo, cómo crecen; ni se fatigan ni hilan. <sup>29</sup> Pero yo os digo: ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos. <sup>30</sup> Pues si a la hierba del campo, que hoy existe y mañana se echa al horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más por vosotros, hombres de poca fe? <sup>31</sup> No os afanáis, pues, diciendo: ¿Qué vamos a comer, o qué vamos a beber, o con qué nos vamos a vestir? — <sup>32</sup> que por todas estas cosas se afanan los gentiles —; porque bien sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todas ellas.

259. Cf. el exc. después de Mc 10,27.

<sup>33</sup> »Buscad primero el reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura. <sup>34</sup> No os afanáis, pues, por el día de mañana; que el día de mañana se afanará por sí mismo. Bástele a cada día su propio afán.

Esta sección la ofrece Lucas, con excepción del último versículo, inmediatamente antes de la sentencia sobre el allegar tesoros (Mt 6,19-21), en conexión con la parábola del rico insensato (12, 13-21). Es, al menos, probable que la parábola y el presente pasaje hayan estado históricamente una a continuación del otro, de donde se sigue que Mateo tomó de la totalidad del texto, que Lucas conserva en su forma originaria, el trozo que se adaptaba a la ordenación lógica del sermón de la montaña: la moral de la parábola.

Esta conexión con la parábola del rico es de gran significación para la interpretación del pasaje. De ello se sigue que la solicitud, de la que Jesús quiere liberar al discípulo, no es sólo la solicitud angustiada del pobre, expuesto de continuo a la tortura del problema de su existencia propia y la de los suyos, sino también la solicitud del rico, que en medio de todas sus riquezas cree no tener aún bastante. Se trata de no perderse en la solicitud por lo terrenal, peligro al que están expuestos tanto el rico como el pobre. A esta inquietud y solicitud por lo terrenal, se opone como únicamente importante y justificada la solicitud por el reino de Dios.

El lugar que Mateo asigna al pasaje, tras la sentencia sobre el servicio a Dios y a Mamón, es una prueba de que también él lo ha entendido en este sentido. No se trata pues sólo de una glorificación del optimismo confiado y piadoso; la meta a la que el razonamiento todo va dirigido es que la mentalidad del discípulo debe tener puestas sus miras en el reino de Dios.

El giro «por eso» pone en relación el trozo con la sentencia anterior y significa aquí: Dios reivindica al hombre de manera absoluta para sí, por eso no debe perderse en la solicitud por la comida y el vestido. Ello no supone todavía culto de Mamón, pero es algo que, de suyo, va en la misma dirección. Lo mismo que el rico se ve del todo absorbido por sus riquezas y por la solicitud

de conservarlas y aumentarlas, así también el pobre — a quien en primera línea va referido el trozo —, se ve inquietado por la solitud de su sostenimiento. La condenación de esta inquietud queda hecha por medio de la conclusión de lo mayor a lo menor. Dios ha dado al hombre lo más grande, la vida y el cuerpo, así también se cuidará de lo más pequeño, lo necesario para su sostenimiento.

**26** Esta conclusión se vuelve luego a probar de nuevo en sus dos partes (manutención, v. 26, y vestido, v. 28-30) por la comparación con la naturaleza, que es también obra de Dios. La naturaleza es un pregón de la bondad de Dios. Las «aves del cielo» (los pájaros que vuelan libremente por los aires)<sup>260</sup> son alimentadas por él, que sostiene así su vida, a pesar de que no ponen por obra ninguno de los trabajos por los que el hombre procura su manutención. De este hecho tan evidente se deduce, por una nueva conclusión, de lo menor a lo mayor (cf. 10,29-31), que entonces Dios, como padre bueno, mantendrá tanto más la vida de los hombres.

**27** El v. 27 introduce un pensamiento nuevo, que se adapta bien al tema general, pero que interrumpe la continuidad entre el v. 26 y los v. 28-30. La solicitud por el alimento y el vestido no es sólo falta de confianza en el Padre celestial, sino que además carece, en absoluto, de objeto, porque no se consigue nada con ella. Nadie puede alargar su vida ni un segundo más de la medida determinada por Dios (cf. Sal 39[38]6). Menos probable, aunque lingüísticamente posible, es la interpretación de que se trata de la estatura corporal, en lugar de la duración de la vida, con lo que la frase recibe un matiz irónico.

**28s** El v. 28 continúa el pensamiento iniciado en el v. 26. Igualmente infundada que la solicitud por el alimento, es la solicitud por el vestido. La demostración queda hecha de nuevo por una conclusión de lo menor a lo mayor. Con la hermosura con que Dios viste los «lirios del campo» (cf. Os 14,6; Cánt 2,1), esto es, las anémonas purpúreas (cf. Cánt 5,13) y los lirios silvestres, no puede medirse ni el mismo rey Salomón revestido de púrpura, tipo proverbial bíblico del lujo y la riqueza<sup>261</sup>. Estas flores quedan

aquí, para destacar su poco precio, contadas entre la hierba entre la que crecen, que ya en el AT era un símbolo de la caducidad<sup>262</sup> y, además se utilizaban en Palestina, por la escasez de leña, como material de combustión. Falta de fe supone, pues, que el hombre, cuyo valor es tanto más grande a los ojos de Dios, se pierda en la solicitud por el vestido, en lugar de confiar en la providencia del Creador.

El v. 31 describe, no los sibaritas absorbidos del todo en sus **31** pensamientos y deseos por los placeres terrenales, sino los espíritus timoratos, los pusilánimes (v. 30). El v. contiene, pues, la consecuencia de todo lo dicho anteriormente.

Esa solicitud tan terrena es cosa de paganos. Los paganos, que **32** no saben nada de Dios, nuestro Padre celestial, sólo conocen inquietudes e intereses del más acá, su comercio y sus negocios como los griegos, sus fines políticos como los romanos. El discípulo de Jesús en cambio tiene que saber que el Padre celestial conoce lo que los hombres necesitan, y por ello se lo da. La entera confianza en Dios y no la propia laboriosidad es lo que descarga de cuidados al discípulo.

El discípulo no tiene sino una inquietud lícita y de importancia, **33** la solicitud por el reino de Dios y — como Mateo aclara a continuación — «su» justicia, esto es la justicia exigida para entrar en el reino (cf. 5,20). Lucas (12,31), en quien falta la palabra «primero», ha conservado la formulación más enérgica y, por ello, originaria de esta importante frase. En Mateo se transparenta en el fondo el pensamiento del juicio escatológico, en el que será la «justicia», esto es el cumplimiento de la voluntad divina, el motivo que decidirá la entrada en el reino (cf. 7,21). Tampoco en Mt puede interpretarse el «primero», como si hubiera junto a la búsqueda del reino de Dios otro cuidado de importancia secundaria. Ello estaría en contradicción tanto con la idea central de todo el pasaje, como con la promesa del v. 33b (cf. también 13,44). Dios reivindica al hombre, de manera absoluta, para sí y no tolera a su lado rival alguno de orden terreno. Dios, por ser no sólo el creador, sino también el sostenedor

260. Cf. Gén 1,26; Dan 2,38.

261. Cf. 1Re 9,26-10,29; 2Par 9,15-28

262. Cf. Is 40,6 = 1Pe 1,24; Sal 37(36)2; 90(89)5s; 102(101)12; 103(102)15.

de la vida del hombre, da a éste todo lo que necesita para vivir (el giro impersonal pasivo «se os darán por añadidura» sirve como perifrasis para evitar el nombre de Dios <sup>263</sup>).

34 El v. 34 no es, al menos en su origen, la conclusión que resume todo el trozo, como se desprende de su falta en el texto paralelo de Lucas y del hecho de que tras el v. 33, con su tono enérgico y tajante, no se espera ya nada más. Tampoco es el punto de vista central en él la oposición entre solicitud por lo terrenal y la solicitud por el reino de Dios. Se trata más bien de una regla de vida, que se encuentra también en las literaturas egipcia, judía, griega y romana, como simple norma de prudencia. Tanto en un caso como en otro, queda fundada la necedad del inquietarse por el mañana, con el motivo de que con ello sólo hace aumentarse el apuro del día presente. Lo importante es si tal despreocupación se basa sólo en ligereza, en el afán de asegurarse el goce incontaminado del momento <sup>264</sup>, como en poetas griegos y latinos — por ejemplo, Anacreonte y Horacio —, o en un sentimiento de resignación, como en el estoicismo, o en fin en la fe viva en Dios (Schniewind). Sólo en este último caso pierde la sentencia su tono pesimista y fatalista.

La recta comprensión del pasaje en su conjunto es sólo posible teniendo en cuenta que todo el acento recae en el pensamiento expresado en el v. 33: no hay más que *una* solicitud verdaderamente importante, la solicitud por el reino de Dios. Los cuidados por el sostenimiento de la vida no deben, pues, atar al hombre a esta tierra. Para liberar al hombre de esta inquietud, se remite al hecho de la providencia de Dios en la naturaleza, que es creación suya. Dios sostiene y viste los animales y las plantas, a pesar de que — en oposición al hombre — no trabajan ni allegan. Y si Dios sostiene con su bondad la creación irracional, la consecuencia que de ello se sigue para el discípulo es que mucho más su vida descansa en las manos de Dios, que Dios ha tomado por él el cuidado de asegurarle su vida. Además sin Dios o contra Dios, tampoco le es po-

263. Cf. Mt 5,4.6.7.21.33; 7,1.7; 12,32; 19,11 y *passim*.

264. Cf. Is 22,13 = 1Cor 15,32; lo mismo en Epicuro (PLUTARCO, *De tranquillitate animi* 16).

sible al hombre asegurarse él mismo su propia vida (cf. Lc 12,13-31). Con ello no queda dicho que no haya obstáculos que puedan oponérsele. Para no interpretar el texto falsamente hay que unir con él también 10,29-31 y entonces su sentido es: ocurra lo que ocurra, es Dios quien lo ha dispuesto, es por tanto una cosa buena. El pasaje no contiene una recusación radical del trabajo ni tampoco de la cultura; los pájaros, los lirios y la hierba, que no trabajan y son, a pesar de ello, sostenidos por Dios, no son un modelo de la inactividad, sino nombrados como prueba visible de la providencia divina que abarca hasta las criaturas más insignificantes. Jesús no invalida pues aquí la orden divina de Gén 3,17-19: «Comerás el pan con el sudor de tu frente», ni declara el trabajo como moralmente malo, una vez que él mismo había trabajado la mayor parte de su vida como artesano (13,55). Lo que Jesús exige aquí no es una actitud externa, de piadosa inactividad quietista, por amor al reino de Dios, sino la actitud interior de la confianza filial. También la filosofía estoica <sup>265</sup> postula la liberación de las inquietudes, basándola en la doctrina de la providencia, que ha dotado a cada criatura con lo necesario para la vida, y sobre todo en la doctrina de la libertad del sabio, que encuentra el sentido de su vida en su vida interior, haciéndose así independiente del destino externo. A pesar de todo, es sólo aparente la coincidencia de su doctrina con el evangelio. Porque la fe estoica en la providencia es sólo un postulado de la filosofía, su concepto de Dios sigue siendo panteísta. Para ellos no hay un padre bueno en el cielo <sup>266</sup>. Y en su filosofía, en lugar del reino de Dios está, como meta, la realización del ideal de moralidad y felicidad de la persona humana. En fin de cuentas la concepción del mundo estoico conserva un rasgo pesimista, cuya expresión es su principio de que si la vida resulta insoportable, está siempre la puerta abierta para abandonarla y tomar así el camino de la libertad.

Aún menos que el cap. 6 puede entenderse el siguiente cap. 7 como una unidad mantenida por el hilo de un único pensamiento

265. Cf., por ejemplo, EPICETEO, *Diss.* I, 9,7-9; 16,1-8; III, 26,27ss.

266. Cf. p. 184s.

rector. Se trata más bien de una yuxtaposición de diversos trozos independientes, que, como prueba la comparación con Lucas, han sido introducidos por Mateo en el sermón de la montaña.

Prohibición de juzgar  
7,1-5 (=Lc 6,37-42)

<sup>1</sup> «No juzguéis y así no seréis juzgados; <sup>2</sup> porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con que midáis seréis medidos. <sup>3</sup> ¿Por qué te pones a mirar la paja en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que tienes en el tuyo? <sup>4</sup> ¿O cómo eres capaz de decirle a tu hermano: “Déjame que te quite la paja del ojo”, teniendo tú la viga en el tuyo? <sup>5</sup> ¡Hipócrita! Quitate primero la viga de tu ojo, y entonces verás claro para quitar la paja del ojo de tu hermano.

En Lucas, esta perícopa se encuentra también en su texto del sermón de la montaña, donde sigue inmediatamente al pasaje sobre el amor a los enemigos (Mt 5,43-48), con el cual se relaciona porque el hecho de juzgar sobre las faltas del prójimo, aquí condenado, está asimismo en relación — de carácter negativo — con el precepto del amor. No parece probable que se trate de una invectiva contra los fariseos.

1s Juzgar se refiere aquí, no a la actividad oficial del juez, sino a la condena y la crítica del prójimo, y queda reprobado no sólo por ser difícil, o mejor imposible, el juzgar con rectitud a otro hombre, sino con miras al juicio escatológico de Dios, que es el juez único. Quien se erige en juez del prójimo, usurpa un derecho que sólo a Dios pertenece. El discípulo tiene que tener presente, que él mismo es quien tiene que ser sometido a juicio. El v. 2, que sirve de motivación al v. 1, contiene una frase familiar a los oyentes, que tiene muchos paralelos, iguales o semejantes, en la literatura judía tardía <sup>267</sup>. Con todo, el sentido de la frase no es el mismo en labios de

267. Por ejemplo, *Miśná*, Sotá 1, 7. La construcción pasiva en los v. 1 y 2 sirve de nuevo como perífrasis del nombre de Dios: cf. com. a Mt 6,33.

Jesús que en labios de los rabinos, para quienes era sólo una simple norma de prudencia (quien juzga con benevolencia a los demás, se gana el derecho de un juicio benigno también para sí). Jesús en cambio no dice: Utilizad una medida benigna al juzgar a los demás hombres, medid «con medida de bondad», y así procederá Dios una vez con vosotros según esa misma medida, sino que las palabras de Jesús son éstas: No juzguéis en absoluto. Los hombres serán todos juzgados según sus obras (cf. 16,27), y también — como reconocían asimismo los rabinos — según la misericordia (= bondad) de Dios. Por eso, el v. 1 no pretende decir que sólo el que juzga a su prójimo caerá bajo el juicio de Dios, sino que esta intromisión en los derechos divinos traerá consigo un juicio especialmente severo por parte de Dios.

Tampoco la interpretación del v. 2 puede extremarse en el sentido de que se quiera ver en él una relación estrictamente exacta entre culpa y castigo. Lo que se afirma es sólo la existencia de una relación entre el juicio divino y la conducta del hombre frente a su prójimo. El «medir» del v. 2 es sólo una imagen para el concepto de «juzgar», ya que la frase va en paralelismo sinónimo con el v. 2a. En el texto paralelo Lc 6,38 toma la frase un sentido diferente, por su relación con el v. 38a. Otro sentido también diferente tiene en Mc 4,24, como una exhortación a prestar atención a lo que se oye. Mateo es seguramente quien conserva el sentido originario de la frase. La parábola de 18,23-35 simboliza un pensamiento parecido, pero no igual <sup>268</sup>.

En estrecho contacto con el juzgar al menos en la actitud en ello manifestada, está la manía del querer mejorar a los demás, que en sí viene a equivaler a una acusación. Tal proceder no surge del amor al prójimo, sino de la engañosa conciencia de la propia virtud. La alegoría de la brizna y la viga en el ojo, tan sugestiva por la consciente exageración de su forma <sup>269</sup>, es de tono probervial y se encuentra también en los rabinos así como en escritores griegos, latinos y también indios. La hipocresía <sup>270</sup> consiste en que, el que critica al

268. Cf. también Sant 2,13.

269. Como en Mt 19,24; 23,24.

270. Cf. com. a Lc 12,1.

otro, con su celo en contra del mal no empieza por un sincero examen de su propia conciencia.

## No profanar lo santo

7,6

<sup>6</sup> »No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos, no sea que las pisoteen con sus patas, y luego se revuelvan para destrozaros a mordiscos.

Esta sentencia sólo está en relación muy débil con lo anterior y previene un falso celo de conversiones y proselitismo. Perros y cerdos son nombrados juntos con frecuencia, también en otros lugares (cf. 2Pe 2,22), como animales impuros y abominables<sup>271</sup>. La primera parte de la sentencia tiene un tono cultural, puesto que había un mandato expreso que decía: «No se rescata lo santo (esto es, la carne del sacrificio<sup>272</sup>), para darlo a comer a los perros.» Y el dar perlas a los cerdos sería absurdo, y a veces hasta peligroso. Así tampoco deben los discípulos dar participación del don precioso y santo del evangelio a los que de él son indignos, cosa que sería no sólo inútil, tratándose de hombres «cínicos», sino también una profanación y disipación de lo santo que sólo traería consigo escarnio y afrenta. La frase no puede ser considerada como prohibición de misionar entre paganos, porque Jesús nunca utiliza la designación rabínica de perros y cerdos para los paganos<sup>273</sup> y porque, además, estaría entonces la frase en contradicción con 8,11s y 28,19.

El pensamiento fundamental tiene muchos paralelos en el AT (Prov 9,7), en la literatura judía, en los filósofos griegos (no se debe arrojar la sabiduría al vulgo) y en la disciplina arcana del culto de los misterios. Desde la *Doctrina de los doce apóstoles* (9,5) ha sido empleada esta frase con frecuencia como fundamento para excluir

271. Cf. 1Sam 17,43; 24,15; 2Sam 3,8; 9,8; 16,9; Prov 26,11; el cerdo era además levíticamente impuro; cf. Lev 11,7; Dt 14,8.

272. Cf. Éx 29,33; Lev 2,3; 22,10-16; Núm 18,8-19.

273. Tampoco en Mt 15,26 = Mc 7,27.

de los misterios cristianos a los incrédulos, sobre todo de la eucaristía<sup>274</sup>.

A continuación siguen tres prescripciones diferentes, que no tienen enlace lógico ni con lo que precede, ni entre sí; de ellas sólo la segunda, la regla áurea, se encuentra también en Lucas en el sermón de la montaña.

## Exhortación a la oración confiada

7,7-11 (= \* Lc 11,9-13)

<sup>7</sup> »Pedid, y se os dará; buscad, y encontraréis; llamad, y se os abrirá. <sup>8</sup> Porque todo el que pide, recibe; y el que busca, encuentra; y al que llama, se le abre. <sup>9</sup> ¿Quién de vosotros, si su hijo le pide pan, le dará una piedra? <sup>10</sup> O si le pide un pez, ¿acaso le dará una serpiente? <sup>11</sup> Si vosotros, pues, que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿con cuánta más razón vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que le piden?

El criterio por el cual Mateo ha colocado este pasaje precisamente en este lugar, no está claro, pero merece atención el hecho de que, en Lucas, sigue inmediatamente al padrenuestro (sólo con el intermedio de la parábola del amigo importuno que falta en Mateo<sup>275</sup>). También ha sido Mateo el primero en introducir el padrenuestro en el sermón del monte (6,9-13). Dado el aspecto en que en Mt 6,5ss se habla de la oración, no encaja el presente pasaje en el cap. 6, lo cual es quizá el motivo, por el que se le hace seguir ahora. En él no se habla de la materia de la oración, sino única y exclusivamente de la seguridad de ser en ella atendido, basada en la bondad paternal divina. En los v. 9s y 11 Mateo ofrece, frente a Lucas, el texto más originario. Pan y peces son los alimentos corrientes del pueblo en Palestina (cf. 14,17). La piedra y la serpiente son probablemente nombrados por su posibilidad de ser confundidos con un pan o un pez.

274. Cf. TERTULIANO, *De praescr.* 41,1,2; CIPRIANO, *Test.* III, 50.

275. Lc 11,1-4.5-8.9-13.



La regla áurea  
7,12 (= Lc 6,31)

<sup>12</sup> »Por eso, todo cuanto deseéis que os hagan los otros, hacedlo también vosotros con ellos. Porque ésta es la ley y los profetas.

Esta famosa frase, en la que, según el texto de Mateo, van contenidos la ley y los profetas, esto es, el AT entero en cuanto revelación de la voluntad de Dios en materia de moral <sup>276</sup>, queda relativamente bien relacionada con el pasaje sobre el juzgar (7,1-5), si se dejan a un lado los v. 6 y 7-11, procedentes de otros contextos. Así como, según 22,34-40, el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo constituye el compendio de la ley, la esencia de la religión y la moral, así también es la regla áurea (designada así a partir del siglo XVIII), la norma para la puesta en práctica del amor al prójimo. No es que el amor a sí mismo sea en modo alguno el motivo para el amor a los demás, que por el contrario es, si corresponde al mandato de Jesús, absolutamente libre de egoísmo; pero el amor a sí mismo ha de ser la norma por la que se guíe la práctica del amor a los otros. De lo que a uno mismo agrada o duele en la manera de portarse los demás frente a nosotros, podemos sacar la medida más segura para la propia manera de portarnos con ellos.

Tal principio no está sólo en el evangelio, sino que se encuentra también en el judaísmo desde época precristiana <sup>277</sup>, también en el ámbito cultural grecorromano desde Homero <sup>278</sup> y Tales <sup>279</sup>, en la India, China (en Laotse y Confucio) y el islam, a veces en forma positiva (como en el evangelio), otras en forma negativa (como en Hilel). Es un hecho indiscutible que tales testimonios extendidos por círculos culturales tan distintos y tan lejanos geográficamente

276. Cf. com. a Mt 5,17.

277. Cf. Tob 4,15, *Epistola Aristeae* 207 y, especialmente, la sentencia del rabí Hilel: «No hagas a nadie lo que te desagrade a ti; aquí está la ley entera, todo lo demás no es sino comentario» (*Talmud bab.*, Šabb. 31a).

278. HOMERO, *Od.* 5,188s.

unos de otros no pueden reducirse a influencias mútuas más que en un grado muy pequeño; se trata, pues, más bien de una noción fundamental de la conciencia ética, que no es originaria de un lugar solo.

En cambio es objetivo de vivas disputas, la cuestión de si existe una distinción también real y objetiva entre las dos formas de la regla áurea, esto es, si la forma positiva representa un nivel moral más elevado que la negativa. En la Iglesia antigua no se advirtió tal distinción, como atestiguan por ejemplo la *Doctrina de los doce apóstoles* (1,2) y los *Hechos apócrifos de Tomás* <sup>280</sup>, que citan la regla en forma negativa y como palabras del Señor. Una distinción real no se da tampoco, ya que, en materia de moral, el no hacer algo supone ya un hacer <sup>281</sup>, es expresión de una determinada actitud ética. Tanto una forma como la otra pueden entenderse, según el contexto en que se coloquen, o como norma del amor al prójimo, o también como principio de una moral utilitaria atenta sólo al propio provecho. Este último sentido tiene la regla sólo en el caso de que se entienda que al actuar se espera el mismo proceder precisamente de la persona a quien se ha tratado bien, pero no entendiéndola como norma para la manera de portarse con todos los hombres en general. Para nada queda referido en la regla el motivo que introduce al obrar moral, y que reside en el amor a Dios o en el pensamiento del juicio futuro.

Exhortaciones finales

7,13-27

Las cuatro secciones siguientes, v. 13s.15-20.21-23.24-27, que encontramos, sólo en parte, también en Lucas en el pasaje correspondiente del sermón de la montaña tienen que ser entendidas como conclusión del sermón en su conjunto.

279. EN DIÓGENES LAERCIO 1, 36.

280 *Hechos apócrifos de Tomás*, 83; cf. también el texto occidental de Act 15,29.

281. Cf. Mt 25,41-44 y especialmente Mc 3,4.

Los dos caminos  
7,13s (= Lc 13,23s)

<sup>13</sup> »Entrad por la puerta estrecha; que es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; <sup>14</sup> y es estrecha la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y son pocos los que la encuentran.

En el contexto de Mateo esta sentencia tiene por finalidad poner de relieve las dificultades que la práctica de las enseñanzas del sermón de la montaña encierra en sí.

**13** La puerta y el camino hay que entenderlos como dos símbolos distintos de un mismo significado, que no pueden ser referidos el uno al otro en relación de dependencia. La puerta no es, pues, ni el fin del camino ni tampoco su principio. En Lc 13,13 se habla sólo de la puerta estrecha. Parece que hay que suponer que ha sido Mateo quien ha añadido la imagen más usual de los dos caminos, que es la que lleva el acento en su texto. El símbolo de los caminos era usual en el AT <sup>281a</sup> y en el judaísmo <sup>281b</sup>, y también entre los griegos <sup>282</sup>, especialmente entre los socráticos y los estoicos. En la Biblia y en el judaísmo, con ello se hace referencia al modo como el hombre, en lo religioso y en lo moral, dirige su propia vida <sup>283</sup>; entre los griegos, en cambio, se trata del camino de la «virtud» (ἀρετή).

**14** El v. 14 no tiene que ser entendido como motivación del 13, sino paralelo a él. Mientras que el camino que lleva a la perdición es ancho y cómodo, y grande el número de los que por él van; es angosta la puerta por la que se entra a la vida, y el camino a la vida es estrecho, esto es, dificultoso. Sólo el encontrar el camino es ya difícil y son pocos los que lo consiguen. El encontrar el camino

281a. Cf. Jer 21,8; Sal 1,6; 139(138)24; Prov 28,6.18.

281b. Cf., por ejemplo, *Henoc eslavo* 30,15; 4Esd 7,7; FILÓN, *De ebr.* 150; cf. también *Doctrina de los doce apóstoles* 1-6; *Carta de Bernabé* 18-20.

282. Desde HESÍODO, *Op. et dies* 287-90.

283. Cf. Prov 2,12; 3,6; 4,19; 7,25, etc.; Job 13,15; 17,9; 23,10; Sal 1,1,6; Eclo 2,12 y passim.

es cosa de la fe, porque sólo quien por medio de la fe reconoce a Jesús como Mesías, puede reconocer también los mandamientos por él predicados como el camino propuesto por Dios para la salvación. Esta frase es sin duda una de las más sombrías de todo el evangelio y del NT en general, y su tono recuerda la manera pesimista con que la humanidad queda enjuiciada en 4Esd <sup>284</sup>. Su limitación a los contemporáneos judíos de Jesús, defendida por muchos exegetas modernos (lo mismo en 22,14), que la priva de su terrible gravedad, no está aludida en el texto, pero *puede* haber sido su sentido en la situación histórica real en que fue pronunciada por Jesús.

Guardaos de los falsos profetas  
7,15-20 (= Lc 6,43-45)

<sup>15</sup> »Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros vestidos con pieles de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. <sup>16</sup> Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso de los espinos se cosechan uvas, o de los cardos higos? <sup>17</sup> Así, todo árbol bueno da frutos buenos, y el árbol podrido da frutos malos. <sup>18</sup> No puede un árbol bueno producir frutos malos, ni un árbol podrido producir frutos buenos. <sup>19</sup> A todo árbol que no da fruto bueno, se le corta y se le echa al fuego. <sup>20</sup> Así pues, por sus frutos los conoceréis.

En Lucas, esta sección se encuentra exactamente en el mismo lugar, formando una unidad con 6,46, texto paralelo al pasaje siguiente de Mateo, 7,21-23. Su pensamiento central es que el hombre malo no puede mejorar a los otros. Sólo de un corazón bueno pueden salir palabras buenas y eficaces. Mateo ha unido este texto (aunque sin la sentencia del tesoro del corazón, Lc 6,45) con la sentencia sobre los falsos profetas. Los falsos profetas pueden ser reconocidos «por sus frutos» (v. 16). Este mismo texto del árbol y los frutos lo emplea otra vez Mateo en el discurso sobre Belcebul (12,33-35), refiriéndolo a la señal externa de la bondad o maldad interior del cora-

284. Cf. com. a Lc 13,23.

zón, pasaje en el que el acento va puesto (lo mismo que en Lc 6,45) en las *palabras*, aquí en cambio, dentro del sermón de la montaña en las *obras*.

**15** Falsos profetas no son gentes que predicán una falsa doctrina, aunque ello va también incluido en este concepto, sino gentes que afirman ser profetas sin serlo en realidad. Con ello no se hace referencia a los maestros de la Escritura fariseos, porque el aviso de Jesús no tiene necesariamente que ser referido al momento presente. El evangelista, al hablar de los falsos profetas, piensa en los herejes cristianos, que, disfrazados de ovejas, vienen al rebaño de los desprevénidos creyentes<sup>285</sup> y saben tomar la apariencia de inofensivos miembros del «rebaño» mismo. Tal conducta los hace tanto más peligrosos, ya que por dentro, en su mentalidad y sus intenciones, se asemejan a lobos rapaces, que sólo tienen ante sus ojos fines egoístas<sup>286</sup>.

**16a** Su verdadero ser puede reconocerse en sus frutos. Los frutos no son ni las palabras de los falsos profetas (así en Lc 6,43ss), ni su vida en contradicción con sus palabras — ambos son más bien su disfraz —, ni, en fin, los frutos de sus enseñanzas, los resultados de su doctrina; con ellos quedaría desplazado el distintivo de los profetas a sus oyentes y secuaces. El sentido es más bien que su verdadero ser, en contradicción con la voluntad de Dios, no puede quedar oculto a pesar de toda su manera de portarse externa (cf. 23,27). De todos modos la apariencia puede engañar, y por ello es necesaria la exhortación al «discernimiento de espíritus» (1Jn 4,1). En Mateo, el v. 16a es ya una anticipación de la aplicación de la parábola (= Lc 6,44), que sigue ahora a continuación.

**16b-18** El v. 17 expresa, en forma de ley natural universal, lo que el v. 16b ha ilustrado sólo por medio de dos ejemplos. El v. 17 no hace sino anticipar la idea del v. 18 en forma positiva, rompiendo la relación entre los v. 16b y 18; aparte de ello falta además en Lucas, todo lo cual hace pensar que, lo mismo que el v. 20, sea debido a la mano de Mateo. En favor de ello habla también su forma («así...

da...<sup>287</sup>). El v. 18 aclara sobre el v. 17 que no hay otra posibilidad.

El v. 20 repite el v. 16a. Con ello, asegura la aplicación de la ley natural descrita en los v. 16b-18 a los falsos profetas. La imagen, así como su aplicación al dominio de lo religioso o lo moral, es usual también en el AT<sup>288</sup>, en el judaísmo y entre los griegos.

En el v. 19, procedente del discurso conminatorio del Bautista<sup>289</sup> y que no pertenece al tema de la perícopa, el evangelista se refiere al destino final que espera a los falsos profetas.

#### Aviso contra engañarse a sí mismo

7,21-23 (= \* Lc 6,46; 13,26s)

<sup>21</sup> «No todo el que me dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre que está en los cielos. <sup>22</sup> Muchos me dirán en aquel día: “¡Señor, Señor! ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre arrojamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?” <sup>23</sup> Pero entonces yo les diré abiertamente: “Jamás os conocí; apartaos de mí, ejecutores de maldad” (Sal 6,9).

Esta pequeña perícopa está formada por dos trozos distintos, unidos entre sí por el motivo del «¡Señor, Señor!» El primero de ellos (v. 21) está en Lucas (6,46) en el mismo lugar que aquí; el segundo (v. 22s) aparece, en una formulación muy distinta, en Lc 13,26s, esto es, en una perícopa que contiene también la sentencia sobre la puerta estrecha<sup>290</sup>.

Es difícil de determinar si, en la mente del evangelista, el contenido de este pasaje va referido todavía a los falsos profetas o a los discípulos, para los que sería entonces un encarecimiento de la gravedad de las exigencias morales del sermón de la montaña. Para resolver el problema hay que preguntarse cuál es para Mateo el

285. Cf. Jn 10,12; Act 20,29; Zac 13,4.

286. Cf. Ez 22,27; Sof 3,3.

287. Cf. Mt 5,16; 12,45b; 18,35 y passim.

288. Cf. Os 10,13; Is 3,10; Jer 17,10; 21,14; Prov 1,13; 31,16.

289. Mt 3,10 = Lc 3,9.

290. Lc. 13,23s = Mt 7,13s.

objeto de referencia del v. 22, en el que puede reconocerse de manera clara la mano del evangelista. Es posible que su formulación se deba al hecho de que su punto de referencia son los falsos profetas, esto es, los herejes cristianos, pero también a su deseo de preparar con ello los v. 24-27. En este caso el pasaje de los v. 21-23 no tiene relación interna alguna con los v. 15-20.

**21** El v. 21, ofrecido por Lucas en una forma mucho más dura y por ello también más originaria, reprueba la adhesión a Jesús solamente externa, un seguimiento de Jesús no acompañado de obras. Un cristianismo de pura fórmula, al que falta la seriedad moral, la obediencia a los postulados de Jesús (Lc 6,46), expresión de la voluntad divina, no es suficiente para la salvación.

**22s** Ni siquiera la actividad apostólica y los milagros por la invocación del nombre de Jesús <sup>291</sup> tienen significación alguna para la salvación si no van acompañados de la obediencia a la voluntad divina <sup>292</sup>. «En aquel día», esto es, en el día del juicio <sup>293</sup>, intentarán muchos en vano alegar tales acciones, para probar que pertenecieron alguna vez al número de los discípulos de Jesús (o fueron sus profetas).

El v. 23 concuerda exactamente con Lc 13,27, de lo que se deduce, que no se trata simplemente de dos frases de Jesús parecidas aunque distintas una de otra. En cambio el v. 22 muestra una notable diferencia con Lc 13,26. Lo que sigue en Lc 13,28s es una prueba de que es Lucas quien conserva el texto originario. La formulación de Mateo está adaptada al contexto en que se ha colocado el verso y hace referencia además a la vida de la comunidad cristiana primitiva.

Las acciones alegadas por esos «muchos» y el poder carismático con que las llevaban a cabo, deben servir para probar precisamente su pertenencia a Jesús. Sus obras eran realmente obras de Dios, realizadas con autoridad. Y a pesar de ello los rechaza el Señor en su nueva venida como juez del mundo como no perteneciente al número de los suyos. La significación del corto pasaje reside en el firme

291. Cf. com. a Mc 9,38-40; Lc 10,17.

292. Cf. 1Cor 4,4; 9,27.

293. Cf. com. a Mc 13,32.

acento puesto en el valor de la ética para la salvación y en la declaración que Jesús hace de sí mismo como juez del mundo.

El apóstrofe «¡Señor, Señor!» no tiene en el v. 22 el mismo sentido que en el v. 21 (y en Lc 6,46), ya que, aquí, no va dirigido al maestro, sino al Señor glorioso, que vuelve como juez en medio del poder y la majestad divinas (cf 25,37.44).

### Parábola final

7,24-27 (= Lc 6,47-49)

<sup>24</sup> »En fin, todo aquel que oye estas mis palabras y las pone en práctica, será comparable a un hombre sensato que edificó su casa sobre la roca. <sup>25</sup> Cayó la lluvia, se precipitaron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa aquella; pero no se derrumbó, porque estaba fundada sobre la roca. <sup>26</sup> Y todo aquel que oye estas mis palabras, pero no las pone en práctica, será comparable a un hombre insensato que edificó su casa sobre la arena. <sup>27</sup> Cayó la lluvia, se precipitaron los torrentes, soplaron los vientos y batieron contra la casa aquella; se derrumbó, y su ruina fue completa.»

La comparación, de construcción simétrica, con que Jesús, según Mateo y Lucas, pone fin al sermón de la montaña, es de una fuerza impresionante, tanto por el plasticismo de su forma, que recuerda a Ez 13,11ss — pasaje del que, no obstante, apenas podría reconocerse una influencia directa —, como por la solemne gravedad de su contenido. Mateo, sin duda alguna, ha conservado en líneas generales la forma más originaria y más de acuerdo con las condiciones de la vida real de Palestina.

En las casas corrientes de Palestina no se preocupa nadie por un complicado trabajo de cimentación. Pero el hombre avisado coloca su casa sobre la roca, el insensato sobre terreno de aluvión. Al llegar en el invierno, estación de las lluvias en Palestina, los aguaceros, las tempestades (cf. Job 1,19) y las inundaciones ponen de manifiesto cuál de los dos ha construido sabiamente. El sentido de la comparación queda en duda sólo en el punto de si los aguaceros,

la tempestad y las inundaciones tienen que ser referidos a las tempestades de la vida, a épocas de tribulación, en las que sólo un cristianismo acendrado podrá mantenerse firme y salir airoso, o más bien al juicio. El gran significado que la idea del juicio tiene en la doctrina de Jesús, y el hecho de que el destino definitivo del hombre no quedará decidido hasta el día del juicio, obligan a dar la preferencia a la segunda de las dos interpretaciones. Mantenerse y venirse abajo significan entonces el éxito o el fracaso en el juicio, la recepción en el reino de Dios o la entrega a la perdición eterna (cf. v. 13s).

El simple conocimiento de los postulados religiosos y morales de Jesús no tiene valor alguno, es necesario hacerlos realidad en la práctica de la vida. En este enérgico encarecimiento del valor de la obra, el sermón de la montaña coincide con las palabras consignadas en la recapitulación de la legislación mosaica de Dt 30,15-20: «Ante vuestra vista he puesto la vida y la maldición. Elige pues la vida, y así vivirás tú y tu descendencia, para amar al Señor vuestro Dios, escuchar su voz y ser a él adictos.»

Si el texto del sermón de la montaña no admite ya en su conjunto duda alguna sobre su carácter preceptual obligatorio, vuelve ello a quedar expresado en la parábola final de la forma más decidida. Frases muy parecidas se encuentran también en boca de los rabinos, que enseñaban que el que conoce la *torah* y la sigue se asemeja a un hombre que colocó su casa en un terreno seguro. Pero los maestros de la Escritura judíos no pretendían ser sino exegetas y divulgadores de la ley mosaica. Jesús, en cambio, contrapone sus palabras a lo que Dios había hablado por Moisés, declarándolas como el fundamento de roca sobre el que debe ser edificado el edificio de una vida que pueda resistir el juicio. Jesús reclama, pues, autoridad absoluta para su doctrina; él es quien de manera definitiva trae la revelación de la voluntad de Dios en materia de moral.

#### Nota final del evangelista

7,28s (= \* Mc 1,22)

<sup>28</sup> Cuando Jesús acabó estos discursos, las gentes se quedaban atónitas de su manera de enseñar; <sup>29</sup> porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas.

Las palabras que inician el v. 28 las vuelve a repetir Mateo todavía cuatro veces (11,1; 13,53; 19,1; 26,1), como fórmula final para un extenso discurso de Jesús y transición a la forma narrativa. Por lo demás, los v. 28s proceden de Mc 1,22. Las palabras con las que Marcos describe la impresión producida en el pueblo por el primer discurso de Jesús en la sinagoga, convienen de hecho a la perfección como caracterización del sermón de la montaña. Lo que da a las palabras de Jesús su peso distintivo, no es sólo su contenido, sino también, y en grado aún mayor, la persona de quien las pronuncia, que reclama para ellas autoridad absoluta (24,35).

#### *El problema teológico del sermón de la montaña.*

1. La impresión que, según Mt 7,28, causó el sermón de la montaña en sus primeros oyentes, conserva también su validez para todas las generaciones posteriores. Lo que puede definirse como el problema teológico del sermón de la montaña, se nos revela en todo su peso y significación al poner en relación los postulados religiosos y morales de Jesús en él contenidos con la realidad de la vida, y al medir con él el cristianismo de la cristiandad a través de la historia. Entonces surge el problema de si es en absoluto posible un cristianismo auténtico, o por el contrario tiene razón Bultmann al decir: «El sermón de la montaña exige cosas imposibles y tomarlo por norma de nuestro obrar en este mundo significa no sólo algo utópico, sino también un desconocimiento de su carácter de "escándalo".» En realidad hay que tener en cuenta que si se habla del cristianismo o de la ética del sermón de la montaña, es sólo porque éste, en la forma transmitida por Mateo, contiene los principales postulados mora-

les de la doctrina de Jesús, y no porque contenga una ética distinta de la del resto del evangelio.

El desalentador efecto producido en los hombres por el sermón de la montaña explica también los esfuerzos hechos para escapar a su obligatoriedad, que ha sido, o negada en absoluto, o, al menos, como de validez general, limitándola a un pequeño círculo de hombres, los apóstoles en su actividad misional, o al estado de los «perfectos» dentro de la Iglesia (los «pneumáticos» o los monjes), mientras que los simples cristianos estarían ligados sólo a los diez mandamientos (esto es, ¡sólo al AT!). Estas dos interpretaciones, no sólo carecen de toda base en el texto del evangelio, sino que más bien están en abierta contradicción con el mismo. El sermón de la montaña da expresión a las condiciones necesarias para la entrada en el reino de Dios y tiene, por tanto, que ser necesariamente de validez general <sup>294</sup>.

Según J. Weiss y A. Schweitzer tienen los postulados del sermón de la montaña que ser entendidos como «ética provisional», determinada para una generación de hombres, que se siente desgarrada de toda cultura bajo la impresión arrolladora de la espera del cercano fin del mundo y el comienzo del reino de Dios; tal creencia en la proximidad del fin del mundo se ha demostrado como errónea, en consecuencia no puede tampoco el sermón de la montaña suponer una moral general para hombres que viven en la tierra. Según otros, en el sermón de la montaña se exigen conscientemente cosas imposibles; con la altura irrealizable de sus postulados pretende liberar al hombre de la creencia de que pueda llegar a ser realmente un cristiano en el sentido que en él se exige; su cometido es, pues, hacer caer al hombre en la desesperación para así capacitarle para el camino de la fe pura, esto es, de la confianza en la misericordia de Dios, que concede también al pecador la salvación de manera gratuita. O se dice, en fin, que los postulados del sermón de la montaña no son preceptos reales, sino sólo formulaciones concretas de una ética de la interioridad que debe exteriorizarse en maneras distintas según las diferentes circunstancias en que el cristiano se en-

cuentre en el mundo; lo esencial no es el *hacer* literal de lo que realmente en él se ordena, sino el *ser*, del que tienen que surgir el imperativo moral, su realización práctica.

Frente a estas dos últimas interpretaciones, hay que llamar la atención sobre el hecho claro de que ya el mismo texto pone de manifiesto sus postulados como preceptos reales que seriamente han de ser tomados como tales. Jesús contrapone a la ley de Moisés, del AT, una ley nueva, que tenía que ser entendida por los oyentes como precepto real lo mismo que la antigua. Este carácter preceptual de las palabras de Jesús y el hecho de que Jesús da realmente preceptos particulares absolutamente concretos ponen claramente de manifiesto que «el nuevo *ser*» no puede ser entendido sin un *hacer* concreto a su lado. La necesidad absoluta de este hacer queda encarecida repetidas veces a través de todo el texto del sermón y sobre todo en la parábola final <sup>295</sup>.

Cierto es que Jesús, en oposición al judaísmo, pone todo el peso del obrar moral en la mentalidad que lo anima, de lo que claramente puede verse que los diversos preceptos particulares expresados por Jesús en las antítesis son ejemplos, encaminados a exponer de manera sugestiva la actitud vital del hombre respecto a Dios. En este sentido puede decirse, con razón, que el sermón de la montaña proclama una nueva actitud ética consistente en una posición de obediencia radical hacia Dios y, por ello, sus preceptos se distinguen de los de la ley judía tal como los entendían los contemporáneos de Jesús. Lo que Jesús predica no es una suma de preceptos particulares, tampoco un mayor número de obras buenas y uno menor de malas, sino una manera radical de entender la obediencia frente a Dios. En parte, estos postulados de Jesús resultan extremosos en su forma de expresión <sup>296</sup>, lo cual es un rasgo distintivo del estilo del proverbio oriental. Esto quiere decir sólo que su interpretación mecánicamente literal significaría equivocarse su sentido, pero no significa que no estén concebidos con absoluta serenidad o que puedan ser atenuados y rebajados al nivel de una moral burguesa. Por el contrario, su

294. Cf. especialmente Mt 7,24-27 = Lc 6,47-49.

295. Mt 5,16.17-20.21-48; 7,21.24-27.

296. Cf. Mt 5,29s.39-41.

formulación extremosa tiene precisamente por objeto expresar, con la mayor insistencia posible, la gravedad de su contenido.

Igualmente claro que el carácter preceptivo de las exigencias de Jesús, es el hecho de que él los ha declarado *realizables*, lo cual se desprende ya del concepto mismo de precepto y, además, de que Jesús pone su cumplimiento como condición para salvarse<sup>297</sup>. Además estos preceptos no tienen su origen en un optimismo iluso sobre la capacidad moral del hombre y sobre la dificultad de los mismos, ya que Jesús habla expresamente de esta dificultad y declara que son pocos los que encontrarán y seguirán el estrecho camino por él mostrado (7.14).

Exacta es la afirmación de que la ética del sermón de la montaña es de carácter *escatológico*. Dado que el reino de Dios ya está cerca, proclama Jesús las exigencias absolutas morales de Dios con una seriedad que no admite compromisos. Sus severos preceptos, que hacen simplemente caso omiso del estado actual del mundo, conocido por él en todo su realismo, dan expresión a las condiciones necesarias para entrar en el reino de Dios. La altura radical de sus postulados está en relación inseparable con la nueva situación que en cuanto a la redención humana ha dado comienzo con la venida de Jesús. Con su persona se ha iniciado la última época y se ha hecho presente el reino de Dios escatológico, aunque en forma aún velada y oculta, ya que el eón actual, malo y sometido al pecado y al influjo de poderes demoníacos, sigue existiendo todavía a su lado. Sólo por la fe puede reconocerse esa venida del reino de Dios y la mesianidad de Jesús. Pero para los hombres que creen y escuchan el llamamiento de Jesús a la conversión, esto es, a la vuelta radical hacia Dios, empieza entonces ya una vida nueva, porque participan de la virtud de ese reino de Dios hecho ya presente. Para ellos van también dirigidos los preceptos del sermón de la montaña. Para ellos son estos preceptos un yugo suave y una carga ligera (cf. 11,28-30).

Para los demás, en cambio, para los hombres que no creen en la mesianidad de Jesús ni reconocen en esta fe la presencia del reino de Dios, son sólo una carga insoportable y un escándalo. En estos

297. Cf. Mt 5,20; 7,21.24-27.

preceptos queda expresado el carácter absoluto de la exigencia de Dios sobre el hombre y declarada la voluntad de Dios en forma definitiva. Por eso no pueden tener una forma más suave. Y con la persona de Jesús, cuyos preceptos son, tienen de común su carácter de escándalo. La forma en que Jesús los proclama no pretende vencer. Jesús no se dirige, como un maestro de filosofía estoico, a la razón del hombre, para hacerle reconocer sus preceptos como adecuados y plausibles, Jesús se dirige única y exclusivamente a la capacidad de fe. El autoritario giro «pero yo os digo» de las antítesis tiene fuerza persuasiva sólo para aquel que cree en Jesús. Su obligatoriedad está en vigor o cesa con la persona de quien las proclama. No pueden separarse de la persona de Jesús ni, separadas de él, pueden ser entendidas como postulados morales de validez general. Precisamente por esto tampoco pueden ser adaptadas a las exigencias de la «vida práctica», ni reducidas a la medida de una vida cómoda sin falsear su sentido. Ello no sólo las privaría de su significado, sino que sería, al mismo tiempo, someter a crítica el evangelio a los puntos de vista del mundo. El más alto valor imaginable, la salvación, tiene que ser conseguido también con el mayor grado de tensión posible de las fuerzas morales.

Hay que conceder que Jesús ha proclamado en el sermón de la montaña las exigencias divinas absolutas, la «justicia nueva», sin mirar a las condiciones de la vida humana y al estado del mundo. Tampoco en su conjunto supone el sermón de la montaña un sistema ético completo, en el que se encuentra una respuesta directa y expresa a todos los problemas éticos con los que el hombre en la realidad de la vida se encuentra.

El sermón de la montaña es la ética del reino de Dios hecho presente. Con esta venida del reino de Dios ha llegado también la época de la redención profetizada por Jeremías (31,31-34), en la que Dios concluye una nueva alianza con su pueblo, en la que le da un corazón nuevo y pone en él un espíritu nuevo y hace que caminen según sus preceptos y cumplan sus mandamientos (Ez 36,26s). Dios es quien capacita a los hombres para conducirse según sus mandamientos. Sólo el hombre renovado interiormente por las fuerzas del eón futuro, hecho presente con la venida de Jesús (Heb 6,5), es

capaz de cumplir sus preceptos. Jesús da realmente cumplimiento a la ley, si con sus nuevos preceptos da también, al mismo tiempo, al hombre la fuerza para cumplirlos. Pero el discípulo, el cristiano, sigue estando, aun con la venida del reino de Dios, todavía bajo el influjo del eón actual, que sigue existiendo, y, por ello, la realización de la ética del sermón de la montaña tiene que quedar siempre por debajo de lo absoluto de las exigencias de Jesús. Por eso, Jesús hace a los discípulos pedir el perdón de la culpa <sup>298</sup>, lo cual, en modo alguno, priva a sus preceptos de la gravedad que les es propia.

2. El sermón de la montaña es una proclamación de las condiciones necesarias para la entrada en el reino de Dios y ésta es su finalidad única y exclusiva. Jesús no pretende, con ello, transformar la situación de este mundo, «renovar la faz de la tierra». Ciertamente que el mundo se transformaría si sus mandamientos fueran seguidos por el hombre en su vida privada y en el dominio de la política, pero así y todo, no es éste el fin que Jesús con ello persigue. Jesús no formula un programa de una cultura humana de fundamento ético, ni quiere, como por ejemplo la doctrina estoica, delinear el ideal de un nuevo hombre «perfecto», realización concreta de la idea de hombre, ni propone un nuevo programa social o económico, destinado a servir al progreso de la humanidad en su conjunto, fines todos extraños en absoluto al sermón de la montaña y al evangelio. Jesús no da una ley, que como la de Moisés, regule también las circunstancias sociales. Las exigencias de Jesús, como sobre todo el precepto del amor, la regla áurea, la invitación a hacerse servidor de todos (Mc 9,35), la prohibición del divorcio y del talión, no van dirigidas al bien común, sino a cada hombre en particular, a quien anuncian la voluntad de Dios. En todo ello no se trata del bien común, sino del orden moral.

Éste es el motivo por el que se opone al sermón de la montaña la objeción de su actitud negativa ante el mundo, contraria a toda cultura; el sermón de la montaña da una negativa a valores que tienen que ser afirmados por la humanidad actual, también por la cristiana, no siendo apto pues como fundamento de una ética cristiana, ya

298. Mt 6,12; cf. también 18,23ss.

que o no toma posición, o si lo hace, en forma negativa, ante dominios tan importantes en la vida como la profesión, familia y nación, derecho y Estado, dinero y capital, cultura y técnica, arte y ciencia (Fr. Traub). Jesús no ha proclamado un programa político ni desarrollado una ética social o económica. Jesús no se ha manifestado sobre problemas como el de la licitud o necesidad de la guerra. A pesar de ello, no quería a sus discípulos aislados, sacados fuera del mundo. Así se ha querido completar la ética del sermón de la montaña con una «moral natural» que se deja guiar por el orden de las cosas establecido.

A esto hay que objetar, que ese orden primero de la naturaleza en sus comienzos, no existe ya en absoluto, porque el eón presente, en el que el cristiano vive, es malo y está sometido al influjo de poderes demoníacos. Además tampoco necesita el sermón de la montaña de un complemento o rectificación por medio de la moral natural, ya que precisamente es una proclamación de la voluntad primera y originaria de Dios. Con esto queda también excluida la idea de que el sermón de la montaña sirva a la destrucción del mundo. Lo que conduce al mundo a la ruina es, no la voluntad absoluta de Dios en materia de moral, sino el pecado. Y Jesús sabe que Dios, que ha creado el mundo, también lo mantiene y no desatiende nuestras necesidades, y sabe también lo que nos hace falta. Por ello, a los que buscan su reino les será dado todo lo demás por añadidura (6,33).

Esto significa el reconocimiento de un valor *relativo* para los bienes de este mundo, esto es, el del mantenimiento de la vida humana. En cambio son reprobados como impíos y como un impedimento para la salvación si se toman como de igual o mayor importancia que el reino de Dios.

La prohibición de la inquietud y diligencia excesiva (6,25-34) no va dirigida en contra del trabajo por el pan cotidiano, sino contra la pusilanimidad y el perderse en el cuidado por los valores terrenos. Los severos juicios sobre la riqueza y los ricos <sup>299</sup> no suponen una reprobación absoluta de la *propiedad*. Sí contiene en cambio, el evangelio, una clara condena del *capitalismo*, si no va encaminado en pri-

299. Cf. el exc. después de Mc 10,27.



mera línea a la producción de bienes de consumo, sino al aumento del capital, esto es, al amontonamiento de tesoros, y si ve en el prójimo, en el más débil socialmente, no una personalidad moral, sino sólo una fuerza de trabajo.

En cuanto al *matrimonio* y la familia, no los ha desvalorizado Jesús al poner más alta la virginidad por el reino de Dios, sino al contrario, al reprobar la posibilidad del divorcio, los ha elevado a la plena altura moral querida por Dios desde el principio.

También sobre el *Estado* se ha pronunciado Jesús al reprobar el espíritu según el cual los reyes de los pueblos dominan sobre sus súbditos (Mc 10,42s), pero declara como no contrario a la voluntad de Dios el pago de tributos al emperador, que supone un reconocimiento práctico del Estado, aunque por otra parte como totalmente sin importancia junto a lo que el hombre tiene que dar a Dios (Mc 12,13-17). El Estado es una institución necesaria del mundo terreno actual y, por ello, sólo un valor relativo.

Cuando Jesús exige de sus discípulos la renuncia a sus propios derechos y a toda clase de venganza, no suprime con ello el *orden jurídico* existente en el mundo, aunque, por otra parte, tampoco lo reconoce como bueno; tal orden jurídico pertenece simplemente a las condiciones de este mundo. Y su precepto es de carácter ético, esto es, de motivación individual, no social.

Frente a la *cultura*, Jesús no se expresa en modo alguno ni positiva ni negativamente. Puesto que la cultura, entendida también como cultivo y perfeccionamiento de las facultades espirituales humanas, no sólo como civilización externa, sigue siendo sólo un valor de este mundo, es sólo un valor de carácter relativo. Por eso hace el evangelio caso omiso de ella. El evangelio está por encima de la cultura y por ello se mantiene independiente de sus cambios. Por esta actitud supracultural, no puede tampoco el evangelio ser utilizado como «factor cultural» y profanado con ello.

Tampoco sobre el *problema social* se ha expresado Jesús. Jesús no pretende en modo alguno ninguna clase de reforma social. Es verdad que ha encarecido la obligación de la limosna, pero no desde el punto de vista de hacer desaparecer la pobreza, sino para el cumplimiento del precepto del amor. Jesús no pretende un cambio a

fondo de la situación social y económica del mundo. La buena nueva anunciada a los pobres (Lc 4,18) no tiene ningún acento social, y los pobres no son invitados a una revolución contra sus opresores. La desgracia y la miseria, en sus diversos aspectos, forman parte de las condiciones inherentes a este mundo. El trueque de situaciones anunciado en las bienaventuranzas y los «ayes» a los pobres y los oprimidos, a los ricos y los hartos, no contiene programa social alguno. La invitación al joven rico de renunciar a sus bienes (Mc 10,17-22) lo mismo que otras severas palabras suyas sobre la riqueza y los ricos son de motivación puramente religiosa, no social o económica; esto es, la riqueza, «el Mamón injusto», es un peligro extraordinariamente grande para la salvación.

También la *esclavitud* la considera Jesús como algo establecido y no exige su supresión. El evangelio no se expresa pues sobre estos problemas tan decisivos para la vida del hombre en el mundo, porque su mensaje es puramente religioso y ético, esto es, va siempre dirigido al hombre en cuando individuo, al que dice lo que tiene que hacer para conseguir la salvación. De los principios éticos de Jesús, sobre todo el precepto del amor, se derivan de hecho también consecuencias sociales de la mayor trascendencia, pero ellas no son, en primera línea, el fin de estos preceptos. Este estar por encima de las cosas del mundo, también supone en el evangelio un juicio sobre ellas.

La búsqueda del reino de Dios es el único quehacer importante del discípulo, junto a lo cual todo pierde su sentido (cf. Mc 8,35). Por ello, según el padrenuestro, el pan necesario para el mantenimiento de la existencia es el único bien terreno que el discípulo puede y debe pedir en su oración (6,12).

### *Evangelio y mundo.*

El *mundo*, a pesar de ser obra de Dios y de estar gobernado por su providencia sabia y buena, está, según el evangelio, bajo el influjo de poderes demoníacos durante el tiempo actual y es, por ello, malo. Satán, el adversario de Dios, es el «príncipe (o dios) de este mundo» (Jn 12,31; 2Cor 4,4), que puede ofrecer a Jesús el dominio

del mundo, porque le ha sido «entregado» a él, a Satán<sup>300</sup>. Satán deja sentir ininterrumpidamente su influjo funesto sobre el mundo y es el autor de todo mal<sup>301</sup>. A su influjo están sometidos también los discípulos de Jesús, y no sólo en forma de persecución, sino también de seducción. Satán busca hacerlos caer (cf. Lc 22,3.31) y también la Iglesia está sometida a su influjo, a pesar de ser el reino del hijo del hombre (cf. Mt 13,24-30.36-43). El hecho de que la persona de Jesús despierte la contradicción y se pueda convertir en escándalo para los hombres, de que el evangelio, mensaje de la salud, produzca odio<sup>302</sup> y los discípulos sean perseguidos por confesar a Jesús, son prueba del carácter malo y demoníaco del mundo.

Jesús declara que, con su venida, ha quedado el poder de Satán quebrantado en principio<sup>303</sup> y que el príncipe de este mundo ha sido arrojado fuera (Jn 12,31), pero a pesar de todo, no ha quedado suprimido de manera total su influjo sobre el mundo; el eón actual malo sigue existiendo mientras el reino de Dios no haya dado comienzo en su forma definitiva.

Nota esencial de este mundo es también la presencia del dolor. La tarea de la supresión del dolor no entra dentro de la misión mesiánica de Jesús, que, al contrario, contribuye precisamente a su aumento; el dolor pertenece al concepto de discípulo<sup>304</sup>. Pero tampoco es la misión ni entra dentro de las posibilidades del discípulo, o del cristiano, cambiar este estado de maldad del mundo, «reformularlo». Ello solamente puede hacerlo Dios, haciendo llegar el eón venidero, que es su reino, y destruyendo todas las fuerzas que se opongan al imperio de su voluntad. Pero cuándo acontecerá esto es un misterio que sólo a Dios pertenece y tampoco el evangelio da respuesta alguna a la cuestión de por qué Dios tolera la situación actual del mundo, en el que, en cierto sentido, comparte el dominio con Satán. A pesar de que es absolutamente claro y seguro que Jesús cuenta con el hecho de que en el mundo seguirán existiendo siempre la violencia,

300. Mt 4,8s = Lc 4,5-7.

301. Cf. el exc. después de Mc 1,28.

302. Mt 10,34 = Lc 12,51.

303. Mt 12,25-29 = Lc 11,17-22.

304. Cf. el exc. después de Lc 13,9, al final.

el egoísmo, el afán de persecución y de dominio, cosas todas reprobadas por él como contrarias a la voluntad de Dios, con todo no ha incitado a los oprimidos a cambiar de manera violenta esta estructura social injusta<sup>305</sup>. El evangelio no afirma al mundo, así tal como es —para el evangelio no existe la alegría de este mundo; alegría es siempre cosa del reino de Dios—, pero tampoco lo niega de una manera radical, como lo hace por ejemplo el budismo. El mal más grande de la vida es según el evangelio, no el dolor, como para Buda, sino el pecado, porque el pecado es lo que puede excluir al hombre para siempre del reino de Dios, haciéndole así desgraciado. Jesús no enseña tampoco, como la apocalíptica judía, que Dios se ha retirado durante este eón de manera absoluta de la creación, obra de sus manos, y la ha entregado a los poderes demoníacos. Jesús condena lo malo en el mundo, pero no incita, en ningún caso, a un cambio violento de este estado de cosas; porque es la voluntad de Dios la que permite que siga aún existiendo este eón malo, lleno para el cristiano de dolor y de peligros.

### *Jesús taumaturgo*

8,1-9,34

En el sermón del monte, Mateo ha presentado a Jesús como el maestro, que proclama la justicia nueva y perfecta, condición previa y necesaria para la entrada en el reino de Dios. Con arreglo al programa de 4,23 sigue ahora la exposición de la taumaturgia de Jesús, quien cura «toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo». Desde este punto de vista está compuesto el ciclo de milagros de los capítulos 8-9. También aquí, a pesar del marco cronológico, se trata de una unidad de tipo sistemático, lo cual queda probado también por la observación de que los diversos pasajes de la sección se encuentran casi todos también en Marcos, dos que faltan en éste, se hallan también en Lucas, pero en ambos, en su mayor parte, con un orden diferente.

305. Cf. com. a Mt 5,3-12.

Que Mateo, en estos pasajes, depende de Marcos queda probado por la amplia coincidencia en el tenor de los textos y además por la fuerte reducción que presenta el texto de Mateo en las partes puramente narrativas. Esta dependencia explica que Mateo haya incluido, también en esta sección, pasajes que no convienen con su tema central, el de la vocación de Leví o Mateo y el de la cuestión del ayuno<sup>306</sup>; ambos se encuentran también en Marcos en el mismo contexto, tras la curación de un paralítico<sup>307</sup>, y por el motivo de una discusión enlazada en ambos casos con ello, punto de vista que se reconoce también en el texto de Mateo 9,1-8, aunque ha perdido su importancia en el conjunto de su exposición.

Curación de un leproso  
8,1-4 (= \*Mc 1,40-45; Lc 5,12-16)

<sup>1</sup> Cuando bajó del monte, lo iban siguiendo grandes multitudes.  
<sup>2</sup> Pues bien, un leproso se le acerca y se postra delante de él, diciéndole: «Señor, si tú quieres, puedes dejarme limpio.»<sup>3</sup> Y extendiendo él la mano, lo tocó, diciéndole: «Lo quiero; queda limpio.» E inmediatamente quedó limpio de su lepra.<sup>4</sup> Dícele entonces Jesús: «Mira; que a nadie se lo digas, sino ve a presentarte al sacerdote y a llevar la ofrenda que mandó Moisés, para que les sirva de testimonio.»

Después de interrumpido el curso de la narración de Mc 1,39<sup>308</sup>, con el sermón del monte, continúa Mateo ahora con Mc 1,40-45. Las frases de transición de 8,1 proceden del evangelista mismo, para establecer un enlace con lo anterior. La circunstancia de que el encuentro de Jesús con el leproso tuvo lugar en el camino de Cafarnaúm, se deduce luego del texto del v. 5. En Marcos, el episodio carece de todo dato de lugar y tiempo. La forma de exposición es en Mateo más sucinta y descolorida que en Marcos. Las mociones aní-

306. Mt 9,9-13.14-17.

307. Mt 9,1-8 = Mc 2,1-12.

308. Mt 4,23-25; cf. allí.

micas de Jesús (la compasión o más bien la ira<sup>309</sup>) y el tono imperioso de las palabras que dirige al curado<sup>310</sup> han quedado suprimidas en Mateo (como también en otras ocasiones; cf. p. 45). La orden de silencio no se aviene muy bien con la mención de la muchedumbre del v. 1. En el contexto en que Mateo ha colocado la escena (Jesús está rodeado por el pueblo y hace inmediatamente a continuación un nuevo milagro) no había lugar para Mc 1,45, que está utilizado más tarde en 9,31.

El centurión de Cafarnaúm  
8,5-13 (= Lc 7,1-10; 13,28s; cf Jn 4,43-54)

<sup>5</sup> Cuando entró en Cafarnaúm, se le acercó un centurión suplicándole: <sup>6</sup> «Señor — le decía —, mi criado ha quedado en casa paralítico, sufriendo terriblemente.» <sup>7</sup> Dícele Jesús: «Yo mismo iré y lo curaré.» <sup>8</sup> Entonces le contesta el centurión: «Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo; sino dilo solamente de palabra, y mi criado quedará curado. <sup>9</sup> Porque yo, aunque no soy más que un subalterno, tengo soldados bajo mis órdenes, y le digo a uno: “Ve”, y él va; y a otro “Ven”, y él viene; y a mi criado: “Haz esto”, y él lo hace.»

<sup>10</sup> Cuando Jesús lo oyó, quedó admirado y dijo a los que le seguían: «En verdad os digo que, en Israel, en nadie encontré tanta fe. <sup>11</sup> Os digo, pues, que muchos vendrán de oriente y de occidente a estar en la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; <sup>12</sup> en cambio, los herederos del reino serán arrojados a las tinieblas, afuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes.»

<sup>13</sup> Entonces dijo Jesús al centurión: «Vete; que te suceda conforme a lo que has creído.» Y en aquella misma hora quedó curado el criado.

Este episodio aparece también en Lucas, y casi en el mismo lugar que en Mateo, pero con notables diferencias en la narración, a pesar de

309. Mc 1,41.

310. Mc 1,43.

coincidir en cuanto a las palabras del centurión. La forma más exacta y completa tiene que ser el relato de Lucas. En él queda claro, desde el primer momento, que el centurión — el cual pertenecía, sin duda, al servicio de Herodes Antipas, cuyas tropas mercenarias estaban constituidas, en su mayoría, por no judíos<sup>311</sup> — era un gentil, y que su siervo estaba ya agonizando, por lo cual no podía ser llevado hasta Jesús. El relato de Lucas va más allá del de Mateo sobre todo en el dato de que el centurión, como gentil que es, no se atreve a llegarse personalmente a Jesús, sino que, mediante unos «ancianos de los judíos», le presenta su súplica de que cure a su siervo por el poder de su palabra eficaz, incluso a distancia. Al ponerse Jesús en camino hacia su casa, envía el centurión otra vez unos amigos, que le dicen de su parte, lo que en Mt 8,8s expone él personalmente a Jesús. En Lucas no aparece pues de manera directa la persona del centurión, una figura llena de simpatía, modesta y segura de sí misma al mismo tiempo, humana y social en sus sentimientos.

Es mucho más probable que Mateo, que procede así también en 9,18-26, haya sido quien ha abreviado el relato por medio de la exclusión del personaje secundario, que no lo contrario: que el étnicocristiano Lucas se haya inventado el rasgo «judaísta» de que un no judío sólo puede llegarse a Jesús por intermedio de judíos. Las humildes palabras de los v. 8s suenan realmente más naturales en boca del centurión mismo que en la de sus amigos, pero son también posibles en éstos (cf. Lc 19,14).

7s Jesús queda asombrado (o enojado) de la súplica de que entre en una casa pagana. Pero el centurión se apresura a asegurar que no se trata de ninguna exigencia desmesurada. En unas palabras llenas de auténtico espíritu de humildad y de fe firme, declara sentirse indigno (por ser pagano) de la visita personal de Jesús; cosa que tampoco es en modo alguno necesaria, puesto que la sola orden de Jesús puede ya salvar a su siervo.

9 Con un ejemplo tomado del ámbito de su profesión, el centurión se esfuerza en evidenciar la eficacia que él atribuye a la palabra de Jesús pronunciada con autoridad. Por experiencia sabe él

lo que es poder de mando, la presencia del que da la orden no es entonces necesaria en absoluto, la sola orden surte por sí sola sus efectos. Para el centurión el poder de Jesús sobre las enfermedades se asemeja a una especie de poder militar, sólo con que pronuncie una palabra, las puede hacer desaparecer.

Jesús aprueba la opinión del centurión sobre su poder con las palabras que a continuación pronuncia. Una fe semejante no la ha encontrado hasta entonces en su propio pueblo. El pagano deja, pues, muy atrás a los judíos, el pueblo mismo del Mesías<sup>312</sup>. Como ventaja, tenía él sobre los judíos, la falta de una falsa concepción del Mesías que pudiera dificultarle o impedirle la fe en Jesús. Las palabras de Jesús prueban que este episodio no tuvo lugar en los comienzos de su actuación pública.

Al ver Jesús la fe de este hombre pagano, le promete sin titubeos (cf., en cambio, 15,21ss) la realización de su súplica, a pesar de que su misión se extiende sólo a «las ovejas perdidas de la casa de Israel»<sup>313</sup>. Aquí, como en el caso de la sirofenicia y en la curación del paralítico<sup>314</sup>, es la fe del que ruega por otro, no del que padece la dolencia, la que basta a Jesús para hacer uso de su poder milagroso. El v. 13 deja reconocer en su formulación la mano de Mateo<sup>315</sup>.

El episodio encaja perfectamente en el ciclo de los milagros. Pero el hecho de que también en Lucas se encuentra casi exactamente en el mismo lugar, inmediatamente después del sermón del monte, es prueba de que también Mateo tiene que haberlo *encontrado ya* en su fuente en este mismo contexto. Por otra parte es evidente (lo mismo que en 9,1-8) que el tono de la narración no va en modo alguno sobre el milagro de la curación mismo, sino sobre la fe del centurión pagano, fe que, en un grado tal, no había encontrado todavía Jesús en su propio pueblo.

Las palabras de Jesús, en las que manifiesta su asombro ante 11s

312. Análogamente en Mt 15,21-28 = Mc 7,24-30.

313. Mt 15,24; cf. 10,6.

314. Mt 9,1-8 = Mc 2,1-12.

315. En cuanto a la garantía de la curación, cf. Mt 9,29; 15,28; para la forma en que el evangelista afirma su realización, cf. 9,22; 15,28; 17,18.

311. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVII, 8,3; § 198.

este hecho humillante para los judíos, dan ocasión al evangelista para añadir ahora unas palabras de Jesús, conservadas por Lucas en otro contexto (13,28s), una promesa para los paganos y amenaza para los judíos. Muchos paganos vendrán de los confines de la tierra <sup>316</sup> y gozarán al lado de los patriarcas del pueblo elegido como comensales de igual categoría los gozes del reino de Dios futuro <sup>317</sup>, mientras que «los hijos del reino» <sup>318</sup>, los herederos designados del reino, serán arrojados fuera, esto es, quedarán excluidos del mismo. El nombre de «hijos del reino» da expresión, además, al privilegio concedido a Israel por la alianza con Abraham, de ser, como pueblo elegido de Dios, también el primer heredero de la bendición prometida a Abraham <sup>319</sup>.

Según las creencias judías dominantes la descendencia de Abraham y los méritos de los patriarcas, que redundaban en provecho de cada israelita, garantizaban a todo Israel, en su conjunto, la participación en el mundo futuro, mientras que, por otra parte los paganos quedarían excluidos de él en su totalidad <sup>320</sup>. Esta creencia queda declarada por Jesús, como anteriormente por el Bautista <sup>321</sup>, como una falaz ilusión, tanto por lo que se refiere a los judíos como a los paganos. Dios tiene la libertad de acoger también en su reino a aquellos, a los que no estaba prometido desde un principio, y no sólo la tiene, sino que además hace uso de ella. El sentido de estas palabras no es que los paganos sean acogidos en *sustitución* de Israel, de modo que la salvación de los paganos dependiera de la condenación de Israel, sino que se trata de una amenaza a los judíos. Claro es que con ello se expresa que la gracia de Dios es para los paganos de la misma manera que para Israel. Sobre la manera como los paganos participarán de la salvación no se dice nada. Una amplificación de este pensamiento es la pará-

316. Cf. Is 49,12; 59,19; Mal 1,11.

317. Cf., sobre esto, el exc. *Reino de Dios*, después de Mc 1,15.

318. Cf. Mt 13,38 y el giro semejante de «hijos de la resurrección» en Lc 20,36.

319. Cf. Gén 17,13; 18,18.

320. Cf. com. a Lc 13,23.

321. Cf. com. a Mt 3,7-10.

bola del gran banquete (Lc 14,16-24) o del regio banquete nupcial (Mt 22,1-14). El giro de «serán arrojados a las tinieblas» (de fuera del salón de la fiesta) es peculiar en Mateo <sup>322</sup>. Asimismo repite de manera formularia el v. 12b, que describe la rabia, el pesar y la desesperación de los excluidos, en 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30. La frase queda empleada siempre en referencia a aquellos «que recibieron el llamamiento en vano» (Schlatter). Del contexto en que Mateo ha colocado esta sentencia, se deduce de manera aún más clara que en Lc 13,28, que la fe en Jesús es decisiva para la salvación. La fe del centurión pagano ensalzada por Jesús no era aún la fe salvífica en sentido estricto <sup>323</sup>, y la gracia que a cambio de ella recibe es sólo la curación de su siervo. Pero es que la alabanza que recibe de labios de Jesús no va referida al grado de su comprensión religiosa, sino a su actitud creyente que depende, en primera línea, de la voluntad. Y esta actitud de fe es también lo decisivo para la unión con Jesús y no el grado de formación religiosa (cf. 11,25-27). El v. 13 se debe, en su formulación, a Mateo y es repetido casi literalmente en 15,28 (cf. también 17,18b). Sobre la relación de este episodio con el semejante narrado en Jn 4, 46-54, v. allí.

#### Jesús cura a la suegra de Pedro

8,14-17 (= \*Mc 1,29-34; Lc 4,38-41)

<sup>14</sup> Cuando Jesús llegó a la casa de Pedro, vio que su suegra estaba en cama y con fiebre; <sup>15</sup> le tocó la mano, y le desapareció la fiebre; ella se levantó y le servía.

<sup>16</sup> Llegada la tarde, le presentaron muchos endemoniados; y arrojó a los espíritus con la palabra, y curó a todos los que estaban enfermos; <sup>17</sup> para que se cumpliera lo anunciado por el profeta Isaías, cuando dijo:

Él mismo tomó nuestras flaquezas,  
y cargó con nuestras enfermedades (Is 53,4).

322. Cf. Mt 22,13; 25,30.

323. Cf. el exc. después de Mc 6,6a.



Mateo ofrece ahora los dos pasajes de Mc 1,29-31.32-34, que había omitido anteriormente<sup>324</sup> y que encajan a maravilla en su ciclo de milagros, mientras que para Mc 1,35-38 no había lugar alguno en esta su narración, y tampoco para el sermón pronunciado por Jesús en la sinagoga y la expulsión del demonio (Mc 1, 21-28), que en Marcos preceden a la curación de la suegra de Pedro, escenas de las que Mateo había ya empleado con anterioridad los v. 21 y 28<sup>325</sup>.

El relato sobre la curación de la suegra de Pedro es en él aún más sucinto que en Marcos. Mateo coloca esta escena en otra ocasión totalmente distinta de Marcos, por lo que la relación histórica existente aún en éste con la vocación de los discípulos, ha desaparecido del todo en Mateo, siendo nombrado de los cuatro discípulos sólo Pedro, como parte interesada. Mateo no dice, como Marcos, que se hablara a Jesús de la enfermedad de la mujer, sino que Jesús la ve y la cura<sup>326</sup>.

No se explica en Mateo (v. 16) por qué los enfermos y los posesos no eran traídos hasta el atardecer. Por el texto paralelo de Marcos sabemos que se trata de un sábado, que llega a su fin con la puesta del sol. Frente a Mc 1,34 («y curó a muchos») dice Mateo, de manera más inequívoca, que «curó a todos»<sup>327</sup>.

Importante es para Mateo que en estas curaciones milagrosas de Jesús se cumple la profecía de Isaías sobre el siervo de Dios. En el contexto de Is 53, el v. 4, aquí citado, quiere decir que el siervo sufriente de Dios toma sobre sí, en lugar nuestro, nuestros dolores, esto es, los castigos merecidos por nuestros pecados (cf. 1Pe 2,24). En Mateo, en cambio, «tomar» es lo mismo que «quitar, hacer desaparecer», y «cargar con» lo mismo que «llevarse, quitar». Mateo se refiere, además, exclusivamente (lo mismo en 12,17-20) a la desaparición de enfermedades corporales y casos de posesión por medio de la taumaturgia de Jesús.

324. Cf. com. Mt a 4,23-25.

325. Cf. com. a Mt 4,23-25.

326. Cf. com. a Lc 4,38.

327. Cf. Lc 4,40; Mt 4,24; 12,15 junto a Mc 3,10.

Exigencias del seguir a Jesús  
8,18-22 (= \*Lc 9,57-60)

<sup>18</sup> *Viendo Jesús la muchedumbre a su alrededor, mandó marchar hacia la otra orilla.* <sup>19</sup> *Y se le acercó un escriba y le dijo: «Maestro, te seguiré adondequiera que vayas.»* <sup>20</sup> *Y Jesús le contesta: «Las zorras tienen madrigueras, y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza.»*

<sup>21</sup> *Otro, de los discípulos, le dijo: «Señor, permíteme ir a entererrar a mi padre.»* <sup>22</sup> *Pero Jesús le contesta: «Sígueme, y deja a los muertos que entierren a sus muertos.»*

Estas dos ilustraciones al tema del discípulo, introducidas aquí por Mateo, aparecen también unidas en Lucas, aumentadas con un tercer ejemplo y colocadas en otro contexto. La ocasión de introducir aquí este pasaje, que no tiene relación alguna con el tema central del ciclo de los milagros, puede haberla dado a Mateo la circunstancia de la travesía del lago, que pone de manifiesto la inquieta vida ambulante de Jesús.

En los dos casos, el acento recae no en la actitud del que se ha decidido o ha sido llamado como discípulo, sino en las palabras de Jesús. Sólo Mateo dice que el primero de ellos era un maestro de la Escritura. Al segundo le designa desde el primer momento como discípulo (frente a Lc 9,59), y luego a continuación, en el v. 22, ofrece el llamamiento a seguirle, que en Lucas precede. El ruego del aquí nombrado discípulo presupone ya ese llamamiento de Jesús, de lo que se deduce que Lucas ofrece en este caso el relato más originario. El v. 18 corresponde a Mc 4,35.

Jesús calma la tempestad  
8,23-27 (= \*Mc 4,35-41; Lc 8,22-25)

<sup>23</sup> *Luego subió a la barca y lo acompañaban sus discípulos.*

<sup>24</sup> *Y sobrevino entonces en el mar una tempestad tan grande, que*

las olas llegaban a cubrir la barca. Pero él estaba dormido. <sup>25</sup> Acercáronse a él y lo despertaron, diciendo: «¡Señor, sálvanos, que nos hundimos!» <sup>26</sup> Pero él les dice: «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?» Entonces se levantó, increpó a los vientos y al mar, y sobrevino una gran calma. <sup>27</sup> Los hombres quedaron admirados y se preguntaban: «¿Qué clase de hombre es éste, que hasta el viento y la mar le obedecen?»

En lugar de Mc 2,1ss (= Mt 9,1ss) ofrece Mateo ahora dos pasajes, que aparecen en Marcos mucho más tarde, tras el discurso de las parábolas (4, 35-5,20). El motivo que induce a Mateo a elegir este orden parece ser claro: si quería distinguir la nueva visita a Cafarnaúm de Mc 2,1 (= Mt 9,1) de la anterior, no podía hacer seguir ahora inmediatamente Mc 2,1ss. Por ello introduce aquí los dos pasajes que siguen, en el primero de los cuales Jesús abandona Cafarnaúm.

El relato de Mateo es otra vez más breve y con mucho menos colorido que el de Marcos. Las palabras de los desesperanzados discípulos son en Mateo sólo un grito de socorro (v. 25) y no tienen el tono un poco irrespetuoso y de reproche de la pregunta de Mc 4,38. El apóstrofe de «hombres de poca fe» (en lugar de la expresión más fuerte «¿Todavía no tenéis fe?» de Mc 4,40b) es característico para Mateo <sup>328</sup>.

En lugar del temor (miedo mezclado con veneración) de los discípulos ante Jesús habla Mateo del asombro de «los hombres», esto es, o de los hombres que junto con los discípulos hacían la travesía, que sólo son nombrados expresamente por Marcos (4,36b), o de aquellos que, después, se enteraron del milagro <sup>329</sup>.

328. Cf. Mt 14,31; 16,8; también 6,30 = Lc 12,28.

329. Cf. un ejemplo semejante en Lc 18,26 = Mc 10,26.

### Curación de los dos posesos de Gadara

8,28-34 (= \*Mc 5,1-20; Lc 8,26-39)

<sup>28</sup> Cuando él llegó a la otra orilla, a la región de los gadarenos, fueron a su encuentro dos endemoniados, que salían de los sepulcros y que eran tan furiosos, que nadie podía pasar por aquel camino. <sup>29</sup> Y se pusieron a gritar así: «¿Qué tienes tú que ver con nosotros, Hijo de Dios? ¿Viniste aquí antes de tiempo para atormentarnos?»

<sup>30</sup> A cierta distancia de ellos, había una gran piara de cerdos paciendo. <sup>31</sup> Entonces los demonios le suplicaban: «Si nos vas a arrojar, mándanos ir a esa piara de cerdos.» <sup>32</sup> Y él les dijo: «Pues id.» Salieron, pues, de allí y se fueron a los cerdos; y entonces toda la piara se arrojó con gran ímpetu al mar por un precipicio, y perecieron en las aguas.

<sup>33</sup> Los porquerós salieron huyendo y se fueron a la ciudad a llevar la noticia de todo lo relativo a los endemoniados. <sup>34</sup> Entonces toda la ciudad salió a buscar a Jesús, y, cuando lo vieron, le suplicaron que se retirara de aquellos territorios.

La amplia y sugestiva exposición de este episodio en Marcos, queda en Mateo abreviada hasta su último grado (sólo 7 v. en lugar de los 20 de Marcos). Al evangelista le importa sólo el hecho del encuentro de Jesús con los demonios y del aniquilamiento de la piara de cerdos. Los posesos quedan mencionados sólo en función de los demonios. En lugar de uno solo como en Marcos, habla Mateo de dos posesos (cf. 20,30) y, en lugar de la población de Gerasa situada a una distancia considerable del lago, nombra, según los textos mejores, la más cercana de Gadara (2 horas al SE del lago), cuyo territorio, sin embargo, no se extendía tampoco hasta el lago <sup>330</sup>.

En cuanto al contenido es importante el dato de «antes de tiempo», del v. 29b. Los demonios conocen su último destino, que

330. Según FLAVIO JOSEFO, *Vita* 9; § 42; cf. com. a Mc 5,1.

no será decidido antes del día del juicio (cf. 25,41); hasta él no serán entregados «al abismo» (Lc 8,31) del infierno.

Curación de un paralítico  
9,1-8 (= \*Mc 2,1-12; Lc 5,17-26)

<sup>1</sup> *Subiendo a una barca pasó al otro lado del mar y llegó a su ciudad.*

<sup>2</sup> *Y allí le presentaban a un paralítico tendido en una camilla. Cuando Jesús vio la fe que tenían, dijo al paralítico: «Ten confianza, hijo; perdonados te son tus pecados.»* <sup>3</sup> *Entonces algunos escribas se dijeron entre sí: «Pero si éste está blasfemando.»* <sup>4</sup> *Entonces Jesús, penetrando sus pensamientos, dijo: «¿Por qué estáis pensando mal en vuestros corazones? ¿Pues qué es más fácil, decir: “Perdonados te son tus pecados”, o decir: “Levántate y anda”?* <sup>5</sup> *Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados — entonces dice al paralítico —: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.»* <sup>6</sup> *Y éste se levantó y se marchó a su casa.* <sup>7</sup> *Al ver esto las multitudes, quedaron sobrecogidas de temor y glorificaron a Dios, por haber dado tal poder a los hombres.*

En Marcos (y Lucas) sigue a la pericope de Gerasa y al retorno a través del lago, la resurrección de la hija de Jairo y la curación de la hemorroísa. Mateo coloca en medio las tres primeras discusiones en Galilea de las cinco ofrecidas por Marcos (Mc 2,1-22), la primera de las cuales tiene lugar durante una visita de Jesús a Cafarnaúm. Hay pues en Mt 9,1 un retorno a Mc 2,1<sup>331</sup>, haciéndose coincidir Mc 2,1 con 5,21. «Su ciudad» (= Cafarnaúm) remite a 4,13.

La curación del paralítico interesa a Mateo en su ciclo de milagros por el hecho del milagro mismo, mientras que el relato en sí, igual que en Marcos, lleva el acento en el hecho de la discusión.

331. Cf. la nota preliminar a Mt 8,23-27.

La parte narrativa del pasaje (9,1-2a) está también muy abreviada en comparación con Mc 2,1-4. La afluencia de la gente, descrita de manera tan gráfica por Marcos (2,2), ha sido totalmente suprimida y, en consecuencia, también el v. 4. Mateo no nos dice pues que la escena se desarrolla toda ella en una casa y que los que llevan al paralítico a Jesús tienen que abrir el techo para llegar hasta él. Por ello le falta a la frase del v. 2b, «Cuando Jesús vio la fe que tenían», su término de referencia. La exhortación «ten confianza» (v. 2) la añade Mateo también en 9,22. Por otra parte suprime en el v. 3 la motivación de la acusación farisea «está blasfemando» (Mc 2,7b). La muchedumbre no queda mencionada hasta el final, en el v. 8. El texto de «nunca vimos cosa semejante» (Mc 3,12) tiene que ser variado por el motivo de los milagros narrados anteriormente, de los que el pueblo ha sido también testigo. Según Mateo, el pueblo alaba a Dios «por haber dado tal poder a los hombres», con lo que se hace referencia, no al poder de perdonar los pecados (v. 6), que Jesús reclama como suyo, sino sólo al milagro de la curación.

Vocación de Mateo y relaciones de Jesús con los publicanos  
9,9-13 (= \*Mc 2,13-17; Lc 5,27-32)

<sup>9</sup> *Quando Jesús pasó de allí, vio a un hombre llamado Mateo, sentado en su despacho de cobrador de impuestos, y le dice: «Sígueme.» Y él se levantó y lo siguió.* <sup>10</sup> *Y sucedió que, mientras estaba Jesús a la mesa en la casa de éste, muchos publicanos y pecadores vinieron también a sentarse a la mesa con Jesús y sus discípulos.* <sup>11</sup> *Los fariseos, al verlo, decían a sus discípulos: «¿Por qué vuestro Maestro se pone a comer con publicanos y pecadores?»* <sup>12</sup> *Quando él lo oyó, dijo: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos.* <sup>13</sup> *Id, pues, y aprended qué significa: Misericordia quiero y no sacrificio (Os 6,6); porque no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores.»*



13 A diferencia de Marcos, ha unido Mateo este pasaje en estrecha relación con el precedente <sup>332</sup>. Así tenía pues que quedar suprimido Mc 2,13, pasaje que no presenta relación alguna con el relato siguiente. En lugar de «Leví, hijo de Alfeo» (Mc 2,14) da el primer evangelista el nombre de Mateo al recaudador de impuestos, a quien va dirigido el llamamiento de Jesús, haciéndole pues coincidir con el apóstol Mateo, nombrado en el catálogo de los apóstoles, al que llama allí expresamente (10,3) «Mateo, el publicano.» Esta equiparación es sólo posible suponiendo que Leví Mateo hubiera tenido dos nombres semíticos. En la Iglesia antigua, entre los autores conocidos para nosotros, sólo Heracleón <sup>333</sup> y Orígenes <sup>334</sup> han hecho distinción entre ambos personajes. Tampoco en Mateo (v. 10) está claro, al igual que en Mc 2,15, si es Leví Mateo o Jesús quien organiza el banquete de los publicanos.

13a El v. 13a — repetido en 12,7 — ha sido introducido aquí por Mateo. En él se echa en cara a los fariseos, que se escandalizan del trato de Jesús con los publicanos, hombres ritualmente impuros, su desconocimiento de la voluntad de Dios, a pesar de estar ésta expresada en la Escritura. «Misericordia», esto es, amor, es para Dios más importante que toda clase de acto de culto (en el que quedan aquí incluidos los preceptos de pureza ritual <sup>335</sup>). «Id y aprended», fórmula escolástica frecuente entre los rabinos no significa una despedida de los acusadores. El «ir» sirve sólo para designar el aspecto incoativo de la acción <sup>336</sup>. La sentencia del médico señala el trato de Jesús con los pecadores como su propia tarea profesional y el v. 13a designa junto a ello, como nuevo motivo, el precepto del amor. Esta doble motivación no encierra en sí contradicción alguna, ya que la misión de Jesús es, en último término, el amor mismo <sup>337</sup>. Pero el v. 13, que falta en Marcos y Lucas, es vuelto a utilizar por Mateo más tarde en 12,7, y, dado

332. Cf. la misma fórmula de unión en Mt 9,27; 12,9.15; 15,21.29.

333. En CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* iv, 9.

334. ORÍGENES, *Contra Celsum* i, 62.

335. Cf. Mc 12,33; Mt 23,23 = Lc 11,42.

336. Cf. Mt 10,7; 11,4; Lc 10,37; 14,10.

337. Cf. el exc. después de Lc 10,37.

que, sobre todo, interrumpe la relación entre la sentencia del médico (v. 12) y su aplicación (v. 13b), no puede ser éste su lugar originario histórico. Su contenido era conocido también al judaísmo tardío. Del rabí Eleazar <sup>338</sup> proviene la sentencia: «Más grande es el que da limosna, que todos los sacrificios (cf. Prov 21,3) y más grande es una manifestación de amor que la limosna.»

#### La cuestión del ayuno

9,14-17 (= \*Mc 2,18-22; Lc 5,33-39)

<sup>14</sup> *Entonces se le acercan los discípulos de Juan y le dicen: «¿Por qué tus discípulos no ayunan cuando nosotros y los fariseos estamos ayunando?»* <sup>15</sup> *Jesús les respondió: «¿Acaso van a estar tristes los invitados a bodas mientras el esposo está con ellos? Tiempo llegará en que les quiten al esposo y entonces ayunarán.*

<sup>16</sup> *»Nadie echa un trozo de paño sin tundir en un vestido viejo; porque este remiendo tiraría del vestido y la rotura se haría mayor.*

<sup>17</sup> *»Ni se echa vino nuevo en odres viejos; si se hiciera, se romperían los odres, y el vino se derramaría y los odres se perderían. El vino nuevo se echa en odres nuevos, y así ambos se conservan.»*

Con la expresión «entonces» Mateo relaciona, de manera directa, este trozo con el anterior; aparte de ello queda determinado en su texto la personalidad del sujeto de la pregunta, no fijada en Marcos, refiriendo el plural impersonal de Mc 2,18b a los discípulos de Juan, nombrados en el v. 18a (Lucas lo refiere a doctores de la ley fariseos). El acento cae, pues, en la segunda parte de la pregunta: ¿por qué no ayunan tus discípulos, como nosotros y como los fariseos? En el v. 15 se define el ayuno como señal de duelo <sup>339</sup>.

338. Alrededor del 270 d C.

339. Cf. com. a Mt 6,16.

Jesús resucita a una niña y cura a la hemorroísa  
9,18-26 (= \*Mc 5,21-43; Lc 8,40-56)

<sup>18</sup> *Mientras les estaba diciendo estas cosas, se acerca a él un jefe, se postra ante él y le dice: «Mi hija acaba de morir; pero ven, pon tu mano sobre ella, y vivirá.»* <sup>19</sup> *Jesús se levantó, y lo iba siguiendo junto con sus discípulos.*

<sup>20</sup> *Y entretanto, una mujer, hemorroísa desde hacía doce años, acercándose por detrás, tocó la orla de su manto; <sup>21</sup> pues decía para sí misma: «Sólo con que logre tocar su manto quedaré sana.»* <sup>22</sup> *Entonces Jesús se volvió y, mirándola, le dijo: «Ten confianza, hija mía; tu fe te ha salvado.» Y quedó sana la mujer desde aquel momento.*

<sup>23</sup> *Cuando Jesús llegó a la casa del jefe, y vio a los flautistas y a la gente alborotando, <sup>24</sup> dijo: «Retiraos; que la niña no ha muerto, sino que está durmiendo.» Y se burlaban de él.* <sup>25</sup> *Cuando echaron a la gente, entró él, la tomó de la mano, y la niña se levantó.* <sup>26</sup> *Y la noticia del hecho se difundió por toda aquella comarca.*

Mateo une también íntimamente esta doble escena con lo que precede <sup>340</sup>. La travesía del lago ha quedado mencionada ya en 9,1 y por ello, se ha suprimido aquí el v. inicial de la escena de Marcos 5,21. También aquí es característico de Mateo la considerable abreviación del relato <sup>341</sup> frente a Marcos. 23 v. de éste quedan reducidos en Mateo a 9.

Importantes para el evangelista son sólo los dos milagros en cuanto tales. En el relato de la curación de la mujer faltan el detalle sin interés objetivo de Mc 5,26, la pregunta de Jesús, la manifestación un tanto irrespetuosa de los discípulos y el rasgo de carácter primitivo popular (Mc 5,30) de que la mujer es curada por la fuerza que sale de Jesús. En Mateo queda curada por las palabras de Jesús: «Tu fe te ha salvado.» La abreviación de más importan-

340. La misma fórmula de transición encontramos también en Mt 12,46; 17,5; 26,47.

341. Cf. ya com. a 8,28-34.

cia objetiva frente a Marcos es la supresión de los de casa del «jefe» (del que Mateo no da nombre ni profesión), los cuales son en Mc 5,35s quienes traen la noticia de que la niña ha muerto entretanto. Éste es el motivo por el que Mateo pone en boca del padre de la niña las palabras sobre su muerte ya al principio del relato; desde el primer momento se reclama, pues, la presencia de Jesús, no para un agonizante, sino para un muerto <sup>342</sup>.

La mano del evangelista queda delatada en el v. 22 por la adición de «ten confianza» (lo mismo en 9,2) y en la formulación de la frase final del mismo <sup>343</sup>. Sólo en el dato de 9,20, según el cual la mujer hemorroísa tocó la *orla* del vestido de Jesús <sup>344</sup>, muestra Mateo (y también Lc 8,44) mayor exactitud que Marcos. Mateo es también el único en nombrar (v. 23) los flautistas presentes en toda clase de exequias judías, aún en las más pobres. Ambos rasgos delatan al autor como cristiano proveniente del judaísmo. Sobre el v. 26 (en lugar de la orden de silencio de Mc 5,43), cf. Mc 1,28.

Curación de dos ciegos y un mudo  
9,27-34 (cf. 12,22-24 = \*Lc 11,14s;  
Mt 20,29-34 = Mc 10,46-52)

<sup>27</sup> *Al marchar Jesús de allí, le iban siguiendo dos ciegos que decían a gritos: «¡Hijo de David, ten compasión de nosotros!»* <sup>28</sup> *Apenas llegó a la casa, se le acercaron los dos ciegos, y Jesús les dice: «¿Creéis que yo puedo hacer esto?» Ellos le responden: «Sí, Señor.»* <sup>29</sup> *Entonces les tocó los ojos diciendo: «Hágase en vosotros conforme a vuestra fe.»* <sup>30</sup> *Y se les abrieron los ojos. Entonces Jesús les advirtió con severidad: «Mirad que nadie lo sepa.»* <sup>31</sup> *Pero ellos, apenas salieron, lo divulgaron por toda aquella comarca.*

<sup>32</sup> *Mientras éstos salían, le presentaron un mudo endemoniado.* <sup>33</sup> *Y una vez arrojado el demonio, habló el mudo. Y las gentes quedaban admiradas y decían: «Jamás en Israel se vio cosa seme-*

342. Cf. una abreviación semejante en Mt 8,5-13.

343. Cf. com. a Mt 8,13, a 15,20b y a 17,18b.

344. Cf. com. a Mc 6,56 y más adelante com. a Mt 23,5.

jante.» <sup>34</sup> Pero los fariseos decían: «Es por arte del príncipe de los demonios por quien éste lanza los demonios.»

Con estos dos relatos de curaciones milagrosas cierra Mateo el ciclo de los milagros. Ambos están colocados aquí probablemente con miras a 11,5; el segundo de ellos es indudablemente una anticipación de 12,22-24 = Lc 11,14s, lo cual puede reconocerse en el hecho de que su texto concuerda aquí (9, 32-34) con Lc 11,14s más exactamente que en el relato paralelo de Mt 12,22-24. Tampoco puede menos de reconocerse que en el primer relato han sido utilizados, por una parte (v. 27) 20,29-34 (= Mc 10,46-52), donde Mateo habla asimismo de *dos* ciegos (frente a Marcos y Lucas), y por otra (v. 30s) Mc 1,43-45. El texto muestra, de hecho, contactos con ambos pasajes. Extraño es, sobre todo, el título de hijo de David dirigido a Jesús <sup>345</sup>, además el detalle de que Jesús toca los ojos de los dos ciegos (con 20,34 frente a Mc 10,52) y el reconocimiento de su fe (con Mc 10,52 frente a Mt 20,34). La adición de 9,32-34 se debe probablemente a la circunstancia de que Mateo estaba precisamente interesado en conseguir una cifra de diez para los milagros de Jesús consignados en el ciclo.

27s Hasta llegar a la casa en que vive (cf. 8,14) no se dirige Jesús a los dos ciegos. Jesús no quiere llevar a cabo un milagro espectacular (cf. v. 30; 12,15ss). El nombre de «hijo de David» con que ambos le invocan, era la designación judía corriente para el Mesías <sup>346</sup>. Jesús mismo no la utilizó nunca como designación propia, por el tono político de que iba matizada <sup>347</sup>. Jesús no fue reconocido como Mesías por el pueblo judío <sup>348</sup> y, según Mc 10,47 es el ciego Bartimeo (en Mt 20,30 los dos ciegos) junto a Jericó el primero en dirigirse a Jesús con esta invocación, por lo que no puede haber sido tal nombre un título aplicado de manera corriente a Jesús. Pero Mateo, que no concede importancia alguna a la exactitud cronológica, no vacila en anticiparlo ya aquí junto

345. Cf. infra com. a v. 27s.

346. En época precristiana atestiguada sólo en Sal de Salomón 17,21.

347. En Mc 12,35-37 se trata de una situación y contenido diferentes.

348. Cf. Mc 6,14-16; 8,27-30.

con la escena toda de la curación de los ciegos, ni tampoco en hacer, un poco más tarde (15,22), que salude a Jesús con el mismo título la mujer sirofenicia, esto es, una mujer pagana. Antes de curar a los ciegos, quiere Jesús oír de ellos una confesión expresa de su fe <sup>349</sup>.

Sólo después de obtenerla toca sus ojos enfermos <sup>350</sup> y les promete la curación según han creído (cf. 8,13). El efecto tiene lugar de manera inmediata; sus ojos «quedan abiertos» <sup>351</sup>. 29

La enérgica orden de silencio (cf. 8,4) tiene tan poco efecto como en otros casos semejantes <sup>352</sup>, pero es una muestra de que Jesús pretende evitar toda clase de sensacionalismo. 30s

Sobre los v. 32-34, cf. Lc 11,14s. La frase de enlace de este pasaje con el anterior coincide con 9,2. Propio del relato de Mateo es el «coro final» del v. 33b (cf. 9,8), en el que el pueblo expresa su asombro ante el poder milagroso de Jesús. El v. 34 falta en el «texto occidental» y es probablemente una interpolación tardía a partir de 12,24. 32-34

### La misión de los discípulos

9,35-11,1

Con arreglo a su principio de ordenación sistemática hace Mateo seguir al ciclo de los milagros una nueva sección larga de discursos del Señor, que se deja reconocer fácilmente como composición del evangelista en la forma en que la ofrece. El fundamento lo constituye el breve discurso dirigido a los doce en su misión (Mc 6, 6b-13 = Lc 9,1-6) del que forma un relato paralelo el discurso a los 70 (72) discípulos transmitido en Lc 10,1-16. Mateo ha fundido los dos textos en una sola unidad, uniendo con ellos además algunas otras sentencias de Jesús referidas al mismo tema (= 9, 35-10,16). Aparte de esto ha añadido al grupo así formado una

349. Cf. el exc. después de Mc 6,6a.

350. Cf. 8,3; 20,34.

351. Cf. 2Re 6,17; Is 35,5; 42,7; Jn 9,10ss; 10,21; 11,37 y com. a Mc 7,34.

352. Cf. Mc 1,45; 7,36.

serie de trozos de discursos y sentencias de Jesús sobre el tema de la vocación y el destino del discípulo que en parte se encuentran también en Marcos y Lucas (a veces repetidos en el mismo Mateo) en otros contextos. El punto de vista central para Mateo no es aquí la narración del hecho histórico particular de la primera misión de los discípulos para la predicación del evangelio, sino una compilación lo más amplia posible de todo lo dicho por Jesús sobre el ser y el destino del discípulo, lo cual se desprende ya del hecho de que ha suprimido como episodios sin importancia la salida de los doce (Mc 6,12s) a su predicación misional y su retorno<sup>353</sup>.

Importante para la recta comprensión del discurso en su conjunto es la observación del cambio que el concepto de discípulo experimenta en su curso. Las palabras de Jesús no van dirigidas aquí solamente a los doce o a los setenta en su misión, sino a todos los discípulos en sentido amplio, esto es, a todos los cristianos. En otras palabras, Mateo ha fundido aquí en una unidad un discurso dirigido a los discípulos en su categoría de apóstoles con otro dirigido a los discípulos en general.

Escasez de obreros apostólicos  
9,35-38 (= Lc 10,2; cf. Mc 6,34)

<sup>35</sup> *Y recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas, anunciando la buena nueva del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia.*

<sup>36</sup> *Viendo a las multitudes, sintió gran compasión por ellas, porque estaban extenuadas y abatidas como ovejas sin pastor.* <sup>37</sup> *Entonces dice a sus discípulos: «Mucha es la mies, pero pocos los obreros;»* <sup>38</sup> *rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies.»*

**35** Con un relato sumario, correspondiente a Mc 6,6b, Mateo pasa a la nueva sección dando en el v. 35, que repite 4,23, un cuadro de los rasgos principales de la actividad de Jesús. También en el

353. Mc 6,30 = Lc 9,10 y 10,17.

caso de que sea entendido no como cierre final de la sección precedente, ya que repite casi al pie de la letra 4,23, sino como introducción a la siguiente, el v. 35 es una confirmación de que para el evangelista supone una sola unidad todo lo incluido entre 4,23 y 9,35. El hecho de que, a diferencia de 4,23, aquí no se nombre a Galilea como escenario de la actividad de Jesús tiene que ser entendido quizá como una referencia del evangelista a la ampliación del ámbito de la misma.

El v. 36 tiene que ser entendido aquí como una afirmación de carácter general<sup>354</sup>. La situación del pueblo despierta la compasión de Jesús. Como un rebaño sin pastor, el pueblo está falto de verdadera orientación religiosa, abandonado a sí mismo, desatendido<sup>355</sup>. Los maestros de la Escritura, los guías religiosos profesionales, no se preocupan de ello, sino que postulan más bien el aislamiento de los piadosos frente al *am haares* impío<sup>356</sup>.

La sentencia siguiente, que en Lc 10,2 inicia el discurso dirigido a los 70 en su misión, introduce con un fuerte cambio de imagen (antes rebaño de ovejas, ahora la mies) un nuevo pensamiento. Jesús invita a los discípulos a rogar por el envío de nuevos trabajadores a la cosecha. El «dueño de la mies» es Dios, porque el trabajo de cosechar, por medio del cual los hombres deben ser ganados para el evangelio y al mismo tiempo para su salvación — la cosecha no es aquí imagen del juicio como en 3,12; 13,39 —, es querido por su voluntad y se realiza en su servicio. La oración para que Dios envíe trabajadores a la mies es necesaria, porque no todos pueden trabajar en este campo, sino sólo aquel que es enviado por el Señor de la mies. La inconsecuencia lógica (que aparece también en el texto de Lucas) de que Jesús invita a los discípulos a rogar por el envío de trabajadores a la mies, enviándolos después él mismo a ellos a continuación, es un indicio de que esta sentencia no está en relación histórica originaria con el hecho mismo de la misión de los discípulos.

354. A diferencia de Mc 6,34, pasaje que anticipa aquí Mateo, para volverlo a ofrecer luego abreviado en 14,14.

355. Cf. Núm 27,17; 1Re 22,17; 2Par 18,16; Ez 34,5s.

356. Cf. Jn 7,49 y com. a Mc 2,16s.

## La misión de los discípulos

10,1-16 (= \* Mc 6, 6b-11; 3,13-19; Lc 9,1-6; \*10,1-12; 6,13-16)

<sup>1</sup> Y llamando junto a sí a sus doce discípulos, les dio autoridad para arrojar a los mismos espíritus impuros y para curar toda enfermedad y toda dolencia.

<sup>2</sup> Los nombres de los doce apóstoles son éstos: El primero Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago, el hijo de Zebedeo, y su hermano Juan; <sup>3</sup> Felipe y Bartolomé; Tomás y Mateo, el publicano; Santiago, el de Alfeo, y Tadeo; <sup>4</sup> Simón, el cananeo, y Judas Iscariote, el que luego lo entregó.

<sup>5</sup> A estos doce los envió Jesús, dándoles estas instrucciones:

«No vayáis a tierra de gentiles, ni entreis en ciudad alguna de los samaritanos; <sup>6</sup> id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel. <sup>7</sup> Al ir predicando, decid que el reino de los cielos ya ha llegado. <sup>8</sup> Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, purificad a los leprosos, arrojad a los demonios; como gratis lo recibisteis, dadlo también gratis. <sup>9</sup> No os procuréis oro, ni plata, ni moneda de cobre en vuestros cinturones; <sup>10</sup> ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón; que el obrero merece su sustento.

<sup>11</sup> »En cualquier ciudad o aldea en que entréis, informaos de quién hay digno en ella, y allí permaneced hasta que tengáis que salir. <sup>12</sup> Al entrar en la casa, dirigidle el saludo de paz; <sup>13</sup> y si la casa es digna, descienda vuestra paz sobre ella; pero si no lo merece, vuélvase a vosotros vuestra paz. <sup>14</sup> Y donde no quieran recibirnos ni escuchar vuestras palabras, al salir de esa casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies. <sup>15</sup> Os lo aseguro: será más tolerable la suerte del país de Sodoma y de Gomorra en el día del juicio que la de esa ciudad.

Con Mc 6,6b-11 describe Mateo aquí la misión de los doce y las instrucciones que les da Jesús al enviarlos. Al mismo tiempo ofrece también sus nombres y lo que Marcos nos hace saber sobre los poderes a ellos transmitidos en el relato sobre su elección. La elección

misma no es narrada sino sólo presupuesta, ya que para Mateo tienen menor interés los hechos históricos mismos que su significación y las palabras pronunciadas por Jesús. Mateo une, pues, aquí lo que en Marcos encontramos, con arreglo al desarrollo histórico de los hechos, en dos pasajes distintos, esto es Mc 3,13-19 (elección de los apóstoles) y 6,6b-11 (misión de los mismos), añadiendo además lo que Lc 10,1-12, en correspondencia parcial en cuanto al contenido con Mc 6,6b-11 = Lc 9,1-5, nos cuenta sobre la misión de los 70. De esta unión de episodios, independientes en su origen, se explica la pequeña irregularidad de que vuelva Jesús a llamar a sí a los apóstoles (v. 1) a los que ya anteriormente acaba de dirigirse.

Junto al poder sobre los demonios queda nombrado expresamente el de curación de toda clase de enfermedad, siguiendo la forma del texto de 4,23 y 9,35. 1

Sólo aquí cuando la misión habla Mateo de los «doce apóstoles» 2-4 (cf., en cambio, v. 1). En el catálogo de los apóstoles recibe Simón el título honorífico de «el primero», se entiende en cuanto a categoría, a Mateo se le da el calificativo de «el publicano», con lo que se pretende identificarle con el Mateo nombrado en 9,9. En el nombre del apóstol que hace el número diez, vacila la tradición textual entre Tadeo y Lebeo. Ambos nombres significan «el valiente».

El v. 5 continúa el discurso de la misión de los discípulos interrumpido por la lista de los apóstoles. En su primera misión deben los apóstoles limitarse al pueblo de Israel y no ir ni a los paganos vecinos (Siria en el norte y la Decápolis al este), ni a los samaritanos, considerados por los judíos como semipaganos. Esta limitación en el trabajo misional de los discípulos corresponde exactamente a la misión de Jesús mismo (cf. 15,24). El evangelio debe ser ofrecido en primer lugar a la «casa» (= pueblo) de Israel <sup>357</sup>, como pueblo elegido y portador hasta entonces de la revelación divina (cf. Act 13,46). La hora de la misión entre los paganos vendría luego, una vez que Jesús terminara su obra salvadora. Sólo negando este orden determinado por la voluntad divina en el proceso de la redención puede 5s

<sup>357</sup>. Cf. Lev 10,6; Am 5,25; Jer 31(38)33; Mt 15,24; Act 2,36; 7,42; Heb 8,10.

encontrarse una contradicción entre este pasaje y el encargo de misión del Resucitado (28,19)<sup>358</sup>. Las ovejas perdidas no son sólo las desperdigadas del rebaño, los pecadores (cf. 9,13b), sino que todo el pueblo de Israel es un rebaño disperso, sin pastor<sup>359</sup>, cuya nueva reunión es la tarea del Mesías<sup>360</sup>.

**7s** Los v. 7 y 8 dan cuenta del contenido de la predicación de los apóstoles y de los milagros que la acompañan, para cuya realización reciben la orden y el poder de Jesús (cf. Lc 10,9). Los milagros corresponden a la función propia de Jesús, y tampoco el contenido de la predicación puede ser otro que el de la de Jesús mismo (cf. 4,17). Los milagros aquí enumerados (de manera más completa que en Lc 10,9) son nombrados ya en Is 35,5 como signo de la época mesiánica<sup>361</sup>. De manera expresa queda encarecido el carácter gratuito de la actividad apostólica. La predicación del evangelio no puede ser rebajada al nivel de un negocio (cf. 2Cor 2,17). También para los rabinos era un principio que el conocimiento de la ley no podía ser utilizado para la obtención de ganancias materiales. Pero la práctica era en muchos casos distinta<sup>362</sup>.

**9** Las detalladas instrucciones particulares que siguen sobre la manera de proceder de los doce en su viaje misional, corresponden a Mc 6,8-11 (= Lc 9,3s) y Lc 10,3-12. Mateo antepone (frente a Lucas) la misión en las ciudades a la misión en las casas. El v. 9 tiene que ser entendido en Mateo, a diferencia de Marcos y Lucas, no con referencia al llevar dinero consigo; no al hecho de recibir dinero en la misión, como se deduce claramente de la mención del oro y la plata (junto al cobre) y la relación con el v. 8b.

**10** También son prohibidos en Mateo (y en Lucas) frente a Mc 6,8s el bastón de camino y las sandalias<sup>363</sup>. Mateo une con esta frase (frente a Lc 10,7b), a continuación, la de que quien trabaja merece su sustento (en lugar del equívoco «su salario» que aparece en Lucas). Por ello, la confiada ausencia de inquietud es la actitud que se exige del misionero.

358. Cf. el exc. sobre 28,19s. 359. Cf. 9,36; Is 43,6; Jer 50(27)6.

360. Cf. Miq 5,3; Ez 34,23.

361. Cf. com. a Mt 11,5.

362. Cf. com. a Mc 12,40.

363. Cf. com. a Mc 6,8s.

Los v. 11-15 = Lc 10,5-12. Los v. 11 y 12 corresponden juntos a Lc 10,5 y Mc 6,10 (= Lc 9,4) al mismo tiempo<sup>364</sup>. Cuando los apóstoles entren en una ciudad o una aldea (cf. en la forma de expresión la influencia de 9,35) deben informarse antes de alojarse en una casa de la clase de familia que la habita, para no perjudicar la causa del evangelio con su estancia en una casa de mala fama. El v. 11b sólo puede entenderse a partir de una fusión de dos fuentes distintas. En Mc 6,10b y Lc 10,7 queda prohibido con estas palabras el cambio de alojamiento (o sea de casa). Mateo, en cambio, se refiere primero a la entrada en una ciudad o una aldea. La frase debería estar en realidad después del v. 12.

En el v. 12, que en cuanto a su contenido tiene su correspondencia en Lc 10,5, la expresión «dirigidle el saludo» es menos originaria que «decid primeramente: paz a esta casa» de Lucas, como lo prueba la continuación en el v. 13.

En el v. 13 el giro «si la casa es digna» es una perífrasis de la expresión más originaria de Lucas 10,6: «Si hay allí algún hijo de la paz»<sup>365</sup>. «Digna» tiene, pues, aquí un sentido distinto, más profundo que en el v. 11. Lc 10,7-10 lo ofrece Mateo sólo en forma resumida y en un lugar diferente. El v. 9 lo anticipa (Mt 10,7-8a) como programa de la misión en su conjunto y el v. 7b (= Mt 10,10b) queda unido con la instrucción sobre la sencillez del equipo del misionero.

El v. 14, que corresponde a Lc 10,10s, se acerca en su texto más a Mc 6,11 (= Lc 9,5). «De esa casa» es adición de Mateo.

La profecía conminatoria que sigue (v. 15) va referida sólo a la ciudad en cuestión; en ella, las palabras «y de Gomorra» se deben a la mano de Mateo<sup>366</sup> porque sólo los habitantes de Sodoma fueron quienes violaron el derecho de hospitalidad. La expresión «en el día del juicio»<sup>367</sup> es una aclaración de «en aquel día», usual en el AT, que aparece en Lc 10,12<sup>368</sup>. En esta frase queda, sin duda, expresada también la resurrección de los impíos para el juicio final.

364. El v. 13b = Mc 6,10b.

365. Cf. Mt 10,37s junto a Lc 14,26s.

366. Cf. Lc 10,12 y la repetición de la frase en Mt 11,24.

367. Lo mismo en Mt 11,22.24; 12,36.

368. Cf. com. a Mc 13,32.

16 Como final de esta parte del discurso ofrece Mateo una frase, cuya primera mitad inicia en Lucas el discurso de la misión dirigida a los 70. En Mateo va como fórmula de transición a la sección siguiente, los v. 17-25, que trata del difícil destino que espera al discípulo. La situación referida alude a algo más (al igual que en los v. 17-25) de lo que en realidad fue la primera misión de los discípulos, época todavía no caracterizada por la persecución, sino por los éxitos<sup>369</sup>. Jesús les predice ya con antelación lo que les espera, para que desde el primer momento lo sepan. La conciencia de que es *él* quien los envía, puede y debe darles el ánimo necesario para una tarea semejante. Para poderla cumplir, deben los discípulos, según el v. 16b exclusivo de Mateo, usar en su trato con los hombres la proverbial prudencia de la serpiente (cf. Gén 3,1), que no debe con todo conducir a la alevosía, sino ir unida con la también proverbial sencillez de la paloma (cf. Os 7,11 y la sentencia del rabí Jehuda ben Simón: «Dios dice de los israelitas: frente a mí son sencillos como palomas, frente a los pueblos del mundo astutos como serpientes»)<sup>370</sup>. Ciega confianza y temeridad irreflexiva, o artera astucia que no retrocede ante caminos torcidos no pueden en este terreno tener éxito alguno. Sólo prudencia y rectitud limpia, unidas una con otra, encuentran acceso al corazón humano.

#### El destino de los discípulos

10,17-25 (= \*Mc 13,9-13; Lc 21,12-19; 12,11s; 6,40; cf. Mt 24,9-14)

<sup>16</sup> *»Mirad que os envió como ovejas en medio de lobos; sed, por tanto, cautos como las serpientes, y sencillos como las palomas.*

<sup>17</sup> *»Tened mucho cuidado con los hombres: porque os entregarán a los tribunales del sanedrín y os azotarán en sus sinagogas; <sup>18</sup> también seréis llevados ante gobernadores y reyes por mi causa, para dar testimonio ante ellos y ante los gentiles. <sup>19</sup> Pero, cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué habéis de decir, porque*

369. Cf. Lc 10,17; 22,35ss.

370. *Midraš* a Cant 2,12.

*se os dará en aquel momento qué habéis de decir; <sup>20</sup> pues no seréis vosotros los que habléis, sino el espíritu de vuestro Padre quien hablará en vosotros. <sup>21</sup> Y entregará a la muerte el hermano al hermano, y el padre al hijo, y los hijos se levantarán contra sus padres (Miq 7,6) y harán que les den muerte. <sup>22</sup> Y seréis odiados por todos a causa de mi nombre; pero quien permanezca firme hasta el fin, ése se salvará.*

<sup>23</sup> *»Cuando os persigan en esta ciudad, huid a aquella otra; pues os lo aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del hombre.*

<sup>24</sup> *»No hay discípulo que esté por encima del maestro, ni esclavo por encima de su dueño. <sup>25</sup> Ya es bastante que el discípulo llegue a ser como su maestro, y el esclavo como su dueño. Si al dueño de la casa lo llamaron Beelzebul, ¡cuánto más a los que viven con él!*

Los v. 17-22 tienen su paralelo en Mc 13,9-13, esto es, en el discurso de la parusía<sup>371</sup>. Sólo Mc 13,10 tenía que ser suprimido aquí, por no convenir con el tema, para ser utilizado luego en 24,14. Pero el aditamento «y ante los gentiles» (después de «para dar testimonio ante ellos») en el v. 18 es una reminiscencia de ello. Mateo ha sacado pues realmente esta perícopa del discurso de la parusía y la ha colocado en el discurso a los discípulos. Ello queda probado por la observación de que Mateo lo vuelve a utilizar en el lugar por la concordancia casi literal del texto con Mc 13,9-13, así como paralelo a Mc 13 (Mt 24,9-14), ofreciéndolo allí en forma más abreviada y con grandes diferencias en cuanto a la letra del texto, ya que tampoco quería suprimirlo del todo en el discurso de la parusía. La situación, que el pasaje presupone, es también, según opinión general, mucho peor y más peligrosa que la que pueda imaginarse para la época de la primera misión de los doce, traspasando, especialmente en el v. 18 el horizonte de la misma, que, como es sabido, estuvo limitada a Palestina (cf. v. 5s). Las persecuciones de parte de tribunales judíos y gentiles aquí anunciadas van referidas,

371. En Lucas, los v. 19s se encuentran, además de en el discurso de la parusía, también en 12,11s.

además, no sólo a los doce, sino a los discípulos de Jesús en sentido amplio, esto es a los cristianos en su totalidad. A ellos va dirigida también, pues, la promesa del Espíritu, que les hará encontrar las palabras adecuadas en la hora de la cuenta ante el tribunal. La situación de la misión de los discípulos no cuenta pues aquí ya, no se trata en esta parte del discurso de Mateo (ni en los versos siguientes hasta el v. 39) de un discurso de misión, sino de una instrucción dirigida a los discípulos.

23 De ello se sigue entonces, que en el v. 23 no se hace referencia a la actividad misional del apóstol. Su contenido es que los discípulos (en sentido amplio) no acabarán de huir de una ciudad de Palestina a otra, hasta que venga el hijo del hombre. Esta consecuencia resulta en sí sólo del contexto en el que Mateo ha colocado estas palabras; por sí mismas parecen referirse, al menos el v. 23b, cuya relación con el v. 23a no tiene necesariamente que ser originaria, a la actividad misional de los apóstoles. Jesús exige de los discípulos por una parte la confesión intrépida, que no retrocede ni ante la muerte, por otra declara lícita y recomendable la huida ante el último grado de la persecución.

Parece difícil, o más bien imposible, referir la venida del hijo del hombre a otra cosa que a la parusía. Y entonces supondría esta frase no sólo un error de Jesús con respecto a la cercanía de su venida para el juicio final, sino que estaría también en contradicción con otras palabras suyas no menos precisas, según las cuales el evangelio tiene que haber sido predicado entre todos los pueblos antes del fin<sup>372</sup>, cuyo día y hora no son conocidos por otra parte ni por él mismo<sup>373</sup>. Pero tampoco puede haber sido Mateo el primero en formular la frase, por el motivo de que sigue casi inmediatamente al v. 18, en el que quedan traspasados los límites de Palestina, lo cual supondría una contradicción del evangelista dentro de un intervalo brevísimo. Por otra parte en la época en que la obra fue escrita, el evangelio tenía que haber traspasado con mucho las fronteras de Palestina, que tenía que haber sido aban-

372. Mt 24,14 = Mc 13,10.

373. Mt 24,36 = Mc 13,32.

donada ya por la mayoría de los apóstoles y otros misioneros del círculo de los discípulos inmediatos de Jesús.

Además si la frase, en el contexto en que va en Mateo, no va referida a la actividad misional de los apóstoles y del destino que en ésta les amenaza, sino a los discípulos en sentido amplio, no puede entonces tampoco ser interpretada en el sentido de que la misión en Israel (a causa de la contumaz infidelidad de los judíos) no estuviera terminada aún en la época de la parusía. Arbitraria e insostenible, ya que no comprobable por otras palabras de Jesús, es la opinión de que Jesús, con su venida, se refiera aquí a su resurrección, entendida ésta como una etapa de la parusía, como una anticipación parcial de su última venida gloriosa. El v. tiene que ser aceptado, precisamente por su dificultad objetiva, como auténticamente pronunciado por Jesús; por otra parte, Mateo el universalista, lo acoge en su Evangelio a pesar de esa misma dificultad, lo cual es una prueba de que no vio en el ningún problema<sup>374</sup> aunque nosotros no podamos encontrar una interpretación que se adapte a su texto literal y no levante ningún problema objetivo.

Por lo general se intenta referirlo de manera impersonal (lo mismo que Mc 9,1) no a la parusía, sino a la venida del reino de Dios, con pentecostés y la marcha victoriosa del evangelio que le sigue. El v. no contiene una prohibición de abandonar Palestina y buscar refugio en ciudades paganas, sino que dice que siempre habrá para los discípulos (o para los misioneros) un refugio en la persecución, siendo nombradas precisamente las ciudades de Palestina, por caer en primer lugar dentro del horizonte de los discípulos a quienes van dirigidas las palabras.

Los v. 24s, introducidos por Mateo en este contexto, al igual que el v. 23, forman entre sí una unidad lógica, pero están con lo precedente en una relación muy débil. El v. 24 se encuentra también en Lucas (6,40), donde tiene el siguiente sentido: el discípulo (o alumno), una vez que ha terminado con su formación o sus estudios, siempre será sólo como su maestro, no menos que él, pero

374. Cf., en cambio, su manera de proceder en otros casos, por ejemplo, Mt 13,58 = Mc 6,5s; 19,16s = Mc 10,17s.



tampoco más. En Mateo, en cambio, el mismo v. va referido al destino del discípulo (y del siervo); el discípulo o el siervo son menos frente al maestro o el señor en cuanto a su categoría y a su consideración entre los hombres, por lo que deben conformarse si no son juzgados y tratados mejor que aquellos. El v. 25b contiene la aplicación de esta verdad de tono proverbial a Jesús y sus discípulos. «Si al dueño de la casa», Jesús, se le ha injuriado con el título de Belcebub — con lo que queda repetido en forma abreviada 12,24 —, los discípulos no pueden entonces esperar un juicio más favorable de los hombres (cf. Jn 15,20). El nombre de Belcebub significa «señor de la casa»<sup>375</sup>, lo que daba en el original arameo un juego de palabras.

Valor para profesar la propia fe  
10,26-33 (= 12,2-9; cf. Mc 8,38 = Lc 9,26)

<sup>26</sup> *»Pero no les tengáis miedo; porque nada queda tan oculto que no haya de ser descubierto, y nada tan secreto que no haya de ser conocido.* <sup>27</sup> *Lo que os digo en la obscuridad, decidlo a plena luz; lo que escucháis al oído, proclamadlo desde las terrazas.*

<sup>28</sup> *»No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a quien tiene poder para hacer que perezcan cuerpo y alma en la gehenna.*

<sup>29</sup> *»¿Acaso no se venden por un as dos pajarillos? Sin embargo, ni uno de ellos cae a tierra sin permiso de vuestro Padre.* <sup>30</sup> *Pues respecto de vosotros, hasta los cabellos de la cabeza están todos contados.* <sup>31</sup> *¡No tengáis miedo, pues! Vosotros valéis más que muchos pajarillos juntos.*

<sup>32</sup> *»A todo aquel, por tanto, que se declare en mi favor delante de los hombres, también yo me declararé en favor suyo delante de mi Padre que está en los cielos.* <sup>33</sup> *Pero a aquel que no me reconozca delante de los hombres, tampoco yo lo reconoceré delante de mi Padre que está en los cielos.*

375. Cf. com. a Mc 3,22.

Esta sección, a pesar de no formar una unidad originaria, se encuentra también en Lucas como una unidad coherente.

Los dos v. que la inician, 26s, en Lucas, forman parte del aviso precedente contra la hipocresía de los fariseos, con el sentido de que todo, aun aquello que los hombres intentan mantener secreto y se comunican al oído a puerta cerrada, vendrá una vez a la luz del día. Mateo, en cambio, ha referido la sentencia a lo que sigue, lo cual es evidentemente una interpretación secundaria, dándole el sentido de una exhortación a la confesión animosa de la fe, y anteponiéndole por ello la frase «pero no les tengáis miedo» (esto es, miedo de los perseguidores mencionados en los v. 17-25), que en Lucas no aparece hasta 12,4 (= Mt 10,28). Si, según el v. 26, la revelación de lo oculto es una ley de validez universal, referida por lo mismo a cosas que no dependen de la voluntad humana, sorprende la exhortación dirigida a los discípulos en el v. 27. Según el sentido del v. en Mateo, vendrá la hora en que los discípulos tendrán que predicar públicamente el evangelio confiado y en cierto sentido sólo susurrado en sus oídos por Jesús (cf. Mc 4,22). Así tiene que suceder. Y por ello no hay motivo alguno para el miedo.

El v. 28 da expresión a un nuevo motivo por el que el miedo (se entiende ante los perseguidores humanos) está fuera de lugar: los hombres pueden matar el cuerpo, pero no el «alma». Con esta muerte se hace referencia a una muerte efectiva real, no a la destrucción moral producida por la seducción, para la que tienen en realidad poder los hombres, pero que no puede ser obligada en contra de la voluntad propia. Sólo ante uno hay que temer, ante Dios (cf. Is 8,12s), que puede, en el juicio, lanzar cuerpo y alma a la perdición eterna (cf. 4Mac 13,14s). La expresión equívoca de «matar el alma» está suprimida en el texto de Lucas (12,4); no es la destrucción absoluta del ser a lo que se hace referencia, sino a la exclusión de la vida eterna, en la que participará también el cuerpo<sup>376</sup>.

La contraposición que se busca no es, pues, la contraposición entre el cuerpo mortal, que puede ser matado también por mano

376. Cf. com. a Mc 8,36.

de hombres, y el alma inmortal contra la que éstos no tienen poder alguno, sino la existente entre la perdición simplemente corporal, esto es la muerte terrena, y la perdición eterna, a la que Dios puede entregar al hombre, y al hombre en su totalidad. De esto se sigue que Jesús aquí, lo mismo que en 6,25 y Mc 8,36, no pretende en modo alguno hacer una distinción entre cuerpo y alma como componentes esenciales del ser humano, determinando al alma como la parte que en realidad posee únicamente un verdadero valor. Para Jesús no hay, como tampoco para el AT y el judaísmo, una sobrevaloración del «alma inmortal», cosa que correspondería a una mentalidad helenística. Ni siquiera el griego Lucas ha entendido la frase en ese sentido. En la contraposición expresada, el acento no recae sobre los conceptos cuerpo y alma, sino sobre los de hombre y Dios y el sentido de la frase es: los hombres pueden destruir sólo la vida terrena, pero no también el «alma», esto es, la vida celestial. El infierno, «donde el gusano no muere y el fuego no se extingue» (Mc 9,48), es la muerte eterna.

La gran significación de estas palabras de Jesús reside en el hecho de que muestran, lo mismo que otras muchas manifestaciones suyas sobre el juicio, que junto al *amor* de Dios, esencia real y verdadera de la religión cristiana, también el *temor* sigue teniendo un sentido, ya que Dios, aun como padre bondadoso, no pierde su carácter de Señor. El temor de Dios es lo que, según esta sentencia, vence el temor ante los hombres y también ante el martirio.

29-31 Los vv. 29-31 dan, además, como nuevo motivo capaz de alejar toda clase de miedo, la conciencia de saberse protegido por Dios. Esta sentencia, que en su idea está muy cercana a la sentencia sobre los cuidados (6,25-34), tiene la forma de una conclusión que va de lo menor a lo mayor (cf. 6,26-30). Dios se preocupa aún de las más insignificantes de sus criaturas, como son los gorriones, que entre los antiguos se contaban entre los más baratos de los pájaros comestibles (un as = 1/16 de denario); cuánto más se cuidará de los hombres, cuyo padre es. El que estén contados todos los cabellos (se entiende, por Dios)<sup>377</sup> es una imagen intencionadamente hiper-

bólica, cuyo sentido es que la providencia de Dios se extiende aun a las más insignificantes de las exigencias humanas. La exhortación «no tengáis miedo» que va con ello unida, no quiere decir: no os ocurrirá nada, sino: sea lo que sea lo que es ocurra, aun la muerte misma, siempre se cumple la voluntad de Dios, estáis siempre en sus manos (J. Weiss).

Este pensamiento y también la imagen que lo va expresando era conocido también en el judaísmo a partir de la fe en la providencia propia al AT. «Un pájaro no sucumbe sin el cielo (= Dios), cuánto menos un hombre.»

La fe en la providencia era, sobre todo, uno de los principios fundamentales del estoicismo, principio del que precisamente recibe esta doctrina cierto matiz religioso. Según esta fe en la providencia, todo está en el mundo ordenado racionalmente, todo suceder tiene un sentido para el conjunto, nada de lo que ocurre es casualidad y la certeza de ello tiene que ser un consuelo para el hombre.

Con todo, le faltaba a este providencialismo el auténtico calor religioso; porque según el estoicismo, la providencia no es más que una férrea ley inmanente del universo, y la fe en esta providencia no es más que un postulado del pensar filosófico. No hay un Dios concebido personalmente, ni un padre celestial que con su sabiduría y su bondad gobierna el suceder universal<sup>378</sup>.

El final de la sección está formado por una doble sentencia, 32s cuya segunda mitad, con la amenaza contenida, aparece también en Mc 8,38. En el juicio encontrará la merecida recompensa tanto la valiente profesión de fe en Jesús, como también su negación cobarde<sup>379</sup>. La significación de esta sentencia radica principalmente en el hecho de que, en ella, la salvación se hace depender de la actitud del hombre como individuo ante Jesús. El que Jesús aparezca aquí no como juez (como en Mc 8,33), sino como testigo en el juicio presidido por el Padre, se debe solamente a la formulación escogida, la idea del talión<sup>380</sup>: confesión por confesión, ne-

378. Cf. supra, p. 183s y 211.

379. Cf. también com. a Mc 8,38.

380. Cf. com. a Mt 5,38.

377. Cf. com. a Mt 6,33.

gación por negación<sup>381</sup>. La idea que une a esta sentencia con la precedente (v. 28), es el juicio. Con ella se da expresión también, como referido a la adhesión a Jesús, al punto de vista del evangelista al reunir toda esta sección (v. 26-33) como unidad lógica e incluirla en el conjunto del discurso a los discípulos.

A pesar de no ser una unidad histórica, encontramos, con todo, en esta sección una idea que se la presta lógicamente; no así en cambio en los versos que siguen 34-42. Mateo ensarta en ellos una serie de sentencias independientes referidas al tema del discípulo, y que en Lucas se encuentran dispersas en contextos diferentes.

#### Escisión entre los más allegados

10,34-36 (= \*Lc 12,51-53)

<sup>34</sup> »No creáis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada. <sup>35</sup> Porque vine a separar al hijo de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra; <sup>36</sup> y serán enemigos del hombre sus propios familiares (Miq 7,6).

Anejo inseparable de la profesión de discípulo es el dolor. Este pensamiento que expreso o presupuesto está aquí presente ya desde el v. 17, ha sido también el criterio que ha servido a Mateo para colocar en este lugar la presente sentencia, que coincide en cuanto a su contenido con el v. 21. Hasta los propios miembros de su familia se convertirán en enemigos del discípulo. Los días del Mesías estarán también, según la doctrina del judaísmo tardío, bajo el signo de la espada. Guerra y discordia, precederán su aparición, hasta en el seno de las familias. Distinta es la concepción evangélica, según la cual es Jesús mismo quien fuerza a la decisión por él o contra él, trayendo con ello la discordia al mundo.

381. Cf. en cambio la formulación de Marcos.

#### Condiciones para ser discípulo

10,37-39 (= \*Lc 14,25-27; 17,33;

cf. \*Mc 8,34s = Mt 16,24s = Lc 9,23s)

<sup>37</sup> »El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí; <sup>38</sup> y quien no toma su cruz y sigue tras de mí, no es digno de mí. <sup>39</sup> El que haya encontrado su vida, la perderá; y el que haya perdido su vida por mi causa, la encontrará.

El v. 37 ha sido traído acá por motivo de las palabras «padre» **37** y «madre». Pero el v. 38 seguía a continuación ya en su fuente (relación producida también sólo por las palabras finales), como lo prueba Lc 14,26s. La situación familiar presupuesta en el v. 37 es distinta y opuesta a la de los v. 35s. En éstos el evangelio ha producido ya la disención en la familia; en el v. 37, en cambio, se dan aún como intactos los lazos naturales entre padres e hijos. La forma del texto es mucho más dura en Lucas y sin duda en su conjunto la más originaria; la de Mateo ofrece, en cambio, una perifrasia que reproduce más exactamente el verdadero sentido del texto. Quien ante la decisión entre el amor natural a los padres o a los hijos y el llamamiento a ir en pos de Jesús, no toma partido sin miramientos, contra la propia naturaleza, en favor de Jesús, no puede ser realmente su discípulo. En lugar de «no puede ser mi discípulo», Mateo escribe dos veces «no es digno de mí», donde se deja reconocer una «terminología cristiana», que no puede, por tanto, ser originaria<sup>382</sup>.

También en el judaísmo se encuentra la idea, y en parte con singular desconocimiento de la verdadera voluntad de Dios<sup>383</sup>, de que el amor a los padres debe quedar en segundo lugar ante el amor a Dios, a la ley, y al maestro en el estudio de la ley.

Hasta el estoico Epicteto<sup>384</sup> enseña que el bien (el ideal moral

382. Cf. también com. a Mt 10,13.

383. Cf. com. a Mc 7,9-13.

384. EPICTETO, *Diss.* III, 3,5.

del sabio estoico) debe ser preferido a todo parentesco. «Ni mi mismo padre es algo para mí, sino el bien.» Pero la frase de Jesús lleva su carácter de unicidad en la declaración de que la unión con su persona es más importante que la unión con la familia, exigiendo en determinadas circunstancias incluso la ruptura radical con la misma.

**38** El v. 38 presenta una formulación diferente en Mc 8,34 y par. La posposición del amor a los padres y a los hijos para hacerse discípulo, exige ya una alta medida de espíritu de sacrificio. Pero llevar su cruz tras Jesús significa aun más que esto, la disposición al martirio <sup>385</sup>.

**39** El v. 39, que Lucas ofrece en un contexto diferente (17,33), está puesto aquí por Mateo seguramente por haberlo encontrado también en Mc 8,35 (= Mt 16,25) en la misma conjunción <sup>386</sup>. Quien cree haber «encontrado», esto es, salvado su propia vida, por haber negado a Jesús, perderá a cambio la vida verdadera. Quien en cambio acepta la muerte por confesar a Jesús, gana la vida, la salvación.

Los v. 40s forman aún parte del discurso de la misión; el discurso sobre el discípulo termina con el v. 39. El tono de este discurso es de una áspera gravedad y de una severidad implacable, en el fondo su único tema son el dolor y el martirio. Su pensamiento central es que el dolor en sus formas más variadas, separación de los seres queridos, persecución y finalmente el martirio, pertenece al destino del discípulo. La razón de ello está en la persona misma de Jesús, que obliga a los hombres a una decisión o por él o contra él. Jesús es, en su persona y en sus palabras, la revelación de Dios, que no puede ser ignorada de nadie. Éste es también el motivo por el que el odio de los demás cae *necesariamente* sobre los que profesan la fe en él. *Por su nombre* son odiados de todos (v. 22), lo cual significa que los mártires lo son, no por falta de comprensión de los hombres, sino por una necesidad

385. Cf. com. a Mc 8,34 y Lc 14,27.

386. Se encuentra también en Jn 12,25.

fundada en la voluntad de Dios. El martirio, en el que alcanzan su plenitud, por una parte, el odio del «mundo» contra los discípulos y, por otra, la misión misma del discípulo, tiene su razón en el escándalo que para el mundo suponen la persona de Jesús y el evangelio.

Sin embargo, nadie puede llegar a ser discípulo de Jesús sin haber sido llamado por él, por lo que el mártir no surge de una convicción humana, ni siquiera del celo humano por el martirio, sino que es Jesús mismo el que llama al martirio, haciendo de él una gracia especial. Por esto no son humanas las palabras que pronuncia el mártir ante los órganos de la publicidad estatal, ni son una simple confesión de convicciones humanas, sino palabras que pronuncia el Espíritu Santo por boca del confesor de Jesucristo (v. 20).

#### Final del discurso

10,40-11,1 (= Lc 10,16; cf. Mc 9,41)

<sup>40</sup> »*Quien a vosotros recibe, a mí me recibe; y quien a mí me recibe, recibe a aquel que me ha enviado.* <sup>41</sup> *Quien recibe a un profeta en su calidad de profeta, recompensa de profeta tendrá; y quien recibe a un justo en su calidad de justo, recompensa de justo tendrá.* <sup>42</sup> *Y quien dé de beber un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños, sólo por su calidad de discípulo, os aseguro que jamás quedará sin recompensa.»*

<sup>1</sup> *Cuando Jesús acabó de dar estas instrucciones a sus doce discípulos, partió de allí, para enseñar y predicar en sus ciudades.*

Dejando a un lado y tras el intermedio de los v. 17-39, el v. 40 **40** trae el fin de lo que constituye verdaderamente el discurso de la misión. En Lucas (10,16), el mismo verso pone fin al discurso a los 70 (cf. también Jn 13,20). La forma de la sentencia en Mateo está influida por Mc 9,37b (en el pasaje paralelo 18,5, falta el v. entero). La idea de que el enviado o encargado es lo mismo que el que lo envía, era también familiar al judaísmo. Los discí-

pulos no deben perder nunca de vista en su misión, su papel de enviados — éste es el sentido de la palabra «apóstol» — de Jesús. Jesús mismo llega en la persona de su enviado, y por ser Jesús enviado del Padre (cf. Mc 1,38), es Dios mismo quien llega a los hombres. Los apóstoles son colaboradores en la obra redentora de Jesús, lo cual presta a su persona una dignidad única.

41 El v. 41 está unido al 40 por la palabra motivo «recibir» y con él el v. 42 por el tema de la recompensa. Los profetas y los justos (términos que aparecen también uno junto a otro en 13,17; 23,29), no quedan distinguidos estrictamente entre sí, sino que juntos tienen que ser entendidos como «hombres de Dios»<sup>387</sup>, revestidos de una misión divina. Quien acoja a uno de ellos, no sólo por pura hospitalidad, sino «en su calidad de profeta (o justo)», esto es, por reconocer en él un enviado de Dios, tendrá parte en la especial recompensa que a éstos les espera; porque la acogida de un profeta significa al mismo tiempo la aceptación creyente de su mensaje.

42 En el v. 42, a la expresión «uno de *estos* pequeños» le falta un término claro de referencia. En realidad va referida, como lo prueba el paralelo de Mc 9,41, a los discípulos de Jesús en general, no sólo a los apóstoles en su papel de profetas en nombre de Jesús.

El calificativo de «pequeños» lo reciben (como en 18,10.14) por ser gentes insignificantes, sin categoría ni poder, y que, por lo mismo, no son nada a los ojos del mundo. Pero su carácter de discípulos de Jesús les da, ante Dios, una dignidad especial (cf. 11, 11); por ello quien, aun sin dispendios de dinero ni especial esfuerzo, les preste el más pequeño servicio, recibirá «su» recompensa, esto es, probablemente, la recompensa propia de un discípulo.

11,1 Con la misma fórmula con que había puesto fin al sermón de la montaña<sup>388</sup>, pasa ahora el evangelista a una nueva sección de su obra. Jesús prosigue su actividad doctrinal en «sus» ciudades (esto es, en las ciudades de los judíos). Mateo no ha determinado el lugar de la misión de los discípulos (9,35 ó 10,1), por lo que la frase «partió de allí» quiere decir sólo que Jesús continúa su pere-

387. Cf. 1Re 17,24; 2Re 4,9; Mc 23,29.

388. Mt 7,28; cf. 13,53; 19,1; 26,1.

grinación de sitio en sitio<sup>389</sup>. Sobre la misión misma de los discípulos y su vuelta de ella<sup>390</sup>, no da Mateo noticia alguna.

### *La incredulidad de los judíos*

11,2-13,53

Los pasajes que siguen (11,2-13,53) van simplemente añadidos unos a continuación de otros y corresponden en su conjunto a Mc 2,23-6,6a. Sólo les presta unidad el rasgo de la falta de comprensión y de la resistencia contra la que Jesús choca, de parte del pueblo judío y aún más de la persona de sus dirigentes.

### *Jesús y el Bautista*

11,2-19

### *La pregunta del Bautista*

11,2-6 (= Lc 7,18-23)

<sup>2</sup> Cuando Juan oyó en la cárcel las obras del Mesías, mandó por medio de unos discípulos suyos <sup>3</sup> a preguntarle: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» <sup>4</sup> Y Jesús les respondió así: «Id a contar a Juan lo que estáis oyendo y viendo: <sup>5</sup> los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres (Is 35,5s; 61,1; cf. 29,18s), <sup>6</sup> y bienaventurado aquel que en mí no encuentre ocasión de tropiezo.»

Según 4,12 (= Mc 1,14) empezó Jesús su actividad mesiánica **2s** en Galilea, una vez que su precursor fue encarcelado por Herodes Antipas. Desde la prisión se entera Juan, por sus discípulos (Lc 7, 18), «de las obras del Mesías», con lo que se entiende, probable-

389. La misma fórmula de transición repite Mateo en 12,9; 13,53; 15, 21,29; 19,15.

390. Cf. Mc 6,30 = Lc 9,10; Lc 10,17.

mente toda la actividad de Jesús, no sólo sus milagros. Esta información de sus discípulos induce al Bautista (a quien no será posible ver los tiempos mesiánicos propiamente dichos; cf. 13,17) a proponer a Jesús, enviándole sus discípulos, la pregunta, de si él es realmente «el que ha de venir», anunciado por él, el Bautista. «El que ha de venir» suena como nombre apocalíptico del Mesías, pero no está atestiguado en ningún otro pasaje del NT ni de la literatura judía. La mejor explicación es, pues, suponer que el Bautista alude con ello a sus propias palabras sobre uno más fuerte que *viene* detrás de él (3,11). En contraposición con el pueblo, que ve en Jesús solamente a uno de los profetas, a lo más a Elías, esperado como predecesor del Mesías<sup>391</sup>, quiere el Bautista reconocerle como el Mesías, pero obtener de labios de Jesús una confirmación clara y expresa de ello.

4s Jesús no contesta a la clara pregunta del Bautista con un rotundo sí, como tampoco dijo nunca de manera clara ante el pueblo «yo soy el Mesías»<sup>392</sup>. El misterio mesiánico sigue siéndolo aun frente al Bautista, a quien se le señala para el reconocimiento de Jesús por la fe, el mismo camino que tuvieron que recorrer los discípulos y debía llevar el pueblo; esto es, también el Bautista debe reconocer la mesianidad de Jesús por sus obras y por el carácter mesiánico de las mismas. En sus milagros con los enfermos y los muertos y en el anuncio del evangelio a los «pobres», declara Jesús cumplida la profecía de Isaías. Con ello queda claro que las palabras «ciego, paralítico, mudo, muerto» tienen que ser entendidas en sentido propio, no en sentido figurado. El que Jesús no mencione aquí las expulsiones de demonios, declaradas por él en otra ocasión como las más importantes entre sus obras de redención (cf. 12,25-32), se explica por la circunstancia de ir la respuesta de Jesús tan estrechamente ceñida a las palabras del profeta. Jesús remite pues al Bautista únicamente a sus obras, conocidas ya de éste y motivo precisamente de su pregunta. Pero al revestir claramente esta referencia a sus obras con palabras de Isaías, Jesús indica también al Bautista la recta manera de interpretarlas.

El v. 6, que pone fin a la respuesta de Jesús, va dirigido, 6 a pesar del carácter general de su formulación, al Bautista mismo, como se ve ya por la estrecha relación en que va con los v. 4s. Bienaventurado merece llamarse, quien no se deja confundir en su fe en Jesús, a pesar de que la manera de su actividad no corresponde a la propia representación del Mesías. Tal afirmación lleva en sí un reproche, aunque moderado, un aviso a todo el que piensa de otra manera. De la reacción del Bautista a la respuesta de Jesús, no se dice nada. Sólo son importantes las palabras de Jesús.

La escena incluye una nota trágica: Juan, el más grande entre los nacidos de mujer (v. 11) se entera sólo desde la cárcel de la aparición del Mesías, para anunciar la cercana venida del cual había sido él enviado; él mismo experimenta entonces una crisis en la fe en aquel, hacia quien él, como un padrino de boda, debía conducir Israel como una esposa (Jn 3,29); la realidad histórica de la actuación de Jesús no corresponde a su imagen del «más fuerte».

Juan se encontraba todavía en el punto de vista del AT, que no distinguía aún, como el NT, entre la primera venida del Mesías y la segunda y, consecuentemente, juzgaba a Jesús según la imagen prefijada, que el mismo tenía del que había de venir<sup>393</sup>, cayendo por ello en la duda de si Jesús correspondía a esa imagen. El Bautista echaba de menos en la persona y la actuación de Jesús precisamente el rasgo que él en su predicación más había destacado, el bautismo de fuego del juez que castiga<sup>394</sup>. Echaba de menos además el éxito arrollador en el pueblo y la confesión clara y abierta de que él era realmente el Mesías. El camino determinado a Jesús por su Padre era también para Juan motivo de escándalo. Por ello no puede dudarse de que su pregunta era «auténtica», surgida de su propio problema interior, y no «pedagógica», hecha con vistas a los demás. Todos los otros intentos de interpretación de la pregunta, fracasan no sólo ante la claridad del

391. Cf. Mc 6,14-16; 8,28

392. Cf. el exc. después de Mc 8,30.

393. Cf. 3,11 = Lc 3,16.

394. Cf. com. a Mt 3,11s.

texto mismo, sino también y sobre todo ante la realidad de la imagen del Mesías trazada por el Bautista.

Absolutamente insostenible, por estar en contradicción no sólo con Mt 3,14s, sino también con el final de la respuesta de Jesús, es la opinión de que la pregunta del Bautista fuera sólo la señal de una fe incipiente en la mesianidad de Jesús, como también la afirmación de que hubiera perdido del todo la fe en Jesús, y que éste lo hubiese excluido del reino de Dios; porque el v. 6 no tiene necesariamente que ser puesto en relación con el v. 11 ni éste ser interpretado en el sentido que se acaba de decir. Ya sólo el hecho de preguntar a Jesús excluye esta hipótesis. En su respuesta corrige Jesús la idea del Mesías del Bautista, pero sin decirle claramente, la manera como su falsa imagen del «que ha de venir» puede ponerse en consonancia con la imagen real del que cumple el plan salvador divino.

#### Testimonio de Jesús sobre el Bautista

11,7-19 (= Lc 7,24-35; 16,16)

<sup>7</sup> Cuando aquéllos se marchaban, comenzó a decir Jesús a la multitud respecto de Juan: «¿Qué fuisteis a ver al desierto: una caña agitada por el viento? <sup>8</sup> Pues entonces: ¿Qué fuisteis a ver: a un hombre vestido con refinamiento? Bien sabéis que los que llevan vestidos muy elegantes habitan en los palacios de los reyes. <sup>9</sup> Pues entonces: ¿A qué salisteis: a ver a un profeta? Pues sí, ciertamente; y mucho más que un profeta. <sup>10</sup> Éste es aquel de quien está escrito:

He aquí que yo envío ante ti mi mensajero,  
el cual preparará tu camino delante de ti (Mal 3,1).

<sup>11</sup> »Os lo aseguro: entre los nacidos de mujer, no ha surgido uno mayor que Juan Bautista; pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él.

<sup>12</sup> »Desde los días de Juan Bautista hasta ahora mismo, el reino de los cielos sufre violencia, y son los violentos los que lo arreba-

tan. <sup>13</sup> Porque hasta Juan, todos los profetas y la ley anunciaron lo futuro; <sup>14</sup> pero si queréis admitirlo, éste es Elías, el que tenía que venir. <sup>15</sup> El que tenga oídos, que oiga.

<sup>16</sup> »¿A quién compararé esta generación? Es semejante a los niños sentados en las plazas, que gritan a sus compañeros <sup>17</sup> así:

“Os tocamos la flauta y no habéis bailado;  
entonamos cantos fúnebres y no habéis llorado.”

<sup>18</sup> »Porque llegó Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: “Está poseído del demonio.” <sup>19</sup> Llegó el Hijo del hombre, que come y que bebe, y dicen: “Éste es un comilón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores.” Pero la Sabiduría quedó justificada por los hechos de ella misma.»

El discurso de Jesús sobre el Bautista se compone de tres partes, la primera de las cuales (v. 7-11) va quizás en el lugar que históricamente le corresponde, para lo cual podría servir de prueba la coincidencia en Mateo y Lucas de las palabras que descubren la situación del pasaje; la segunda parte en cambio (v. 12-15), que es propia de Mateo solo, y la tercera (v. 16-19), que se encuentra también en Lucas en el mismo lugar, van unidas en conexión débil con la primera. La concordancia de los textos de ambos evangelistas entre sí es casi literal. La gran significación del discurso reside en el hecho de que Jesús da en él testimonio sobre su precursor, exponiendo al pueblo la magnitud del mismo en cuanto a su persona y a su significado dentro del plan de la redención.

El discurso comienza con una triple pregunta cuyo sentido es interpretado de diversas maneras; en efecto, no es claro si las dos primeras preguntas contienen una alusión al carácter del Bautista o no. 7-9

Si no la contienen, entonces su sentido es sólo el siguiente: el motivo de vuestra ida en masa al Jordán, no ha sido el poder ver algo tan insignificante y trivial como una caña que se mueve al viento, o para contemplar un afeminado hombre de mundo; lo que os empujaba a buscar al Bautista era más bien la convicción

de que ibais a contemplar allí a un vigoroso profeta. Y no os habéis equivocado en vuestro juicio. Sí, os lo aseguro, más que un profeta era él.

Sin duda parece obvio ver en las dos primeras preguntas una alusión al carácter de Juan, que reciben así un fuerte sabor irónico, al hacer mención de lo más opuesto posible a lo que el Bautista era en la realidad; Juan no era ni un confesor de corte, dócil y acomodadizo, ni un vividor, como se encuentran, sobre todo, en los palacios de los reyes —la palabra «rey», en labios de Jesús, casi nunca tiene, aparte de cuando va referida a Dios, un matiz noble (cf. Mc 10,42) —, sino un censor intrépido e inexorable también frente al mismo Herodes Antipas (cf. 14,3s), y un severo asceta. Pero esta interpretación se adapta peor al contexto, y la inflexibilidad de Juan, frente al rey mismo, no iba a ponerse de manifiesto hasta una época posterior a la de su predicación en el desierto. Jesús aprueba el juicio del pueblo en el punto de que Juan es realmente un profeta.

**10** Juan es aun más, es el precursor inmediato del camino de Dios predicho por Malaquías, por lo que su papel en la obra de la redención es de carácter único (v. 10 = Mc 1,2).

**11** Este papel le presta también una magnitud irrepetible. Entre los hombres aparecidos hasta entonces en la historia es Juan el más grande de todos ellos<sup>395</sup>; una afirmación realmente grande sobre el Bautista, grande sobre todo por venir de labios de Jesús, que, sin embargo, va seguida inmediatamente de una limitación de importancia: un nuevo orden ha dado comienzo entre tanto, al que el Bautista ya no pertenece, el orden del reino de Dios, que aunque escatológico en su esencia, extiende ya el influjo de sus resortes y sus efectos al eón presente<sup>396</sup>. El Bautista no pertenece ya a esta época llegada con la presencia de Jesús, sino que, aun siendo su inmediato herald, se queda en la «antesala», en el terreno del orden antiguo, y por ello está, a pesar de su posición destacadísima en

395. Sobre la expresión «nacido de mujer» = «hombre», usual también entre los rabinos, cf. Job 11,2.12; 14,1; 15,14; 25,4; 4Esd 4,6; 8,25.

396. Resulta singular la expresión «reino de los cielos» aplicada al nuevo orden de salvación traído por Jesús.

la obra toda de la redención, tras el último de aquellos que forman parte del orden nuevo.

Con el v. 11 queda propiamente terminado el testimonio de Jesús sobre el Bautista. Pero su contenido da ocasión al evangelista a añadir en los v. 12-15 otras palabras de Jesús, referidas igualmente al puesto del Bautista en el plan de la redención (v. 12s). Lucas ofrece estas mismas palabras en una formulación muy diferente y en otro pasaje distinto (16,16). Los v. 12s están considerados como uno de los pasajes más oscuros de todo el evangelio, en primer lugar por la gran diferencia de las dos formulaciones del texto en Mateo y en Lucas, ninguna de las cuales merece ser preferida de manera absoluta, pero sobre todo por el hecho de que no conocemos la situación histórica en que las palabras fueron pronunciadas por Jesús. Especialmente el v. 12 se resiste a una interpretación segura, habiendo, por lo mismo, sido explicado en formas muy distintas y hasta contradictorias. Por una parte está el problema de si βιάζεται (v. 12a) tiene sentido activo («se abre camino») o pasivo («es violentado»), y en el último caso, si esa violencia tiene que ser entendida en buen sentido (= la búsqueda impetuosa del reino de Dios) o en malo (= la resistencia en contra del mismo). En contra de esta última interpretación habla, el que entonces la segunda mitad de la frase sólo sería una repetición de la primera.

Lucas ha entendido la frase en el sentido de que el reino de Dios es predicado por doquier (avanzando así impetuosamente) y que son los hombres que no ahorran esfuerzo los que lo toman por asalto y lo alcanzan. La determinación temporal añadida: «desde los días de Juan Bautista», indica que la frase no tiene que ser interpretada como un principio de validez general («sólo hombres violentos alcanzarán el reino de Dios»), sino como la comprobación de una realidad histórica concreta. Tal determinación temporal impide también el interpretar la frase según el intento de los zelotas judíos<sup>397</sup>, de violentar la venida del reino de Dios por medios coercitivos políticos, porque los zelotas eran ya anteriores a la época de Juan. En el caso de que se entendiera en mal sentido, entonces

397. Cf. com. a Mc 3,18 y 12,17.



habría que pensar en los rectores espirituales del judaísmo opuestos a Jesús y a su evangelio, mejor seguramente que en poderes demoníacos. Pero tampoco con esta interpretación conviene la determinación temporal «desde los días de Juan», que no haría entonces más que expresar algo evidente por sí mismo. De una «violencia» sufrida por el reino de Dios de parte de los hombres, no puede hablarse en absoluto, ni en bueno ni en mal sentido; los heraldos del reino de Dios pueden ser perseguidos, pero en modo alguno pueden ser identificados con el reino de Dios mismo. Tampoco el impetuoso afán de su venida, o la lucha, que exige la violencia, para alcanzarle (Lc 13,24), puede llamarse violencia para con el reino de Dios, ya que tal violencia va más bien dirigida contra los obstáculos que en ese camino tienen que ser superados.

Todos estos motivos hacen prevalecer, pues, con mayor probabilidad la interpretación opuesta, esto es, aquella que entiende la frase más bien en un sentido alentador y positivo, no de reproche: la comprobación de que, desde el anuncio de la venida del reino de Dios, ha comenzado el despliegue de las fuerzas de éste y de que hay hombres que ponen todo su esfuerzo en conquistarlo. La frase es entonces una exclamación de júbilo de Jesús y no una queja. Pero aquí sólo puede hablarse de la presencia del reino de Dios (lo mismo que en 12,28) en el sentido de que las fuerzas del reino dejan sentir ya su efecto, en la actuación de Jesús, se entiende. Lucas no habla sino del anuncio del reino. En todo caso, queda expresado en forma totalmente clara el pensamiento de que a partir de los días del Bautista se ha iniciado una nueva época en el hecho de la redención. El distinto orden de las dos frases de los v. 12s en Mateo y Lucas se debe a que Mateo quería poner la sentencia en relación lógica con el v. 11 y, por ello, tuvo que poner el nombre de Juan al principio. Su intención de subrayar la misión de profeta del Bautista, explica también la inversión del orden usual de los miembros en la expresión hecha «la ley y los profetas»<sup>398</sup>, así como el añadido «anunciaron el futuro», poco apropiado para predicarse de la «ley».

398. Cf. com. a Mt 5,17.

Lucas ha conservado *en este punto* la forma originaria de la sentencia, quedando claro en su texto el sentido de la misma: con el Bautista terminan «la ley y los profetas», esto es, el Antiguo Testamento. Pero, ¿pertenece el Bautista a la época antigua de «la ley y los profetas», o a la nueva, en la que el reino de Dios se abre camino lleno de pujanza? La mayoría de los exegetas entienden la frase en el primer sentido, sobre todo por no parecer permitir otra interpretación el v. 11, que en Mateo va precediendo a 12s de manera inmediata, aun en el caso de que la relación entre ambos no sea histórica, y además porque también el v. 13 («hasta Juan») recomienda la misma interpretación. En contra de ella habla sin embargo, y de manera no menos clara y decidida, el v. 12; porque el griego ἀπό («desde») en determinaciones temporales y en una declaración de carácter positivo, como la presente, tiene normalmente sentido inclusivo y no exclusivo. Por otra parte, si la frase tuviera que ser entendida de otra manera, sería de esperar que fuera mencionado Jesús mismo y no Juan, como punto de partida del inicio del reino de Dios.

En este caso, las palabras «hasta Juan» tienen que tener, en el v. 13, sentido exclusivo, ya que los v.12s forman evidentemente una unidad originaria, histórica. Y entonces queda designado como el comienzo de la potente actuación del reino de Dios la predicación y el bautismo de penitencia del Bautista, con su fuerte conmoción de la conciencia del pueblo. Una contradicción inconciliable no existe necesariamente entre las dos afirmaciones, ya que el Bautista, como predecesor y preparador del camino del Mesías forma el punto fronterizo entre dos épocas en la historia de la redención.

El v. 14, subrayado en su contenido por la fórmula hecha del v. 15<sup>399</sup>, va unido en una relación muy débil con los v. 12s. Según Mal 3,23s<sup>400</sup>, Elías debe, en su nueva venida, preceder al Mesías. Si Jesús es el Mesías, Elías tiene que haber venido ya. Jesús afirma esta venida de Elías como un hecho sucedido también en Mc 9,13,

399. Cf. Mc 4,23; Lc 14,35.

400. Cf. com. a Mc 9,11-13.

pero sin precisar que, con ello, se refiere al Bautista. La expresión «el que tenía que venir» remite a la profecía de Malaquías. «Si queréis admitirlo» no significa que esta equivalencia sea problemática, sino sólo, que creerlo es, en los oyentes, cosa de su buena voluntad, de la fe. Para ellos es esto algo nuevo y depende, en último caso, de su juicio sobre Jesús. Si el Bautista es Elías en su nueva venida, entonces Jesús es el Mesías. Y si los judíos niegan su fe a Jesús, rechazarán también su juicio sobre su precursor.

Los v. que siguen (16-19) se encuentran en Lucas en el mismo lugar, pero van colocados aquí sólo por el motivo de su contenido (el juicio de los judíos sobre Juan y Jesús).

**16** «Esta generación» es una expresión puesta a menudo en labios de Jesús <sup>401</sup> para designar generalmente con un tono de reproche a toda la generación judía de su época, que le rehúsa la fe. Ellos quedan aquí comparados a niños que se reúnen para jugar y no se conforman con nada de lo que proponen los otros, lo mismo si quieren jugar a las bodas o a un entierro. La introducción al símil no concuerda ni en Mateo ni en Lucas con lo que tiene que ser su sentido. Porque los judíos (o los fariseos) no pueden ser los que hacen la propuesta de un determinado juego, como dice el texto de Mateo («que gritan a sus compañeros»). Pero tampoco parece aceptable repartir las dos mitades del v. 17 entre dos partidos y entenderlo como sigue: cuando un partido quiere jugar a bodas el otro quiere jugar a entierro; con esto estaría en contradicción la aplicación del símil. Lo que se esperaría es: «a los que sus compañeros les gritan». El sentido del símil, dejando aparte la imagen, sólo puede ser el siguiente: Los judíos «rechazan la palabra de Dios siempre con igual obstinación, sea cual sea la forma en que se les ofrece» (Jülicher).

**17-19a** Su actitud ante Juan y ante Jesús se asemeja a la caprichosa obstinación de los niños del símil propuesto. Juan era un asceta de

401. Cf. Mt 12,39-42 = Lc 11,29-32; 23,36 = Lc 11,50s; Mc 8,12.38; 9,19; 13,30

vida severa y antimundana y les resulta demasiado grave y adusto y dicen: tiene un demonio, esto es, está loco <sup>402</sup>. Jesús en cambio tiene otra forma de vida, toma parte en banquetes <sup>403</sup> y no sigue la práctica del ayuno de los fariseos y los discípulos de Juan (Mc 2,18ss); entonces le encuentran demasiado mundano, le tachan de comilón y bebedor (cf. Prov 23,20) y de andar con gentes de mala vida <sup>404</sup>.

Con todo, a pesar de esta maliciosa incompreensión de los judíos, **19b** en las obras de Jesús y de Juan queda justificada, reconocida, la sabiduría, esto es, el sabio obrar de Dios. A pesar del juicio negativo de la mayoría de los judíos sobre Jesús y su precursor, hay hombres que han reconocido la mano de Dios en la actuación de ambos. La revelación de Dios no puede ser contenida por poder de los hombres. Ni el texto de Mateo ni el de Lucas dan ocasión a la hipótesis de que, aquí, Jesús se identifique a sí mismo con la sabiduría divina.

#### Increpaciones contra las ciudades galileas

11,20-24 (= \*Lc 10,13-15)

<sup>20</sup> *Entonces se puso a increpar a las ciudades en que se habían realizado la mayoría de sus milagros, por no haberse convertido: «¡Ay de ti, Corazaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque, si en Tiro y Sidón se hubieran realizado los milagros realizados en vosotras, ya hace tiempo que en cilicio y ceniza se habrían convertido. <sup>22</sup> Por eso, pues, os digo: en el día del juicio, será más tolerable la suerte para Tiro y Sidón que para vosotras. <sup>23</sup> Y tú, Cafarnaúm, ¿acaso serás levantada hasta el cielo? ¡Hasta el infierno has de bajar! (Is 14,13.15). Porque, si en Sodoma se hubieran realizado los milagros realizados en ti, seguramente hasta el día de hoy existiría. <sup>24</sup> Por eso, pues, os digo: en el día del juicio será más tolerable la suerte del país de Sodoma que la tuya.»*

402. Cf. Jn 7,20; 8,48.52; 10,20.

403. Cf. Mc 2,15; 14,3; Lc 7,36; 11,37; 14,1; Jn 2,1ss.

404. Cf. Mc 2,16; Lc 15,2.

Las increpaciones contra las tres ciudades galileas se encuentran en Lucas dentro del discurso de la misión dirigido a los setenta, por simple asociación de palabras motivos con 10,12. El v. 24, que no hace sino repetir 10,15 (= Lc 10,12) delata con toda claridad que también Mateo encontró este pasaje en aquel contexto. Esta repetición explica la irregularidad del «os digo» junto al «que la tuya». El v. 23b, que falta en Lucas, sólo es repetición del v. 21.

## Acción de gracias e invitación

11,25-30 (= Lc 10,21s)

<sup>25</sup> *En aquella ocasión tomó Jesús la palabra y exclamó: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque habiendo ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, las has revelado a los sencillos. <sup>26</sup> Sí, Padre; que tal fue tu agrado.*

<sup>27</sup> *«Todas las cosas me confió mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo.*

<sup>28</sup> *«Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, y yo os aliviaré. <sup>29</sup> Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, pues que yo soy bondadoso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas; <sup>30</sup> porque mi yugo es suave y mi carga ligera.»*

La acción de gracias de Jesús se encuentra en Mateo y Lucas en el mismo pasaje; en Lucas, entre ella y las increpaciones contra las ciudades galileas, se halla sólo el v. final del discurso de Jesús a los setenta y el breve relato sobre su vuelta (10,16-20), que faltan en Mateo. Quizá conserva Lucas la situación exacta de estas solemnes palabras de Jesús. La bienaventuranza dirigida a los discípulos que sigue en Lucas y que corresponde a la misma situación (10,23s) la ofrece Mateo en un pasaje posterior, en el discurso de las parábolas (13,16s). Y hace seguir aquí a la acción de gracias de Jesús el «venid a mí» (11,28-30), que falta en Lucas, y que no lo hubiera omitido de haberlo encontrado ya en su fuente en este contexto.

El hecho de que los v. que preceden van dirigidos a los discípulos, a los que en cambio no convendrían las palabras del «venid a mí», no podía ser para Lucas un motivo para omitirlas. Por otra parte la relación lógica entre el v. 27 y el «venid a mí», así como entre el mismo v. 27 y la acción de gracias del v. 25s, que le precede, es muy débil. Se trata pues de partes distintas que tienen que ser explicadas por sí mismas.

La «acción de gracias» da comienzo con una alabanza dirigida al Padre, una de las pocas oraciones de Jesús que el evangelio nos transmite de manera textual. En el texto de Lucas, según el cual Jesús «se sintió rebosante de gozo en el Espíritu Santo», se trata de una oración pronunciada en voz alta en presencia de los discípulos a su vuelta de la misión. A diferencia del padrenuestro (6,9 = Lc 11,2) Jesús añade aquí a la simple apelación de «Padre», que expresa también su relación personal para con Dios, como en la entonación solemne de un himno, el título de «Señor del cielo y de la tierra»<sup>405</sup>, muy frecuente en el judaísmo, también en oraciones. Jesús da gracias al Padre por haber ocultado «estas cosas» a los sabios y prudentes, y haberlas revelado a los pequeños. Con ello se hace referencia, seguramente, al contenido general de la predicación de Jesús y al misterio de su mesianidad.

Jesús evoca, en su oración, los éxitos y los fracasos del pasado, y los reduce unos y otros a la intervención divina. Es decreto divino el que los «sabios e inteligentes», esto es, los eruditos que poseen una formación teológica completa, no reconozcan la revelación traída por Jesús, mientras que los «sencillos», los despreciados como simples, desprovistos de toda clase de instrucción teológica, la comprenden. Con esto queda establecida en el terreno del conocimiento religioso la misma experiencia que para el dominio de la vida moral en 9,12s (= Mc 2,17). No es sólo que la «sabiduría» no es un presupuesto necesario para el conocimiento de la revelación, sino aún más es un obstáculo para el conocimiento de los caminos de Dios. Ésta ha sido su voluntad.

405. Esto es, del mundo; cf Gén 14,18.22.

26 El v. 26 repite el pensamiento del v. 25, repetición que trae consigo el profundo patetismo que llena este himno de acción de gracias de Jesús. El motivo de que Dios lo haya querido así no lo menciona Jesús, pero queda claro al echar una mirada de conjunto sobre el evangelio todo: la revelación divina no puede ser abarcada por agudeza ni erudición humanas, sino sólo por la fe. Y la fe es, con mucho, más bien cosa de los sencillos que de los convencidos de la propia sabiduría. El orgullo de su sabiduría de escuela, impide a los maestros de la Escritura comprender en una actitud de fe la «locura divina» del evangelio; así frustra Dios toda sabiduría humana <sup>406</sup>.

En la incredulidad de los sabios y en la fe de los sencillos reconoce Jesús la mano del Padre y le alaba por ello lleno de gozo y complacencia. Con todo, la atención de Jesús va dirigida en primera línea, como se desprende claramente de la situación, a los «sencillos», con lo que quedan referidos en primer lugar los discípulos.

27 El v. 27, unido con la acción de gracias de los v. 25s sólo exteriormente, por la palabra «revela», no sólo resulta, en cierto sentido, un cuerpo extraño en el lugar en que aparece en Mateo y Lucas, sino que además ocupa un lugar único entre los testimonios sinópticos sobre la conciencia de Jesús sobre su propia persona. Aquí habla en realidad el Hijo esencialmente igual al Padre del evangelio de Juan. Las expresiones absolutas de «el Padre», «el Hijo», que no son usuales en los sinópticos <sup>407</sup> y que en Juan son, en cambio, junto con «el hijo del hombre», la manera normal utilizada por Jesús para nombrarse a sí mismo <sup>408</sup>, son lo menos extraño en este verso, tan lleno de sabor a cuarto Evangelio. Esta designación que aquí se da Jesús a sí mismo va más bien condicionada por el contenido de la frase misma, para la que sólo pueden encontrarse paralelos en el Evangelio de Juan <sup>409</sup>.

Es indiscutible que este *logion* da expresión a una conciencia

406. Cf. Is 29,14; 1Cor 1,19-31.

407. Hay un paralelo en Mc 13,32.

408. Cf. Jn 3,16s.35; 5,19-23.26 y otros pasajes.

409. Jn 1,18; 16,15.

sobrehumana de Jesús: El Padre le ha entregado todas las cosas, por el carácter único de la relación que con él le une, relación que queda aclarada por la afirmación sobre el conocimiento recíproco entre Padre e Hijo. Nadie conoce al Hijo fuera del Padre y nadie conoce al Padre fuera del Hijo <sup>410</sup>.

Con estas palabras reivindica Jesús un conocimiento de Dios completamente igual al que el Padre tiene de Jesús, o sea, un conocimiento de carácter divino y que presupone, por lo mismo, también una esencia divina. Todo el conocer de Dios que puedan poseer los hombres, incluso los profetas, es un no conocer comparado con el que Jesús se atribuye a sí mismo. El fundamento de ello está en que él y sólo él es el Hijo.

Esta frase tiene sólo un sentido, en el caso de que «Hijo» sea más que «Mesías». El carácter único de la filiación de Jesús respecto a Dios <sup>411</sup> queda expresada así con una claridad tal que excluye toda otra interpretación. Jesús conoce al Padre con un conocer igual en plenitud, amplitud y profundidad al que el Padre tiene de él, por ser el Hijo, y no al contrario, o sea, que Jesús se convierta en el «hijo de Dios» por tener un conocimiento y una vivencia de Dios superior a la de todo otro hombre. No cabe duda que aquí no se trata, en primer término, de una declaración sobre la relación «trinitaria interna» del Hijo al Padre, sin vistas a los hombres, sino de una afirmación sobre *el carácter único del papel de Jesús en la obra de la redención*, que queda basada en el carácter de su relación al Padre.

Los exegetas modernos que consideran imposible una conciencia tal en Jesús sobre su misma persona, ponen en duda, por lo mismo, la historicidad del *logion*, cuyo origen tratan de explicar entonces a partir del influjo de la mística helenística <sup>412</sup>. Con todo no pueden ser reconocidos los textos aducidos como paralelos reales del *logion* ni ser utilizados para su comprensión histórica, ya que en

410. Cf. Jn 17,25.

411. Cf. p. 187.

412. Cf. *Corp. Hermet.* 1,32; *Pap. Mag. Lond.* 122,50, donde el iniciado dice, dirigiéndose a Hermes: «Yo te conozco, Hermes, y tú me conoces. Yo soy tú y tú eres yo».

ellos el conocimiento mutuo entre el iniciado y la divinidad no queda entendida como una relación de carácter exclusivo, negada a todos los demás, mientras que en el *logion* que nos ocupa se pone todo el acento precisamente en este punto. En el papiro mágico de Londres citado, lo que importa es el conocimiento de la divinidad por el iniciado y el poder que éste alcanza así sobre la misma. Por otra parte es notable que en el *logion* se mencione *en primer lugar* el conocimiento del Hijo por el Padre. En algunos manuscritos antiguos están cambiadas de orden las dos frases sobre el conocimiento mutuo del Padre y del Hijo, pero su testimonio no es de mucho peso; además puede reconocerse claramente esta forma del texto como corrección posterior, mientras que, por el contrario, la otra lectura, ofrecida por la mayoría de los manuscritos sería inexplicable como corrección secundaria.

El *logion* se refiere a la función del Hijo en la obra de la redención, como mediador de la revelación, por lo que las palabras introductorias «todo me ha sido dado por el Padre», no pueden ser referidas al conjunto de poderes entregados a Jesús (cf. Mt 28,18), ni, de manera especial, a su función de juez (cf. Jn 5,22), sino al conocimiento. El sentido de estas palabras es que Jesús y sólo él es el mediador de la verdad divina, el sujeto único de la revelación de Dios a los hombres, y lo es por ser él el único en conocer al Padre en la misma manera en que el Padre le conoce a él, por estar, al ser el Hijo, iniciado en los secretos designios salvadores de Dios. Por ello precisamente puede él revelar también la verdad divina a quien quiere.

Las dos frases sobre el conocerse recíproco del Padre y del Hijo, no expresan, a pesar del «y» que las une con las palabras de introducción que las preceden, una consecuencia de las mismas, sino que mencionan el motivo por el cual el Padre lo «ha entregado todo» a Jesús como Hijo suyo. Sólo así puede entenderse, por qué no se habla en primer lugar, como sería de esperar, del conocimiento del Padre por el Hijo, sino al contrario del del Hijo por el Padre. Así es también el Hijo mismo un misterio que nadie conoce fuera del Padre. Ambas frases sobre el conocimiento mutuo de Padre e Hijo motivan, pues, la misión de Jesús como mediador

único de la revelación divina por lo que no puede encontrarse en ellas simplemente una acusación contra los judíos, en su actitud de incompreensión ante la persona y la misión de Jesús. Por otra parte, en tal interpretación quedarían ignorados los discípulos.

El conocimiento aquí referido, sobrepasa más bien toda clase de capacidad cognoscitiva humana en absoluto. El misterio del Hijo consiste en la misión a él designada por el Padre en la obra de la redención<sup>413</sup>, y por ello hay que entender como contenido de la revelación, sobre la que el Hijo dispone con soberanía plena (a diferencia de los profetas, limitados a las palabras dirigidas a ellos por Dios), no sólo al Padre, sino con él también al Hijo. El Hijo, al actuar como mediador de la revelación, se revela también al mismo tiempo a sí mismo. Si, en el v. 25, Jesús da gracias al Padre por haber, en sus designios, ocultado el misterio del reino de Dios ante los sabios y se lo ha revelado a los sencillos, aquí, en el 27, reclama lo mismo para su persona y completa aquellas palabras en el sentido de que toda revelación se comunica por él, por el Hijo, lo cual hace evidente la relación interna que une entre sí las dos declaraciones.

#### *El concepto y el contenido de la revelación según la transmisión sinóptica.*

Con las palabras «el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15) comenzó Jesús su predicación y en ellas está encerrado en esencia el contenido de la revelación de que era portador. Esta revelación consiste, según el evangelio (y la Biblia en general), no en una suma de conocimientos y verdades abstractas, sino que tiene por contenido la actuación de Dios, que se dirige a la humanidad caída en el pecado. Dios es el Señor santo y justo del hombre y al mismo tiempo su Padre bondadoso, por lo que su actuar tiene siempre como fin, o la salud del hombre, o el juicio. Por ello, son ambos tema de la predicación de Jesús.

Jesús es el sujeto definitivo de la revelación de Dios y no sólo

413. Cf. Col 1,26s; 2,2s.

por su predicación, sino también por sus obras, su muerte y su resurrección. Y la revelación traída por Jesús está preparada por la del AT, que él reconoce de manera expresa y toma como punto de partida. La íntima relación existente entre la revelación del AT y la revelación traída por Jesús tiene su raíz en el hecho de que en ambos casos es Dios el que en ella actúa y se revela <sup>414</sup>.

Jesús remite a la ley del AT al maestro de la Escritura que le pregunta por el camino de la vida (Lc 10,25-28), e igualmente al «joven rico» de Mc 10,19. Los hermanos del rico epulón tienen a «Moisés y los profetas», y a ellos deben prestar oídos (Lc 16,31). A los saduceos, que niegan la resurrección, les echa en cara su desconocimiento de la Escritura (Mc 12,24-27). En el AT se basa Jesús para probar la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10,1-12). La relación entre la revelación preparatoria del Antiguo Testamento y la definitiva del Nuevo queda especialmente clara en las antítesis del sermón de la montaña (Mt 5,21-48) y en las referencias a las profecías del AT. En ambos casos Jesús «da cumplimiento» al AT. Al superar en las diversas antítesis, en cada caso, las exigencias morales del AT, las reconoce por una parte como revelación de la voluntad divina, declarando por otra, que él ha «venido», esto es, ha sido enviado <sup>415</sup> para proclamar la exigencia moral de Dios en forma definitiva.

En las profecías ha revelado Dios, de antemano, el camino prefijado por él para su Mesías. Considerando la vida y la muerte de Jesús a la luz de estas profecías puede reconocerse que todo es en ellas voluntad de Dios, y que el que da cumplimiento a la voluntad salvífica de Dios, es también su enviado <sup>416</sup>.

Jesús es el portador de la revelación definitiva tanto por su predicación como por sus obras, su muerte y su resurrección. Jesús habla y actúa como enviado de Dios que es, con plenos poderes («Pero yo os digo») <sup>417</sup>. En su actuación se revela el reino mismo

414. Cf. Heb 1,1s.

415. Cf. com. a Mc 1,38.

416. Cf. Mt 11,2-5 = Lc 7,18-23; Lc 24,27-32.44-47 y el exc. después de Mc 15,41.

417. Mt 5,22.28.32 y passim; Mc 1,22; 2,10; Lc 4,32.36.

de Dios cuya venida él anuncia <sup>418</sup>. Con él comienza Dios el establecimiento de su reino. Por medio de sus milagros, y especialmente por las expulsiones de demonios, Dios hace retroceder el poder de Satán, el príncipe de este mundo (Mc 3,22-27). Y porque Jesús es el portador de la revelación de Dios, sus palabras y su predicación son palabras *de Dios* (cf. Lc 8,10). Por él habla Dios a los hombres. El cielo y la tierra pasarán, pero sus palabras no pasarán (Mc 13,31). También sus obras, sus milagros, son realizados por medio de su palabra <sup>419</sup> y, por ello, puede decirse que es, sobre todo, la palabra el medio por el cual Jesús obra como revelador de Dios, lo mismo que en el AT actuaba Dios también por su palabra omnipotente <sup>420</sup>.

Jesús hace saber a sus discípulos que también su pasión y su muerte son queridas por Dios <sup>421</sup>, esto es, también en este caso, en el que aparentemente son los hombres (y Satanás; cf. Lc 22,53b) los que actúan, es Dios quien en realidad «revela su brazo» (Is 53,1).

En su «acción de gracias» revela Jesús mismo su relación con Dios, se revela como el «Hijo»; en el «venid a mí», que sigue, revela su relación para con los hombres. Él y sólo él es «el Hijo», y por ello no puede nadie conocer al Padre fuera de aquel a quien el Hijo quiere revelárselo.

Jesús es el revelador de Dios, y esta, por lo mismo, unido, en toda su actuación a la voluntad del Padre, Jesús es «el siervo de Dios» <sup>422</sup>. Pero el camino que el Padre le destinó contradice, de manera absoluta, lo que los judíos esperaban del Mesías. Jesús sigue siendo, a pesar de todas las revelaciones de su misión y su poder, el Mesías oculto <sup>423</sup>. Hasta la parusía, esto es, hasta su segunda venida gloriosa, no quedará revelado al mundo de manera

418. Cf. Mt 12,28 = Lc 11,20.

419. Cf. Mc 1,41; 2,10s; 3,5; 4,39; 5,41 y passim.

420. Cf. Gén 1; Dt 8,3; Sal 33 (32)9.

421. Cf. com. a Mc 8,31 y 9,31.

422. Cf. el exc. *El testimonio de Jesús sobre sí mismo*, después de Mc 8,31-33.

423. Cf. el exc. *El misterio de la mesianidad de Jesús*, después de Mc 8,30.

total (Lc 17,20). Por ello no se designó Jesús nunca ante el pueblo como Mesías, sino como Hijo del hombre <sup>424</sup>, y prohibió severamente a los discípulos, una vez que estaban iniciados en el misterio de su mesianidad, hablar de ello al pueblo (Mt 16,20). La petición de los fariseos de una señal del cielo, la rechaza de manera decidida (Mc 8,11-13), porque no es el hombre, sino Dios, el que puede determinar la forma de su revelación.

Aceptar la revelación no es cosa de la inteligencia humana, sino de la fe. También los milagros de Jesús, cuyo fin es preparar el camino para la fe, exigen ya, para su comprensión exacta, una actitud creyente. Ni sabiduría ni erudición humanas son, en modo alguno, un presupuesto o una ventaja para comprender la revelación, sino, al contrario, más bien un impedimento <sup>425</sup>. Jesús se sitúa así en clara contradicción con la ciencia escriturística de los fariseos. Los maestros de la Escritura tienen precisamente en su erudición de escuela un obstáculo para reconocer a Jesús como el enviado de Dios, y así esta erudición y la religiosidad a que sirve de fundamento se muestran carentes de valor y hasta nocivas.

El sí a la revelación es, en último término, obra de la gracia divina. Para poder ver la luz de la verdad, se necesita una vista iluminada que el hombre no puede darse a sí mismo. Por ello llama Jesús bienaventurado a Pedro, porque no son la carne ni la sangre los que le han revelado el misterio de su mesianidad, sino el Padre que está en los cielos (Mt 16,17); bienaventurados son también los discípulos todos, por tener ojos que ven y oídos que oyen y por poder ver lo que muchos profetas y reyes en vano desearon ver <sup>426</sup>.

Dios actúa en su revelación con plena soberanía. Dios esconde su revelación a los ojos de los sabios e inteligentes y la descubre a los sencillos <sup>427</sup>. A los discípulos se les ha «concedido» el misterio del reino de Dios, mientras que a los que están fuera se les ha ocultado (Mc 4,10-12).

424. Cf. el exc. *El hijo del hombre*, después de Mc 8,33.

425. Mt 11,25 = Lc 10,21.

426. Mt 13,16 = Lc 10,23.

427. Mt 11,25 = Lc 10,21.

Pero aunque la revelación es un acto libre de la gracia divina, se exigen también ciertas condiciones de parte del hombre. La luz de la verdad irradiada por Jesús ilumina sólo a aquel que tiene también en su interior la luz de unos ojos sanos <sup>428</sup>. La palabra de Dios tiene que ser «oída» (cf. la fórmula: «el que tenga oídos para oír, que oiga» <sup>429</sup>), con lo que se significa algo más que una percepción puramente externa. «Oír» la palabra de Dios significa acogerla, con actitud creyente como revelación divina, y obrar en consecuencia <sup>430</sup>. Y son muchos los hombres en los que la palabra de Dios no tiene un efecto semejante (cf. Mc 4,15-19).

La revelación divina, de la que Jesús es portador, tiene, por otra parte, un carácter tal en su contenido y su forma, que puede convertirse para los hombres en ocasión de escándalo. En la forma de apariencia toda de Jesús, en sus palabras y sobre todo en el desenlace final de su vida, se revela Dios en una manera tan contradictoria, en apariencia, que incita los hombres a la incredulidad <sup>431</sup>. Los paisanos de Jesús, las gentes de Nazaret, se escandalizan de él y le rechazan, por conocer su origen humilde (Mc 6,3). Hasta su mismo precursor, el Bautista, se ve amenazado del peligro de este escándalo <sup>432</sup>. Palabras como las pronunciadas por Jesús sobre los peligros de la riqueza (Mc 10,23-27), sobre todo las palabras referentes a lo que el Mesías tenía que padecer (Mc 8,32s; 9,32), y más aún la enorme y defraudadora impotencia y humillación de su muerte (cf. Lc 24,19-21) eran «incomprensibles» también para los discípulos. Los piadosos del judaísmo, los fariseos, se escandalizaban de que la llamada a la conversión fuera dirigida también a ellos y además de la actitud impía que creían ver necesariamente en la posición de Jesús ante la ley, en el hecho, por ejemplo, de dejar de lavarse las manos antes de la comida <sup>433</sup>, de sus repetidas violaciones del sábado con las curaciones milagrosas <sup>434</sup>, en su trato

428. Lc 11,33-36; cf. Jn 3,21; 8,47; 18,37.

429. Mc 4,9,23; Mt 11,15; Lc 14,35.

430. Cf. Mc 4,20; Mt 7,24-27 = Lc 6,47-49; Lc 8,21; 11,28.

431. Cf. Lc 2,34 y com. a Mc 9,42.

432. Cf. Mt 11,2-6 = Lc 7,18-23.

433. Cf. Mc 7,1ss; Lc 11,38.

434. Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6.

con pecadores y recaudadores de impuestos <sup>435</sup>, en su pretensión de poder perdonar los pecados <sup>436</sup> y en su doctrina de que el amor paternal de Dios se extiende también a los pecadores <sup>437</sup>.

Sobre todo su ignominiosa muerte en la cruz fue para todos los judíos la prueba de que no podía ser el Mesías <sup>438</sup>. También sus milagros, cuya realidad no podía ser negada por sus adversarios, estaban expuestos al peligro de ser mal interpretados (cf. Mc 3,22).

En la revelación habla Dios a los hombres y, en consecuencia, quedan éstos comprometidos a tomar una decisión de la que depende a su vez su salvación eterna. Por ello, la revelación, cuyo contenido son, al mismo tiempo, la salvación y el juicio, es, en su mismo ser, juicio tanto como salvación, porque rechazarla equivale a una condena, que puede hacerse realidad ya en el momento presente (cf. Lc 19,42). Éste es el motivo por el que Jesús ha unido a su mensaje de la venida del reino de Dios, el llamamiento a la conversión (Mc 1,15). Tiro y Sidón tendrán en el día del juicio mejor destino que las ciudades galileas, que no se dejaron mover a la fe por los milagros sucedidos en ellas <sup>439</sup>. Los hombres de Nínive y la reina de Sabá serán, en el día del juicio, acusadores de los judíos, que niegan la fe al que es más que Jonás y Salomón <sup>440</sup>. Y los mensajeros de la fe enviados por Jesús «darán testimonio», en el día del juicio, en contra de aquellos que han rechazado su mensaje <sup>441</sup>. Hasta la misma Sodoma tendrá en el día del juicio un destino mejor que una de estas ciudades incrédulas <sup>442</sup>.

También los discípulos quedan, en virtud de su misión, convertidos en instrumentos de la revelación divina. Para que sean capaces de desempeñar su cargo, son revestidos con «el poder de lo alto», con el Espíritu Santo <sup>443</sup>. La misión a ellos confiada es lo

435. Mt 11,19 = Lc 7,34; Mc 2,16; Lc 7,36-50.

436. Mc 2,5ss; Lc 7,48.

437. Cf. Lc 15,1-32.

438. Cf. Mc 15,29-32.

439. Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15.

440. Mt 12,41s = Lc 11,31s.

441. Mc 6,11; 13,9.

442. Mt 10,15 = Lc 10,12.

443. Lc 24,49; Act 1,8.

que da a su predicación el carácter de mensaje de la palabra de Dios, distinguiéndola así de una simple actividad de propaganda.

En la revelación habla Dios a los hombres y les hace manifiesto su actuar misterioso, lo cual la hace, en su contenido y su carácter, totalmente distinta de una humana filosofía, dirigida a la razón; distinta es también de la experiencia religiosa, siempre de carácter individual. La revelación no es una participación de una vivencia religiosa individual, sino que proclama la salvación realizada por Dios en la historia y las exigencias propuestas a los hombres para conseguirla. La revelación no pretende tampoco comunicar a los hombres un conocimiento racional del actuar divino, sino sólo la realidad del mismo. Para la mentalidad humana, el actuar divino sigue siendo, aun después de la revelación, un misterio. Por su origen sobrenatural y por su carácter histórico — la revelación tiene efecto en un lugar y tiempo determinados — se distingue del mito, que no es otra cosa sino «el intento hecho por el hombre a partir de él mismo, de explicar el mundo y el suceder en el mundo y al mismo tiempo su existencia propia» (P. Simon). Por su carácter histórico y por la manera en que es acogida por los hombres, la revelación bíblica se distingue fundamentalmente de la revelación de la gnosis oriental y de la de los misterios griegos, para los que es el éxtasis el medio de la revelación de la divinidad <sup>444</sup>.

El «venid a mí», que históricamente no tiene relación alguna con la «acción de gracias», está formado por dos partes de construcción simétrica. Su contenido son dos exhortaciones y dos promesas. El paralelismo del contenido de las dos promesas (a las expresiones castellanas «aliviaré» y «descanso» corresponden, en el texto original, ἀναπαύσω y ἀνάπαυσιν) lleva de manera segura a la conclusión de que también las dos exhortaciones son equivalentes entre sí, o sea, lo mismo se quiere decir con el «venir» que con el «tomar sobre sí». La sentencia toda recuerda a Eclo 51,23-27, donde un maestro de sabiduría invita a los hombres a ir a él, a inclinar su cerviz bajo el yugo de la sabiduría y llevar su carga.

444. Cf., en cambio, Jn 1,18; cf. también el exc. después de Jn 8,19.



El texto termina con las palabras de: «Ved con vuestros ojos cuán poco me he fatigado yo y cómo hallé en ella gran descanso». La hipótesis de muchos exegetas modernos, de que el «venid a mí» sea un préstamo del libro del Eclo (o de algún otro escrito sapiencial) y de que el sujeto de estas palabras no sea Jesús mismo, sino la sabiduría, es improbable, ya que las coincidencias con el texto del Eclo son mucho menores en cuanto al contenido que en cuanto a la forma. El descanso al que se refiere Eclo 51,27 es el adquirido por el maestro de la sabiduría mismo, un descanso recompensa de su estudio. Por otra parte los predicados de «bondadoso y humilde de corazón» no convendrían a la sabiduría como sujeto. Los fatigados y cargados llamados por Jesús a sí y a los que promete alivio no son ni los oprimidos por la culpa del pecado, ni los agobiados por las dificultades de la vida, sino los que gimen bajo la carga de la ley impuesta por los maestros de la Escritura a quienes buscaban la perfección <sup>445</sup>.

La teología rabínica hablaba del «yugo del reino de los cielos», del «yugo de la *torah*», o del «yugo de los mandamientos», refiriéndose con tales expresiones siempre a la ley, a la obligación del cumplimiento de sus preceptos. Para la mayoría de los judíos piadosos era ello un yugo llevado sin queja ni protesta, sino al contrario con gusto, con orgullo y con alegría; la ley era la posesión más preciada de Israel prenda y distintivo de su elección, y para la piedad media judía eran cosa desconocida los gemidos bajo el peso de la ley descritos por Pablo (Rom 7,7ss) desde la altura de su intelección cristiana. Pero a pesar de ello, la ley, en la forma casuística desarrollada por los rabinos, era un pesado yugo para el hombre religioso <sup>446</sup> y, para la gran masa que la ignoraba, una tarea imposible de realizar. Utilizando la misma imagen, invita Jesús a todos los que se afanan bajo el duro yugo de la ley a tomar, a cambio, el suyo (el yugo impuesto por Jesús). Jesús llama a este tomar el yugo sobre sí un aprender, con lo que queda totalmente claro que se trata de los mandamientos dados por él a los hombres.

El yugo de los postulados morales de Jesús merece el nombre

445. Cf. com. a Mt 23,4; Act 15,10.

446. Cf. Mt 23,4 = Lc 11,46.

de ligero, ya que libera a los hombres de una agobiante masa de preceptos legales — los rabinos contaban en la ley 248 preceptos y 365 prohibiciones —, que convertían la piedad, en el fondo, en cosa de eruditos. Jesús en cambio reduce toda la ley al precepto único del amor a Dios y al prójimo. Su yugo es suave, no causa heridas e impone una carga que no agobia. «Sus preceptos no son pesados» (1Jn 5,3).

Con las palabras «yo soy bondadoso y humilde de corazón» no pretende Jesús presentarse como un ejemplo ante los hombres, para que aprendan y lo imiten, sino que da el motivo por el que deben y pueden seguirle, lo cual se desprende ya del paralelismo entre los v. 28 y 29. El ir a Jesús y el aprender de él son de hecho una sola cosa. Jesús no es un superior tiránico e imperioso como los maestros de la ley judíos, sino bondadoso, afable, y por ello puede prometer a los que le siguen la seguridad del descanso y de la paz interior.

Para entender estas palabras de Jesús en su pleno sentido hay que poner junto a ellas las antítesis del sermón de la montaña (5,21-48) y otras palabras como Lc 14,26-32, en que van expresadas con claridad inexorable la altura y la gravedad de los postulados morales de Jesús, y tener en cuenta la idea central de la instrucción dirigida a los discípulos (Mt 10,17-39), de que seguir a Jesús lleva consigo el padecer. A pesar de ello, califica Jesús de suave el yugo impuesto por él a los hombres y les promete, al mismo tiempo, descanso y paz, lo cual significa que el cumplimiento de la voluntad de Dios no es una exigencia imposible que abrume a los hombres, y que la paz interior es independiente de las circunstancias de este mundo y de los padecimientos que de ellas les vienen a los discípulos. Jesús pone a los hombres el más alto grado de exigencia, la entrega plena a Dios; entrega de la que se sigue «descanso», un saberse guardado bajo el amparo de la protección divina.

A partir del cap. 12 hasta el final del Evangelio se observa en Mateo la misma ordenación de los distintos pasajes que en Marcos, a excepción de unos cuantos pasajes de Marcos que faltan en Mateo, y del abundante material que Mateo ofrece por su parte

y que no está en Marcos. El cap. 12 con excepción de los v. 15-21 y de su sección última (v. 46-50) muestra a Jesús en lucha con los fariseos.

Los discípulos cogen espigas en sábado  
12,1-8 (= \*Mc 2,23-28; Lc 6,1-5)

<sup>1</sup> En aquella ocasión, iba caminando Jesús, en un día de sábado, por entre las mieses; sus discípulos sintieron hambre y se pusieron a arrancar espigas y a comérselas. <sup>2</sup> Los fariseos, al verlo, le dijeron: «Oye, tus discípulos están haciendo lo que no está permitido hacer en sábado.» <sup>3</sup> Pero él les contestó: «¿No habéis leído lo que hizo David, cuando sintió hambre él y los suyos: <sup>4</sup> que entró en la casa de Dios y comió los panes de la proposición, a pesar de que ni a él ni a sus compañeros era lícito comerlos, sino únicamente a los sacerdotes? <sup>5</sup> ¿O no habéis leído en la ley que, en los días festivos, los sacerdotes quebrantan el sábado en el templo, sin pecar por ello? <sup>6</sup> Pues bien, yo os digo que aquí hay algo más grande que el templo. <sup>7</sup> Si hubierais comprendido qué significa: Misericordia quiero y no sacrificio (Os 6,6), no hubierais condenado a estos inocentes. <sup>8</sup> Porque dueño del sábado es el Hijo del hombre.»

En Marcos, este pasaje y el siguiente forman las dos últimas de las discusiones en Galilea. Las tres primeras las ha ofrecido ya Mateo con anterioridad en su ciclo de los milagros (9,1-17). El enlace con la sección precedente es de nuevo muy débil <sup>447</sup>. En el v. 4 falta (como también en Lc 6,4) el dato inexacto de Mc 2,26 «en tiempos del pontífice Abiatar». También la sentencia de Mc 2,27 ha sido suprimida por Mateo (lo mismo que por Lucas), que introduce a cambio de ello, en el v. 5, un segundo ejemplo de transgresión no culpable de un precepto cúltilo, que por suponer una violación real del sábado ofrece una justificación aún más directa del proceder de los discípulos que el caso de David.

447. Cf. Mt 11,25; 14,1.

De más importancia es en este ejemplo, el que esta acción de los sacerdotes, por la que cada sábado violan, de hecho, el descanso sabático, estaba ordenada, de manera expresa, por la ley mosaica precisamente para el día del sábado <sup>448</sup>. Este servicio de culto realizado por los sacerdotes cada sábado, no está solamente permitido, como la acción de David, que fue única y provocada por la necesidad, sino, lo que es más, prescrito. Desde luego que los rabinos tenían el principio de que el servicio al templo (lo mismo que también otros preceptos ligados a un tiempo determinado, por ejemplo, la circuncisión al octavo día del nacimiento) «suprime el sábado».

Para salir al paso de la posible objeción de que tales violaciones sabáticas de los sacerdotes prescritas por la ley se realizan en el servicio divino y en el templo, no pudiendo, por tanto, equipararse a ellas la recolección de espigas en sábado, hecho sin ningún carácter cultural, ni llevado a cabo tampoco en *servicio de Jesús*, añade Mateo a continuación, en el v. 6, otras palabras de Jesús, cuyo contexto originario nos es también desconocido. «Aquí», en esta ocasión, se trata de algo más importante, algo más grande que el templo. La persona de Jesús es aposento más alto y sagrado de la presencia bienhechora de Dios que el templo. Esta frase no contiene una derogación del culto del templo del AT, sino sólo la afirmación de que los discípulos, como tales, están al servicio de un santuario más alto que lo estaban los sacerdotes judíos. Por ello pueden violar el sábado, si Jesús se lo permite, sin ser por ello culpables.

La sentencia siguiente, de Os 6,6, con su tono antisacrificial, la ha ofrecido Mateo ya en 9,13. Su fin es, en este pasaje, poner de relieve la dureza que en el fondo supone de parte de los fariseos su acusación contra los discípulos. Si los fariseos entendieran el verdadero sentido de la frase del profeta, de que la misericordia, el amor que sabe hacerse eco de los sentimientos ajenos, está por encima de todos los actos de culto, hubieran sabido también tener comprensión para el hambre de los discípulos.

448. Lev 24,8s; Núm. 28,9s.

8 La frase de Mc 2,27, que no encaja fácilmente en el contexto, ha sido suprimida por Mateo, quien une por medio de un «porque» el v. 8 con lo precedente. Pero la no culpabilidad de los discípulos declarada de manera expresa por Jesús, no se sigue de la frase de Oseas, sino de lo dicho en los v. 5s, esto es, de su carácter de discípulos. Jesús es quien como hijo del hombre respalda con su autoridad su manera de proceder, por ser, como es, Señor sobre el sábado (v. 8), y ello no dejando a un lado el precepto de su observancia, sino enseñando la manera recta de entenderlo y llevarlo a la práctica. Él ha sido quien ha dado a los discípulos el consentimiento para proceder como lo han hecho.

#### Curación de una mano parálitica en sábado

12,9-14 (= \*Mc 3,1-6; Lc 6,6-11)

<sup>9</sup> Partió de allí y se fue a la sinagoga de ellos. <sup>10</sup> Y había en ella un hombre que tenía una mano seca; y para poderlo acusar, le preguntaron: «¿Es lícito curar en sábado?» <sup>11</sup> Pero él les contestó: «¿Acaso habrá alguno entre vosotros que, teniendo una sola oveja, si ésta se le cae en un hoyo en día de sábado, no vaya a recogerla y levantarla? <sup>12</sup> Pues ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Por consiguiente, lícito es hacer bien en sábado.» <sup>13</sup> Entonces dice a aquel hombre: «Extiende tu mano.» Él la extendió, y se le quedó tan sana como la otra. <sup>14</sup> Pero los fariseos, apenas salieron, acordaron en consejo contra Jesús cómo acabar con él.

También en este pasaje sigue Mateo el texto de Marcos, sobre todo y de manera clara en su forma. Por otra parte, el desarrollo de la acción ofrece notables diferencias con el de Marcos. Marcos presenta a los adversarios de Jesús a su acecho, a la espera de si va realmente a realizar una curación en sábado, proponiéndoles entonces Jesús la pregunta de si está permitido hacer el bien en sábado, pregunta que contesta a continuación él mismo, ante el silencio de sus adversarios, curando al enfermo con una orden suya. Mateo en cambio pone la pregunta de Jesús en boca de sus adver-

sarios (v. 10b), con el fin de preparar las palabras sobre la oveja despeñada en sábado (v. 11-12a), introducida por él en este contexto y en la que va la respuesta de Jesús a la pregunta enemiga, de si se puede curar en sábado; a continuación hace seguir luego el acto de la curación misma (v. 13).

El relato de Mateo es, pues, secundario con respecto al de Marcos, y no sólo en el conjunto de su estructura, sino también en diversos rasgos aislados. Marcos presenta el pasaje añadido, sin más, al que le precede, Mateo en cambio lo enlaza con lo anterior por una fórmula de unión <sup>449</sup>.

La parálisis de una mano no es una enfermedad mortal y, por ello, suprime en el v. 12b la expresión «salvar una vida» (Mc 3,4). Tal como está configurado el texto de Mateo, no quedaba lugar en él para el rasgo del silencio de los adversarios de Jesús (Mc 3,4b). La violenta conmoción interior de Jesús (Mc 3,5a) queda también suprimida en Mateo, como de costumbre <sup>450</sup>.

Las palabras sobre la oveja se encuentran también en Lucas, pero en un contexto diferente <sup>451</sup>. Según la doctrina de los rabinos estaba permitido sacar en sábado a un hombre de una zanja. En cambio si se trataba de un animal sólo se podía, según la opinión más benigna, tenderle mantas para que pudiera salir por sí mismo, según la más severa sólo estaba permitido llevarle la comida al lugar donde se encontraba. Las palabras de Jesús presuponen como válida la más benigna de las dos opiniones.

#### Mansedumbre del siervo de Yahveh

12,15-21 (= Mc 3,7-12; Lc 6,17-19)

<sup>15</sup> Al saberlo Jesús, se alejó de allí. Muchos lo siguieron; y él a todos los curó, <sup>16</sup> pero severamente les encargó que a él no le descubrieran; <sup>17</sup> para que se cumpliera lo anunciado por el profeta Isaías cuando dijo:

449. Cf. Mt 11,1; 12,15; 13,53; 15,29; 19,15.

450. Cf. Mt 8,3; 11,2; 19,14.15.21.

451. Lc 14,5; cf. también 13,15.

- <sup>18</sup> Mirad a mi siervo, a quien yo elegí;  
a mi predilecto, en quien se ha complacido mi alma.  
Yo pondré mi espíritu sobre él,  
y él anunciará la verdad religiosa a las naciones.
- <sup>19</sup> No porfiará ni gritará,  
y nadie podrá oír en las plazas su voz.
- <sup>20</sup> La caña cascada no la quebrará,  
y no apagará la mecha humeante,  
hasta que logre llevar a la victoria la verdad religiosa.
- <sup>21</sup> ¡Y en su nombre pondrán las naciones su esperanza! (Is 22,1-4).

La sección de Mc 3,7-12 ha sido utilizada por Mateo ya en 4,23-25, para crear una situación apropiada a la introducción del sermón de la montaña. Por ello se limita aquí, en el contexto paralelo al que se encuentra en Marcos el citado pasaje, a resumir en un v. único (v. 15), lo que Marcos describe allí con mayor extensión y detalle. A diferencia de Marcos, Mateo, en el v. 15a, pone en relación, de manera expresa, la decisión de los fariseos de deshacerse de Jesús (relatada al final de la sección anterior) con el hecho de la marcha de Jesús (lo mismo en 14,13). Pero el dato de que «se alejó de allí» tiene que ser considerado sólo como un nexo de tipo redaccional, ya que anteriormente falta toda determinación de lugar.

Por lo demás, es importante para Mateo en el relato de Marcos sólo el dato de la orden de silencio impuesta por Jesús (v. 16), dirigida en Mateo a todos los curados de una enfermedad, no como en Marcos 3,12 a los demonios. El propósito de Mt es poner de relieve el deseo de Jesús de no hacer de sus milagros un motivo de sensacionalismo. Mateo ve en ello el cumplimiento de la profecía de Isaías sobre el siervo de Yahveh, aplicada al Mesías también por el targum judío. La traducción, al igual que en las demás citas de reflexión de Mateo, está hecha de manera libre sobre el texto original hebreo. No queda referido, ni aquí, ni en 8,17 el siervo *sufriente* de Dios. Tampoco se fija Mateo para nada en la idea central del pasaje citado, la misión que el siervo de Yahveh tiene que cumplir entre los pueblos paganos.

El término griego para «siervo» (παῖς) significa también al mismo tiempo «hijo». Jesús es el «Hijo amado» de Dios, en quien éste «se ha complacido» <sup>452</sup>. El espíritu de Dios descansa sobre él (cf. Lc 4,18-21). Su misión es proclamar ante los pueblos la justicia, las exigencias morales de Dios <sup>453</sup>. Jesús no acaba de romper la caña cascada, ni apaga el pabito todavía humeante, esto es, no rechaza, duro y severo, como hacen los escribas, a los pecadores, en los que todavía brilla una chispa de esperanza de conversión, sino que va en su busca (cf. 9,12).

De importancia para el evangelista en su contexto es sobre todo, aunque no de manera exclusiva, el rasgo de que el siervo de Dios no alterca con los adversarios (cf. v. 15) y rechaza toda clase de admiración bulliciosa en las calles por parte de la masa (v. 19).

La elección de los doce con la enumeración de sus nombres, que en Marcos sigue a este pasaje (3,13-19), la ha ofrecido Mateo ya, al menos en sus rasgos esenciales, en el discurso de la misión de los discípulos (10,2-4). La breve escena de Mc 3,20s la suprime Mateo (también Lucas), probablemente a causa de la dificultad aneja a su contenido. Consecuencia de ello es que Mt 12,46 no pueda ser entendido sin tener en cuenta el pasaje mencionado de Marcos (cf. allí).

Jesús se defiende contra la acusación de alianza con Belcebul  
12,22-37 (= \*Mc 3,22-30; \*Lc 11,14-23; \*12,10; \*6,43-45)

<sup>22</sup> *Entonces le fue presentado un endemoniado ciego y mudo; y lo curó, de manera que el mudo podía hablar y ver.* <sup>23</sup> *Toda la multitud estaba asombrada y se decía: «¿No será éste el hijo de David?»* <sup>24</sup> *Cuando lo oyeron los fariseos, replicaron: «Éste no arroja a los demonios sino por arte de Beelzebul, príncipe de los demonios.»*

<sup>25</sup> *Pero él penetró sus pensamientos y les dijo: «Todo reino divi-*

452. Cf. com. a Mc 1,11.

453. Cf. el sermón de la montaña.

*didado en facciones quedará devastado, y toda ciudad o familia dividida en discordias no podrá subsistir.* <sup>20</sup> *Si pues Satán arroja a Satán, dividido está contra sí mismo; ¿cómo, pues, subsistirá su reino?* <sup>27</sup> *Y si yo arrojo a los demonios por arte de Beelzebub, ¿por arte de quién los arrojan vuestros discípulos? Por eso, ellos mismos serán vuestros jueces.* <sup>28</sup> *Pero si yo arrojo a los demonios en virtud del espíritu de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros.*

<sup>29</sup> *»¿O cómo podrá alguien entrar en la casa de un hombre forzado y saquearla, si primeramente no consigue maniatarlo? Sólo entonces saqueará su casa*

<sup>30</sup> *»Quien no está conmigo, está contra mí; y quien conmigo no recoge, desparrama.* <sup>31</sup> *Por eso os digo: cualquier pecado o blasfemia les será perdonado a los hombres; pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada jamás.* <sup>32</sup> *Y si alguien dice alguna palabra contra el Hijo del hombre, le será perdonada; pero quien la dijere contra el Espíritu Santo, jamás tendrá perdón ni en este mundo ni en el venidero.*

<sup>33</sup> *»O tened por bueno el árbol, si bueno es su fruto, o tened por podrido el árbol, si podrido es su fruto; pues por el fruto se conoce el árbol.* <sup>34</sup> *¿Raza de víboras! ¿Cómo podréis decir cosas buenas, siendo malos? Porque del rebosar del corazón habla la boca.* <sup>35</sup> *El hombre bueno, de su buen tesoro saca cosas buenas; y el hombre malo, de su mal tesoro saca cosas malas.* <sup>36</sup> *Pero yo os aseguro que los hombres, en el día del juicio, tendrán que dar cuenta de toda palabra ociosa que hayan pronunciado.* <sup>37</sup> *Pues por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado.»*

Este discurso de Jesús se encuentra también en Marcos en el mismo contexto. Lucas, en cambio, lo ofrece en su «relato del viaje» según una fuente distinta, independiente de Marcos. Mateo concuerda aquí, por una parte, con Marcos frente a Lucas (v. 25. 29.31s); por otra, con Lucas frente a Marcos (v. 22-24.27s.30.33.35). Así muestra haber utilizado también aquí <sup>454</sup> para su composición, dos tradiciones distintas de un mismo discurso. Además vuelve a

454. Como en Mt 9,35-10,16.

ofrecer en este contexto (12,33-35) un pasaje utilizado ya en el sermón de la montaña <sup>455</sup>. Finalmente hace seguir al discurso dos fragmentos diferentes <sup>456</sup>, ofrecidos también por Lucas en el mismo pasaje. El milagro que ocasiona la discusión (12,22s) lo ha utilizado Mateo también en su ciclo de milagros (9,32-34).

Mateo y Lucas dan sobre Marcos el dato de que la ocasión <sup>22</sup> de este malévolo juicio sobre Jesús fue un caso determinado de una expulsión de un demonio, que produjo en el pueblo una gran sensación. Frente a Lc 11,14 y su propio relato paralelo, dice Mateo, en el v. 22a <sup>457</sup>, que el poseso era no sólo mudo, sino también ciego, en lo que quizá puede reconocerse un influjo de Mc 8,22-26.

Sobre la pregunta del pueblo (que falta en 9,33 y en Lucas 11,14), <sup>23s</sup> de si Jesús es «el hijo de David», esto es el Mesías, cf. com. a Mt 9,27; sobre el v. 24, cf. en Mc 3,22 (el «oyeron» va referido al juicio del pueblo del v. 23). En lugar de los escribas habla aquí Mateo de los fariseos, equiparando los unos a los otros.

Juntamente con Marcos (3,28s) ofrece Mateo (v. 31s), en relación <sup>31s</sup> con este discurso, la sentencia de la blasfemia contra el Espíritu Santo, que aparece en Lucas (12,10) en otro contexto menos apropiado. En los v. 31s pone Mateo, una junto a otra, dos formulaciones distintas de la misma sentencia (v. 31 = Mc 3,28s; v. 32 = Lc 12,10).

Sobre la distinción entre los dos eones introducida aquí por <sup>33-35</sup> Mateo, cf. com. a Mc 10,30. La sentencia del árbol y los frutos, utilizada ya en el sermón de la montaña, tiene como fin dar el distintivo del corazón malo o bueno, que en este caso consiste en las *palabras* (en el sermón de la montaña, en cambio, en las *obras*), pero esto sólo en el caso de que el v. 33 tenga que ser referido realmente a los fariseos y no a Jesús y las expulsiones de demonios por él llevadas a cabo. Pero la determinación de una relación lógica con el discurso sobre Belcebub es difícil, por el motivo de que el v. 33 parece referirse a Jesús (a los buenos efectos de su actividad), mientras que el v. 34 habla de los fariseos.

455. Mt 7,16-20 = Lc 6,43-45.

456. Mt 12,38-42 = Lc 11,29-32; 12,43-45 = Lc 11,24.26.

457. Cf., en cambio, v. 22b.

El pensamiento del v. 33 es el siguiente: los frutos corresponden de manera necesaria a la clase del árbol que los produce y por ello son siempre una señal inequívoca de la clase de árbol de que proceden (cf. Eclo 27,6). Entendiendo el v. 35, de tono proverbial, sobre el corazón bueno y malo, como una aclaración del v. 33, sobre el árbol bueno y malo, es el siguiente el sentido de éste: la malévola interpretación que los fariseos hacen de las expulsiones de demonios es la consecuencia *necesaria* de su perverso interior. El v. 34 intermedio contiene (la expresión «raza de víboras» utilizada aquí va puesta ya en 3,7 en boca del Bautista; cf. también 23,33) esta afirmación de manera expresa, añadiendo a continuación, como motivo de ello, la sentencia de que la boca expresa sólo aquello de lo que el corazón rebosa, que en Lucas (6,45b) va colocada tras el v. 35 (= Lc 6,45a). Los fariseos sólo pueden hablar maldades, porque son malos en su corazón.

Pero primero hay que hacerse la pregunta de si, en el sentido de Mateo, no hay que referir el v. 33 a Jesús en vez de a los fariseos. En este caso continuaría el pensamiento del v. 30 y su sentido sería: los acusadores fariseos de Jesús se encuentran colocados ante la necesidad de una decisión. No es posible reconocer el fruto como bueno y declarar malo al árbol. Si reconocen como una cosa buena las expulsiones de demonios, no pueden condenar como malo y demoníaco el poder con que son llevadas a cabo. En el v. 34 vuelve a emplearse el mismo pensamiento, pero esta vez referido a los fariseos, que ponen de manifiesto por su malévolo enjuiciamiento de las obras de Jesús el verdadero carácter de su modo de ser. Los fariseos hablan maldades porque *son* malos.

De esta interpretación del v. 33 resulta una mejor relación con lo que precede y parece por ello ser preferible a la anterior. De todos modos, en tal caso hay que suponer un salto lógico entre los v. 33 y 34. En el v. 35 es de importancia el hecho de que Jesús, junto a los malos (cf. 7,11), reconoce también la existencia de hombres buenos.

36s Los v. 36s, que no tienen paralelo ni en Marcos ni en Lucas, enlazan lógicamente con el v. 32. Los hombres tendrán que dar cuenta en el juicio de todas y cada una de sus palabras vanas, no

sólo de las injuriosas y malintencionadas, y de las obras que hayan llevado a cabo; porque en las palabras se pone de manifiesto la manera de ser del corazón (v. 34s). Severo sobremanera será el juicio que caiga sobre la terrible calumnia que los fariseos se han atrevido a formular.

El v. 37 tiene el aspecto de ser una cita, por el cambio en la forma de expresión a la segunda persona (que sin embargo no puede ser verificada en ningún texto; el sal 51(50)6 presenta sólo una cierta semejanza en la forma), o de un proverbio. Los rabinos conocían este pensamiento. «También las palabras en que hay pecado le son escritas al hombre en su tabiilla (en el cielo).»

#### Los fariseos piden una señal

12,38-42 (= Lc 11,29-32; cf. Mt 16,1-4 = Mc 8,11-13)

<sup>38</sup> *Entonces se dirigieron a él algunos escribas y fariseos con estas palabras: «Maestro, quisiéramos ver alguna señal tuya.»* <sup>39</sup> *Él les contestó así: «Esta generación perversa y adúltera reclama una señal, pero no se le dará otra señal que la señal del profeta Jonás.»* <sup>40</sup> *Porque así como estuvo Jonás en el vientre del monstruo marino tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en las entrañas de la tierra tres días y tres noches.*

<sup>41</sup> *«Los habitantes de Nínive surgirán en el juicio con esta generación y la condenarán; porque ellos se convirtieron ante la predicación de Jonás, y aquí hay alguien que es más que Jonás.*

<sup>42</sup> *«La reina del sur se levantará en el juicio con esta generación y la condenará; porque ella vino desde los extremos de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay alguien que es más que Salomón.*

Al igual que Mateo, ofrece también Lucas, a continuación inmediata del discurso sobre Belcebul, la presente sección y la siguiente, sólo en orden inverso, pasajes entre los cuales no parece haber relación histórica alguna. «El espíritu impuro»<sup>458</sup> es el mo-

458. Mt 12,43 = Lc 11,24.

tivo que une la sentencia de la recaída con el discurso sobre Belcebul y por ello hay que suponer que ha sido Mateo y no Lucas quien ha cambiado el orden de los dos pasajes. También Mc 8, 11-13 ofrece un relato en el que los fariseos piden a Jesús «una señal venida del cielo». La escena presente es sin duda un relato paralelo sobre el mismo episodio, independiente del de Marcos. En consecuencia, Mateo lo ofrece dos veces, aquí y en el pasaje paralelo a Mc 8,11-13 (= Mt 16,1-4), habiendo asimilado la forma de exposición de 16,4 a 12,39.

**38** El v. 38 coincide, en cuanto a su contenido, con 16,1 (= Mc 8,11) en el dato de que unos (escribas y) fariseos, esto es adversarios de Jesús por antonomasia, le exigen una comprobación divina inmediata de su misión <sup>459</sup>.

**39** En realidad, la respuesta de Jesús sólo en apariencia es distinta de la de Mc 8,12, porque la señal de Jonás, prometida por Jesús a los fariseos, no es en modo alguno una señal en el sentido en que ellos la exigen. El improperio «esta generación perversa y adúltera» <sup>460</sup>, con el que Jesús inicia su respuesta (lo mismo en 16,4), está motivado por la exigencia misma, por parte de los fariseos, de un milagro comprobatorio, por ponerse en ella de manifiesto la actitud incrédula de los judíos frente a la actividad mesiánica de Jesús. No tienen bastante con los numerosos milagros obrados por Jesús, cuya realidad no pueden negar y exigen otro todavía más claro, para determinar ellos mismos si ése les resulta ya suficiente como prueba. Jesús ha mostrado bastantes veces su buena voluntad ante una súplica de una curación milagrosa. Pero a la soberbia que exige una señal milagrosa y se reserva además la libertad de determinar el momento de prestarle una actitud de fe (cf. Jn 6,30), contesta con una negativa rotunda.

**40** La expresión «la señal del profeta Jonás», que necesariamente tenía que resultar enigmática a sus interlocutores, queda explicada en el v. 40, pero en una forma que no les acaba de resolver realmente el enigma. En el Hijo del hombre <sup>461</sup> se repetirá, en cierta

manera, el destino de Jonás; éste estuvo tres días y tres noches en el vientre de un pez, aquél tres días y tres noches en el corazón de la tierra. Con ello no se hace referencia a los «tres días» <sup>462</sup> de Jesús en la tumba, sino a su estancia en el *šeol* o averno, situado, según la concepción del mundo por los antiguos, en el interior (las entrañas) de la tierra. La configuración paralela de las dos frases, prótasis y apódosis, obliga a asignar un tiempo de tres días y tres noches a la estancia de Jesús en el reino de los muertos, aunque ello no responde exactamente al espacio de tiempo transcurrido entre su muerte y su resurrección.

El texto paralelo de Lucas difiere en dos puntos del de Mateo. Por una parte está formulado de manera mucho más imprecisa: así como Jonás fue una señal para los ninivitas, así lo será también el Hijo del hombre para «esta generación», para los judíos. Por otra parte, sólo en él queda afirmado, de manera expresa, que así como Jonás fue *una señal* para los ninivitas, lo será también el Hijo del hombre para aquella generación, o sea, según Lucas, se promete aquí a los judíos realmente el cumplimiento de su deseo de la señal. En ambos rasgos hay que reconocer al texto de Lucas un carácter más originario, al menos relativamente, ya que no puede encontrarse una explicación satisfactoria para el hecho de que Lucas hubiera formulado intencionadamente, de manera más imprecisa, el texto en sí mucho más claro de Mateo, si éste hubiera sido realmente la fuente común de ambos evangelistas, y por otra parte no es de suponer tampoco que Lucas hubiera añadido de sí mismo la designación expresa de Jonás como una señal para los ninivitas y la promesa de otra semejante para los judíos.

Imposible resulta el interpretar el texto de Lucas, con muchos exegetas modernos, en el sentido de que la señal de Jonás hubiera consistido en la predicación de penitencia del profeta, a la que Jesús contrapusiera la suya propia, ya que Jonás no fue en modo alguno una señal para los ninivitas como exhortador a la penitencia, como tampoco el Hijo del hombre para los judíos por su predicación. La señal no sería entonces un milagro, sino consistiría en

459. Cf. com. a Mc 8,11.

460. Cf. com. a Mt 11,16 y Mc 8,38.

461. Cf. el exc. después de Mc 8,33.

462. Cf. com. a Mc 8,31.

palabras. Jonás fue una señal para los ninivitas sólo por el hecho de haberse presentado ante ellos salvo del vientre del pez, esto es, salvo de la muerte. Además en el caso de Jesús la forma del futuro «será» excluye una referencia de la señal a su predicación, que ha dado comienzo ya tiempo antes y pertenece por lo tanto al pasado y al presente.

El hecho de que a continuación se habla de la predicación de Jonás, no sirve como prueba en contra, ya que la doble sentencia que sigue (v. 41s) no está en relación histórica con la petición de la señal. Por ello parece que se trata más bien de una referencia a la parusía. Los judíos verán a Jesús como hijo del hombre glorioso y como juez. Pero para la fe y la conversión será entonces demasiado tarde. Por ello resulta esta promesa de la señal, que en sí da cumplimiento a su petición, más bien una amenaza, y la señal prometida no va a ser así como sus peticionarios se la han figurado.

Si se concede que sea éste el verdadero sentido de las palabras originarias de Jesús, resulta de ello que el texto de Mateo no lo reproduce de manera exacta, ya que en lugar de a la parusía, se refiere a la liberación del Hijo del hombre del dominio de la muerte, esto es, a su resurrección. Y la resurrección no puede ser considerada como milagro comprobatorio, ya que no va a suceder ante los ojos de los judíos, sino que va a volver a exigir otra vez la actitud de la fe. El texto de Mateo sólo puede ser entendido, pues, como debido en su conformación a la mano del primer evangelista. El texto de Marcos en cambio, en el que no se hace referencia alguna a la señal de Jonás, sino que se deniega en absoluto la petición de los adversarios de Jesús, es en sí lógico, puesto que la señal de Jonás no corresponde en la realidad al objeto de sus deseos. Los

41s

v. 41s, de construcción exactamente paralela <sup>463</sup>, van unidos con la sentencia de la señal de Jonás sólo por asociación de palabras. Lucas conserva probablemente el orden originario, y Mateo ha invertido su orden para colocar «la predicación de Jonás» a continuación inmediata de «la señal de Jonás». Los habitantes paganos de Nínive convertidos por la predicación de Jonás (Jon 3,3-10) y la reina pagana

463. Cf. Mt 6,2-4.5s.16-18; Lc 14,8-11.12-14; 15,4-7.8-10.

de Sabá (Arabia del sur), que emprendió el largo viaje «desde los extremos de la tierra» a Jerusalén, para conocer por sí misma la proverbial sabiduría de Salomón <sup>464</sup>, serán, en el día del juicio, acusadores de los judíos, que han negado la fe al que es más que el profeta Jonás y el sabio rey Salomón. Aunque el texto griego de esta doble sentencia sólo tiene que ser interpretado con referencia a la *actuación* de los personajes en ella nombrados y no a su resurrección, con todo contiene en sí también de manera implícita la idea de la resurrección general de los muertos.

## Sobre la recaída

12,43-45 (= Lc 11,24-26)

<sup>43</sup> »Cuando el espíritu impuro sale del hombre, vaga por los desiertos buscando reposo, pero no lo encuentra. <sup>44</sup> Entonces se dice: "Me volveré a la casa de donde salí." Y al llegar a ella, la encuentra desocupada, barrida y arreglada. <sup>45</sup> Entonces va, toma consigo otros siete espíritus peores que él, entran todos en la casa y se instalan allí; y resulta que la situación final de aquel hombre es peor que la de antes. Así le sucederá también a esta generación perversa.»

Este pasaje ha sido colocado en el contexto en que va evidentemente por su parentesco de contenido con el discurso referente a Belcebub. El sentido que Mateo le da, va expreso en la aplicación añadida por él en el v. 45b. «Espíritus impuros» son llamados los demonios en el NT <sup>465</sup> y en el judaísmo a causa de su hostilidad contra Dios. Como su morada se da, ya en el AT, el desierto <sup>466</sup>. Pero ellos prefieren tomar posesión de un hombre y atormentarle <sup>467</sup>.

El demonio de que aquí se habla ha buscado en vano por el desierto un lugar a propósito de descanso y entonces se decide a retornar a su morada anterior, a un hombre. El estado en que

464. 1Re 1,1-13; 2Par 9,1-12.

465. Cf. Mc 1,23.26s; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7 y passim.

466. Cf. com. a Mc 5,10

467. Cf. el exc. después de Mc 1,28.



encuentra su «casa» le resulta tan acogedor que «va»<sup>468</sup> y busca en su apoyo otros «siete» (= un grupo; cf. Lc 8,2) demonios, para que se establezcan con él en la «casa» restaurada.

Mateo, en la nota final añadida por él<sup>469</sup>, refiere el relato a la «generación perversa», de los judíos, mostrando con ello que lo ha entendido como una especie de parábola (no como una alegoría). Por ello no puede verse aquí la descripción de un hecho de experiencia de carácter general, o sea, que un demonio expulsado encuentre siempre su morada anterior preparada para él al retornar a ella. Tal interpretación del texto estaría también en contradicción con otras expulsiones de demonios narradas en los evangelios<sup>470</sup>.

El v. 44b tiene más bien el valor de una frase condicional («si el espíritu impuro vuelve y encuentra la casa vacía, entonces entra», etcétera), con lo que queda también dicho que el retorno del espíritu impuro no es un hecho inevitable, sino culpable. La «casa» no debe quedarse vacía, una vez que el espíritu impuro la ha abandonado. El caso aquí descrito tiene un sentido determinado y expreso. Su finalidad es poner de manifiesto la terrible situación en que los judíos se encuentran, que es comparada con la del hombre de la parábola, que ha permitido al espíritu impuro volver con otros siete. Jesús ha venido para destruir el poderío de Satán, y en Jesús ha venido el reino de Dios a los hombres (cf. 2,28). Los judíos rechazan a Jesús y al rehusar la salud que se les ofrece aumentan así su culpa y empeoran aún su situación; la salvación no querida se convierte para ellos en su perdición irreparable.

Los verdaderos parientes de Jesús  
12,46-50 (= \*Mc 3,31-35; Lc 8,19-21)

<sup>46</sup> *Todavía estaba él hablando al pueblo, cuando su madre y sus hermanos, que se habían quedado fuera, trataban de hablar con él.*

468. Cf. com. a Mt 9,13.

469. Cf. Mt 7,20; 20,16; 24,39.

470. Cf. Mc 5,18-20; 9,25.

<sup>47</sup> [Entonces le dijo uno: «Mira que tu madre y tus hermanos están ahí fuera y tratan de hablarte.»] <sup>48</sup> Pero Jesús contestó al que le dijo eso: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» <sup>49</sup> Y extendiendo la mano hacia sus discípulos, dijo: «He aquí a mi madre y mis hermanos. <sup>50</sup> Porque todo aquel que hiciera la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre.»

Sobre la fórmula de enlace «todavía estaba él hablando»,<sup>46</sup> empleada aquí de nuevo por Mateo, cf. com. a 9,18. En este pasaje, el texto va siguiendo otra vez al de Marcos, de lo que resultan unas cuantas irregularidades en el mismo. Jesús aparece por una parte rodeado de la masa del pueblo y por otra dentro de una casa, como se deduce del hecho de que sus parientes «están fuera», rasgo este último que sorprende, ya que, hasta aquí, todo lo narrado en Mateo parece, según 12,15.23, haber tenido lugar al aire libre. Hasta 13,1 no observa el autor que Jesús se encontraba en una casa. Que los parientes están fuera, se entiende a partir de Mc 3,20s, a donde remiten en Mc 3,31 las palabras «lo mandaron llamar». Mateo ha suprimido Mc 3,20s y, por ello, cambia el texto de Marcos «lo mandaron llamar» en el sentido de que los parientes de Jesús desean sólo hablarle. El motivo por el que, según Marcos, proceden en tal forma, no nos lo hace saber Mateo.

El v. 47 falta en los textos más importantes y es probablemente,<sup>[47]</sup> como indica su carácter superfluo para la relación entre los v. 46 y 48, una interpolación posterior a partir de Mc 3,32. Aunque también podría explicarse su supresión posterior por simple descuido del copista (por un *homoioteleuton*).

El motivo que lleva a los parientes de Jesús a buscarle y llamarle ha desaparecido en Mateo de manera absoluta, siendo su deseo solamente hablarle, lo cual produce también un cambio en el sentido de la respuesta dada por Jesús, que no tiene ninguna significación de principio, sino que parece sólo expresar que no tiene entonces tiempo para sus parientes.<sup>48</sup>

La mirada dirigida a los que le rodean (Mc v. 34), la sustituye<sup>49</sup> Mateo por el solemne gesto de extender la mano, y sólo sobre los

50 discípulos (esto es, los doce). Ellos y sólo ellos son sus verdaderos parientes, limitación que, con todo, parece quedar suprimida en el v. 50. «Mi Padre que está en los cielos», en lugar de «Dios» (Mc 3,35), es un rasgo típico de la terminología de Mateo <sup>471</sup>.

*Las parábolas de Jesús*  
13,1-52

Al igual que Marcos, ofrece también Mateo un amplio discurso de Jesús, compuesto por diversas parábolas. En lugar de la parábola del crecimiento de la siembra (Mc 4,26-29) encontramos en Mateo la de la cizaña entre el trigo (13,24-30). A la del grano de mostaza añade Mateo (13,33) la de la levadura (lo mismo Lc 13,18-21) y, como final (aparte de la interpretación de la parábola de la cizaña 13,36-43), otras tres parábolas más (13,44-50), hasta conseguir un número total de siete. Mateo ofrece también dentro de esta gran composición oratoria la bienaventuranza dirigida a los discípulos (13,16s), que en Lucas se encuentra en un contexto más adecuado (10,23s). En conjunto el texto de Mateo aquí está en clara dependencia del de Marcos, supuesto, de manera evidente, como base de toda la composición <sup>472</sup>.

La parábola del sembrador  
13,1-9 (= \*Mc 4,1-9; Lc 8,4-8)

<sup>1</sup> *Aquel día salió Jesús de casa y fue a sentarse a la orilla del mar.*  
<sup>2</sup> *Grandes multitudes se reunieron en torno a él, de forma que tuvo que subirse a una barca y sentarse en ella, mientras todo el pueblo permanecía de pie en la orilla.* <sup>3</sup> *Y les habló de muchas cosas por medio de parábolas, diciendo:*

*«Salió un sembrador a sembrar. <sup>4</sup> Y según iba sembrando, parte*

471. Cf. com. a Mt 6,9.

472. Cf. com. a Mt 13,34s.

*de la semilla cayó al borde del camino; y vinieron los pájaros y se la comieron. <sup>5</sup> Otra parte cayó en terreno pedregoso, donde había poca tierra; brotó en seguida, porque la tierra no tenía profundidad; <sup>6</sup> pero, en cuanto salió el sol, se marchitó; y como no había echado raíces, se secó. <sup>7</sup> Otra parte cayó entre zarzas; y como las zarzas también crecieron, la ahogaron. <sup>8</sup> El resto cayó en tierra buena y dio fruto: una al ciento, otra al sesenta, otra al treinta por uno. <sup>9</sup> El que tenga oídos que oiga.»*

El dato, introducido por Mateo, de que Jesús abandona la casa, sólo puede entenderse a partir de Marcos como fuente <sup>473</sup>. Su mención expresa era aquí necesaria para Mateo, ya que ofrece a continuación, con Marcos, el sermón junto al lago, relacionándolo, cosa que no hace Marcos, con el pasaje precedente por la fórmula de enlace «aquel día». El texto de la parábola coincide casi literalmente con el de Marcos. Extraña resulta sólo la inversión del orden de los tantos por ciento —el treinta, el sesenta y el cien— en el rendimiento de la cosecha, frente a Marcos, en el v. 8. Mateo menciona quizá el rendimiento más alto (Lc 8,8, el único) en primer lugar para evitar en el lector la idea de que, con la semilla de la palabra de Dios, el rendimiento, en sí escaso, del treinta por ciento, sea lo normal, aun tratándose de un suelo fértil.

El objeto de las parábolas de Jesús  
13,10-17 (= \*Mc 4,10-12,25; Lc 8,9s.18; \*10,23s)

<sup>10</sup> *Entonces los discípulos se acercaron a él y le preguntaron: «¿Por qué les hablas por medio de parábolas?» <sup>11</sup> Y él les respondió: «A vosotros se os ha concedido conocer los misterios del reino de los cielos, pero a ellos, no. <sup>12</sup> Porque, al que tiene, se le dará y tendrá en abundancia; pero al que no tiene, aun aquello que tiene se le quitará. <sup>13</sup> Por eso les hablo por medio de parábolas, porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden. <sup>14</sup> Y en ellos se cumple aquella profecía de Isaías que dice:*

473. Cf. supra, com. a Mt 12,46

Aplicaréis el oído, pero no entenderéis;  
abriréis vuestros ojos, pero no percibiréis.

- <sup>15</sup> Porque este pueblo endureció su corazón,  
y se han hecho pesados de oído,  
y han cerrado sus ojos;  
por miedo a ver con claridad,  
y a oír distintamente,  
y a comprender en su corazón y convertirse,  
y que entonces yo los tenga que sanar (Is 6,9s).

<sup>16</sup> »Pero dichosos vuestros ojos, porque ven; y vuestros oídos, porque oyen. <sup>17</sup> Porque en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros estáis viendo y no lo vieron, y oír lo que vosotros estáis oyendo y no lo oyeron.

Este pasaje, considerado en su conjunto, corresponde a Mc 4,10-12. Pero Mateo ofrece en él además dos sentencias de Jesús que en Marcos y Lucas se encuentran en otros contextos, el v. 12 y el v. 16s.

- 10** Que Jesús se encuentra aquí solo con sus discípulos (Mc 4,10) puede en Mateo deducirse, a lo sumo, de la formulación del v. 10. Según el v. 2 se encuentra Jesús en una barca. Según Mc 4,10, los discípulos preguntan a Jesús «a propósito de las parábolas», porque no las entienden (cf 4,13); en Mateo, en cambio, preguntan por qué Jesús «les» habla (les = al pueblo, se entiende) en parábolas, pregunta que presupone que la explicación que sigue (v. 18ss) de la parábola del sembrador, va dirigida exclusivamente a los discípulos. El pueblo en cambio no recibe sino instrucción en parábolas.
- 11** La frase abreviada «a vosotros se os ha concedido el misterio del reino de los cielos», de Marcos, queda parafraseada en Mateo (y Lucas) en esta forma: «A vosotros se os ha concedido conocer los misterios del reino de los cielos.» En Marcos el misterio del reino de Dios es su venida (¿quizá el misterio de la mesianidad de Jesús?), en cambio en Mateo se hace más bien referencia al

reino de Dios en sí mismo fuera de las circunstancias de tiempo, y no al hecho de su venida.

Se añade, como motivación, el v. 12, que en Marcos (4,25) **12** va en un pasaje posterior del discurso de las parábolas, donde (junto con el v. 24) hace depender el crecimiento religioso del grado de celo con que cada uno acoge la palabra. En el contexto de Mateo el v. 12 señala la actitud de los oyentes al escuchar las parábolas mismas como motivo de la afirmación del v. 11. Como prueba lo que sigue (v. 13ss) el acento va en la parte negativa del v. 11, según la cual el pueblo no recibe la noticia de los misterios del reino de Dios.

El v. 13 presenta la diferencia, respecto a Marcos, de que **13** según su texto es la falta de comprensión religiosa de las masas el motivo para que Jesús les hable en parábolas, cuyo sentido queda oculto para ellos, según Marcos 4,12 el fin de la instrucción en parábolas es que no las puedan comprender. En Mc 4,12 queda descrito el estado religioso del pueblo judío *después* de la instrucción por medio de parábolas, en Mt 13,13 el estado del pueblo antes de la instrucción de Jesús, dándose el motivo por el que Jesús se limita a hablarles en parábolas, que encubran ante el pueblo los misterios del reino de Dios.

Mateo sustituye las palabras finales de la reminiscencia de **14s** Is 6,9s de Marcos («no sea que se conviertan y sean perdonados») por la cita completa del pasaje profético, que se distingue del resto de las llamadas «citas de reflexión» tanto por su fórmula introductoria, como por la forma de su texto, ajustado literalmente a la versión de los LXX. El v. 14 parece que no puede entenderse como una confirmación de la motivación contenida en el v. 13, sino como la descripción ya de los efectos de la instrucción en parábolas. La desesperada situación del pueblo descrita en las palabras de Isaías es, pues, en este caso, una continuación y profundización de la situación descrita en el v. 13. En la ordenación lógica del pasaje en su conjunto, los v. 14s corresponden, por tanto, a Mc 4,12. En Mateo queda más destacada que en Marcos la culpa de los judíos.

Al desgraciado destino de éstos, Mateo contrapone, en la **16s**

siguiente sentencia, colocada por él en este pasaje, la feliz suerte de los discípulos. Lucas la ofrece en un contexto más adecuado y también en una forma más originaria, ya que en él el motivo por el que los discípulos reciben el nombre de dichosos, es el poder haber visto y escuchado lo que en vano desearon muchos profetas y reyes, esto es la época mesiánica (cf. Lc 2,29s). Mateo adapta la sentencia al contexto en que la coloca: los discípulos pueden ser llamados felices por poseer, a diferencia del pueblo, ojos y oídos abiertos. «Profetas y justos»<sup>474</sup> parece ser una expresión menos originaria que la de «profetas y reyes» en Lucas.

Explicación de la parábola del sembrador  
13,18-23 (= \*Mc 4,13-20; Lc 8,11-15)

<sup>18</sup> »Escuchad, pues, el sentido de la parábola del sembrador.  
<sup>19</sup> Apenas oye alguien la palabra del reino sin entenderla, viene el Maligno y arrebatada lo que se había sembrado en su corazón; esto es lo sembrado al borde del camino. <sup>20</sup> Lo sembrado en terreno pedregoso representa al que oye la palabra y en seguida la recibe con alegría; <sup>21</sup> pero no echa raíces en él, porque es hombre de un momento; y apenas sobreviene la tribulación o la persecución por causa de la palabra, al momento falla. <sup>22</sup> Lo sembrado entre zarzas figura al que oye la palabra; pero las preocupaciones materiales y la seducción de las riquezas le ahogan la palabra y no da fruto. <sup>23</sup> Lo sembrado en tierra buena representa al que oye la palabra y la entiende y da fruto y llega al ciento, al sesenta, al treinta por uno.»

La irregularidad en la forma de expresión del texto de Marcos, se encuentra también más o menos en Mateo. El reproche de incompreensión de Mc 4,13 ha sido suprimido por Mateo, por no convenir con los v. 10 y 16 y ser humillante para los discípulos. A este fin, el v. introductorio 18 ha recibido una configuración del todo nueva.

474. Cf. Mt 10,41; 23,29.

La expresión «la palabra del reino» (versículo 19) delata la mano de Mateo (cf. 4,23; 9,35). El no entender la palabra, del v. 19, y el entenderla, del v. 23, se refieren a los v. 13-15. En la interpretación de las distintas clases de «semilla» (o más bien de suelo) sustituye Mateo en cada caso el plural por el singular.

La parábola de la cizaña entre el trigo  
13,24-30

<sup>24</sup> También les propuso esta otra parábola: «El reino de los cielos es comparable a un hombre que siembra buena semilla en su campo. <sup>25</sup> Pero, durante el tiempo en que los hombres duermen, vino su enemigo, sembró encima cizaña entre el trigo y se marchó. <sup>26</sup> Pero, cuando creció la espiga y fue granando, entonces apareció también la cizaña. <sup>27</sup> Los criados del dueño fueron, pues, a avisarle: “Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?” <sup>28</sup> Él les respondió: “Esto me lo hizo algún enemigo.” Entonces los criados le dicen: “¿Quieres que vayamos a arrancarla?” <sup>29</sup> Pero él les contesta: “No; no sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis también con ella el trigo. <sup>30</sup> Dejad que crezcan los dos juntos hasta la siega; y al tiempo de la siega diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla; luego el trigo, y llevadlo a mi granero.”»

La parábola de la cizaña se encuentra en Mateo en el mismo pasaje exactamente que en Mc 4,26-29 aparece la parábola del crecimiento de la siembra, con la cual la de Mateo presenta sólo una cierta semejanza externa. La idea central es en ambas parábolas totalmente distinta, por lo que no es posible entender la de Mateo como una redacción secundaria de la de Marcos. Por otra parte tiene la parábola de Mateo un paralelo en la parábola de la red; las dos juntas sirven, en formas distintas, a la ilustración de una misma idea, al igual que van también aparejadas entre sí las parábolas de la dracma y de la oveja perdidas (Lc 15,1-7.8-10), y las del amigo importuno y el juez y la viuda (Lc 18,1-8).

- 24** La formulación del verso introductorio procede de Mateo <sup>475</sup> y es, al igual que otras muchas introducciones en las parábolas, especialmente en Mateo, inexacta, por no hacer referencia para nada a la verdadera idea central de la parábola, que forma en realidad su punto esencial, o sea, que la separación del trigo y de la mala hierba no puede tener lugar hasta el momento de la cosecha. A pesar de que Mateo no lo hace notar expresamente, hay que suponer, también en este caso, como oyente la masa del pueblo (cf. v. 34). El dato de que sea el padre de familia, en posesión de una serie de criados (o esclavos), quien procede en persona a la siembra, no es en sí un rasgo inverosímil, pero aquí obedece, sobre todo, a la moral de la parábola.
- 25s** Tampoco el que un vecino mal avenido, eche semilla de mala hierba — en este caso cizaña — entre el trigo recién sembrado, es un caso imposible o inverosímil en la realidad profana, sino al contrario fácil de atestiguar por otros ejemplos.
- 27** La pregunta de los criados por la procedencia de la cizaña, presupone que les ha llamado la atención su abundancia, pero no tiene que ser entendida como una verdadera pregunta, sino sólo como expresión de la extrañeza que ello les produce.
- 28s** La respuesta inmediata y decidida del padre de familia prueba sólo que conoce mejor a su vecino que los criados. La proposición de éstos no es tampoco un rasgo extraño a la realidad, ya que en primavera es usual el proceder al escardado de los sembrados. Pero al señor le parece ya demasiado tarde para ello. El escardado se suele llevar a cabo, cuando la siembra alcanza aproximadamente un palmo de altura. En la estructura de la parábola tiene la pregunta de los criados el fin de ocasionar la respuesta del señor, formulada ya en vistas a la realidad religiosa que debe ser expuesta por la parábola. Para la cosecha son contratados jornaleros aparte <sup>476</sup>. Las malas hierbas se utilizan en Palestina, tierra pobre en madera, como material de combustión.

475. Cf. com. a Mt 18,23.

476. Cf. Jn 4,37; Sant 5,4.

Parábolas del grano de mostaza y de la levadura  
13,31-33 (= \*Mc 4,30-32; \*Lc 13,18-21)

<sup>81</sup> También les propuso esta otra parábola: «Es semejante el reino de los cielos a un grano de mostaza que un hombre sembró en su campo; <sup>82</sup> aunque es la más pequeña de todas las semillas, cuando ha crecido, es mayor que las hortalizas y llega a hacerse árbol, de manera que pueden venir los pájaros del cielo y anidar en sus ramas» (Ez 17,23; 31,6; Dan 4,9.18).

<sup>83</sup> Otra parábola les dijo: «Es semejante el reino de los cielos a un poco de levadura que una mujer tomó y la mezcló con tres medidas de harina hasta que fermentó toda la masa.»

La primera de las dos parábolas la trae también Marcos exactamente en el mismo pasaje. Lucas la ofrece según una tradición distinta, unida, como en Mateo, con la de la levadura, en su «relato del viaje». Mateo une entre sí, como en el discurso de Belcebub (12,22-37) las dos formas del texto, la de Marcos y la ofrecida por Lucas. En la parábola del grano de mostaza escoge — con Marcos — la exposición en tiempos presentes, en la de la levadura — con Lucas — la forma narrativa en el pasado.

Sentido de las parábolas de Jesús  
13,34s (= \*Mc 4,33s)

<sup>84</sup> Todas estas cosas dijo Jesús a las muchedumbres por medio de parábolas y nada les hablaba sin alguna parábola: <sup>85</sup> para que se cumpliera lo dicho por el profeta:

Quiero abrir en parábolas mi boca,  
declarar lo que está oculto desde la creación (Sal 78 [77] 2).

La cita de reflexión, añadida por Mateo, va caracterizada como palabras de un profeta. En realidad proceden del Sal 78(77), compuesto por Asaf (que en 2Par 29,30 recibe el título de profeta). En el contexto del salmo, es el salmista mismo, el que quiere abrir sus labios para entonar un *mašal*<sup>477</sup>, esto es, una sentencia que invita a la reflexión, para «dar a conocer enigmas del pasado», describir y explicar la obra de la providencia de Dios en la historia de Israel. Al evangelista le interesa sólo la primera frase de la cita. Para él significan estas palabras, no que Jesús *revela* misterios, sino al contrario, que habla en parábolas, que necesariamente han de ser verdaderos enigmas para el pueblo. Por ello faltan también en el v. 34 las palabras «según su capacidad de comprensión», de Mc 4,33. Aquí Mateo sólo pretende subrayar otra vez de su parte las sombrías palabras pronunciadas por Jesús en los v. 13-15<sup>478</sup>.

Con estos dos v. queda terminado (lo mismo que en Mc 4,33s) el discurso de las parábolas. A continuación siguen todavía la explicación de la parábola de la cizaña y otras tres parábolas más y luego un segundo final (v. 36-52). Todo ello forma una especie de suplemento al cuerpo central del discurso que es común con Marcos, como se desprende claramente, sobre todo, de la explicación de la parábola de la cizaña, que va en primer lugar, separada de la parábola con la que en sí forma una unidad (lo mismo que los v. 47-50), por las parábolas del grano de mostaza y la levadura y por el «primer final» del discurso. Evidente es con todo que esta irregularidad en la composición está buscada por Mateo, ya que la segunda parte del discurso (a partir del v. 36) va dirigida exclusivamente a los discípulos. El discurso de las parábolas está, pues, en Mateo dividido en dos partes: una dirigida a los discípulos y al pueblo (de la que, si bien se observa, hay que excluir los v. 10-23), que se encuentra también en Marcos, otra esotérica (dirigida sólo a los iniciados, o sea, los discípulos), que es exclusiva de Mateo.

477. Cf. el exc. antes de Mc 4,1.

478. Cf también com. a Mt 13,51s.

### Explicación de la parábola de la cizaña entre el trigo 13,36-43

<sup>36</sup> *Entonces dejó a las muchedumbres y se fue a casa. Y se acercaron a él sus discípulos para decirle: «Explicanos la parábola de la cizaña del campo.»* <sup>37</sup> *Él les respondió: «El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre; <sup>38</sup> el campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del reino; la cizaña son los hijos del Maligno; <sup>39</sup> el enemigo que la siembra es el diablo; la siega es el fin del mundo; los segadores son los ángeles. <sup>40</sup> Pues lo mismo que se arranca la cizaña y se quema en el fuego, así sucederá al fin del mundo: <sup>41</sup> el Hijo del hombre enviará a sus ángeles y arrancarán de su reino todos los escándalos y a todos los que cometen maldades (Sof 1,3), <sup>42</sup> y los arrojarán al horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes. <sup>43</sup> Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino del Padre. El que tenga oídos, que oiga.*

La explicación de la parábola de la cizaña concuerda con la del sembrador en que en ambos casos son los rasgos de la realidad profana transpuestos en su mayor parte a la esfera religiosa e interpretados alegóricamente. Sólo la persona de los criados del padre de familia, el dato de que duermen y su conversación con él así como el crecimiento de la mala hierba quedan sin interpretar.

De extraño hay que calificar el hecho de que precisamente la conversación entre el padre de familia y los esclavos, que en la parábola ocupa un amplio espacio, en la interpretación en cambio sea apenas tenida en cuenta. También llama la atención que el tono predominantemente alegórico mantenido a través de la interpretación toda, termine en los v. 40-43 en forma de una simple comparación («lo mismo que... así...»), resultando de aquí una falta de unidad en la forma de su desarrollo.

Importante es, sobre todo, el hecho de que en la explicación se ha desplazado el acento al tema del destino de los malos y los buenos en el juicio final, mientras queda en cambio en segundo término lo que en la parábola es la verdadera idea central y fun-

damento de la misma, a saber, que, según los designios de Dios, no deben ser separados la mala hierba y el trigo antes del día de la cosecha. A estas observaciones se añade, en fin, la de que se encuentran en el texto un número extraordinariamente alto de giros lingüísticos y términos característicos de Mateo y que, en parte, no pueden tampoco responder a un original arameo como por ejemplo «el mundo» (v. 38), «el Maligno» como designación del demonio (v. 38; cf. supra, v. 19), «el reino» en uso absoluto, sin determinación alguna (v. 38; cf. 8,12), el nombre de «Hijo del hombre» en una frase que no contiene manifestación alguna sobre la venida gloriosa o la humillación del Mesías (v. 37), «el fin del mundo» (v. 39 y 40)<sup>479</sup>, «allí será el llanto y el rechinar de dientes» (v. 42), «resplandecerán como el sol» (cf. 17,2), «escándalos» como designación de personas (v. 41; cf. 16,21), «el reino del Hijo del hombre» (v. 41)<sup>480</sup>, expresión que aquí designa además a la Iglesia.

De todo ello se sigue que el texto de este pasaje (y lo mismo, más adelante, los v. 49s), al menos en gran parte, está compuesto por el mismo Mateo.

La parábola da contestación a un problema sentido ya al parecer como urgente en la Iglesia primitiva, el de la existencia de malos cristianos dentro de la misma, problema al que se da una doble respuesta. La existencia de cristianos no auténticos, malos, es una prueba de que el demonio extiende su actividad también dentro de la Iglesia. Esta circunstancia tiene —segunda parte de la respuesta— por muy triste y escandalosa que sea, que ser soportada y no puede ser evitada en modo alguno por mano de hombres. La única solución es la paciencia. Hasta el juicio al fin de este eón no será llevada a cabo la separación de los malos de entre los buenos (cf. 25,31-46).

¿Cuáles son los motivos de esta paciencia? ¿Deben ser tolerados los malos cristianos, para poder ganarlos por medio de la indulgencia? La posibilidad de su conversión no queda desde luego excluida, pero tampoco se cuenta con ella. Lo único que se dice es más bien que en el día del juicio serán entregados a la condena-

479. Cf. Mt 13,49; 24,3; 28,20.

480. Cf. Mt 16,28; 20,21.

ción. Agustín violenta la imagen de la parábola al opinar que la mala hierba pudiera aún convertirse en trigo. El motivo de la tolerancia con los malos, no es la esperanza de su conversión, sino la imposibilidad que para los hombres existe de separarlos del «trigo». Este acto de la separación se lo ha reservado Dios para sí mismo, y tampoco quiere llevarlo a cabo de manera inmediata. En esto reside evidentemente la idea esencial de la parábola misma (13,24-30), que en la explicación ofrecida por Mateo ha sido desplazado, en cambio, a la «siega». El texto de la explicación en su conjunto queda dividido en dos partes. La primera (v. 37-39) ofrece, en una enumeración llamativamente esquemática, la interpretación alegórica de los rasgos particulares de la parábola; la segunda (v. 40-43, a los que corresponden, más adelante, los v. 49s), la descripción de la «siega» por medio de una comparación.

La imagen de la siega como símbolo del día del juicio era ya usual entre los profetas del AT<sup>481</sup>.

El campo en el que crecen, uno junto a otro hasta la siega del juicio universal, el trigo y la cizaña, es «el mundo», esto es, todo el género humano<sup>482</sup>. El mundo es el terreno en que por medio de la predicación de la «palabra», crece la sementera del Hijo del hombre, pero se halla sometido todavía, por otra parte, al influjo del poder de Satán, en tanto que dure el eón presente.

Este mismo terreno queda designado en el v. 41 como reino del Hijo del hombre, expresión que sólo puede ser entendida como referida a la Iglesia, que, como nuevo Israel, es el reino del Mesías<sup>483</sup>. En el v. 24 está ya dicho que el Hijo del hombre siembra la buena semilla en «su campo». El texto sólo puede ser entendido en el sentido de que también «los hijos del Maligno» se encuentran dentro de la Iglesia, por haber sido también «sembrados» en el campo del Hijo del hombre, y no sólo fuera y junto a ella en el mundo. El entender los hijos del Maligno como referidos a los herejes, interpretación muy extendida en la Iglesia antigua, es tan insostenible, como el verlos referidos a los judíos incrédulos de la

481. Cf. Is 17,5; Jl 4,12s; Miq 4,12; cf además 4Esd 4,28ss; ApBar 70,2; en el NT además Mt 3,12 = Lc 3,17; Mc 4,29; Gál 6,7ss; Ap 14,14-20.

482. Cf. 5,14; 18,7.

483. Cf. com. a Mt 16,18s.

época de Jesús en oposición a los discípulos. Lo que se describe es más bien la situación real de la Iglesia, entonces ya existente. «Un hombre no puede hacer aquí una separación entre mala hierba y trigo, y la división en sí imaginable entre comunidad de los fieles, como trigo, e incrédulos, como mala hierba, es imposible» (Fascher).

El hecho de que sea evitado el término de «Iglesia» no quiere decir que ésta no estuviera entonces aún instituida, sino que se nombra más bien el mundo (= género humano), por ser éste el terreno en el que es sembrada la buena semilla por el Hijo del hombre, predicado el evangelio (cf. 26,13). Pero en el v. 38 se dice que la buena semilla son «los hijos del reino», esto es, los hombres predestinados a entrar en el reino (cf. 8,12), y la mala hierba, «los hijos del Maligno» (esto es, del demonio) <sup>484</sup>.

Es, pues, evidente que la imagen de la semilla está empleada aquí de manera diferente que en la parábola del sembrador, donde la (buena) semilla es «la palabra del reino» (13,19); aquí, en cambio, los hombres buenos (o malos). El «reino del Padre», en el que los justos, después del juicio, resplandecerán como el sol (lo cual aquí sólo es una imagen de la bienaventuranza), queda claramente distinguido, como entidad escatológica y del más allá, del reino del Hijo del hombre, la Iglesia.

**41b** En la Iglesia hay, junto a los hijos del reino de Dios, también escándalos y hombres malos que no serán separados de los justos hasta el día del juicio. Los escándalos (que van entendidos con carácter personal; cf. 16,23) no son sólo los que seducen al mal, sino los causantes de toda clase de impiedad dentro del reino del Hijo del hombre, impiedad que por darse precisamente dentro de la Iglesia, carga las conciencias y produce confusión, convirtiendo a la Iglesia misma, en su manifestación histórica, en un terrible escándalo.

**38c** Estos «escándalos» y malvados, son llamados «hijos del Maligno», con lo que se menciona a Satán, que como adversario de Dios ha sembrado esta mala hierba (v. 39a), como el autor último de todo lo que de «humano», o mejor demoníaco hay en la Iglesia;

484. Cf. Mt 13,39; Jn 8,44; Act 13,10; 1Jn 3,10.

el carácter dualista propio del mundo según todo el NT, es igualmente propio de la Iglesia mientras dure el eón presente. Frente a la concepción ideal teológica de ésta en Pablo y Juan, encontramos aquí otra de carácter realista. Satán, afirma el texto, no cesa en su actividad, ni siquiera en el interior de la Iglesia. Se llama a los hombres «hijos del Maligno» en cuanto han sido «sembrados» por él, están sometidos a su influjo y, por su manera de ser, le pertenecen.

Los ángeles son los segadores en la siega, que es el juicio (v. 39c), **41a** por tener la misión, como servidores y mensajeros del Hijo del hombre (cf. 25,31) de reunir «los escándalos» y los malvados <sup>485</sup>. El carácter de la imagen escogida motiva que sean los ángeles quienes lleven a cabo la separación de la cizaña y el trigo y la cremación de aquélla, mientras que, en realidad, ello es tarea del Hijo del hombre, como juez, siendo el juicio quien tiene que decidir la distinción entre «mala hierba» y «trigo». Pero aquí el Hijo del hombre no aparece realmente como juez, sino como sembrador que se ocupa de la cosecha.

El fuego en el que son arrojados «los escándalos» y los malvados, **42** es el infierno <sup>486</sup>. Sobre la fórmula del llanto y el rechinar de dientes, cf. com. a 8,12.

Lo mismo que la parábola, al final, se refiere al trigo, así también **43** la explicación, a su término, llama la atención sobre la maravillosa suerte que espera a los justos en el reino de Dios. El v. 43b = v. 9. La aplicación de la parábola a la Iglesia, en la que se dan, junto a los justos, también los pecadores, ha tenido, a partir del edicto penitenciario del papa Calixto <sup>487</sup>, una gran significación para el desarrollo de la disciplina penitenciaria en la Iglesia antigua, así como para la lucha contra sectas rigoristas, como la de los donatistas, que querían contar sólo a los justos como miembros de la Iglesia <sup>488</sup>.

485. Y asimismo, según Mt 24,31 = Mc 13,27, de reunir los elegidos.

486. Cf. Mt 5,22; 18,8s = Mc 9,43-48.

487. Cf. HIPÓLITO, *Haer.* IX, 12.

488. Cf. san CIPRIANO, *Ep.* 54,3; san AGUSTÍN, *Civ. Dei*, XX, 9; *in Ioh.* 52,10; 87,2 y *passim*.



Parábolas del tesoro y de la perla  
13,44-46

<sup>44</sup> »El reino de los cielos es semejante a un tesoro que estaba escondido en el campo; cuando un hombre lo encontró, lo escondió de nuevo y, con grande alegría por su parte, va y vende todo cuanto tiene y compra aquel campo.

<sup>45</sup> »También es semejante el reino de los cielos a un mercader que iba buscando perlas finas; <sup>46</sup> cuando encontró una sola perla preciosa, fue a vender todo cuanto tenía y la compró.

Estas dos parábolas forman pareja entre sí, lo mismo que la del grano de mostaza y la de la levadura. Su fin es evidenciar el valor incomparable, superior al de todas las cosas terrenas, del reino de Dios, a cambio del cual da con alegría el hombre que lo ha conocido, todo lo que posee. En primera línea no parecen contener las dos parábolas una exhortación al sacrificio heroico de todo por el reino de Dios, sino la idea de que el reino de Dios es la suma de la felicidad, el más alto bien posible para el hombre.

<sup>44</sup> La primera parábola pone el caso de uno, quizás un jornalero, que descubre en un campo ajeno un tesoro escondido en otro tiempo por otro. Entonces lo vuelve a tapar cuidadosamente, para que no sea descubierto entre tanto por nadie, convierte en dinero todo lo que posee y compra con ello el campo. Según el derecho tanto judío como romano, adquiere así también la posesión del tesoro. Que su manera de proceder en el encuentro del tesoro no es moralmente irreprochable, no supone un defecto en la parábola, ya que lo que en ella interesa es sólo el hecho de que el hombre se desprende de todo su haber, para conseguir la posesión del campo con el tesoro; sólo por medio de la adquisición del terreno puede llegar a hacer suyo también el tesoro.

<sup>45s</sup> El protagonista de la segunda parábola es evidentemente un traficante en perlas. Las perlas estaban consideradas por los antiguos, como atestigua Plinio <sup>489</sup>, como el más valioso y preciado

489. PLINIO, HN IX, 106.

objeto, de valor superior incluso al de los mismos diamantes. Por ello cree el hombre que encuentra una de especial valor, obrar sabiamente al entregar por ella toda su posesión. Los datos de que en el primer caso sea casual el descubrimiento del tesoro, en el segundo, en cambio, efecto de una laboriosa búsqueda, o el hecho de que el tesoro está escondido en el campo y la perla es ofrecida al comerciante, no motivan diferencia alguna en cuanto al sentido de ambas parábolas. Todos ellos son detalles necesarios sólo para la narración «profana», para que se pueda desarrollar en el sentido deseado. Común a las dos parábolas es el hecho de que ambos, lo mismo el jornalero pobre, que el acomodado traficante, entregan *todo* lo que tienen para entrar en posesión del tesoro.

Parábola de la red barredera  
13,47-50

<sup>47</sup> »También es semejante el reino de los cielos a una red barredera que, echada en el mar, fue recogiendo toda clase de peces; <sup>48</sup> cuando se llenó, los pescadores la sacaron a la orilla y, ya sentados, escogieron los buenos para las banastas, y arrojaron fuera los malos. <sup>49</sup> Así sucederá al fin del mundo; saldrán los ángeles, <sup>50</sup> separarán a los malos de los buenos y los arrojarán al horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes.

La parábola de la red forma pareja con la de la mala hierba entre el trigo, sólo que aquí son otros los preliminares de la «recolección», ya que no hay en ella un enemigo que ponga los peces malos en el mar. Tampoco hay la posibilidad, en este caso, de una clasificación o separación prematura. A pesar de ello, las dos parábolas forman una pareja, lo mismo que las del tesoro y la perla <sup>490</sup>.

La parábola está tomada de la vida de los pescadores del «mar» de Galilea, que solían realizar la pesca con una gran red barredera (cf. 4,18), que arrastra consigo todo lo que encuentra a

490 Cf. com a Mt 13,45s.

su paso sin distinción alguna. La pesca con red no simboliza aquí la actividad misional de los discípulos (cf. Lc 5,10). Tampoco queda el «reino de los cielos» comparado con una red de pescar, a pesar de la formulación del giro introductorio (v. 47a); el proceso llevado a cabo en la pesca con red, la separación de los peces malos de los buenos, es lo que se compara con la venida del reino de Dios. El tono recae también en esta parábola sobre la «recolección», que en este caso consiste en la clasificación de los peces, que es imagen de lo que sucederá al fin de este eón (cf. 25,32s). Los v. 49s son una repetición casi literal de los v. 40-42 y delatan, con ello, la mano de Mateo. Sólo que en este caso no se dice nada de la suerte final de los justos.

#### Conclusión del discurso de las parábolas

13,51s

<sup>51</sup> »¿Habéis entendido todo esto?» Ellos le responden: «Sí.»

<sup>52</sup> Entonces él les dijo: «Por eso, todo escriba que se ha hecho discípulo del reino de los cielos es semejante a un dueño de casa que saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo.»

**51** La pregunta de Jesús de si han comprendido «todo esto», queda contestada por el decidido sí de los discípulos. La lentitud de éstos en la comprensión de la doctrina de Jesús, mencionada repetidamente en Marcos (cf. com. a Mc 3,15) queda mucho menos destacada en el Evangelio de Mateo, interesado más bien en poner de relieve la contraposición existente entre los discípulos y la gran masa del pueblo en cuanto a su actitud frente al evangelio. Esta contraposición intenta Mateo también poner de manifiesto en cada uno de los dos finales que en su texto cierran el discurso de las parábolas. El final primero (v. 34s) va con referencia al pueblo, a quien queda escondido el conocimiento de los misterios del reino de Dios, porque Jesús le instruye mediante parábolas (cf. v. 13-15). El final segundo (51s), en cambio, está pensado para los discípulos; porque ellos son quienes realmente tienen ojos que ven y oídos

que oyen (v. 16), y a quienes ha sido dado conocer los misterios del reino de Dios (v. 11). Por ello el «todo esto» tiene que referirse al discurso de las parábolas todo entero.

La relación lógica entre el sí de los discípulos y las palabras de Jesús que van a continuación, es muy débil y sólo de carácter redaccional. Jesús ha revelado a los discípulos el misterio del reino de Dios y así vale para ellos el contenido de la presente sentencia. El sí de su respuesta es una prueba de ello. El discípulo instruido por Jesús para (y sobre) el reino de Dios y sus misterios es el verdadero «escriba». Como tal se asemeja el discípulo a un adinerado amo de casa que va sacando de su tesoro (cf. 12,35) cosas nuevas y viejas, no sólo para mostrar a los huéspedes su riqueza, sino para hacer partícipes a otros del uso de ello. Lo nuevo que posee, es su conocimiento de los misterios del reino de Dios, ð sea, el evangelio. Con lo antiguo parece hacerse referencia al AT, que contiene también revelación divina, no habiendo, por tanto, perdido su vigencia por causa del evangelio (cf. 5,17). Como «escriba», el discípulo de Jesús instruido para el reino de Dios no posee sus conocimientos religiosos sólo para sí, sino que tiene la misión de hacer también a los demás partícipes de ello como administrador de los misterios de Dios (1Cor 4,1). Los discípulos han sido instruidos por Jesús para que luego ellos sean los maestros que enseñen a los otros el camino. La distinción entre viejo y nuevo era también conocida de los rabinos: lo viejo es la *torah* (la ley de Moisés), lo nuevo las enseñanzas de los escribas.

#### Jesús rechazado en Nazaret

13,53-58 (= \*Mc 6,1-6; cf. Lc 4,16-30; Jn 4,44)

<sup>53</sup> Cuando Jesús acabó todas estas parábolas, se marchó de allí. <sup>54</sup> Y, llegado a su patria, se ponía a enseñarles en su sinagoga, de tal manera que quedaban llenos de admiración y decían: «¿Pero de dónde le vienen a éste esa sabiduría y esos prodigios? <sup>55</sup> ¿No es, acaso, éste el hijo del carpintero? ¿Y no se llama su madre María, y sus hermanos Santiago y José y Judas? <sup>56</sup> ¿Y no viven también entre

*nosotros todas sus hermanas? ¿De dónde, pues, le vienen a éste todas esas cosas?»* <sup>57</sup> *Y estaban escandalizados de él. Entonces les dijo Jesús: «Ningún profeta es menospreciado, sino en su patria, en su propia casa.»* <sup>58</sup> *Y no hizo allí muchos milagros, por aquella incredulidad.*

Con el giro inicial empleado ya en 7,28 y 11,1, hace Mateo de nuevo un corte de separación entre el discurso de las parábolas y lo que a continuación sigue. Los tres relatos de milagros que en Marcos siguen al discurso de las parábolas <sup>491</sup> los ha ofrecido Mateo ya con antelación en su ciclo de los milagros <sup>492</sup>. La perícopa de Nazaret resulta en el relato de Mateo también más sucinta que en el de Marcos. En el v. 54 no se menciona a los discípulos junto a Jesús. El dato de que era sábado el día en que Jesús predica en la sinagoga era innecesario tratándose de lectores judeocristianos. En Oriente no se nombra a nadie mediante el nombre de la madre, sino por el del padre, por lo que la expresión de Mc 6,3 «el carpintero, el hijo de María» resulta insólita y única en todo el NT. El texto de Mateo que, en lugar de ello, llama a Jesús el hijo del carpintero (= José), añadiendo luego a continuación también el nombre de la madre, es, pues, fácilmente explicable como corrección de su fuente, Marcos. En el v. 58 suprime Mateo como inconvenientes los dos datos, de Mc 6,5s, de que Jesús no *pudo* realizar ningún milagro en Nazaret, y de que se quedó *extrañado* de la incredulidad de sus paisanos.

491. Mc 4,35-5,43.

492. Mt 8,23-34; 9,18-26.

### Parte segunda

#### JESÚS EN CONTINUO PEREGRINAR

14,1-20,34

#### Sección primera: JESÚS FUERA DE GALILEA

14,1-16,12

A partir del cap. 14, el orden del texto de Mateo concuerda exactamente con el de Marcos, hasta el final del evangelio. En la sección 14,1-16,12, que corresponde a Mc 6,14-8,26, falta sólo el último pasaje (Mc 8,22-26). En Mateo destaca menos la circunstancia de que Jesús se encuentra en territorio pagano. Los nombres de lugar de Betsaida <sup>1</sup> y la Decápolis <sup>2</sup> han sido suprimidos por Mateo.

#### La opinión de Herodes sobre Jesús

14,1s (= \*Mc 6,14-16; Lc 9,7-9)

<sup>1</sup> *En aquella ocasión llegó a oídos del tetrarca Herodes la fama de Jesús,* <sup>2</sup> *y dijo a sus cortesanos: «Éste es Juan Bautista; éste ha resucitado de entre los muertos, y por eso reside en él el poder de hacer milagros.»*

Mateo ha ofrecido ya la misión de los discípulos (Mc 6,6b-13) con ocasión de la instrucción que les dirige en 9,35-10,42, haciendo seguir por ello inmediatamente en este lugar el pasaje que en Marcos va a continuación de aquél. Mateo menciona sólo el juicio de

1. Mc 6,45 = Mt 14,22.

2. Mc 7,31 = Mt 15,29

otros sobre Jesús, que el tetrarca<sup>3</sup> hacía también suyo, dejando de lado las otras opiniones referidas en Marcos 6,15, que Mt ofrece luego en 16,14<sup>4</sup>.

Degollación del Bautista  
14,3-12 (= \*Mc 6,17-29)

<sup>3</sup> Efectivamente, Herodes había mandado detener a Juan y lo había encadenado y metido en la cárcel por causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo; <sup>4</sup> pues Juan le echaba en cara: «¡No te es lícito tenerla!» <sup>5</sup> Y aunque quería matarlo, tuvo miedo al pueblo, porque todos lo tenían por profeta. <sup>6</sup> Pero en el cumpleaños de Herodes, bailó la hija de Herodías delante de todos; y agradó tanto a Herodes, <sup>7</sup> que le prometió, bajo juramento, darle cuanto le pidiera. <sup>8</sup> Ella, amaestrada por su madre, «Dame aquí —le dijo—, en una bandeja, la cabeza de Juan Bautista.» <sup>9</sup> El rey se quedó muy triste; pero, por los juramentos y por los convidados, ordenó que se la dieran, <sup>10</sup> y envió a decapitar a Juan en la cárcel. <sup>11</sup> Y la cabeza de Juan Bautista fue traída en una bandeja y entregada a la muchacha, y ella la llevó a su madre. <sup>12</sup> Se llegaron luego sus discípulos a recoger el cadáver y lo enterraron. Después fueron a contárselo a Jesús.

El relato de Mateo es un extracto notablemente abreviado de Mc 6,17-29, y sólo a partir de éste puede ser entendido de manera completa. El motivo por el que Herodes no se atrevía a matar al Bautista no es el mismo en el v. 5 y en Mc 6,20s. De ello resulta que sólo puede ser entendido a partir del texto de Marcos el v. 9, en que Herodes queda atribulado ante la petición de la hija de Herodías, mientras que en el v. 5 se dice que hubiera querido matar al Bautista y que sólo se veía impedido en sus propósitos por el miedo ante el pueblo<sup>5</sup> y no por respeto al Bautista mismo.

3. Título más exacto en lugar del de «rey» de Mc 6,14; cf. infra, Mt 14,9.

4. ¿O encontró ya Mateo, en su texto de Marcos, la lectura bien atestiguada en la tradición, aunque falsa, de: «y él decía?»

5. El mismo giro también en Mt 21,26.46.

como se expresa en Mc 6,20. Según Marcos no era el tetrarca, sino Herodías quien quería suprimir al odiado moralista. Mateo, en cambio, no quiere saber nada de que una persona tan impía e inmoral como Herodes pudiera sentir respeto ante un hombre como el Bautista y hasta sostuviera con él conversaciones serias. Tampoco queda claro en Mateo (frente a Mc 6,17), si Herodes ha tomado ya en matrimonio la mujer de su hermano o sólo tiene el propósito de hacerlo. El dato de que el juramento del «rey» (v. 7) tuvo lugar en presencia de los huéspedes, se deduce sólo del v. 9. El v. 8 parece querer decir que la hija de Herodías se había puesto de acuerdo con su madre y entonces ante la precipitada promesa del padrastro pide en el mismo momento la cabeza del Bautista. En cambio por los v. 6,24.25a de Marcos, suprimidos por Mateo, sabemos que el ofrecimiento de Herodes las cogió desprevenidas y que la hija fue a consultar primero a su madre. El v. 8 no es pues continuación inmediata en el tiempo del v. 7.

Un problema constituye el dato del v. 12b, de que los discípulos de Juan llevan a Jesús la noticia de la muerte de su maestro, tras lo cual abandona Jesús, según el v. 13, el dominio de Herodes Antipas (en el que vuelve a entrar pronto, a continuación; cf. 14,22.34). Según 14,2 la muerte del Bautista es un hecho que pertenece ya al pasado, siendo todo el pasaje de 14,3-12 sólo un aditamento motivado por el v. 2. Pero Mateo relaciona el suceso de la muerte del Bautista con la persona de Jesús, utilizando así, para la formulación de los v. 12s, Mc 6,29 («sus discípulos», esto es, los discípulos de Juan) y 6,30 («[los discípulos de Jesús] le refirieron»).

Es imposible pretender solucionar el problema que resulta de esta relación establecida por Mateo entre la «huida» de Jesús y la noticia de la muerte del Bautista, con la hipótesis de que entre la ejecución de Juan y las noticias recibidas por Herodes sobre la actividad de Jesús mediara sólo un corto espacio de tiempo. Más bien hay que remitir, en lugar de esto, al carácter formulario del giro de enlace de Mt 14,13 y a la tendencia ininterrumpida de Mateo de ir enlazando diferentes pasajes aislados unos con otros<sup>6</sup>.

6. Cf. com. a Mt 8,1; 9,9.18.27 y especialmente a 12,15.

Esta tendencia de Mateo ha sido la única en crear el presente problema. Mateo deja a un lado la noticia, que en Marcos (6,30s) sigue, sobre el retorno de los discípulos y la afluencia del pueblo, y narra a continuación la travesía del lago (motivada en él de manera distinta que en Marcos), lo cual hace que vaya siguiendo de manera inmediata el relato sobre la multiplicación de los panes.

Primera multiplicación de los panes

14,13-21 (= \*Mc 6,32-44; Lc 9,10b-17; Jn 6,1-14)

<sup>13</sup> Cuando Jesús recibió esta noticia, se alejó de allí en una barca, a un lugar desierto y apartado. Pero se enteraron las gentes y lo siguieron por tierra desde las ciudades. <sup>14</sup> Al desembarcar y ver a tanta gente, sintió gran compasión por ellos y curó a sus enfermos. <sup>15</sup> Llegada la tarde, se le acercaron los discípulos y le dijeron: «Este lugar es un despoblado, y ya avanzó la hora; despídelos, pues, para que vayan a las alquerías a comprarse alimentos.» <sup>16</sup> Pero Jesús les dijo: «No tienen por qué irse; dadles vosotros de comer.» <sup>17</sup> Entonces ellos le replican: «No tenemos aquí más que cinco panes y dos peces.» <sup>18</sup> Él dijo entonces: «Traédmelos aquí.» <sup>19</sup> Y después de mandar que les gentes se sentaran sobre la hierba, tomó los cinco panes y los dos peces, levantó los ojos al cielo, recitó la bendición, partió los panes y se los dio a sus discípulos, y los discípulos al pueblo. <sup>20</sup> Todos comieron hasta quedar saciados; y se recogieron, de lo que sobró, doce canastos llenos de pedazos. <sup>21</sup> Los que comieron eran unos cinco mil hombres, además de mujeres y niños.

La travesía del lago, llevada a cabo por Jesús y sus discípulos en busca de un lugar retirado, queda motivada en Mateo de un modo totalmente distinto que en Marcos <sup>7</sup>. Mateo ha dicho ya en 9,36 que la masa del pueblo era como ovejas sin pastor (Mc 6,34), motivo por el que lo suprime aquí en este lugar. De importancia le es, en cambio, el dato de que Jesús curó los enfermos (v. 14) <sup>8</sup>.

7. Cf. supra, com. a Mt 14,12.

8. Cf Mt 4,23; 9,35; 12,15; 19,2; 21,14.

Según el v. 15 (sin referencia al v. 23) es ya atardecido cuando los discípulos exhortan a Jesús a que despida al pueblo. En el v. 16 queda más claro que en Marcos que Jesús tenía propuesta ya desde el primer momento la realización del milagro. En los v. 17s está suprimida tanto la pregunta de los discípulos, que todavía no sospechan el milagro de Jesús (Mc 6,37b), como la pregunta que Jesús a su vez les hace a continuación (Mc 6,38). Al final hace Mateo la anotación expresa (como también en 15,38) de que en la cifra de los que comieron no va incluido el número de las mujeres y los niños.

Jesús camina sobre las aguas

14,22-33 (= \*Mc 6,45-52; Jn 6,15-21)

<sup>22</sup> Inmediatamente obligó a sus discípulos a que subieran a la barca y pasaran a la otra orilla, mientras él despedía al pueblo. <sup>23</sup> Después de despedirlo, subió al monte para orar a solas. Llegado el atardecer, él estaba allí solo. <sup>24</sup> Entre tanto, la barca se había alejado ya muchos estadios de la costa y se encontraba combatida por las olas, pues el viento le era contrario. <sup>25</sup> A la cuarta vigilia de la noche, fue hacia ellos caminando sobre el mar. <sup>26</sup> Ellos, al verlo caminar sobre el mar, llenos de pánico, decían: «¡Es un fantasma!» Y se pusieron a gritar por el miedo. <sup>27</sup> Pero Jesús les habló en seguida: «¡Ánimo! Soy yo. No tengáis miedo.» <sup>28</sup> Pedro le contestó: «Señor, si eres tú, mándame ir hacia ti sobre las aguas.» <sup>29</sup> Él le respondió: «Pues ven.» Entonces Pedro saltó de la barca y, caminando sobre las aguas, fue hacia Jesús. <sup>30</sup> Pero, viendo la fuerza del viento, tuvo miedo; y al comenzar a hundirse, lanzó un grito: «¡Señor! ¡Sálvame!» <sup>31</sup> Inmediatamente Jesús extendió la mano y lo sostuvo, al mismo tiempo que le decía: «¡Hombre de poca fe! ¿Por qué dudas-te?» <sup>32</sup> Y cuando subieron los dos a la barca, el viento se calmó. <sup>33</sup> Entonces los que estaban en la barca se postraron ante él, exclamando: «Realmente, ¡eres Hijo de Dios!»

Mateo suprime el nombre de Betsaida citado en Mc 6,45 como término — no alcanzado de hecho —, de la travesía, así como el

detalle, en sí extraño, de que Jesús quisiera pasar de largo ante la barca (Mc 6,48b). Del todo faltan además (v. 33) las duras palabras con las que en Mc 6,51s queda destacada la incomprensión de los discípulos frente a lo que con sus propios ojos acababan de contemplar, incomprensión que queda calificada de endurecimiento de corazón (cf. 8,17). Tales «miramientos» de Mateo frente a los discípulos pueden observarse también en otros pasajes<sup>9</sup>.

También el texto de 16,9-11 presenta una forma más suave que Mc 8,17-21, faltando en él, lo mismo que en nuestro pasaje, el reproche del endurecimiento de corazón, que parece llegar hasta colocar a los discípulos al mismo nivel de ceguera y sordera espiritual que el pueblo (cf. Mt 13,13ss). En lugar de ello, Mateo (v. 33), después que han sido testigos del camino de Jesús sobre las aguas y le han reconocido, los hace caer ante él y adorarle como al hijo de Dios. El ver en este acto ya una confesión de la filiación esencial divina de Jesús, supondría no sólo una anticipación de la confesión mesiánica de Pedro en Cesarea de Filipo (16,16), sino también una superación de la misma. Asimismo resultaría inexplicable el fatigoso progreso posterior de los discípulos en su conocimiento religioso, y sobre todo el gran escándalo que para ellos fue el día de viernes santo (cf. Lc 24,19ss). No puede, por tanto, evitarse la conclusión de que Mateo haya introducido aquí este rasgo, con la misma despreocupación frente al verdadero curso histórico de los hechos con que hace dirigir a Jesús el título de hijo de David ya en 9,27 y 15,22.

**28-31** Propio del relato de Mateo es el episodio del camino de Pedro sobre el lago, que es entre los diversos pasajes sobre Pedro propios del primer evangelio el más notable junto al de la promesa del primado (16,17-19)<sup>10</sup>. No es un momento de irreflexión y audacia, tampoco la actitud de duda y su deseo de verificar si es realmente Jesús a quien ve delante de sí, lo que lanza a Pedro a su camino sobre las aguas, sino la llamada expresa de Jesús. El sentido profundo de esta escena (destacada también en su belleza, aunque no comprendida, por Goethe)<sup>11</sup> es claramente el de evidenciar la fuerza

9. Cf. supra. p. 45s

10. Cf., además, 17,24-27; 18,21s.

11. GOETHE, *Gespräche mit Eckermann*, 12-2-1831.

de la fe (de la fe en el poder de Jesús, no en las propias fuerzas, como interpreta Goethe) y los efectos de la duda. Esta moral del pasaje es reconocida también por quienes lo consideran sólo como legendario. Mateo pretende en todo caso ofrecerlo como un hecho histórico, en favor de lo cual puede aducirse que sus rasgos se avienen exactamente con el carácter de Pedro y que sus efectos no son la glorificación de su figura. A fin de cuentas, Pedro fracasa aquí lo mismo que más tarde en el atrio del palacio del sumo sacerdote. La escena quiere también dar expresión al hecho de que el Señor no abandona al discípulo en el caso de que éste falle.

#### Curaciones en Genesaret

14,34-36 (= \*Mc 6,53-56)

<sup>34</sup> *Terminada la travesía, llegaron a tierra, junto a Genesaret.*

<sup>35</sup> *Apenas lo reconocieron los hombres de aquel lugar, divulgaron la noticia por toda aquella comarca, y le presentaron los enfermos;*

<sup>36</sup> *y le rogaban que les permitiera tocar sólo la orla de su manto. Y cuantos lograron tocarlo, todos quedaron sanos.*

A diferencia de Marcos, el relato de Mateo, mucho más breve y más descolorido, habla sólo de un lugar al que eran llevados todos los enfermos, para ser curados por Jesús, pero no de sus diversos viajes por el territorio de Genesaret.

#### Controversia sobre lo puro y lo impuro

15,1-20 (= \*Mc 7,1-23; cf. Lc 6,39)

<sup>1</sup> *Entonces se acercan a Jesús unos fariseos y escribas de Jerusalén para decirle: <sup>2</sup> «¿Por qué tus discípulos quebrantan la tradición de los antiguos? Porque no se lavan las manos cuando van a comer.» <sup>3</sup> Pero Jesús les replicó así: «¿Y por qué vosotros quebrantáis el mandamiento de Dios por esas tradiciones vuestras? <sup>4</sup> Porque Dios mandó: Honra al padre y a la madre; y también: El que mal-*

diga al padre o a la madre, sea condenado a muerte (Éx 21,17; Lev 20,9). <sup>6</sup> Pero vosotros decís: “Si uno dice a su padre o a su madre: Declaro ofrenda sagrada todo aquello con que yo pudiera socorrerte, <sup>6</sup> ya no tendrá deberes respecto de su padre o de su madre”; y así anulasteis la palabra de Dios por esta tradición vuestra. <sup>7</sup> ¡Hipócritas! Bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo:

<sup>8</sup> Este pueblo me honra con los labios,  
pero su corazón está lejos de mí;

<sup>9</sup> vano es, pues, el culto que me rinden,  
cuando enseñan doctrinas  
que sólo son preceptos humanos» (Is 29,13).

<sup>10</sup> Y llamando en torno a sí al pueblo, les dijo: «Escuchadme y tenedlo bien entendido: <sup>11</sup> No contamina al hombre lo que entra por la boca; sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre.»

<sup>12</sup> Entonces se le acercaron sus discípulos y le dicen: «¿Sabes que los fariseos, cuando oyeron tus palabras, quedaron escandalizados?» <sup>13</sup> Pero él les replicó: «Toda planta que mi Padre celestial no plantó, será arrancada de raíz. <sup>14</sup> Dejadlos. Son ciegos que van guiando a otros ciegos; pero si un ciego se pone a guiar a otro ciego, los dos caerán en el hoyo.»

<sup>15</sup> Entonces tomó la palabra Pedro y le dijo: «Explicanos esta parábola.» <sup>16</sup> Él le contestó: «¿Pero también vosotros estáis todavía faltos de entendimiento? <sup>17</sup> ¿No comprendéis que todo lo que entra por la boca pasa al vientre y luego se arroja en lugares retirados? <sup>18</sup> Pero lo que sale de la boca, del corazón procede; y esto sí que contamina al hombre. <sup>19</sup> Porque del corazón salen las malas intenciones, homicidios, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, blasfemias. <sup>20</sup> Éstas son las cosas que contaminan al hombre; pero comer sin lavarse las manos no contamina al hombre.»

La explicación de las prácticas purificadoras de los fariseos (Mc 7,3s) la ha suprimido Mateo, por ser innecesaria para lectores judeocristianos. En la respuesta de Jesús a sus adversarios fariseos,

en Mateo, aparece en primer lugar el ejemplo del *korban*, precedido de una pregunta presentada como respuesta a la pregunta de ellos, mientras que en Marcos (7,9-13) el ejemplo va colocado después de la cita de Isaías y tras una nueva fórmula introductoria. Mateo ofrece la cita de Isaías a continuación, dando así expresión en forma bien fundada y con carácter general y solemne a un juicio condenatorio contra la religiosidad de los fariseos. Con ello quedan colocadas eficazmente una junto a otra, pregunta y contrapregunta, y se consigue al mismo tiempo, una respuesta coherente de Jesús y una discusión en plena forma del género, al uso rabínico. Pero esta composición lógica del discurso no es más originaria que la formulación de Marcos, sino una corrección de ésta, como se desprende de la circunstancia de que los dos pasajes entremezclados por Mateo en su composición, Mc 7,5-8 y 7,9-13 no forman en manera alguna una unidad histórica <sup>12</sup>.

La permutación en el orden de los pasajes trae consigo también un cambio en el hilo del discurso. En Marcos la colocación de la cita de Isaías al principio de la respuesta supone una declaración de hipocresía pura para toda la religiosidad de los fariseos en su conjunto: ella significa nada menos que el desprecio y abandono del precepto divino a cambio de la tradición humana, juicio que lleva consigo también la reprobación radical de «la tradición de los antiguos» como obra puramente de hombres. A continuación y como ejemplo de esta religiosidad, que de hecho deroga los preceptos divinos (cf. v. 9), como de manera expresa se dice en el v. 13b, se hace referencia en los v. 9-13 al voto del *korban*.

En Mateo, en cambio, se argumenta que también los fariseos, lo mismo que los discípulos de Jesús por ellos censurados, son culpables de transgresiones de la ley, y harían bien en consecuencia en moderarse un poco en sus reproches. Tampoco ellos cumplen todos los preceptos, sino que violan con el voto de *korban* el cuarto mandamiento del decálogo. La cita de Isaías, que en Mateo no va sino ahora en segundo lugar, no tiene, pues, la misma amplitud de sentido que en Marcos, no condena como en Marcos, la reli-

12. Cf. com en Marcos



giosidad de los fariseos en absoluto, como contraria a la voluntad de Dios, sino que va referida única y exclusivamente al caso del voto de *korban*. La crítica de la religiosidad farisea sufre con ello una considerable limitación frente al texto de Marcos y por ello Mateo ha suprimido consecuentemente Mc 7,13b y el tajante juicio de Jesús en Mc 7,8, que da expresión a la contraposición absoluta existente entre la ley de Dios y la tradición de los antiguos, tan escrupulosamente observada por los fariseos.

Es importante observar que, en el v. 2, se reprocha a los discípulos sólo la violación de la tradición de los antiguos y, en los v. 3s, una transgresión de un precepto divino de parte de los fariseos, tratándose en ambos casos de *un* solo precepto particular, primero del lavado de las manos, después del cuarto precepto del decálogo. Según Mc 7,5, en cambio, los discípulos no tienen en cuenta para nada la tradición de los antiguos y, según 7,8, los fariseos *dan de lado* al precepto divino (en sentido general). Tanto el reproche hecho a los discípulos por los fariseos, como el que Jesús opone a los últimos calan, pues, más en Marcos que en Mateo. Mateo además ha corregido el texto en el v. 2b, donde queda sustituida por una perifrasis la expresión técnica de Mc 7,5b «comer con manos κοινᾶς (= comunes o impuras)», mantenida en cambio en diversas variantes en lo que sigue (v. 11.18.20: κοινῶν = «contamina»; τὰ κοινῶντα = «las cosas que contaminan»). En el v. 4, Dios queda designado de manera expresa como legislador (en Mc 7,10, Moisés), lo cual pone de manifiesto la relación con el v. 3 y el sentido de la cita de la Escritura ofrecida. De más importancia es, en el v. 6, la diferencia de la forma del texto frente a Mc 7,12. El principio atribuido aquí a los fariseos, de que la ley del *korban*, creada por la «tradición de los antiguos», deja sin aplicación al cuarto mandamiento de la ley de Dios, no se enseñaba directamente en esta forma, sino que estaba contenido, de manera indirecta, en las prescripciones sobre el *korban*. En Mc 7,15 se dice que nada de lo que entra de fuera en el hombre le puede impurificar. Mateo sustituye en el v. 11 (y luego en los v. 17s) las expresiones «en él» (= «en el hombre») o «del hombre», de Mc, por las de «por la boca», «de la boca», mostrando así que se

refiere sólo al acto de comer con manos impuras, limitación que resulta demasiado estrecha para los pecados de obra enumerados en el v. 19 y que queda, por ello, corregida en el v. 18 por el aditamento de «del corazón procedes». En el v. 15 queda, por una parte (frente a Mc 7,17), suprimido el cambio de escena<sup>13</sup>; por otra, es introducido Pedro de manera expresa como el portavoz de la pregunta de los discípulos<sup>14</sup>. El «catálogo de los vicios» (v. 19) aparece en Mateo, no sólo mejor ordenado (en relación con el decálogo) que en Mc 7,21s, sino que además los pecados de obra que menciona, son de aquellos en que se manifiesta la maldad del corazón y suponen una transgresión de preceptos expresos del decálogo. La frase final (v. 20b) vuelve a enviar al punto de partida del discurso, pero de una manera distinta que en Marcos. Mateo vuelve de nuevo a poner aquí de manifiesto, que para él, el pasaje entero no es sino discusión del caso particular del lavado ritual de las manos antes de la comida.

Entre el «enigma» (v. 11) dirigido al pueblo y su solución, dada sólo a los discípulos, ha introducido Mateo una breve conversación entre Jesús y los discípulos (v. 12-14), consistente en dos sentencias del Señor transmitidas en su origen probablemente de manera aislada, la segunda de las cuales se encuentra también en Lucas (6,36), en un contexto distinto. La súplica de Pedro, que sigue a continuación (v. 15 = Mc 7,17), no hace ninguna referencia a este intermedio, sino que alude al «enigma» del v. 11. Que los fariseos estuvieran indignados de la crítica de su religiosidad hecha por Jesús y de su actitud revolucionaria ante la ley<sup>15</sup> es cosa más que natural. Pero el escándalo que les producían las palabras de Jesús significa algo más. La oposición existente entre ellos y Jesús les llega a ser un obstáculo insuperable para acoger a Jesús y su mensaje con una actitud de fe.

Jesús, en su respuesta, se muestra consciente del escándalo que producen sus palabras, y procede así de manera distinta en este caso que con los perceptores del tributo del templo (17,27),

13. Lo mismo ocurre en Mt 19,9 frente a Mc 10,10.

14. Al contrario en Mt 21,21; 24,3

15. Cf. com a Mc 7,15.



cuando para evitar el escándalo se somete a una ley, de la que en realidad está exento. En aquella ocasión hubiera hecho, para los fieles a la ley, inadmisibles sus mensajes por su proceder contrario a ella, sin sacar fundamentalmente ningún provecho. Pero aquí se trata de la proclamación de la verdad sin miramientos humanos y de manera especial de poner de manifiesto la distinción entre la ley de Dios y la «tradición de los antiguos», obra puramente de hombres. En la primera de las dos sentencias parabólicas, con que Jesús motiva su proceder frente a los fariseos, los llama plantas que no proceden de Dios. Los fariseos son en cierto modo como la mala hierba en el huerto divino (cf. 13,24-30). Su escándalo no es para ser tomado en cuenta, ya que no hay parte sana en ellos.

14 La segunda, que en Lc 6,39 presenta aún una estricta forma de parábola, llama a los fariseos — con lo que, como a menudo en Mateo, se hace referencia a los escribas — guías de ciegos ciegos a su vez (cf. 23,24), que hacen que se pierdan consigo aquellos que se han confiado a su dirección (cf. 23,13). Este juicio de Jesús alude, de manera expresa, a la pretensión de los escribas de ser los guías religiosos del judaísmo (cf. Rom 2,19). Ellos son ciegos para la verdad predicada por Jesús y, por lo mismo, su autoridad es, también para los demás, un impedimento para la fe en Jesús.

La mujer cananea  
15,21-28 (= \*Mc 7,24-30)

<sup>21</sup> Cuando Jesús salió de allí, se fue a la región de Tiro y Sidón.  
<sup>22</sup> Y de pronto, una mujer cananea, salida de aquellos contornos, le decía a gritos: «¡Ten compasión de mí, Señor, hijo de David! Mi hija se encuentra muy mal, atormentada por un demonio.» <sup>23</sup> Pero él no le respondió palabra. Entonces sus discípulos, acercándose a él, le suplicaban así: «Despídela; que viene gritando detrás de nosotros.»  
<sup>24</sup> Pero él respondió: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.» <sup>25</sup> Sin embargo, ella se acercó y se postró ante él, diciéndole: «¡Señor, socórreme!» <sup>26</sup> Él le contestó: «No está bien

tomar el pan de los hijos para echárselo a los perrillos.» <sup>27</sup> Ella replicó: «Es verdad, Señor; pero los perrillos se comen las migajas que caen de la mesa de sus amos.» <sup>28</sup> Entonces le dijo Jesús: «¡Oh, mujer! Grande es tu fe; que te suceda como tú deseas.» Y desde aquel momento quedó sana su hija.

Esta escena es, aparte de 26,1-5, el único relato narrativo en que Mateo procede con mayor detalle que Marcos. La actitud de repulsa de Jesús frente a la mujer cananea aparece aquí de manera aún más áspera que en el texto de Marcos.

Como de costumbre, enlaza Mateo el episodio con el precedente, al contrario que Marcos<sup>16</sup>. Ello produce el efecto de que, en el texto de Mt, la marcha de Jesús tenga el aspecto de una huida ante sus adversarios<sup>17</sup>.

Junto a Tiro (Mc 7,24), Mateo nombra también a Sidón, probablemente bajo el influjo de la expresión tradicional bíblica de «Tiro y Sidón»<sup>18</sup>; en cambio, más adelante (v. 29, frente a Mc 7,31) quedan sin nombrar Sidón y la Decápolis. Según Mc 7,31, es sólo después del episodio de la cananea cuando Jesús recorre también el territorio de Sidón, situado todavía más al norte. También la designación de la mujer como «cananea» (en lugar de «sirofenicia» Mc 7,26) esto es, pagana, responde a una forma de expresión bíblica arcaizante.

De los v. 22-25 corresponden el 22 y el 25 a Mc 7,25s. Los v. 23s son nuevos. El detalle (Mc 7,24b) de que Jesús entró en una casa (pagana) y que no consiguió mantenerse de incógnito<sup>19</sup>, ha sido suprimido por Mateo. En su texto, la escena tiene lugar durante el camino, y de los v. 21s no se deduce claramente si Jesús ha pisado ya territorio pagano (no así en Marcos). Imposible resulta en todo caso el combinar la situación descrita por Mateo con la de Marcos, por el motivo, sobre todo, de que la dramática com-

16. Cf. supra, com. a Mt 9,9.

17. Cf. com. a Mt 12,15.

18. Cf. Is 23,1ss; Jer 25,22; 27,3; 47,4; Jdt 2,28; 1Mac 5,15; Mt 11,21 = Lc 10,13; Mc 3,8.

19. Cf. sobre esto p. 45s.

posición del encuentro de Jesús con la mujer en Mateo, en especial el v. 23b, no es posible dentro de una casa.

Pero precisamente aquí queda ya manifiesta la mano del primer evangelista, aunque sólo sea en el título de «hijo de David» (= Mesías) dirigido a Jesús por la mujer pagana, título que no hace sino repetir la invocación de los dos ciegos de Mt 9,27<sup>20</sup>. Mateo da pruebas en ambos pasajes de la misma despreocupación frente al curso histórico exacto de los hechos (Lagrange).

23 Mientras Jesús no se digna dirigir una palabra a la mujer, intervienen los discípulos, molestos por el escándalo que provoca, para rogar a Jesús que la despida.

24 En sus palabras no puede verse, al parecer, una actitud de compasión, sino de enojo ante la impertinencia de la mujer, y entonces no se adapta bien a ellas el v. 24 como respuesta de Jesús a la proposición de los discípulos, puesto que su intención no era mover a Jesús a que accediera al ruego de la mujer. De esto se sigue pues, que estas importantes palabras de Jesús no se encuentran aquí en su lugar histórico, sino que han sido colocadas por Mateo en este contexto, por encontrar en ellas la clave para entender la manera de proceder de Jesús. Jesús motiva la dureza de su actitud con el carácter de su misión, que se limita sólo al pueblo de Israel<sup>21</sup>. Éste es el motivo que le lleva en esta ocasión a dejar arrancarse su intervención sólo por la fe heroica y la humildad de la mujer pagana.

El hecho de que frente al centurión pagano de Cafarnaúm no mostrase la misma resistencia (8,5-13), tiene que ser probablemente explicado por la circunstancia de haberse encontrado entonces en pleno territorio de Israel. El que también aquí en el caso de la mujer pagana ceda al fin a su persistente súplica se debe sólo al hecho de haber encontrado también en ella una fe como no ha visto en el país de Israel (18,10).

26 Las palabras sobre el pan de los hijos tienen en Mateo el tono de una repulsa aún más implacable, por el hecho de faltar la frase

20. Cf. Mt 9,27.

21. Cf. com. a Mt 10,5s y Mc 7,27.

«deja que primero se sacien los hijos», que en Mc 7,27 va precediendo, y para la que en Mateo, tras el v. 24, no quedaba posibilidad alguna, ya que éste va, en cierto modo, sustituyéndola.

La respuesta de la mujer va lógicamente mejor construida que en Mc 7,28. No se dice nada de los perros junto a la mesa y de las migas de los hijos, sino sólo que los perros pueden saciar su hambre de las migas que caen de la mesa de sus amos, tienen parte en las comidas de sus dueños, sin quitar por ello el pan a los hijos, porque reciben sólo los desperdicios.

En la estilización de tono edificante del v. 28 (en lugar del simple dato de la curación de la hija en Marcos), vuelve a dejarse ver la mano de Mateo, siendo claras las reminiscencias del relato similar de la curación del siervo del centurión<sup>22</sup>.

#### Curaciones junto al mar de Galilea

15,29-31 (cf. Mc 7,31-37)

<sup>29</sup> Jesús partió de allí y se fue a las orillas del mar de Galilea, subió al monte y se quedó sentado allí. <sup>30</sup> Entonces se acercaron a él grandes muchedumbres, llevando consigo cojos, mancos, ciegos, mudos y otros muchos enfermos, y los pusieron a sus pies. Y él los curó; <sup>31</sup> de suerte que el pueblo quedó asombrado cuando vio a los mudos hablar, a los mancos sanos, a los cojos andar y a los ciegos ver. Y glorificaron al Dios de Israel.

La descripción del recorrido de Jesús desde el territorio de Tiro a través del de Sidón hasta el mar de Galilea «en pleno territorio de la Decápolis» (Mc 7,31), ha sido muy simplificada por Mateo. El dato del territorio de Sidón tenía que suprimirlo, por haber sido nombrado ya en el v. 21, y el nombre, demasiado general e indeterminado, del territorio de la Decápolis no le resultaba de importancia. Por ello se contenta con la anotación esquemática de que «Jesús partió de allí»<sup>23</sup>. En consecuencia, no queda claro en

22. Cf. Mt 8,13a; 9,29 o bien 8,13b; 9,22; 17,18.

23. Cf. Mt 11,1; 12,9.

su texto, si Jesús se encuentra, a continuación, en la orilla oriental o occidental del lago y si el escenario de la segunda multiplicación de los panes, narrada en el pasaje siguiente, coincide o no con el de la primera (14,23-21).

Extraño resulta el dato de que Jesús se encontraba en un monte. Lo más fácil es pensar que se trata del monte mencionado en 14,23, situado a la orilla oriental del lago. En favor de que Jesús se encuentra en territorio predominantemente pagano parece hablar también el v. 31b, según el cual los testigos del milagro «glorificaron al Dios de Israel».

Los v. 30s sirven claramente para preparar la segunda multiplicación de los panes, mientras que, en Marcos, ésta no tiene relación cronológica con la curación del sordomudo. Éste es el motivo por el que, en Mateo, queda suprimido Mc 8,1a, motivo que puede haber ocasionado, al menos de manera secundaria, que Mateo haya sustituido el texto de Mc 7,31-37 por una curación en masa. Las muchedumbres del v. 30 y las del v. 32, son en Mateo las mismas. A pesar de que entonces parecen referirse a *un mismo día* los v. 29-31 y 32-39, conserva Mateo (v. 32) el dato de Marcos de que la muchedumbre lleva ya tres días con Jesús. En lugar de la curación de un sordomudo (Mc 7,31-37), da cuenta Mateo de manera sumaria de la curación de muchos enfermos. La supresión de la curación del sordomudo puede estar también motivada por el hecho de que Mateo ha narrado ya en 9,32s la curación de un poseo mudo, pero su motivo verdadero parece que hay que verlo más bien en la forma aparentemente dificultosa con que se realiza en Marcos, y quizá también en la circunstancia de que Jesús sigue al realizarla la práctica curativa judía, que podía prestarse a ser interpretada como acción de carácter mágico. Por el mismo motivo probablemente ha suprimido Mateo también la curación del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26)<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Pero cf. también com. a Mt 12,22a.

## Segunda multiplicación de los panes

15,32-39 (= \*Mc 8,1-10)

<sup>32</sup> Luego llamó Jesús en torno a sí a sus discípulos y dijo: «*Me da compasión de esta gente, porque hace ya tres días que permanecen junto a mí y no tienen qué comer; pero no quiero despedirlos sin que tomen nada, no sea que desfallezcan en el camino.*»<sup>33</sup> Sus discípulos le dicen: «*¿Cómo procurarnos tantos panes para saciar a todo este pueblo?*»<sup>34</sup> Y Jesús les pregunta: «*¿Cuántos panes tenéis?*» Ellos contestaron: «*Siete, y unos pocos pececillos.*»<sup>35</sup> Mandó entonces al pueblo que fuera sentándose en el suelo;<sup>36</sup> tomó los siete panes y los peces y, después de recitar la bendición de acción de gracias, los partió y los iba dando a sus discípulos, y los discípulos al pueblo.<sup>37</sup> Comieron todos hasta quedar saciados; y de los trozos sobrantes recogieron siete cestos llenos.<sup>38</sup> Los que comieron eran unos cuatro mil hombres, además de mujeres y niños.<sup>39</sup> Y cuando despidió a las gentes, subió a la barca y se fue a la región de Magadán.

Los v. 36-38 Mateo los ha igualado, en su forma, a su propio texto de 14,19-21. En el v. 39 no se hace mención de los discípulos, lo que parece indicar que Jesús haya hecho solo la travesía del lago<sup>25</sup>. Como lugar del desembarco da Mateo, en vez del enigmático Dalmanuta de Mc 8,10, Magadán, para nosotros igualmente desconocido. Una gran parte de la tradición textual ofrece a cambio de ello la variante de Magdala — lo cual concuerda probablemente con la realidad —, lugar situado 5 km al norte de Tiberíades.

Los fariseos piden una señal del cielo

16,1-4 (= \*Mc 8,11-13; cf. Mt 12,38-42 = Lc 11,29-32; Lc 12,54-56)

<sup>1</sup> Luego se le acercaron los fariseos y saduceos, y le pidieron, para tentarlo, que les hiciera ver alguna señal venida del cielo.<sup>2</sup> Él

<sup>25</sup> Cf. com. a Mt 16,5.

entonces les respondió así: [«Al caer de la tarde, decís: "Hará buen tiempo, porque está el cielo arrebolado";<sup>3</sup> y por la mañana: "Hoy habrá tormenta, porque el cielo está rojizo sombrío". ¿Conque sabéis interpretar el aspecto del cielo y no podéis interpretar las señales de los tiempos?]<sup>4</sup> Esta generación perversa y adúltera reclama una señal, pero no se le dará otra señal que la del profeta Jonás.» Y volviéndoles la espalda, se marchó.

Mateo (a diferencia de Marcos) menciona como interlocutores junto a los fariseos, también a los saduceos, el segundo partido judío opuesto a Jesús<sup>26</sup>. El giro «los fariseos y saduceos» es típico del primer evangelista y tiene un tono formulario<sup>27</sup>. «En él se han acoplado para formar una unidad dos grupos que se tenían a sí mismos como contrapuestos» (Michaëlis). Punto de contacto para ambos era sólo su enemiga contra Jesús.

La sentencia sobre el presagio del tiempo (v. 2b-3), es una interpolación. No sólo falta en Marcos, sino que además supone una solución de continuidad, ya que el v. 4 (en tercera persona) no se adapta bien al v. 3 (en segunda). A pesar de ello podría haber sido realmente introducida aquí por el mismo Mateo, por asociación con las palabras «una señal venida del cielo». De todos modos, su autenticidad es muy problemática, por no estar su texto atestiguado de manera suficiente. El que hubiera sido suprimida posteriormente y precisamente en el texto egipcio, no puede encontrar explicación satisfactoria en el motivo de que los presagios del tiempo en ella referidos no corresponden a la realidad de los hechos para el caso de Egipto. También llama la atención la referencia a las señales de *los tiempos* en plural (cf., en cambio, Lc 12,56), mientras que el término griego *καιρός*, sirve para designar un punto decisivo en el tiempo.

La sentencia no puede proceder de Lc 12,54-56, a pesar de la concordancia de ambos pasajes en cuanto a su idea central, ya que en Lucas se habla de la dirección de los vientos y la formación

26. Cf. el exc. después de Mc 12,27.

27. Cf. Mt 3,7; 16,6.11.12.

de las nubes como signos del tiempo y en Mateo, en cambio, del colorido del cielo. El sentido de la sentencia es el siguiente: los adversarios de Jesús entienden quizá las señales que anuncian el tiempo probable, sabiduría que falla en cambio al explicar «las señales de los tiempos», esto es, cuando se trata de reconocer, en las palabras y las obras de Jesús, el carácter crítico del momento en que viven. Mateo ha asimilado la forma del v. 4 a 12,39.

#### Incomprensión de los discípulos

16,5-12 (= \*Mc 8,14-21; cf. Lc 12,1)

<sup>5</sup> Al pasar a la otra orilla, los discípulos se olvidaron de llevar pan. <sup>6</sup> Jesús les dijo entonces: «Estad alerta y guardaos de la levadura de los fariseos y saduceos.» <sup>7</sup> Ellos discurrían entre sí: «Eso es porque no hemos traído pan.» <sup>8</sup> Al darse cuenta de ello Jesús, dijo: «¿A qué estáis discurrendo entre vosotros, hombres de poca fe, de que no tenéis pan? <sup>9</sup> ¿Todavía no entendéis ni os acordáis de los cinco panes para los cinco mil hombres y de cuántos canastos recogisteis? <sup>10</sup> ¿Ni de los siete panes para cuatro mil hombres y de cuántas cestas recogisteis? <sup>11</sup> ¿Cómo no entendéis que no os hablé de panes? Pero guardaos de la levadura de los fariseos y saduceos.» <sup>12</sup> Entonces comprendieron que no les había dicho que se guardaran de la levadura de pan, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos.

En consonancia con el v. 4, según el cual parece Jesús haber hecho la travesía del lago sin los discípulos, se refiere ahora el v. 5 a la llegada de éstos a la otra orilla del lago. Hasta aquí no vuelven, pues, a reunirse con Jesús y, en consecuencia, es ahora también cuando son reprendidos por él por su falta de comprensión. El fin de Mateo, al conformar su texto de esta manera, parece ser el de dar a entender que han sido sólo los discípulos, y no también Jesús, quienes se han olvidado de tomar consigo pan. Según los v. 7s, los discípulos no discuten unos con otros sobre el olvido del pan (Mc 8,16s), sino que sólo van pensando sobre ello, con lo cual el sentido del v. 8 es que Jesús conoció sus pen-

samientos<sup>28</sup>. La repreensión recibida por los discípulos está muy atenuada con relación a Mc 8,17s<sup>29</sup>, pues, sólo se les reprocha su falta de fe<sup>30</sup>. Ha sido suprimido Mc 8,17c.18. Las oscuras palabras sobre la levadura de los fariseos y Herodes (Mc 8,15) quedan explicadas como referidas a la doctrina en el v. 12, y, en consecuencia, Herodes, que no tenía relación alguna con una actividad doctrinal, queda sustituido por los saduceos<sup>31</sup>. El v. 11 queda modificado en Mateo de manera que la incomprensión de los discípulos quede referida a estas palabras de Jesús y no al pan (a diferencia de Mc 8,21). Mateo pretende, pues, acomodar al contexto la sentencia sobre la levadura, que en Marcos forma un cuerpo extraño en el conjunto del pasaje, dándole así un sentido que se aparta del que tiene en Marcos. Marcos pone fin a su relato con la decepcionada pregunta de Jesús: «¿Aún no comprendéis?» (Mc 8,21), en cambio, Mateo lo termina haciendo constar que los discípulos comprendieron al fin el sentido de la advertencia de Jesús (lo mismo en 17,13).

La curación de un ciego que sigue en Mc 8,22-26 ha sido suprimida en Mateo<sup>32</sup>.

Sección segunda: HACIA LA PASIÓN  
16,13-20,34

Esta sección de 16,13 a 20,34 corresponde a Mc 8,27-10,52, siendo también la misma la forma en que se nos ofrece (instrucción de los discípulos). En ella faltan sólo Mc 9,38-41.49s; nuevos son, en cambio, los pasajes de 16,17-19; 17,24-27; 18,10-35 y 20,1-16. En Mateo no queda destacada de manera tan clara la gran significación que el pasaje inicial de la sección, la confesión mesiánica de Pedro, tiene en Marcos, ni el momento decisivo que, en éste, el acontecimiento supone en el curso histórico de la actividad pública de Jesús; en Mateo es saludado Jesús como hijo de David ya en 9,27 y 15,22, y como hijo de Dios en 14,33, y también en el sermón de la montaña y en el discurso de la misión de los discípulos habla ya en su categoría de Mesías y con la autoridad que como tal le corresponde

La confesión mesiánica de Pedro y la promesa del primado  
16,13-20 (= \*Mc 8,27-30; Lc 9,18-21; cf. Jn 6,66-71)

<sup>13</sup> Al llegar Jesús a la región de Cesarea de Filipo, preguntaba a sus discípulos así: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» <sup>14</sup> Ellos respondieron: «Unos, que Juan Bautista; otros que Elías; y otros, que Jeremías o uno de los profetas.» <sup>15</sup> Díceles él: «Pero vosotros, ¿quién pensáis que soy yo?» <sup>16</sup> Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivien-

28. Cf. Mt 12,15 y com. a Lc 6,8.

29. Cf. com. a Mt 14,33.

30. Cf. Mt 8,26; 14,31.

31. Sobre el giro «los fariseos y saduceos», cf. supra, com. a Mt 16,1.

32. Cf. com. a Mt 15,29-31.

te.»<sup>17</sup> Respondióle Jesús y le dijo: «Bienaventurado eres tú, Simón Baryona, porque ni la carne ni la sangre te lo reveló, sino mi Padre que está en los cielos.<sup>18</sup> Pero yo también te digo que tú eres Pedro, y que sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y que las puertas de los infiernos no prevalecerán contra ella.<sup>19</sup> Yo te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que en la tierra ates tú, atado quedará en los cielos; y lo que en la tierra desates tú, desatado quedará en los cielos.»<sup>20</sup> Entonces advirtió severamente a sus discípulos que a nadie dijeran que él era el Mesías.

13 En lugar del simple pronombre «yo» de Marcos y Lucas, se dice en el texto de Mateo (v. 13) «el Hijo del hombre», título que tiene que ser valorado aquí como simple fórmula utilizada por Jesús para designarse a sí mismo (y no como nombre mesiánico), ya que en otro caso quedaría la respuesta de Pedro anticipada por la pregunta de Jesús (en cambio en el v. 21 se dice «él», en lugar de «el Hijo del hombre»<sup>1</sup>). En el v. 14 es nombrado junto a Juan y Elías (así en Marcos) también Jeremías, quizá por el prestigio de que gozaba en el judaísmo<sup>2</sup>. Como precursor del Mesías no está atestado Jeremías en la literatura judía.

16 En la confesión de Pedro (v. 16), la expresión «el Mesías» se completa con esta otra: «el Hijo del Dios viviente». Pero el v. 20, que se refiere sólo a la mesianidad de Jesús, es una prueba de que sólo ésta formó el contenido de la confesión de Pedro. Que Pedro no reconociera más que la mesianidad de Jesús no quita su sentido a la bienaventuranza de que es objeto a continuación, ya que con su confesión manifestó algo no reconocido, fuera del círculo de los discípulos, por ningún otro entre los judíos, aunque es verdad que Mateo no concede valor especial a este proceso en el conocimiento de la persona de Jesús por parte de los discípulos<sup>3</sup>. De ello se sigue necesariamente que la designación de «el Hijo del Dios viviente» es realmente una adición de Mateo. Con ello, parece que tal expresión tiene que ser entendida, en el

1. Cf. el exc. después de Mc 9,33.

2. Cf. 2Mac 2,1-12; 15,14s.

3. Cf. com. a Mt 14,33.

sentido de Mateo<sup>4</sup>, como referida a la filiación divina esencial de Jesús.

A diferencia de Marcos y Lucas ofrece Mateo a continuación (v. 17-19), como respuesta de Jesús a la confesión de Pedro, la llamada promesa del primado. La promesa del primado en Mateo va añadida al texto de Marcos, lo que hace que no pueda evitarse la cuestión, de si es que Mateo ofrece en este caso el relato más completo y exacto, tal como afirman numerosos exegetas de las direcciones más diversas, o si, al igual que en otros casos<sup>5</sup>, se trata de un *logion* transmitido aisladamente e introducido por él en este contexto de Marcos, por no haber podido encontrar para el mismo un lugar más adecuado.

La afirmación de que el relato de Marcos sea fragmentario, ya que en lugar de la necesaria respuesta de Jesús a la confesión de Pedro que él mismo ha provocado, sólo se encuentra en él una orden de silencio, mientras que en realidad debería seguirle la promesa del primado o palabras semejantes (Oepke), no merece ser discutida en absoluto sino en el caso de que se entienda la perícopa aislada, sin la conexión que posee con la profecía de la pasión, que le sigue. También es cierto que la tesis de O. Cullmann, según la cual esta profecía de la pasión forma una unidad histórica con la confesión de Pedro, residiendo en Marcos precisamente en ella el momento decisivo del pasaje en su conjunto, y en Mt, en cambio, en la promesa del primado, no puede ser motivada de modo convincente. A pesar de ello no puede negarse que ambos episodios, la confesión de Pedro y la profecía de la pasión de Jesús, no se encuentran uno junto a otro casualmente, sino que forman un todo según la mente del evangelista; la predicción de la pasión contiene en sí la respuesta a la confesión mesiánica de Pedro y, por medio de ella, como revelación del misterio de la mesianidad de Jesús, afirma y corrige al mismo tiempo Jesús la confesión de Pedro, pudiéndose, por tanto, decir con razón que en el relato de Marcos el punto decisivo está en la profecía de la pasión.

4. Lo mismo que en Mt 14,33.

5. Cf. Mt 12,5-7.11ss; 17,20b; 19,28.

La protesta de Pedro ante las palabras de Jesús sobre la necesidad de su pasión es una prueba, por otra parte, de que, al confesar la mesianidad de Jesús, desconoce aun el rasgo esencial de la misma, y el que ni aun así sea capaz de comprenderlo, deja ver que su idea del Mesías es más bien (como la de todos los demás discípulos; cf. Mt 10,35-45) totalmente judía aún, motivo que le vale una dura repulsa de labios de Jesús. Imposible es entender esta escena y la promesa del primado con la bienaventuranza que le sigue, como partes de una unidad, si no histórica, al menos de carácter lógico. El centro de gravedad del relato de Mateo va desplazado con respecto al de Marcos precisamente por motivo de la promesa del primado y, por ello, traza Mateo también una clara línea de separación entre ésta y la predicción de la pasión que sigue (v. 21: «desde entonces»), que no existe en Marcos (v. 31). Pero también el contenido de la confesión de Pedro es en Mateo distinto que en Marcos. Frente al texto de Marcos mantenido en el ámbito de las ideas mesiánicas judías, va en Mateo la confesión sublimada por medio del aditamento «el Hijo del Dios viviente»<sup>6</sup> en el sentido del *kerygma* paleocristiano, sólo así se justifica también la bienaventuranza que en el texto de Mateo le sigue.

En el caso de que se concediera ser Mateo el que, en este caso, ofrece realmente el relato más completo y, por ello, también más originario sobre la escena de Cesarea de Filipo, entonces se convertiría en un difícil problema el silencio del texto de Marcos, más antiguo, precisamente sobre estas palabras de Jesús de una significación tan extraordinaria no sólo para Pedro, sino también para la misma comunidad primitiva. Hasta ahora no ha sabido dar nadie una respuesta satisfactoria a la cuestión de por qué Marcos, o la tradición de la que se sirve, hubiera mutilado el relato, arrancándole precisamente su momento esencial; ni la supuesta tendencia de Marcos en contra de Pedro, que en realidad no existe en absoluto, ni su teoría del misterio mesiánico, pueden de hecho dar una razón de una laguna tan sorprendente en su texto.

6. Cf., en cambio, v. 20: «el Mesías».

Este difícil e insoluble problema desaparece en cambio, si es Mateo quien ha introducido la promesa del primado en el esquema ofrecido por Marcos. Si la promesa del primado es, pues, aquí una interpolación del primer evangelista, no se dice con ello nada en contra de su «autenticidad», esto es, de su historicidad, quedándonos entonces desconocida sólo la circunstancia histórica de estas importantes palabras de Jesús.

Jesús responde, en primer lugar, a las palabras de Pedro llamándole bienaventurado<sup>7</sup> por haberle sido inspiradas no por la carne y la sangre, esto es por un hombre, débil y expuesto al peligro del error<sup>8</sup>, sino por una revelación del Padre celestial. El verdadero ser de Jesús y su misión en el plan salvador divino no puede conocerlo nadie fuera de aquel a quien Dios mismo se lo revela (cf. 11,25s). Baryona = «Hijo de Jonás»<sup>9</sup>, queda sin traducir, lo mismo que otros patronímicos<sup>10</sup>.

La relación lógica entre el v. 17 y el 18 hay que entenderla 18 lo más probablemente como sigue: A cambio de lo que has dicho, voy a decirte también yo algo importante. Jesús da a Simón, a quien acaba de llamar con su nombre (Simeón semítico<sup>11</sup>) un nombre o sobrenombre nuevo, que significa «roca»<sup>12</sup>.

El término griego de πέτρος, no atestiguado con anterioridad como nombre propio, es sólo la traducción del arameo *kefa*, que pronunciaría Jesús. Este nombre semítico, no atestiguado tampoco antes como nombre propio, es el que Pablo, casi siempre, da a Pedro<sup>13</sup>, de lo cual se deduce que la forma semítica era corriente en la época apostólica junto a su traducción griega de πέτρος (la utilizada normalmente en los evangelios), también entre los cristianos de lengua griega procedentes del paganismo. En los evangelios sigue

7. Cf. com. a Mt 5,3ss.

8. Cf. Eclo 14,17s; 1Cor 15,50; Gál 1,16; Ef 6,12.

9. En Jn 1,42; 21,15ss: «hijo de Juan».

10. Bartolomeo Mt 10,3 = Mc 3,18; Bartimeo Mc 10, 46.

11. Cf. com. a Lc 2,25.

12. En el texto hemos traducido «piedra», por guardar, al menos, la semejanza con «Pedro» (nota del traductor).

13. Cf. 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14; Πέτρος sólo en Gál 2,7s.

Pedro recibiendo de Jesús también en adelante su nombre anterior de Simón<sup>14</sup>; los evangelistas, en cambio, le llaman, por lo general, Simón Pedro<sup>15</sup> o simplemente Pedro<sup>16</sup>. La traducción griega del término se afirmó, pues, muy de prisa y es una prueba como tal de que la palabra *kefa* no se entendió al principio, con razón, como nombre propio, sino común o apelativo, ya que los nombres propios no se traducen. Pero en los evangelios (y en la epístola primera de Pedro) y por otra parte en Pablo, se ha convertido ya el sobrenombre en nombre propio verdadero, que transcribiremos por «Cefas». Este sobrenombre podía tener un sentido para su portador sólo en la situación aquí descrita, en unión con la promesa del primado, por lo que es probable que fuera dado también en esta ocasión, y no antes<sup>17</sup>. El sobrenombre de «roca» tiene un valor simbólico para la persona que lo recibe. Su sentido es significar la misión y el cargo para el que Simón es destinado por Jesús.

El uso figurado de la palabra «roca», era frecuente tanto en el AT como en el judaísmo tardío. No sólo Dios es como una roca<sup>18</sup>, sino, por ejemplo, también Abraham (Is 51,1s). De especial importancia es un pasaje del *Midraš Tanhuma* relativo a Núm 23,9, según el cual Abraham es la roca sobre la que Dios edifica el mundo.

De manera semejante quiere Jesús, según Mateo, edificar su Iglesia sobre Simón. Simón está destinado a ser el fundamento de la Iglesia y por eso recibe el sobrenombre de «roca». Con esto queda dicho también que la Iglesia es realmente un edificio nuevo y no simplemente una comunidad particular dentro del antiguo Israel. Por eso la fundación de la Iglesia no es sólo la realización de la idea del resto santo de Israel.

Considerando el texto de manera imparcial queda completa-

14. Cf. especialmente Mc 14,37; además Mt 17,25; Lc 22,31; Jn 21,15-17; una excepción hace sólo Lc 22,34, pasaje en el que, sin embargo, el nombre de «Pedro» procede del evangelista, como se prueba por 22,31

15. Lc 5,8; Jn 1,41; 6,8.68 y *passim*.

16. Siempre así, Mateo, con excepción del presente pasaje y 4,18; 10,2.

17. Cf. com. a Mc 3,16 y Jn 1,42.

18. Dt 32,4.15.18; Sal 18(17)3; 31(30)4; 71(70)3.

mente claro, y no es ya en la actualidad apenas discutido, que con el símbolo de la roca puede quedar referida sólo la *persona* de Simón y no la inflexibilidad de su carácter o su fe en la mesianidad de Jesús a la que acaba de dar expresión en sus palabras (como opinan muchos Padres de la Iglesia, sobre todo griegos). Simón debe dar a la Iglesia de Cristo, como su fundamento de roca, firmeza inexpugnable, esto es, hablando sin imágenes, llegar a ser su jefe provisto de la autoridad pertinente. La Iglesia que ha de ser edificada sobre el fundamento de Simón Pedro — el momento de la fundación queda indeterminado, pero pertenece aún al futuro — es llamada por Jesús «mi» Iglesia. La Iglesia es de Jesús, por ser Jesús el Mesías, que como tal congregará a su alrededor un nuevo pueblo de Dios.

El término griego para «Iglesia» (ἐκκλησία) es en los LXX la manera más frecuente de reproducir el hebreo *kahal*, con lo que en el AT se designa en general una reunión<sup>19</sup>, y en especial, la comunidad de Yahveh (Dt 23,2-4.9), el pueblo elegido de Dios reunido para el culto de Yahveh. Tanto el término como su contenido están tomados, pues, del AT y designan la Iglesia que Jesús va a «edificar», a fundar, como el nuevo pueblo de Dios. Con ello queda dicho que éste será una continuación del antiguo Israel y pasará a ocupar su puesto; el pueblo de Dios anterior está (o es) reprobado por él (cf. 21,33-46) y el nuevo Israel espiritual no estará ya sometido a una limitación nacional. Por ello, la Iglesia fundada por Jesús en lugar del Israel anterior no es una secta dentro del judaísmo, como podía parecer, en sus primeros tiempos, a judíos<sup>20</sup> y paganos; la Iglesia es, a pesar de su relación histórica con el «Israel carnal», una comunidad religiosa nueva e independiente.

A esta Iglesia hace Jesús la promesa, de que las puertas «de los infiernos no prevalecerán contra ella». El sentido general de esta imagen es claro, pero discutida su interpretación exacta. Los infiernos (hebr. *šəol*) son en el AT el reino de los muertos, en el que, al igual que en una prisión, son éstos retenidos de manera

19. Cf. Sal 26(25)5; Neh 5,7.

20. Cf. Act 24,5.14; 28,22.



inexorable (Cánt 8,6) tras sus puertas<sup>21</sup> o cerrojos (Jon 2,6). Los infiernos son personificación del *poder de la muerte* en el más alto grado. Como un monstruo insaciable abre el *šeol* sus fauces para engullir todo lo que tiene vida<sup>22</sup>. Las puertas quedan quizá nombradas por ser las que impiden escaparse a todos los que se encuentran dentro de sus dominios, si no es que va usada la parte por el todo y significan el mundo de los muertos sin más, como hacen suponer paralelos, tanto del AT como de la literatura profana<sup>23</sup>.

La interpretación ética defendida por muchos exegetas, de que se trate del poder de las tinieblas, del moralmente malo (esto es, Satán), tiene que ser rechazada por el motivo de que el *šeol* no queda expuesto nunca en el AT ni en el judaísmo como *dominio* de Satán, sino, a lo sumo, como lugar de castigo, *prisión* de los demonios<sup>24</sup>, y tampoco en el NT aparece nunca Satán como *señor* de las regiones de ultratumba o el infierno. Como estancia de los demonios se encuentra más bien en el NT, lo mismo que en el judaísmo, la tierra y los aires que están sobre ella<sup>25</sup>. «Satán no es aquí aún el señor de las regiones subterráneas, sino de las sub-lunares» (Bieder).

El que se hable de un *prevalecer* contra la Iglesia, no significa que las puertas de los infiernos estén concebidas como poderes personales, demoniacos. El sentido de la imagen es que la Iglesia, que Jesús va a edificar sobre el fundamento de Pedro, no sucumbirá nunca al poder de la muerte, esto es, la Iglesia recibe la promesa de perennidad mientras dure el eón presente, y este carácter imperecedero e inexpugnable de la Iglesia tiene su motivo, como resulta del enlace lógico de las diversas partes de la promesa, en el hecho de que Simón Pedro es su fundamento. El sentido de la promesa no varía, si la inexpugnabilidad se refiere, cosa que no impide el texto griego (ἀὐτῆς), a la roca, y no a la Iglesia; entonces

21. Is 38,10; Job 38,17; Sal 9,14; 107(106)18; Sab 16,13; cf. también 3Mac 5,51; Sal de Salomón 16,2.

22. Cf. Is 5,14; Hab 2,5; Prov 1,12; 27,20; 30,15s.

23. Sab 16,13; Sal de Salomón 16,2; HOMERO, *Iliada* 9,312; 23,71.

24. Cf. Lc 8,31; Ap 20,3.

25. Cf. 1Henoc 15,8-10; TestBenj 3; Ef 2,2.

quedaría dicho, que la Iglesia prevalecerá, por ser inquebrantable la roca sobre la que está fundada. De todos modos la promesa va dirigida a la Iglesia. Ella es la razón de la roca que garantiza su firmeza.

El v. 19 introduce, en dos nuevas imágenes, otra nueva idea, pero en relación estrecha con lo precedente. En el v. 18 cae el acento sobre la promesa hecha a la Iglesia, en el 19, en cambio, en la promesa hecha a Pedro en su condición de fundamento de la Iglesia. Pedro recibirá de Jesús las llaves del reino de los cielos. También aquí (cf. 13,36ss) quedan distinguidas entre sí, de manera clara y evidente, la Iglesia y el reino de los cielos (= reino de Dios). La Iglesia tiene aún que ser «edificada», mientras que del reino de los cielos puede decirse que está, en cierta manera, presente (12,28). Del reino de los cielos no habría tampoco necesidad de decir de manera expresa que no sucumbirá nunca al poder de la muerte.

La entrega de las llaves no significa que Simón Pedro quede nombrado portero del cielo; Pedro no tiene que ejercer sus poderes en el cielo, sino en la tierra, y el manojito de llaves («las llaves») es, según el uso lingüístico del AT y del judaísmo, el atributo del administrador, que representa al dueño mismo<sup>26</sup>. Así como, según Ap 1,18, tiene Cristo en sus manos las llaves de la muerte y de las regiones de ultratumba, esto es, es Señor sobre el mundo de los muertos, y así como, según Ap 3,7s, tiene la llave de David, puede conceder o denegar la entrada al reino mesiánico, así recibe Pedro el poder de conceder la entrada en el reino de Dios o excluir del mismo.

En el v. 19b se dice, con más detalles, en qué consiste este poder. Pedro recibe el poder de atar y desatar, de tal manera, que lo que él haga sea válido también en el cielo, esto es, ante Dios. Según el uso lingüístico rabínico, atar y desatar significa, en primer lugar, excomulgar o levantar el anatema, pero se empleaba también con referencia al derecho doctrinal que los rabinos reivindicaban para sí y con el que creían tener en sus manos las llaves

26. Cf. Is 22,22; 11.

del reino de Dios (Mt 23,13). «Atar» o «desatar» algo significa declararlo prohibido o permitido. Aquí no se equiparan los conceptos de reino de Dios e Iglesia, como tampoco en otras palabras de Jesús<sup>27</sup>, como se deduce claramente de la contraposición entre «en la tierra» y «en los cielos», pero sí queda probablemente dicho que la misión de la Iglesia edificada sobre el fundamento de Pedro, es abrir a los hombres la entrada al reino de Dios.

Lo que en este pasaje se promete a Simón Pedro, queda conferido a los doce en 18,18, como jefes autorizados de la Iglesia, pasaje en que se hace referencia con ello, como el contexto indica, a la exclusión o recepción, válidas también ante Dios, en la comunidad de la Iglesia. De ello se sigue también para la promesa dirigida a Pedro, que el atar y desatar no consiste sólo en la doctrina, sino que abarca también el poder de impartir disposiciones obligatorias para los fieles, el poder disciplinario. De 18,18 no puede en cambio concluirse que, en nuestro pasaje, Pedro figure sólo en funciones de representante de los apóstoles en su conjunto; la sentencia de la fundación de la Iglesia sobre la roca va dirigida de manera expresa sólo a él y la relación lógica entre las dos partes de estas palabras de Jesús va postulando que Pedro reciba también un poder de atar y desatar especial y exclusivo para su persona.

#### *Autenticidad, historicidad y sentido de la promesa del primado.*

La autenticidad de la promesa del primado en el sentido de la crítica textual, esto es, su pertenencia al texto originario de Mateo es hoy un hecho casi universalmente reconocido. Su impugnación no era tampoco posible sin arbitrariedad a la vista del carácter unitario que en este punto mostraba la tradición del texto. También la lectura tradicional del texto se ha evidenciado como originaria en contra de todas las objeciones propuestas.

La base semítica (aramea) del texto griego transmitido se deja ver en este pasaje con una evidencia no frecuente en muchos otros pasajes del evangelio. En el v. 17 son típicamente semíticos la biena-

27. Cf. el exc *Reino de Dios*, después de Mc 1,14.

venturanza dirigida a Pedro, el sobrenombre de Baryona y el giro de «ni la carne ni la sangre». Con igual claridad presupone una base aramea en el v. 18 el juego de palabras con πέτρος y πέτρα, reproducido en griego de manera inexacta a causa del cambio de género entre ambas, base aramea que queda además confirmada por el testimonio de Pablo y Juan, que dan a Pedro el nombre de Cefas. En el término y el concepto de «Iglesia» (ἐκκλησία) es clara la relación con el AT. Con la misma evidencia son semíticos los conceptos de puertas de las regiones de ultratumba, las llaves del reino de los cielos, el giro «en los cielos» y el atar y el desatar.

Todas estas observaciones prueban que el *logion* ha surgido en un medio lingüístico arameo y que procede de la tradición de la comunidad primitiva de Palestina.

A pesar de ello, muchos modernos exegetas no católicos niegan que se pueda ver en el *logion* palabras auténticas del Señor. Que los tres versículos sean propios sólo del texto de Mateo y estén además en un pasaje que aparece también como unidad en Marcos y en Lucas no tiene que ser aún motivo real de sospecha, ya que, en ese caso, tendría que ser rechazado de igual forma todo el material ofrecido de manera exclusiva por uno solo de los evangelistas. Que la relación de la promesa del primado con la confesión de Pedro no sea de carácter histórico y no conozcamos, por tanto, sus circunstancias de lugar y tiempo, no compromete en modo alguno su historicidad, ya que no tenemos objeciones concluyentes contra su autenticidad.

La afirmación de que la fundación de una Iglesia al lado de la teocracia, del pueblo de Dios judío, no hubiera entrado dentro del horizonte de Jesús, es completamente insostenible. Ciertamente es que la predicación de Jesús iba dirigida a *todo* el pueblo judío en su conjunto y que su finalidad en la elección de los doce no era el fundar una comunidad especial aparte, para dar realidad a la idea del «resto santo» de Israel. Pero ya de la conciencia mesiánica de Jesús se sigue que ante la actitud de repulsa del judaísmo, entrara dentro de sus planes el fundar también una nueva comunidad religiosa para sustituir a la antigua. Lo contrario hubiera significado el abandono en absoluto de la idea del pueblo de Dios.

La conciencia mesiánica de Jesús y el universalismo<sup>28</sup> son cosas atestiguadas de manera cierta en la transmisión evangélica, y ello lleva, de manera necesaria, a suponer que Jesús haya pronunciado unas palabras como las de Mt 16,18, aun en el caso de que no nos hubieran sido conservadas por Mateo. Esta consecuencia queda además confirmada por otras varias manifestaciones de Jesús. La vocación de los discípulos como pescadores de hombres (Mc 1,17), la selección del número exacto de doce entre el círculo, más numeroso, de los discípulos<sup>29</sup>, su elección como apóstoles y la orden de misión por ellos recibida, además todas las palabras pronunciadas por Jesús sobre la segregación de los discípulos de su medio ambiente, la sentencia sobre el pequeño rebaño (Lc 12,32), el encargo dado a Pedro de fortalecer a sus hermanos después de su conversión (Lc 22,32), así como las palabras atestiguadas en Jn 20,21-23; 21,15-17, todas ellas son una prueba de que la sentencia de la fundación de la Iglesia sobre la roca de Pedro, no está aislada en el evangelio y que no forma un cuerpo extraño dentro del todo de la doctrina de Jesús.

De modo especial hay que remitir a las palabras pronunciadas en la última cena, la víspera de su muerte, sobre la nueva alianza por su sangre, esto es, por su muerte «por muchos». De esto se sigue además que la fundación de la Iglesia no debía de tener lugar hasta después de su muerte y su resurrección.

Finalmente se añade a todo esto el hecho atestiguado no sólo por Mateo como «evangelista de la Iglesia», sino por la tradición toda, y por lo mismo indudable en su historicidad, de que Jesús dio a Pedro el sobrenombre de Cefas, sobrenombre que no puede ser explicado, como en el caso de Boanerges (cf. Mc 3,17) de los dos hijos de Zebedeo, por el carácter de Simón Pedro y, en cambio, recibe su sentido de la función a él encomendada en la promesa del primado.

Tampoco el proceder de los doce y de la comunidad primitiva, tras la ascensión del Señor a los cielos, contradice la autenticidad

28. Cf. com. a Mt 28,19s.

29. Cf. com. a Mc 3,15.

de las palabras de Jesús de la edificación de la Iglesia sobre el fundamento de Pedro; verdad es que seguían tomando parte en el culto del templo<sup>30</sup> y guardando la ley ritual mosaica<sup>31</sup>, pero es igualmente claro que formaban, ya desde el principio, una comunidad aparte con reuniones religiosas propias<sup>32</sup>. Sobre todo, el bautismo, predicado como condición necesaria para la salvación (Act 2, 37-41), es una prueba concluyente de ello.

Con la misma claridad destaca la posición preeminente de Pedro dentro de la comunidad primitiva. Pedro era, para todos, el jefe del círculo de los apóstoles<sup>33</sup>, reconocido como tal también por Pablo, quien, a los tres años de su conversión, se dirige a Jerusalén «para hablar con Cefas» (Gál 1,18; 2,7s). Esta preeminencia de Pedro no es producto de un desarrollo progresivo debido, por ejemplo, al carácter extraordinario de sus cualidades y méritos personales, sino que se da desde el primer momento, ya cuando la elección del nuevo miembro que debía completar el colegio apostólico (Act 1,15ss) y en la fiesta de pentecostés misma (2,14ss).

Todo esto es, sin embargo, discutido por los adversarios de la autenticidad de la promesa del primado, quienes declaran, que la posición real de Pedro en la comunidad primitiva, tal como la conocemos por los Hechos de los apóstoles<sup>34</sup> y por Pablo (quien, según Gál 2,1ss, no parece, en modo alguno, dispuesto a aceptar una decisión de Pedro como obligatoria por principio), no corresponde aún a lo que sería de esperar, si se aceptara la autenticidad de la promesa del primado. Tal afirmación es en sí un argumento de dos filos, ya que los impugnadores de la autenticidad de la promesa, tienen que reconocerla a su vez precisamente como una creación de la comunidad primitiva de Jerusalén. La hipótesis de que su origen haya que buscarlo más tarde en suelo paganocristiano queda totalmente excluida por el evidente semitismo de su forma lingüística.

30. Lc 24,53; Act 2,46; 3,1.

31. Act 10,14; 15,5; 21,20.24.

32. Cf. Act 2,42-47; 5,12.

33. Cf. Act 1,15ss; 2,14ss; 3,3ss; 5,3ss, etc.; Gál 1,18.

34. Cf. el exc. siguiente: «La figura de Pedro en el NT.»

En la interpretación del texto domina, pues, hoy amplia conformidad entre los exegetas y en lo que se refiere a su historicidad se dividen en partes aproximadamente iguales en la investigación protestante actual el número de los defensores y los impugnadores de su autenticidad. Las opiniones vuelven a separarse entre exegetas católicos y protestantes en la cuestión de si la promesa hecha a Pedro es válida sólo para su persona o también para la de sus sucesores. Investigadores protestantes como Cullmann destacan con la mayor insistencia que el *logion* se refiere exclusivamente a la «colocación de los cimientos de la Iglesia» sobre la roca de Simón Pedro, deduciendo de aquí el carácter único e intransferible de la misión especial conferida al mismo. El texto no dice, de hecho, nada de los sucesores de Pedro, sino que se refiere sólo a su función. A pesar de ello, lleva implícito su sentido, si ha de ser consecuente: que el poder prometido o conferido a Pedro sea de igual duración que la Iglesia misma. Por otra parte, en la imagen de la roca, no va el acento, como también lo prueban los paralelos del AT y judíos<sup>35</sup>, en la *colocación* del cimiento, sino en la función de la roca, que debe asegurar consistencia duradera a la Iglesia que sobre ella será edificada.

El *logion* sobre las puertas de los infiernos que no prevalecerán contra la Iglesia confirma ser éste el sentido de la imagen, porque sólo en el caso de que siga existiendo el fundamento creado en la persona de Pedro, se tiene la garantía de que la Iglesia no será nunca expugnada por las puertas del reino de la muerte. Del mismo modo habla también en favor de este sentido del texto la conexión indestructible existente entre el v. 18 y lo que en el 19 se dice sobre la dirección de la Iglesia por Pedro. Si Jesús promete duración inextinguible a su Iglesia en tanto que exista el eón presente y si esta duración descansa precisamente en la función de Pedro, tiene que ser extendida también esta duración a la función de Pedro, Pedro tiene que continuarse en otros, herederos no sólo de su misión, sino también de sus poderes. El contenido de la promesa de Jesús a Pedro no es tanto una distinción personal, una

«recompensa» por la confesión de la mesianidad de Jesús, como una función, un cargo encomendado y para el que es escogido por Jesús.

### *La figura de Pedro en el NT.*

Entre todos los apóstoles Pedro es, junto a Pablo, el único de cuyo carácter, actividad y significación nos da el NT una imagen bien delineada. En los evangelios Pedro es nombrado con mucha mayor frecuencia que ningún otro del círculo de los doce, y el libro de los Hechos de los apóstoles, en su primera mitad (cap. 1-12), habla sobre todo de él. Pablo encuentra repetidas veces ocasión de nombrarle, todo lo cual es ya prueba del carácter extraordinario de la significación de su persona.

1. *Pedro según el testimonio de los evangelios.* En los evangelios es Pedro la figura que destaca de entre el círculo de los doce. El cuadro de su personalidad queda dibujado de manera del todo homogénea por los cuatro evangelistas; los cuatro descubren su manera de ser impulsiva, irreflexiva a veces, no libre de vacilaciones, su fogoso amor a su maestro, su prontitud a dar hasta su vida por él, y también su vergonzosa caída.

Simón, éste era su nombre originario, era hijo de Jonás (Mt 16,17) y procedía de Betsaida junto al lago de Genesaret (Jn 1,44). De profesión era pescador<sup>36</sup>, esto es, un hombre sin instrucción (Act 4,13). Al parecer se trasladó, después de su matrimonio, a la casa de sus suegros en Cafarnaúm (Mc 1,29), en la que Jesús vivió más tarde también durante algún tiempo (Mc 8,14).

En los evangelios aparece Pedro, y ya desde el principio, como el delegado o portavoz de los otros discípulos de Jesús. Su posición destacada en el círculo de los doce se desprende entre otras cosas también del hecho de que en el catálogo de los apóstoles de los sinópticos aparece nombrado siempre en primer lugar<sup>37</sup>. Tal preeminencia queda expresada asimismo en el giro de «Pedro y sus

35. Cf. supra com. a Mt 16,18.

36. Mc 1,16; Lc 5,10.

37. Mc 3,16-19 par: Act 1,13.

compañeros»<sup>38</sup>. El primer episodio de la actividad pública de Jesús narrado por Marcos es una escena en la que interviene Pedro, donde se describe su vocación a seguir a Jesús (junto con la de su hermano Andrés y la de los dos hijos de Zebedeo; Mc 1,16-20). En el relato paralelo de Lucas (5,1-11), procedente de fuente distinta, queda la figura de Pedro aún más en primer plano. Pedro es quien después se apresura a buscar a Jesús, que se ha retirado a la soledad, para hacerle volver (Mc 1,36) y quien desde entonces sigue apareciendo como el portavoz del círculo de los discípulos. Él es quien en nombre de todos («...vosotros quién pensáis que soy?»), confiesa en Cesarea de Filipo a Jesús como Mesías (Mc 8,29), en el monte de la transfiguración es también el único que habla (Mc 9,5) y quien no vacila tampoco en proponer a Jesús la cuestión de la recompensa que han de recibir por haberle seguido (Mc 10,28). También es Pedro quien, según Jn 6,67ss, se declara por Jesús en nombre de los doce, en una hora en que muchos le abandonan, con las palabras de: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna.» Pedro se atreve también, por otra parte, a querer disuadir a Jesús de la necesidad de su muerte, recibiendo por ello una dura reprensión (Mc 8,32).

Su amor a su maestro y también su manera impetuosa quedan de manifiesto en la escena transmitida sólo por Mateo (14,28-31), en la que Pedro ve a Jesús caminar por el lago y quiere salirle al encuentro sobre las olas. Junto con los hijos de Zebedeo (Santiago y Juan) pertenece Pedro al círculo de los discípulos más íntimos de Jesús, que merecieron ser más de una vez testigos de milagros (Mc 5,37) y manifestaciones (Mc 9,2) especiales de Jesús, pero también de su abatimiento<sup>39</sup>. La posición destacada de Pedro en el círculo de los doce se manifiesta también en el hecho de que los cobradores del tributo del templo, se dirigen por primera providencia a Pedro (Mt 17,28-31). Por esta posición preeminente se comprende también que los evangelistas más tardíos le introduzcan precisamente a él cuando se trata de hablar<sup>40</sup> o actuar de alguna

38. Lc 9,32; cf. también Mc 16,7: «Id, pues, vosotras a decir a sus discípulos, particularmente a Pedro».

39. Mc 14,33; cf. también Mc 13,2.

40. Cf. Mt 18,21; Lc 12,41.

manera. Según Lc 22,8 (a diferencia de Mc 14,13: «dos de sus discípulos»), recibe Pedro junto con Juan el encargo de Jesús de preparar la cena de la pascua, y según Jn 18,10 es él el discípulo, cuyo nombre no es dado por los sinópticos (14,47 par), que quiso impedir con la espada el prendimiento de Jesús. Su sincera fidelidad y su carácter impulsivo e irreflexivo al mismo tiempo quedan también de manifiesto en la manera como no quiere consentir que sea referida también a su persona la predicción de Jesús de que todos los discípulos se escandalizarán de él aquella noche (Mc 14,29). Veneración a su maestro e irreflexión vemos también en su manera de proceder en el lavatorio de los pies, episodio narrado sólo por Juan<sup>41</sup>. Su amor a Jesús junto con una imprudente audacia son las causas que provocan su grave caída en el atrio del sumo sacerdote, donde niega cobardemente a su maestro, si bien, acto seguido, la vergüenza y el arrepentimiento por su conducta, se apoderan de él (Mc 14,54-62 par).

Todos los evangelistas narran que Jesús puso a Pedro el sobrenombre de Cefas. Aunque no concuerdan sus datos en lo que se refiere al momento en que ello tuvo lugar<sup>42</sup>, con todo queda como seguro el hecho mismo ya durante la vida terrena de Jesús. Mateo es el único en ofrecer, como el más importante texto referido a Pedro, la promesa del primado. Lucas por su parte relata también otras palabras de Jesús a Pedro, que casi igualan aquel texto en importancia, y que confirman la historicidad de la promesa del primado y aclaran su sentido (22,31s). Según Pablo (1Cor 15,3), fue Pedro el primero de entre los doce en ver al Señor resucitado. Extraño puede parecer que este importante acontecimiento no sea narrado por ninguno de los sinópticos, sino sólo referido de paso por Lucas (24,34).

La figura de Pedro diseñada en los textos evangélicos que anteceden es de carácter notablemente unitario. En Mateo y Lucas puede observarse cierta tendencia a «respetar» a los discípulos en general y a suavizar o suprimir en absoluto ciertos detalles poco

41. Jn 13,6-10; cf. además Jn 21,7.

42. Cf. supra com. a Mt 16,18.

honrosos, transmitidos por Marcos, pero en conjunto su Pedro es el mismo que el de éste. Lucas por ejemplo no dice nada de la fuerte oposición manifestada por Pedro ante la primera predicción de la pasión, ni de la dura repulsa entonces recibida de parte de Jesús (Mc 8,32s), y también ha suprimido el juicio de Marcos (9,6) sobre las disparatadas palabras de Pedro cuando la transfiguración de Jesús. Asimismo ha hecho desaparecer casi por completo (22, 31-34) la convencida protesta de Pedro ante la profecía de su negación (Mc 14,27-30) y ha atenuado, con mucho, la escena del monte de los Olivos, suprimiendo de ella el nombre de Pedro<sup>43</sup>. Pero el episodio que menos le honra, el de la negación, es también narrado por Lucas sin miramiento alguno. Mateo ha suprimido sólo Mc 9,6 entre los pasajes poco honrosos para Pedro. Por otra parte ofrece otros varios pasajes nuevos, en los que éste interviene de manera especial<sup>44</sup>, y tiene que reconocerse que Mateo muestra realmente un especial interés por la persona de Pedro (cf. especialmente 10,2, donde antepone al nombre de Pedro: «el primero»). Pero de una tendencia a glorificarle no puede hablarse en absoluto, al igual que tampoco puede, por otra parte, encontrarse en Marcos una tendencia contraria al mismo.

También el cuarto Evangelio, surgido en época bastante posterior, ha conservado un Pedro semejante al de la tradición sinóptica. Nuevos son en Juan, junto a 6,67-71 y el pasaje del lavatorio de los pies de 13,23-26, la pregunta de Pedro por el traidor (13,24), la «carrera» de Pedro y Juan en dirección al sepulcro en la mañana de la pascua (20,2-10) y, como pasaje más importante, la entrega a Pedro de la suprema función pastoral por el Resucitado en el apéndice del cap. 21 (v. 15s). Una diferencia frente a los sinópticos muestra el cuarto Evangelio en el hecho de que en él no es sólo Pedro quien destaca de entre el círculo de los doce, sino junto a él, también «el discípulo, al que Jesús amaba»<sup>45</sup>. Según 18,15s, no es Pedro el único en haber seguido a Jesús en su paso ante el tri-

43. Lc 22,44, frente a Mc 14,37.

44. Mt 14,28-36; 17,24-27, y el más importante de todos, el de la promesa del primado.

45. Cf. Jn 13,23-26; 20,2-10.

bunal judío, sino que precisamente es introducido en el palacio del sumo sacerdote por el otro discípulo. El mismo discípulo tiene también, en la última cena, un sitio más cerca de Jesús que Pedro (13,23ss), se apresura junto con él camino del sepulcro en la mañana de la resurrección y a él le confía Jesús, en la cruz, su santa madre (19,25-27). Él y no Pedro es el primero en reconocer a Jesús en el lago de Genesaret (21,7), siendo su destino también el tema del final del Evangelio (21,20-23). Así y todo, la constancia de estos hechos no autoriza aún a la afirmación de que Pedro quede «eclipsado por Juan» en el cuarto Evangelio (Strathmann), porque también aquí, en todos los pasajes en que aparecen los dos juntos<sup>46</sup>, Pedro es nombrado siempre en primer lugar.

2. *Pedro en la comunidad paleocristiana según el testimonio del libro de los Hechos de los apóstoles y de Pablo.* Todos los evangelios presentan a Pedro durante la vida terrena de Jesús como el portavoz del círculo de los discípulos. Después de la resurrección nos le deja ver el libro de los Hechos de los apóstoles como el guía responsable y lleno de energía espiritual de la comunidad naciente, como el predicador eficaz y animoso del evangelio hacia afuera, el guardián que, con su poder disciplinario, vela por el mantenimiento de la santidad en el interior de la comunidad misma; Pedro es, en fin, quien, rompiendo las barreras del judaísmo, da comienzo a la misión entre los paganos. Su posición destacada se muestra bien pronto con ocasión de la elección de Matías que él propone y dirige, y con la que vuelve a quedar completado el círculo de los doce (Act 1,15-26). Pedro es también quien en la fiesta de pentecostés explica al pueblo el sentido del milagro sucedido, pronunciando el primer sermón misional (2,14-40). También en las otras ocasiones en que, en el curso posterior del relato de los Hechos de los apóstoles, son nombrados junto a él los otros apóstoles, es Pedro quien aparece a la cabeza<sup>47</sup>. Cuando la curación del paralítico de nacimiento (Act 3,1-26), va Juan en compañía de Pedro,

46. Jn 18,15; 20,2; 21,2.

47. Cf. Act 2,37; 5,29.

pero es éste el que lleva la palabra y quien actúa. Pedro es quien hace la defensa del evangelio ante las autoridades judías<sup>48</sup>, vela por la pureza de la comunidad y lleva a efecto el juicio de Dios sobre Ananías y Safira (Act 5,1-10). Junto con Juan, Pedro es enviado por los apóstoles a Samaría, para inspeccionar la actividad misional en aquella región (8,14ss) y sostiene la discusión con Simón Mago (8,20-24). La destacada significación de su persona y el prestigio de que gozaba quedan de manifiesto en la mención de su poder milagroso, que el pueblo atribuye hasta a su misma sombra (5,15), en la curación de Eneas (9,32-35) y en la resurrección de Tabita (9,36-43). El punto culminante de su actividad fuera de Jerusalén lo forma el bautismo del centurión pagano Cornelio y de toda su casa, en Cesarea (10,1-48), hecho preparado y sancionado por una visión. De ello tiene que dar cuentas en Jerusalén «ante los hermanos provenientes de la circuncisión» (11,1-18).

En adelante no volvemos a tener ya muchas noticias de Pedro y un hombre nuevo, Santiago, «hermano del Señor», probablemente no perteneciente al círculo de los doce, comienza a aparecer como cabeza de la comunidad de Jerusalén. Cuando la persecución de la comunidad primitiva por Herodes Agripa I, Pedro es encarcelado, pero consigue, de manera milagrosa, la libertad; abandona entonces Jerusalén y se dirige a otro lugar (12,1-19), probablemente en viajes de misión, que le van llevando de una parte a otra. Cuando el concilio apostólico (49-50), Pedro está de nuevo en Jerusalén, como lo atestiguan al mismo tiempo los Hechos de los apóstoles (cap. 15) y Pablo (Gál 2,1-10), y es él quien, por su intervención, consigue para los cristianos provenientes del paganismo la exención de la ley judía en el sentido propugnado por Pablo y Bernabé.

En adelante no vuelve a ser nombrado Pedro en los Hechos de los apóstoles. Sus datos son completados por las noticias que nos da Pablo.

Éste, después de su huida de Damasco (por el año 37), había ido a Jerusalén para «juntarse a los discípulos», según Act 9,26; Pablo dice, en cambio, «para conocer a Cefas» (Gál 1,18), atesti-

48. Act 4,8; 5,29.

quando así a éste como el conocido y renombrado dirigente de la comunidad primitiva. En cambio, en su noticia sobre el concilio apostólico, no nombra Pablo sólo a Pedro, sino a «Santiago, Cefas y Juan», los que eran «tenidos en consideración», «como columnas» de la comunidad primitiva (Gál 2,6.9). Algún tiempo después del concilio apostólico fue Pedro a Antioquía en Siria, donde existía ya una comunidad cristiana, cuyos miembros provenían de la gentilidad, con los cuales en un principio, de acuerdo con la revelación recibida (Act 10,9-16), tomaba sin reparos las comidas en común. Pero al llegar «algunos de los de Santiago» interrumpió Pedro de pronto esta comunidad con los cristianos procedentes de la gentilidad, «por miedo a los circuncisos», conducta que le valió una pública represión por parte de Pablo por esa su hipocresía desconcertante para los nuevos cristianos (Gál 2,11ss).

Este episodio en Antioquía ha sido utilizado como prueba de la inexistencia de un verdadero primado de Pedro, de lo cual se deduciría la ahistoricidad de la promesa del primado transmitida sólo por Mateo. Se ha propuesto también la hipótesis de que Pedro hubiera poseído y ejercido de hecho este primado en un principio, pero lo hubiera depuesto a favor del «hermano del Señor», Santiago, o perdido, tras del bautismo del centurión Cornelio (O. Cullmann); con su conducta en Antioquía se habría evidenciado él mismo como súbdito de Santiago, a cuyos enviados no se atrevió a hacer frente. Tampoco en el concilio de los apóstoles era ya Pedro el número uno, según destaca la misma teoría, sino el «hermano del Señor» nombrado por Pablo en primer lugar, y aquel en cuyas manos estuvo también la dirección del concilio. La decisión tomada entonces, de que Pablo y sus colaboradores se dirigirían a los gentiles, y los de Jerusalén a los circuncisos, habría colocado la actividad misional de Pedro en dependencia de Santiago, mientras que Pablo sólo habría quedado ligado a Jerusalén por el lazo de las colectas comunitarias (Cullmann).

A esta manera de entender los textos hay que objetar que no es la única posible. Que Pedro tuviera que justificarse por el hecho del bautismo de Cornelio ante los escandalizados «hermanos de la circuncisión», de una mentalidad adicta aún a la ley de manera

estricta, es plenamente comprensible teniendo en cuenta la «forma democrática» en que, en aquel primitivo estadio, de la comunidad primitiva se hacía uso de la autoridad<sup>49</sup>. Tampoco el hecho de que Pedro al ser liberado de la cárcel dé lo primero el encargo de comunicar lo sucedido «a Santiago y a los hermanos» (Act 12,17) supone el informe del súbdito al superior, sino sólo al jefe de la comunidad local, que, al contrario, puede también ser entendido como el súbdito de Pedro. Y el que en el concilio apostólico no sea Pedro, sino Santiago quien ostenta la presidencia, siendo por ello también nombrado en primer lugar por Pablo, no significa otra cosa sino que era éste el jefe de la comunidad local de Jerusalén. Que el miedo ante los enviados de Santiago indujera a Pedro a interrumpir súbitamente sus relaciones con los etnicocristianos de Antioquía no tiene que ser explicado necesariamente por la circunstancia de que se tratara de inspectores enviados y autorizados por Santiago, ante quienes estuviese obligado a prestar cuentas. *Pedro no poseía la fuerza de voluntad inflexible de un Pablo, sino que era, como ya había probado en anteriores ocasiones, un carácter lábil, y por ello retrocedió ante la estricta mentalidad legalista de los de Jerusalén.*

Sobre la actividad de Pedro después del concilio apostólico y del episodio de Antioquía, es poco o nada lo que sabemos. Cuando Pablo, en el año 58, volvió a Jerusalén no se dice ya nada de Pedro. En 1Cor 9,5 se nos dice sólo que Pedro, acompañado por su esposa, seguía dedicándose a la actividad misional, que seguramente le llevó más allá de los límites del judaísmo. El convenio del concilio apostólico entre Pedro y los de Jerusalén por una parte y Pablo por otra, según el cual Pablo se dedicaría a la misión entre los gentiles y Pedro a la conversión de los judíos, no puede ser entendido, en el caso de Pedro, en el sentido de una limitación absoluta al campo a él encomendado, como tampoco lo fue evidentemente en el de Pablo. En principio podrá ser lo más natural para Pedro la misión entre los judíos; «pero en la medida en que su actividad se extendía más allá de los límites de Palestina hasta

49. Cf. también Act 8,14.

Siria, quizás hasta Asia Menor y aún más lejos, tenía que resultar de hecho imposible el limitarse exclusivamente a los judíos y sus correligionarios» (V. Campenhausen).

El comienzo de la primera epístola de Pedro, dirigida a comunidades de Asia Menor, esto es, integradas en su mayoría probablemente de cristianos procedentes de la gentilidad, da motivos para suponer que Pedro actuara también allí. El que hubiera llegado también a Corinto y en una época posterior a la fundación de aquella comunidad por Pablo, puede ser concedido sólo como posible. La existencia en la comunidad de Corinto de un partido con su nombre (1Cor 1,12) no es aún una prueba de ello. Del todo imposible es la hipótesis de H. Lietzmann, según la cual el episodio de Antioquía habría sido punto de partida de una oposición permanente entre Pedro y Pablo; Pedro se habría convertido en el representante de la propaganda judaizante, contra la que tuvo que luchar Pablo en Galacia, Corinto y finalmente también en Roma; Pedro no era en realidad un judaizante, sino que estaba en su actitud ante el cristianismo de la gentilidad mucho más cerca de Pablo que los del círculo de Santiago. Pablo no le reprendió por motivo de una falsa doctrina judaizante, sino por su «hipocresía» (Gál 2,13), por una manera real de comportarse surgida de respetos humanos, que de hecho estaba en contradicción con la recta opinión y convicciones propias. Que Pedro estuvo también en Roma en sus viajes misionales es reconocido hoy ampliamente también por la investigación protestante y presupuesto de manera clara por 1Pe 5,13, también en el caso en que la carta no procediera del mismo Pedro. Pero la carta a los Romanos, de Pablo, no sabe nada aún de una actividad de cierta duración de Pedro en Roma. La predicción de que glorificaría a Dios por su muerte en el martirio, la recibe Pedro de labios del Resucitado según Jn 21,18s, predicción que probablemente no estaría en el cuarto Evangelio, si no hubiera existido en esa época una tradición correspondiente. La segunda epístola pseudónima tardía de Pedro atestigua por su parte, precisamente por llevar el nombre de «Simeón Pedro» la alta y extensa consideración de que la figura del apóstol gozaba a fines del siglo I.



¿Queda con esta imagen del Pedro histórico confirmada también la autenticidad, esto es, la historicidad o al menos la posibilidad histórica de la promesa del primado? El que muchos investigadores protestantes contesten con un decidido no a esta pregunta tiene su motivo precisamente en el hecho de que la posición real histórica de Pedro en la comunidad primitiva no acaba de responder, a pesar de sus méritos y su destacada significación, a aquello para lo que en la promesa del primado es destinado por Jesús. Ésta y no la circunstancia de que sea Mateo el único en transmitirla, es la objeción principal contra la historicidad de la promesa del primado. En el caso de que el *logion* no sea auténtico, tiene entonces que haber sido creado por la comunidad primitiva, y, como lo prueba su fundamento semítico claramente reconocible aún bajo la forma del texto griego, dentro del dominio de la comunidad de Palestina de habla aramea y no en suelo etnicocristiano.

Por otra parte, se mantiene como seguro el hecho atestiguado por los cuatro evangelios, de que fue Jesús mismo quien dio a Simón el sobrenombre de Cefas, «roca», sobrenombre que no puede ser explicado a partir del carácter de su portador, sino a partir del hecho de que Jesús «atribuyó a Pedro una función de fundamento para el movimiento surgido a partir de él y para su configuración en la forma de la Iglesia». Éste es el motivo que induce a algunos investigadores, como Strathmann, a ver en el *logion* una explicación del nombre de Pedro creada por la comunidad primitiva; no se trataría pues de una creación libre de la comunidad, sino, especialmente en el v. 19, de «una interpretación del nombre de Pedro que refleja y acoge en sí el curso de la historia, desarrollándola al mismo tiempo, nombre con el que Jesús mismo distinguió al primero, en el tiempo y en el rango, del círculo de los doce».

Sin embargo, si la figura histórica de Pedro como jefe de la comunidad primitiva y como misionero, tal como lo conocemos por el libro de los Hechos y por Pablo, no corresponde realmente al contenido de la promesa de Jesús, entonces también esta hipótesis conciliante carece de probabilidad histórica. La posibilidad histórica del *logion* queda, en cambio, probada por Lc 22,31s, donde Pedro recibe el encargo de fortalecer a sus hermanos en la fe, y

por Jn 21,15ss, donde le es conferida la conducción del rebaño de Cristo.

La primera predicción de la pasión  
16,21-23 (= \*Mc 8,31-33; Lc 9,22)

<sup>21</sup> Desde entonces comenzó Jesucristo a instruir a sus discípulos sobre como él tenía que ir a Jerusalén, que había de padecer mucho de parte de los ancianos y de los pontífices y de los escribas, que sería llevado a la muerte, pero que había de resucitar al tercer día.

<sup>22</sup> Entonces Pedro, llevándose aparte, se puso a disuadirlo, diciendo: «¡Dios te libre, Señor! No te sucederá tal cosa.» <sup>23</sup> Pero él, volviéndose hacia Pedro, le dijo: «Aléjate de mí, Satán; eres para mí un obstáculo, porque tus sentimientos no son los de Dios, sino los meramente humanos.»

Mateo, que suprime o atenúa, por lo general, pasajes poco honorables para los discípulos, no ha procedido del mismo modo en esta ocasión (cf., en cambio, Lucas). En el v. 22 completa las consideraciones hechas a Jesús por Pedro introduciendo sus palabras en discurso directo; en el v. 23 introduce en la respuesta de Jesús la frase «eres para mí un obstáculo». En cambio suprime, en el mismo versículo, el dato de Marcos de que la dura repulsa recibida por Pedro tuvo lugar en presencia de los otros discípulos, que en realidad pensaban de la misma manera que aquél. La escena se desarrolla en Mateo sin testigos<sup>50</sup>. A diferencia de Mc 8,31, habla el texto de Mt, v. 21 (y Lc 9,22), de «ser resucitado», en lugar de «resucitar», y lo mismo en la segunda<sup>51</sup> y tercera predicción de la pasión<sup>52</sup>. Esta diferencia en la forma de expresión se encuentra en todo el NT, sin que en general responda a ella una diferencia de sentido (cf. Mc 12,25.26). Por esto hemos traducido siempre en activa en el texto sagrado. Pablo se refiere en todos

50. Sobre la resurrección «al tercer día» (v. 21), cf. com. a Mc 8,31.

51. Mt 17,23 frente a Mc 9,31.

52. Mt 20,19 frente a Mc 10,34 = Lc 18,33; igualmente Mt 17,9 frente a Mc 9,9.

los casos a la resurrección de Cristo, designando el hecho como obra del poder de Dios<sup>53</sup>. Sólo en Juan<sup>54</sup> se dice que Cristo resucitó de entre los muertos por su propia virtud<sup>55</sup>.

Seguir a Jesús es seguirlo en el dolor  
16,24-28 (= \*Mc 8,34-9,1; Lc 9,23-27)

<sup>24</sup> *Entonces Jesús dijo a sus discípulos: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame. <sup>25</sup> Pues quien quisiere poner a salvo su vida, la perderá; pero quien perdiere su vida por mí, la encontrará. <sup>26</sup> Porque ¿qué provecho sacará un hombre con ganar el mundo entero, si echa a perder su alma? ¿O qué dará un hombre a cambio de sí mismo? <sup>27</sup> Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces retribuirá a cada uno conforme a su conducta. <sup>28</sup> En verdad os digo que algunos de los aquí presentes no han de morir hasta que vean al Hijo del hombre viniendo en su reino.»*

Mateo, en este pasaje, sólo da como oyentes a los discípulos, sin mencionar al pueblo (a diferencia de Mc 8,34). En el v. 25b, después de «por mí», ha sido suprimido «y por el evangelio»<sup>56</sup>. Que se diga «encontrar» en vez de «poner a salvo» (Mc 8,35) supone una asimilación a 10,39. El v. 27 (= Mc 8,38) se encuentra ya en 10,33, motivo por el que aparece aquí en una forma bastante distinta, destacándose, con el Sal 62(61)13<sup>57</sup>, que el Hijo del hombre, que vendrá de nuevo para el juicio final con sus ángeles, dará a cada uno el pago merecido por sus obras. Mateo es el único en hablar, en esta ocasión<sup>58</sup>, de los ángeles del Hijo del hombre glo-

53. Cf. Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1Cor 6,14.

54. Jn 2,19,21; 10,17s.

55. Cf. también san IGNACIO, *Smyrn.* 2.

56. Lo mismo en 19,29 frente a Mc 10,29; cf., sobre esto, com. a Mc 8,35.

57. Cf. también Prov 24,12; Eclo 35,24(22).

58. Como en Mt 13,49 y 24,31 (frente a Mc 13,37).

rioso<sup>59</sup>. En el v. 28 se menciona en lugar de la venida del reino de Dios (Mc 9,1), la venida del Hijo del hombre «en su reino» (es decir, con poder regio<sup>60</sup>). Esta nueva formulación y también la supresión de la fórmula introductoria, hace que la sentencia quede en una relación más estrecha con el verso precedente que en el texto de Marcos. Mateo parece además mostrar, con ello, la manera como él lo ha entendido. Tanto la forma del texto como su estrecha conexión con el v. 27 referido expresamente a la parusía, parecen excluir también en el v. 28 toda otra interpretación que la de la parusía.

La transfiguración de Jesús y el coloquio sobre el retorno de Elías  
17,1-13 (= \*Mc 9,2-13; Lc 9,28-36)

<sup>1</sup> *Seis días después, toma Jesús a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan, y los conduce a un monte alto, a solas. <sup>2</sup> Allí se transfiguró delante de ellos: su rostro resplandeció como el sol, y sus vestidos se volvieron blancos como la luz. <sup>3</sup> En aquel momento se les aparecieron Moisés y Elías, que estaban hablando con él. <sup>4</sup> Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: «¡Señor! ¡Qué bueno sería quedarnos aquí! Si quieres, haré aquí tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías.» <sup>5</sup> Todavía estaba él hablando, cuando una nube luminosa los envolvió en su sombra, y salió de la nube una voz que decía: «Éste es mi Hijo amado, en el cual me he complacido; escuchadle.» <sup>6</sup> Al oír esto los discípulos, cayeron sobre su rostro a tierra y quedaron sumamente sobrecogidos de espanto. <sup>7</sup> Entonces se acercó Jesús, los tocó y les dijo: «Levantaos y no tengáis miedo.» <sup>8</sup> Y cuando ellos alzaron los ojos, no vieron a nadie, sino a él, a Jesús solo.*

<sup>9</sup> *Y mientras iban bajando del monte, les mandó así Jesús: «No digáis a nadie esta visión, hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos.» <sup>10</sup> Entonces le preguntaron los discípulos:*

59. Cf., por otra parte, 26,53.

60. Lo mismo Mt 20,21 frente a Mc 10,37.

«¿Pues cómo es que dicen los escribas que primeramente tiene que venir Elías?» <sup>11</sup> Él respondió así: «Sí, Elías ya viene, para restablecerlo todo. <sup>12</sup> Pero yo os aseguro que Elías ya vino y no lo reconocieron, sino que hicieron con él cuanto se les antojó; igualmente, también el Hijo del hombre habrá de padecer de parte de ellos.» <sup>13</sup> Entonces comprendieron los discípulos que les hablaba de Juan Bautista.

El relato de Mateo concuerda, en este pasaje, casi absolutamente con el de Marcos. En el v. 2 queda explicada la transfiguración de Jesús con el dato de que su rostro resplandeció como el sol <sup>61</sup> y suprimida la observación de Mc 9,3b como inadecuada al carácter supraterráneo de la situación, así como, en el v. 4, la de Mc 9,6, poco honrosa para Pedro. En el v. 5 la forma del texto de las palabras de la voz del cielo es asimilada a la de cuando el bautismo en el Jordán (tercera persona en vez de segunda; adición de la frase «en el cual me he complacido»). Nuevo es, frente a Marcos, el caer a tierra los discípulos y el que se levantan al tocarlos Jesús (v. 6s).

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

61. Cf. Dan 10,6; Ap 1,16.

## Curación de un muchacho poseso

17,14-20[21] (= \*Mc 9,14-29; Lc 9,37-43a; 17,5s)

<sup>14</sup> Cuando llegaron junto a la multitud, se le acercó un hombre que, arrojándose ante él, <sup>15</sup> le dijo: «Señor, ten piedad de mi hijo, que está lunático y se encuentra muy mal; y muchas veces se arroja al fuego y al agua. <sup>16</sup> Lo he presentado a tus discípulos, pero ellos no han sido capaces de curarlo.» <sup>17</sup> Jesús respondió entonces: «¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo he de estar con vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmelo aquí.» <sup>18</sup> Jesús entonces lo increpó, y el demonio salió del muchacho, el cual quedó curado desde aquel mismo momento. <sup>19</sup> Entonces, acercándose los discípulos a Jesús, le preguntaron aparte: «¿Por qué nosotros no hemos podido arrojarlo?» <sup>20</sup> Él les contesta: «Por vuestra poca fe. Porque os aseguro que, si tuvierais una fe del tamaño de un granito de mostaza, diríais a este monte: "Trasládate de aquí allá", y se trasladaría; y nada os sería imposible. [<sup>20</sup> Pero esta clase de demonios sólo se puede expulsar mediante la oración y el ayuno.]»

El relato de Mateo está muy abreviado frente al de Marcos (v. 7. frente a 16 en Marcos). Son de importancia para Mateo sólo el contraste entre Jesús y los discípulos, y, por otra parte, el hecho del milagro y las palabras pronunciadas con ocasión del mismo por Jesús. La exacta descripción de la situación dada en Mc 9,14-17a, va resumida en unas breves palabras, probablemente sobre todo por motivo de la pregunta de Jesús del v. 16. También el diálogo de Jesús con el padre del muchacho (v. 20-23), que contiene, a su vez, una pregunta de Jesús (v. 21), debe haber sido suprimido por Mateo, con excepción del v. 22a (= Mt v. 15b) por el mismo motivo. A diferencia de Marcos no se dice en un principio nada de que el muchacho sea poseso, por lo que resulta imprevista y sorprendente la mención del demonio en el v. 18. El muchacho caracterizado en Marcos como epiléptico, es llamado por Mateo lunático (cf. 4,24). La epilepsia, la «enfermedad sagrada» de los antiguos, era atribuida por éstos en todo el ámbito grecorromano al influjo de la

luna (de la diosa Luna), y ésta es también la opinión del médico Galeno. Una epilepsia puramente natural, no atribuible a posesión demoníaca, no existía para los escritores antiguos.

En lugar de Mc 9,29 (que en una gran parte de la tradición textual aparece, a partir de aquí, también en Mateo como v. 21), ofrece Mateo (el punto de contacto lo da probablemente el término de «incrédulo» v. 17) otra sentencia de Jesús, que se encuentra también en Lucas (17,6) y de la que posiblemente es Mc 11,22s (= Mt 21,21) sólo una formulación paralela procedente de una tradición distinta. Mateo ha combinado entre sí, en el presente pasaje, ambas formulaciones<sup>62</sup>, sustituyendo el sicómoro, nombrado en Lc 17,6, por el monte, nombrado en Mc 11,23<sup>63</sup>.

#### Segunda predicción de la pasión

17,22s (= \*Mc 9,30-32; Lc 9,43b-45)

<sup>22</sup> *Mientras andaban juntos por Galilea, les dijo Jesús: «El Hijo del hombre ha de ser entregado en manos de los hombres, <sup>23</sup> y le darán muerte; pero al tercer día resucitará.» Y ellos quedaron muy consternados.*

Sobre la resurrección «al tercer día», cf. 16,21. En lugar de que los discípulos no comprendieron (Mc 9,32), dice Mateo que quedaron muy consternados ante las palabras de Jesús<sup>64</sup>.

#### El impuesto del templo

17,24-27

<sup>24</sup> *Cuando entraron en Cafarnaúm, se acercaron a Pedro los que cobraban el impuesto de la didracma y le preguntaron: «¿Vuestro Maestro no paga el impuesto?» <sup>25</sup> Él contesta: «Claro que sí.» Cuan-*

62. = Mc 11,23 y Lc 17,6.

63. = Mt 21,21; cf. 1Cor 13,2.

64. Cf. supra, p. 45s.

*do Pedro llegó a la casa, Jesús se anticipó a decirle: «¿Qué te parece, Simón? ¿De quiénes reciben impuestos o tributos los reyes de la tierra: de sus hijos o de los extraños?» <sup>26</sup> Al contestar él que de los extraños, le dijo Jesús: «Por consiguiente, libres del impuesto están los hijos. <sup>27</sup> Sin embargo, para no darles motivo de escándalo, vete al mar, echa el anzuelo, y al primer pez que pique, sácalo; luego le abres la boca, y encontrarás una estatera; tómala y dásela a ellos por ti y por mí.»*

Este tercer episodio referido a Pedro<sup>65</sup> queda bien encajado por Mateo en este pasaje, por desarrollarse en Cafarnaúm, lugar que, según Mc 9,33, es también el escenario de la disputa de los discípulos que sigue después. El acento del relato cae sobre las palabras de Jesús, el milagro es cosa secundaria. Según Éx 30,13-15, todo israelita varón de más de 20 años de edad tenía que pagar un impuesto anual de medio siclo, que era empleado para las necesidades del culto. Según el modelo de este impuesto fue introducido en la época posterior a la cautividad, bajo Nehemías, un impuesto personal semejante (Neh 10,33). Tal impuesto era cobrado en el mes de adar, esto es, poco antes de la pascua, con lo cual tenemos en este caso un punto de apoyo para la fijación temporal del presente episodio.

Sobre la obligatoriedad del pago de este tributo estaban divididas las opiniones en el judaísmo en la época de Jesús. Los fariseos lo reconocían basándose en la ley oral de Moisés, así mismo los judíos de la diáspora<sup>66</sup> y era, en cambio, negada por los saduceos y los galileos. Según el valor de la dracma ática (equivalente al denario romano) era contado en la época de Jesús el siclo como igual a 4 dracmas; de aquí que medio siclo = 2 dracmas, y que el impuesto recibiera al nombre de «la didracma» (v. 24).

El hecho de que los encargados de cobrar el impuesto preguntan a Pedro, si Jesús lo paga, se explica por la situación jurídica a que acabamos de hacer referencia. Pedro sabe que Jesús paga el tributo que a él le corresponde. 24

65. Junto a Mt 14,28-31 y 16,17-19.

66. Cf. FILÓN, *Monarch.* 2,3.

**25s** Pero antes de que le pueda dar cuenta de esta pregunta de los cobradores, en sí equivalente a un requerimiento<sup>67</sup>, se le adelanta Jesús con una pregunta de su parte, pregunta que prueba que sabe ya de su conversación, y con la que expresa (cf. v. 27), no reconocer para sí y sus discípulos la obligatoriedad del pago del tributo, pero no por su categoría de galileo, sino por ser «el Hijo». Con ello reivindica Jesús para sí una posición, con respecto a Dios, no poseída por ningún israelita. Pedro participa de esta exención de Jesús del tributo al templo sólo por contarse entre los allegados al «Hijo». Según la mentalidad oriental, los impuestos no se consideraban destinados a la subvención de los gastos públicos, sino como ingresos de la familia real, por lo que estaban exentos de ellos todos los que pertenecían a la misma. La oposición expresada aquí entre los «hijos» y los extraños, habla en favor de una interpretación amplia del concepto de «hijos» en el v. 25. En Oriente se exigían, en efecto, tributos sólo a los extraños, y los impuestos personales y de la tierra, sólo a los sometidos, pero no a los pertenecientes al propio pueblo, los «hijos». De esto se sigue entonces que Jesús, por ser el Hijo, y los discípulos, por hacerlos él participar en cierto modo en su filiación divina, están exentos de pagar el tributo al templo, esto es, a Dios.

**27** Pero para evitar todo escándalo y no parecer, a los ojos de los bien intencionados, que menosprecia la ley y el templo, interceptándoles así el camino para la fe en su mensaje, renuncia Jesús, en este caso, a sus prerrogativas de Hijo. La interpretación de que la estatara (= 4 dracmas) debía ser obtenida por la venta del pez que Pedro va a pescar, queda excluida ya por las palabras mismas del encargo que Jesús hace a Pedro. El milagro de que Mateo quiere dar noticia, no consiste en que el poder taumatúrgico de Jesús haga aparecer precisamente un pez con un tesoro en la boca<sup>68</sup>, sino en el hecho de que sabe que Pedro va a capturar precisamente ese pez. La finalidad de este milagro de Jesús en su propio servi-

67. Cf. com. a Mt 18,12.

68. Cf. este motivo helenístico, por ejemplo, en la historia del anillo de Policrates, HERÓDOTO III, 40-43; una narración semejante en el *Talmud bab.*, *Sabb.* 119a.

cio, que no tiene por lo demás paralelo en el resto de los relatos de milagros de los evangelios, no es el procurarse el dinero del tributo para sí y para Pedro, sino más bien, el dar, por medio de una «señal», mayor peso a sus palabras de que, como «Hijo», se somete voluntariamente a la ley. Sobre este punto únicamente y no sobre el milagro cae el acento en el relato del evangelista. El milagro mismo no queda narrado.

*Instrucciones a los discípulos*  
cap. 18

El cap. 18 lo componen una serie de pasajes aislados puestos unos a continuación de otros y cuyo motivo central común a todos es el de ser instrucciones, dadas por Jesús a los discípulos, sobre la recta manera de comportarse en sus relaciones mutuas. La conclusión del v. 19,1 es prueba de que Mateo quiere ofrecer todo el capítulo como una unidad.

Tomado en su conjunto el capítulo corre paralelo con Mc 9,33-50. La ordenación del material bajo un punto de vista único es en él obra de Mateo, que pretende dar aquí una especie de *reglamento para la comunidad*<sup>69</sup>. Los diferentes pasajes del capítulo van reunidos con vistas a la comunidad y sus dificultades, abusos y peligros.

El primero (v. 1-5) va dirigido a los dirigentes de la comunidad, previniéndoles contra la soberbia y la ambición de categoría y dignidad. En los v. 6s, con los que van unidos los v. 8s, como en Marcos, sólo por asociación de palabras, se vuelve la vista en cambio a los «pequeños», esto es, a los simples miembros de la comunidad, insignificantes y débiles espiritualmente, que podrían corresponder a los débiles de que habla san Pablo (1Cor 8,1-7; Rom 14,13-23). También la parábola de la oveja perdida, que va a continuación (v. 10-14), está dirigida, como lo prueba el v. 10, todavía a estos «pequeños» y, en particular, a los que, entre ellos, han ido por malos caminos. Los v. 15-18 tratan otro

69. Cf., como paralelo, 1QS vi, 62 — vii, 25.

problema de actualidad en la vida de la comunidad: hay que intentar salvar por todos los medios a un hermano que ha tomado un mal camino, antes de darlo por perdido. Los v. 19s pueden ser entendidos también como referidos a la oración de la comunidad. En caso de una ofensa personal, recibida de un hermano, hay que estar dispuesto a perdonar sin restricciones (v. 21s); porque sólo el que sabe perdonar, puede contar con el perdón de la propia culpa por parte de Dios (v. 23-35).

Discusión de los discípulos sobre los primeros puestos  
18,1-5 (= \*Mc 9,33-37; \*10,15; Lc 9-46-48)

<sup>1</sup> *En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús para preguntarle: «¿Quién es mayor, pues, en el reino de los cielos?»*  
<sup>2</sup> *Entonces él llamó junto a sí a un niño, lo puso delante de ellos*  
<sup>3</sup> *y les dijo: «En verdad os digo que si no os transformáis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos.* <sup>4</sup> *Por consiguiente, quien se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el reino de los cielos.* <sup>5</sup> *Y todo aquel que acoge en mi nombre a un niño como éste, es a mí a quien acoge.»*

**1** A diferencia de Mc 9,33s, en Mateo son los discípulos mismos quienes se dirigen a Jesús y le preguntan abiertamente quién de ellos ocupará el primer puesto en el (futuro) reino de Dios. Esta cuestión era también objeto de discusiones por parte de los escribas, que mencionaban, como méritos, el conocimiento de la ley, la rectitud, la actividad docente (esto es, la iniciación en las obras de justicia) y, finalmente, el martirio.

**3s** En lugar de Mc 9,35, repetido por el mismo Marcos en un pasaje posterior<sup>70</sup>, ofrece Mateo aquí una sentencia sobre la actitud infantil como condición imprescindible para la entrada en el reino de los cielos (= Mc 10,15). Como explicación se dice en el v. 4 en qué consiste «hacerse como un niño». Así Mateo

70. Mc 10,43s = Mt 20,26s; cf. también Mt 23,11.

nos presenta su razonamiento en forma del todo correcta, y el niño, que Jesús pone en medio de los discípulos, aquí es presentado realmente como modelo para los discípulos<sup>71</sup>. Para poder hacerse como niños, los discípulos tienen que «transformarse»<sup>72</sup> primero y apartarse de todo lo que sea ambición y envidia, como han manifestado en su pregunta. Tienen que aprender de los niños la humildad<sup>73</sup>; con ello desaparece también todo afán de preeminencia y categoría (cf. 23,9-12).

En el v. 5 vuelve Mateo a ir con el texto de Marcos (9,37a). **5** Aquí no se trata ya del niño como modelo. Tampoco Mateo ha conseguido hacer del trozo en su conjunto una unidad lógica estricta. En Marcos hay un salto lógico entre 9,35 y 9,36, en Mateo entre el v. 4 y el 5. Marcos 9,37b fue incluido por Mateo en un pasaje anterior (10,40); falta también el pasaje que en Marcos sigue (9,38-41) sobre el exorcista extraño; los discípulos vuelven a aparecer allí en una luz desfavorable y el v. 41 ya ha sido ofrecido por Mateo (10,42) en otro contexto; además el v. 40 no parece avenirse bien con Mt 12,30. Así continúa Mateo, sin interrupción aparente, con el pasaje sobre el escándalo inmediatamente después de la escena de la discusión sobre los primeros puestos.

Contra el escándalo  
18,6-9 (= \*Mc 9,42-48; cf Lc 17,1s)

<sup>6</sup> *«Si alguno llegara a escandalizar a uno de estos pequeños que creen en mí, más le valiera que le colgaran del cuello una rueda de molino de las que mueven los asnos, y lo sumergieran en el fondo del mar.*

<sup>7</sup> *«¡Ay del mundo por los escándalos! Porque es inevitable que los haya; pero ¡ay de aquel hombre por quien viene el escándalo!*

<sup>8</sup> *«Si tu mano o tu pie es para ti ocasión de pecado, córtatelo y arrójalo lejos de ti; mejor es para ti entrar manco o cojo en la vida,*

71. A diferencia de Mc 9,36s.

72. Cf. com. a Mc 1,15.

73. Cf. com. a Mc 10,15.

*que no ser arrojado, conservando las dos manos o los dos pies, al fuego eterno. <sup>9</sup> Y si tu ojo es para ti ocasión de pecado, sácatelo y arrojalo lejos de ti; mejor es para ti entrar tuerto en la vida que, conservando los dos ojos, ser arrojado a la gehenna del fuego.»*

Mateo ha fundido aquí de nuevo (como en el discurso de Belcebul y en la parábola del grano de mostaza) dos formas distintas de la tradición <sup>74</sup> v. 6. 8s = Mc 9,42-48; v. 7b = Lc 17,1; el v. 7a es una fórmula de transición creada por el evangelista. Sobre la conexión lógica del v. 6 con lo que precede y sobre el concepto de «pequeños», cf. Mc 9,42.

Por medio de la adición de «en mí», queda determinado, de una manera más exacta que en Marcos, el significado de la fe en este caso. El «ay» del v. 7a tiene un tono distinto, más débil que el del v. 7b, común con Lc 17,1, que va dirigido contra los que dan escándalo, sobre los que se hace caer la amenaza de un terrible castigo <sup>75</sup>. En cambio, el «ay» del v. 7b sirve sólo a la expresión del afecto de dolor en el sujeto locuente. El mundo (= género humano <sup>76</sup>) es digno de compasión por el peligro que le amenaza de que haya hombres que se pierdan por los escándalos. La necesidad de la existencia de los escándalos no consiste sólo en el hecho de que no pueden ser evitados, sino que está basada en las circunstancias mismas de este mundo. El escándalo no surge sólo del que los provoca, sino también del que por él es seducido; en otro caso se vería el escándalo privado de su significado ético y religioso. Sólo así puede también entenderse, que la persona y la obra de Jesús, punto culminante de la historia de la redención, puedan convertirse para el hombre en escándalo del más alto grado. Pero la necesidad de que se dé el escándalo no exime a aquel por el que es dado de su terrible responsabilidad. Los dos versos de Mc 9,49s sobre la sal, que no tendrían aquí conexión lógica alguna con lo anterior, quedan suprimidos en Mateo <sup>77</sup>. A cambio de ello ofrece

74. Cf. «Introducción», p. 32.

75. Cf. com. a Lc 6,24. El «ay» del v. 7a.

76. Cf. 5,14; 13,38.

77. Sobre Mc 9,50, cf. Mt 5,13.

a continuación, como una nueva ilustración al tema de «los pequeños», la parábola de la oveja perdida.

### La parábola de la oveja perdida

18,10-14 (= \*Lc 15,1-7)

<sup>10</sup> «Mirad que no despreciéis a uno solo de estos pequeños; porque en verdad os digo que sus ángeles en los cielos están viendo constantemente la cara de mi Padre celestial. [<sup>11</sup> Porque el Hijo del hombre ha venido a salvar lo que estaba perdido.]

<sup>12</sup> »¿Qué os parece? Si un hombre tiene cien ovejas y se le extravía una de ellas, ¿no dejará, acaso, las noventa y nueve en los montes, para irse a buscar la extraviada? <sup>13</sup> Y cuando llega a encontrarla, os aseguro que se alegra por ella más que por las noventa y nueve que no quedaron extraviadas. <sup>14</sup> De la misma manera, no quiere vuestro Padre celestial que se pierda uno solo de estos pequeños.»

La parábola de la oveja perdida en Lucas forma pareja con la de la dracma perdida, ilustrando ambas la idea de que Dios se complace en la conversión de los pecadores. Sin duda alguna es Lucas quien ha conservado las dos parábolas en su marco originario, en el que queda también de manera clara y evidente la idea central común a ambas, esto es, la justificación de la solicitud de Jesús por los *pecadores* (cf. 15,2) frente a la crítica de los fariseos que toman escándalo de ello.

Mateo ha introducido en este lugar una de las dos parábolas para poner de manifiesto la solicitud de Dios por los *pequeños*; éstos van pues en su texto en el lugar de los pecadores. Mateo se refiere con ellos seguramente a los «insignificantes» dentro de la comunidad, llevados quizá por mal camino y por ello en peligro de perderse. En el texto de Mateo, pues, el acento está desplazado de lugar con relación a Lucas. En primer lugar, en él la parábola está dirigida a los discípulos (cf. 18,1). Por otra parte, dentro de su composición a manera de reglamento de la vida de la comunidad, tiene que ser entendida como una instrucción para mostrar

la solicitud pastoral como algo querido por Dios; aquí, por tanto, la parábola está en función de la *parenthesis* eclesiástica.

El criterio por el cual Mateo la ha colocado en este contexto, va expresado en el v. 10. Pero el pensamiento central de la parábola, la *alegría* por haber encontrado lo perdido, esto es por la conversión del pecador, no encaja bien en el contexto en que Mateo la ha colocado, como por otra parte tampoco el rasgo, exigido por el contexto, de que la oveja (esto es, «los pequeños») se deja llevar al mal camino por obra de *seducción*, no queda aludido para nada en la parábola. De esto se sigue también, que el v. 14, añadido aquí por Mateo, no da expresión a la moral originaria de la parábola. Mateo ha procedido aquí, como también en otras ocasiones, a introducir un texto transmitido en una situación a la que no se adapta del todo su sentido originario. Esto explica las diferencias, no corrientes entre los textos de Mateo y Lucas, en el caso de esta parábola, no siendo difícil de reconocer, cómo Mateo ha seccionado de ella precisamente su rasgo más esencial, la descripción de la alegría por el encuentro de lo perdido (Lc 15,5s). En su contexto, en cambio, la parábola tiene como fin encarecer lo siguiente: la comunidad no debe tener en menos a estos miembros insignificantes y creer que su perdición carece de importancia, sino, al contrario, hacer de ellos precisamente el objeto de su solicitud.

**10** El v. 10, que remite al v. 6, destaca el aprecio que a los ojos de Dios tienen los «pequeños», esto es, los más insignificantes (no sólo los niños <sup>78</sup>) a los ojos del mundo y de los demás miembros de la comunidad. El arameo no posee forma de superlativo, por lo que el positivo («pequeños») puede tener aquí también el valor del superlativo («los más pequeños de todos»; cf. 25,40-50).

El valor de estos «pequeños» queda evidenciado por el hecho de que cada uno de ellos tiene un ángel custodio especial, que contemplan en el cielo ininterrumpidamente la faz divina. Según el AT, la expresión de «contemplar el rostro del rey (o de Dios)», o «estar ante el rey (o Dios)», significa lo mismo que estar a su

78. Cf. com. a Mc 9,42.

servicio <sup>79</sup>. Según esto, se dice entonces aquí que los ángeles de los «pequeños» forman parte de la corte celestial de Dios (cf. Lc 15,10), teniendo la misión de comunicarle cualquier agravio que les sea inferido. Así entendidas, estas palabras son realmente una motivación de la advertencia a no menospreciar a los *pequeños*. La doctrina del ángel custodio se encuentra ya en el AT <sup>80</sup>. Se desarrolló todavía con mayor amplitud en el judaísmo tardío <sup>81</sup>. Si las palabras de Jesús afirman que los ángeles custodios de los «pequeños» ven realmente la faz de Dios, se opone con ellas Jesús a la opinión judía, tanto la de la apocalíptica (1Henoc 14,21) como la de los rabinos, según la cual tampoco los ángeles, a excepción de la clase superior de los tronos, ven la faz de Dios.

En una parte de la tradición textual sigue a continuación, [11] como fórmula de transición a la parábola, el v. 11, tomado de Lc 19,10.

Sobre la parábola misma, cf. com. a Lc 15,1-7. La pregunta de **12** introducción: «¿Qué os parece?», es característica para la forma de exposición de Mateo y ha sido, por tanto, añadida por él <sup>82</sup>.

La aplicación de la parábola (v. 14) está adaptada, en su **14** formalización, al nuevo contexto en que Mateo la ha colocado. Mateo gusta de manera especial de tales aplicaciones y conclusiones finales <sup>83</sup>.

#### Comportamiento con el hermano que ha faltado

18,15-18 (= Lc 17,3)

<sup>15</sup> «Si tu hermano comete un pecado [contra ti], ve y repréndelo a solas tú con él. Si te escucha, ya ganaste a tu hermano; <sup>16</sup> pero, si no te escucha, toma todavía contigo a uno o dos, para que todo asun-

79. Cf. Dan 7,10; cf. también com. a Lc 1,19.

80. Cf. Gén 48,16; Sal 91(90)11; Tob 5,6.22.

81. En el NT cf., además, Act 12,15; Heb 1,14.

82. Cf. Mt 22,17.42; 26,66 par.; 17,25; 21,28.

83. Cf. Mt 5,16; 7,17; 12,45b; 18,35; 20,16; 23,28; 24,39; también 7,20; 10,26; 13,56; 17,12.



to se falle a base de dos o tres testigos (Dt 19,15); <sup>15</sup> y si no les hace caso, díselo a la iglesia; y si tampoco a la iglesia le hace caso, sea para ti como un pagano o un publicano.

<sup>15</sup> »En verdad os digo que todo lo que en la tierra atéis vosotros, atado quedará en el cielo, y todo lo que en la tierra desatéis vosotros, desatado quedará en el cielo.»

La primera de las sentencias reunidas en este pasaje se encuentra también en Lucas (17,3). Las otras han sido añadidas aquí por Mateo, según se desprende del hecho de que Mateo, en el v. 21, sigue a Lucas (17,4) y de que Lc 17,3s (= Mt 18,15.21s) forma una unidad originaria de manera evidente. Mateo ha separado las dos partes del *logion* Lc 17,3s, dando a la primera un nuevo sentido por la adición de los v. 16s. La segunda parte, que no admitía una transformación tal, ha sido provista de una nueva fórmula introductoria (v. 21) y separada, así, de lo precedente. En la ordenación de los textos llevada a cabo por Mateo van formando unidades aparte 18,15-18; 18,19s y 18,21s.

**15** Las palabras «contra ti», faltan en los textos mejores y son una interpolación a partir del v. 21 o de Lc 17,4, por lo que no se hace aquí referencia (cf. 5,22) a un agravio personal de parte del hermano en Cristo y al deber del perdón, sino a la corrección fraterna.

El texto del Ev. de Mateo prescribe una especie de procedimiento judicial disciplinario, lo que prueba de manera evidente su carácter secundario frente al de Lucas. En él se refleja la vida real de la comunidad y tiene que ser considerado como una regla práctica de la misma. Por ello, en el texto de Mateo, el v. 21 no forma la continuación al v. 15 (como en Lc 17,4). Se trata de hacer ver al hermano sus pecados y exhortarle a la conversión, un deber encarecido ya en el AT (Lev 19,17). «No se trata aquí del deber moral del perdón ante la ofensa personal, sino del deber social de la vigilancia por el mantenimiento de la pureza dentro de la comunidad.» La corrección debe llevarse a cabo en primera providencia, a solas. De este modo, «no se hiere al culpable, se evita

el escándalo y se gana al penitente para el reino de los cielos» (Klostermann). Únicamente es preciso que se arrepienta de su pecado.

En el caso de que no atienda a esta primera corrección, debe ser ésta repetida ante testigos con arreglo al precepto de Dt 19,15. El sentido y la finalidad de éstos no es el probar el delito del culpable por medio de una pluralidad de testigos de cargo — con esta interpretación supondría el v. 16b de hecho una interpolación que transtornaría el contexto —, sino, como lo prueba claramente el v. 17a, el de aumentar la autoridad del que hace la reconvención y dar a ésta mayor fuerza. Si son dos o tres los que «dan testimonio» de que ha procedido de manera pecaminosa, se dejará mover más fácilmente al arrepentimiento.

Sólo una vez que también este procedimiento, todavía en privado, fracasa ante la contumacia del culpable, debe proponerse su caso a la comunidad en pleno, para que ésta decida públicamente<sup>84</sup>. En el caso de que tampoco se someta a su juicio, no debe ser considerado en adelante como hermano en Cristo, sino como apóstata, vuelto al paganismo, o como un «publicano», esto es, como un pecador públicamente reconocido<sup>85</sup>. No parece que pueda pensarse aquí, como tampoco en Lc 6,22; Jn 9,22; 16,2, en el uso de la proscrición de la sinagoga o en una institución parecida, cuyo fin era precisamente el mover al rebelde a penitencia por el correctivo de su exclusión temporal de la relación con la comunidad, conservándole así para ésta; en este caso parece que se hace referencia a una exclusión definitiva de ella.

Esta decisión de la comunidad, sobre la «excomunió» de uno de sus miembros, queda reconocida también «en el cielo» por Dios, según expresa el v. 18, que en cuanto a su contenido es una repetición de 16,19, pero atribuye también a otros el poder conferido en aquel pasaje sólo a Pedro. Objeto de una ya antigua disputa entre exegetas católicos y protestantes es la cuestión de quién queda referido con ello, si los jefes de la comunidad o la

84. Cf. 1Cor 5,2-5; 2Cor 2,6.

85. Cf. com. a Mc 2,13-17; Mt 5,46s.

comunidad misma en su conjunto. El texto parece afirmar, entendiéndolo en relación con el v. 17, que todos los miembros de la comunidad participan en la misma manera del poder de atar y desatar (cf. 1Cor 5,2-5). «Nada se nos dice de la forma en que la comunidad estaba constituida, organizada o dirigida ni si lo estaba» (Von Campenhausen). Para la solución del problema no puede valorizarse la relación del v. con los tres que le preceden, ya que, como lo prueba entre otras cosas la transición del «tú» al «vosotros», no es ésta de carácter originario. Evidentemente parece tratarse de una aplicación paleocristiana de 16,19 al círculo de los doce, de donde se sigue la limitación del poder de atar y desatar a un número reducido de los que en la Iglesia ejercen una función de autoridad (cf. también Jn 20,21-23).

Eficacia de la oración en común  
18,19s

<sup>19</sup> «En verdad os digo, además, que si dos de vosotros en la tierra están de acuerdo en su oración para pedir cualquier cosa, la conseguirán de mi Padre que está en los cielos. <sup>20</sup> Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.»

El contenido de este *logion* sin relación interna alguna con la sección que precede, va dirigido claramente no sólo a los apóstoles mismos como tales; Jesús promete aquí eficacia absoluta a la oración en común de dos discípulos —el número dos da expresión a la cantidad mínima necesaria para el carácter de comunidad—, por el motivo de que él mismo se une a los reunidos en su nombre como abogado ante el Padre <sup>86</sup>. En su presencia espiritual (mística) entre los reunidos para la oración, reside el motivo de la eficacia de ésta. Los reunidos para la oración se dice que lo hacen «en nombre de Jesús», lo cual quiere decir que su adhesión a Jesús es el motivo que los reúne. Ello funda también, al

mismo tiempo, la identificación de la actitud interior de los reunidos para la oración. La sentencia debe ser entendida como válida también; y de manera especial, para la época en que Jesús no estará ya con su presencia física entre los discípulos y ha de oírse como de labios del Señor resucitado y glorioso. Un paralelo encontramos en la literatura rabínica: «Donde dos están sentados (juntos) y hablan entre sí palabras de la *torah*, allí mora la *šehina* (= Dios) entre ellos.» <sup>87</sup>

Espíritu de conciliación  
18,21s (= Lc 17,4)

<sup>21</sup> *Entonces se le acercó Pedro y le dijo: «Señor, ¿hasta cuántas veces, si mi hermano peca contra mí, tendré que perdonarlo: hasta siete?»* <sup>22</sup> *Respóndele Jesús: «No te digo que hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete.»*

En el texto de Lucas, que no coincide en su sentido exactamente con el de Mateo, se dice que el que infiere la ofensa lo hace siete veces *al día* y se vuelve a arrepentir otras tantas. Mateo hace preceder al *logion*, que en Lucas va formando una unidad originaria con 17,3, una nueva fórmula introductoria, por suponer en su texto, tras los v. 15-18.19s la iniciación de un nuevo pensamiento. Ambos números pueden considerarse números redondos, el más pequeño de los cuales equivale ya a «muchas veces» <sup>88</sup>.

Entre siete veces y setenta veces siete, no existe una diferencia aritmética; la segunda expresión dice lo mismo que la primera, sólo con mayor insistencia. Su sentido es: innumerables veces. La respuesta de Jesús contiene probablemente una alusión a Gén 4,24, pasaje en que se dice que Caín es vengado siete veces, y Lamec setenta y siete (o setenta veces siete, según los LXX), cambiando así las vengativas palabras en el sentido que precisamente les es contrario.

87. *Mišna, Sentencias de los Padres* III, 2.

88. Cf. Jue 16,7.13.19; Is 30,26; Mt 12,45 = Lc 11,26; Lc 8,2.

86. Cf. Jn 14,13s; 16,23; Rcm 8,34; Heb 7,25; 1Jn 2,1.

El tema de la conciliación queda de nuevo ilustrado con la parábola que sigue. La idea central no es la misma que la sentencia del v. 22. Ya no se trata de una respuesta a la cuestión del número de veces que el perdón debe de ser otorgado; la parábola pretende evidenciar el ineludible deber del perdón. La conexión entre ambos pasajes no puede ser, pues, considerada de carácter originario y el «por esto» del v. 23 es, como en otros muchos casos, sólo fórmula de transición.

Parábola del deudor despiadado  
18,23-35

<sup>23</sup> «Por eso, el reino de los cielos es comparable a un rey que quiso ajustar cuentas con sus servidores. <sup>24</sup> Cuando comenzó a echar estas cuentas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos. <sup>25</sup> Pero, como éste no tenía para pagar, mandó el señor que lo vendieran, con su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, para que así fuera pagada la deuda. <sup>26</sup> El siervo se echó entonces a sus pies y, postrado ante él, le suplicaba: "Ten paciencia conmigo, que te lo pagaré todo!" <sup>27</sup> Movido a compasión el señor de aquel siervo, lo dejó en libertad, y además le perdonó la deuda. <sup>28</sup> Pero, cuando aquel siervo salió, se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios; y, agarrándolo por el cuello, casi lo ahogaba, mientras le decía: "¡Paga lo que debes!" <sup>29</sup> El compañero se echó entonces a sus pies y le decía suplicantemente: "¡Ten paciencia conmigo, que te pagaré!" <sup>30</sup> Pero él no consintió, sino que fue y lo metió en la cárcel, hasta que pagara lo que debía. <sup>31</sup> Al ver pues los compañeros lo que había sucedido, quedaron muy apenados y fueron a contárselo todo a su señor. <sup>32</sup> El señor, entonces, lo mandó llamar a su presencia y le dijo: "¡Siervo malvado! Toda aquella deuda te la perdoné, porque me lo suplicaste. <sup>33</sup> ¿No debías también tú tener compasión de tu compañero, como yo la tuve contigo?" <sup>34</sup> Indignado, pues, el señor lo entregó a los verdugos, hasta que pagara todo lo que le debía. <sup>35</sup> Así hará también con vosotros mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano.»

Mateo gusta de introducir las parábolas de forma narrativa, ofrecidas en Lucas como simples narraciones <sup>89</sup>, de la misma manera que las parábolas de forma estricta, en las que quedan contrapuestos un elemento de la realidad profana con otro de la realidad religiosa <sup>90</sup>, con la fórmula de «el reino de los cielos es comparable...» <sup>91</sup>. Sólo en el v. 23 recibe el «señor» de la parábola el título de rey <sup>92</sup>, mientras que después (v. 25.27.31s.34), se hace sólo referencia a un señor indeterminado. Con todo, la suma de los 10.000 talentos, que le debe uno de los siervos, conviene mejor con la figura de un rey, con la que, también en las parábolas rabínicas, queda Dios comparado con frecuencia.

Los «siervos» tienen que ser entendidos como altos funcionarios <sup>93</sup>. La suma que uno de los siervos debe a su señor, es aún así, de una cuantía extraordinaria y está elegida con miras a la realidad religiosa, para evidenciar, de manera gráfica, la deuda infinita que el hombre tiene frente a Dios. El valor del talento ático, la mayor unidad monetaria en uso en tiempo de Jesucristo en todo el imperio romano (equivalente a seis mil dracmas), ascendía a más de mil dólares, y la deuda del «siervo», por tanto, a más de diez millones, siendo el valor adquisitivo de la moneda de entonces diez veces superior al de la moneda actual equivalente.

El «siervo» no puede pagar y entonces queda decretada para él y su familia el procedimiento de ejecución personal. El procedimiento penal aquí descrito contra los deudores insolventes supone el influjo en Palestina del derecho penal helenístico. El derecho del AT (Éx 22,2) conoce la esclavización del deudor, pero no también la de su mujer y sus hijos.

Antes de que llegue a cumplirse la dura orden, apela el siervo a la piedad de su señor. La promesa: «te lo pagaré todo», está dada en medio de su situación de apuro, como suelen darla deu-

89. Cf. Lc 7,41; 10,30; 12,16; 13,6; 14,16; 15,11; 16,1.19; 18,1.10; 19,12.

90. Cf. Mc 4,26.30; Lc 13,18.20; Mt 13,24.44.45.47.

91. Cf. especialmente Mt 22,2 junto a Lc 14,16; Mt 25,14 junto a Lc 19,12.

92. Como 22,2ss frente a Lc 14,16ss; Mc 25,34 frente a 25,31.

93. Cf. 1Sam 8,14; Lc 19,15.

dores insolventes, para conseguir una prórroga. En este caso tiene la súplica un efecto inesperado: el señor en su magnanimidad verdaderamente regia, le perdona toda la deuda.

**28** A continuación sigue el contraste sobre el que se basa la eficacia de la parábola. La suma que el conserivo debe a aquel a quien el rey acaba de perdonar es, en comparación de la anterior, risible; cien denarios son sólo una cantidad seiscientos mil veces menor que la deuda condonada.

**29s** Pero el siervo perdonado no tiene corazón; despiadado no cede en su derecho —desde un punto de vista jurídico su manera de proceder es totalmente correcta— y hace poner en prisión a su deudor insolvente, mientras que, por su parte, acaba de escapar, gracias a la generosidad del señor, a una suerte mucho más desgraciada.

**31-33** La justa indignación de los conserivos y la ira del señor ante la dureza de ánimo revelada en su proceder, van dirigidos contra el aspecto moral de la acción. La consecuencia de ello es la decisión del señor a dejar correr también para con él el libre curso de la justicia estricta. El tormento temporal servía en el derecho romano, adaptado también por Herodes el Grande, para instigar al deudor a esforzarse de manera especial para pagar su deuda. En el presente caso, su pago total es imposible, por la enorme cuantía de la suma, y con ello también la liberación del siervo de la prisión.

**35** La aplicación de la parábola, cuya formulación es también característica de Mateo<sup>94</sup>, corresponde a Mt 6,15 (cf. también Mc 11,25), pero destaca sobre ello, de manera expresa, que el perdón que el mandato del amor nos obliga a conceder a la ofensa del hermano, no debe ser sólo apariencia externa. La idea fundamental, puesta en evidencia con eficaz intensidad por la parábola, es la de que el discípulo debe estar dispuesto al perdón frente a la ofensa sobre todo por la conciencia de ser él mismo deudor frente a Dios, su Señor, y en una medida incomparablemente más alta («deuda» = pecado<sup>95</sup>), y depender de su misericordia gra-

94. Cf. com. a Mt 18,14.

95. Cf. Mt 6,12 = Lc 11,4.

tuita. La parábola dice también que Dios, a pesar de su disposición para el perdón de la más grave culpa, hace depender éste del espíritu de conciliación del hombre frente a su prójimo<sup>96</sup>. El hermano es aquí<sup>97</sup>, evidentemente, el hermano en Cristo, no el judío de raza, ya que la sentencia constituye el final del reglamento de la comunidad que forma todo el cap. 18.

Jesús sale de Galilea

19,1s (= Mc 10,1)

<sup>1</sup> Cuando Jesús acabó todos estos discursos, marchó de Galilea y se fue a la región de Judea, al otro lado del Jordán. <sup>2</sup> Siguiéronle grandes multitudes, y realizó curaciones allí.

Sobre la fórmula de transición del v. 1, cf. com. a 7,28. La obscura expresión «la región de Judea, al otro lado del Jordán» (cf. Mc 10,1) se refiere, o a que Jesús atravesó la parte del país del este Jordán, habitada por judíos (y, en tal caso, Judea = tierra de judíos<sup>98</sup>), o también —cosa que quiere decir lo mismo en cuanto a la determinación de su ruta de viaje— que se dirigió a Judea a través de Perea (y no por el camino más normal, a través de Samaria<sup>99</sup>). No se quiere decir, en cambio que Judea se extendiera políticamente también al este del Jordán.

En lugar de que Jesús instruyera al pueblo (Mc 10,1), habla **2** Mateo de que curaba a los enfermos<sup>100</sup>.

96. Cf. Mt 6,12; Sant 2,13.

97. Lo mismo que en Mt 18,15; cf., en cambio, 25,40.

98. Cf. com. a Lc 1,5.

99. Cf. com. a Lc 9,51.

100. Lo mismo en Mt 14,14 frente a Mc 6,34; cf. 4,23.

La indisolubilidad del matrimonio y el celibato  
19,3-12 (= \*Mc 10,2-12; cf. Mt 5,31s = Lc 16,18)

<sup>3</sup> *Se le acercaron también unos fariseos y, para tentarlo, le preguntaron: «¿Es lícito, por un motivo cualquiera, repudiar a la mujer propia?»* <sup>4</sup> *Él respondió: «¿No habéis leído que el Creador, desde el principio, varón y hembra los formó? (Gén 1,27).* <sup>5</sup> *Y dijo: “Por eso mismo, dejará el hombre al padre y a la madre, para unirse a su mujer, y serán los dos una sola carne” (Gén 2,24).* <sup>6</sup> *De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por consiguiente, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre.»* <sup>7</sup> *Ellos le replican: «¿Por qué, entonces, Moisés mandó darle un libelo de repudio y, así, despedirla? (Dt 24,1).* <sup>8</sup> *Él les contesta: «En atención a la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres. Pero no fue así desde el principio.* <sup>9</sup> *Por eso yo os digo: El que repudia a su mujer — no hablo del caso de fornicación —, y se casa con otra, comete adulterio.»*

<sup>10</sup> *Dícenle los discípulos: «Si tal es la situación del hombre con respecto a la mujer, no trae cuenta el casarse.»* <sup>11</sup> *Él les respondió: «No todos son capaces de comprender esta doctrina, sino aquellos a quienes se les ha concedido.* <sup>12</sup> *Porque hay impotentes que nacieron así del seno materno, y hay impotentes a quienes así los hicieron los hombres, y hay impotentes que ellos mismos se hicieron así por el reino de los cielos. Comprenda quien sea capaz de comprender.»*

La relación del texto de Mateo con el de Marcos es, en este pasaje, de carácter singular. Por una parte concuerdan ambos textos en su forma con la misma exactitud que todos los otros en que Mateo depende de Marcos, pudiéndose entender el texto de Mateo en muchos detalles de lengua como una corrección del de Marcos. Por otra parte, no puede negarse que el texto de Mateo es, en este caso, el más exacto en cuanto a su contenido y, por tanto, también el más «originario».

El v. 3 está mejor formulado que Mc 10,2. En el v. 4, Mateo **3-9** nos ofrece la cita de la Escritura expresamente como tal <sup>101</sup>; las palabras de la cita del v. 5 quedan designadas como palabras del Creador (cosa que no son estrictamente), y su texto se da de manera más completa; en el v. 7, en cambio, queda caracterizada menos exactamente la extensión del documento de divorcio y el repudio de la mujer como una prescripción (en Mc 10,4 una concesión) de Moisés, en lo que por otra parte deja verse, a su vez, el influjo de Mc 10,3 («¿Qué es lo que Moisés os mandó?»). En el v. 8 son las palabras «repudiar a vuestras mujeres» una aclaración de Mc 10,5 «ese precepto». Adición de Mateo es claramente el final del v. 8, en el que vuelve a remitirse al comienzo de la discusión (v. 4), donde la expresión «desde el principio» (en lugar de «al principio»), deja ver de nuevo la influencia de Marcos y muestra al mismo tiempo que en su fuente (Mc 10,6) seguía en este punto la exposición del orden establecido en un principio por Dios, lo cual indica que la composición de Mateo es, a pesar de su ventaja real, una corrección de la de Marcos. A diferencia de Mc 10,2, preguntan los fariseos, según Mateo, si se puede extender el documento de divorcio a la mujer «por un motivo cualquiera». Con ello se hace referencia, sin duda, a la aplicación más laxa del pasaje de Dt 24,1, debida al rabí Hilel, conocida seguramente de los lectores judeocristianos de Mateo y que era también la opinión generalmente aceptada <sup>102</sup>. Por ello, esta forma del texto del v. 3 es la más exacta en cuanto a su contenido, ya que sólo con ella resulta comprensible históricamente la pregunta de los fariseos, mientras que la cuestión de la licitud del divorcio en sí (Mc 10,2) no era en absoluto posible entre judíos. Pero para los lectores etnicocristianos de Marcos no tenía ya interés alguno la disputa judía, a la que Mateo hace referencia, y su texto apunta desde el primer momento al hecho de que Jesús reprobó el divorcio de una manera absoluta (v. 5-9).

Esta diferencia en el planteamiento de la cuestión condiciona también el diferente desarrollo posterior de la discusión en Marcos

101. Cf. Mt 12,3,5; 21,16b.

102. Cf. com. a Mt 5,31 y Mc 10,2.

y Mateo. Según el relato de Mateo, formaba la interpretación de Dt 24,1 el objeto de la polémica (entre las escuelas de Hilel y Šammay), y por eso no podía referirse Jesús en su respuesta en primer término al «precepto» de Moisés, sino remitir al hecho de la voluntad primera y estricta de Dios, que reprueba el divorcio en absoluto (v. 4-6). Sólo después puede seguir, y como objeción de los interlocutores de Jesús contra la reprobación absoluta del divorcio, la referencia al «precepto» de Moisés (Dt 24,1), que presupone en todo caso, sea cual sea su interpretación en la práctica, la licitud del divorcio, a lo cual contesta Jesús declarando esa autorización de Moisés como simple concesión a la dureza de los corazones, concesión que no responde, con todo, a la voluntad primera y auténtica de Dios. El v. 7 de Mateo no tiene, en la contextura lógica de la discusión, el mismo sentido que en Mc 10,3. En Marcos es Jesús mismo, quien con su pregunta: «¿Qué es lo que Moisés os mandó?», lleva a sus interlocutores al «precepto» de Moisés. En Mateo, en cambio, son los interlocutores de Jesús quienes le ponen como objeción a la ilicitud absoluta del divorcio la existencia de ese «precepto» de Moisés.

No puede en efecto negarse, que la composición de toda la disputa es en Mateo más lógica y también, en su contenido, más «originaria»; a pesar de ello es por otra parte claro que no es sino una corrección del texto de Marcos, en que deja verse la mano del judeocristiano Mateo, para el que eran probablemente bien conocidas las cuestiones del derecho matrimonial judío, y no proviene de otra fuente más antigua y más originaria. También la supresión de Mc 10,12, texto sin sentido ni valor alguno para judeocristianos, es una prueba sólo de que el texto de Mateo es más judío que el de Marcos. Mateo (v. 9) pasa por alto el cambio de escena de Mc 10,10 (presupuesto en el verso siguiente) y la pregunta de los discípulos, por lo que la declaración de Jesús sobre la ilicitud del divorcio (acompañada de nuevo, como en 5,32, de la restricción del caso de fornicación) va aún dirigida a los fariseos.

10 Ofrecida sólo por Mateo sigue, en el v. 10, una sentencia transmitida probablemente en forma aislada, sobre la virginidad. Era característico para el judaísmo tardío un aprecio extraordinaria-

mente alto del estado de matrimonio. Una excepción formaba sólo la semimonacal secta de los esenios, en cuya doctrina y práctica se encuentran ciertos elementos extraños al judaísmo tradicional, entre los que destaca un dualismo de tipo gnóstico, a partir del cual hay que explicar también su radical reprobación del matrimonio.

Según la opinión judía corriente, en cambio, el matrimonio era un deber religioso para el hombre (pero no para la mujer). El celibato estaba considerado como una infracción del primero en el tiempo de todos los preceptos divinos: «Sed fecundos y multiplicaos» (Gén 1,28). Hay una sentencia del rabí Eliezer (alrededor del año 90 d.C.) que dice: «Quien no se ocupa de tener descendencia es como uno que derrama sangre.»

Pero si el vínculo al que el hombre queda sujeto por el matrimonio es tan estricto, como resulta de las palabras acabadas de pronunciar por Jesús, entonces, es mejor, según la opinión de los discípulos, no casarse, ya que sólo así puede escaparse a la posible tortura aneja a una unión indisoluble y para toda la vida. Estas palabras sobre la ventaja del celibato sobre el matrimonio no van dichas aún en el sentido de Jesús, sino surgidas «del fondo del alma del hombre vulgar de cada día» (J. Weiss).

Jesús toma ocasión de ellas para instruir a sus discípulos sobre el valor religioso y moral de la renuncia al matrimonio, llevada a cabo por un motivo más noble, por el motivo del reino de los cielos. La invitación contenida en las palabras de Jesús no tiene carácter general; en consecuencia, «por el reino de los cielos» significa para quedarse libre para la predicación del reino de Dios. Tal invitación no es, pues, como en el caso de los esenios, de motivación ascética.

El v. 11 recibe su mejor interpretación como introducción a las importantes palabras del v. 12. En el fondo es sólo una anticipación del v. 12b, lo cual lleva a entenderlo, lo mismo que antes el v. 10, como fórmula de transición creada por Mateo, para unir el *logion* del v. 12, transmitido en su origen aisladamente, con lo que precede. En favor de ello habla también el «porque» explicativo, que une el v. 12 al 11. Si en lugar de esto se quisiera referir el v. 11 a las palabras de los discípulos, del v. 10, entonces se perde-

ría la estrecha conexión entre los v. 12 y 10s contenida en el «por-que» antes referido, y surgiría además una irregularidad lógica en el hecho de que del juicio de «no es bueno casarse» resultaría el de «es bueno no casarse». Comprender con la razón y la voluntad unas palabras como las que siguen lo pueden sólo aquellos a los que les ha sido «concedido» (se entiende, por Dios)<sup>103</sup>. Para tal renuncia al matrimonio se necesita una gracia divina especial (1Cor 7,7).

- 12 Jesús menciona tres clases de eunucos, esto es, de personas que viven fuera del matrimonio. Las dos primeras clases lo son, o de nacimiento, por una falta de la naturaleza, o por haber sido convertido en ello por los demás hombres, como los eunucos o guardas del harem en las cortes de los príncipes orientales. En ninguno de ambos casos, supone entonces el estado fuera del matrimonio un mérito moral. Un mérito moral lo es sólo en el caso de aquellos que se han hecho eunucos a sí mismos voluntariamente por el reino de Dios. Jesús no se refiere, naturalmente, al hablar de esta tercera clase a una castración en sentido literal, sino —como se desprende sobre todo de la prohibición de la castración contenida en la ley del AT—<sup>104</sup>, a aquellos que, para alcanzar con mayor seguridad la salvación, han renunciado de manera voluntaria a la vida matrimonial. La expresión «se hicieron así», es decir, «se hicieron eunucos», «se castraron», da a entender el carácter definitivo y permanente de la renuncia al matrimonio. Las palabras finales: «Comprenda quien sea capaz de comprender», vuelven a destacar, repitiendo y subrayando el contenido del v. 11, que se trata, en este caso, de una exigencia ideal, que no va dirigida a todos ni puede tampoco ser cumplida de manera general. Éste es el motivo por el que no existe contradicción alguna entre estas palabras de Jesús por una parte y su aprecio y reconocimiento del matrimonio por otra.

103. Cf. Mt 13,11; Mc 13,11 y com. a Lc 6,38.

104. Lev 22,24; Dt 23,2.

Jesús bendice a los niños  
19,13-15 (= \*Mc 10,13-16; Lc 18,15-17)

<sup>13</sup> *Entonces le fueron presentados unos niños, para que les impusiera las manos y orara por ellos; pero los discípulos los reprendían.* <sup>14</sup> *Jesús dijo entonces: «Dejad a los niños y no les impidáis venir a mí; pues de los semejantes a ellos es el reino de los cielos.»* <sup>15</sup> *Y después de imponerles las manos, se marchó de allí.*

Mateo vuelve a suprimir aquí (lo mismo que también Lucas), frente a Marcos, los rasgos más humanos en la manera de proceder de Jesús (su enojo con los discípulos y sus abrazos a los niños, Mc 10,14.16). El «tocar» de que habla Marcos (10,13) queda sustituido en Mateo por el más explícito «imponer las manos» (v. 13). El verso de Mc 10,15 queda suprimido aquí por haber sido ofrecido ya en 18,3.

Peligro de las riquezas  
19,16-30 (= \*Mc 10,17-31; Lc 18,18-30; 22,28-30)

<sup>16</sup> *Luego se le acercó un joven y le preguntó: «Maestro, ¿qué cosas debo hacer para tener la vida eterna?»* <sup>17</sup> *Él le contestó: «¿Por qué me preguntas por lo bueno? Uno solo es el Bueno. Pero, si quieres entrar en la vida, observa los mandamientos.»* <sup>18</sup> *Dícele aquél: «¿Cuáles?»* *Jesús fue diciendo. «Lo de No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio,* <sup>19</sup> *honra al padre y a la madre (Éx 20,12-16; Dt 5, 16-20), y amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18).* <sup>20</sup> *El joven le replicó: «Todo eso lo cumplí. ¿Qué más falta aún?»* <sup>21</sup> *Jesús le dijo entonces: «Si quieres ser perfecto, anda, vende todos tus bienes y dáselo a los pobres, que así tendrás un tesoro en los cielos; ven luego y sígueme.»* <sup>22</sup> *Pero, cuando el joven oyó estas palabras, se marchó lleno de tristeza, pues poseía muchísimos bienes.*

<sup>23</sup> *Jesús dijo entonces a sus discípulos: «En verdad os digo que*

un rico difícilmente entrará en el reino de los cielos. <sup>24</sup> Más aún os digo: Más fácil es que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico en el reino de Dios.» <sup>25</sup> Cuando lo oyeron los discípulos, se quedaron asombrados y dijeron: «Pero entonces, ¿quién podrá salvarse?» <sup>26</sup> Fijando en ellos su mirada, díjoles Jesús: «Para los hombres, esto es imposible; pero para Dios todas las cosas son posibles.» (Gén 18,14).

<sup>27</sup> Entonces, tomó la palabra Pedro y le dijo: «Pues mira: nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido. ¿Qué nos espera, pues?» <sup>28</sup> Jesús les contestó: «En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, en la regeneración, también os sentaréis en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel. <sup>29</sup> Y todo aquel que por mí haya dejado casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o hijos, o campos, lo recibirá centuplicado y será heredero de la vida eterna. <sup>30</sup> Pues muchos primeros serán últimos, y muchos últimos, primeros.»

El texto de Mateo ofrece frente al de Marcos, en este pasaje, un número considerable de divergencias, en parte, de una cierta importancia objetiva.

La más importante de ellas (junto con la del v. 21), se encuentra al principio, donde Mateo escribe: «Maestro, ¿qué cosas buenas debo hacer... ¿Por qué me preguntas por lo bueno?» Evidentemente ha sido aquí intención del evangelista evitar la dificultad dogmática encerrada en la repulsa de Jesús del predicado «bueno» de Mc 10,18. La frase: «Uno solo es el bueno», que va en Mateo añadida, no sin violencia, a lo que precede, más aún, que resulta casi incomprendible por faltar en él el término de contraste con aquel que verdaderamente es bueno, prueba de manera clara que es la redacción de Marcos la que hay que considerar como originaria. Las «cosas buenas» por las que se pregunta a Jesús en el texto de Mateo, no son otra cosa que las exigencias morales de Dios.

En el v. 17c, la sucinta frase «ya conoces los mandamientos» (Mc 10,19) queda aclarada por la frase condicional: «Si quieres entrar en la vida, observa los mandamientos.» Nueva es también,

frente a Marcos, la pregunta del v. 18a, que da un mayor espacio en el episodio al elemento dialogal. El precepto «no retendrás», que no pertenece al decálogo, lo reemplaza Mateo por el precepto fundamental «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (v. 19), que es para él de importancia especial, como compendio de la ley (cf. 22,40). En los v. 20 y 22 queda caracterizado el interlocutor de Jesús, de manera expresa, como un «joven». Las palabras de Jesús «una cosa te falta todavía» (Mc 10,21) quedan anticipadas en Mateo (v. 20) en la pregunta del joven y parafraseadas después por el «si quieres ser perfecto», de lo cual se sigue ya que la idea es la misma en Mateo que en Marcos.

En Mateo, exhortación de Jesús a la «perfección» no puede entenderse como un simple consejo, ya que la entrega de las posesiones a los pobres forma una de las condiciones para seguir a Jesús (cf. Lc 14,33), no dependiendo, pues, de la libre decisión del discípulo. En el texto de Mateo está expresado de manera más clara y categórica, que el cumplimiento de cada uno de los preceptos particulares será siempre obra imperfecta sin ir acompañada de la total entrega a la voluntad de Dios, consistente en renunciar a toda posesión terrena y seguir a Jesús.

Está del todo omitido en Mateo Mc 10,24; el v. 24a de Marcos no muestra a los discípulos en una luz favorable, pero hace que resulte mucho más natural su espanto en el v. 26 (= Mt 19,25); el v. 24b sólo hace preparar el v. 25 y era por ello fácilmente suprimible.

La pregunta de 19,27b es también una simple aclaración del texto. Pedro espera para sí y los demás discípulos una «indemnización» correspondiente a la magnitud de su sacrificio, sólo que no va tan lejos como más tarde (20,20ss) los hijos de Zebedeo, que quieren asegurarse también los primeros puestos en el reino futuro de Cristo. En el v. 29 faltan las palabras «y por el evangelio»<sup>105</sup>, así como la nueva enumeración de los bienes terrenos abandonados, lo cual evita el problema contenido en el texto de Marcos<sup>106</sup>. También ha desaparecido en Mateo, al menos según la interpreta-

105. Mc 10,29; lo mismo Mt 16,25.

106. Cf. com. a Mc 10,30.



ción más probable, la distinción hecha en Marcos entre los dos eones o épocas del mundo; en el v. 28, Mateo se refiere a una recompensa de los discípulos cuando la parusía, por lo que «la vida eterna» tiene probablemente que ser entendida en su texto (v. 29) sólo como una determinación más estricta de la recompensa centuplicada.

28 Precediendo a la recompensa prometida a *todos* los seguidores de Jesús, hay en Mateo otra dirigida sólo a los doce en especial, que aparece también en Lucas, aunque en una forma de redacción muy diferente (22,28-30). Esta circunstancia, así como su falta en el texto paralelo de Marcos, hacen pensar que sea Mateo quien la haya colocado en este pasaje, cosa que queda además confirmada por suponer la sentencia una anticipación en forma más intensa del mismo pensamiento del v. 29, mientras que, por otra parte, no se dice nada en ella de lo que desde el v. 16 integra la idea central de todo el pasaje, esto es, el abandono de los bienes terrenales.

La forma primitiva del *logion* no puede apenas ser reconstruida, por la fuerte divergencia de su redacción en los textos de Mateo y Lucas. La frase «los que me habéis seguido» puede ser una simplificación, formulada según el v. 27, de esta otra de Lc 22,28: «Los que constantemente habéis permanecido conmigo en mis pruebas.»

La frase «cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria» corresponde al principio de la descripción del juicio en 25,31 (cf. también 24,30). El momento en que ello sucederá, queda designado en el texto de Mateo con el término de la «regeneración» (palingenesia), totalmente desusado por lo demás en el NT (cf. sólo Tit 3,5), pero frecuente en el mundo griego.

Este término lleva la expresión de una teoría conocida también por el judaísmo, sobre todo en la literatura apocalíptica<sup>107</sup>, a partir del AT<sup>108</sup>, la teoría de que el eón futuro, el mundo nuevo, supondrá una renovación del orden primero del mundo destruido por el pecado y los poderes demoníacos. Según nuestro pasaje, va unido

107. Cf. 4Esd 7,75; ApBar sirio 32,6.

108. Is 65,17; 66,22; cf. también Act 3,21; Ap 21,1-5.

con ello la parusía del Hijo del hombre y el juicio, en el que los doce actuarán como asesores sobre tronos o tribunales al lado del Hijo del hombre glorioso. La promesa hecha aquí a los doce no es pues su participación perenne en la realeza celestial de Cristo en el mundo venidero (como parece indicar el texto paralelo de Lc 22,29s), sino la participación en el acto único del juicio, prometido también a los israelitas justos según la literatura judía, y según Pablo (1Cor 6,2), a todo cristiano en general.

Parábola de la igual recompensa a desigual trabajo  
20,1-16

<sup>1</sup> »El reino de los cielos es semejante a un propietario que salió muy de mañana a contratar obreros para su viña. <sup>2</sup> Después de acordar con ellos que les daría un denario por la jornada, los envió a su viña. <sup>3</sup> Salió luego hacia la hora tercia y, cuando vio a otros que estaban en la plaza desocupados, <sup>4</sup> les dijo igualmente: "Id también vosotros a mi viña, y os daré lo que sea justo." <sup>5</sup> Y ellos fueron. Nuevamente salió hacia la hora sexta y a la nona, e hizo exactamente igual. <sup>6</sup> Salió aún hacia la hora undécima y encontró a otros que estaban parados, y les pregunta: "¿Cómo estáis aquí todo el día sin trabajar?" <sup>7</sup> Ellos le responden: "Es que nadie nos ha contratado." Dices él: "Id también vosotros a mi viña." <sup>8</sup> Llegado ya el atardecer dice el dueño de la viña a su administrador: "Llama a los obreros y págales el jornal, comenzando por los últimos y acabando por los primeros." <sup>9</sup> Llegaron, pues, los de la hora undécima y cada uno recibió un denario. <sup>10</sup> Cuando llegaron los primeros, pensaron que recibirían más; pero también ellos recibieron cada uno un denario. <sup>11</sup> Después de haberlo recibido, protestaban contra el dueño, <sup>12</sup> diciendo: "Estos últimos trabajaron una sola hora, y los has igualado a nosotros, que hemos aguantado el peso de la jornada y el calor." <sup>13</sup> Entonces él le contestó a uno de ellos: "Amigo, yo no te hago ninguna injusticia: ¿Acaso no nos pusimos de acuerdo en un denario? <sup>14</sup> Pues toma lo tuyo y vete. Me gusta darle a este último lo mismo que a ti. <sup>15</sup> ¿Es que yo no puedo hacer en mis asuntos lo que

quiera? ¿O acaso tu ojo es malo porque yo soy bueno?" <sup>16</sup> De esta suerte, los últimos serán primeros, y los primeros últimos. [Porque muchos son llamados, pero pocos escogidos.]»

El motivo que ha llevado a Mateo a insertar la presente parábola en este lugar, está en el verso final del pasaje precedente, que vuelve a ser repetido al término de la parábola, a pesar de que no da expresión a la idea central de ella. No sabemos el círculo de oyentes al que, en su origen, fue dirigida. Con todo puede suponerse que estaba formado por fariseos, ya que es precisamente la teoría de la remuneración defendida por ellos, la que queda reprobada en la parábola.

- 1 La jornada laboral abarcaba en el antiguo Oriente desde la salida del sol hasta la aparición de las estrellas. Así, pues, su duración, y con ella la de las doce «horas» de que estaba compuesta, cambiaba según la estación del año.
- 2 El salario de un denario convenido con los obreros (jornaleros), es el salario normal de la época <sup>109</sup>.
- 3-7 Los trabajadores contratados por la mañana no bastan para el trabajo (probablemente la vendimia) y el dueño de la viña vuelve a salir a las 9, a las 12, a las 3 y, finalmente, a las 5 y vuelve a encontrar siempre obreros desocupados. Con éstos no queda contratado el precio exacto de su salario. El reproche contenido en la pregunta a los de la última hora es sólo un elemento en la composición real de la historia y no puede ser traspuesto a la realidad religiosa. En cambio, no es probable en la realidad profana que haya todavía, una hora antes del término de la jornada, hombres en busca de trabajo en el mercado y que sean contratados aún para el mismo día, y este rasgo es precisamente de importancia para el sentido de la parábola.
- 8 Según Lev 19,13; Dt 24,15, tenía que ser pagado el salario al término de la jornada, si así era solicitado por el jornalero. En el caso presente tiene lugar el pago, por encargo del dueño de la
- 9 viña, en un orden inverso al de la contrata de los jornaleros, y

109. Cf. Tob 5,15; Ap 6,6.

reciben todos, sin excepción, la cantidad de un denario. El primero de los rasgos puede considerarse como un capricho del dueño de la viña, pero el segundo es totalmente contrario a cuanto sucede en la vida. Pero precisamente estos dos rasgos, en sí tan contrarios a la realidad, son de importancia para la parábola <sup>110</sup>. En ellos queda de manifiesto la idea central que la parábola ilustra: los contratados a primera hora, los únicos en haber llevado el peso del día entero de trabajo, reciben el salario los últimos, para que vean que los demás reciben exactamente lo mismo que ellos. Si el pago no se realizara en orden por así decir inverso, no sería posible el desenlace a que debe conducir la parábola. La «injusticia» de la que se quejan los contratados a primera hora consiste, como dice claramente el texto, única y exclusivamente, en el hecho de que reciben el mismo salario también todos los otros que han trabajado menos.

La contestación del dueño de la viña da, por fin, expresión a la idea central de la parábola. En manera alguna puede hablarse de una injusticia, esto es, de un perjuicio de los contratados a primera hora, ya que han recibido efectivamente el salario convenido por la mañana. Su protesta sólo hace poner de manifiesto la envidia que sienten por los otros. El «ojo malo» es entre los orientales imagen de la envidia, rivalidad y hostilidad <sup>111</sup>. Como motivo de su manera de proceder pagando rendimientos distintos con igual salario, aduce el dueño de la viña el de ser ésa su voluntad sin más; un capricho quizá, pero estrictamente hablando, no puede decirse que sea injusto el que quiera regalar con un salario sobre su rendimiento a aquellos que han trabajado menos. Pero en realidad no es simple capricho lo que induce al dueño de la viña a este proceder. El motivo verdadero y también el único es más bien, como él mismo hace saber, *su bondad*.

De todas las parábolas de Jesús cuenta la presente, a pesar de su claridad, entre las más sujetas a falsas interpretaciones. La historia de su interpretación muestra que ha sido sentido siempre como un problema la tensión existente entre lo que aparentemente es la

110. Cf. el exc. que precede a Mc 4,1.

111. Cf. Eclo 14,10; 34(31)13a y com. a Mt 6,23.

moral de la parábola, en el v. 16a, y el contenido de la parábola misma. Para su interpretación, por lo tanto, tiene que dejarse aparte, en un principio, el v. 16a. Mateo lo ha tomado evidentemente, repitiéndolo como un estribillo, del final del pasaje que precede. El v. 16b, por su parte, ha sido introducido tardíamente a partir de 22,14 en una parte de la tradición textual. Como verdadera idea central de la parábola se destaca, de manera clara, la de paga igual a trabajo desigual. Las diferentes horas en las que van siendo contratados los trabajadores no representan diferentes momentos en la historia de Israel, del género humano (Ireneo) o de la vida de cada hombre en particular (Orígenes), sino que son datos necesarios para indicar una *diferencia* en el trabajo de los jornaleros. Precisamente por esto es también imposible la hipótesis según la cual los jornaleros contratados a última hora habrían dado, con su mayor aplicación al trabajo en un tiempo más breve, el mismo rendimiento que los contratados a primera hora. Esta idea contenida en una parábola rabínica de fecha mucho más reciente vendría a destruir precisamente el verdadero pensamiento de la parábola de Jesús. La interpretación teológica de la parábola tiene que hacerse a partir del v. 15 y, en general, de la segunda mitad de la misma (v. 8ss), ya que sobre ésta, y no sobre la contrata para el trabajo en la viña, cae el acento de toda la comparación. El dueño de la viña es imagen de Dios y, por ello simboliza su manera de proceder, la actuación soberanamente libre divina en lo que se refiere a la remuneración del «trabajo» humano para conseguir la salvación.

Tal actuación resulta paradójica, incomprensible para medidas y conceptos humanos, y el hombre no puede pedirle a Dios cuentas de ella. Esta idea queda expresada en la protesta, psicológicamente bien justificada, de los contratados a primera hora. Dios puede actuar de esta manera en su remuneración de los méritos humanos, porque el hombre es su «esclavo» (cf. Lc 17,7-10), que no puede presentarse ante él, como su Señor que es, con pretensiones legales. La recompensa que Dios da al hombre por sus méritos morales, sigue siempre siendo una recompensa gratuita. Con esta doctrina se sitúa Jesús en abierta oposición frente a la teoría de la remuneración dominante en el judaísmo de la época. Esta pará-

bola es, junto con la del esclavo (Lc 17,7-10), el más importante documento sobre la idea de la recompensa en la doctrina de Jesucristo.

Queda aún por estudiar el sentido del v. 16a, cuya relación con la parábola era sentida ya por Crisóstomo como un problema. Entendido como una concisa formulación de la idea central de la parábola, sólo podría querer decir lo siguiente: de manera semejante, en virtud de la gracia divina, serán los últimos como los primeros y los primeros como los últimos; en otras palabras: entonces dejarán de existir diferencias de ninguna clase entre unos y otros. Pero esta interpretación no hace decir al texto lo que su forma real expresa y, sobre todo, no tiene en cuenta que el verso no hace sino repetir la afirmación final del pasaje precedente (19,30), aunque con una inversión en el orden de los primeros y los últimos (como en Lc 13,30) y adición, en ambos casos, del artículo (*los últimos... los primeros*) en lugar de «muchos» como en 19,30. Estas observaciones son prueba de que ha sido Mateo quien ha colocado el versículo en este lugar. Por otra parte la forma de expresión «*los últimos... los primeros*» pide, al igual que en 19,30 («muchos primeros») y en Lc 13,30, como sentido de la sentencia una inversión real en el orden de categorías existente. De la explicación anterior de la parábola hemos llegado, en cambio, al resultado de que no es esta inversión de las circunstancias terrenales su pensamiento fundamental. Mateo ha pensado aquí, sin duda, como se ve de la repetición del versículo en forma de estribillo, en la inversión del orden de categorías en el día del juicio y colocado la parábola, tomando la ocasión ofrecida por 19,30, precisamente en este lugar, por resultar también en ella que los últimos son los primeros y los primeros los últimos. La sentencia tiene que ser entendida en su sentido evidentemente como un aviso dirigido a los fieles, y por ello no es tampoco aceptable la hipótesis de que queden referidos en ella los devotos fariseos, que al igual que los primeros jornaleros de la parábola, protestaban de que Jesús prometiera a los cobradores de contribuciones y pecadores la entrada en el reino de Dios, mientras que les anunciaba a ellos su exclusión del mismo (cf. 21,28-32).

Para no equivocar el verdadero sentido de la parábola, hay que interpretarla, pues, sin relación al contexto en que Mateo la ha colocado y prescindiendo también de la sentencia del v. 16.

*La teoría de la remuneración en el judaísmo y en la doctrina de Jesús.*

1. En el *Antiguo Testamento* y en el judaísmo, la doctrina de la justa recompensa de Dios era el motivo más importante de la acción moral. En correspondencia con el desarrollo muy tardío de la creencia en la suerte distinta de los buenos y los malos en el otro mundo, en un principio se entendía la remuneración como una recompensa recibida ya en este mundo<sup>112</sup>. La creencia de que Dios premia o castiga las buenas o las malas obras de los pueblos y de los hombres en particular, se encuentra al través de todo el AT desde sus partes más antiguas hasta las más tardías. Tal creencia constituye sobre todo el núcleo de la teología de la historia en los profetas. El celo con que Dios interviene dando a cada uno su merecido en la historia, no es otra cosa sino la realización del orden moral fundado en la esencia divina misma. En los profetas, la idea de la remuneración pasa en tal grado a primer plano, que lleva a una transformación, de manera especial en Amós, incluso de la teoría de la elección: precisamente por haber elegido a Israel como su pueblo, castiga Yahveh en él todos sus pecados (Am 3,2).

En un principio es concebida la remuneración con un carácter colectivo. Israel es una unidad en todos sus miembros y generaciones. Más tarde, con el desarrollo del individualismo religioso a partir de la cautividad (Jeremías y Ezequiel), pero también ya con anterioridad, se aplica la doctrina de la remuneración también a la vida del hombre en cuanto individuo. «El proceso de individualización de la religión es llevado a cabo de manera especial sobre todo a partir de la teoría de la remuneración» (Sjöberg). Cada uno es, según su conducta, premiado o castigado por Yahveh<sup>113</sup>. Con

112. Cf., por ej., Éx 20,12; Lev 26; Prov 22,4.

113. Cf. Ez 18,20; Dt 24,16.

este criterio, desarrollado sobre todo en el Deuteronomio, se expone la historia de Israel en la historiografía más reciente del AT. Esta teoría de la doble remuneración individual, y en un principio de carácter terrenal, es la que domina también la llamada literatura sapiencial y la religiosidad de la poesía de los salmos de la época posterior a la cautividad, donde ha dado origen a una ética de fuerte sabor eudemonístico (cf. Job 22,2). Con todo, su tajante aplicación a la práctica, según la cual prosperidad o desgracia son siempre retribución divina y por ello signo de bondad o maldad, debía convertirse en un difícil problema para más de uno entre los creyentes del AT<sup>114</sup>. Sólo con el desarrollo de la fe en la resurrección de los muertos y en la remuneración en la otra vida fue encontrada una solución para este agobiante problema. En 2Mac<sup>115</sup> y en el libro de la Sabiduría<sup>116</sup>, dos escritos del judaísmo helenístico, queda expresado de manera categórica, que la verdadera recompensa para los buenos y los malos no tiene lugar hasta el mundo venidero.

2. El *judaísmo* ha tomado del AT la idea de la remuneración junto con el concepto de la providencia universal y la justicia divinas. Lo característico en la doctrina judía de la remuneración no es la idea de la recompensa en cuanto tal, que se deducía necesariamente del concepto de Dios mismo, sino su estricto aferrarse a la creencia en una recompensa terrenal inmanente, y esto a pesar de todas las dolorosas lecciones de la historia judía y a pesar de la creencia en el juicio escatológico y en la remuneración en el mundo venidero. El motivo de este fenómeno radica en el concepto judío de Dios: la justicia divina tiene que revelarse en su actuar dentro de la historia y en una forma tal, que haga comprensible este actuar también para la mentalidad humana. Ello presta al concepto judío de la Divinidad un rasgo racionalista. Sólo la literatura apocalíptica, para la que el eón actual está bajo el poder del Maligno, sigue una dirección diferente.

114. Cf. el exc. después de Lc 13,9.

115. 2Mac 6,26; 7,17.19.36; 12,42-45.

116. Sab 3.1-9; 4,10; 5.3-13; 6,19

Esta rígida fe en la remuneración es, sobre todo, rasgo fundamental de la religiosidad de los fariseos. Prosperidad significa, en todo caso, recompensa; desgracia, en todo caso, castigo; ambas cosas, por tanto, son signos del hombre bueno o pecador<sup>117</sup>. Remuneración terrenal y futura quedan unidas en la teología rabínica de manera tal, que no permite nunca un fallo en la creencia en la retribución y en la justicia absoluta de Dios; un problema de teodicea es dentro de ella imposible. La atención de los rabinos va dirigida tanto a Dios como al hombre. Según doctrina rabínica, tampoco los justos están libres de pecado y por eso les envía Dios penalidades en la tierra, para que expíen así sus pocos pecados y puedan recibir en la otra vida una recompensa plena por sus buenas obras. A los impíos, en cambio, les concede suerte y prosperidad en la tierra por sus pocas buenas obras, para hacer caer sobre ellos en el otro mundo el pleno castigo por sus malas acciones.

De importancia fundamental para comprender la doctrina farisea de la remuneración es además la significación de la ley en el judaísmo tardío. La ley (la *torah*) es la más preciosa posesión de Israel, la más alta prueba del amor de Dios a su pueblo, porque según creencia general, Dios ha dado a Israel la *torah*, para que haga méritos por ella y reciba así una recompensa.

Ésta no era con todo la opinión más antigua y originaria. Según ella, el cumplimiento de la ley no era otra cosa que la liquidación de la deuda de agradecimiento contraída con Dios por la liberación del poder de Egipto, concedida por Dios a Israel. Aquí no quedaba lugar en absoluto para la estricta teoría de la recompensa. Pero la teología rabínica no ha mantenido esta concepción primitiva. Según la doctrina dominante, la *torah* es, en cierto sentido, una magnitud independiente de la voluntad divina, consistente en sí misma, de la que el hombre religioso se adueña, a fin de «acumular méritos», mediante el cumplimiento de los diversos preceptos, convirtiendo a Dios en deudor propio; porque Dios está *obligado*, por ser fiel y justo, a pagar al hombre piadoso

117. Cf. com. a Lc 16,19-31.

una recompensa adecuada a cada acto meritorio. Según doctrina rabínica, puede el hombre cumplir la ley por sus fuerzas naturales.

Lo mismo que la ley era considerada como una magnitud independiente de Dios, así eran también mirados los actos de cumplimiento de los preceptos, separados del hombre y de su actitud interior, como algo aparte e independientes también unos de otros. El peso recayó todo, no en la actitud interior, sino en un legalismo exacto y a la letra. Todos los preceptos de la ley están además dados por Dios, de modo que no existe entre ellos, según la opinión dominante, ninguna distinción de valor entre preceptos más o menos importantes<sup>118</sup>, como tampoco diferencia alguna entre preceptos éticos y rituales. Estos últimos eran más bien con cuya observancia se consumía de hecho la vida del judío piadoso. Dios tiene, por su parte, la tarea de ir tomando nota de todas estas obras meritorias, lo mismo que apunta también las malas obras del hombre. En el juicio son pesadas ambas según los datos de los libros divinos (cf. Ap 20,12) y el resultado del balance final decide el destino del hombre.

De los actos de cumplimiento de los preceptos, esto es, de las obras meritorias prescritas por la ley, quedan distinguidas las «buenas obras», entre las que se cuentan, en primer lugar, la limosna y las llamadas obras de caridad<sup>119</sup>, ya que sobre estas últimas no está, en la ley, prescrito ningún módulo especial; se distinguen también del cumplimiento de los preceptos porque el hombre recibe por ellas, además del capital, esto es, la recompensa principal en el cielo, también réditos, esto es, recompensa terrenal. Según la teoría rabínica, no están tampoco los justos libres de pecado y por eso les da Dios la posibilidad de una expiación (por la penitencia, el ayuno y la oración, por las penalidades que envía a los hombres y finalmente por la muerte) en este mundo, que disminuye o liquida del todo su deuda en el cielo, para que en el día del juicio haya, en todo caso, un excedente de obras meritorias.

El rasgo de importancia decisiva en la doctrina judía de la

118. Cf. com. a Mt 23,23s.

119. Cf. com. a Mt 25,35s.

remuneración es el de la equivalencia entre el mérito humano y la recompensa divina. Al rendimiento humano responde a su vez rendimiento divino, circunstancia que es al mismo tiempo de gran transcendencia para el concepto judío de Dios. Dios sigue siendo, lo mismo que en el AT, el Señor del hombre; pero, con todo, la relación entre Dios y el hombre, en el judaísmo, queda descentrada por su doctrina sobre la remuneración.

Tal relación deja de ser religiosa en sentido estricto, para convertirse en jurídica o contractual, que obliga en igual manera a ambas partes imponiendo a las dos derechos y deberes. De hecho, ha habido rabinos que han reprobado la mecanización de la religión y de la ética por ese cumplimiento de la ley de tipo sólo literal externo, y otros han rechazado, en absoluto, la doctrina de la remuneración<sup>120</sup>; asimismo puede leerse en la literatura rabínica que la vida eterna es obra de la misericordia divina, esto es, obra de la gracia<sup>121</sup>, y que en la actitud de Dios frente a los pecadores (israelitas) es mayor la medida de su misericordia que la de su justicia en el castigo. Pero todos estos pensamientos «no han ni quebrantado la opinión de que el cumplimiento de la ley al pie de la letra satisfaga a la voluntad de Dios, ni podido transformar la religiosidad surgida sobre el fundamento de la justicia de la ley» (Billerbeck).

3. También en el *evangelio* y en el NT en general supone la remuneración, en su doble forma de premio para los buenos y castigo para los malos, un importante motivo de la acción moral. En las palabras de Jesús volvemos siempre a encontrar referencias al premio o la recompensa. Los «hipócritas» que dan limosna, rezan y ayunan para ser alabados por los hombres, no tienen premio que esperar de Dios. Por el contrario quien practica tales obras en el silencio, será recompensado por el Padre celestial<sup>122</sup>. Un amor al prójimo egoísta, que cuenta con ser correspondido, no tiene recompensa que esperar de parte de Dios (Mt 5,46s).

120. Cf. com. a Lc 17,10.

121. Cf. *Salmos de Salomón* 16,15.

122. Mc 6,1-6.16-18.

Los discípulos perseguidos por confesar a Jesús tienen un gran premio preparado en los cielos<sup>123</sup>. El que da a otro, aunque sólo sea un vaso de agua, no será privado de su recompensa (celestial)<sup>124</sup>.

De manera especial queda referida la doctrina de la retribución en muchas de las parábolas de Jesús. La descripción del juicio en Mt 25,31-46 muestra que la sentencia que decidirá sobre la salvación o la perdición eternas será dictada con arreglo a las obras de caridad puestas por obra u omitidas. El que niegue al Hijo del hombre en este mundo, será también, según la ley de la justa retribución, negado por él en su nueva venida<sup>125</sup>. El que invite a los pobres, en vez de a los amigos ricos, que pueden corresponder, recibirá su recompensa en el día de la resurrección de los justos (Lc 14,12-14). Cuando el Hijo del hombre vuelva de nuevo en medio de su gloria, dará a cada uno la retribución merecida por sus obras<sup>126</sup>. Por ello es la vida en el mundo una época de prueba (Lc 19,11-27). Jesús reconoce como justificada la pregunta de Pedro por la retribución, la compensación que recibirá el discípulo a cambio de los sacrificios que el seguimiento de Jesús le impune (Mc 10,28-30). En el día del juicio, el hombre tendrá que dar cuenta de cada una de sus palabras ociosas (Mt 12,36).

A la recompensa se refieren también todas las manifestaciones de Jesús sobre la entrada en el reino de Dios o la vida eterna, condicionando ésta al cumplimiento de determinados requisitos. Para entrar en la vida, hay que cumplir los mandamientos<sup>127</sup>, hay que esforzarse por ello (Lc 13,24) y no basta sólo decir «¡Señor, Señor!» (Mt 7,21). El camino de la vida conduce a través de una estrecha puerta, es angosto y difícil de encontrar (Mt 7,13s). Para escapar a la perdición eterna hay que estar dispuesto a sacrificar ojos, manos y pies (Mc 9,43-48). Jesús exige como condición para salvarse una justicia que sobrepase, con mucho, la

123. Mt 5,12 = Lc 6,23.

124. Mc 9,41 = Mt 10,42; cf. también Mt 10,41.

125. Mt 16,27 = Mc 8,38.

126. Mt 16,27; cf. también Lc 12,38-46.

127. Mc 10,17ss; Lc 10,25ss.

de los fariseos y escribas (Mt 5,20). Todo el sermón de la montaña, las bienaventuranzas y los «ayes», así como las antítesis, reciben su tono de insistente severidad de la idea de la remuneración. Sólo el que oye las palabras de Jesús y las pone en práctica se asemeja a un hombre prudente cuya casa tendrá consistencia <sup>128</sup>. De especial importancia es la observación de que la recompensa sea prometida no sólo a la acción moral, sino también a la actitud religiosa <sup>129</sup>. También en las bienaventuranzas, comunes a Mateo y Lucas, se trata en primera línea de actitudes religiosas, no éticas, y la parábola del rico epulón (Lc 16,19-31) expresa el mismo pensamiento en manera inversa.

De todo esto se deduce que la idea de la remuneración no es, en la doctrina de Jesús, simple herencia del AT y del judaísmo, ni puede ser entendida sólo «pedagógicamente», como una simple adaptación al nivel espiritual de las masas. La doctrina de la remuneración del evangelio va unida de manera inseparable con la doctrina de Dios como Señor y del reino de Dios como fin último del hombre. La ética del evangelio no puede estar libre de la idea de la recompensa, por ser una ética de la obediencia y no realización de la idea de la personalidad moral autónoma como en el estoicismo. En la idea de la recompensa actúa el aspecto del concepto evangélico de Dios según el cual Dios es el Señor que exige obediencia al orden moral creado por él mismo y el juez severo, que tiene que ser temido, ya que puede lanzar cuerpo y alma a la perdición eterna <sup>130</sup>. A pesar de todo existe una profunda diferencia entre la doctrina de la recompensa de Jesús y la judía, que es objeto de una expresa repulsa por parte de Jesús.

a) La retribución a que Jesús en todos los pasajes aducidos directa o indirectamente se refiere, consiste en ser recibido en el reino de Dios o en su exclusión del mismo, es pues de carácter *escatológico*. Jesús no sabe nada de los réditos que el hombre reli-

128. Mt 7,24-27 = Lc 6,47-49.

129. Cf. Mt 6,1-6.16-18.

130. Mt 10,28 = Lc 12,5.

gioso recibe en este mundo por sus obras de caridad, y rechaza la creencia del judaísmo (y del AT) en una justa recompensa de carácter terreno, creencia según la cual toda prosperidad o penalidad supone en sí una retribución. La frase de Goethe: «Toda culpa se venga sobre la tierra», no tiene que ver en absoluto con la doctrina de Jesús. Por el contrario, Dios hace lucir el sol y caer su lluvia vivificadora sobre justos y pecadores (Mt 5,45). También Jesús reconoce que Dios es el Señor de la historia y que sin su consentimiento no cae al suelo ni un gorrión (Mt 10,29); pero su justicia no quedará de manifiesto hasta el mundo futuro. El dolor puede también, según la doctrina de Jesús, ser castigo del pecado <sup>131</sup>, y la catástrofe de Jerusalén supone también un castigo divino. Pero el verdadero castigo del judaísmo no consiste en la tribulación del año 70, sino en su reprobación como pueblo de Dios y en su exclusión del reino de los cielos <sup>132</sup>. Tampoco la recompensa del ciento por uno prometida por Jesús como premio del discípulo es terrenal, sino escatológica <sup>133</sup>.

La creencia judía de que toda prosperidad y penalidad en este mundo suponen una retribución, queda rechazada de la manera más clara y categórica en las bienaventuranzas dirigidas a los pobres, los afligidos y los perseguidos, y los «ayes» sobre los ricos y los hartos, y en todos los pasajes que declaran el dolor como algo que va unido, de manera esencial, a la condición de discípulo <sup>134</sup>.

b) De una gran significación para el concepto de recompensa es además el hecho de que Jesús hace pasar el centro de gravedad de la ética a la actitud interior del hombre. Las buenas obras no tienen ya un valor, independiente en cierto modo de la persona del que las realiza, y que es pesado en el día del juicio. El hombre no es bueno por acumular, uno tras otro, actos diversos de observancia de los preceptos, sino que el hecho de ser bueno, esto es, ligarse en actitud de obediencia, de manera permanente, a la

131. Cf. com. a Lc 13,1-5.

132. Mt 8,11s = Lc 13,28-30.

133. Cf. com. a Mc 10,29s.

134. Cf. el exc. después de Lc 13,9.

voluntad divina, es lo que presta a sus obras buenas su cualidad moral. La bondad interior del hombre es el árbol bueno que produce los frutos de cada una de las buenas obras en particular<sup>135</sup>. Las obras buenas no pueden ser separadas de la personalidad del hombre que las lleva a cabo; la recompensa es concedida al valor moral de la persona, no a la suma de sus obras particulares. De ello se sigue entonces que la imagen del tesoro en el cielo utilizada ocasionalmente por Jesús<sup>136</sup> no tiene en sus labios el mismo sentido que en los rabinos; se trata sólo de la misma imagen utilizada por él para simbolizar simplemente la recompensa en el cielo.

c) Pero sobre todo — y ésta es la diferencia fundamental frente a la teoría judía de la remuneración — el hombre, según la doctrina de Jesús, no está con sus buenas obras frente a Dios como parte contratante de igual categoría jurídica. Frente a Dios, como queda expresado en las dos parábolas del esclavo (Lc 17,7-10) y de la igual recompensa al desigual trabajo, no tiene el hombre ninguna clase de derechos. Dios, por ser el Señor del hombre<sup>137</sup>, es libre también en su actividad remuneradora; en otro caso dejaría de ser Dios. El hombre en cambio no posee frente a él los mismos derechos de libertad. El hombre no puede, según su gusto y voluntad, prestar servicio a su Señor o no prestarlo. Como siervo (esto es, esclavo) es propiedad de su señor, y por ello sigue siendo, también con todos sus méritos posibles, sólo un siervo inútil, que no ha hecho más que cumplir con su deber. Si a pesar de ello otorga Dios una recompensa al hombre por el servicio de su obediencia, no será nunca basándose en un posible derecho del hombre, sino en Dios mismo, cuya esencia es la bondad misma, esto es, la recompensa es, en sí misma, una recompensa de gracia. El evangelio habla de retribución sólo en forma de promesa, no como un derecho. La diferencia fundamental entre la doctrina de la remuneración del evangelio y la de los rabinos está pues

135. Mt 7,16-18 = Lc 6,43s.

136. Mt 6,19-21; Mc 10,21.

137. Cf. com. a Mt 10,28.

basada, en el fondo, en la diferente manera de determinar las relaciones entre Dios y el hombre.

d) Pero también el concepto judío de la equivalencia entre mérito y retribución está suprimido en la doctrina de Jesús. La recompensa consiste en ser recibido en el reino de Dios, superando así, en medida infinita, todo posible merecimiento humano, y por ello no puede ser merecida, sino que es, por este motivo, recompensa de gracia. La recompensa es, pues, en labios de Jesús, sólo una imagen, lo mismo que la del tesoro en el cielo. A ello se añade que el discípulo se queda siempre por debajo de la misión a él encomendada y tiene por ello que recurrir a la misericordia divina, volver siempre a rogar el perdón de su culpa<sup>138</sup>.

También en los casos en que se habla, de hecho, de una igualdad de valores entre el mérito humano y la recompensa divina<sup>139</sup> o de una compensación por un sacrificio<sup>140</sup>, queda referido en el fondo siempre un premio que excede el merecimiento, ya que el don con que Dios corresponde a la obra humana la sobrepasa en la misma medida que el amor divino al amor humano. Este exceso del premio celestial queda además referido también de manera expresa en otros pasajes<sup>141</sup>, sobre todo en las bienaventuranzas, según las cuales ya sólo la esperanza de la «grande recompensa en los cielos» debe llenar de júbilo y alegría a los discípulos en medio de las tribulaciones de la persecución.

El premio consiste en la comunidad con Dios y con Jesús<sup>142</sup> y no en una cosa, cualquiera que ella sea, con lo que queda dicho, que es en principio igual para todos, cosa que no excluye que Jesús se refiera también a primeros y últimos puestos en el reino de Dios, esto es, a diversos grados de bienaventuranza<sup>143</sup>.

138. Mt 6,12; 18,23ss.

139. Cf. Mt 5,7; 6,14; 10,32.

140. Mc 8,35; Lc 6,21; 14,11.

141. Cf. Lc 6,38; Mc 10,30 (pago del ciento por uno); Mt 25,21; Lc 12,37.

142. Cf. Lc 22,28-30

143. Cf. Mt 5,19; Mc 10,40; Lc 19,17-19; 22,28-30.



La recompensa en el cielo es para todos libre dádiva de la gracia divina y excede con mucho todo merecimiento humano; pero, a pesar de ello, también depende, en su graduación, de la magnitud de ese merecimiento.

e) La recompensa, en fin, no es en la doctrina de Jesús el motivo único ni principal de la ética, como se desprende ya de la relación del hombre con Dios, quien, como su Señor, puede exigirle la obediencia sin adeudarle, por ello, una paga. Si, a pesar de ello, Dios, en libre decisión de su bondad, quiere recompensarle, el motivo de la retribución queda subordinado al motivo de la obediencia. Y por ello no es la ética del evangelio eudemonista como la judía. El hombre afirma y hace el bien moral no porque vaya a sacar de ello un provecho, sino porque así lo exige la voluntad de Dios. Lo que determina el valor moral de una acción no es la recompensa, de modo que el bien moral fuera lo útil para el hombre, sino la voluntad divina. Quien cumple los postulados morales de Dios sólo con miras al premio, obra inmoralmente. Su moralidad es puro egoísmo, «moviéndose en un círculo de ideas que queda fuera de la justicia más perfecta exigida por Jesús» (Tillmann).

Jesús exige que al dar limosna no sepa la mano izquierda lo que hace la derecha (Mt 6,3), lo cual quiere dar a entender la necesidad de la exclusión de las miras a la recompensa; y en la descripción del juicio de Mt 25,31-46 el asombro tanto de los «benditos del Padre» como de los condenados, es una prueba de que no pensaron en el juez remunerador cuando llevaron a cabo las obras referidas. Por el contrario, los primeros ayudaron al necesitado por puro amor al prójimo sin pensar en el premio que por ello recibirían. Jesús quiere evidentemente aquí poner de manifiesto que se debe cumplir el precepto del amor sin contar con la recompensa divina.

A esto se añade, por otra parte, que, según la doctrina de Jesús, Dios es no sólo el Señor santo, con exigencias inexorables de obediencia, que deja caer su castigo sobre la violación del orden moral, sino también y sobre todo el Padre bondadoso. Este rasgo da también por su parte un nuevo aspecto al motivo de la obediencia.

Lo decisivo no es, en adelante, el miedo ante el Señor, sino, en primer lugar, el amor y el agradecimiento. A esto se añade la idea de la semejanza y la imitación divinas. Precisamente el más difícil entre todos los preceptos de Jesús, el del amor a los enemigos, no queda motivado por el pensamiento de la recompensa, sino por el de la imitación divina (Mt 5,44-48). La justicia exigente y remuneradora y la bondad sin medida, que acoge también al pecador como un hijo, van unidos entre sí formando la imagen de Dios trazada en la doctrina de Jesús. En ella puede darse una «polaridad» o tensión sólo para la mente humana. En Dios forman ambos rasgos una unidad, porque ambos juntos integran su perfección moral absoluta. Ellos son también los que determinan la relación entre Dios y el hombre, y los que, por ello, dan también su forma especial a la doctrina de la remuneración evangélica.

La idea de la misericordia divina no era tampoco extraña a la teología rabínica. Su significación en cuanto a la doctrina de la retribución se deja ver en la opinión de que Dios da al hombre piadoso ocasión para expiar los pecados que también éste comete, para que así prevalezca el peso de los méritos en el día del juicio. Con todo queda aquí subordinada la misericordia divina a la justicia. En este rasgo queda precisamente de manifiesto el motivo más profundo de la diferencia entre la doctrina judía de la remuneración y la del evangelio: en los rabinos se trata de un querer comprender la manera de actuar divina. Según el evangelio en cambio «Dios es más grande que el corazón humano» (1Jn 3,20).

## Tercera predicción de la pasión

20,17-19 (= \*Mc 10,32-34; Lc 18,31-34)

<sup>17</sup> Cuando Jesús iba subiendo a Jerusalén, tomó consigo aparte a los doce y les dijo por el camino: <sup>18</sup> «Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y escribas, y lo condenarán a muerte, <sup>19</sup> y lo entregarán a los paganos para que se burlen de él y lo azoten y lo crucifiquen; pero al tercer día resucitará.»

En este pasaje el texto de Mateo coincide casi literalmente con el de Marcos. Pero no se dice nada en el v. 17 (frente a Mc 10,32) del asombro y la confusión de los discípulos que acompañan a Jesús<sup>144</sup>. En el v. 19 determina Mateo más exactamente el «lo matarán» de Mc 10,34 con el «le crucificarán»<sup>145</sup>.

Ambición de los hijos de Zebedeo  
20,20-28 (= \*Mc 10,35-45; cf Lc 22,24-27)

<sup>20</sup> *Entonces se le acercó la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos y se postró ante él para pedirle algo.* <sup>21</sup> *Él le preguntó: «¿Qué es lo que quieres?» Ella le dice: «Di que estos dos hijos míos se sienten en tu reino el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda.»* <sup>22</sup> *Pero Jesús contestó así: «No sabéis lo que pedís. ¿Sois capaces de beber el cáliz que yo tengo que beber?» Ellos le responden: «Sí que lo somos.»* <sup>23</sup> *Él les replica: «Sí que beberéis mi cáliz; pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no es de mi incumbencia el concederle; eso es para aquellos a quienes está destinado por mi Padre.»*

<sup>24</sup> *Cuando lo oyeron los otros diez, se indignaron contra los dos hermanos.* <sup>25</sup> *Pero Jesús los llamó también junto a sí y les dijo: «Ya sabéis que los gobernantes de las naciones disponen de ellas como dueños, y los magnates las tienen sujetas.* <sup>26</sup> *Pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera entre vosotros ser grande, sea vuestro servidor,* <sup>27</sup> *y el que quiera entre vosotros ser el primero, sea esclavo de todos,* <sup>28</sup> *de la misma manera que el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos.»*

Según Mateo no son, como en Marcos, los dos hijos de Zebedeo mismos quienes hacen su atrevida petición a Jesús, sino su madre<sup>146</sup>. Los dos discípulos quedan así un poco disculpados, y no se sabe, si Mateo quiere dar a entender, con ello, que la madre

144. Cf. com. a Mt 14,33.

145. Lo mismo en Mt 23,34 frente a Lc 11,49.

146. Según Mc 15,40 = Lc 27,56 se llamaba Salomé.

fue sólo empujada por los hijos. En lo que sigue (v.22s), Jesús dirige sus palabras sólo a los hijos, de lo que se deduce claramente que la exposición de Marcos es la más originaria. Inhábil en su forma resulta la expresión «la madre de los hijos de Zebedeo»<sup>147</sup> con sus hijos». Mateo designa así a la madre por medio de la referencia a sus hijos bien conocidos para la comunidad primitiva, no necesitando en adelante<sup>148</sup> volver a repetir sus nombres<sup>149</sup>. La expresión vaga e indeterminada de «para pedirle algo» se entiende sólo a partir de Mc 10,35. En lugar de la «gloria» futura de Jesús (Mc 10,37), Mateo habla del «reino»<sup>150</sup>. En los v. 22s ha suprimido Mateo la imagen del bautismo del dolor, innecesaria junto a la del cáliz del martirio. El giro pasivo de «aquellos a quienes está destinado» (Mc 10,40), utilizado para evitar el nombre de Dios, queda aclarado por Mateo (v. 23) añadiendo «por mi padre».

Después del v. 28 ofrece el texto «occidental» el siguiente aditamento, procedente quizá de un evangelio apócrifo: «Vosotros buscáis crecer a partir de lo pequeño, y llegar a ser pequeños a partir de lo más grande. Pero si entráis y sois invitados a un banquete, entonces no os sentéis en los primeros puestos. Porque podría venir otro más importante que tú y venir el anfitrión y decirte: “¡Córrete a un puesto de más abajo!” Y entonces quedarías avergonzado. Pero si te pones en el último puesto y viene otro menos importante que tú, te dirá el anfitrión: “¡Córrete a un puesto de más arriba!” Y eso te será de provecho.» Con excepción de la frase introductoria, difícil de entender por su inhábil formulación, concuerda el texto en su contenido aunque no en su forma literal con Lc 14,8-10.

147. Lo mismo en 27,56 frente a Mc 15,40.

148. Frente a Mc 10,35.

149. Lo mismo en 26,37 frente a Mc 14,33.

150. Literalmente, «reinado», expresión que aparece, además de en este pasaje, sólo en Mt 13,41; 16,28 frente a Mc 9,1; Lc 22,29s; 23,42.

Curación de dos ciegos  
20,29-34 (= \*Mc 10,46-52; Lc 18,35-43)

<sup>29</sup> Al salir ellos de Jericó, les siguió mucho pueblo. <sup>30</sup> Y de pronto dos ciegos que estaban sentados junto al camino, cuando oyeron que pasaba Jesús, se pusieron a gritar: «¡Señor! ¡Hijo de David! ¡Ten compasión de nosotros!» <sup>31</sup> El pueblo les increpó para que callaran; pero ellos gritaban más fuerte: «¡Señor! ¡Hijo de David! ¡Ten compasión de nosotros!» <sup>32</sup> Jesús entonces se paró, los mandó llamar y les dijo: «¿Qué queréis que os haga?» <sup>33</sup> Ellos le contestan: «¡Señor, que se abran nuestros ojos!» <sup>34</sup> Compadecido entonces Jesús, les tocó los ojos, y al momento recobraron la vista y lo siguieron.

Este pasaje lo ha ofrecido ya Mateo en su ciclo de los milagros de los cap. 8-9 <sup>151</sup>, pero lo vuelve a repetir aquí en el contexto paralelo a Mc 10,46-52. En ambos pasajes habla Mateo, a diferencia de Marcos, de dos ciegos en lugar de uno, Bartimeo. El hecho de que, en cambio, falte en Mateo la curación de un ciego junto a Betsaida (Mc 8,22-26) y que, según el v. 34 <sup>152</sup>, la curación tenga lugar, como en Mc 8,23-25, por contacto y no por la simple orden de Jesús, no parecen bastar como prueba de que Mateo haya fundido entre sí los dos relatos sobre la curación de un ciego, sobre todo teniendo en cuenta que el mismo evangelista habla ya también en 8,28ss de dos posesos en lugar de uno solo como dice el texto de Mc 5,1-20.

151. Mt 9,27-31; cf. allí.

152. Y asimismo Mt 9,29, frente a Mc 10,52.

Parte tercera

LOS ÚLTIMOS DÍAS DE JESÚS EN JERUSALÉN  
cap. 21-27

Sección primera: ÚLTIMAS ACTIVIDADES PÚBLICAS DE JESÚS  
cap. 21-25

También en esta sección, Mateo procede de acuerdo con Marcos, pero ofrece además un considerable número de pasajes que se hallan, en parte, también en Lucas en otros contextos <sup>1</sup>. En su agrupación aparece claramente el criterio sistematizador, propio del primer evangelista. Del material de Marcos falta aquí solamente Mc 12,41-44.

Jesús es aclamado como Mesías en su entrada en Jerusalén  
21,1-11 (= \*Mc 11,1-11; Lc 19,28-38.45; Jn 12,12-19)

<sup>1</sup> Cuando se acercaron a Jerusalén y llegaron a Betfagé, al monte de los Olivos, entonces envió Jesús a dos discípulos, <sup>2</sup> diciéndoles: «Id a esa aldea que está frente a vosotros, y en seguida encontraréis una burra atada, y un pollino con ella, desatadla y traédmelos. <sup>3</sup> Y si alguien os dice algo, responderéis: “El Señor los necesita, pero en seguida los devolverá.”» <sup>4</sup> Esto sucedió para que se cumpliera lo anunciado por el profeta cuando dijo:

<sup>5</sup> Decid a la hija de Sión (Is 62,11):  
Mira que tu rey viene a ti,  
lleno de mansedumbre y montado sobre una asna  
y sobre un pollino, hijo de una bestia de carga” (Zac 9,9).

1. Mt 21,28-32; 22,1-14; 23,1-36.37-39; 24,26-28.37; 25,46.

<sup>6</sup> Fueron, pues, los discípulos y lo hicieron conforme les había mandado Jesús: <sup>7</sup> trajeron la burra y el pollino; y pusieron sobre ellos los mantos, y Jesús se montó encima de ellos. <sup>8</sup> La multitud, numerosísima extendió sus propios mantos sobre el camino, mientras otros cortaban ramas de los árboles y alfombraban el camino con ellas. <sup>9</sup> Las multitudes que iban delante, igual que las que iban detrás, gritaban diciendo:

«¡Hosanna al Hijo de David!

¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! (Sal 118 [117] 25s).

¡Hosanna en las alturas!»

<sup>10</sup> Cuando entró en Jerusalén, toda la ciudad se llenó de rumores y se preguntaba: «¿Pero quién es éste?» <sup>11</sup> Y las multitudes respondían: «Éste es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea.»

En conjunto, el texto de Mateo concuerda aquí exactamente con el de Marcos. En el v. 1, los mejores manuscritos dan sólo el nombre de Betfagé, lugar del que desconocemos la situación exacta (Dalman). El v. 3b parece referirse, no a Jesús (como en Mc 11,3b), sino al dueño de los dos asnos. El episodio secundario descrito en Mc 11,4-6, va referido muy brevemente en el v. 6. En las aclamaciones de la multitud del v. 9 han sido suprimidas las palabras referidas a la venida del reino de David (Mc 11,10a), o mejor, sustituidas por el complemento de «al hijo de David» (= Mesías) que se añade al «Hosanna». Con ello queda Jesús saludado, de manera clara y expresa, como Mesías<sup>2</sup>. Con ello queda también aún más claro que en Marcos, que el *hosanna* va entendido como una simple aclamación o saludo<sup>3</sup>.

4s En esta escena es de especial importancia para el evangelista (cf. también Jn 12,14-16) el hecho de que en ella se cumple de nuevo una profecía del AT, las palabras del profeta Zacarías (9,9)

2. Cf. la anotación preliminar a Mc 11,1-11.

3. Cf. com. a Mc 11,9s.

sobre el príncipe de la paz futuro, que vendrá hacia la hija de Sión, no como héroe de guerra caballero en un corcel, sino mansamente montado sobre un asno. En el texto de Mateo están sustituidas las palabras iniciales del texto de Zacarías («¡Alégrate con alegría grande, hija de Sión! ¡Salta de júbilo, hija de Jerusalén!»), por Is 62,11. Según la ley del paralelismo de los miembros, las palabras del texto profético «y sobre un pollino, hijo de una bestia de carga» son sólo repetición poética del «montado sobre una asna», por lo que se hace referencia a *un solo* animal. De otra manera tiene que ser entendido el texto de Mateo, que habla en los v. 2s expresamente de una asna con su borriquillo y lo mismo otra vez en los v. 7, donde se dice que los discípulos pusieron sus vestidos sobre *ambos* animales y que «Jesús se montó encima de ellos», esto es, sobre los dos animales (no sobre los vestidos). El evangelista quería evidentemente en su relato, poner de relieve, de la manera más clara posible, el cumplimiento de la profecía del AT, tal como él la entendía. Esta circunstancia era para él más importante que la cuestión del desarrollo histórico real de los hechos y sólo por este motivo habla de dos cabalgaduras.

Mateo ofrece, sobre Marcos, también una sucinta descripción 10s de la impresión causada en los habitantes de la capital por la manifestación mesiánica, con lo que queda subrayada, de manera eficaz, la significación del momento en que Jesús hace su entrada en la ciudad santa festejado como el rey Mesías. Distinguidas quedan así, con arreglo a la realidad de los hechos, «toda la ciudad» y los grupos de peregrinos galileos que vienen a la fiesta en compañía de Jesús. La designación de «el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea» en boca de los mismos que acaban de aclamarle como el hijo de David mesiánico, no contiene contradicción alguna, ya que con ella sólo queda dicho, en consonancia con la pregunta de los habitantes de Jerusalén, *quién* es el que han saludado como Mesías.

## Purificación del templo

21,12-17 (= \*Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Jn 2,13-17)

<sup>12</sup> Entró Jesús en el templo y expulsó a todos los que vendían y compraban en él: también volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas, <sup>13</sup> mientras decía: «Escrito está: Mi casa ha de ser casa de oración (Is 56,7), pero vosotros la estáis convirtiendo en guarida de ladrones» (Jer 7,11).

<sup>14</sup> Luego se le acercaron en el templo ciegos y cojos, y él los curó. <sup>15</sup> Cuando vieron los pontífices y los escribas los milagros que acababa de hacer, y a los niños gritando en el templo: «¡Hosanna al Hijo de David!», se indignaron, <sup>16</sup> y le dijeron: «¿Estás oyendo lo que dicen éstos?» Pero Jesús les responde: «Sí. ¿No habéis leído nunca que

De la boca de párvulos y niños de pecho  
te has procurado alabanza? (Ps 8,3).»

<sup>17</sup> Y volviéndoles la espalda, se marchó fuera de la ciudad, a Betania, donde pasó al noche.

A diferencia de Marcos (11,11.15ss), Mateo ofrece (con Lucas) la purificación del templo a continuación inmediata de la entrada en Jerusalén, que según aquél no tuvo lugar hasta el día siguiente. Mateo muestra la misma falta de interés por la cronología de cada uno de los episodios de los últimos días de Jesús en Jerusalén que por lo demás en su Evangelio en general. Ello hace que coincidan en su texto Mc 11,11b y Mc 11,19 y sean reunidas en una sola las dos escenas sobre la higuera que en Marcos tienen lugar en dos días distintos (Mt 21,18-22). Los episodios de Mc 11-13 = Mt 21-25 quedan también distribuidos en Mateo en dos días en lugar de los tres que ocupan en Marcos.

**14** En el relato sobre la purificación del templo va suprimido, como rasgo de segundo orden, Mc 11,16. De más importancia real es la

supresión en la cita de Isaías de las palabras «(una casa de oración) para todos los pueblos» (lo mismo que en Lc 19,46), hecho que tiene que ser explicado a partir de la situación histórica en la que Mateo (y Lucas) ponen su obra por escrito, después de la destrucción del templo. Nueva frente a Marcos es la sumaria noticia <sup>4</sup> sobre las curaciones milagrosas llevadas a cabo en aquella ocasión por Jesús. Marcos no da cuenta de ningún milagro de esta clase durante la estancia de Jesús en Jerusalén.

Mateo es también el único en dar noticia de una continuación **15s** del *hosanna* de los peregrinos por parte de los niños en el templo. Ambas cosas, la curación de ciegos y paralíticos, y las aclamaciones de los niños, provocan el comprensible enojo de las autoridades, hostiles a Jesús. Pero sobre su intervención violenta en el orden del templo no le dicen en cambio nada y la pregunta sobre el origen de su autoridad, ofrecida por Mateo (al igual que Marcos) al día siguiente, no parece ir referida en su texto a aquel hecho. Los pontífices y los escribas quisieron provocar a Jesús a desautorizar él mismo las manifestaciones de los niños, pero él rechaza su pretensión con unas palabras de los salmos <sup>5</sup>. El texto originario (en lugar de la versión de los LXX citada por Mateo) suena de la manera siguiente: «En la boca de niños y de infantes, contra tus enemigos, fundas tu fortaleza.» Si, según el sentido original del salmo, acepta Dios el canto de alabanza de los menores de edad (a la vista de la hermosura de los cielos), también le es acepto en esta ocasión que los niños aclamen a Jesús como a su Mesías y querer impedirselo significaría obrar contra lo que es voluntad de Dios.

La maldición de la higuera y la sentencia sobre la fe  
21,18-22 (= \*Mc 11,12-14.20-25; cf. Mt 17,20 = Lc 17,5s)

<sup>18</sup> Por la mañana, cuando volvía a la ciudad, sintió hambre.

<sup>19</sup> Y al ver junto al camino una higuera, se acercó a ella; pero no en-

4. Cf. Mt 4,24; 8,16; 9,35; 12,15; 14,14.

5. Sobre la manera de introducir la cita de la Escritura, cf. Mt 12,3,5; 19,4.

contró en ella sino hojas solamente; entonces le dijo: «¡Ya nunca jamás vuelva a producirse de ti fruto alguno!» Y seguidamente se secó la higuera. <sup>20</sup> Cuando los discípulos lo vieron, quedaron asombrados, y decían: «¿Cómo se ha secado inmediatamente la higuera!» <sup>21</sup> Contestándoles entonces Jesús, les dijo: «En verdad os digo que, si tenéis fe y no vaciláis, no sólo haréis lo de la higuera, sino que, si decís a este monte: “Quítate de ahí y échate al mar”, así se realizará; <sup>22</sup> pues todo cuanto pidáis en la oración con fe, lo obtendréis.»

En el v. 19 ha sido suprimida la enigmática observación de Mc 11,13 de que no era tiempo de higos. Las palabras de Jesús a la higuera son también en Mateo una orden, esto es, una maldición, y no una profecía. La observación (v. 19b) de que el árbol quedó seco al momento (ante los ojos de los discípulos, v. 20) se desprende como consecuencia inevitable del hecho de la reunión en el texto de Mateo en un único relato de lo que en Marcos va referido separadamente en dos días distintos. Con arreglo a ello comprueban también a continuación los discípulos el hecho inmediato de que el árbol se ha secado (v. 20). En el *logion* sobre la fe que mueve montañas (v. 21) puede reconocerse en Mateo («si tenéis fe») el influjo de la tradición paralela <sup>6</sup>. Mateo ha establecido también una conexión expresa (a diferencia de Mc 11,23) entre la sentencia sobre la fe y el destino de la higuera, por medio de la frase «no sólo haréis lo de la higuera». En el v. 22 faltan (frente a Mc 11,24) las palabras «creed que ya lo habéis conseguido», lo cual hace que no quede expresada de manera tan clara la seguridad de éxito de la oración bien hecha. Mc 11,25 lo ha ofrecido Mateo ya en el sermón de la montaña (6,19s), motivo por el que seguramente ha sido suprimido en este pasaje.

Discusión sobre la autoridad de Jesús  
21,23-27 (= \*Mc 11,27-33; Lc 20,1-8)

<sup>23</sup> Después de entrar en el templo, mientras estaba enseñando, los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo se acercaron a preguntarle: «¿Con qué autoridad haces tú esas cosas y quién te dio esa autoridad?» <sup>24</sup> Jesús entonces les respondió así: «Os voy a preguntar también yo una sola cosa; si me la decís, yo entonces os diré con qué autoridad hago todo eso: <sup>25</sup> el bautismo de Juan, ¿de dónde era: del cielo o de los hombres?» Pero ellos deliberaban consigo mismos diciendo: «Si respondemos: “Del cielo”, nos dirá: “¿Por qué, pues, no creísteis en él?” <sup>26</sup> Pero, si respondemos: “De los hombres”, hemos de temer al pueblo, pues todos tienen a Juan por profeta.» <sup>27</sup> Respondiendo, pues, a Jesús, le dijeron: «No lo sabemos.» Contestóles también él: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad hago esas cosas.»

En lugar de la expresión un poco vaga de Mc 11,27, de que Jesús «estaba paseando» por el templo, escribe Mateo (con Lc 20,1) que estaba enseñando allí. Precisamente por ello parece imposible referir en su texto la pregunta de las autoridades judías a otra cosa que a la actividad doctrinal de Jesús <sup>7</sup>. Mateo no menciona a los escribas entre los interlocutores de Jesús <sup>8</sup>. La expresión «los ancianos del pueblo» <sup>9</sup> es una expresión típica en Mateo, tomada del AT <sup>10</sup>, para designar a los miembros seculares del sanedrín.

7. Cf. com. a Mc 11,27.

8. Lo mismo en Mt 26,47; 27,1.12.

9. Lo mismo en Mt 26,3.47; 27,1.

10. Cf. Éx 19,7; Núm 11,16.24.25.30; Is 3,14; Jer 19,1; 1Mac 7,33 y passim.

6. Mt 17,20 = Lc 17,6.

La parábola de los dos hijos  
21,28-32 (cf. Lc 7,29s)

<sup>28</sup> «¿Qué os parece? Un hombre tenía dos hijos. Acercándose al primero, le dijo: "Hijo mío, vete hoy a trabajar en la viña." <sup>29</sup> Él le respondió: "Voy, señor"; pero no fue. <sup>30</sup> Se acercó luego al segundo y le dijo lo mismo. Éste respondió: "No quiero ir"; pero después se arrepintió y fue. <sup>31</sup> ¿Cuál de los dos cumplió la voluntad del padre?» Responden: «El último.» Díceles Jesús: «En verdad os digo que los publicanos y las meretrices van antes que vosotros al reino de Dios. <sup>32</sup> Porque se presentó Juan ante vosotros por el camino de la justicia, y no lo creísteis; pero los publicanos y las meretrices lo creyeron. Vosotros, en cambio, aun habiéndolo visto, no os habéis arrepentido después, hasta creer en él.»

En lugar de una sola parábola, la de los viñadores, que Marcos hace seguir a continuación, ofrece Mateo tres. Las tres tienen como tema el juicio y contienen una severa condena de los dirigentes del judaísmo. Este parece ser el único criterio que ha movido al evangelista a reunirlos aquí.

**28-31a** La pregunta introductoria se debe en su formulación a Mateo, como característica que es de su forma de exposición<sup>11</sup>, y sirve aquí, al mismo tiempo, como elemento de enlace. La idea de los v. 29s es clara: lo importante no es decir que sí, sino obrar (cf. 7,21). Con ello puede hasta quedar reparada la negativa rebelde de un primer momento, cosa que conceden los adversarios de Jesús en su respuesta, pronunciando así ellos mismos su propia condena.

**31b** Jesús no tiene más que sacar las consecuencias del juicio que ellos acaban de fallar. Los publicanos y las meretrices, conocidos como pecadores por su vituperado oficio<sup>12</sup> y por su vida inmoral, lo cual supone, en principio, un «no» a la voluntad divina, están, a pesar de ello, más adelante en el camino del reino de Dios que

11. Cf com a Mt 18,12.

12. Cf. com. a Mc 2,14.

los fariseos, que han dicho «sí» y están convencidos de su propia religiosidad. El fundamento de este hecho paradójico de que los «impíos» son los que alcanzan la salvación y los «justos» quedan excluidos de ella, estriba en que los primeros están mucho más prontos a seguir la llamada de Jesús a la conversión<sup>13</sup>, mientras los fariseos, al contrario, se hallan impedidos por su convencimiento de poseer ya la perfección<sup>14</sup>.

La cuestión de si los fariseos quedan excluidos en absoluto del reino de Dios por estas palabras de Jesús o si se dice sólo que, aunque precedidos de los pecadores, seguirán ellos también a continuación, queda decidida de manera clara por la parábola misma (y también por otras palabras de Jesús<sup>15</sup>). El v. 31a pone en tela de juicio, de manera absoluta, el cumplimiento de la voluntad de Dios por una parte del pueblo judío. El «antes» no tiene, por tanto, sentido temporal, sino exclusivo. Por otra parte, toda la parábola en su conjunto no tiene como finalidad mover a conversión los fariseos con el ejemplo de los pecadores dispuestos a la fe y el arrepentimiento, sino que es ya un juicio en contra de ellos. No se niega de manera expresa que también ellos tengan posibilidad de salvación, en el caso de que quisieran, al igual que los pecadores seguir el camino de la conversión y el cumplimiento de la voluntad divina, sino que se dice sólo que por el momento se encuentran en un camino errado.

El v. 32 no puede considerarse como componente originario de la parábola, ya que, a diferencia de ésta, aparecen en él los fariseos ofreciendo una negativa, en este caso a la predicación del Bautista, a la que, en cambio, publicanos y meretrices responden un «sí», seguido, además, por la realidad de los hechos; la parábola misma, en cambio, se refiere a la diferente acogida encontrada por el *evangelio* por parte de los «piadosos» y de los pecadores. La contraposición existente en la parábola entre palabra y obra no aparece ya en el v. 32. Común a él y a la parábola es sólo la idea de que publicanos y meretrices son, con mucho, más aceptos a

13. Cf. com. a Mc 1,15.

14. Cf. com. a Mc 2,16 y Lc 15,7.

15. Cf. Mt cap. 23 y com. a Mc 10,31.

Dios que los fariseos, comúnmente tenidos por piadosos. El versículo aparece también en Lc 7,29s, con la diferencia sin embargo, de que en lugar de las meretrices se dice «todo el pueblo», también sin ninguna referencia a que el buen ejemplo de los demás moviera a los fariseos a proceder de la misma manera. El Bautista, en sus exhortaciones a la penitencia, predicaba «el camino de la justicia», esto es, la conducta con arreglo a la voluntad divina<sup>16</sup>. Pero los fariseos rechazaron su predicación<sup>17</sup>, a diferencia de los publicanos (cf. Lc 3.12) y muchos otros «pecadores».

La interpretación tan en boga entre los antiguos exegetas, según la cual los que responden «sí» representan a los judíos, y los que, de momento, dicen «no» son los gentiles, está hoy rechazada por ser contraria a la explicación dada por Jesús mismo en el v. 31b y porque no es posible declarar a todos los judíos en general como representados en el tipo de los que se limitan a dar un «sí» de palabra. En cambio parece aceptable la opinión de Orígenes, según el cual los publicanos y las meretrices, por una parte, y los fariseos, por otra, son figuras de significación supratemporal.

Parábola de los viñadores homicidas  
21,33-46 (= \*Mc 12,1-12; Lc 20,9-19)

<sup>33</sup> «Escuchad otra parábola. Era un propietario que plantó una viña, la rodeó de una cerca, excavó en ella un lagar y edificó una torre; luego la arrendó a unos viñadores y se marchó lejos de su tierra. <sup>34</sup> Cuando llegó el tiempo de la vendimia, envió sus criados a los viñadores, para percibir sus frutos. <sup>35</sup> Pero los viñadores echaron mano a los criados, y al uno lo apalearon, al otro lo mataron, y al otro lo apedrearon. <sup>36</sup> Nuevamente envió otros criados más numerosos que los primeros, y con ellos hicieron lo mismo. <sup>37</sup> Finalmente, les envió a su propio hijo, pensando: "A mi hijo lo respetarán." <sup>38</sup> Pero los viñadores, cuando vieron al hijo, se dijeron entre sí: "Éste

16. Cf. Prov 16,31; Act 18,25 y com. a Mc 12,14.

17. Cf. Mt 21,25; 11,18 = Lc 7,33.

es el heredero. ¡Ea! Vamos a matarlo y así nos quedaremos con su heredad"; <sup>39</sup> y, echándole mano, lo arrojaron fuera de la viña y lo mataron. <sup>40</sup> Cuando vuelva, pues, el dueño de la viña, ¿qué hará con aquellos viñadores?» <sup>41</sup> Y le responden: «Matará a esos malvados de mala manera, y arrendará la viña a otros viñadores que le entreguen a su tiempo los frutos.» <sup>42</sup> Díceles Jesús: «¿Nunca habéis leído en las Escrituras:

La piedra que rechazaron los constructores,  
ésa vino a ser piedra angular;  
del Señor vino esto,  
que es maravilloso a nuestros ojos? (Sal 118 [117] 22s)

<sup>43</sup> Por eso os digo: Se os quitará el reino de Dios, para darlo a un pueblo que produzca los frutos de ese reino. <sup>44</sup> [El que choque con esta piedra, se estrellará; y aquel sobre quien ella caiga, quedará aplastado.]»

<sup>45</sup> Cuando los sumos sacerdotes y los fariseos oyeron estas parábolas de Jesús, se dieron cuenta de que se refería a ellos; <sup>46</sup> y aunque intentaban apoderarse de él, tuvieron miedo a las multitudes, que lo tenían por profeta.

Esta segunda parábola se halla en progresión netamente ascendente respecto a la primera por la mayor gravedad de la acusación en ella contenida. También su horizonte es de mayor amplitud; en la primera quedan contrapuestos los justos y los pecadores judíos; aquí Israel y los gentiles.

La alegorización de su texto iniciada ya en Marcos es llevada aún más adelante en Mateo. Según el v. 34, el Señor «envió sus criados a los viñadores, para percibir sus frutos», mientras que en Mc 12,2 se habla sólo del requerimiento de una parte de los frutos, rasgo en el que hay que ver ya un paso de la realidad profana a la religiosa: el señor, que exige para sí todo el producto de la viña, es Dios, al que pertenecen todos los frutos de su viña. En Mc 12,2-5 (y Lc 20,10-12) envía el señor, uno tras otro, tres de sus criados, que van siendo tratados cada vez peor por sus arrendatarios. La



eficaz gradación contenida en este rasgo queda menoscabada en Mateo, que habla del envío de los criados sólo en *dos* ocasiones, siendo mandados ya en la primera vez tres de ellos (v. 34), de los cuales es matado, si no dos, al menos uno. En el relato de Mateo, la gradación reside sólo en el rasgo de que la segunda vez envía el señor un mayor número de criados que la primera. Parece que no puede dudarse de que Mateo hace referencia, con estos criados — y lo mismo con los de la parábola siguiente —, a los profetas antiguos y a los más tardíos, lo cual queda comprobado además por el v. 35, en el que el texto de Mateo habla de apedrear, con lo que se alude seguramente a 2Par 24,21<sup>18</sup>.

**39** El v. 39 (lo mismo Lc 20,15) sigue, de nuevo, el desarrollo real de los hechos aludidos y, a diferencia de Mc 12,8, el acto de echar fuera al hijo precede al de matarle<sup>19</sup>.

**40s** Lo que en Mc 12,9 es una pregunta retórica contestada por el mismo Jesús, es en Mateo (v. 40s) una pregunta real contestada por sus oyentes, que así (como en la parábola que precede, v. 31) vuelven a pronunciar ellos mismos su propia condena (de otro modo en Lc 20,16b), junto a lo cual el v. 45 no es del todo coherente. El v. 41, que pone fin a la parábola, está completado con la observación sugerida por el Sal 1,3, de que los nuevos arrendatarios entregarán los frutos al señor.

**43** En el v. 43, exclusivo de Mateo, el evangelista aplica claramente la parábola a los oyentes. El hecho de que no ofrezca esta sentencia hasta después del v. 42 y no antes de él, es una prueba de que consideraba al v. 42 como formando parte aún de la parábola misma. Pero en realidad, el v. 43 supone una continuación del v. 41. Los arrendatarios son entonces (a pesar de los v. 41 y 45) los judíos en general, no sólo sus dirigentes como parece ser el caso en el texto de Marcos<sup>20</sup>.

Con esto queda de hecho expresado de manera exacta, lo que tiene que ser el verdadero sentido de la parábola. Ya sólo la observación de que la parábola va construida sobre Is 5, donde se dice

18. Cf. también com. a Mt 23,35-37 y Heb 11,37.

19. Cf. com. a Mc 12,8.

20. Cf. com. a Mc 12,9.

de manera expresa: «La viña de Yahveh es el pueblo de Israel» (Is 5,7), excluye la posibilidad de una separación estricta entre el pueblo judío y sus dirigentes, aun siendo ella fácil de deducir del texto que precede y no sólo en Mc 12,9, sino también en Mateo (v. 41).

El verdadero sentido del verso no puede ser que el pueblo judío seguirá en su conjunto siendo la viña, o — dejando a un lado los símbolos — el pueblo elegido de Dios, sólo que sus dirigentes van a ser otros, por haberse resistido los anteriores a la voluntad divina. Tal interpretación del texto estaría en contradicción no sólo con la realidad histórica misma, sino también con la predicación de Jesús en su conjunto<sup>21</sup> y con la fe del cristianismo primitivo<sup>22</sup>. También el v. 43 se opone a ella, ya que en él se habla de un nuevo pueblo, al que será entregado «el reino de Dios» y que producirá sus frutos, de lo cual se deduce que el «se os quitará» no va referido sólo a los dirigentes del judaísmo en oposición al pueblo, sino al pueblo judío en su conjunto.

Extraña en su formulación es la frase de «se os quitará el reino de Dios», según la cual no es éste una entidad escatológica, como suele presentarse en la predicación de Jesús, sino actual, poseída hasta entonces por los judíos y simbolizada por la viña. Ésta es la razón por la que tampoco se acierta con el sentido de la expresión si se entiende como referida al derecho de poseer el futuro reino de Dios; parece tratarse más bien de la providencia de Dios operante en la historia. De ésta puede decirse, de manera figurada que es arrebatada a los judíos, en el sentido de que son reprobados por Dios y cesan de ser su pueblo elegido. El v. 43 es, en este caso, una expresión clara y exacta de la idea central de toda la parábola.

La parábola es, en su contenido, una especie de teología de la historia, sobre la culpa de Israel a través de los tiempos. Sólo que la generación de entonces, a la que van dirigidas las palabras de Jesús, tiene una responsabilidad en el más alto grado,

21. Cf. Mt 23,38 = Lc 13,35; Mt 27,25.

22. Cf. Act 2,23; 1Tes 2,15s.



por entregar a la muerte al «Hijo amado». Con ello queda agotada la paciencia de Dios, y la reprobación de Israel es la consecuencia. En su puesto entra un nuevo Israel espiritual, elegido y formado por Dios de entre los gentiles y al que dará también nuevos «arrendatarios», nuevos dirigentes. Con el «pueblo» que recibirá la herencia de los judíos, queda referida la Iglesia, no los gentiles, que no pueden ser designados como pueblo formando una unidad. Y el nuevo Israel producirá sus frutos, esto es, los frutos que crecen en la viña del reino de Dios.

[44] El v. 44 falta en una serie de manuscritos y es una interpolación a partir de Lc 20,18. Si fuera auténtico, debería estar antes y no después del v. 43.

45s Al final, los pontífices y los fariseos quedan determinados por Mateo como los oyentes de ambas parábolas. Ellos son tanto el hijo que promete mucho y no cumple nada, como también los infames arrendatarios de la viña, aunque en este caso sólo como representantes de todo el pueblo en su conjunto. Su miedo ante el pueblo lo motiva Mateo añadiendo (en una formulación análoga a 21,26), que el pueblo tenía a Jesús por un profeta (cf. 21,11).

#### Parábola del banquete regio de bodas

22,1-14 (= Lc 14,15-24)

<sup>1</sup> Nuevamente se puso Jesús a hablarles en parábolas así: <sup>2</sup> «El reino de los cielos es comparable a un rey que preparó un banquete para la boda de su hijo. <sup>3</sup> Envío a sus esclavos a llamar a los invitados al banquete, pero éstos no quisieron venir. <sup>4</sup> Nuevamente envió a otros esclavos con este encargo: "Decid a los invitados: Ya tengo preparado el banquete; mis terneros y reses cebadas fueron ya degollados; todo está a punto. Venid, pues, al banquete." <sup>5</sup> Pero ellos no hicieron caso y se marcharon: unos a sus campos y otros a sus negocios; <sup>6</sup> los demás, echaron mano a los criados del rey, los llenaron de ultrajes y los mataron. <sup>7</sup> Entonces el rey montó en cólera y, enviando sus tropas, acabó con aquellos asesinos y prendió fuego

a su ciudad. <sup>8</sup> Luego dice a sus criados: "El banquete de la boda está pronto, pero los invitados no lo merecían. <sup>9</sup> Salid, pues, a las encrucijadas de los caminos, y a todos cuantos encontréis, invitadlos a la boda." <sup>10</sup> Entonces salieron estos criados a los caminos y reunieron a todos los que encontraron, malos y buenos, hasta quedar la sala llena de comensales.

<sup>11</sup> «Cuando luego entró el rey para ver a los convidados, descubrió allí a uno que no estaba vestido con el traje de ceremonia, <sup>12</sup> y le dice: "Amigo, ¿cómo entraste aquí sin llevar el traje de ceremonia?" Pero él enmudeció. <sup>13</sup> Entonces el rey dijo a los sirvientes: "Atadlo de pies y manos y arrojadlo a las tinieblas, allá afuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes." <sup>14</sup> Porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos.»

La comparación del reino de Dios o de la vida eterna (o también de la época de la redención mesiánica) con un banquete era ya usual en el AT (cf. Is 25,6) y en el judaísmo tardío <sup>23</sup>. El texto de Lucas habla de un banquete de un particular (14,16). Según Mateo, en cambio, lo que se celebra es el banquete nupcial ofrecido por un rey en las bodas de su hijo, el príncipe heredero. Se trata pues de un banquete de un esplendor especial. Nada se dice de la novia (lo mismo en 25,1ss), ya que el acto de la boda mismo es en la parábola cosa secundaria.

La hora del comienzo del banquete les es participada a los <sup>3</sup> invitados a la fiesta (o al convite: Lc 14,17), según costumbre oriental, por los criados del anfitrión.

Los invitados, en una conducta inexplicable, oponen resistencia <sup>4</sup> a acudir, y entonces el rey, dando pruebas de una paciencia asombrosa y procediendo en forma no muy propia de un rey en este caso, hace repetir su invitación por medio de otros servidores.

Pero los invitados hacen caso omiso del mensaje, y se dedican, <sup>5</sup> cada cual, a sus propios asuntos (cf. Lc 14,18-20), con lo que ponen de manifiesto su menosprecio por el rey.

<sup>23</sup> Cf., por ejemplo, 1Henoc 62,14; 2Henoc 42,5; Midraš Est 1,4; cf. también Mt 8,11s = Lc 13,28s; Lc 14,15; 22,16-18.29s; Ap 3,20; 19,9 y, en Marcos, el exc. Reino de Dios.

6 Y aún más, una parte de ellos hasta parece llegar a enfurecerse por la invitación, ya que se propasan hasta maltratar y dar muerte a los criados del rey.

7 El rey no puede dejar impune tal manera de proceder, sino que reúne su ejército y hace castigar a los asesinos y a su ciudad.

8-10 Con todo, el banquete nupcial no queda suspendido. En lugar de los huéspedes de honor, indignos de la invitación, los servidores, por encargo del rey, invitan a los vagabundos, sin distinción alguna, «malos y buenos», quienes no tardan mucho en decidirse a aceptar un llamamiento de tal clase.

11-13 Al hacer su entrada en el salón encuentra el rey a uno que se ha atrevido a acudir sin vestido de fiesta, infringiendo así, en forma imperdonable, las normas de la etiqueta, motivo que le vale ser atado de pies y manos y arrojado de la luz del salón de la fiesta a las tinieblas de la noche afuera. En la frase sobre el llorar y rechinar de dientes, añadida a manera de estribillo<sup>24</sup>, por Mateo, hay ya una transferencia de la imagen al plano de la realidad religiosa (la condenación a las penas del infierno). Dentro de la narración simplemente profana de la parábola no cuadran ya estas palabras como pronunciadas por el rey (lo mismo en 25,30).

14 El v. 14 añadido, al parecer, por Mateo como resumen de la moral de la parábola, sólo está en conexión externa con ella por asociación de palabras y, para ser entendido en su verdadero sentido, tiene que ser interpretado como un *logion* aislado cuyo contexto hitórico nos es desconocido. La moral de la parábola no puede contenerla el v. 14 en modo alguno, ya que el que sean pocos los que se salvan no constituye la idea central, ni de los v. 1-10, ni de los 11-13 (donde queda excluido *uno* solo, encontrado indigno). El evangelista lo ha colocado en este lugar —lo mismo que el episodio que le precede del hombre sin vestido de fiesta— seguramente con la intención de evitar una mala interpretación de la comparación central de la parábola del banquete, al que queda invitada sin distinción una mezcla tan indiferenciada de «malos y

24. Aquí como en Mt 13,42.50; 24,51; 25,30; sólo es originaria en Mt 8,12 = Lc 13,28

buenos». Su sentido es que el número de los que reciben la invitación de Jesús al reino de Dios es grande, puesto que es voluntad de Dios que alcance este llamamiento a todos<sup>25</sup>. Pequeño es, en cambio, el número de los elegidos, esto es, de aquellos que alcanzan realmente la salvación. El llamamiento de Dios va dirigido a todos y, por ello, la elección sólo puede ser entendida en el sentido de que tiene como presupuesto la obediencia a ese llamamiento, no como el designio eterno de Dios, por el que ciertos hombres quedan predestinados para la salvación sin ninguna atención a sus méritos. El versículo quiere decir, pues, que son pocos los que realmente siguen el llamamiento a la salvación y la consiguen. La interpretación tradicional de la sentencia la limita a los judíos, de los cuales sólo una pequeña parte prestó oídos al llamamiento de Jesús. De hecho no puede pasar inadvertido que se trata de una afirmación de validez universal<sup>26</sup>.

Antes de proponerse y de solucionar la cuestión de cuál sea la idea central de la parábola en la forma transmitida por Mateo, hay que preguntarse por su unidad y por su relación con el gran banquete de Lc 14,15-24. Desde antiguo están las opiniones divididas sobre si se trata de dos parábolas distintas, de contenido cercano, o de dos redacciones distintas de una misma parábola de Jesús, debidas a la tradición misma o a los evangelistas. Un hecho es que las dos parábolas, a pesar de su amplia coincidencia, difieren una de otra en un grado mucho mayor de lo que suelen los textos paralelos de los evangelios. Exceptuando que la negativa de los primeros invitados a la fiesta queda ilustrada en Lucas (14,18-21) por tres ejemplos y en Mateo, en cambio (v. 5), está narrada de manera sumaria, y que la invitación de los «sustitutos» tiene lugar en dos veces (Lc 14,21b-23), todos los datos de la parábola de Lucas se encuentran también en Mateo, esto es, la parábola de Lucas va, de hecho, contenida de manera completa en Mateo. Esta circunstancia impide hablar de dos parábolas diferentes.

25. Cf. Mt 24,14 = Mc 13,10.

26. Cf. también, para su interpretación, Mt 7,14.

La parábola de Mateo difiere de la de Lucas en los siguientes rasgos: el anfitrión no es un simple particular, sino un rey; el banquete es el banquete nupcial de su hijo; como rey que es no tiene sólo un esclavo, sino cierto número de ellos; la invitación es llevada a cabo dos veces y por medio de servidores distintos; los criados enviados la segunda vez son maltratados y muertos por los invitados; como venganza envía el rey su ejército y mata a los asesinos y pone fuego a su ciudad; el rey encuentra uno de los huéspedes en la sala, sin vestido de fiesta, y lo expulsa.

En este último dato (v. 11-13) es donde con más facilidad y seguridad puede reconocerse un desacuerdo con la idea central de la parábola, ya que la pregunta del rey no cuadra con los v. 9s, según los cuales son invitados los mendigos y vagabundos de las calles, «malos y buenos». La hipótesis de que el rey les hubiera hecho el don de un vestido de fiesta sobreañade a la parábola lo que sería precisamente su rasgo decisivo y contradice además el texto mismo. El reproche del rey no se refiere a que el hombre en cuestión haya rechazado el traje de fiesta, sino a que no lo ha traído puesto, lo que supone que no es ninguno de los vagabundos llamados en segundo lugar, pero tampoco puede ser uno de los primeros, ya que éstos rechazaron todos la invitación formulada por el rey.

También es de observar el cambio repentino en la manera de expresión. Mientras que al principio se habla de los criados (δοῦλοι), quedan referidos, en cambio, en el v. 13 los sirvientes (διάκονοι), que, con todo, no pueden ser distinguidos de los primeros. De ello se sigue que los v. 11-13 no son un componente originario de la parábola del convite nupcial del rey. Su moraleja tampoco es la misma que en la parábola que les precede, esto es, para entrar en el reino de Dios son necesarios determinados requisitos morales<sup>27</sup>. Los tres versos forman, pues, el resto de una parábola independiente añadida por Mateo, una vez suprimida su introducción, a la parábola del banquete nupcial, con el fin de evitar toda mala interpretación posible del v. 10, que pudiera dar ocasión

27. Cf. Mt 13.24-30.36-43.47-50.

a pensar que la cualidad moral de los llamados carece de importancia para ser recibido o no en el reino de Dios<sup>28</sup>.

Por otra parte hay que observar también los v. 6s, según los cuales algunos de los invitados dan muerte, sin motivo aparente, a los siervos del rey, ante lo cual éste emprende, antes del comienzo del festín, *ya preparado*, una campaña contra su ciudad, repitiendo a su término su invitación al banquete, rasgos todos que son no sólo sorprendentes en sumo grado, sino que interrumpen también la conexión entre los v. 5 y 8. Según el v. 8, viven todavía los siervos y las palabras del rey «los invitados no eran dignos», tienen un sentido en relación al v. 5, pero resultan descoloridas, si se refieren a los asesinos de los v. 6s. También resulta sorprendente, que sean precisamente los asesinos de los enviados del rey los que viven todos en una ciudad distinta. Los v. 6s son, pues, un cuerpo extraño dentro de la parábola y tienen que ser considerados como interpolación del evangelista en vistas al castigo de la ciudad de Jerusalén en el año 70, en su época ya una realidad histórica. Poca probabilidad ofrece la hipótesis de que se trate de un resto de una parábola distinta, cuyo contenido hubiera sido el de un rey que dispone la fiesta de las bodas de su hijo, el príncipe heredero, exigiendo con ocasión de ellas el homenaje de sus súbditos ante éste, como su futuro soberano, contra lo cual se rebela una parte de los invitados. En este supuesto, dejaría de ser la inequívoca alusión a la destrucción de Jerusalén, la ciudad de los asesinos de los profetas (cf. 23,37), un punto de apoyo para la datación del Evangelio de Mateo después del año 70. En cambio, rechazando esta hipótesis, no puede evitarse tampoco la conclusión de que Mateo ha añadido, de su parte, los v. 6s en atención a la destrucción de la ciudad, hecho que era ya para él una realidad histórica. También en el caso de que se acepte la fácil hipótesis de que Mateo haya tomado este rasgo de la parábola precedente de los viñadores (21,34ss) — donde resulta mucho más natural, ya que los siervos, en ese caso, son enviados para la reclamación de un pago —, no pierde su vigencia el hecho de

28. Cf. también supra, com. a Mt 22,14.

que en la parábola del banquete nupcial tiene su sentido en vistas a la realidad histórica de la destrucción de Jerusalén.

La idea central de la parábola del banquete nupcial estricta es clara y evidente. El banquete representa el reino de Dios. Los invitados distinguidos, de primera hora, son los devotos fariseos. Las gentes de la calle, invitadas a continuación como sustitutos, son los «pecadores» (cf. 21,31).

Una interpretación alegórica de otros rasgos particulares de la parábola no es admisible. Aunque Mateo haya referido, por ejemplo, los siervos enviados por el rey a los profetas del AT y los apóstoles<sup>29</sup>, en Lucas no es posible referir a Jesús el único siervo enviado por el anfitrión, ya que Jesús no fue enviado a los paganos. Lo que importa en realidad es no la figura del siervo mismo, sino su función, esto es, la invitación de las distintas clases de hombres llevada a cabo por el señor. La circunstancia de que ésta sea realizada por un criado (o por varios de ellos) tiene que ser explicada, ante todo, a partir de la realidad *profana* descrita en la parábola. Que al anfitrión sea en Mateo un rey y no un simple particular es fácilmente explicable como corrección secundaria, ya que este personaje representa a Dios<sup>30</sup>. De todos modos, la figura del rey puede también proceder del principio de la segunda parábola (v. 11-13). El banquete nupcial del hijo del rey, en lugar del simple banquete en Lucas, se explica fácilmente del doble sentido del término griego de γάμος, que puede designar ambas cosas. A diferencia de Mateo, habla el texto de Lucas de dos clases de «sustitutos». A cambio de ello se refiere el texto de Mateo a un segundo envío de los siervos a los invitados requeridos en primer lugar, lo cual puede estar motivado por el sentido alegórico prestado a la figura de estos siervos o ser debido al influjo de la parábola de los viñadores que precede a ésta.

Sin solución queda, por su parte, el problema de si es Lucas quien, con su distinción de las dos clases de sustitutos, ha conservado la redacción originaria de la parábola. En su texto ocupan

el lugar de la gente de los caminos de Mateo, los pobres, lisiados, ciegos y paralíticos, en lo que puede verse un influjo de 14,13. Éstos representan a los «pecadores» judíos, mientras que las gentes recogidas de por los caminos fuera de la ciudad, están referidas a los paganos. Es posible que este mandato figurado de la misión entre los paganos, sin paralelo seguro, por lo demás, en labios del Jesús «histórico», se deba a la mano de Lucas. En la realidad religiosa, representada por la parábola, tuvo lugar la invitación al reino de Dios al mismo tiempo para todos los judíos, y no, como en la parábola se dice, primero a los piadosos fariseos y luego a los «pecadores». Tal desigualdad entre imagen y realidad se da en forma exactamente igual también en la parábola de los dos hijos (Mt 21,28-32), en la que se presentan asimismo contrapuestos unos a otros los judíos piadosos y los «pecadores».

En la parábola, además, la invitación de los mendigos y lisiados y la de los vagabundos sirven al fin de que el convite pueda celebrarse, a pesar de la negativa de los invitados en primer lugar. Aquéllos son, pues, sólo sustitutos, rasgo que es también necesario para el desarrollo de la acción profana. De otro modo no podría el anfitrión ver realizado su deseo de ver llena su casa (Lc 14,23). Tampoco este rasgo puede ser transpuesto mecánicamente a la realidad religiosa, como si en el reino de Dios no hubiera sitio para los «pecadores» (y paganos) junto a los «justos», aunque sí puede considerarse como expresión de la misma idea que constituye el centro de la parábola, esto es, que el llamamiento de Dios no se extingue sin ser oído, a pesar de la negativa de quienes, por ser «justos», podrían parecer que están destinados, en primera línea, a prestarle su seguimiento. En su forma originaria, la parábola da expresión al mismo pensamiento que ilustra también la parábola de los dos hijos; los «justos» se excluyen ellos mismos del reino de Dios, mientras que los «pecadores» (y los paganos) encuentran su entrada en él.

29. Cf. com. a Mt 21,33-46.

30. Cf. Mt 18,23; 25,34.

La cuestión del tributo al César  
22,15-22 (= \*Mc 12,13-17; Lc 20,20-26)

<sup>15</sup> Entonces los fariseos se marcharon y en consejo tomaron el acuerdo de cómo cazarlo en una trampa por alguna palabra. <sup>16</sup> Envíanle, pues, algunos de sus propios discípulos, con los herodianos, para decirle: «Maestro, sabemos que eres sincero y que enseñas realmente el camino de Dios, sin que nada te importe de nadie, porque no te fijas en la posición de las personas. <sup>17</sup> Dinos, por consiguiente: ¿Qué te parece? ¿Es lícito pagar tributo al César o no?» <sup>18</sup> Pero Jesús, conociendo su malicia, les dijo: «¿Por qué venís a tenderme un lazo, hipócritas? <sup>19</sup> Mostradme la moneda del tributo.» Ellos entonces le presentaron un denario. <sup>20</sup> Y él les pregunta: «¿De quién es esta figura y la inscripción?» <sup>21</sup> Y contestan: «Del César.» Entonces les dice él: «Dad, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.» <sup>22</sup> Al oírlo quedaron admirados, y, dejándolo en paz, se marcharon.

Según Marcos (cf. 11,27) el impulso para este episodio parte también del sanedrín. Según Mateo son simplemente los fariseos quienes querían tender un lazo a Jesús. En su texto, ellos son, también en lo que sigue, con excepción de 22,23-33, los adversarios de Jesús. La pregunta sobre la solicitud del tributo al César parece perder así su carácter oficial. Sobre el v. 15, cf. 12,14. La expresión de «la moneda del tributo» (v. 19) es más lógica que la de «un denario» en Mc 12,15, ya que, con ella, se da a entender que el pago del tributo al César entrega a éste sólo lo que le pertenece; el tributo tenía, en efecto, que ser pagado en moneda romana y no judía. El v. 22b equivale a Mc 12,12c.

La pregunta sobre la resurrección  
22,23-33 (= \*Mc 12,18-27; Lc 20,27-40)

<sup>23</sup> Aquel día se le acercaron unos saduceos —que afirman que no existe la resurrección— y le preguntaron, <sup>24</sup> diciéndole: «Maestro,

Moisés dijo: Si uno muere sin tener hijos, su hermano se casará con la mujer de aquél, para darle sucesión al hermano difunto (Dt 25,5s; Gén 38,8). <sup>25</sup> Pues bien, había entre nosotros siete hermanos; el primero, ya casado, se murió; y como no tenía descendencia, dejó su mujer para su hermano. <sup>26</sup> Igualmente, el segundo y el tercero, y así hasta los siete. <sup>27</sup> Después de todos ellos, murió la mujer. <sup>28</sup> Ahora bien, en la resurrección, ¿de cuál de los siete será mujer? Porque los siete la tuvieron.» <sup>29</sup> Pero Jesús les respondió así: «Estáis en el error, por no atender las Escrituras ni el poder de Dios. <sup>30</sup> Porque, en la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que estarán como los ángeles en el cielo. <sup>31</sup> Y en cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que Dios ha dicho: <sup>32</sup> “Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob”? Él no es el Dios de muertos, sino de vivos.»

<sup>33</sup> Y al oír todo esto las multitudes, quedaron asombradas de su doctrina.

La expresión «Dios ha dicho» (v. 31), como introducción de una cita de la Escritura, es un rasgo del estilo de Mateo <sup>31</sup>. Al final de la discusión tiene Mateo interés en destacar la impresión causada por la respuesta de Jesús entre los oyentes del pueblo (cf. Mc 11,18).

Cuál es el mayor de los mandamientos  
22,34-40 (= \*Mc 12,28-34; cf. Lc 10,25-28)

<sup>34</sup> Cuando los fariseos oyeron que había hecho enmudecer a los saduceos, se congregaron en el mismo lugar; <sup>35</sup> y uno de ellos, doctor de la ley, para ponerlo a prueba, le preguntó: <sup>36</sup> «Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la ley?» <sup>37</sup> Él le respondió: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente (Dt 6,5). <sup>38</sup> Éste es el mandamiento mayor y primero. <sup>39</sup> El segundo es semejante a él: Amarás a tu prójimo como a ti

31. Cf. com. a Mt 1,22; 2,15; 15,4.

mismo (Lev 19,18). <sup>40</sup> *En estos dos mandamientos está lo básico de toda la ley y los profetas.*»

En este episodio, el texto de Mateo se distingue del de Marcos, sobre todo, por la intención del doctor de la ley (= escriba), que no es aquí sincera y amistosa, sino alevosa y hostil. La relación entre el v. 35 y el 34 muestra que el interlocutor se acerca a Jesús por encargo de los fariseos, a cuyo partido pertenece también él, con el fin de «ponerlo a prueba» de nuevo (cf. v. 15), esto es, para ponerlo en un apuro por medio de una pregunta sobre la ley (de Moisés). Su propósito no puede ser el de vengar la derrota que acaban de sufrir los saduceos, enconados adversarios de los fariseos mismos, sino el de poner de manifiesto su superioridad sobre Jesús. Por ello tenía que ser suprimida como impropio la segunda parte de la discusión (Mc 12,32-34), en la que el interlocutor de Jesús le expresa su acuerdo y reconocimiento y es alabado a su vez por Jesús.

Una discusión verdadera no llega a desarrollarse tampoco en el texto de Mateo. El maestro de la ley propone su pregunta y Jesús da a ella la contundente respuesta que no admite réplica. En la contestación de Jesús va suprimida, en Mateo (v. 37), a diferencia de Mc 12,29 y del texto del AT, la confesión sobre la existencia de un solo Dios verdadero, como parte no esencialmente necesaria a su contenido. Además, primero (a diferencia de Mc 12,29s) se cita el texto del precepto, y después (v. 38) se dice que es el más grande y el primero de todos. En el v. 29 queda destacado expresamente que el segundo precepto, el del amor al prójimo, es igual en significación al primero.

Sin paralelo en Marcos es también el resumen dado en el v. 40 (en lugar de Mc 12,31b): los dos preceptos mencionados, complemento el uno del otro, son los más grandes y los primeros de la ley, por ser el fundamento de todos los demás preceptos del AT <sup>32</sup>. No es que se hallen, a pesar de ser menores en rango y significación, al lado de los dos primeros como algo accesorio, sino que éstos son

los que dan su sentido a todos los demás. El amor es, en una palabra, la suma de toda la ley <sup>33</sup>. Algunos entre los rabinos reducían también, en manera semejante, los diversos preceptos particulares de la *torá* a ciertos principios fundamentales; cf. las palabras del rabí Hilel antes citadas, a propósito de Mt 7,12, y la sentencia del rabí Aquiba († alrededor del 135 d.C.): «Amarás a tu prójimo como a ti mismo: he aquí un principio grande y fundamental de la *torá*.»

#### El Mesías como hijo de David

22,41-46 (= \*Mc 12,35-37; Lc 20,41-44)

<sup>41</sup> *A un grupo de fariseos que estaban reunidos les dirigió esta pregunta:* <sup>42</sup> «¿Qué os parece del Mesías? ¿De quién debe ser hijo?» *Ellos le responden:* «De David.» <sup>43</sup> *Dícele él:* «¿Cómo, entonces, David, inspirado por el Espíritu, lo llama "Señor", al escribir:

<sup>44</sup> Dijo el Señor a mi Señor:

Siéntate a mi diestra,

hasta que yo ponga a tus enemigos

debajo de tus pies? (Sal 110 [109] 1).

<sup>45</sup> *Pues si David lo llama "Señor", ¿cómo puede ser hijo suyo?»*

<sup>46</sup> *Y nadie podía responderle una palabra, ni desde aquel día se atrevió ya nadie a preguntarle más.*

En el texto de Marcos, los oyentes no van referidos de manera determinada. Por otra parte, Jesús es allí el único que habla, tomando como punto de partida la afirmación doctrinal de los escribas de que el Mesías es hijo de David. Mateo en cambio pone esta escena en íntima conexión con la precedente (cf. el v. 41 con el v. 34), de modo que, en su texto, se convierte en una discusión entre Jesús y los fariseos. La pregunta de Jesús sobre el sentido del Sal 110(109), es, en Mateo, como la contraofensiva al ataque

32. Sobre la expresión «la ley y los profetas», cf. com. a Mt 5,17.

33. Cf. Rom 13,9; Gál 5,14.

fariseo que acaba de rechazar. En el fondo, pues, la presente escena constituye, en Mateo, *un solo* episodio con la anterior. En Marcos es Jesús el único que habla. Mateo, en cambio, ofrece la escena en forma de discusión, preguntando Jesús expresamente a sus adversarios por su opinión sobre la filiación del Mesías y dándole éstos una respuesta que les vale, a continuación, su derrota a base de las palabras de la Escritura. Sobre la pregunta «¿Qué os parece del...?» (v. 42a), como introducción de la disputa, cf. com. a 18,12. En el v. 43 va el punto central, lo que precisamente interesa en la cita del salmo, anticipado a la cita misma, para volver a ser repetido luego en el v. 45. En el v. 46 destaca Mateo, de manera expresa, que los adversarios de Jesús no supieron dar contestación alguna a su pregunta, y que, observación hecha por Marcos ya al final de la escena precedente (12,34b), con ello queda puesto fin, de manera definitiva, a los ataques de los adversarios.

Discurso de Jesús contra los fariseos y los escribas

23,1-39 (= Mc 12,38-40; Lc 20,45-47; Lc 11,37-54; 13,34s)

<sup>1</sup> *Entonces Jesús habló así al pueblo y a sus discípulos:* <sup>2</sup> «*En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos.* <sup>3</sup> *Seguid, pues, practicando y observando todo lo que os digan, pero no los imitéis en sus obras; porque hablan mucho, pero nada hacen.* <sup>4</sup> *Atan cargas casi imposibles de llevar, y las echan sobre los hombros de los demás, pero ellos no se molestan en ayudar siquiera con el dedo a moverlas.* <sup>5</sup> *Hacen todas sus obras con el fin de ser vistos por los hombres: por eso llevan las filacterias más anchas, y más largos los flecos del manto;* <sup>6</sup> *les gusta ocupar el primer puesto en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas,* <sup>7</sup> *acaparar los saludos en las plazas, y ser llamados por los hombres “rabí”.*

<sup>8</sup> *Pero vosotros no dejéis que os llamen “rabí”; porque uno solo es vuestro Maestro, mientras que todos vosotros sois hermanos.* <sup>9</sup> *A nadie en la tierra llaméis “padre” vuestro; porque uno solo es vuestro Padre: el celestial.* <sup>10</sup> *Ni dejéis que os llamen “maestros”; que uno solo es vuestro Maestro: Cristo.* <sup>11</sup> *El mayor de vosotros sea ser-*

*vidor vuestro.* <sup>12</sup> *Pues el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.»*

<sup>13</sup> «*¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que cerráis ante los hombres el reino de los cielos! Pues ni vosotros entráis, ni dejáis que entren los que están ya para entrar.*

<sup>14</sup> [»*¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que devoráis las casas de las viudas y hacéis gala de interminables oraciones. Por eso seréis juzgados con mayor dureza.*]

<sup>15</sup> »*¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis el mar y la tierra para hacer un prosélito, y cuando ya lo es, lo hacéis hijo de la gehenna, dos veces peor que vosotros mismos!* <sup>16</sup> *¡Ay de vosotros, guías ciegos, que decís: “El que jure por el santuario, a nada está obligado; pero el que jure por el oro del santuario, obligado queda!”* <sup>17</sup> *¡Estúpidos y ciegos! ¿Pues qué es más importante: el oro, o el santuario que santifica el oro?* <sup>18</sup> *Como también decís: “El que jure por el altar, a nada está obligado; pero el que jure por la ofrenda puesta sobre él, obligado queda.”* <sup>19</sup> *¡Ciegos! ¿Pues qué es más importante: la ofrenda, o el altar que santifica la ofrenda?* <sup>20</sup> *Pues el que jura por el altar, jura por él y por todas las cosas puestas sobre él;* <sup>21</sup> *y el que jura por el santuario, jura por él y por aquel que lo habita;* <sup>22</sup> *y el que jura por el cielo, jura por el trono de Dios y por aquel que está sentado en él.*

<sup>23</sup> »*¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del hinojo y del comino, mientras habéis descuidado lo más esencial de la ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad! Había que practicar estas cosas, aun sin dejar aquéllas.* <sup>24</sup> *¡Guías ciegos, que coláis el mosquito y os tragáis el camello!*

<sup>25</sup> »*¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que purificáis por de fuera la copa y el plato, más por dentro quedan llenos de rapacidad y de intemperancia!* <sup>26</sup> *¡Fariseo ciego! Purifica primero el interior de la copa y del plato, que así quedará purificado también el exterior.*

<sup>27</sup> »*¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera aparecen vistosos, mas por dentro están llenos de huesos de muerto y de podredumbre!*

<sup>28</sup> *Así también vosotros: por fuera parecéis unos santos delante de*



los hombres, mas por dentro estáis llenos de hipocresía y de maldad.

<sup>29</sup> »;Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis las tumbas de los justos, <sup>30</sup> y decís: "Si hubiéramos vivido en los tiempos de nuestros padres, no habríamos participado con ellos en la muerte de los profetas!" <sup>31</sup> Por tanto, ya estáis atestiguando de vosotros que sois hijos de aquellos que mataron a los profetas. <sup>32</sup> ¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres!

<sup>33</sup> »;Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo os libraréis de ser condenados a la gehenna? <sup>34</sup> Por eso, mirad: yo os voy a enviar profetas, sabios y escribas: a unos los mataréis y crucificaréis, y a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad; <sup>35</sup> pero así caerá sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar. <sup>36</sup> En verdad os digo que todo esto ha de venir sobre la generación presente.»

<sup>37</sup> »;Jerusalén, Jerusalén: la que mata a los profetas y apedrea a los que le fueron enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas, pero no quisisteis! <sup>38</sup> Mirad que vuestra casa se os va a quedar desierta (Jer 22,5). <sup>39</sup> Porque en verdad os digo que ya no me veréis más hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Sal 118 [117] 26).

En el mismo pasaje en que Marcos ofrece un breve discurso dirigido al pueblo. previniéndole contra los escribas, introduce Mateo su discurso contra los fariseos y los escribas, que abarca todo el cap. 23 y va dirigido en parte al pueblo y a los discípulos (v. 2-7), en parte a los discípulos sólo (v. 8-12), en parte directamente a los fariseos y los escribas (v. 13-36), para terminar finalmente (v. 37-39) en una acusación y una amenaza contra la ciudad de Jerusalén.

Este discurso, en su tono y en su contenido uno de los más duros de todos los transmitidos en los evangelios, no es una unidad originaria, como lo prueba ya el repetido cambio de destinatarios a que acabamos de hacer referencia, cambio que resulta especial-

mente brusco en el v. 13, ya que los escribas y los fariseos no habían sido mencionados en absoluto como presentes en el v. 1. No menos brusco resulta también el paso del v. 36 al 37. El propio Mateo ha añadido precisamente la parte central del discurso, la amenaza de los siete «ayes» o «invectivas» contra los escribas y los fariseos (v. 13-36), al breve discurso, encontrado en su modelo Marcos (12,38s), sobre ellos, lo cual se deduce ya con suficiente claridad de la peculiar forma literaria del trozo y queda además confirmado por el hecho de que Lucas ofrece asimismo (junto al breve discurso en el contexto paralelo 20,45-47 = Mc 12,38-40) en un contexto distinto (11,37-54) unas «invectivas» contra los fariseos y los escribas, que concuerdan con el discurso de Mateo, si no en su disposición, al menos, en su contenido y su forma. El mismo Lucas ofrece también, de nuevo en contexto diferente (13,34s), un discurso de amenaza contra Jerusalén, correspondiente a Mt 23, 37-39.

Mateo ha reunido, pues, aquí (como también en otras ocasiones <sup>34</sup>), en una unidad, lo que en Lucas encontramos en varios pasajes diferentes. Un detenido análisis del texto muestra, en una medida aún mayor, que el discurso es, en la forma ofrecida por Mateo, una composición del evangelista, pudiendo reconocerse claramente los métodos redaccionales utilizados por Mateo también en otras ocasiones como son la asociación de términos y de ideas <sup>35</sup>. En la primera sección (v. 1-7), ha ampliado Mateo el material encontrado en Mc 12,38s, por la adición de un cierto número de *logia* transmitidos en su origen aisladamente. La segunda sección (v. 8-12), sin paralelo en Marcos y Lucas, es, considerada en su conjunto, una instrucción a los discípulos y va dirigida a la comunidad cristiana.

En la sección de los siete «ayes» puede observarse cómo, hacia su final, se amplía, no el círculo de sus destinatarios directos, pero si el de los indirectamente aludidos, que es en realidad el pueblo judío en su conjunto. Esta sección (v. 13-36) en su conjunto, está tan cercana de Lc 11,39-53 por su contenido, como dista de él en su

34. Cf. Mt 9,35-10,42 y cap. 24.

35. Cf. com. a Mt 23,2-7.27.29.37.

ordenación y, en parte también, en la forma de su texto. Ninguna de las dos ordenaciones puede afirmar su carácter de originaria frente a la otra <sup>36</sup>.

La acusación ofrecida por Lucas en primer lugar (11,39-41) y que en Mateo forma el «ay» número cinco (v. 25s) en su texto va colocada así, evidentemente para conseguir la adaptación del discurso a la situación del banquete creada por el evangelista mismo. El segundo «ay» de Mateo ha sido suprimido por Lucas, probablemente por su falta de sentido para lectores etnicocristianos, habiendo introducido en su lugar 11,43, que tiene un paralelo en Mt 23,6s = Mc 12,39, para conservar así el número total de siete en su conjunto. Mateo por otra parte ha ofrecido el cuarto «ay» de Lucas (11,45s) ya en la primera parte del discurso (v. 4), introduciendo, en cambio, en esta sección de los siete «ayes» un nuevo texto (v. 16-22), también para conservar el número siete. Lucas ha corregido, según tendencia que le es constante, la forma de expresión de los distintos «ayes»; Mateo, en cambio, ha llevado a cabo también variaciones de más importancia, aun en el contenido <sup>37</sup>, y añadido a ellas aclaraciones <sup>38</sup>. Característica para la forma de expresión de Mateo y, por ello, debida a su mano es la fórmula estereotipada de «los escribas y los fariseos» <sup>39</sup> así como el calificativo tan repetido de «hipócritas» <sup>40</sup>.

La primera sección del discurso está dirigida al pueblo y a los discípulos y tiene el carácter de una admonición o de un aviso. Como fuente presupone a Mc 12,37b-40, texto del cual ha sido suprimido el v. 40, por hacer seguir Mateo al v. 39 de Marcos (= Mt 23,7) una instrucción a los discípulos, con cuyo texto no convenía ya el reproche contenido en aquel verso de Marcos. Por otra parte ha ampliado Mateo el texto de su fuente con la adición de nuevos *logia*. La falta de una idea central unitaria en toda esta primera sección deja ver de manera clara que se trata de una com-

36. Sobre el texto de Lucas, cf. la nota preliminar a 11,37ss.

37. Cf., sobre todo, los «ayes» sexto y séptimo, v. 27-33.

38. Mt 23,24.28.30.33; lo mismo también Lc 11,40.

39. Cf. com. a Mt 23,1.

40. Cf. com a Mt 23,13.

posición artificial. El giro «los escribas y los fariseos» (así también Mt 5,20), continuamente repetido en esta sección y, luego, en la de los siete «ayes» (v. 13s), tiene en Mateo un tono estereotipado y formulario. Ambos son para él lo mismo, pues no distingue entre los simples fariseos y sus dirigentes espirituales, los escribas <sup>41</sup>. Los reproches contenidos en el discurso van, sin embargo, en parte referidos a los fariseos en su conjunto y en parte a los escribas exclusivamente. Lucas procede con mayor exactitud objetiva al distinguirlos unos de otros, aunque, en cada caso concreto, no vaya hecha de manera realmente correcta la distinción entre los aludidos por cada una de las diferentes acusaciones particulares <sup>42</sup>. En nuestro texto, los v. 2-4 y 6 se refieren sólo a los escribas, el v. 5, en cambio, a los fariseos en general.

En la frase introductoria queda reconocida su autoridad religiosa de manera expresa; ellos ocupan la cátedra de Moisés, por ser, como predicadores e intérpretes de la ley, sus legítimos descendientes. Esta frase no tiene que ser entendida como una simple imagen, ya que en las sinagogas había para los escribas asientos especiales de honor, construidos en piedra, que llevaban el nombre de «cátedra de Moisés» y eran símbolo visible de su autoridad doctrinal. Su asiento sobre la cátedra de Moisés, legislador elegido por Dios mismo, no queda entendido como una usurpación de su parte, como lo prueba el v. 3, que declara la doctrina de los rabinos obligatoria para el pueblo, rechazando, en cambio, como reprochable y no digna de imitación su propia práctica religiosa, por estar en contradicción con su doctrina.

Era opinión de los rabinos que la interpretación y la elaboración casuística de la ley escrita de Moisés enseñada en sus escuelas, recibida de los «antiguos» y transmitida por ellos de generación en generación, «la tradición de los antiguos» <sup>43</sup>, se remontaba, de hecho, como «ley no escrita», a Moisés y, a través de él, a Dios mismo. Jesús parece reconocer aquí plenamente su actividad doc-

41. Cf. el exc. después de Mc 2,12.

42. Cf. la introducción a Lc 11,37ss.

43. Cf. el exc. después de Mc 7,23

trinal, lo cual sorprende tanto más, cuanto que por otra parte la reprobación de manera radical después a lo largo del discurso, y ya a continuación de manera inmediata, en el v. 4<sup>44</sup>, aparte otras ocasiones<sup>45</sup>.

La contradicción que de ello resulta, es una prueba de que los vv. 2-4 no pueden ser una unidad de carácter originario, sino tienen que haber sido pronunciados en ocasiones diferentes. La incongruencia existente entre el v. 3 y el 4 no queda suprimida por la semejanza de las segundas mitades de ambos, semejanza que puede, en cambio, explicar que hayan sido colocados por Mateo uno junto a otro.

A ambas sentencias es común la idea de que los maestros de la ley no ponen por práctica lo que dicen, esto es, lo que predicar como voluntad divina. La hipótesis de que Jesús pretenda en el v. 3 — sea cual sea la ocasión en que lo pronunciara — exhortar al pueblo a obedecer la doctrina de los escribas en general es tan insostenible como difícil la opinión de que la sentencia sea una creación de Mateo, por la evidente tendencia antifarisea que es característica del primer evangelista.

Por ello queda como única explicación en cierto modo satisfactoria — aunque en realidad no ajustada al tono claro y categórico del texto del v. 3a — la de que el texto de los vv. 2-3a «puede representar sólo una introducción concesiva (“su doctrina puede en todo caso seguirse”), pero no ya la opinión verdadera de Jesús» (Klostermann). En efecto, en el v. 3, entendido en su relación con el v. 4, el acento cae no en su primera frase, sino en la segunda con su condenación de la conducta inmoral de los rabinos.

4 El v. 4 ha sido colocado por Mateo en este lugar por ser una ilustración, en un ejemplo, de la contradicción entre la doctrina y los hechos de los escribas, expresada en el v. 3. Con su tradición, con la cual rodean la ley como por un vallado, convierten a ésta en una carga insoportable para los hombres. Con su interpretación de la ley sólo hacen como atar grandes fardos, que ponen luego sobre

44. Cf., de manera especial, también Mt 23,13.34.

45. Cf. Mt 15,14; 16,12.

los hombros de los demás<sup>46</sup>. Pero ellos mismos, y aquí es donde vuelve de nuevo a ponerse el acento, no ponen ni un dedo para mover sus cargas; ellos no toman en serio lo que predicar a los demás como voluntad divina. En Lc 11,46 forma esta frase el cuarto de los siete «ayes», sección a la que de hecho pertenece (y que en Mateo no da comienzo hasta el v. 13), habiendo sido también encontrado allí por Mateo en su fuente, como se deduce del hecho de que también en su texto presenta la forma característica de los «ayes», por más que le falte el encabezamiento «¡ay de vosotros!». En el lugar que Mateo le asigna, tenía que transformarlos en una *afirmación* sobre los escribas.

El v. 5a introduce un nuevo pensamiento, sin conexión lógica alguna con lo anterior, o mejor, en contraposición con ello, ya que aquí no les son ya negadas las «obras» a los escribas. Su contenido queda, además, referido no ya a los maestros de la Escritura, sino a los fariseos en general. Los fariseos llevan a cabo todas sus obras piadosas, sus rezos, ayunos y limosnas, sólo con las miras de ser considerados y alabados por los hombres<sup>47</sup>, lo cual es prueba de la falta de autenticidad de toda su actitud religiosa, que no es sino pura ostentación.

Un ejemplo práctico de esta teatralidad religiosa ofrece a continuación el v. 5b, unido con un «por eso» con el v. 5a, del cual es una explicación, y que puede haber sido, muy probablemente, colocado en este lugar por Mateo. El uso de las filacterias (*tefillin*) se apoyaba en el precepto de Éx 13,9.16; Dt 6,8; 11,18, interpretado al pie de la letra. Según esto debía todo israelita varón llevar en la oración de la mañana (*šemá*) unas pequeñas cápsulas cúbicas, sujetas por medio de correas en el brazo izquierdo y en la frente. Las cápsulas contenían pequeños rollos de pergamino con el texto hebreo de Éx 13,1-10.11.16; Dt 6,4-9; 11,13-21. Precisamente por este su contenido estaban consideradas, como lo expresa también su nombre griego (φυλακτήρια = medios de protección; de φυλάσσω = proteger), como amuletos o defensas contra los ataques de los

46. Cf. com. a Mt 11,28-30.

47. Cf. com. a Mt 6,1s.5.16.

demonios. Pero los rabinos de la época de Jesús las llevaban continuamente y de tamaño grande, para llamar así la atención. Lo mismo hacían también con las borlas o flecos (*šīšit*), que, como se dice en Núm 15,37-41; Dt 22,12, debía llevar todo israelita en los cuatro extremos de su manto <sup>48</sup>. Su finalidad era, según Núm 15,39s, recordar a su portador la observancia de los preceptos divinos y la elección de Israel como pueblo santo de Dios.

6s Los v. 6s no tienen de nuevo relación intrínseca alguna con el v. 5. Los reproches hechos en ellos a los escribas — ellos sólo y no los fariseos en general quedan aquí aludidos — no tienen nada que ver con las «obras» referidas en el v. 5. Lo que une los v. 6s con el v. 5, es más bien la referencia, común a ambos, a la ambición desmedida de honores de los fariseos o los escribas. Además, Mateo ha recibido influencia de Mc 12,28s en la elección del lugar en que coloca esta sentencia. Lucas la ha incluido como la tercera de las «inectivas» (11,43), evidentemente sólo para completar así su número total de siete. Mateo ha fundido una con otra dos redacciones distintas de la misma sentencia que da cuenta de varias de las maneras en que se ponen de manifiesto la ambición y la vanidad de los rabinos. Entre otras cosas dan gran importancia al título de «rabí» (= «maestro») <sup>49</sup>, que a partir de finales del siglo I d.C. se convirtió en la designación corriente de los maestros de la ley en Palestina (rabinos). Este último reproche, no sólo falta en los textos paralelos de Marcos y Lucas, sino que también supone en el texto griego en la estructura de la frase una solución de continuidad con lo que precede, tratándose pues probablemente también de otra adición de Mateo.

Los v. 8-12 forman una nueva sección, la segunda del discurso, que va dirigida exclusivamente a los *discípulos* (esto es, a la comunidad de los fieles, como lo muestra claramente sobre todo el v. 10) y destaca en su contexto por su expreso sabor «cristiano». El pueblo, nombrado en un principio entre los oyentes, desaparece aquí del

48. Cf. Mc 6,56; Mt 9,20 = Lc 8,44; Mt 14,36.

49. Cf. Jn 1,38; también Mc 9,5; 11,21 y *passim*, título dirigido a Jesús.

horizonte de manera absoluta, y el peligro contra el que se avisa no existía aún en modo alguno para los discípulos durante la vida terrena de Jesús. El enlace entre el comienzo de esta sección y el final de la anterior es de carácter puramente extrínseco, provocado por la palabra «rabí». Por lo demás, ambas secciones son muy diferentes en cuanto a su contenido. En su conjunto no tiene esta segunda sección paralelo ni en Marcos ni en Lucas, y no es, al igual que la primera, una unidad originaria. Los v. 8s contienen una doble sentencia, y frente a ellos forma el v. 10 una redacción paralela o su aplicación. Los v. 11 y 12 son dos *logia* aislados, el primero de los cuales constituye un duplicado de 20,26s, mientras que el segundo aparece en Lucas en otros dos pasajes diferentes.

El v. 8 exige de los discípulos la renuncia a todo título honorífico que exprese una preeminencia religiosa (rabí, padre, maestro). No deben hacerse llamar «maestro», por no decir bien con los sentimientos que deben ser propios al discípulo <sup>50</sup>; todos tienen un «Maestro» y son entre sí hermanos, que no deben andar con preeminencias entre sí <sup>51</sup>. No se prohíbe dar a otro el nombre de «rabí», en prueba de veneración y respeto, sino el afán de recibir uno mismo este título. No está del todo claro, si el único «Maestro» es Dios — en favor de lo cual habla el paralelismo con el v. 9 — o (como es la interpretación corriente) Jesús mismo (cf. Jn 13,13s). La frase final: «mientras todos vosotros sois hermanos», podría ir igualmente, o mejor aún, terminando el v. 9.

El sentido del v. 9a no es, como se ve por su relación con los v. 8 y 10: «no llaméis a nadie vuestro padre», sino: «no llaméis a nadie *entre vosotros* padre (ni os dejéis llamar así por los demás)», ya que este título de honor debe quedar reservado a Dios solo. El término «padre» es aquí título honorífico, como era usual en el judaísmo <sup>52</sup> para designar personas de mérito y prestigio, sobre

50. Cf. Mt 20,26s = Mc 10,43s.

51. Cf. Act 23,1; 1,16; 2,29; 6,3 y *passim*, con frecuencia en las epístolas del NT.

52. Cf. 2Re 2,12; 6,21; 13,14, así como el «Himno a los padres» de Eclo 44.

todo maestros de la ley, que recibían de sus discípulos, sus «hijos», el título de padre<sup>53</sup>. En especial estaba reservado este nombre a los tres patriarcas de Israel: Abraham, Isaac y Jacob. La expresión «el celestial» tiene que ser considerada como adición de Mateo, por su preferencia por el nombre de «el padre celestial» como designación divina<sup>54</sup>, y el mismo juicio parece merecer también la determinación «en la tierra».

10 El v. 10 es, por su sentido, repetición del v. 8, aun en el caso de suponer para el término de «maestro» una palabra aramea distinta de *rabbi* o «rabi» (v. 8), y su formulación procede, en todo caso, del evangelista o de la tradición, ya que las palabras de «uno solo es vuestro maestro: Cristo», son difícilmente imaginables en labios de Jesús mismo.

11 Los v. 11s continúan la idea central de toda la sección (aviso contra la soberbia y la ambición) y, por tal motivo, los debe de haber colocado Mateo en este lugar. El v. 11 repite 20,26s<sup>55</sup> y con el mismo sentido que la sentencia tiene también en Lc 22,26 (cf. allí). No se habla de la grandeza ética que lleva consigo el servicio a los demás, sino de cómo el que tiene categoría de grande o importante dentro de la comunidad cristiana debe hacer uso de su posición directiva: poniéndola al servicio de los demás.

12 El v. 12 se encuentra también en Lc 14,11; 18,14<sup>56</sup>. Quien, en contradicción con el espíritu de Jesús, se afana por honras y títulos, quedará humillado por Dios en el mundo futuro, esto es, será excluido de su reino; en cambio, quien, siguiendo el precepto de Jesús, se humilla a sí mismo sirviendo desinteresadamente a los demás, sin tener sus miras puestas en el prestigio y la categoría propias, será ensalzado por Dios, que le recibirá en su reino.

13 Con el v. 13 empieza la acusación y la amenaza contra los escribas y los fariseos, pasaje que forma en sí la parte esencial del

53. Cf. Sifre Dt § 34 y el tratado de la *Mišná* «Sentencias de los padres».

54. Cf. el exc. después de Mt 6,9, n. 1.

55. Mc 10,43s; Lc 22,26s; cf. también Mc 9,35.

56. Cf. también Mt 18,4; Prov 3,34 LXX = Sant 4,6; 1Pe 5,5; Job 22,29.

discurso todo. Su comienzo tiene lugar de manera brusca, tanto en cuanto a la nueva forma de su apóstrofe inicial («ay de vosotros»), como también por el cambio de sus destinatarios. Ya no *se habla de* los fariseos y escribas, sino que quedan éstos aludidos en forma directa.

Esta parte del discurso se compone de siete «invectivas» o «ayes», así como en el texto paralelo de Lc 11, 37-52, lo cual no puede ser ni casualidad, ni creación de Mateo.

Cierto es que las siete «invectivas» de Mateo no coinciden todas en cuanto a su contenido con las de Lucas. Comparándolas entre sí en su forma y su contenido, se obtienen cierto número de observaciones de gran importancia para la valoración del texto en la forma a nosotros transmitida y de las diferencias numerosas y en parte amplias que el mismo presenta en las redacciones de ambos evangelistas. Tales observaciones son como sigue: común a Mateo y a Lucas es en primer lugar la exclamación: «¡Ay de vosotros fariseos (y escribas)!», a lo que en Mateo va añadido regularmente el calificativo de «hipócritas». A ello sigue una frase caracterizada por una formulación concisa, a la que se añade una segunda, que ofrece con ella un contraste de contenido.

Las acusaciones contenidas en estas «invectivas» no tienen que ser entendidas como aviso o amonestaciones, sino como amenaza del juicio<sup>57</sup>. Se trata de la cuenta final de Jesús con sus adversarios y no de un intento de moverlos aún a la conversión. El contenido de cada una de las acusaciones es siempre de carácter general y no va referido en ningún caso a un motivo determinado.

La forma del texto no sólo muestra en parte diferencias profundas en Mateo y Lucas, sino que lleva también en varias ocasiones adiciones de tipo aclaratorio. En Mateo van todos los «ayes» dirigidos en común a los fariseos y los escribas, mientras que Lucas hace una distinción entre ambos<sup>58</sup>. También la palabra «hipócritas», repetida en Mateo seis veces en la fórmula de introducción (no en el v. 16), es característica de Mateo como juicio sobre los fariseos

57. Sobre la forma de estas invectivas o «ayes» en otros discursos de Jesús y sus precedentes en el AT, cf. com. a Lc 6,24.

58. Cf. com. a Mt 23,1.

y los escribas y, por ello, debida en este caso, sin duda, a su mano <sup>59</sup>. Mt ofrece, ya al principio, la más dura y más amplia de todas las acusaciones de Jesús, mientras que en Lucas (11,52) ésta forma el final del discurso. El terrible reproche en ella contenido incluye la idea de que los escribas tienen realmente en su mano la llave del reino de los cielos <sup>60</sup>. Ellos son, como intérpretes de la ley, los administradores de la palabra de Dios, y su misión sería mostrar a los hombres, que se sienten ligados a su autoridad, el camino del reino de Dios. Pero, de hecho, con su interpretación de la ley, les dan una doctrina falsa, poniendo sobre sus hombros una carga insoportable (cf. v. 4) y cerrándoles, con ello, el camino de la salvación, que tampoco alcanzan ellos mismos (cf. 15,14). Sobre ellos recae, de manera especial, la culpa de la incredulidad del pueblo ante la doctrina de Jesús.

[14] El v. 14, atestiguado sólo en textos tardíos, a veces precediendo, a veces siguiendo al v. 13, y que destruye el número total de siete de las «invectivas» o «ayes», es una interpolación a partir de Mc 12,40 (= Lc 20,47), que ha sido adaptada en su forma al resto de los «ayes» del texto de Mateo.

15 El segundo «ay», que falta en Lucas, ataca el proselitismo de los fariseos, condenándolo como campaña de propaganda para el infierno. La tendencia al universalismo, a la expansión por todo el ámbito de la tierra, era ya propia a la religión del AT, según la cual Yahveh es Dios, creador y Señor del mundo entero. Isaías contempla, en una grandiosa visión, cómo «en los últimos tiempos» afluirán los pueblos, en masa, al monte de Yahveh y sentirán el ansia de que él les enseñe sus caminos y de andar por sus sendas (2,2-4), profecía que se encuentra también en Miqueas <sup>61</sup>.

Con todo, esta profecía de la conversión de los paganos no llegó a concretarse nunca en un *precepto* o mandato de *misión* entre los gentiles, ni siquiera en el judaísmo tardío. Al contrario, en éste, la idea de una conversión de los paganos se oponía al principio

59. Cf. Mt 22,18 junto a Mc 12,15; también 6,2.5.16; falta en Lc 11, 37-54; sobre la significación de la palabra, cf. com. a Lc 12,1.

60. Cf. com. a Mt 16,19.

61. Miq 4,1-4; cf. también Is 45,23; 59,19.

farisaico de su aislamiento frente al mundo gentil. Ciertamente que encontramos, en aquella época, la existencia de una propaganda religiosa extraordinariamente activa y eficaz al mismo tiempo. No sólo el judío Flavio Josefo <sup>62</sup> se gloria de los grandes éxitos de conversión obtenidos por su pueblo, sino que también escritores cristianos <sup>63</sup> y paganos <sup>64</sup> confirman su testimonio.

De los cuatro o cuatro millones y medio de judíos que había en el imperio romano, una parte no pequeña eran, con seguridad, prosélitos. Sobre todo las sinagogas de los judíos de la diáspora, dispersos por todo el mundo, se convirtieron en centros de partida de una fuerte propaganda y ejercían sobre muchos gentiles conscientes una gran fuerza de atracción <sup>65</sup>.

No obstante, hay que tener en cuenta que el motivo principal no era estrictamente misionero, no se trataba de ganar almas para la salvación, sino de aumentar en el mundo el propio influjo y el prestigio de Israel. También la idea de que Dios hubiera dispersado a Israel en beneficio de los gentiles, era extraña al judaísmo tardío, y nunca se pensó en un proselitismo extendido a todos los pueblos, ya que esto hubiera significado la incorporación de los pueblos al sistema teocrático, cosa considerada como imposible en el mundo presente. La meta de la actividad proselitista no eran los pueblos en su conjunto, sino únicamente la persona de determinados gentiles en particular. Por otra parte no faltan tampoco testimonios que condenan en absoluto el proselitismo como reprochable y peligroso. Jesús pronuncia un juicio en alto grado desfavorable contra el vivo celo proselitista de los fariseos. Pero lo que en realidad queda condenado no es el proselitismo como tal, sino sus dudosas consecuencias.

Con la expresión «hijos de la gehenna (= del infierno)» <sup>66</sup> se da a entender su condenación. Los nuevos conversos son sólo nuevos

62. FLAVIO JOSEFO, *C. Ap.* II, 10; § 123.

63. Rom 2,19s; JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 121s.

64. JUVENAL, *Satyr.* VI, 96-106; SÉNECA citado por san AGUSTÍN, *De civitate Dei* VI, 11; DIÓN CASIO XXXVI, 17 y *passim* confirman su testimonio.

65. Cf. com. a Act 10,2.

66. Cf. com. a Mc 9,43.

fariseos, por encima aún de sus maestros en su torcido fanatismo, aún más escrupulosos en punto a ceremonias, pero más laxos en materia de moral. En los fariseos no se cumplen en efecto los requisitos necesarios, para poder salvar a los demás, pudiendo serles aplicado más bien el juicio de Lc 6,39s.

16-22 El tercer «ay» de Mateo, no sólo falta en Lucas, cosa que sería explicable por su contenido, sino que además se distingue también en su fórmula de introducción, y aún más en su estructura toda, de la clara forma típica característica de los demás «ayes»<sup>67</sup>. Mateo lo ha introducido en este lugar probablemente para volver a completar el número total de siete deshecho por la anticipación del v. 4.

Su contenido va referido probablemente no sólo a los escribas («guías ciegos», v. 16), sino también a los simples fariseos, y se enfrenta con un grave error en la práctica del juramento. Los rabinos piensan poder distinguir entre fórmulas obligatorias y no obligatorias de juramento (y de voto), pero, con ello, no hacen sino poner de manifiesto su carácter de «guías ciegos» (cf. 15,14); para ellos es obligatorio sólo el juramento hecho por el tesoro del templo y por las ofrendas colocadas sobre el altar, pero no así el juramento por el templo o por el altar mismos. El motivo de tal distinción parece ser que el tesoro de oro del templo es posesión divina en grado más alto que el edificio del templo mismo, y la ofrenda, más que el altar.

Pero en realidad, declara Jesús, es el templo el que «santifica» el oro en él reunido, y el altar quien hace de los dones sobre él colocados una ofrenda, que es propiedad de Dios<sup>68</sup>.

El v. 20 dice: el juramento por el altar incluye también el juramento por las ofrendas sobre él colocadas, siendo por ello imposible la distinción rabínica referida en el v. 18. Según esto se esperaba que se dijera luego, en el v. 21 — que vuelve al primero de los ejemplos (v. 16s) —: quien jura por el templo, jura por él y por todo lo que con él va unido, así pues, también por el oro del templo. En lugar de ello se introduce aquí una nueva idea, que

67. Cf. com. a Mt 23,13.

68. Así se encuentra también expresado en la *Mišná, Sebahim ix, 1*.

vuelve a aparecer en el v. 22: el juramento por el templo obliga, por ser el templo, templo *de Dios*, que queda incluido así en la mente del que jura, a pesar de que no pronuncie su nombre de manera expresa.

El v. 22 pone un nuevo ejemplo, no mencionado hasta ahora, del juramento «por el cielo», en el que no parece tratarse del uso corriente en el judaísmo de la palabra «cielo» como designación divina, de la que se sirve también Jesús<sup>69</sup>, sino, al contrario, del deseo expreso de evitar la designación divina (cf. 5,34). Este versículo declara también esta forma del juramento como obligatoria; pero de su carácter reprobable en absoluto (como en 5,34) no se dice aquí nada.

Sobre las distinciones aquí referidas entre fórmulas de juramento válidas o inválidas no se pueden encontrar testimonios exactos en la literatura rabínica y sí, en cambio, frases en el mismo sentido que estas palabras de Jesús<sup>70</sup>. Al menos en la misma línea se encuentra la siguiente sentencia: «Quien hace una promesa por la *torah* (= la ley de Moisés), no ha dicho absolutamente nada; pero si la hace por lo que en ella está escrito, entonces sus palabras son válidas»<sup>71</sup>.

El cuarto «ay» (= 11,42) censura la minuciosa escrupulosidad de los fariseos en el cumplimiento del precepto del diezmo. Según Lev 27,30; Dt 12,6; 14,22s, tenía que ser entregada al templo la décima parte del producto de los cereales, del mosto y del aceite. Pero los rabinos y sus seguidores fariseos habían extendido la obligación del diezmo también hasta las especias más insignificantes. Junto a esto dejan de lado lo más importante en la ley, sus postulados morales decisivos, y por ello ese, al parecer, ilimitado celo en el cumplimiento de la voluntad divina es, en el fondo, sólo apariencia vana y falsa. En su determinación de las tres cosas más importantes en la ley, Jesús enlaza, una vez más, con la predicación de los profetas del AT<sup>72</sup>, que colocan la justicia y la miseri-

69. Cf. com. a Mt 4,17; también Mc 11,30; Mt 16,19 = 18,18.

70. Cf. com. a Mt 23,19.

71. *Baraita* en el *Talmud bab.*, Nedarim 14b.

72. Cf. com. a Mc 7,1-23.

cordia por encima de todo acto de culto, proclaman como voluntad divina el deber de favorecer a los pobres, oprimidos y débiles, y ayudarlos en la consecución de sus derechos, fustigando la manera brutalmente opuesta de proceder de ricos y poderosos <sup>73</sup>. El texto de Lucas (11,42), en lugar de a la misericordia y la fidelidad, se refiere (lo cual supone una corrección frente al texto originario) al amor de Dios, que constituye el mandamiento principal <sup>74</sup>.

El v. 23b puede entenderse en el sentido de que en él se reconoce, no la práctica farisea del pago del diezmo, que acaba de ser rechazada por carecer de valor (como también la *torá* oral <sup>75</sup>, en la que se basaba), sino sólo la esmerada conciencia que en ella se expresa, y que, no obstante, queda a su vez desvalorizada por falta de comprensión para una jerarquía de valores en el orden religioso. A pesar de que esta sentencia se encuentra también en el texto paralelo de Lucas, hay que observar que, en su forma, se sale un poco del esquema de los «ayes», y que, por su carácter más bien de amonestación o aviso, no cuadra bien en una sentencia en forma de «invectiva». Su aspecto es más bien el de una glosa judeocristiana. Su sentido es: los mandamientos fundamentales son los que tienen que ser cumplidos con empeño, luego se puede también, si se quiere, ser minucioso en cuanto a los preceptos secundarios.

24 El v. 24, de tono proverbial claramente perceptible, falta en el texto paralelo de Lucas. Por tal motivo, y por no encajar ya en el esquema de los «ayes», tiene que considerarse añadido por Mt en este lugar. El reproche «guías ciegos» <sup>76</sup> está aquí fuera de lugar, ya que no se hace referencia a la actividad doctrinal de los escribas. La sentencia va dirigida a los fariseos en general y alude probablemente al precepto rabínico de colar el vino para no quedar levíticamente impuros por el cadáver de un insecto que

73. Cf. Is 1,17; Jer 5,28; 9,23; 22,3; especialmente Miq 6,8 y Zac 7,9, pasajes de los que se encuentran claras resonancias en las palabras de Jesús; cf. también Mc 12,40z y supra 9,13; 12,7; sobre la fidelidad (= sinceridad y lealtad), cf. Jer 5,1.

74. Cf. Mc 12,30s; Lc 10,27.

75. Cf. com. a Mc 7,3.

76. Lo mismo en Mt 15,14.

puddera contener. El mosquito era, además, levíticamente impuro (Lev 11,41), y también el camello (cf. Lev 11,4), pero la frase tiene que ser entendida aquí con todo en sentido figurado. Los fariseos «se tragan» sin trabajo, esto es, sin preocupaciones de tipo moral, cosas ante las que un hombre de serias convicciones religiosas debería retroceder y son, en cambio, de escrupulosa meticulosidad en materia de culto.

El quinto «ay», que sigue a continuación (= Lc 11,39-41), es, en cuanto a su contenido, afín con el cuarto. Los fariseos cuidan con meticulosa solicitud de la pureza cúllica de su vajilla <sup>77</sup>, pero no se preocupan en absoluto de si su contenido es moralmente puro y no conseguido por el fraude o la violencia <sup>78</sup>, o puesto al servicio del sibaritismo y la sensualidad. En realidad, lo único que importa es que el contenido del vaso sea «puro» a los ojos de Dios; entonces lo es también lo «exterior», esto es el vaso mismo que lo encierra <sup>79</sup>.

Muchos exegetas pretenden entender la vajilla en sentido figurado (al igual que también los sepulcros de la «invectiva» siguiente), para designar a sus poseedores. La contraposición aquí expresada no sería entonces la existente entre la vajilla y su contenido, sino entre la pureza «exterior», o cúllica, y la moral. El sentido del v. 26 sería entonces el siguiente: purificad primero vuestro interior y conseguiréis entonces también la pureza ritual. Pero es evidente que Mateo no ha entendido el texto de esta manera, como lo prueba su misma forma, y tampoco el de Lucas hace pensar en que sea éste su sentido originario, a pesar de los v. 39b.40. En el texto de Lucas, que muestra en sí fuertes diferencias con el de Mateo, queda opuesto al exterior de los vasos tan esmeradamente conservados «puros», el interior de los fariseos mismos, llenos de rapiñas y maldades (en Mateo, de intemperancia).

Especialmente oscuro es el sentido del v. siguiente de Lucas (11,40), sin paralelo en Mateo y que tiene seguramente que ser entendido como glosa aclaratoria al v. 39 (cf. allí). También en el

77. Cf. com. a Mc 7,4.

78. Cf. Mc 12,40; Lc 16,14.

79. Cf. Mt 15,11 = Mc 7,15.



v. 41, que forma de nuevo un texto paralelo a Mt 23,26, ha llevado a cabo Lucas una reorganización total del texto, que tiene su correspondencia exacta en Lc 12,33 (= Mt 6,19s): el contenido de vasos y fuentes debe ser entregado como limosna. La actitud de amor que ello supone hace al hombre total y realmente «puro» ante Dios y le dispensa de todos los preceptos de pureza exterior.

27s El sexto «ay» (= Lc 11,44), unido en Mateo con el precedente por el motivo de la pureza ritual, declara, por medio de una imagen de un efecto tremendamente sarcástico, tomada de la vida judía, toda la religiosidad de los judíos como pura farsa (cf. Act 23,3). El contacto de una tumba producía impureza ritual (cf. Núm 19,16) y, por ello, tenían que ser éstas señaladas externamente con un blanqueado. A estos sepulcros se asemejan los fariseos con su piedad exteriorista. Por fuera tienen un aspecto agradable, esto es, parecen hombres justos, pero su interior está lleno de huesos de muerto y de podredumbre; dejando a un lado la imagen, son una abominación a los ojos de Dios (cf. Lc 16,15). Ésta es la versión de las palabras de Jesús ofrecida por Mateo.

Según el texto de Lucas, en cambio, los fariseos se asemejan a tumbas *disimuladas* (en las que no se ve ya el revoque, o tumbas de pobres, provistas sólo de una sencilla lápida), por las que se queda levíticamente impuro al pasar distraído sobre ellas. También en la versión de Lucas da el texto un sentido aceptable, incluso mejor que el de Mateo, ya que las tumbas disimuladas, que ocultan la podredumbre de su interior al mundo de fuera, son una mejor imagen de la «hipocresía» farisaica y sus peligros, que no los sepulcros blanqueados del texto de Mateo. En efecto, el prestigio de los fariseos entre el pueblo se basa, sobre todo, en el hecho de que las gentes no penetran su verdadero ser<sup>80</sup>.

En favor de la mayor originalidad el texto de Mateo puede hacerse valer, por ejemplo, la observación de que el uso de blanquear las tumbas parece haber sido puramente palestinese, extraño a la diáspora y desconocido probablemente a Lucas. Con todo, son más fuertes y decisivos los motivos a favor de la primacía del texto

de Lucas. El texto de Mateo muestra de una manera evidente su carácter secundario, en primer lugar en la aplicación añadida, en el v. 28, a la sentencia estricta de este «ay» o «infectiva», aplicación que es característica de su forma de exposición<sup>81</sup> y que no encaja en el esquema típico de las «infectivas». Por otra parte, ya la segunda frase de la «infectiva», que en forma de oración de relativo describe el sujeto «sepulcros», y en la que el término de «aparecen» no tiene correspondencia en arameo, responde menos exactamente al esquema típico de los «ayes» que el texto paralelo de Lucas. Pero sobre todo habla en contra de la primacía del texto de Mateo el hecho de que no ofrece nada nuevo frente a la «infectiva» precedente y sí, en cambio, el de Lucas. Mateo ha reelaborado, pues, el «ay» número seis según el cinco, privándole así, al mismo tiempo, de su sentido primero y propio. Ello resulta explicable por la circunstancia de ser, para Mateo, de importancia especial el reproche de hipocresía dirigido a los fariseos, como se deduce, de manera clara, de las fórmulas de introducción de los «ayes» en cada caso. En Mateo son los fariseos el tipo del «hipócrita», como en Lucas el de los corruptores del pueblo.

29 El séptimo y último «ay» (= Lc 11,47ss) va en Mateo relacionado con el sexto por asociación del término «sepulcro» y, con el reproche del asesinato de los profetas, prestan al evangelista ocasión para ofrecer, a continuación la profecía sobre el castigo de Jerusalén, la ciudad que asesina profetas (v. 37-39), profecía que en Lucas se encuentra en un pasaje diferente (13,34s). También en esta «infectiva» ofrecen los dos textos paralelos grandes divergencias entre sí. El de Lucas es no sólo, con mucho, el más conciso, sino también el único en ofrecer la forma exacta del esquema típico de la «infectiva», por lo que resulta ser, en su conjunto, el más originario. En Mateo en cambio va sustituida la segunda frase, con su contraposición a la primera («y vuestros padres les han dado muerte» Lc 11,47b), por una composición mucho más extensa (v. 30), destinada a explicar el sentido poco claro de la sentencia central de este «ay», dejando ver, además, su carácter secundario

80. Cf. com. a Lc 12,1 y 16,15.

81. Cf. Mt 5,16; 7,17; 12,45; 17,12b; 18,35; 20,16.

en el v. 31, que figura como consecuencia lógica de la sentencia misma, pero no deja entenderse fácilmente como tal. Ambos textos coinciden con todo en lo que forma su idea central, en la interpretación del hecho de construir tumbas a los profetas como afirmación y punto final del acto de haberles dado muerte.

El texto de Lucas parece con su mayor concisión afirmar su primacía también en 11,47, donde se habla sólo de la construcción de sepulcros para los *profetas*, frente a la doble expresión en forma de paralelismo en Mateo v. 29. En él son los profetas y los justos<sup>82</sup> una misma cosa, como lo prueba el paralelismo de los miembros. Por eso, en los v. 30 y 31 se nombran sólo los profetas. También el texto de Lucas tiene aquí (11,48) una aclaración de la «invektiva», difícil de entender en su sentido. Edificando sepulcros a los profetas muertos por sus padres, no hacen los aquí referidos sino continuar la obra de aquéllos y poner de manifiesto su asentimiento a lo que sus padres realizaron. Al levantar monumentos sólo a los profetas *muertos*, dan una prueba de ser verdaderos hijos de sus padres asesinos. Éste es también, en su conjunto, el sentido del texto de Mateo, a pesar de las amplias variaciones que ha sufrido en su redacción. En el v. 30, sin paralelo en Lc, hay una idea que se sale

30 ya del sentido de la sentencia central de este «ay». La honra tributada por los fariseos a los profetas con la construcción de los sepulcros va acompañada del pretencioso sentimiento de que ellos no hubieran procedido con los enviados de Dios como sus antepasados, que les dieron muerte<sup>83</sup>.

31 Pero en realidad, con la construcción de tales monumentos expiatorios y con las palabras con que los justifican, no hacen sino mostrar que son auténticos hijos de asesinos de profetas y que han heredado su impía índole. Jesús conoce sus verdaderas intenciones y por eso puede, haciendo uso de una terrible ironía, tomar en sentido figurado la expresión «nuestros padres», que ellos dicen al pie de la letra, con lo que queda dicho que como «hijos» suyos tienen también su mismo espíritu. Para quien conoce su verdadero modo

82. La misma asociación, propia de Mateo, en 10,41; 13,17.

83. Cf. Jer 26,20-23; Act 7,52; 1Tes 2,15; Heb 11,37s.

de ser, los monumentos funerarios edificadas por ellos a los profetas asesinados son sólo testimonio de escarnio y triunfo sobre la derrota de sus enemigos; ellos están en efecto animados del mismo espíritu que provocó en otro tiempo el asesinato de los heraldos de la voluntad divina y sus palabras en sentido contrario son sólo palabrería hipócrita.

La acusación termina en Mateo con una exhortación irónica a colmar ya la medida de sus padres, esto es, a proceder no sólo tan criminalmente como ellos, sino a llevar también a efecto el pecado que aquéllos no habían aún cometido: dar muerte a su Mesías. 32

Como final de este «ay», añade Mateo todavía una amenaza de castigo, que encaja bien en este pasaje, pero se deja ver en él como adición, ya por anticipar el tema de la amenaza que a continuación sigue en los v. 34-36 y por interrumpir la relación entre los v. 32 y 34. Mateo ha tomado este verso del sermón conminatorio del Bautista<sup>84</sup>. Para el término «gehenna», cf. com. a Mc 9,23. 33

En este lugar ofrecen *ambos* evangelistas una profecía conminatoria que se sale de manera absoluta del marco del esquema de estas «invektivas» o «ayes». De ello se sigue, al menos, que el texto, en su fuente, iba ya unido con el de la «invektiva» precedente, de la que es una buena continuación en cuanto a su contenido. También sus destinatarios directos parecen seguir siendo los mismos que en el texto precedente. Pero se hace referencia a un círculo más amplio, se alude al pueblo judío todo en su conjunto desde la más remota antigüedad. En realidad, se da también el mismo caso en los «ayes» precedentes. 34

Según el texto de Lucas, que aquí es evidentemente el más originario, cita Jesús en este pasaje unas palabras de la sabiduría divina, que se extienden hasta Lc 11,51a (= Mt v. 35). Sólo al final vuelve a hablar en primera persona. Mateo pone estas palabras de la cita en labios del mismo Jesús, que van dirigidas además de manera directa a los oyentes («yo os voy a enviar») y arregla el texto de todo el pasaje de acuerdo con ello.

En relación con este texto, se presenta la cuestión de si se trata

84 Mt 3,7 = Lc 3,7; cf. también 12,24.

realmente de una cita de un escrito sapiencial o apocalíptico judío, que, en la fuente de Mateo y Lucas, estuviera ya unido con la «inactiva» por simple asociación de términos (asesinato de los profetas). También puede preguntarse, si la circunstancia de que el texto, a pesar de su sabor a AT, vaya referido a la persecución de los enviados de Dios *cristianos*, tiene que ser considerada como una prueba de que se trate de una ampliación literaria de carácter secundario del último «ay» (Descamp). Otra hipótesis sería la de que Jesús mismo hubiera citado un escrito judío — la cita no es en ningún caso del AT —, para dar fuerza especial a sus «inactivas» con la referencia final a un castigo divino. En fin, la «cita» también pudiera ser sólo un recurso estilístico, no en el sentido de que Jesús se designara a sí mismo como sabiduría divina (con lo cual no convendría ya la forma temporal en pasado «la sabiduría divina *ha dicho*»), sino en el sentido de que introdujera la persona de la sabiduría divina<sup>85</sup>, esto es Dios, rector de la historia con su sabiduría y su justicia, y le atribuyera sus propias palabras, para darles así el carácter de juicio divino sobre el judaísmo. Giros semejantes se encuentran también en la literatura rabinica (por ejemplo «la justicia divina dice» = «Dios dice»).

Difícil o más bien imposible parece decidir cuál de las hipótesis mencionadas merece la preferencia. Evidente es que el texto del pasaje es todo de una pieza. El v. 34 sólo resulta posible en labios de Jesús, refiriendo su contenido todo, a pesar de su sabor a AT, exclusivamente a los misioneros cristianos. El «por eso» introducido de la profecía, tiene un sentido sólo en el texto de Lc 11,49; en Mateo enlaza, sobre el v. 33, directamente con la exhortación del v. 32 a colmar la medida de culpa de sus padres.

La expresión de «profetas, sabios y escribas» (cristianizada en Lucas, que dice «profetas y apóstoles») es aún la designación del AT y judía para los hombres que anuncian al pueblo la voluntad divina. En el judaísmo tardío estaban considerados los escribas como herederos de los profetas, y sus decisiones, que formaban la base principal de la *torah* oral, la «tradición de los antiguos»<sup>86</sup>, no eran

tenidas como opinión privada, sino que se les reconocía el carácter de inspiradas, por lo que el escriba era también, al mismo tiempo, el verdadero sabio<sup>87</sup>.

Desde el siglo I d.C. se acostumbraba a dar el nombre de «sabios» a los rabinos que aún vivían, mientras que el nombre de «escribas» quedaba reservado para los de las generaciones pasadas. El término tiene en este pasaje un tono elevado, mientras que en el resto de todo el discurso designa siempre a los enemigos de Jesús, sometidos ya a una condena. El v. 34b parece no estar abreviado por Lucas (11,49b), sino ampliado por Mateo a partir de 10,17.23<sup>88</sup>.

La crucifixión (que no era tormento judío) no podían éstos imponerla sino por entrega del reo a los romanos. Pero de una crucifixión llevada a cabo en la persona de cristianos por una denuncia judía no tenemos noticia alguna de la época paleocristiana.

Con su manera de proceder con los enviados de Dios, los judíos no hacen sino cumplir el decreto divino; la generación de entonces tiene que cargarse también de culpa, para así pagar, en cierto modo, por la culpa total de la sangre «inocente»<sup>89</sup>. En Lucas (11,50), «sangre de todos los profetas», expresión menos originaria, ya que Abel y Zacarías no cuentan en el número de los profetas. Esta sangre inocente, que deberá «caer»<sup>90</sup> sobre la presente generación, a la que «se le pedirá cuenta» de ella<sup>91</sup>, esto es, en la que será vengada, queda determinada temporalmente en ambas direcciones por la mención del primero<sup>92</sup> y del último<sup>93</sup> de los asesinatos de esta clase de los que se da cuenta en el AT. Abel, «el justo» (cf. Heb 11,4), fue el primer asesinado inocente, cuya sangre clamaba venganza desde la tierra al cielo (Gén 4,10).

El Zacarías aquí nombrado, muerto por los judíos entre el santuario y el altar, no puede ser otro que el sacerdote Zacarías, que

87. Sobre la frase entera, cf. Jer 7,25s; 25,4.

88. Cf. Act 5,41; 12,2.

89. Cf. Sal 106(105)38; Prov 6,17; Jl 4,19.

90. Cf. Mt 27,25; Dt 28,15.

91. Lc 11,50; cf. 2Sam 4,11; Sal 9,13; Ez 33,6.8s.

92. Cf. Gén 4,8ss.

93. Cf. 2Par 24,20-22.

85. Cf. Mt 11,19 = Lc 7,35.

86. Cf. com. a Mc 7,3.

había exhortado al pueblo a abandonar el culto de los ídolos, muerto por lapidación por orden del rey Jonás (836-797) «en el atrio de la casa del Señor». Según 2Par 24,22 este Zacarías era hijo de Yoyada. Según el texto de Mateo en cambio, hijo de Baraquías, en lo que hay que ver una confusión con el penúltimo de los llamados 12 profetas menores (en Lucas falta el nombre del padre), que es llamado (Zac 1,1.7) hijo de Baraquías. El hecho de que pueda ser nombrado como el último Zacarías, asesinado en el siglo IX, se explica satisfactoriamente de la circunstancia de encontrarse el libro de las Crónicas o Paralipómenos al final en el canon de los judíos de Palestina, siendo, por tanto, innecesaria y arbitraria la hipótesis de que Mateo, que escribe su Evangelio después del año 70, se refiera aquí al sacerdote Zacarías hijo de Baruc (o Barisqueo), asesinado por los zelotas en el templo poco antes de la catástrofe final del judaísmo, durante la guerra judía en el año 67 ó 68<sup>94</sup>.

**36** En el v. 36, que pone fin al pasaje, es Jesús el que habla, también en Lucas (11,51b), repitiendo y corroborando con una fórmula de aseveración solemne la profecía del v. 35. «Todo esto», o sea, el castigo merecido por toda la sangre inocente derramada desde el principio, va a caer sobre «la generación presente» de judíos<sup>95</sup>. El castigo anunciado no se agota en la catástrofe del año 70 d.C., sino que consiste en la reprobación del judaísmo<sup>96</sup>. De la culpa verdadera y la más grande de la generación de entonces, la muerte del Mesías, sólo se habla en forma alusiva en el v. 32.

**37** La profecía conminatoria dirigida a *Jerusalén*, que Mateo pone a continuación, se adapta bien tras el v. 36, pero no es, a pesar de ello, una parte del «fragmento de la sabiduría» separado y colocado por Lucas en otro pasaje, sino una pericopa independiente en su origen, como lo prueba ya el cambio de destinatarios. El v. 37 no tiene sólo sentido en boca de un sujeto suprahistórico, la sabiduría, sino que es también absolutamente posible en labios del Jesús histórico. El punto de enlace entre este pasaje y el precedente radica en la expresión «asesinato de los profetas».

94. FLAVIO JOSEFO, BI IV, 5,4; § 334ss.

95. Cf. com. a Mt 11,16.

96. Cf. com. a Mt 21,43; 23,38; 27,25; también Lc 19,27.

En el lugar que le ha sido asignado por Mt, este discurso de amenaza constituye el impresionante final de las palabras dirigidas por Jesús a los judíos en general (los cap. 24 y 25 van dirigidos exclusivamente a los discípulos), y dan expresión al fracaso de la actuación mesiánica de Jesús entre los judíos. A pesar de ser, al igual que el discurso precedente, una profecía conminatoria, muestran estas palabras, en su tono, una gran diferencia frente a las anteriores. No es el juez airado quien las pronuncia, sino que son más bien expresión dolorida del amor desdeñado. Jerusalén ha rechazado y dado muerte *siempre* a los enviados de Dios que a ella se han acercado<sup>97</sup>, y asimismo ha respondido también con una negativa a la llamada del Mesías.

El «cuántas veces», supone una repetida actuación de Jesús en Jerusalén, ya que el «tus hijos» tiene que referirse probablemente a los habitantes de Jerusalén, difícilmente a los judíos en general (cf. Gál 4,25). La imagen de la gallina que extiende sus alas para proteger a sus polluelos, sirve ya también en el AT para simbolizar la protección divina<sup>98</sup>. «Pero no quisisteis», habéis desdeñado el amparo protector divino.

Como castigo por tan obstinada repulsa del amor divino, Dios **38** abandonará la «casa» de los habitantes de Jerusalén, esto es, la ciudad (no el templo, para el cual sería expresión inadecuada «vuestra casa»; cf. Jer 12,7). Dios se retira de entre ellos. Jesús dice sólo, que la ciudad será abandonada por Dios<sup>99</sup>, no por sus habitantes. La destrucción del templo y de la ciudad pondrá de manifiesto, de manera visible, su abandono y reprobación por parte de Dios.

Tampoco a Jesús volverán a ver más los habitantes de **39** Jerusalén, hasta el momento en que le dirijan el saludo del Sal 118 (117)26. Referir esta frase a la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén en domingo de ramos (descrita por Mateo ya en un pasaje

97. Cf. 1Re 18,4.13; 19,10; Jer 26,20ss; 2Par 24,20ss; Act 7,52; Heb 11,32.37.

98. Cf. Dt 32,11; Is 3,15; Sal 17(16)8; 57(56)2s; 61(60)5 y passim.

99. El nombre de Dios se evita mediante el empleo de un giro pasivo: ἀφίεται = será abandonada; cf. com. a Mt 6,33.

anterior)<sup>100</sup> es lo mismo que privarla de todo su peso y su significación. Más bien debe entenderse como una profecía de la nueva venida de Jesús como Hijo del hombre en su gloria. El homenaje que entonces le tributarán los judíos, no tiene que ser entendido como de carácter forzado, ya que el acento recae sobre el *momento* del nuevo encuentro, y no sobre las personas de quienes partirá el homenaje.

En Marcos y Lucas sigue a continuación el relato de la ofrenda de la viuda. El hecho de su supresión en Mateo parece explicarse por la circunstancia de no haber lugar para él en su texto, tras las palabras de despedida dirigidas por Jesús a los judíos. Tampoco parece ser casual la falta, en esta ocasión, de la fórmula estereotipada con que Mateo pone fin a cada uno de los demás discursos de mayor extensión que han precedido. Ello parece indicar su intención de ofrecer los cap. 23-25 como una gran unidad, dentro de la cual no cabía la inclusión de un pasaje de tipo narrativo.

*Discurso escatológico*  
cap. 24-25

A continuación inmediata del gran discurso contra los fariseos y los escribas ofrece Mateo la profecía del fin de Jerusalén y del fin del mundo (cap. 24), y añade a ella una serie de pasajes afines en su contenido (cap. 25). El estricto discurso escatológico, en la forma ofrecida por Mateo, presupone a Mc 13 como fuente. Mateo sigue de cerca el texto de Marcos no sólo en su forma externa, sino también en el enfoque y comprensión del conjunto, como se desprende de manera clara, sobre todo, de la sección de los v. 15-28<sup>101</sup>, de importancia tan decisiva a este respecto, donde falta toda referencia al final de Jerusalén. Sólo en el v. 9 está ampliado el horizonte frente a Mc 13,9. Mateo ha introducido o añadido además al discurso, donde se le ofrecía oportunidad, Mt 24,26-28.37-41.45-51, una serie de pasajes que Lucas ofrece

en contextos diferentes, parte de los cuales aparece en éste (Lc 17, 22-37) como una unidad cerrada y, en parte, de carácter histórico. De ello se sigue con toda claridad que Mateo pretende ofrecer en estos dos capítulos — lo mismo que en el sermón de la montaña (cap. 5-7), y en los cap. 10 y 23 — una composición sistemática de palabras pronunciadas por Jesús sobre el tema del «fin».

Profecía sobre la destrucción del templo  
24,1s (= \*Mc 13,1s; Lc 21,5s)

<sup>1</sup> *Salió Jesús del templo, y, según iba caminando, se le acercaron sus discípulos para llamarle la atención sobre las construcciones del templo. <sup>2</sup> Entonces él les dijo así: «¿No estáis viendo todo esto? Pues os lo aseguro: no quedará aquí piedra sobre piedra que no haya de ser demolida.»*

En lugar de un solo discípulo, quien según Mc 13,1, llama la atención de Jesús sobre la grandiosidad del templo, se refiere Mateo<sup>102</sup> a los discípulos en general; asimismo en el pasaje siguiente (v. 3ss) queda convertida la conversación con los cuatro íntimos de Mc 13,3, en conversación con todos los discípulos; se conserva, sin embargo, el dato de que estaban «a solas», pero la contraposición no resulta ya entre los íntimos y el resto de los discípulos, sino entre los discípulos y el pueblo (cf. 23,39).

Comienzo de los dolores  
24,3-8 (= \*Mc 13,3-8; Lc 21,7-11)

<sup>3</sup> *Mientras él estaba sentado en el monte de los Olivos, se le acercaron los discípulos para preguntarle a solas: «¡Oye! ¿Cuándo sucederá esto y cuál será la señal de tu parusía y del fin del mundo?»*

100. Cf. Mt 21,9 = Mc 11,9.

101. Cf. com. a Mt 24,29.

102. Como en Mt 21,20 frente a Mc 11,20; al contrario en 15,15 frente a Mc 7,17.

<sup>4</sup> Jesús entonces les contestó así: «Mirad que nadie os engañe. <sup>5</sup> Porque muchos vendrán bajo mi nombre, diciendo: "Yo soy el Mesías", y engañarán a muchos. <sup>6</sup> Tendréis que oír luego hablar de guerras y de rumores de guerras. ¡Cuidado! No os alarméis. Porque eso tiene que suceder (Dan 2,28), pero todavía no es el fin. <sup>7</sup> Efectivamente, se levantará nación contra nación, y reino contra reino (2Par 15,6; Is 19,2); y habrá hambres y terremotos en diversos lugares. <sup>8</sup> Todo eso es el comienzo de los dolores.»

En el v. 3 se hace una clara distinción, a diferencia de Mc 13,4, entre la destrucción del templo y el fin del mundo con la parusía, pero sin separar temporalmente uno de otro los dos acontecimientos. Parece pues que queda aquí expresada de manera aún más categórica que en Marcos, la coincidencia de ambos. El término «parusía» (= presencia, llegada) utilizado por Mateo, no aparece en los demás evangelios<sup>103</sup> pero sí, en cambio, en las epístolas del NT<sup>104</sup>. En el griego profano está atestiguada la palabra *parusía* (desde el siglo III a.C.) como término técnico para designar la visita de un soberano y también la aparición o revelación de un dios. En el NT es utilizado ya en manera general como término técnico para designar la segunda venida de Cristo para el juicio final. También la expresión «el fin del mundo» es característica de Mateo<sup>105</sup>. En el v. 5 aclara Mateo la expresión de Mc 13,6, «yo soy», añadiendo «el Mesías».

Persecuciones por el evangelio  
24,9-14 (= 10,17-21; \*Mc 13,9-13; Lc 21,12-19)

<sup>9</sup> «Entonces os entregarán al tormento y os matarán, y seréis odiados por todos los pueblos a causa de mi nombre. <sup>10</sup> Y entonces

103. Cf. además Mt 24,27.37.39; en Lc 17,26 se dice, en su lugar, «los días del Hijo del hombre»; cf. 17,24.30.

104. 1Cor 15,23; cf. com. a este pasaje; 1Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Tes 2,1.8; Sant 5,7s; 2Pe 1,16; 3,4.12; 1Jn 2,28.

105. Cf. Mt 13,38.40.49; 28,20; por lo demás, sólo en Heb 9,26.

muchos fallarán, y se traicionarán unos a otros y se odiarán mutuamente; <sup>11</sup> surgirán muchos falsos profetas y engañarán a muchos; <sup>12</sup> y con el crecer de la maldad, se enfriará la caridad de la mayoría. <sup>13</sup> Pero quien permanezca firme hasta el fin, ése se salvará. <sup>14</sup> Y este evangelio del reino será predicado en toda la tierra como testimonio para todos los pueblos. Y entonces llegará el fin.»

Este pasaje es especialmente instructivo sobre el procedimiento de composición literaria en Mateo, quien, por referirse a las persecuciones que esperan a los discípulos, lo ha introducido en forma que coincide al pie de la letra con el texto de Marcos 13,9-13, en el discurso dirigido a los discípulos (10,17-21). A pesar de ello, no quiere suprimirlo en su discurso escatológico, aunque, de hacerlo, no resultaría ruptura en el hilo del discurso, y el v. 15 podría ir muy bien siguiendo inmediatamente al v. 8. Pero para evitar una repetición literal del mismo, lo ofrece en una forma nueva, debida a su propia redacción. Esta manera de proceder la encontramos repetida de manera exacta en 9,32s = 12,22-4, la introducción histórica al discurso de Belcebub<sup>106</sup>.

El v. 9 corresponde, en cuanto a su contenido y, en parte, en cuanto a la forma, con Mc 13,9.13a, pero con la importante diferencia de que el texto de Mateo se refiere exclusivamente a persecuciones de parte de los *paganos*, sin que se aluda ya para nada a persecuciones realizadas por judíos. El v. 11 anticipa casi literalmente el v. 24 (= Mc 13,22) y alude seguramente a la actividad de los herejes. El v. 13 corresponde a Mc 13,13b, tiñéndose de un tono parenético tras el v. 12. V. 14 = Mc 13,10. El v. 10 tiene aún contactos, en su contenido, con Mc 13,12a, pero va referido a desavenencias en el interior de la comunidad cristiana de los fieles. Del todo nuevo es el v. 12.

Parece necesario aceptar, que este tétrico cuadro ha sido pintado a la vista de la situación real de la Iglesia en la época de Mateo. Los rasgos que en él destacan diferenciándolo de Mc 13,9-13 son los siguientes: mayor extensión de su horizonte, manifestada en

106. Cf. la anotación preliminar a Mt 9,27-34.

el hecho de que no se haga referencia más que a persecuciones de parte de paganos, apostasía de la fe cristiana, aparición de numerosos herejes y desavenencias internas de la comunidad, así como también aumento de la corrupción moral y, en relación con ella, un enfriamiento del espíritu de amor, esto es, del fervor religioso (cf. Ap 2,4). Esta frase parece que tiene que ser entendida en el sentido de que el enfriamiento del amor no es la consecuencia, sino la causa del aumento progresivo de la maldad, siendo éste, pues, una señal del primero. Mateo ha colocado, de manera lógica, al final del pasaje (frente a Mc 13,10) la frase de que primero será predicado (en Marcos: «es preciso que el evangelio sea predicado») «este» evangelio del reino<sup>107</sup> — anunciado en primer lugar a Israel; cf. 26,13 — en todo el mundo «como testimonio para todos los pueblos» (por el que éstos quedan obligados a una decisión, y se les quita, para el día del juicio, toda posibilidad de disculpa en el caso de infidelidad). A ello añade Mateo el importante dato de que sólo entonces llegará el fin. Éste no es, por tanto, de carácter inmediato. Pero también Mateo ha entendido probablemente, al igual que Marcos, la tribulación por él descrita en el pasaje siguiente (v. 15-28) como un acontecimiento escatológico, como presagio del comienzo del fin<sup>108</sup>.

#### Culminación de las tribulaciones

24,15-28 (= \*Mc 13,14-23; Lc 21,20-24; \*17,22-24.37)

<sup>15</sup> «Cuando veáis, pues, la abominación de la desolación, de que habla el profeta Daniel, instalada en lugar santo — enténdalo bien el que lee—, <sup>16</sup> entonces, los que estén en Judea huyan a los montes, <sup>17</sup> y el que esté en la terraza no baje a recoger lo que hay en su casa, <sup>18</sup> y el que esté en el campo no vuelva atrás para recoger su manto. <sup>19</sup> ¡Ay de las que estén encintas y de las que estén criando en aquellos días! <sup>20</sup> Rogad para que vuestra fuga no sea en invierno ni en

107. Cf. Mt 4,23; 9,35.

108. Cf. com a Mt 24,29.

sábado. <sup>21</sup> Porque entonces será la tribulación tan grande, como no la ha habido desde el principio del mundo hasta ahora (Dan 12,1), ni tampoco la habrá. <sup>22</sup> Y si no se abreviaran los días aquellos, nadie se salvaría; pero en atención a los escogidos se abreviarán aquellos días.

<sup>23</sup> »Entonces, si os dice alguien: «Mira aquí al Cristo», o «Mírale allí», no lo creáis; <sup>24</sup> porque surgirán falsos cristos y falsos profetas que harán grandes señales y prodigios (Dt 13,1), para engañar, si fuera posible, aun a los mismos escogidos. <sup>25</sup> Mirad que de antemano os lo he dicho.

<sup>26</sup> »Si os dicen, pues: «Mira que está en el desierto», no vayáis allá; «Mira que está en el interior de la casa», no lo creáis. <sup>27</sup> Porque, como el relámpago sale de oriente y cruza deslumbrante hasta occidente, así será la parusía del Hijo del hombre. <sup>28</sup> Donde está la carroña, allí se reunirán los buitres.»

En el v. 15 aclara Mateo, por medio de la mención expresa del profeta Daniel, la imprecisa referencia al mismo del texto de Mc 13,14. El «donde no debe» (Mc 13,14) va sustituido y aclarado por «en lugar santo», con lo cual, por motivo de la alusión expresa a Dan 9,27, puede quedar referido sólo el templo (cf. Act 6,13) y no la «tierra santa». 15

En el v. 20 va completado el sujeto («vuestra huida») con el fin de aclarar el texto, lo cual produce sin embargo una restricción de sentido respecto a Mc 13,18 (cf. allí). Un detalle que sorprende<sup>109</sup> y que delata la mano de su autor judeocristiano es, en el v. 20, la exhortación a rogar que la huida no tenga lugar en sábado, día que estaba permitido andar sólo el corto trecho del «camino sabático»<sup>110</sup>, mientras que ya en la época de los Macabeos (cf. Bac 2,32ss) había sido abandonado el principio de dejarse matar antes que violar el sábado por la lucha, y también la teoría rabínica se había decidido en favor de la nueva práctica: «Si alguien es perseguido por soldados o por bandidos, puede 20

109. En contraste con Mc 2,27; 3,4.

110. Equivalente a 2000 varas = 1,3 km; cf. Éx 16,29; Act 1,12.

profanar el sábado para salvar su vida (mediante la huida).» El verso va dirigido en el texto de Mateo a lectores *judeocristianos*, que practican todavía rigurosamente la observancia del sábado.

22s En el v. 22b resulta más clara la expresión referida al futuro «se abreviarán», que no al pasado («si el Señor no hubiese abreviado») como en Mc 13,20.

Mientras que Lucas suprime los versos de Mc 13,21-23 en su contexto paralelo (Lc 21,24), por ofrecer en un pasaje diferente (17,22-37) un discurso de contenido semejante sobre el día del Hijo del hombre, Mateo toma ocasión de ellos para añadir aquí un fragmento de ese mismo discurso (v. 26-28) que corresponde a lo que en Lucas va formando principio y final de él. Que ha sido Mateo el primero en introducir aquí los v. 26-28, se deduce, no sólo de su coincidencia con Lc 17,22-24,37, sino también del hecho de que el v. 26 repite la idea del v. 23, el v. 29 forma la continuación lógica del v. 25 y la parusía misma no va tratada hasta los v. 29ss, a la que se refiere el v. 27. Los v. 26-28 interrumpen, pues, la relación entre el v. 25 y el 29 (= Mc 13,23,24). En el lugar en que han sido colocados por Mateo sirven para dar una mayor insistencia al aviso de los v. 23-25: la parusía del Mesías auténtico irá acompañada de las pruebas suficientemente claras para ser reconocida como tal.

26 En el v. 26, Mateo ofrece frente a Lucas un texto más preciso y quizá también más originario. El Mesías verdadero no debe ser buscado ni en el desierto, donde según los judíos daría comienzo la revelación del reino de Dios y haría su presentación el Mesías<sup>111</sup>, ni «en el interior de la casa», en la oscuridad de una casa cualquiera<sup>112</sup>.

27 Su «parusía»<sup>113</sup> se llevará a cabo más bien de forma que podrá ser percibida de manera universal e inmediata al mismo tiempo<sup>114</sup>.

111. Cf. com. a Mc 1,5 y Act 21,38.

112. Cf. com. a Jn 7,27.

113. Cf. com. a Mt 24,3.

114. Cf. com. a Lc 17,24.

La oscura sentencia del v. 28, no puede ser interpretada, en el lugar que Mateo la ofrece, como referida al juicio<sup>115</sup>, ya que hasta este momento no se ha hecho aún referencia para nada al mismo, ni tampoco a los falsos mesías, que quedarían designados entonces como buitres, sino sólo a la revelación del Hijo del hombre, que no quedará en modo alguno oculto a los hombres en su venida, al igual que tampoco la carroña para los buitres.

La segunda venida del Hijo del hombre  
24,29-31 (= \*Mc 13,24-27; Lc 21,25-28)

<sup>29</sup> «*Inmediatamente, después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará su brillo (Is 13,10), las estrellas caerán del cielo y el mundo de los astros se desquiciará (Is 34,4).*»  
<sup>30</sup> «*Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre, y se golpearán el pecho todas las tribus de la tierra (Zac 12,10-12) y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo (Dan 7,13) con poder y grande gloria.*»<sup>31</sup> «*Y él enviará a sus ángeles con una trompeta atronadora, para que reúnan a sus escogidos desde los cuatro vientos (Zac 2,6[10]), de un extremo a otro de los cielos*» (Dt 30,4).

Mientras en Marcos 13,24 queda indeterminada la duración del espacio de tiempo que ha de transcurrir entre la tribulación de 13,14-23 y el acto final de la historia universal descrito en este pasaje, en Mt 24,29 tiene lugar la parusía con sus presagios «inmediatamente, después de la tribulación de aquellos días», con lo cual, como prueba ya el texto paralelo de Marcos, sólo puede hacerse referencia al v. 25. De ello se deduce con absoluta claridad, que Mateo (lo mismo que Marcos), ha entendido la tribulación descrita en el pasaje precedente como un acontecimiento de carácter escatológico, que precede a la parusía de manera *inmediata*, anunciando su proximidad.

Son propios al texto de Mateo tres rasgos de importancia en

115. Cf. com. a Lc 17,37.



cuanto a su contenido. Según el v. 30a aparece en el cielo (inmediatamente antes de la venida del Hijo del hombre mismo) «la señal del Hijo del hombre», ante lo cual romperán en lamentaciones todos los pueblos. No habría ninguna dificultad intrínseca en entender por la señal del Hijo del hombre, el Hijo del hombre mismo<sup>116</sup>. Lo que dificulta esta interpretación es que la continuación del verso vuelve a hablar otra vez de la venida del Hijo del hombre, con lo que parece distinguirse entre el Hijo del hombre y su señal. Esta dificultad queda a su vez restringida por el hecho de que el texto contiene dos alusiones a textos del AT, que han influido en su formulación. Según la interpretación referida, el Hijo del hombre mismo es su señal, en el sentido de su revelación ante el mundo entero, exaltado por Dios y rodeado de poder y gloria. Si se rechaza esta interpretación, es necesario pensar que la venida inmediata del Hijo del hombre será anunciada por algún fenómeno o manifestación cuya naturaleza queda en el misterio. La interpretación referida a la cruz, atestiguada por primera vez en el ApPe 1 (alrededor del año 135) y en la *Epistula apost.* 16 (no mucho más tardía), y tradicional en la Iglesia griega, es sólo una especulación exegética.

Las lamentaciones de los pueblos están sólo en apariencia en contradicción con el hecho de que a continuación no se haga referencia alguna al juicio, ya que la parusía supone la redención sólo para los elegidos, que serán congregados junto a sí por el Hijo del hombre glorioso (Lc 21,28); para los pueblos, para el mundo impío, en cambio, será un motivo de terror<sup>117</sup>.

Los ángeles que congregan a los elegidos por orden del Hijo del hombre los llama Mateo (v. 31) «sus ángeles»<sup>118</sup>, por ser sus servidores y mensajeros. La trompeta, a cuyo son, según el v. 31 los ángeles congregarán a los elegidos, es un motivo existente ya en la descripción del «día de Yahveh» en los profetas del AT<sup>119</sup>,

116. Cf. la señal de Jonás, Mt 12,39.

117. Cf. Ap 1,7, donde es de notar que van unidos, como en nuestro texto, Dan 7,13 y Zac 12,10

118. Cf. Mt 13,41; 16,27.

119. Cf. Jl 2,1; Is 27,13.

y extendido, a partir de allí, a la apocalíptica judía<sup>120</sup> y a la teología rabinica<sup>121</sup>. Según 1Tes 4,16; 1Cor 15,52 («al sonido de la última trompeta») serán resucitados los muertos.

El «cuándo» del fin

24,32-36 (= \*Mc 13,28-32; Lc 21,29-33)

<sup>32</sup> «Aprended esta parábola tomada de la higuera: Cuando sus ramas se ponen ya tiernas y comienzan a brotar las hojas, os dais cuenta de que está cerca el verano. <sup>33</sup> Igualmente también, cuando veáis todas estas cosas, daos cuenta de que él está cerca, a las puertas. <sup>34</sup> En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda. <sup>35</sup> El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras jamás pasarán. <sup>36</sup> En cuanto al día aquel y la hora, nadie lo sabe, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino el Padre solo.»

La parusía llegará por sorpresa

24,37-42 (= \*Lc 17,26-35; Mc 13,35)

<sup>37</sup> «Pues como llegaron los tiempos de Noé, así llegará la parusía del Hijo del hombre. <sup>38</sup> Pues igual que en aquellos días anteriores al diluvio se seguía comiendo y bebiendo, seguían casándose ellos y casando a ellas, hasta el día en que Noé entró en el arca, <sup>39</sup> y no se dieron cuenta hasta que llegó el diluvio que los barrió a todos, así llegará también la parusía del Hijo del hombre. <sup>40</sup> Entonces estarán dos en el campo: uno será tomado y otro será dejado. <sup>41</sup> Estarán dos mujeres moliendo en un molino: una será tomada y la otra será dejada. <sup>42</sup> Velad, pues, porque no sabéis en qué día va a llegar vuestro Señor.»

En lugar de la concisa y entrecordada exortación a la vigilancia con que termina el discurso en Mc 13,33-37, Mateo ofrece,

120. Cf. ApAbr 31; 4Esd 6,23.

121. Cf. Sal de Salomón 11,1; oración de las dieciocho bendiciones 10.

en lo que sigue, una serie de pasajes diversos sobre el mismo tema: 24,37-42.43s.45-51; 25,1-13. Es fácil de reconocer que ha sido el evangelista quien los ha reunido todos con este criterio, ya que en ninguno de ellos tiene por tema esencial el motivo de la vigilancia. Ya la relación un poco vaga que casi en su totalidad muestran con el discurso de la parusía es prueba de que han sido añadidos en este lugar por el evangelista. El primero de ellos forma en Lucas el trozo central del discurso sobre el día del Hijo del hombre, del que Mateo ha utilizado ya en otro lugar (24,26-28) el principio y el final. Mateo utiliza con acierto este trozo central del discurso como transición de las palabras sobre el momento de la parusía (24,32-36) a la exhortación a velar (24,43ss), añadiendo luego como final (v. 42) la sentencia de Mc 13,35.

Según esto no hay, pues, una conexión lógica estricta con lo que precede, teniendo, por tanto, que ser entendido el «pues» como simple partícula de transición<sup>122</sup>.

En Lc 17,26-30 son comparadas la despreocupación y la obstinada liviandad de los contemporáneos de Noé y de los sodomitas con la manera de proceder de los hombres en la época inmediata antes del día del Hijo del hombre (Lc 17,22). En Mateo, en cambio, va desplazado el acento del tráfago humano a la aparición misma de la parusía, lo que hace surgir cierta irregularidad lógica en los v. 37 y 39, ya que el cotejo de los días de Noé con el acontecimiento de la venida del Hijo del hombre no resulta del todo adecuado. Por otra parte, Lc 17,28s.32 tenía que ser suprimido en Mateo, ya que en su contexto no debe servir para ilustrar la frivolidad y la ceguera de los hombres en los últimos días, sino la venida súbita e inesperada del día del juicio. Sobre la interpretación de los versículos en particular, cf. com. a Lc 17,22-37.

**40s** Los v. 40s parece haberlos entendido Mateo en forma distinta que Lucas (17,34s). En éste, «ser tomado» significa la salvación, y «ser dejado» la perdición; en Mateo, «ser tomado» parece significar «ser arrebatado», y «ser dejado», «ser dejado incólume».

122. Cf. Mt 6,25; 12,31; 13,13.52; 18,23; 21,43; 24,44 «por eso».

El v. 42 (= Mc 13,35) da expresión a la moral de todo el pasaje y prepara también al mismo tiempo la transición a lo siguiente. La expresión «vuestro Señor» (en lugar de «el Hijo del hombre»), como sería de esperar<sup>123</sup> se debe a la formulación del evangelista, lo mismo que «en qué día» en lugar de «a qué hora de la noche», de Mc 13,35. Mateo se sirve aquí de un fragmento aislado de una parábola<sup>124</sup>, aplicándolo alegóricamente a la parusía.

Importante es la observación, de que, en éste y en los siguientes pasajes<sup>125</sup>, la segunda venida del Hijo del hombre está considerada bajo un aspecto distinto que en el discurso de la parusía (v. 31). Allí se habla sólo de la congregación de los elegidos, pero no del juicio, la parusía está vista, pues, sólo en su aspecto de salvación o redención (cf. Lc 21,28). La parusía es el gran día de júbilo. Aquí en cambio domina la idea del juicio, la parusía es el «día de la ira». Ambas concepciones son propias al evangelio, tal como ha sido predicado por Jesús. Los pasajes que siguen se distinguen del discurso de la parusía también en el hecho de que en ellos pasa a primer plano la consideración del destino *individual*, sin que con ello se haga referencia alguna a la *muerte* particular.

#### Exhortación a velar y a ser fieles

24,43-51 (= \*Lc 12,39-48; cf Mc 13,33-37)

<sup>43</sup> « Entended bien esto: si el dueño de casa supiera a qué hora de la noche va a llegar el ladrón, estaría en vela y no dejaría que fuera perforada la pared de su casa. <sup>44</sup> Por eso, estad también vosotros preparados; que a la hora en que menos lo penséis llegará el Hijo del hombre.

<sup>45</sup> » ¿Quién es, pues, el criado fiel y sensato, a quien el amo puso al frente de su servidumbre, para darles el alimento a su debido

123. Mc 13,35 dice «el dueño de la casa».

124. Cf. Mc 13,33-37; Lc 12,35-38.

125. Y también en Mc 13,33-37 y Lc 21,34-36.

tiempo? <sup>46</sup> *Dichoso aquel criado a quien su amo encuentre, cuando vuelva, haciéndolo así.* <sup>47</sup> *En verdad os digo que lo ha de poner al frente de todos sus bienes.* <sup>48</sup> *Pero, si aquel criado malo dijera para sí: "Mi amo va a tardar",* <sup>49</sup> *y se pusiera a pegarles a sus compañeros, a comer y a beber en compañía de borrachos,* <sup>50</sup> *llegará el amo de ese criado el día en que menos lo espera y a la hora en que menos lo piensa,* <sup>51</sup> *lo partirá por la mitad y le asignará la misma suerte que a los hipócritas. Allí será el llanto y el rechinar de dientes.»*

En este pasaje, el texto de Mateo, que no constituye una unidad originaria, concuerda casi literalmente con el de Lucas.

**43** En el v. 43, la expresión «estaría en vela», que falta en Lc 12,39 y no es indispensable en el texto, ha sido introducida por Mateo. Su fin es no sólo aclarar el pensamiento y obtener un enlace con el v. 42, sino que muestra, además, el criterio con que Mateo ha compuesto el pasaje que abarca 24,37-25,13, y lo ha añadido al discurso de la parusía <sup>126</sup>. En Mateo el razonamiento es como sigue: así como el dueño de la casa se quedaría en vela si supiera a la hora en que va a venir el ladrón, así tenéis vosotros que velar, porque *no* sabéis la hora <sup>127</sup>.

**44** En el v. 44, «por eso», debido de nuevo a la mano de Mateo, indica la forma en que los discípulos deben entender la parábola, esto es, aplicársela a ellos mismos.

En la segunda parábola, la del criado, no se hace ya referencia alguna a la vigilancia. Mateo la ofrece seguramente por ir unida ya en su fuente con la del dueño de la casa y el ladrón. Lo importante en ella es la fidelidad y la prudencia del esclavo, a quien su señor ha encomendado un cargo de importancia. También en ello puede encontrarse en cierto sentido la «vigilancia», entendida como actitud de prontitud o disposición.

**45** El v. 45 quiere decir con otras palabras: ¿qué criado habrá que no reciba de su señor la recompensa merecida, si cumple su

126. Cf. la anotación preliminar a Mt 24,37-42.

127. Cf., en cambio, com. a Lc 12,39; cf. también, infra, com. a Mt 24,45ss y a 25,13.

deber con fidelidad y discreción? El criado a que se refieren los v. 48-51 es el mismo que el de los v. 45-47 y, por ello, el calificativo de «malo», es también adición de Mateo <sup>128</sup>. El verdadero sentido de la frase es: «Pero si aquel criado fuera malo y dijera...».

En el v. 51a, la expresión «entre los hipócritas» (= impíos) es **51** más originaria que «a los infieles» de Lc 12,46. Sobre el v. 51b, cf. com. a 8,12.

Parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias  
25,1-13 (cf. Lc 13,25)

<sup>1</sup> *«Entonces, el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes, las cuales tomaron sus lámparas y salieron al encuentro del esposo.* <sup>2</sup> *Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes* <sup>3</sup> *Porque las necias, al tomar sus lámparas, no se proveyeron de aceite;* <sup>4</sup> *en cambio, las prudentes, junto con sus lámparas, llevaron aceite en alcuzas.* <sup>5</sup> *Como el esposo tardaba, les entró sueño a todas y se durmieron.* <sup>6</sup> *A medianoche se levantó un clamoreo: "¡Ya llega el esposo; salid a su encuentro!"* <sup>7</sup> *Entonces, todas aquellas vírgenes se levantaron y se pusieron a aderezar sus lámparas.* <sup>8</sup> *Las necias, ahora, dijeron a las prudentes: "Dadnos un poco de aceite, que nuestras lámparas se van a apagar."* <sup>9</sup> *Pero las prudentes contestaron así: "Seguramente no habrá bastante para todas; mejor es que vayáis a los vendedores y lo compréis para vosotras."* <sup>10</sup> *Pero, mientras fueron a comprarlo, llegó el esposo, y las que estaban preparadas entraron con él al banquete de bodas, cerrándose luego la puerta.* <sup>11</sup> *Finalmente, llegaron las otras vírgenes, que se pusieron a llamar: "¡Señor, señor, ábrenos!"* <sup>12</sup> *Pero él les respondió así: "En verdad os digo que no os conozco."* <sup>13</sup> *Velad, pues; porque no sabéis el día ni la hora.»*

«Entonces» (τότε), que introduce la parábola, es una partícula **1** de transición muy frecuente en Mateo (90 veces, de ellas 60 en la narración), pero, en este caso, va referida evidentemente a la parusía

128. Cf. Mt 21,41 frente a Mc 12,9.

de los v. 24,39.44.50, como queda confirmado también por la aplicación o moraleja de la parábola añadida por el evangelista en el v. 13. Sobre la fórmula introductoria, debida seguramente, por ser la parábola de forma narrativa, a la mano del evangelista, cf. com. a 18,23. En realidad, el reino de los cielos es comparado, no con diez vírgenes, sino con una boda. El hecho de que el reino de los cielos vaya equiparado con la parusía, se debe a que con ésta van unidos también el juicio universal y el fin del eón presente. La casa adonde entran las vírgenes prudentes representa el reino de Dios.

La situación que la parábola presupone, no determinada de manera precisa, es seguramente la siguiente: el novio se encuentra (en compañía de sus amigos) de camino hacia la novia, para llevarla, de la casa de sus padres, donde seguía habitando todavía después de los esponsales<sup>129</sup>, a su nuevo hogar. A su llegada es recibido, ya que la novia misma no puede salir a su encuentro, por una comitiva de muchachas, amigas de la novia, que le conducen a la casa de ésta. Con los novios entran luego todos en la casa donde tiene lugar la boda, la casa del novio, donde es festejado el banquete nupcial. De la novia no se dice nada en el curso de la parábola, por ser motivo central de ella, no el matrimonio, sino la figura del novio, que representa al Hijo del hombre en su segunda venida, así como también el banquete por él ofrecido y la función encomendada a las diez vírgenes.

Según lo dicho, al comienzo de la acción se encuentran las diez muchachas dentro o a la puerta de la casa de la novia. Su condición de vírgenes no es un rasgo esencial en la parábola, como tampoco su número diez (cf. Lc 19,13).

2 Tampoco el dato de que la mitad exacta de su número total son necias y la otra mitad prudentes tiene significación alguna para la interpretación de la parábola. Las cinco necias quedan nombradas en primer lugar por ser las que determinan el curso posterior de la narración.

3s Su necedad se pone de manifiesto en el hecho de no ocuparse de tomar consigo una reserva de aceite para sus lámparas.

129. Cf. com. a Mt 1,18.

Sin importancia para la interpretación de la parábola son los 5 detalles de la tardanza del novio, ni el que las muchachas se duermen a causa de ella, y todas, no sólo las necias. El que estos dos rasgos sean no comunes, «improbables», no prueba que vayan en la parábola con vistas sólo a la realidad religiosa y tengan que ser interpretados alegóricamente, ya que ambos son necesarios para el curso de la acción. Las vírgenes necias no habían pensado que el novio podía retrasarse.

Esta tardanza provoca que su pequeña reserva de aceite se haya 6-8 terminado antes de su llegada. Al fin, en medio de la noche, las muchachas son despertadas del sueño al grito de «¡Arriba, ya viene el novio!» A toda prisa preparan sus lámparas, a punto de extinguirse, y entonces, las necias, con horror caen en la cuenta de que no han tomado aceite de reserva.

La negativa de las prudentes a ayudarlas con el suyo no puede 9 ser interpretada como un rasgo de egoísmo, y su consejo de que vayan a la tienda para comprarlo no hay que tomarlo a ironía, ni lo toman así las necias. También estos dos detalles son necesarios para la narración, ya que con ello se provoca que lleguen tarde las vírgenes necias.

El novio llega realmente entre tanto. Las vírgenes prudentes 10 pueden acompañarle hasta el interior de la sala nupcial y luego es cerrada inmediatamente la puerta.

Las súplicas y llamadas de las jóvenes necias no tienen éxito 11s alguno; no han cumplido su cometido y quedan excluidas de la boda. «No os conozco»<sup>130</sup> significa algo más que «me sois desconocidas»; es lo mismo que «no quiero tener que ver nada con vosotras». Esta frase tiene todavía su pleno sentido dentro de la realidad profana descrita en la parábola, pero se deja translucir en ella ya claramente la realidad religiosa: el novio es el Hijo del hombre glorioso que, en el juicio, «negará» con este anatema<sup>131</sup> a ciertos hombres como no pertenecientes a los suyos<sup>132</sup>.

Como aplicación o moraleja repite Mateo, a manera de estribillo, 13 la sentencia de 24,42 (= Mc 13,35), dando así expresión al criterio

130. Cf. Mt 7,23 = Lc 13,25.

131. Cf. com. a Lc 13,27.

132. Cf. Mc 8,38; Mt 10,33 = Lc 12,9.

con que ha colocado la parábola en este pasaje. El novio es Cristo y su venida, cuyo momento nadie conoce, es la parusía. Una buena disposición continua es la prudencia cristiana encarecida por la parábola. La recomendación de estar en vela, contenida en 24,42 y repetida aquí acierta con la idea central de la parábola sólo en el caso de que «velad» no se tome al pie de la letra en el sentido de estar despierto, como ocurre en 24,43, sino para dar a entender que hay que estar dispuesto y preparado (cf. v. 10), ya que la insensatez o la culpa de las vírgenes necias no consiste en haberse dormido durante la larga espera de la llegada del novio, sino en el no haber estado bien preparadas para el cumplimiento de su misión.

La parábola presenta dos problemas.

1.º En primer lugar, puede preguntarse si es una parábola «pura» o una alegoría <sup>133</sup>, esto es, hasta qué punto pueden ser transpuestos sus distintos rasgos particulares a la realidad religiosa. El que Mateo la ha referido a la parusía y ha visto en la figura del novio a Cristo en su nueva venida, resulta con toda claridad del lugar que le ha asignado, así como del v. 13, añadido sin duda al final por el evangelista mismo. En la mente de éste, la parábola forma pareja con la del criado, que la precede (24,45-51). Pero, esta interpretación de la parábola no procede sólo de Mateo o de la comunidad primitiva, como se deduce con igual claridad de las palabras con que el novio, en el v. 12, rechaza el ruego de las muchachas que han llegado tarde, de que las deje entrar, palabras en que queda claro que el novio representa al Hijo del hombre en su venida para el juicio. En el AT y en el judaísmo no aparece el Mesías nunca en la figura del prometido de Israel, que sirve más bien para representar a Dios mismo. Pero Jesús no se refiere aquí, a pesar de presentarse en la figura del novio, a su relación con respecto a la Iglesia como nuevo Israel. Ello se deduce con toda claridad de la circunstancia de que, a pesar de ser una parábola nupcial, no queda mencionada en ella para nada la que sería la segunda figura central junto a la del novio, la novia (de la que sólo se habla en manuscritos tardíos), y que no está tampoco representada por

133. Sobre esta distinción, cf. el exc. que precede a Mc 4,1.

las diez vírgenes. La parábola es nupcial, sólo porque en una boda puede darse esa situación en que hay que estar preparados para un acontecimiento inminente, cuyo momento exacto es, con todo, desconocido. Por ello es esta boda imagen de la parusía.

2.º ¿Qué significación tiene el v. 5 para la interpretación de la parábola? Si la tardanza del novio, aquí referida, no es un rasgo creado con vistas a la realidad religiosa, sino imprescindible para el desarrollo posterior de la acción, no debe dársele una especial importancia y ver en él una exhortación, surgida en el seno de la comunidad primitiva, a no ceder en la actitud de una buena disposición, a pesar de la demora de la parusía esperada entonces como inminente. Aun en el caso de que este rasgo de la parábola hubiera sido después entendido así por la comunidad paleocristiana, o por Mateo a partir de la situación de la misma, no sería éste el sentido primero del versículo. Todavía menos posible es entonces explicar, como creación de la comunidad primitiva, toda la parábola, junto con este versículo, que no puede serle suprimido.

#### La parábola de los «talentos»

25,14-30 (= Lc 19,11-27)

<sup>14</sup> «Porque sucede igual que cuando un hombre, al irse de viaje, llamó a sus criados y les confió sus propios bienes. <sup>15</sup> A uno le dejó cinco talentos, al otro dos, y al tercero uno, a cada cual según su capacidad; y se marchó. Inmediatamente, <sup>16</sup> el que había recibido cinco talentos, se fue a negociar con ellos y ganó otros cinco; <sup>17</sup> igualmente, el que había recibido dos, ganó otros dos; <sup>18</sup> pero el que había recibido sólo uno, se fue, hizo un hoyo en tierra y escondió el dinero de su señor. <sup>19</sup> Al cabo de mucho tiempo, vuelve el amo de aquellos criados y se pone a echar cuentas con ellos. <sup>20</sup> Se acercó entonces el que había recibido los cinco talentos y presentó otros cinco, diciendo: "Señor, cinco talentos me habías entregado; mira otros cinco que conseguí ganar." <sup>21</sup> Díjole entonces su señor: "¡Muy bien, criado bueno y fiel! Tú fuiste fiel en lo poco, pues yo te voy a poner al frente de lo mucho: entra en el gozo de tu señor." <sup>22</sup> Se acercó tam-

bién el de los dos talentos y dijo: “Señor, dos talentos me habías entregado; mira otros dos que conseguí ganar.” <sup>23</sup> Díjole entonces su señor: “¡Mira bien, criado bueno y fiel! Tú fuiste fiel en lo poco, pues yo te voy a poner al frente de lo mucho: entra en el gozo de tu señor.” <sup>24</sup> Pero también se acercó el que había recibido un solo talento y dijo: “Señor, yo sé que tú eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste, y recoger de donde no esparciste.” <sup>25</sup> Como tuve miedo, fui y escondí en tierra tu talento. Aquí tienes lo tuyo.” <sup>26</sup> Pero su señor le contestó de esta manera: “¡Criado malo y perezoso! ¿Sabías que quiero cosechar donde no sembré, y recoger de donde no esparcí? <sup>27</sup> Pues por eso tenías que haber llevado mi dinero a los banqueros, para que, a mi vuelta, yo recuperara lo mío con los intereses. <sup>28</sup> Quitadle, pues, ese talento, y dáselo al que ya tiene los diez. <sup>29</sup> Porque a todo el que tiene, se le dará y tendrá en abundancia; pero al que no tiene, aun aquello que tiene se le quitará. <sup>30</sup> Y a ese criado inútil, arrojadlo a las tinieblas, allá afuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes.”»

- 14 A diferencia del señor de Mc 13,34, que, a su partida, encargó a cada uno de sus criados un trabajo determinado, el de la presente parábola entrega a sus siervos, al marchar para un largo viaje, su capital en metálico, para que se lo administren, en total ocho talentos (unos diez mil dólares, y casi diez veces más en cuanto a poder adquisitivo). No se lo entrega para poner a prueba su capacidad y fidelidad <sup>134</sup>, sino para que se lo multipliquen durante su ausencia (cf. el v. 26s).
- 15 La distribución del dinero se hace a partes desiguales <sup>135</sup>, con arreglo a la capacidad que cada uno de los criados tiene a los ojos del señor.
- 16s La manera como los dos primeros consiguen doblar el capital que les ha sido entregado, no queda dicha, por no ofrecer interés para el caso. El rendimiento obtenido es en ambos el mismo.
- 18 El tercer criado se ocupa sólo de evitar el riesgo. El dinero entregado no crece, pero tampoco se pierde ni le da trabajo alguno.

134. Cf., en cambio, Lc 19,13.

135 De otro modo en Lc 19,13.

El *largo espacio de tiempo* transcurrido hasta la vuelta del señor <sup>136</sup> tiene que ser explicado a partir de la parábola misma; no es un dato añadido secundariamente con vistas a la interpretación <sup>137</sup>: hasta que el dinero entregado llegue a duplicarse, tiene que transcurrir un espacio de tiempo considerable.

La toma de cuentas a los dos primeros siervos va intencionadamente narrada en ambos casos con uniformidad en la expresión. En la promesa del pago se realiza de manera súbita un paso de la realidad profana a la religiosa, ya que las palabras «el gozo de tu señor», no cuadran en boca de un hombre satisfecho por el aumento de su capital y pueden referirse sólo a la vida eterna. El que habla es aquí, pues, ya (como antes en el v. 12) el Hijo del hombre como juez. Pero, con ello no se aviene la frase «te voy a poner al frente de lo mucho», que tiene que ser entendida, como en Lc 19,17,19, como referida a un ascenso en la categoría o las funciones del laborioso criado (cf. 24,47). No puede decirse que sean «poco» los cinco y los dos talentos, que constituyen casi todo el capital del señor; poco resultan sólo en comparación con la paga *celestial*, prometida a los criados. Estas irregularidades del texto de Mateo no se dan en el de Lc 19,15-19.

El mayor detalle en la exposición queda reservado (al igual que en Lc 19,20-23) a la entrevista del señor con el tercer criado. Lo que éste se atreve a echar en cara a su señor como disculpa de su pereza, queda declarado en la respuesta del señor como puro pretexto.

La orden de entregar el talento al primer criado, como recompensa, sorprende en Mateo aún más que el rasgo paralelo en Lc 19, 24. No sólo queda oscuro a qué persona va dirigida la orden, sino que la expresión «al que ya tiene los diez» no tiene en cuenta que el siervo ha entregado ya los diez talentos a su señor. En este punto vuelve otra vez a influir sobre la exposición el sentido de la parábola, la realidad religiosa a la que sirve de ilustración.

Este dato forma al mismo tiempo (al igual que en Lc 19,26)

136. Al que no se hace referencia de manera expresa en Lc 19,15.

137. Cf. supra, com. a Mt 25,5.

el presupuesto para la frase siguiente, en la que el señor da expresión al principio sobre el que se basa su manera de proceder. Quien habla es todavía, al parecer, el señor real de la parábola, que toma cuentas a sus tres criados. Con todo no puede negarse que quien en realidad habla, es, como en los v. 21 y 23, el juez celestial.

En favor de que la sentencia — que aparece también en Lc 13,12 y Mc 4,25 — esté aquí en su contexto originario, parece hablar el hecho de que describe y motiva, de manera exacta, la manera de proceder del señor, tanto con el criado que acreditó su capacidad como también con el criado inútil. La paradoja en ella encerrada de que al que no tiene le será quitado lo que tiene, queda aclarada precisamente por la figura del criado perezoso. Con todo, en realidad se trata, sin duda, de un *logion* transmitido en su origen aisladamente y colocado por la tradición en este lugar, para dar expresión a la moraleja de la parábola<sup>138</sup>. En favor de esta hipótesis habla también el hecho de que la sentencia interrumpe la relación lógica entre los v. 28 y 30.

30 Clara es, en cambio, la mano de Mateo en el v. 30, cuyo correspondiente falta en Lucas<sup>139</sup> y cuyo fin es expresar de manera aún más clara que el v. 28 la reprobación del criado inútil. También en la Iglesia antigua se notó ya una contradicción entre los v. 28 y 30, como prueba un fragmento del Evangelio apócrifo de los hebreos, transmitido por Eusebio, según el cual de los tres siervos el uno consume el dinero de su señor con prostitutas y flautistas (cf. Lc 15,30), el otro lo multiplica, el tercero lo esconde, por lo cual recibe uno la alabanza de su señor, el otro la censura, el tercero es encarcelado. El v. 30 se refiere entonces al primero de los tres criados. La idea central de la parábola es tan clara como en la parábola de las minas en Lc 19,11-27 y la misma que en ésta. Una diferencia de importancia también objetiva entre las dos parábolas es sólo la de que en Mateo son cantidades desiguales los talentos, esto es, la tarea encomendada a cada uno de los criados. Insostenible es la opinión de que Mateo pretende, en esta parábola (como en la precedente),

138. Cf. com. a Lc 19,26.

139. Cf. Mt 8,12; 22,13 y com. a 24,51.

ilustrar el pensamiento de que hasta la parusía, la venida del Señor para el juicio final, tiene que transcurrir aún un largo espacio de tiempo<sup>140</sup>. La idea del juicio, expresada en la parábola, basta ya para explicar el lugar en que Mateo la ha colocado.

La relación de esta parábola con la de las minas, en Lc 19,11-27, forma un problema análogo al de la relación entre Mt 22,1-14 y Lc 14,16-24, sólo que en este caso es Lucas quien ofrece la versión más larga de la parábola. Dentro de todas sus diferencias formales está claro, sin embargo, que ambas parábolas, muy semejantes en el fondo, son ilustración de una misma idea. En la entrevista entre el señor y el tercer criado, así como en el detalle inesperado de Mt 25,28s = Lc 19,24-26, coinciden además en la forma de su texto.

De todos modos no es fácil decidir, cuál de las dos versiones tiene que ser considerada como más originaria en su conjunto y en los muchos rasgos particulares en que se diferencian una de otra. Por lo general los exegetas modernos consideran como más originario el texto de Mateo en su conjunto, aunque no en todos sus detalles particulares, declarando como restos de otra parábola o ampliación secundaria en Lucas sobre todo los datos que no encuentran paralelo en Mateo, como los de que el señor es un aspirante al trono, que pretende hacerse rey, mientras que sus conciudadanos intentan impedirle el éxito de su plan, por lo que tienen luego que sufrir los efectos de su venganza (v. 12,14s.27). Los dos motivos fundamentales en apoyo de esta opinión son que los rasgos acabados de mencionar están en una conexión muy vaga con el resto de la parábola, y su innegable sentido alegórico. Tal ampliación de la tradición no corresponde sin embargo a los procedimientos literarios de Lucas, por lo cual se suele suponer también, al mismo tiempo, que Lucas haya encontrado ya en su fuente la parábola en esta forma ampliada, habiéndose contentado, por su parte, con algunas correcciones insignificantes del texto.

Una observación detallada deja ver la versión de Lucas, al menos en una parte de los rasgos que le son propios, como la más

140. Cf. com. a Mt 25,19.

originaria de manera segura o al menos probable. Sobre todo la parábola de Lucas, a diferencia de la de Mateo, se mantiene del todo en el dominio de la realidad profana. En Lucas, los dos criados «buenos» reciben un puesto de gobernador; en Mateo, en cambio, la promesa de «entra en el gozo de tu señor», con lo que queda sustituida, de manera inesperada, la realidad profana por la religiosa. Y una irregularidad aún mayor suponen las palabras «te voy a poner al frente de lo mucho», que contiene la promesa de un cargo más alto y no se avienen, por ello, con «el gozo de tu señor», esto es, la vida eterna, y sí, en cambio, con los puestos de gobernadores en Lucas. Las palabras «fuiste fiel en lo poco» convienen, aun en superlativo («en lo mínimo»; Lc 19,17), con la pequeña cantidad de una mina, pero no con la gran suma que suponen cinco o dos talentos, sobre todo en boca del señor de la parábola de Mateo, que no posee en total más que ocho. Las minas resultan pues también originarias, a pesar de que parecen convenir peor con la figura de un aspirante al trono o un rey que los talentos. Pero aun en el caso que hubiera que reconocer en este punto la primacía al texto de Mateo y considerar entonces las palabras de «en lo mínimo» como corrección secundaria de Lucas o de su fuente, seguiría existiendo en Mateo la dificultad referida. La promesa de un mejor puesto hecha también en Mateo a los criados «buenos» («te voy a poner al frente de lo mucho») presupone, además, que el señor de la parábola es un rey como en Lucas, ya que el simple particular de Mateo no tiene a su alcance los medios para llevar a cabo tal promesa.

El dato de que el señor hace entregar al primer criado, como recompensa, la suma quitada al criado perezoso, resulta también en Lucas impropio, si es que se ve en ello algo más que un gesto de reconocimiento, ya que entretanto el criado ha recibido el cargo de gobernador sobre diez ciudades. Sin embargo, en Mateo resulta aún más fuera de lugar, ya que con ello se desprende el señor de una parte considerable de su capital, en cuya multiplicación estaba antes tan interesado. También el que sea sólo el primer criado quien recibe esta recompensa, presupone que es él quien tiene mayor merecimiento, cosa cierta sólo en la parábola de Lucas, mientras

que en la de Mateo ha dado el segundo el mismo rendimiento que el primero. La diferencia entre la mina pequeña de Lucas y el talento, 60 veces mayor, de Mateo, motiva también el que el criado perezoso guarde en Lucas el dinero en un pañuelo, mientras que en Mateo lo esconda en la tierra.

Que el señor sólo tenga en Mateo tres criados, en Lucas diez (o más), está motivado por la figura del señor mismo. Que en Lucas no aparezcan tampoco más que tres criados a la hora de la cuenta, no supone una irregularidad en la exposición, que pruebe su texto como menos originario<sup>141</sup>, más bien es el texto de Mateo, allanado en este punto, el que, con mucho, ofrece la sospecha de haber sido sometido a una corrección secundaria.

Esta diferencia entre los textos de ambos evangelistas tendría que ser juzgada en sentido contrario, sólo en el caso de que pudiera, con seguridad, probarse como secundaria la figura del rey de la parábola de Lucas. Todas las diferencias entre Mateo y Lucas se reducen, en último término, a la de que en el texto de Mateo<sup>142</sup>, aparece en lugar de un aspirante al trono o un rey, un simple particular, que tiene su correspondencia en la figura del padre de familia de la parábola del criado (Mt 24,45ss). Éste es el motivo por el que tenían que ser suprimidos en Mateo los rasgos de la parábola de Lucas de que el rey tiene primero que conquistarse su dignidad real, emprendiendo para ello un viaje a tierra extranjera y de que hace al final un terrible ajuste de cuentas con sus enemigos. Estos rasgos se adaptan, en cambio, en Lucas formando una unidad con el resto de la parábola y no necesitan ser separados en forma de parábola independiente de la parte de la parábola ofrecida también por Mateo.

La parábola de Mateo no puede tampoco, por su parte, ser considerada como una parábola distinta de la de Lucas. De los rasgos en que se diferencia de la de Lucas es el más o el único importante en cuanto a su contenido el de que la diferencia de las sumas entregadas a los criados son distintas, en correspondencia con la capa-

141. Cf com a Lc 19,15

142. Al contrario que en la parábola del banquete nupcial 22,1-14 = Lc 14,16-24.



cidad de cada uno de ellos. Pero precisamente este rasgo puede muy fácilmente ser resultado de una reflexión de carácter teológico, por lo que, sin embargo, no queda alterada la idea central de la parábola. Mateo encontró quizás oportuno dar a entender la diferencia existente entre las funciones encomendadas a cada uno de los hombres, dejando así más bien en segunda línea la diferencia existente entre los distintos rendimientos particulares.

## El juicio universal

25,31-46

<sup>31</sup> «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, y todos los ángeles con él, entonces se sentará en su trono de gloria. <sup>32</sup> Todos los pueblos irán a reunirse ante él: y él separará a unos hombres de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos, <sup>33</sup> y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a la izquierda. <sup>34</sup> Entonces dirá el rey a los de su derecha: "Venid, benditos de mi Padre: tomad posesión del reino que para vosotros quedó preparado desde el principio del mundo. <sup>35</sup> Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me disteis hospedaje; <sup>36</sup> estuve desnudo, y me vestisteis; caí enfermo, y me visitasteis; estuve encarcelado, y fuisteis a verme." <sup>37</sup> Entonces le responderán así los justos: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber? <sup>38</sup> ¿Cuándo te vimos forastero, y te dimos hospedaje; o desnudo, y te vestimos? <sup>39</sup> ¿Cuándo te vimos enfermo o encarcelado, y fuimos a verte?" <sup>40</sup> Respondiéndoles entonces el rey, les dirá: "En verdad os digo que todo cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis."

<sup>41</sup> Entonces dirá también el rey a los de la izquierda: "Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno que fue preparado para el diablo y sus ángeles. <sup>42</sup> Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; <sup>43</sup> fui forastero, y no me disteis hospedaje; estuve desnudo, y no me vestisteis; caí enfermo y estuve encarcelado, y no fuisteis a visitarme." <sup>44</sup> Entonces también éstos respon-

derán así: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o forastero, o desnudo, o enfermo, o encarcelado, y no te socorrimos?" <sup>45</sup> Entonces él les responderá así: "En verdad os digo que todo cuanto dejasteis de hacer a uno de estos más pequeños, a mí me lo dejasteis de hacer." <sup>46</sup> Y éstos irán a un castigo eterno, pero los justos a una vida eterna.»

Como término de todas las palabras pronunciadas por Jesús sobre el tema del fin, ofrece Mateo una descripción del juicio universal. Mientras en 24,31 se habla únicamente de la congregación de los elegidos por el Hijo del hombre, queda aquí descrito el juicio sobre todos los hombres. También al judaísmo le era familiar la idea de que el juez (Dios; según las visiones de 1Henoc, el Hijo del hombre) reunirá junto a sí, en el juicio final, a todos los pueblos, también a los israelitas, aunque según la opinión dominante sería Israel juzgado con medidas especiales frente a los pueblos paganos. Israel será juzgado con la medida de la misericordia, los paganos quedarán sentenciados a la condenación del infierno. Una opinión diferente representa (junto con algunos rabinos aislados) el autor de 4Esd: el pecado domina en el mundo desde Adán y todos los hombres son pecadores, y por ello el día del juicio será un día de terror para todos sin excepción, y pocos serán los que salgan con bien de él. «Por ello aflíjase el linaje humano, y alégrese los animales; a éstos les va mejor que a nosotros, porque no les espera juicio» (7,65s).

El pasaje de Mateo ofrece contactos en su motivación apocalíptica con descripciones judías sobre el juicio, pero sus diferencias con éstas son igualmente notorias y tanto más importantes. Según Mateo, todos los hombres serán juzgados con arreglo a la misma medida. Falta también una pintura de la escena del juicio <sup>143</sup> y una descripción de las penas del infierno y de la vida eterna. «El sentido de esta descripción es claramente, no una ilustración sobre acontecimientos escatológicos, sino la instrucción sobre lo que el hombre tiene que hacer a la vista del juicio que le espera y sobre

143. Cf. com. a Mt 25,33.

la significación central de la persona de Jesús, también para el enjuiciamiento de la conducta humana en el juicio final» (Kümmel).

31 El Hijo del hombre mismo es el juez del mundo<sup>144</sup>. Así como, según Zac 14,5 y la apocalíptica judía<sup>145</sup>, Dios aparecerá en el día del juicio «con todos sus santos», esto es, los ángeles, así forman aquí los ángeles el cortejo y la servidumbre del Hijo del hombre en su función de juez<sup>146</sup>. El trono de gloria sobre el que tomará asiento (cf. 19,28) es el símbolo de su poder divino. En la literatura judía se encuentra la idea de que el Mesías se sentará sobre un trono de gloria sólo en las visiones de 1Henoc<sup>147</sup>, idea rechazada, de manera decidida, por los rabinos. Los ángeles tienen la misión de congregar a los hombres<sup>148</sup> junto a su trono para el juicio (cf. 13,41).

32 El juicio se extenderá a «todos los pueblos». Con ello no pueden quedar referidos los pueblos paganos en oposición a Israel, ya que el juicio sobre el judaísmo descrito en 24,15-22 no es aún el juicio final, en el que queda decidido el destino del hombre en el más allá. Tanto menos se trata, por otra parte, de los no cristianos, mientras que los creyentes (según 24,31) se encontrarían, en cambio, fuera del círculo de los que tienen que ser sometidos a juicio, junto al trono del rey; el juicio se extenderá también, como es principio fundamental de la doctrina de Jesús, a sus discípulos, los cristianos, y los «hermanos más pequeños» de Cristo, mencionados en los v. 40 y 45, con quienes los interpelados han practicado el bien o se lo han negado, no quedan distinguidos de éstos en el sentido de que ellos y sólo ellos fueron cristianos.

Tampoco de 24,31 puede sacarse la conclusión de que la congregación de los elegidos y el juicio sobre los demás hombres sean actos diferentes, por el motivo de que los justos, que en la descripción del juicio se encuentran a la derecha del juez y entran en la

144. Cf. Mt 13,41; 16,27 = Mc 8,38; 19,28.

145. Cf. 1Henoc 1,4,9; AsIs 4,14; también Jds 14.

146. Cf. Mt 16,27 = Mc 8,38; 13,41; 24,31; 1Tes 3,13; 2Tes 1,7.

147. 1 Henoc 45,3; 51,3; 55,4 y passim.

148. Según Mt 24,31, los elegidos.

vida eterna, pertenecen también al número de los elegidos, o son más bien los únicos elegidos. La congregación de los elegidos es pues sólo un acto parcial dentro de la acción total del juicio.

Los cristianos no pueden ser, pues, excluidos del número de los participantes en el juicio universal y el presente pasaje sobre el fin del mundo actual no puede ser explicado como si no estuviera en el evangelio la promesa de Mt 24,14 (y 28,19s), pero tampoco es posible, por el contrario, limitar el juicio a la persona de los cristianos o aceptar como supuesto evidente que antes del juicio se hayan convertido ya «todos los pueblos», esto es, todo el género humano, al evangelio. Ello no se sigue tampoco de 24,14 y 28,19s. El acto del juicio es más bien algo que atañe a todos los hombres, tanto paganos como judíos y cristianos. En el juicio final quedan con todo mezclados, cristianos y no cristianos, teniendo lugar la separación entre justos e impíos sólo en atención a las obras, con lo que queda dicho también que al final desaparecerá la distinción entre los «llamados» de la Iglesia y los paganos. A ello corresponde también el hecho de que en esta situación conocen todos al «Señor», aceptan su juicio y se someten ante él (cf. Flp 2,10).

La reunión de todos los pueblos ante el tribunal del Hijo del hombre presupone también la resurrección de los muertos. El judaísmo estaba dividido sobre la cuestión de si la resurrección de los muertos es de carácter *universal*. Muchos excluían de la resurrección a los impíos en general o a ciertas clases de ellos, como la generación del diluvio, y no sólo de la resurrección, sino también del juicio, por creer que habían sido condenados a las penas eternas del infierno ya en el juicio inmediato a la muerte.

Con la seguridad infalible y el poder irresistible, que tienen que ser propios al juez del mundo, lleva éste a cabo la separación entre justos y pecadores (cf. 13,49), lo mismo que un pastor separa a la tarde las ovejas (blancas) y los cabritos (oscuros) unas de otros.

Las «ovejas», esto es, los buenos, serán colocados por él a la derecha, que es proverbialmente el lado de la suerte<sup>149</sup> y también del honor (cf. 20,21), los «cabritos» esto es, los malos, recibirán

149. Cf. Mc 16,5; Lc 1,11.

su puesto a la izquierda. Con ello queda terminado el juicio. La forma en que esta separación se lleva a cabo, o sea el acto del juicio mismo, no queda descrito.

34 A continuación sigue todavía el dictado de la sentencia y su motivación. El Hijo del hombre recibe aquí (y en v. 40) en sus funciones de juez el título de «rey», por presentarse investido de poderes reales (cf. 16,28). Los justos colocados a su derecha (v. 46), a los que se dirige en primer lugar, reciben el nombre de «benditos de mi Padre», por haberles sido destinado por el Padre el reino desde un principio, esto es desde la eternidad (cf. Ap 13,8; 17,8 y, con mayor claridad aún, Jn 17,24), en posesión sin término («herencia»). La expresión de «preparados»<sup>150</sup> no tiene necesariamente que significar otra cosa más sino que ellos, los justos, están desde un principio predestinados, elegidos para el reino (22,14). Ellos son «los hijos del reino» (13,38).

35s Como motivo para su acogida en el reinado de Dios son mencionadas única y exclusivamente obras de caridad que los justos han llevado a cabo con alguno de los más insignificantes de los hermanos de Jesús (v. 40). Las seis clases de obras de caridad aquí enumeradas aparecen también mencionadas, en parte en el mismo orden, en el AT<sup>151</sup>, como signo de una religiosidad realmente agradable a los ojos de Dios y vuelven a encontrarse también en la literatura del judaísmo tardío. Los rabinos encarecen, sobre todo, el deber de vestir al desnudo (esto es, al que carece del vestido necesario)<sup>152</sup>, albergar al forastero y visitar al enfermo (cf. Eclo 7,35). En el judaísmo, estas obras de caridad se distinguen de la limosna prescrita por la ley, considerada sólo como una prestación de tipo económico, pero no como un mérito personal, y se tienen en más alta estima que ésta. A estas obras de caridad no está obligado sólo el rico, sino también el pobre, contrapesan en valor todos los demás preceptos de la ley y son (junto con la ley y el culto sacrificial) una de las tres columnas sobre las que descansa el mundo.

150. Cf. Mt 20,23 = 10,40, e infra, Mt 25,41.

151. Is 58,7: hambrientos, pobres sin hogar, desnudos; lo mismo Job 31,17.19.21; cf. además Ez 18,7.16; Job 22,6s; Tob 1,16s; 4,16.

152. Cf. también 4Esd 2,20.

De todo esto se sigue que Jesús, en la enumeración que aquí hace de las obras de caridad, se refiere, de manera consciente, a las mencionadas en el AT y el judaísmo, pero declarando a *todos los hombres* obligados a ellas y convirtiéndolas en la norma con arreglo a la cual quedará decidida la sentencia en el juicio. Jesús no reprobaba pues la manera judía de llevar el amor a la práctica, ya que la beneficencia es la forma más elemental de exteriorización del espíritu de amor. A pesar de ello, en este punto, se opone de dos maneras al judaísmo. Las obras de caridad aquí enumeradas son, entendidas en relación con el precepto del amor<sup>153</sup>, manifestaciones de una actitud de amor, no sólo obras de beneficencia externas no acompañadas de benevolencia, y sólo tienen valor ante Dios, si son realizadas sin echar cuentas del propio provecho, esto es, de una recompensa exigida a Dios a cambio de ellas. Sin duda se encuentran ambos pensamientos también en boca de rabinos, aunque no eran, en modo alguno, doctrina corriente entre los judíos; cf. la sentencia del rabí Yohanán ben Zakkay († alrededor del año 80 d.C.): «Si has ejercitado mucho la *torah*, no alardees de ello, porque para ello has sido creado»<sup>154</sup>, y también la sentencia del rabí Eleazar (alrededor del año 270 d.C.): «Las limosnas son recompensadas con arreglo a la medida del amor con que se han llevado a cabo»<sup>155</sup>.

De la observación de que Jesús hace referencia aquí a las obras de caridad postuladas en el AT y en el judaísmo, se explica también el hecho, a primera vista extraño, de que sean estas obras las únicas tomadas como base para el dictado de la sentencia del juez universal, sin que se diga nada por otra parte de todo lo que Jesús ha designado en otras ocasiones como condición indispensable para la salvación: la conversión y la fe en el evangelio (Mc 1,15), la adhesión a la persona de Jesús (Mc 8,38), los preceptos del decálogo (Mc 10,19) y el del amor a Dios (Lc 10,27s), pureza de corazón (Mc 5,8), humildad, veracidad, espíritu infantil, abandono

153. Cf. el exc. después de Lc 10,37.

154. *Mišna, Sentencias de los padres* II, 8.

155. *Talmud bab., Sukká 49b*; cf. también el estoico SÉNECA, *De benef.* 138s.

de los bienes y compromisos terrenales <sup>156</sup>, cruz <sup>157</sup> y disposición al martirio <sup>158</sup>, sobre todo también los postulados contenidos en las bienaventuranzas y antítesis del sermón de la montaña. Jesús menciona aquí única y exclusivamente las obras de caridad, pero enlazando en ello con la doctrina del AT y el judaísmo, de lo que se deduce que no van nombrados en sentido exclusivo, como condición y presupuesto único para la salvación. Con todo, el hecho de que sean precisamente las obras de caridad las que se mencionan, pone también de manifiesto, por otra parte, la significación eminente y única que Jesús reconoce al precepto del amor, ya que las obras de caridad son sólo la puesta en práctica de éste.

**37-40** Cristo juez declara ahora las obras de caridad llevadas a cabo por los justos como dispensadas a su misma persona. De aquí la asombrada pregunta de los justos; no entienden el sentido de sus palabras, porque no le han visto nunca en ninguna de las situaciones que les acaba de describir. El título de «Señor» va dirigido a Jesús en su categoría de juez, no de maestro. Por ello no se sigue de ahí que quienes hablan sean cristianos y tampoco que el precepto del amor que han cumplido sea el cristiano. Como, por otra parte, lo que aquí se describe es el juicio final sobre «todos los pueblos», es también arbitraria la opinión de que el diálogo se desarrolla sólo entre Cristo y los cristianos, que irían en primer plano en la descripción del juicio. Lo que se dice es más bien — y en ello radica sobre todo la significación del pasaje — que, en el juicio sobre los hombres todos en su conjunto, será utilizada, en todos los casos, por principio, la medida.

La expresión «mis hermanos más pequeños» no quiere decir que éstos sean cristianos, ya que falta aquí, a diferencia de 10,42 (cf. también 18,5) la determinación «por su calidad de discípulo», que no podría faltar, si fuera necesario referirse a Jesús como intención consciente en la práctica del amor. Los hermanos más pequeños de Jesús son, pues, los pobres en general, y lo que importa es sólo que el espíritu de amor, que ha movido los justos a

156. Mc 10,15; Mt 10,37 = Lc 14,26.

157. Mt 10,38 = Lc 14,27.

158. Mt 10,39 = Lc 17,33.

obrar en la manera aquí descrita, sea el amor enseñado por Jesús. En el juicio final no se pregunta, pues, por la actitud mostrada por los no cristianos con los cristianos, sino por la de los hombres con los hombres necesitados en general.

Lo que llama la atención y, al mismo tiempo, lo importante en este pasaje es precisamente que en él se hace referencia a un amor al prójimo totalmente «desinteresado», ya que del asombro de los justos en su pregunta parece en efecto deducirse, que han ayudado a los necesitados llevados por puro amor al prójimo, sin mira alguna al premio celestial. Y lo nuevo que escuchan entonces de labios de su juez es la aseveración de que ese amor que han dispensado a sus «hermanos» los pobres, es como si se lo hubieran dispensado a él mismo. Él, el Hijo del hombre, está presente también en la persona de sus «hermanos más pequeños.» Ni de los que están a la derecha ni de los que están a la izquierda se afirma que hubieran tenido conocimiento de Jesús. «La actividad del amor queda aquí libre intencionadamente de toda clase de presupuestos especiales» (Schlatter), y Jesús reconoce que, también fuera del círculo de los discípulos de la Iglesia, se da «cristianismo» auténtico y que los que están fuera de la Iglesia, y no le conocen por medio de su evangelio, no quedan por ello dispensados del cumplimiento del precepto del amor, como si no hubieran tenido conocimiento del mismo.

En una antítesis de construcción exactamente paralela a la promesa de salvación dirigida a los justos, se anuncia a los que están a la izquierda la condenación eterna, como castigo por las obras de caridad omitidas. «Apartaos de mí» <sup>159</sup> significa la separación eterna de Cristo y por ello de la vida. A diferencia del v. 34, falta aquí tras la palabra «malditos», el complemento «de mi Padre», y tampoco se dice del «fuego eterno» que haya sido «preparado desde el principio del mundo». No se habla de una predestinación a ser condenados, sino que los aquí interpelados se han acarreado más bien ellos mismos, por su dureza de corazón, la maldición consistente en la condenación al fuego eterno. El fuego del infierno estaba

159. Cf. Mt 7,23 = Lc 13,27.

destinado en principio, no a los hombres, sino sólo al diablo y sus ángeles, los demonios, cuya cabeza y soberano es Satán<sup>160</sup>. El momento en que Satán será lanzado, con todo su séquito, al infierno para toda la eternidad, coincide, en el NT, con la entrega de los hombres impíos a la perdición<sup>161</sup>.

- 46 El v. 46, que pone fin al pasaje, da expresión a la seguridad absoluta con que se cumplirá la sentencia pronunciada, que decide para siempre el destino de los hombres. La contraposición entre el castigo eterno, por un lado, y la vida eterna, por otro, muestra, con plena claridad, que la condenación de los impíos tiene que ser considerada como desprovista de fin, con la misma certeza que la vida de los justos en el reino de Dios, y que el concepto de «eterno» no permite en modo alguno una interpretación en sentido mitigado<sup>162</sup>.

160. Cf. Mt 12,24 = Mc 3,22.

161. Cf. Mt 8,29; Ap 20,10.

162. Cf. también Mc 9,48.

Sección segunda: LA PASIÓN  
cap. 26-27

En esta parte de su Evangelio vuelve Mateo a seguir, paso a paso, el texto de Marcos, mientras que Lucas introduce en él nuevo material y hace valer puntos de vista que le son propios. Exclusivos de Mateo son sólo unos pocos episodios que no destacan mucho en el cuadro de conjunto: 27,3-10, el fin de Judas; 27,62-66, los centinelas del sepulcro; cf. además 26,1s (nueva predicción de la pasión), 26,15 (los 30 siclos de plata de Judas), 26,25 (la osada pregunta de Judas), 26,50 (respuesta de Jesús al beso de Judas), 26,52-54 (prohibición de resistencia cuando el prendimiento), 27,19 (la esposa de Pilato), 27,24s (Pilato se lava las manos), 27,43 (insulto de los sumos sacerdotes), 27,51b-53 (resurrección de muertos). Diferencias de mayor o menor importancia objetiva con Marcos aparecen en 26,18s.27.61-64; 27,34 (hiel). Suprimido queda Mc 14,51s (el joven que huye desnudo).

Teológicamente son de más importancia que estas adiciones que completan el relato de Marcos, algunos otros rasgos nuevos. Mateo quiere mostrar cómo en el curso de la pasión de Jesús no sucede nada de manera imprevista, por el contrario, él es en todo momento Señor absoluto de su destino. A este fin van dirigidas incluso las palabras de Jesús con que Mateo inicia su relato de la pasión (26,2). En el relato sobre la preparación de la cena de la pascua, va añadida la frase: «Mi hora ha llegado» (26,18). Al predecir la traición, el v. 26,25 hace desaparecer toda duda sobre la persona a la que Jesús se refiere y en el momento mismo de la traición

recibe Jesús a Judas con las palabras: «Amigo, haz ahora esto por lo cual has venido» (26,50). A continuación inmediata reprueba el intento de resistencia de uno de los discípulos con unas palabras que vuelven a dar expresión clara al carácter voluntario y providencial de su muerte (26,52-54).

También las referencias a la Escritura han sido aumentadas con respecto a Marcos <sup>1</sup>. Especialmente destacada queda la culpa de los «judíos» en la muerte de Jesús (27,24s).

#### El sanedrín decide la muerte de Jesús

26,1-5 (= \*Mc 14,1s; Lc 22,1s)

<sup>1</sup> Cuando Jesús acabó todos estos discursos, dijo a sus discípulos: <sup>2</sup> «Ya sabéis que dentro de dos días es la Pascua; y que el Hijo del hombre va a ser entregado para que lo crucifiquen.» <sup>3</sup> Reuniéronse entonces los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo en el palacio del sumo sacerdote, que se llamaba Caifás, <sup>4</sup> y acordaron apoderarse de Jesús por astucia y darle muerte. <sup>5</sup> Pero se decían: «Durante la fiesta, no; para que no surja algún motín en el pueblo.»

Tras la acostumbrada fórmula que pone fin a la composición oratoria de los cap. 24-25 <sup>2</sup>, pasa Mateo al relato de la pasión, que inicia con unas solemnes palabras de Jesús (en lugar de la simple fecha de Mc 14,1s), en que, categóricamente, se anuncia una vez más <sup>3</sup> su pasión. Mientras en Marcos son presentados los enemigos de Jesús como los únicos actuantes y Jesús sólo como «objeto», quiere Mateo, en cambio, poner de relieve que va a la muerte de manera consciente y voluntaria. Sólo una vez que ha preparado a sus discípulos para todos los acontecimientos futuros, entran sus enemigos en acción. Su plan queda descrito con palabras que recuerdan al Sal 31(30)14. En el v. 3 se habla — en lugar de la expresi-

1. Mt 26,3s.15.54; 27,9s.34.57(?).

2. Cf. com. a Mt 7,28; en esta ocasión se dice «todos» estos discursos, por no seguir ya más discursos de Jesús a continuación.

3. Cf. las predicciones de la pasión de Mt 16,21; 17,22s; 20,17-19.

sión más indeterminada «andaban buscando cómo», de Mc 14,1 — de una sesión y un decreto formal de muerte contra Jesús por parte del sanedrín (que Mateo vuelve a designar aquí como «los pontífices y los ancianos del pueblo») <sup>4</sup>. Mateo es también el único entre los sinópticos que da, en la pasión (aquí y en 26,57) el nombre del sumo sacerdote presidente del sanedrín, Caifás <sup>5</sup>, quien, según Jn 11,49s; 18,14 fue el alma del proceso contra Jesús.

#### Unción de Jesús en Betania

26,6-13 (= \*Mc 14,3-9; Jn 12,1-8)

<sup>6</sup> Mientras estaba Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, <sup>7</sup> se le acercó una mujer con un frasco de alabastro, lleno de perfume de mucho valor, y lo derramó sobre él, que seguía recostado a la mesa. <sup>8</sup> Cuando los discípulos lo vieron, lo llevaron muy a mal y decían: «¿A qué viene este derroche? <sup>9</sup> Esto podía haberse vendido a buen precio y haberse dado a los pobres.» <sup>10</sup> Pero, cuando Jesús se dio cuenta de ello, les dijo: «¿Por qué molestáis a esta mujer? Ella ha realizado en mi favor una obra buena. <sup>11</sup> Porque a los pobres siempre los tendréis con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre. <sup>12</sup> Pues, al derramar ella este perfume sobre mi cuerpo, lo ha hecho para preparar mi sepultura. <sup>13</sup> Os lo aseguro: Dondequiera que se predique este evangelio, en todo el mundo, se hablará también, para recuerdo suyo, de lo que ella ha hecho.»

El relato de Mateo coincide en este pasaje, hasta en los más pequeños detalles, con el de Marcos, aparte de algunas correcciones. Sobre la generalización de «los discípulos» (en lugar de «algunos» en Mc 14,4) en el v. 8, cf. 24,1.3 junto a Mc 13,1.3; 20,31 junto a Mc 10,48; 21,20 junto a Mc 11,20 y más adelante 26,17-19; 27,54. Sobre el v. 10 («Jesús se dio cuenta»), cf. 12,15; 16,8; 22,18. Más breve, pero también menos claro y más inexacto que Mc 14,8 es el

4. Cf. com. a Mt 21,23.

5. Cf. com. a Lc 3,2.

v. 12; pero tampoco el texto de Mateo quiere decir que la mujer pretendiera ofrecer a Jesús de manera consciente una unción con vistas a su muerte. Al igual que ya en 24,14 escribe Mateo en el v. 13 «este evangelio», con lo que se refiere a la predicación futura de la muerte y la resurrección de Jesús.

Pacto de Judas con el sanedrín  
26,14-16 (= \*Mc 14,10s; Lc 22,3-6)

<sup>14</sup> *Entonces, uno de los doce, el que se llamaba Judas Iscariote, fue a ver a los sumos sacerdotes, <sup>15</sup> y les dijo: «¿Cuánto me queréis dar, y yo os lo entregaré?» Ellos le pesaron treinta monedas de plata (Zac 11,12). <sup>16</sup> Y desde entonces, él andaba buscando una ocasión oportuna para entregarlo.*

Según Mc 14,11, los pontífices prometieron dinero a Judas por la entrega de Jesús. Según Mateo (v. 15) es Judas mismo quien toma la iniciativa preguntando <sup>6</sup> cuánto le quieren dar como recompensa por su entrega. Con ello queda de manifiesto que la traición de Judas no fue sólo consecuencia de un desencanto de tipo idealista, sino que también contribuyó a ella su espíritu de codicia <sup>7</sup>. Mateo menciona también el importe del pago de su traición: treinta monedas de plata, que no pueden significar aquí siclos, como en el AT, sino estateras (como se dice, con exactitud real, en una parte de los textos), esto es, tetradracmas (= unos veinte dólares). Según Éx 21,32 era ésta la indemnización que debía pagarse al dueño de un esclavo muerto por un animal. Pero no es esto a lo que alude el evangelista, sino, como lo prueba su arcaísmo en la expresión — los pontífices le «pesaron» a Judas «treinta monedas de plata» —, al cumplimiento de la profecía del AT (Zac 11,12), a la que remite de manera expresa en 27,9s. De ésta procede también, seguramente, el número exacto de la suma ofrecida. En tiempo

6. Una discrepancia análoga se da en Mt 18,1 frente a Mc 9,33s.

7. Cf. Jn 12,6.

de aquel profeta (alrededor del 520 a.C.) se acostumbraba todavía a pesar el dinero. La acuñación de moneda fue introducida por Darío I (521-485). En la realidad histórica «pesaron» sólo puede significar una simple promesa de los pontífices, ya que el acto de la traición tenía que ser llevado a cabo antes de que Judas recibiera el dinero.

Preparación de la cena pascual  
26,17-19 (= \*Mc 14,12-16; Lc 22,7-13)

<sup>17</sup> *El primer día de los ázimos se acercaron los discípulos a Jesús para preguntarle: «¿Dónde quieres que te preparemos para comer la pascua?» <sup>18</sup> Él respondió: «Id a la ciudad, a casa de fulano, y decidle: “El Maestro dice: Mi hora ha llegado; en tu casa voy a celebrar la pascua con mis discípulos.”» <sup>19</sup> Los discípulos hicieron como les había mandado Jesús, y prepararon la pascua.*

El relato de Mateo vuelve a distinguirse, en este caso, por su mayor concisión frente al de Marcos, así como por algunos detalles aislados. En el v. 18 no se dice nada de los dos discípulos enviados por Jesús en Mc 14,13, lo cual produce la impresión que los envía a todos <sup>8</sup>. Según Mc 14,13s, da Jesús a los dos discípulos una señal, según la cual pueden encontrar la casa en la que se va a celebrar la cena de la pascua. Según Mateo (v. 18) les dice, al mismo tiempo, el nombre de su dueño, que el evangelista omite. Con ello queda suprimida esa manifestación del saber sobrehumano de Jesús. También se suprime la pregunta de Jesús, de Mc 14,14 <sup>9</sup>. Con arreglo a ello va luego redactado el v. 19. La expresión «mi hora ha llegado» (v. 18) sólo puede ir referida, como se desprende de la situación, a la hora de su muerte. Estas palabras son de nuevo una prueba (cf. supra, v. 2), de que Jesús sabe de manera clara y precisa lo que le espera.

8. Cf. com. a Mt 26,8.

9. Cf., sobre esto, p. 45s.

*La última cena*

26,20-29 (= Mc 14,17-25; Lc 22,14-23)

## Jesús anuncia la traición

26,20-25 (= \*Mc 14,17-20; Lc 22,14,21-23; cf. Jn 13,21-30)

<sup>20</sup> Llegada la tarde, se puso a la mesa con los doce [discípulos].  
<sup>21</sup> Y mientras estaban comiendo, les dijo: «En verdad os digo que uno de vosotros me entregará.» <sup>22</sup> Llenos de profunda angustia, comenzaron a preguntarle uno por uno: «¿Acaso seré yo, Señor?»  
<sup>23</sup> Pero él contestó así: «Quien ha puesto conmigo la mano en el plato, ése es el que me va a entregar. <sup>24</sup> El Hijo del hombre se va, conforme está escrito de él; pero, ¡ay de ese hombre por quien el Hijo del hombre va a ser entregado! Mas le valiera a tal hombre no haber nacido.»  
<sup>25</sup> Entonces Judas, el que lo iba a entregar, preguntó también: «¿Acaso seré yo, Maestro.» Él le contesta: «Tú lo has dicho.»

En este pasaje, el texto de Mateo, en su conjunto, concuerda literalmente con el de Marcos.

- 23** El v. 23 parece que ha de ser entendido como conteniendo realmente una clara designación del futuro traidor. En favor de ello hablan no sólo la falta de las palabras «uno de los doce» (Mc 14,20), sino también la forma temporal en pasado «quien ha puesto conmigo la mano en el plato», y la repetición enfática «ése es el que me va a entregar». A pesar de todo supone el texto de Mateo, lo mismo que el de Marcos, sólo una determinación vaga del traidor, ya que no se dice nada de que mojará al mismo tiempo que Jesús en la fuente, y los otros discípulos tampoco lo han notado. Peculiar de Mateo es el v. 25, según el cual Judas tiene la descarada osadía de no darse por aludido y dirigir a Jesús la misma pregunta que los demás discípulos. La respuesta de Jesús, de carácter claramente afirmativo <sup>10</sup> no puede imaginarse como pro-

10. El mismo giro también en Mt 26,64 (cf. el com. allí), junto a Mc 14,62, y en Mt 27,11 (= Mc 15,2)

nunciada en alta voz en el caso de que sea histórica, ya que Jesús no podía descubrir abiertamente al traidor ante los demás discípulos, ya que, en tal caso, éstos hubieran intentado impedirle la realización de su plan. El decreto de Dios expreso en el v. 24a tiene que cumplirse. La finalidad del v. 25 es poner de relieve que Jesús sabe exactamente quién es el que le va a traicionar.

## Institución de la eucaristía

26,26-29 (= \*Mc 14,22-25; Lc 22,15-20)

<sup>26</sup> Mientras estaban comiendo, Jesús tomó pan y, después de pronunciar la bendición, lo partió, se lo dio a los discípulos y les dijo: «Tomad, comed; esto es mi cuerpo.» <sup>27</sup> Tomó luego un cáliz y, después de recitar la acción de gracias, se lo dio, diciéndoles: «Bebed todos de él; <sup>28</sup> porque esto es mi sangre de la alianza (Éx 24,8; Jer 31[38]31; Zac 9,11), que es derramada por muchos en remisión de los pecados. <sup>29</sup> Pues en verdad os digo que, desde ahora, ya no beberé de este producto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre.»

El texto de Mateo se aparta del de Marcos en este importante pasaje sólo en pequeños detalles de forma y en algunas aclaraciones de contenido. Por medio de la adición del sujeto «Jesús» y la sustitución de «a ellos» (Mc 14,22) por «a los discípulos», queda el pasaje más claramente formando una unidad, un todo independiente de lo que precede.

En el v. 27 ha quedado transformado «y bebieron» del relato de Marcos (14,23), en el imperativo correspondiente puesto en labios de Jesús: «bebed», que provoca, seguramente, también el «comed» del v. 26, puesto a continuación del «tomad». Con ello quedan igualadas en su configuración las palabras del pan y las del vino. Esta transformación de la forma narrativa en la imperativa provoca después también la adición del «porque», con lo cual la aclaración «esto es mi sangre de la alianza» queda conver-



tida en una simple motivación de la invitación a beber, y el acento va sobre las palabras que acompañan la distribución. La adición «en remisión de los pecados» en el v. 28 es sólo una aclaración al sentido de «por muchos» (Mc 14,24), ya que la sangre de Jesús derramada «por muchos», es sangre sacrificial (cf. Heb 9,15.22). En todas estas diferencias del texto de Mateo frente al de Marcos parece evidente el influjo de la liturgia.

29 En el v. 29, la expresión «con vosotros», que falta en Marcos, da, de manera más clara, la idea de la comunidad entre Jesús y los discípulos en el futuro reino de Dios. Sobre la expresión «mi Padre» (en lugar de «Dios» en Mc 14,25), cf. com. a 6,9.

#### De camino al monte de los Olivos

#### Jesús predice la negación de Pedro

26,30-35 (= \*Mc 14,26-31; Lc 22,39.31-34; Jn 13,36-38)

<sup>30</sup> Y cantados los salmos, salieron hacia el monte de los Olivos. <sup>31</sup> Entonces les dice Jesús: «Todos vosotros quedaréis escandalizados por causa mía durante esta noche; porque escrito está: Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño (Zac 13,7). <sup>32</sup> Pero, después que yo resucite, iré antes que vosotros a Galilea.»

<sup>33</sup> Pedro, entonces, le contestó así: «Aunque todos se escandalicen por causa tuya, jamás me escandalizaré yo.» <sup>34</sup> Dijole Jesús: «En verdad te digo que esta misma noche, antes que el gallo cante, tres veces me habrás negado tú.» <sup>35</sup> Pedro le replica: «Aunque tenga que morir contigo, jamás te negaré.» Otro tanto dijeron también todos los discípulos.

En el v. 31 ha sido añadido «durante esta noche» (según el v. 34). En los v. 31 y 33, el motivo de la caída o escándalo queda determinado con mayor exactitud que en Marcos mediante la adición «por causa mía» y «por causa tuya». A diferencia de Mc 14,30, en el v. 34 (lo mismo en 26,74s frente a Mc 14,71s) se habla de *un solo* canto del gallo.

#### Jesús en Getsemaní

26,36-46 (= \*Mc 14,32-42; Lc 22,40-46; cf. Jn 18,1)

<sup>36</sup> Entonces Jesús va con ellos a una finca llamada Getsemaní y dice a los discípulos: «Sentaos aquí, mientras yo voy allá para orar.» <sup>37</sup> Luego tomó consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, y comenzó a sentir tristeza y angustia. <sup>38</sup> Entonces les dice: «Mi alma siente angustias de muerte (Sal 42[41]6.12; Jn 4,9); quedaos aquí y velad conmigo.» <sup>39</sup> Y después de adelantarse un poco, se dejó caer rostro en tierra, al mismo tiempo que oraba así: «¡Padre mío: si es posible, que pase de mí este cáliz! Sin embargo, no sea como yo quiero, sino como quieres tú.»

<sup>40</sup> Vuelve luego hacia sus discípulos y los encuentra durmiendo, y dice a Pedro: «¿De modo que no habéis podido velar una hora conmigo? <sup>41</sup> Velad y orad, para que no entréis en tentación: el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil.»

<sup>42</sup> De nuevo se alejó por segunda vez y estuvo orando así: «¡Padre mío: si esto no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad!»

<sup>43</sup> Cuando volvió otra vez, los encontró también durmiendo, pues sus ojos estaban cargados. <sup>44</sup> De nuevo se alejó y estuvo orando por tercera vez, repitiendo nuevamente la misma súplica.

<sup>45</sup> Entonces vuelve hacia los discípulos y les dice: «¡Ya podéis dormir y descansar! Ya llegó la hora, y el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de pecadores. <sup>46</sup> Levantaos, vamos; ya está aquí el que me va a entregar.»

De nuevo, el texto de Mateo en su conjunto concuerda aquí literalmente con el de Marcos. A diferencia de Marcos ofrece Mateo también la segunda oración de Jesús en estilo directo, apareciendo en ella la entrega de Jesús a la voluntad del Padre aun más completa que en la primera; Mateo menciona también de manera expresa la oración tercera, que en Marcos sólo queda sobreentendida (14,41: «Vuelve por tercera vez»). El «hágase tu voluntad» (v. 42) corresponde a 6,10. A la exhortación a velar va añadido en los v. 38 y 40 «conmigo», con lo que quiere expresarse

el consuelo de la compañía. En el v. 40, la pregunta de reproche, aunque dicha directamente a Pedro como en Mc 14,37, va dirigida a los tres discípulos dormidos. Con ello no queda Pedro en tan mal lugar. En el v. 43 falta la frase de Mc 14,40c, poco lisonjera para los discípulos.

## Prendimiento de Jesús

27,47-56 (= \*Mc 14,43-52; Lc 22,47-53; Jn 18,2-11)

<sup>47</sup> *Todavía estaba él hablando, cuando llegó Judas, uno de los doce, acompañado de gran multitud con espadas y palos, de parte de los pontífices y de los ancianos del pueblo.* <sup>48</sup> *El que lo iba a entregar les dio una contraseña, diciendo: «Aquel a quien yo bese, ése es; detenedlo.»* <sup>49</sup> *Y en seguida, acercándose a Jesús, le dijo: «¡Salve, rabí!» Y lo besó.* <sup>50</sup> *Y Jesús le dijo: «Amigo, haz ahora esto por lo cual has venido.» Entonces, ellos se acercaron, echaron mano a Jesús y lo prendieron.* <sup>51</sup> *Y uno de los que estaban con Jesús, alargó la mano y desenvainó su espada, hirió al criado del sumo sacerdote y le cortó la oreja.* <sup>52</sup> *Entonces le dice Jesús: «Vuelve tu espada a su sitio; porque todos los que empuñan la espada, por la espada morirán.* <sup>53</sup> *¿O crees tú que no puedo acudir a mi Padre, que inmediatamente me enviaría más de doce legiones de ángeles?* <sup>54</sup> *Pero ¿cómo se cumplirían entonces las Escrituras, de que así tiene que suceder?»*

<sup>55</sup> *En aquella hora dijo Jesús a las turbas: «¿Como a un ladrón habéis salido con espadas y palos a prenderme? Día tras día estaba yo sentado en el templo enseñando y no me detuvisteis.* <sup>56</sup> *Pero todo esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras de los profetas.» Entonces, todos los discípulos lo abandonaron y salieron huyendo.*

El relato de Mateo está en este pasaje enriquecido por algunos nuevos rasgos frente a Marcos. Sobre todo queda mucho más claramente destacado el carácter voluntario de la pasión de Jesús.

Según el v. 50a, el beso del traidor no es aceptado por Jesús en silencio (cf. Lc 22,48). Sus palabras no son claras en el texto griego y, por ello, han sido interpretadas en sentidos diversos, pero, en todo caso, parece que no son una pregunta («amigo, ¿a qué has venido?»), sino más bien como un requerimiento directo de Jesús a Judas, a dar término a su obra.

Así entendidas, Jesús mismo da formalmente la señal para su prendimiento, y muestra así a Judas que conoce exactamente el objeto de su venida. Por ello también reprueba al intento de defensa de uno de sus discípulos, alegando que este empleo de la violencia tiene como consecuencia, según la ley del talión<sup>11</sup>, la muerte por la espada. Sus palabras tienen sabor proverbial y no hacen afirmación alguna ni sobre los derechos morales de los que quieren echarle mano, ni sobre la autoridad moral del Estado en general a utilizar su «espada», esto es su poder, también para dar muerte. En el caso en cuestión sería, por otra parte, totalmente inútil el uso de la espada en la defensa de Jesús, y Jesús no necesita además ni quiere semejante defensa. Si quisiera defenderse contra el ataque de que es objeto, el Padre pondría a su disposición más de doce legiones<sup>12</sup> del invencible ejército celestial (cf. 2Re 19,35). Con todo, está fuera de lugar en aquel momento toda idea de resistencia, ya que es otra la voluntad del Padre expresa en la Escritura. En apariencia, Jesús tiene que sucumbir<sup>13</sup>. «En aquella hora» (v.55a) significa, según el uso de Mateo<sup>14</sup>, «al mismo tiempo».

El v. 56a parece que tiene que ser entendido, aunque en el texto de Mateo va ya anticipado por el v. 54, como palabras de Jesús, al igual que en Mc 14,49b.

El oscuro y enigmático episodio del joven que huye desnudo (Mc 14,51s), falta en Mateo (también en Lucas).

11. Cf. com. a Mt 5,38.

12. La legión era, en teoría, una unidad de 6000 hombres; cf. Mc 5,9

13. Cf. com. a Mc 15,29-32.

14. Cf. Mt 8,13; 18,1.

## Jesús ante el sanedrín

26,57-68 (= \*Mc 14,53-65; Lc 22,54s.63-65.67-71)

<sup>57</sup> *Los que prendieron a Jesús lo condujeron a casa del sumo sacerdote Caifás, donde los escribas y los ancianos estaban reunidos.*

<sup>58</sup> *Pedro lo iba siguiendo de lejos hasta el palacio del sumo sacerdote; entró allí dentro y se sentó con los criados, para ver en qué terminaba aquello.*

<sup>59</sup> *Entre tanto los sumos sacerdotes y todo el sanedrín andaban buscando algún falso testimonio contra Jesús para darle muerte; <sup>60</sup> pero no lo encontraron, a pesar de los muchos testigos falsos que se presentaban. Finalmente, se presentaron dos, <sup>61</sup> que dijeron: «Este ha dicho: “Yo puedo destruir el templo de Dios, y en tres días reconstruirlo.» <sup>62</sup> Entonces se levantó el sumo sacerdote y le preguntó: «¿Nada respondes? ¿Qué es lo que éstos testifican contra ti?» <sup>63</sup> Pero Jesús callaba. Y el sumo sacerdote le dijo: «Te conjuro por el Dios viviente que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios.» <sup>64</sup> Jesús le responde: «Tú lo has dicho. Pero yo os digo que desde ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de la Omnipotencia (Sal 110[109]1) y viniendo entre las nubes del cielo» (Dan 7,13).*

<sup>65</sup> *Entonces el sumo sacerdote rasgó sus vestiduras y exclamó: «¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Ahora mismo acabáis de oír la blasfemia. <sup>66</sup> ¿Qué os parece?» Ellos contestaron así: «Es reo de muerte.»*

<sup>67</sup> *Entonces le escupieron en la cara y le dieron puñetazos, y otros lo abofeteaban, <sup>68</sup> mientras le decían: «Adivínanos, Mesías, ¿quién es el que te pega?»*

**59** A diferencia de Mc 14,55 dice Mateo (v. 59), desde un principio, que era un «falso testimonio» el que buscaban los jueces contra Jesús, sin que quede claro en su texto el motivo por el que no lo encontraban, a pesar de haberse presentado muchos «testigos falsos» <sup>15</sup>, ya que falta Mc 14,56b. Los dos (Mc 14,57:

«algunos») testigos que declaran últimamente (cf. Dt 19,15), quedan distinguidos en Mateo (v. 60b-61) de los otros falsos testigos por el hecho de que sus manifestaciones concuerdan entre sí (falta Mc 14,59). Tampoco afirman en Mateo, como en Mc 14,58, que Jesús haya dicho que va a destruir el templo, sino sólo que tiene el poder de hacerlo (cf., con todo, 27-40), palabras que pueden entonces ser tomadas por puro alardeo, ya que Jesús no dice, que va a hacer uso de ese poder. También falta la distinción entre el templo hecho por manos de hombre y el que Jesús mismo construirá, hablándose solamente <sup>16</sup> del templo de Jerusalén.

Mateo suprime la observación de Mc 14,59, de que no coincidían las manifestaciones de los testigos que declararon en último lugar, no teniendo por ello fuerza probatoria, de lo cual se sigue que, a diferencia de Marcos 14,61b («De nuevo el sumo sacerdote le pregunta»), la cuestión de si Jesús pretende ser el Mesías no es en su texto un *nuevo* punto en el proceso de Jesús, sino sólo la consecuencia de su supuesta pretensión de poder derribar el templo.

La pregunta del sumo sacerdote, que motiva la decisión del proceso, va en Mateo introducida por un solemne conjuro dirigido al acusado (cf. 1Re 22,16). Según las fuentes rabínicas, que no conocen un procedimiento tal en un caso como el presente, resulta éste «al menos poco común» (Billerbeck). Con todo no se trata de una toma formal de juramento, sino sólo de un requerimiento solemne a decir la verdad.

La respuesta de Jesús tampoco contiene una invocación de Dios para corroborar sus palabras, sino sola y sencillamente «Tú lo has dicho». Este giro tiene que ser entendido <sup>17</sup>, en consonancia con el texto paralelo de Mc 14,62 («yo soy»), como una afirmación —si bien de forma poco común—, como lo prueba también lo que sigue, y no puede ser interpretada como una evasiva, lo que afirman numerosos exegetas antiguos y modernos (= declino en ti la responsabilidad de esa afirmación). Tampoco el «*Pero yo os digo*», que sigue a continuación, puede ser aducido

16. Como en Mt 27,40 = Mc 15,29.

17. Lo mismo que en Mt 26,25 y 27,11 (= Mc 15,2).

15. Cf. com. a Mc 14,56.

como prueba de que Jesús haya esquivado en un primer momento una respuesta clara a la pregunta del sumo sacerdote, ya que el v. 64 no contiene una contraposición absoluta a lo que el sumo sacerdote quería oír de Jesús, sino más bien un grado más sobre ello, y, entendido en sentido antitético estricto, convendría aún menos con una respuesta anterior de carácter evasivo, esto es, negativa en alguna manera. El hecho de que la mesianidad de Jesús no respondía realmente a la idea judía corriente sobre el Mesías, no era motivo para esquivar una respuesta categórica a la pregunta. Difícil es determinar el sentido del «desde ahora»<sup>18</sup>, propio de Mateo<sup>19</sup>, ya que una revelación inmediata de Jesús como Mesías glorioso ante los ojos de sus jueces queda descontada. La interpretación más acorde con el texto y con su contenido es la de que los jueces de Jesús le verán, en cuanto le vuelvan a tener ante sus ojos, sólo ya como Mesías glorioso y en todo su poder.

67s En los v. 67s menciona Mateo, con menor exactitud que Mc 14,65, sólo los jueces, como quienes maltratan a Jesús, sin nombrar también la participación de los criados. El «adivina» de Marcos, demasiado conciso e indeterminado, queda completado en Mateo por el «quién es el que te pega»<sup>20</sup>. En cambio falta el detalle de que le habían tapado el rostro, sin el que apenas puede entenderse el v. 68.

#### Las negaciones de Pedro

26,69-75 (= \*Mc 14,66-72; Lc 22,56-62; Jn 18,15.17s.25-27)

<sup>69</sup> Pedro estaba sentado fuera, en el patio; y se le acercó una criada, que le dijo: «Pues también tú andabas con Jesús Galileo.»<sup>70</sup> Pero él lo negó delante de todos, diciendo: «No sé lo que quieres decir.»<sup>71</sup> Cuando se iba hacia el pórtico, lo vio otra criada, que dice a los

18. Lo mismo en Lc 22,69, texto paralelo, en el que, no obstante, es diferente la manifestación que sigue.

19. Aquí como en Mt 26,29 frente a Mc 14,25, y Mt 23,39 frente a Lc 13,35.

20. Lo mismo exactamente Lc 22,64.

que estaban allí: «Ése andaba también con Jesús Nazareno.»<sup>72</sup> Y él de nuevo lo negó, con juramento: «¡Que no conozco a ese hombre!»<sup>73</sup> Poco después, los que allí estaban se dirigieron a Pedro y le dijeron: «Realmente, tú también eres de ellos; pues tu habla te delata.»<sup>74</sup> Entonces él se puso a echar maldiciones contra sí mismo y a jurar: «¡Que no conozco a ese hombre!» Y en aquel momento cantó un gallo.<sup>75</sup> Entonces se acordó Pedro de aquello que Jesús le había dicho: «Antes que el gallo cante, tres veces me habrás negado tú.» Y saliendo afuera, lloró amargamente.

Según Mateo (v. 71), con arreglo a la (pequeña) variación de lugar en la segunda negación, es una criada distinta (según Mc 14,69, la misma de la primera vez) la que habla a Pedro. «Tu habla (el dialecto galileo) te delata» (v. 73) es más claro que «pues también tú eres galileo» de Mc 14,70. En consonancia con 26,34 se habla en Mateo, a diferencia de Mc 14,72, de *un solo* canto del gallo (lo mismo en Lc 22,61).

Jesús es entregado a Pilato

27,1s (= \*Mc 15,1; Lc 23,1; Jn 18,28)

<sup>1</sup> Llegada la mañana, todos los pontífices y los ancianos del pueblo, tomaron contra Jesús la decisión de hacerle morir; <sup>2</sup> lo maniataron, y lo llevaron y entregaron al procurador Pilato.

Ni en el texto de Mateo ni en el de Marcos (15,1; cf. allí) se menciona nueva reunión del sanedrín, sino sólo la decisión formal de entregar a Jesús a la autoridad romana para que le juzgara.

El final de Judas

27,3-10 (cf. Act 1,15-20)

<sup>3</sup> Entonces, Judas, el que lo había entregado, viendo que Jesús había sido condenado a muerte, presa de remordimientos, devolvió

a los sumos sacerdotes y a los ancianos las treinta monedas de plata, <sup>4</sup> diciendo: «He pecado entregando sangre inocente.» Pero ellos contestaron: «Y a nosotros, ¿qué? ¡Allá tú! <sup>5</sup> Y arrojando en el templo las monedas de plata, se marchó y se ahorcó. <sup>6</sup> Los pontífices recogieron las monedas de plata y dijeron: «No es lícito echarlas en el tesoro del templo, porque son precio de sangre.» <sup>7</sup> Pero, después de acordarlo en consejo, compraron con ellas el campo del alfarero para cementerio de los forasteros. <sup>8</sup> Por eso aquel campo se llama, hasta el día de hoy, Campo de Sangre. <sup>9</sup> Entonces se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías cuando dijo: Y tomaron las treinta monedas de plata, precio en que fue tasado aquel a quien pusieron en tasa unos hijos de Israel, <sup>10</sup> y las dieron por el Campo del Alfarero, tal como me lo ordenó el Señor (Zac 11,12s).

La tradición cristiana se ocupó muy pronto del destino del apóstol traidor, como lo prueba, además del texto de Mateo, el relato considerablemente distinto de los Hechos de los apóstoles (1,16-20) y su continuación en Papias con el consiguiente incremento de los rasgos horripilantes y repulsivos. En todos estos relatos se trata, como prueban de manera clara sus grandes diferencias, de tradiciones populares, que los evangelistas han sido probablemente los primeros en poner por escrito. Mateo encuentra en su observación de que el sanedrín declaró a Jesús reo de muerte y que le entregó al gobernador romano, la ocasión de hacer seguir uno de los relatos en curso sobre el horrible fin del traidor.

**3s** Judas «ve», esto es, se entera, de que Jesús ha sido condenado a muerte. Ello le hace reflexionar sobre el hecho a que ha prestado su cooperación y queda lleno de pesar por la acción cometida, pesar que no supone en absoluto una actitud de arrepentimiento o penitencia. Judas siente sobre sí el peso de su obra, pero le falta la fuerza para la fe en la posibilidad del perdón. El hecho de que devuelve el dinero al sanedrín se puede explicar sólo psicológicamente a partir de la desesperación a que le ha llevado el desenlace del proceso de Jesús. El frío desprecio y la ironía sin rodeos con que le tratan los miembros del sanedrín, acaban de colmar su desesperación.

Arroja el dinero al suelo, en el templo (no en el tesoro del **5** templo), de donde es recogido luego por los sacerdotes (v. 6). El que se ahorcara a *continuación inmediata*, es probable psicológicamente, pero no queda dicho en el texto.

El dinero es «precio de sangre», por haber sido aceptado por **6** Judas para colaborar en la muerte de un hombre, y por ello no puede ser utilizado para el culto.

Se decide, pues, comprar con él un terreno perteneciente a un **7** alfarero, como lugar de enterramiento para los forasteros que murieran en Jerusalén y no tuvieran una sepultura familiar. De aquí ha conservado luego este terreno el nombre de «campo de Sangre» <sup>21</sup>. La expresión «hasta el día de hoy» <sup>22</sup> supone que ha trans- **8** currido un espacio de tiempo considerable entre la compra del campo y la época del que consigna la noticia.

A Mateo, atento siempre a la comprobación de la profecía, **9s** le interesa todavía el poner de relieve que en la compra del campo de un alfarero por treinta monedas de plata, recibidas por Judas como paga de su traición, se cumple un pasaje del AT. La cita procede de la misma alegoría del pastor de Zac 11 y 13,7-9, de la que están tomadas también las palabras de Jesús de Mt 26,31 (= Mc 14,27) y la formulación de 26,15b. El «pastor» enviado por Dios, esto es, el profeta mismo o el «pastor único» del fin de los tiempos (Ez 34,23), está cansado de su oficio, a causa de la manera de proceder de su «rebaño», y pide a los «mercaderes» del rebaño que le paguen el salario por su trabajo, en la cantidad que ellos mismos determinen; ello será una prueba de si han estimado justamente su trabajo. Los mercaderes no salen airosos de la prueba: treinta siclos es la cantidad que dan al pastor, la indemnización legal (según Éx 21,32) por la muerte de un esclavo. Yahveh, enojado, da entonces a su pastor esta orden: «Tira al tesoro del templo el rumboso precio en que te han apreciado.» «Y tomé los treinta siclos y los tiré en el templo, en el tesoro del templo.»

21. En arameo *akeldama*[h]; cf. Act 1,19.

22. Cf. Gén 19,37; 26,33; 35,4,20, y con frecuencia en el AT, también Mt 28,15.

En vez de leer «en el tesoro del templo» (hebr., *el ha-osar*), como atestigua la versión siria y el targum *Yonatan*, lectura que tiene que ser considerada como la originaria, en el texto hebreo, al que siguen Áquila, la Vulgata y los LXX, se lee «al alfarero» (hebr. *el ha-yoser*).

La cita en Mateo es extraordinariamente libre y va dada, al igual que las demás citas de reflexión, características de Mateo, en traducción del texto hebreo, independiente de los LXX. En ella se habla sólo de la compra del campo del alfarero, lo que indica que va referida exclusivamente al empleo de la suma *por los pontífices* y los ancianos del pueblo, y no a lo que Judas hizo con ella. De esto se sigue que el acto de Judas narrado en el v. 5a (arrojó los siclos en el templo) no es un dato tramado a base de la cita del AT. También se sigue que el texto de la cita en Mateo presupone la lectura «al alfarero» y no la originaria de «al tesoro del templo».

El único rasgo en que la forma de la cita en Mateo va más allá de su fuente, son las palabras «por el campo». La explicación fácil y más indicada, es la de que esta adición procede de la misma tradición, de la que el evangelista toma todo lo narrado en este pasaje, siendo del todo improbable que haya sido influido en este punto por dos pasajes distintos de Jeremías, uno de los cuales (18,1-3), habla de la visita hecha por el profeta a un alfarero, el otro (32,7-9) de la compra de un campo también por el profeta.

Rechazando esta hipótesis, bastante extendida, pierde también su fuerza la suposición de que el falso dato de «Jeremías» en lugar de «Zacarías» tenga que explicarse asimismo por el influjo de los dos pasajes de Jeremías. En ello hay que suponer más bien<sup>23</sup> con Orígenes y san Agustín, un simple error de memoria.

Siguiendo los mejores textos hay que leer «tomaron» (en lugar de «tomé») como la originaria y entonces queda también terminantemente claro, que la cita va referida exclusivamente al empleo de los treinta siclos por los pontífices y los ancianos del pueblo judíos. En este caso, las palabras «unos hijos de Israel», que

23. Como en Mt 23,35 y Mc 2,26

encajan mal en el texto, tampoco pueden ser referidas a la recepción del dinero por Judas de manos de los «hijos de Israel» — hecho que no queda narrado, sino sólo sobreentendido en este pasaje —, sino únicamente a lo narrado en los v. 6s. No Judas, sino algunos de los hijos de Israel, esto es los pontífices, tomaron el dinero y lo dieron como precio por el campo del alfarero. Y las palabras: «tal como me lo ordenó el Señor» son también transcritas, como parte que forman del pasaje profético del AT citado, para expresar, que en el empleo final del salario de la traición para la compra del campo del alfarero se cumplía el decreto divino comunicado al profeta, sin saberlo siquiera los que lo estaban poniendo por obra.

El nombre de «Campo de Sangre» queda confirmado también por el relato de Lucas (Act 1,19), que sigue, por lo demás, caminos diferentes. La tradición lo ha localizado al SE de la ciudad, en el Bir-Ayyub actual.

#### Jesús es condenado

27,11-26 (= \*Mc 15,2-15; Lc 23,2-5.18-25; Jn 18,29-40; 19,16)

<sup>11</sup> *Jesús, pues, fue llevado a presencia del procurador; y el procurador le preguntó así: «Eres tú el rey de los judíos?» Jesús respondió: «Tú lo has dicho.»* <sup>12</sup> *Pero, por más que lo acusaban los pontífices y los ancianos, él nada respondía.* <sup>13</sup> *Entonces le dice Pilato: «¿No oyes cuántas cosas atestiguan contra ti?»* <sup>14</sup> *Pero él a nada le contestó siquiera una palabra, de forma que el procurador estaba muy admirado.*

<sup>15</sup> *En cada fiesta, solía el procurador conceder al pueblo la libertad de un preso, el que ellos quisieran.* <sup>16</sup> *Tenían entonces un célebre preso, llamado Barrabás.* <sup>17</sup> *Preguntó, pues, Pilato a los que estaban allí reunidos: «¿A quién queréis que os suelte: a Barrabás, o a Jesús, llamado el Mesías?»;* <sup>18</sup> *porque él sabía bien que se lo habían entregado por envidia.*

<sup>19</sup> *Mientras estaba sentado en el tribunal, su esposa le mandó decir: «No te metas con ese justo; que hoy, en sueños, he sufrido*

*mucho por su causa.»*<sup>20</sup> *Los sumos sacerdotes y los ancianos persuadieron a las turbas para que pidieran la libertad de Barrabás y la muerte de Jesús.* <sup>21</sup> *Tomó, pues, la palabra el procurador y les preguntó: «¿A cuál de los dos queréis que os suelte?» Ellos respondieron: «A Barrabás.»* <sup>22</sup> *Pilato les replica: «¿Pues qué voy a hacer con Jesús, llamado el Mesías?» Responden todos: «¡Que sea crucificado!»* <sup>23</sup> *El insistía: «¿Pues qué mal ha hecho?» Pero ellos gritaban cada vez más fuerte: «¡Que sea crucificado!»*

<sup>24</sup> *Viendo Pilato que nada conseguía, sino que aumentaba el tumulto, mandó traer agua y se lavó las manos ante el pueblo, diciendo: «Yo no soy responsable de esta sangre. ¡Allá vosotros!»* <sup>25</sup> *Y todo el pueblo respondió así: «¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!»* <sup>26</sup> *Entonces les soltó a Barrabás, y entregó a Jesús, después de mandar azotarlo, para que fuera crucificado.*

La escena de Barrabás es en Mateo mucho más breve y menos inteligible que en Marcos. Mateo no tiene tanto interés como Marcos en Mostrar cómo fracasa el intento de Pilato de arrancar a Jesús con ayuda del pueblo de manos de sus enemigos. Para él es mucho más importante la contraposición entre las dos figuras de Jesús y Barrabás. Según los v. 17 y 21, Pilato ofrece libre elección a los judíos entre los dos para libertar a uno, cosa que no puede haber sido su intención desde un principio<sup>24</sup>. Nuevo frente a Marcos es, en el relato de Mateo, destacar el silencio del siervo de Dios ante las acusaciones de sus enemigos ya en el v. 12 (cf. v. 14), así como la mención de la esposa de Pilato (v. 19) y el simbólico lavado de manos de éste (v. 24s). Estos dos episodios tienen la finalidad de subrayar la culpa de «los judíos», ya que en el primer caso queda declarada de manera expresa la inocencia de Jesús de parte de una pagana, en el segundo declina el juez pagano la responsabilidad en la muerte de Jesús.

**19** Según el v. 19 la esposa del gobernador romano — a quien la leyenda posterior<sup>25</sup> da el nombre de Claudia Proc(u)la — se

24. Cf. com. a Mc 15,7.

25. Actos apócrifos de Pilato 2,1.

inmiscuye en el proceso, enviando un insistente aviso, para reforzar la resistencia de Pilato ante los judíos. El hecho de que designa a Jesús como un «justo» quiere dar probablemente a entender que no sólo le tiene por inocente; sino además que, para ella, Jesús es, sin duda, un «santo», un hombre «divino»<sup>26</sup>.

El contenido de los v. 24s es importante para Mateo, evidentemente, por dar a entender Pilato, con su acción simbólica, que no puede declarar a Jesús culpable y sólo actúa cediendo a la presión de los judíos. La verdadera culpa en la muerte de Jesús cae pues sobre su propio pueblo.

La manera de proceder de Pilato, tal como la describe Mateo, no coincide de manera exacta ni con los usos judíos ni con los romanos; Pilato declina con su acción simbólica la responsabilidad de un acto que está dispuesto a realizar, cosa que contradice la práctica de los tribunales de justicia romanos, que acostumbraban a asumir la responsabilidad de las acciones que llevaban a cabo. Un uso tanto judío y del AT como romano, era declararse inocente en un asesinato por el lavado de las manos en agua o también en la sangre del asesinato<sup>27</sup>, o también el expiar el castigo merecido por un delito cometido impremeditadamente bañándose en el agua del mar<sup>28</sup>. Pilato en cambio concede, ya antes de entregar a Jesús para ser ejecutado, que lo hace sólo cediendo a la presión de los judíos, pero quiere, llevado de un temor supersticioso, alejar de sí las posibles consecuencias de su acción. Este episodio estaría mejor colocado tras el acto de la condenación de Jesús. Sobre las palabras pronunciadas en el lavado de las manos, cf. 2Sam 3,28; Act 20,26. Los «judíos»<sup>29</sup> declaran

26. Cf. com. a Mt 27,54 = Mc 15,39.

27. Dt. 21,6s; *Mišna, Sotá IX, 6*; Sal 26(25)6; 73(72)13; HERÓDOTO 1,35; VIRGILIO, *Eneida II, 719s*.

28. SÓFOCLES, *Ajax 654-56*. Según la *Regla de la guerra*, de Qumrán (XIV, 2s) también los que volvían de la guerra tenían que lavar, según el precepto de Núm. 31,19, sus vestidos y «purificarse de la sangre de los cadáveres de la culpa».

29. La expresión «todo el pueblo» = «la nación entera» — representada aquí por los miembros del sanedrín y la muchedumbre presente — está empleada con toda intención por el evangelista.

entonces solemnemente que toman sobre sí y sobre su descendencia la responsabilidad de la sangre, de la muerte de Jesús<sup>30</sup>. Con ello, el pueblo judío pronuncia una maldición sobre sí mismo; se hace responsable de la sangre de su Mesías. La catástrofe del año 70 no son, con todo, «los días de la venganza» (cf. Lc 21,22) definitiva de esta acción<sup>31</sup>. En el versículo puede notarse la influencia de 23,35.

Los soldados romanos se burlan de Jesús  
27,27-31a ( = \*Mc 15,16-20a; Jn 19,2s)

<sup>27</sup> Entonces los soldados del procurador se llevaron a Jesús al pretorio y reunieron en torno a él toda la cohorte. <sup>28</sup> Lo desnudaron, y le echaron encima una clámide de rojo escarlata; <sup>29</sup> luego, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron sobre la cabeza; y en su mano derecha, una caña; y doblando ante él la rodilla, se burlaban, diciendo: «¡Salve, rey de los judíos!»; <sup>30</sup> y escupiéndole encima, cogían la caña y le pegaban en la cabeza. <sup>31</sup> Cuando acabaron de burlarse de él, le quitaron la clámide y le pusieron sus vestidos.

En lugar de vestirle de púrpura (Mc 15,17), habla Mateo de una clámide de rojo escarlata, como la llevaban los lictores romanos. Nuevo frente a Marcos es, en el v. 29, el dato de que los soldados ponen primero en la mano de su rey de escarnio la caña (como cetro) y luego le golpean con ella, después de haberle rendido homenaje.

#### Camino del Gólgota

27,31b-32 ( = \*Mc 15,20b-21; Lc 23,26-32; Jn 19,17a)

<sup>32</sup> Y se lo llevaron a crucificarlo. Al salir, encontraron a un hombre de Cirene, que se llamaba Simón, a quien obligaron a llevarle la cruz.

30. Sobre la forma de expresión, cf. 2Sam 1,16; 3,29; 14,9; 1Re 2,33; Jer 51(28)35; Act 18,6.

31. Cf. com. a Mt 23,38.

Falta en Mateo el dato de que Simón «volvía del campo», así como los nombres de sus dos hijos, por no tener interés para los lectores de su Evangelio.

#### La crucifixión

27,33-34 ( = \*Mc 15,22-32; Lc 23,33-43; Jn 19,17b-27)

<sup>33</sup> Cuando llegaron a un lugar llamado Gólgota, es decir, lugar «de la Calavera», <sup>34</sup> el dieron a beber vino mezclado con hiel; él lo probó, pero no lo quiso beber. <sup>35</sup> Después de crucificarlo, se repartieron sus vestidos echando suertes (Sal 22[21]19), <sup>36</sup> y, sentados, lo custodiaban allí. <sup>37</sup> Y encima de su cabeza pusieron escrita su causa: «Este es Jesús, rey de los judíos.» <sup>38</sup> Al mismo tiempo fueron crucificados con él dos ladrones: uno a la derecha y otro a la izquierda.

<sup>39</sup> Los que pasaban por allí lo insultaban, moviendo la cabeza (Sal 22[21]8) <sup>40</sup> y diciendo: «Tú, que eras capaz de destruir el templo y de reconstruirlo en tres días: sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios, y baja de la cruz.» <sup>41</sup> Igualmente, los pontífices, con los escribas y los ancianos, también se burlaban de él, diciendo: <sup>42</sup> «Ha salvado a otros, y no puede salvarse a sí mismo. Es rey de Israel: pues que baje ahora mismo de la cruz, y creemos en él.» <sup>43</sup> Tiene puesta su confianza en Dios: que Dios lo libre ahora, si lo ama (Sal 22[21]9), puesto que dijo: «Soy Hijo de Dios.» <sup>44</sup> De la misma manera lo insultaban también los ladrones que habían sido crucificados con él.

Mientras Lucas sigue caminos distintos en este pasaje, el relato de Mateo, en cambio, coincide exactamente, en su conjunto, con el de Marcos. Al referirse a la bebida ofrecida a Jesús como anestésico, Mateo (v. 34), sin duda bajo el influjo del Sal 69(68)22 (cf. v. 48), dice hiel en lugar de mirra (Mc 15,23)<sup>32</sup>. Mateo no dice

32. Según Prov 5,4 y Lam 3,15, puede tratarse también de ajeno.



nada de la hora de tercia (Mc 15,25), como tampoco Lucas, pero habla, en cambio, de la custodia de Jesús por los soldados (v. 36). En el v. 40 las palabras de «si eres Hijo de Dios», aluden a la declaración mesiánica hecha por Jesús ante el sanedrín (26,63s). Nuevo, frente a Marcos, es el v. 43, cuya primera mitad ofrece una nueva cita del Sal 22(21), que continúa la del v. 39, mientras que la segunda mitad del verso vuelve a referirse a Mt 26,63, y ofrece también resonancias de Sab 2,18, donde los impíos insultan al justo con palabras semejantes. El versículo es una prueba de que, en la comunidad primitiva, la muerte de Jesús en la cruz se veía a la luz del Sal 22(21) y del AT en general <sup>33</sup>.

#### Muerte de Jesús

27,45-56 (= \*Mc 15,33-41; Lc 23,44-49; Jn 19,28-30)

<sup>45</sup> Desde la hora sexta, quedó en tinieblas toda aquella tierra hasta la hora nona. <sup>46</sup> Hacia la hora nona, exclamó así Jesús con voz poderosa: Elí, Elí, lemá sabaktaní? Esto es: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22 [21] 2). <sup>47</sup> Algunos de los que estaban allí, decían al oírlo: «Este está llamando a Elías.» <sup>48</sup> Y uno de ellos corrió en seguida a tomar una esponja, la empapó en vinagre y, poniéndola en la punta de una caña, le daba de beber. <sup>49</sup> Pero los demás decían: «¡Deja! Vamos a ver si viene Elías a salvarlo.» <sup>50</sup> Entonces Jesús, dando de nuevo un potente grito, entregó su espíritu.

<sup>51</sup> Y al momento el velo del templo se rasgó en dos de arriba hasta abajo; la tierra tembló y las rocas se hendieron; <sup>52</sup> los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de los santos ya muertos resucitaron; <sup>53</sup> y saliendo de los sepulcros después de resucitar él, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos. <sup>54</sup> Cuando el centurión y los que con él estaban custodiando a Jesús sintieron el terremoto y las cosas que pasaban, quedaron grandemente aterrados y decían: «Realmente, éste era Hijo de Dios.»

33. Cf. el exc. después de Mc 15,41.

<sup>55</sup> Había también allí muchas mujeres que lo contemplaban desde lejos, las cuales habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle; <sup>56</sup> entre ellas estaban María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo.

Según Mateo (v. 49) son algunos de los presentes, y no el soldado que ofrece el refrigerio a Jesús (Mc 15,36), quienes pronuncian las palabras sobre la venida de Elías. Pero su sentido no es tampoco aquí que quieran impedir la acción del soldado. 49

Junto al rasgarse del velo del templo, mencionado en Mc 51,1, refiere Mateo (v. 51b-53) los siguientes prodigios: 1.º temblor de tierra; 2.º rocas que se hunden, 3.º tumbas que se abren, 4.º muchos cuerpos de santos fallecidos se levantan, salen de sus tumbas después de la resurrección de Cristo, se dirigen a la ciudad santa y se aparecen a muchos. De estos cuatro datos, el terremoto y el hendirse las rocas, consecuencia de él, cuentan entre los acontecimientos que coinciden temporalmente con la muerte de Jesús, como lo prueba claramente el v. 54. 51b-

Pero también el abrirse las tumbas parece que tiene que ser entendido, a pesar de la importante dificultad que de ello se deduce, como una consecuencia del terremoto, que no puede ser identificado con el de la mañana de pascua consignado en 28,2. Pues aquí se dice que, por efectos del terremoto, fueron removidas las piedras que cerraban (cf. v. 60) las tumbas situadas en las cercanías del Gólgota. Los terremotos son mencionados en el AT, y en unión con el eclipse de los astros, como una revelación de la ira divina <sup>34</sup>. Por tanto, estos acontecimientos quizá tienen que ser entendidos como consumación de la profecía escatológica de Am 8,9 y Jer 15,9.

Mateo añadiría a ello la resurrección de muertos como una nueva señal escatológica (cf. Dan 12,2), de tal modo que la muerte de Jesús quedaría así, en los sinópticos, entendida como principio del final de los tiempos. De hecho se puede entender bien el rasgo sorprendente de que «muchos cuerpos de los santos ya muertos

34. Cf. Am 8,8s; Jl 2,10.

resucitaron», suponiendo que con ello se alude a Dan 12,2 («muchos de los que duermen en el polvo de la tierra, despertarán»).

Acceptando, pues, que la resurrección de un gran número de muertos se cuenta también entre los prodigios que acompañaron a la muerte de Jesús, y que el abrirse las tumbas fue una consecuencia del terremoto, quedaría precisamente por ello aumentado todavía el enigma del v. 53. Si Mateo, en efecto, hace notar en él, de manera expresa, que los «santos», esto es los justos de la antigua alianza vueltos a la vida, salieron de sus tumbas después de la resurrección de Jesús, y se dirigieron a la ciudad santa, parece seguirse de ello, con toda necesidad, que también su resurrección tiene que ser situada en el mismo momento y no coincide por lo tanto temporalmente con el momento de la muerte de Jesús; ya que difícilmente sería el sentido del texto que se quedaron en sus cámaras sepulcrales hasta el momento en que Jesús salió de la tumba. En el caso, pues, de que su resurrección no fuera una de las señales que acompañaron a la muerte de Jesús, habría que preguntarse entonces, por qué Mateo da cuenta de ella ya aquí, en un pasaje inadecuado. El que lo hiciera sólo por no haber encontrado otro lugar mejor, no supone una solución satisfactoria del problema.

¿Han sido quizá las palabras de «después de resucitar él» introducidas por Mateo en la tradición que en este caso le sirve de fuente, con el fin de reservar para Jesús, no resucitado hasta el domingo de la pascua, su puesto de «primicia de los dormidos» (1Cor 15,20), «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18)? Querer explicar la indicación «después de resucitar él» como un simple error de pluma por «después de resucitar (ellos)» es muy improbable, dada la unanimidad práctica de la tradición textual — sólo algunos textos tardíos tienen esta segunda lectura —, y no imaginable, además, por el motivo de que entonces son del todo superfluas las palabras de «después de resucitar», y sería mejor que faltaran en absoluto.

No hay, pues, una solución totalmente satisfactoria para esta primera dificultad del texto, cuyo claro sentido es que, con la muerte de Jesús, quedó vencido el poder de la muerte. De todos

modos no es este evidente anacronismo el verdadero enigma del v. 53; queda todavía el problema de quienes eran los «santos» resucitados de las tumbas y cómo hay que figurarse su vida después de su resurrección. Según una opinión defendida por muchos padres de la Iglesia y otros exegetas posteriores hasta nuestros días (combatida en cambio por san Juan Crisóstomo, san Ambrosio y san Agustín), se trata de personajes destacados del AT, como patriarcas y profetas, que habrían sido resucitados por Cristo y entrado junto con él en la Jerusalén celestial; entre su resurrección y la de Cristo existiría una conexión no sólo temporal, sino también causal; al fondo del texto iría pues la doctrina del descendimiento de Cristo a los infiernos, en el que fue vencida por éste el poder de la muerte, soberana de las regiones de ultratumba, y arrebatadas sus víctimas para conducir las junto con él a la gloria celestial. Estos «santos» serían, pues, las primicias de la redención, en los que se habría consumado ya de manera completa la obra de la redención de Cristo, habiendo resucitado ya también en posesión del cuerpo «espiritualizado» (cf. 1Cor 15,42ss), sin haber vuelto a la vida de este mundo como los resucitados por Jesús durante su actuación terrena<sup>35</sup>, que tenían que volver a morir después de cierto espacio de tiempo. El hecho narrado aquí por Mateo no tendría, pues, según esta opinión, el carácter de un prodigio, sino que sería más bien el comienzo de la transfiguración futura del mundo. Sólo en el caso de que en este texto se hiciera realmente referencia a la resurrección definitiva, escatológica, y no a una simple vuelta a la vida terrena, se manifestaría Cristo realmente como el vencedor de la muerte, aunque a esto hay que objetar que como tal se revela ya también por el hecho de su propia resurrección.

Además, tampoco pueden pasarse por alto ni ser superadas las dificultades que presenta esta interpretación. En primer lugar sigue en pie la cuestión de si no hay que fechar al menos la resurrección de estos «santos», tal como parece exigir la conexión de este hecho con los otros prodigios que acompañan la muerte

35. Cf. Mc 5,21-43; Lc 7,11-17; Jn 11,1-54.

de Jesús, ya *antes* de la resurrección de Cristo, no resultando entonces viable el pensar aquí en el descenso de Cristo a los infiernos. Tal doctrina no es extraña a Mateo (cf. 12,40), pero sólo con referencia a su estancia de «tres» días en el *šeol*, que resulta, con todo, inevitablemente del hecho de que Jesús murió realmente el viernes santo y estuvo realmente muerto hasta el momento de su resurrección.

Totalmente ajena es en cambio al evangelista la idea, unida más tarde a partir de Melitón de Sardes con el descenso de Jesús a los infiernos, de que Jesús hubiera penetrado allí en los dominios de la muerte, hubiera vencido a la muerte, la reina de las regiones de ultratumba (o al hades, o según teorías posteriores, a Satán), y le hubiera arrebatado su presa, liberando a los justos aprisionados en el reino de los muertos. Tampoco en 1Pe 3,19-20; cf. 4,6 se hace referencia a un asalto al hades y a la liberación de los muertos, sino a la predicación de Cristo a «los espíritus que estaban en prisión», y en Éf 4,8-10, «las regiones inferiores de la tierra» no designan las regiones de ultratumba, sino la tierra, en contraposición con el cielo. Y si la idea del descenso de Cristo a los infiernos en el sentido referido anteriormente no se puede probar como atestiguada en el NT, falta entonces también el presupuesto para la interpretación escatológica de la resurrección de los «santos».

Por otra parte habría que preguntar también cómo podría aunarse la misma con 1Cor 15,23. Referir la «ciudad santa» a la Jerusalén celestial, en lugar de a la Jerusalén terrena (cf. Mt 4,5), no queda sugerido por el contexto, mejor queda hasta excluido por el hecho de que las apariciones de los santos resucitados son mencionadas sólo *después* de su llegada a la ciudad santa. Que «se aparecieron a muchos» no quiere destacar expresamente que — a diferencia, por ejemplo, de Lázaro (cf. Jn 12,9) —, no podían ser vistos por todos, sino sólo hacer notar el gran número de los que los vieron. Y de la resurrección de sus cuerpos se habla seguramente para excluir toda posibilidad de duda en la realidad de la resurrección.

Quiénes fueron estos «santos», cuál fue su destino tras su resurrección, son cuestiones para nosotros tan insolubles como la

de la fuente de la que Mateo haya tomado esta misteriosa escena, de la que no se encuentra por lo demás eco alguno en todo el Nuevo Testamento.

Según el contexto no puede, con todo, pensarse en una referencia a los grandes personajes de la antigua alianza en general, ya que poniendo el hecho de la resurrección de estos «santos» en relación con el abrirse de las tumbas y esto, a su vez, con el terremoto, no podría pensarse más que en aquellos «santos» del AT que estuvieran enterrados en Jerusalén o sus cercanías, como por ejemplo David, cuya tumba (en la colina este de Jerusalén) es mencionada por Pedro en su predicación el día de pentecostés (Act 2,29), donde queda además supuesto que está aún ocupada por aquél. Tampoco resulta viable pensar en los profetas cuyas tumbas se mostraban en la pendiente SE del monte de los Olivos, ya que estas tumbas procedían del siglo IV o V d.C. Por otra parte sería una arbitrariedad suponer incluidos en la resurrección del viernes santo, sólo aquellos santos del AT que casualmente estuvieran enterrados en Jerusalén o sus cercanías. Habría que pensar más bien en todos los «santos» del AT, cosa que impide por su parte el texto mismo.

Mateo generaliza<sup>36</sup> al hacer participar también en la confesión del centurión al resto de los demás soldados romanos (v. 54). Salomé (Mc 15,40) queda determinada (v. 56) como madre de los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan.

54-56

## Jesús es sepultado

27,57-61 (= \*Mc 15,42-47; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)

<sup>57</sup> Llegada la tarde, fue un hombre rico, de Arimatea, llamado José, que también se había hecho discípulo de Jesús; <sup>58</sup> éste se presentó ante Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato mandó que se lo entregaran. <sup>59</sup> Y José tomó el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia, <sup>60</sup> y lo depositó en su sepulcro nuevo, que se había hecho tallar en la roca; y después que hizo rodar una gran

36. Cf. com. a Mt 26,8.



*pedra a la puerta del sepulcro, se marchó.* <sup>61</sup> Pero María Magdalena y la otra María estaban allí sentadas frente al sepulcro.

El relato está notablemente abreviado frente al de Marcos. Suprimido queda el dato de que José de Arimatea era miembro del sanedrín y en lugar de nombrarle como uno que esperaba el reino de Dios, se dice breve y categóricamente que era un discípulo de Jesús, no «distinguido», sino «rico» (alusión intencionada a Is 53,9). En el v. 60 se dice expresamente que el sepulcro era nuevo y que estaba dispuesto para José mismo, esto es, el Mesías recibe una sepultura digna.

#### La guardia del sepulcro 27,62-66

<sup>62</sup> Al día siguiente, el que viene después de la parasceve, se reunieron los pontífices y los fariseos ante Pilato, <sup>63</sup> y le dijeron: «Señor, nos hemos acordado de que aquel impostor, cuando aún vivía, dijo: “Después de tres días resucitaré.” <sup>64</sup> Manda, pues, que el sepulcro quede bien asegurado hasta el día tercero, no vayan a llegar los discípulos, lo roben, y luego digan al pueblo: “Ha resucitado de entre los muertos”; pues este último engaño sería peor que el primero.» <sup>65</sup> Pilato les respondió: «Aquí tenéis una guardia; id y aseguradlo bien, como lo habéis pensado.» <sup>66</sup> Ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y poniendo allí la guardia.

Este pasaje, exclusivo de Mateo, prepara ya el siguiente cap. 28 y, en cuanto a su contenido, forma un solo cuerpo con 28,4.11-15. Estos pasajes representan todos un grado de evolución de la tradición en el que se manifiesta una actitud apologética de la comunidad paleocristiana frente a los intentos judíos de tergiversar y reducir a la nada el mensaje pascual. El presente relato tiene como fin poner de manifiesto, como falsedad consciente, la afirmación de los enemigos de Jesús de que sus discípulos habían robado su cadáver. Un robo del cadáver era de todo punto imposible, ya que el sepulcro estaba custodiado por soldados romanos.

La designación doble e indirecta del día (en lugar de «el sábado») se explica por hecho de que Mateo había pasado por alto antes (v. 57) el dato temporal de Mc 15,42. Que al sanedrín no se le ocurra hasta después de haber pasado una noche tras la muerte y la sepultura de Jesús tomar medidas de seguridad, no es un rasgo improbable históricamente; cuando Jesús fue enterrado, estaba ya a punto de dar comienzo el sábado y por otra parte podía también parecerles peligrosa la circunstancia, llegada entre tanto a sus oídos, de que un hombre influyente como José de Arimatea se había hecho cargo del cadáver. La frase «nos hemos acordado» suena como una disculpa por el hecho de no haber ido antes con su petición. De dónde podían conocer ellos la profecía de Jesús de que resucitaría después de tres días, siendo así que las tres predicciones de la pasión <sup>37</sup> formaban parte del «misterio mesiánico», es una cuestión que queda, para nosotros, sustraída a una respuesta precisa. Por lo general se suele pensar en las palabras de Jesús sobre la señal de Jonás (12,40). Para hacer vana la profecía basta asegurar la tumba durante tres días por una guardia de soldados romanos. Por medio de ella puede impedirse que vayan quizá los discípulos de «aquel impostor» <sup>38</sup> y se lleven en secreto su cadáver del sepulcro y luego engañen al pueblo con la mentira de que ha resucitado. Este «último engaño» sería peor aún y más peligroso que el primero (cuando Jesús «con su doctrina había revuelto a todo el pueblo», Lc 23,5), ya que la afirmación de que él mismo hubiera vencido a la muerte tenía necesariamente que producir una impresión mayor en el pueblo. Y entonces los dirigentes del judaísmo mismos y Pilato con ellos, al quitar de en medio el primer mal dando muerte a Jesús, hubieran colaborado de hecho a provocar otro mal mucho mayor.

Pilato cede a sus ruegos, a pesar de que desde su punto de vista tienen que parecerles fantásticas las preocupaciones de los dirigentes judíos, quienes reciben para el corto espacio de tiempo una guardia de soldados romanos. Por lo demás, les deja el asunto a su arbitrio.

37. Mt 16,21; 17,23; 20,19.

38. Mt 27,63; cf. Jn 7,12.47.

66 En consecuencia, los miembros del sanedrín precintan la tumba, para asegurarse también frente a los soldados (cf. 28,13), sellándola en presencia de la guardia romana (probablemente con una cuerda puesta sobre la piedra; cf. Dan 6,18).

*Resurrección de Jesús y misión de los discípulos*  
cap. 28

Ha resucitado, no está aquí

28,1-10 (= \*Mc 16,1-8; Lc 24,1-11; Jn 20,1-18)

<sup>1</sup> Pasado ya el sábado, cuando empezaba a amanecer el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro. <sup>2</sup> De pronto se produjo un gran terremoto; pues un ángel del Señor bajó del cielo, se acercó, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. <sup>3</sup> Su aspecto era como de relámpago, y sus vestidos, blancos como la nieve. <sup>4</sup> Los centinelas se estremecieron por el pánico y se quedaron como muertos. <sup>5</sup> Pero el ángel, dirigiéndose a las mujeres, les dijo: «No tengáis miedo vosotras; pues bien sé que venís a buscar a Jesús, el crucificado. <sup>6</sup> No está aquí; pues ha resucitado, como dijo. Venid y ved el sitio donde fue colocado. <sup>7</sup> Ahora, id inmediatamente a decir a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos, y también que él irá antes que vosotros a Galilea; allí lo veréis. Ya os lo he dicho.» <sup>8</sup> Ellas se alejaron inmediatamente del sepulcro, con temor, pero con grande alegría, y fueron corriendo a llevar la noticia a sus discípulos.

<sup>9</sup> Y de pronto Jesús les salió al encuentro y las saludó: «¡Dios os guarde!» Ellas entonces se acercaron, se abrazaron a sus pies y se postraron ante él. <sup>10</sup> Entonces les dice Jesús: «No tengáis miedo. Id a llevar la noticia a mis hermanos, para que vayan a Galilea; allí me verán.»

El relato de Mateo coincide en cierto número de rasgos con el de Marcos, pero, por otra parte, ofrece otros muchos que le son propios.

Falta en Mateo la noticia de Marcos, de que las mujeres fueron al término del sábado, esto es a su atardecer, a comprar aromas para la unción del cadáver que tenían dispuesta. Con ello se corresponde el que se dé como objeto de su visita matinal del domingo, sólo el «ver» el sepulcro. La tumba estaba según 27,62-66 sellada y custodiada, y por ello queda excluida toda posibilidad de una unción del cadáver. Por este motivo falta también Mc 16,3s, donde se habla de la preocupación de las mujeres sobre quién les va a quitar la piedra de entrada al sepulcro. La visita de las mujeres es aquí, pues, sólo un espontáneo acto de piedad para con el muerto y nada más. Lo que sorprende entonces en Mateo es el que vayan ya a primera hora de la madrugada al sepulcro. De las tres mujeres mencionadas en Mc 16,1, Mateo sólo nombra las dos Marías.

En los v. 2-4 ofrece Mateo un importante dato que falta en Marcos (y Lucas): un mensajero del mundo celestial, que se deja reconocer como tal en el brillo de su figura y en el color blanco de su vestido<sup>39</sup>, aparece en forma visible, en medio de un temblor de tierra, retira la piedra y se sienta sobre ella, por tener que cumplir un encargo ante las mujeres. Los soldados que custodian la tumba caen aterrorizados al suelo como muertos (cf. Ap 1,17). El hecho principal, la resurrección de Cristo y su salida de la tumba, que también, según Mateo, sólo pudo tener lugar después de ser retirada la piedra, no queda descrita, en él como tampoco en Marcos ni Lucas. Sólo las circunstancias que la acompañan quedan expuestas. El orden en que Mateo da cuenta de cada uno de los acontecimientos de la escena, no admite otra explicación, sino la de que el temblor de tierra y la bajada del ángel tuvieron lugar mientras las mujeres iban ya de camino hacia la tumba. Esto obliga a prescindir de todo intento de igualar con violencia la exposición de Mateo con la de Marcos, según la cual las mujeres no notan en absoluto un temblor de tierra en su camino al sepulcro y se quedan sorprendidas al ver que la piedra de entrada está ya retirada. La retirada de la piedra es

39. Cf. com. a Mc 9,2s.

aquí obra del ángel y no como en 27,52, efecto del temblor de tierra, que aquí aparece más bien como fenómeno que acompaña al prodigioso suceso.

**5-8** En los v. 5-8 vuelve Mateo a coincidir, a grandes rasgos, con el relato de Marcos (16,6-8). Sólo resulta de lo precedente la diferencia de que, según Mateo (v. 2), el ángel está sentado sobre la piedra, y el diálogo tiene lugar, por tanto, fuera de la tumba (cf. con todo v. 6b), mientras que, según Mc 16,5, las mujeres entran en el sepulcro y allí «vieron a un joven, sentado a la parte derecha». En el v. 6 se remite, de manera expresa, a las predicciones de su resurrección hechas por Jesús<sup>40</sup>. En el v. 7 no se nombra a Pedro expresamente junto a los demás discípulos (a diferencia de Mc 16,7), probablemente en previsión de que Mateo no va a narrar ninguna aparición exclusiva del Resucitado a Pedro. Por otra parte aquí se subraya principalmente el hecho de la resurrección misma, que queda otra vez mencionada, mientras que en Mc 16,7 se remite simplemente a la promesa de Jesús (14,28 = Mt 26,32) de que irá a Galilea antes que los discípulos. Por ello en lugar de: «como os lo había dicho él», se dice en Mateo: «ya os lo he dicho», subrayando las propias palabras del ángel (como diciendo: «Proceded ahora vosotros en consecuencia»). En el v. 8, Mateo sigue en un principio el texto de Marcos, cuyo relato queda interrumpido (v. 8) súbitamente con el dato del temor y espanto que hacen callar a las mujeres, pero Mateo continúa luego dando noticia de que las mujeres, llenas de miedo y de alegría a un tiempo, se pusieron rápidamente en camino para llevar a los discípulos el mensaje de la resurrección.

**9s** Con los v. 9s dan comienzo las partes exclusivas de Mateo en el relato de la resurrección, que forman tres pasajes independientes entre sí: 1.º la aparición de Jesús a las mujeres que acaban de abandonar la tumba (v. 9s), 2.º el relato sobre la mala fe de los sumos sacerdotes (v. 11-15) y 3.º la aparición de Jesús a los once discípulos en Galilea con la orden de misión y de bautismo (v. 16-20). De los tres pasajes, ni el primero ni el segundo pueden

40. Mt 16,21; 17,23; 20,19; 26,32.

haber estado en el final de Marcos perdido hoy; pero sí, tal vez, basándose en 14,28 y 16,7, el tercero.

Los v. 9s parecen seguir espacial y temporalmente de manera inmediata a la aparición del ángel a las mujeres, aunque el pasaje no lleva determinación local ni temporal alguna y el v. 11 podría ir siguiendo lo mismo al v. 8 que al v. 10. A esto se añade un nuevo y doble problema, que resulta de la relación del contenido de estos dos versículos con otros textos. En primer lugar con los v. 7s, que les preceden de manera inmediata.

Según el v. 8, las mujeres están dispuestas, siguiendo las palabras del ángel (v. 7), a llevar el mensaje de la resurrección a los discípulos y por ello parece innecesaria la repetición del mismo encargo por parte de Jesús en el v. 10. También tiene que resultar extraño, que el Resucitado se aparezca aquí a las mujeres, y al mismo tiempo mande a los discípulos a Galilea, donde deben encontrarle. Este problema quedaría al menos atenuado, si precediera de manera inmediata Mc 16,8, pasaje según el cual las mujeres, llenas de temor y espanto, no se atreven a dar cumplimiento al encargo del ángel; en este caso sería más comprensible que el Resucitado mismo vuelva a repetir su encargo. Pero Mateo ha variado ya (v. 8) el texto de Marcos en el sentido de que las mujeres se ponen realmente en camino para cumplir las palabras del ángel, por lo que los v. 9s parecen ser un simple duplicado de los v. 5-7, con la sola diferencia que van aquí puestos en labios del Resucitado mismo. Ambos versículos no pueden ser creación de Mateo, por la relación en que se encuentran con los que inmediatamente les anteceden.

El segundo problema consiste en la relación del v. 9 con Jn 20, 11-18 (cf. también Mc 16,9), pasaje según el cual Jesús se apareció, en primer lugar, a María Magdalena  *sola*, precisamente en la *segunda visita* que ésta hizo al sepulcro. Según el v. 1, María Magdalena se encuentra también entre las mujeres de que se habla en el v. 9. A esto hay que hacer las siguientes observaciones: es imposible el colocar Jn 20,1-18 temporalmente después de Mt 28,9s (ya que, en Juan, María Magdalena, antes de aparecérselo el Señor, sólo conoce el hecho del sepulcro vacío, pero no la noticia del

ángel de Mt 28,5-7 sobre la resurrección de Jesús); igualmente difícil es suponer *dos* apariciones distintas a María Magdalena, tan semejantes en su desarrollo; según Lucas 24,9s.23, en fin, las mujeres llevaron a los discípulos sólo la noticia de la tumba vacía y de la aparición del ángel, motivos todos que llevan a la conclusión de que los vv. 9s sean un sumario relato paralelo de Jn 20,11-18. Precisamente este pasaje es entonces un ejemplo típico de la irregularidad de la tradición sobre las apariciones del Resucitado <sup>41</sup>.

Que las mujeres abrazan los pies de Jesús, gesto utilizado para pedir auxilio (cf. 2Re 4,27), es aquí, junto con el caer a tierra, sólo expresión de veneración en alto grado.

Inmotivadas resultan en el v. 10, después del v. 9, las palabras «no tengáis miedo» (no así en el v. 5). Es desacostumbrada la designación de «mis hermanos» referida a los discípulos (cf. también Jn 20,17). Expresa la íntima unión en que se encuentran también entonces con Jesús (cf. 12,49s). Tal expresión puede, con todo, sólo ser utilizada por Jesús para con los discípulos, pero no viceversa.

#### La mala fe de los sumos sacerdotes

28,11-15

<sup>11</sup> *Mientras ellas se iban, algunos de la guardia fueron a la ciudad y refirieron a los sumos sacerdotes todo lo sucedido.* <sup>12</sup> *Pero éstos, en unión con los ancianos, tomaron en consejo el acuerdo de darles a los soldados gran cantidad de monedas de plata,* <sup>13</sup> *con esta consigna: «Decid así: "Mientras nosotros dormíamos, vinieron de noche sus discípulos y robaron el cuerpo";* <sup>14</sup> *y si esto llega a oídos del procurador, nosotros lo convenceremos y conseguiremos que vosotros quedéis seguros.»* <sup>15</sup> *Ellos recibieron el dinero y procedieron de acuerdo con estas instrucciones. Y esta versión ha corrido entre los judíos hasta el día de hoy.*

Este pasaje forma la continuación de 27,62-66 y 28,4. Los dirigentes del judaísmo han negado su fe a Jesús, viéndose obligados,

41. Cf. el exc. que sigue a Mt 28,15.

por ello, a luchar en contra de la verdad con la mentira y el soborno, con lo que se hacen nuevamente culpables. La noticia de los acontecimientos sucedidos en el sepulcro de Jesús ha llegado también a oídos de sus enemigos, por mediación de la guardia, que ellos mismos habían hecho poner en el sepulcro. Sólo que la diferencia es grande entre el mensaje pascual de las mujeres, basado en la noticia del *ángel*, y la información dada por los *soldados* a los pontífices. Los centinelas no han visto al Resucitado ni el acto de la resurrección misma (cf. v. 4). Jesús se ha manifestado sólo «a los testigos escogidos de antemano por Dios» (Act 10,41). Los soldados podían atestiguar sólo los sucesos unidos al hecho de la resurrección. No quieren decir otra cosa las palabras del evangelista de «todo lo sucedido» (v. 11).

La forma en que los miembros del sanedrín reaccionan ante la noticia es prueba de que no se atreven a considerarla pura invención, aunque para ellos no entra dentro de lo posible la realidad de la resurrección de Jesús. Por ello buscan el hacer inofensivo el peligroso mensaje mediante la mentira y el soborno. Su propuesta a los soldados romanos no está sólo desprovista de sentido — ya que si dormían no podían haber sido testigos del robo del cadáver —, sino que además es peligrosa, puesto que ellos mismos deben acusarse de un grave incumplimiento de su deber. Con todo se dejan convencer los soldados, con dinero y con la promesa de los pontífices de que asumen *ellos* la responsabilidad. Esta versión judía de la resurrección se mantuvo, como afirma el evangelista al fin de su relato (cf. 27,8), hasta su tiempo <sup>42</sup>.

En estas palabras finales del pasaje se deja ver también claramente uno de los propósitos principales de Mateo en la composición de su evangelio, la defensa de la fe cristiana contra las tergiversaciones de parte judía. En relación con ello parece que hay que explicar también el hecho de que Mateo no se refiera más que a la visita de las mujeres a la tumba y no hable también de que los discípulos estuvieran allí. Las mujeres son las primeras en ir al sepulcro, de cuya situación exacta se dieron cuenta el viernes santo, y lo en-

42. Y aun hasta más tarde; cf. JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 108.

cuentran vacío, siendo así testigos contra las mentiras divulgadas por parte de los judíos.

### *Historicidad de la resurrección de Jesús.*

La resurrección de Jesús formaba en la fe del cristianismo primitivo uno de los hechos más ciertos y más plenos de significación de todo el suceso de la redención. Junto con la muerte de Jesús en la cruz formaba el *tema central de la predicación apostólica*, como lo prueban los discursos de los Hechos de los apóstoles<sup>43</sup>. Para los discípulos de Jesús, el día de la resurrección, tras la catástrofe del viernes santo, significaba no sólo el restablecimiento de su grado de fe anterior, sino el comienzo de una nueva comprensión de la persona y la misión de su Maestro, profundizada y amplificada luego por las instrucciones del Señor en sus apariciones. En el hecho, absolutamente cierto para ellos, de que Jesús vive vieron los discípulos la confirmación divina de su mesianidad (cf. Act 2,14-36), ya que Dios era quien le había resucitado de entre los muertos, como destaca repetidas veces, sobre todo, Pablo<sup>44</sup>. Y en la figura del Resucitado quedaban, para ellos, bien encuadradas todas las prodigiosas pruebas de poder dadas por Jesús antes de su muerte, cuyos testigos oculares habían sido, y todo lo que en su trato con él habían oído y habían visto<sup>45</sup>.

Muchas de sus palabras pudieron entonces comprenderlas en su verdadero sentido; sobre todo entendieron también el sentido de su muerte, que antes había sido para ellos motivo de escándalo (cf. Mc 8,31-33). Pablo declara que la resurrección, junto con la muerte en la cruz (cf. Rom 8,34) es el punto central del evangelio. Por ello la explica en 1Cor 15, tanto en su realidad histórica (15,3-8), como en su sentido supraterráneo, escatológico. «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana también vuestra fe... estaríais aún en vuestros pecados; entonces también los que se dur-

43. Act 2,22-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,30-32; 10,34-43.

44. Rom 4,24; 8,11; 2Cor 4,14; Gál 1,1; Col 2,12; 1Tes 1,10; cf. también 1Pe 1,21.

45. Cf. Act 2,22; 10,37-39.

mieron en Cristo, perecieron» (1Cor 15,14.17); porque la resurrección es el hecho que completa la obra de redención de Cristo (cf. Rom 4,25). Y Cristo ha sido resucitado, según Pablo, como «primicia de los dormidos» (1Cor 15,20), como «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18). Su resurrección es la primera victoria sobre la muerte, el prototipo y la garantía de la resurrección de los cristianos (1Cor 15,20-23).

Para Jesús mismo, la resurrección significaba no sólo la perfección de su obra redentora y la confirmación divina de su misión, sino también la deposición de su figura de siervo (κένωσις) y el comienzo de su exaltación como «Señor» (cf. Flp 2,6-11), que, como afirma todo el NT, «está sentado a la diestra del Padre»<sup>46</sup>.

Para comprender debidamente la resurrección de Jesús y su certeza histórica hay dos hechos de importancia fundamental. Su certeza se apoya única y exclusivamente en la fe de los primeros discípulos de Jesús, y no en el hecho del sepulcro vacío (cf. infra) o en otra clase de pruebas. El Resucitado, en su nueva corporeidad, no se ha mostrado, como antes el Jesús «histórico», a todo el mundo. «No a todo el pueblo, sino a los testigos escogidos de antemano por Dios», a los discípulos le ha hecho Dios visible (Act 10,41), y en su testimonio y en su fe de haber visto realmente al Resucitado se basa el *kerygma* cristiano, cuyo punto central está formado por la resurrección de Jesús. Por eso, Pedro cuando se trata de reintegrar el colegio de los doce, declara que la misión expresa del apóstol es ser testigo de la resurrección<sup>47</sup>.

Pero la resurrección significaba, no el retorno a la existencia terrena, sino la entrada en el estado «pneumático» de la «exaltación», estado que, como tal, no es accesible a los sentidos naturales de testigos humanos y, por ello, no puede ser tampoco enjuiciada y comprobada como otro hecho histórico cualquiera. La muerte de Jesús y el sepulcro vacío pueden ser considerados como hechos históricos normales y pueden ser enjuiciados según las leyes de la crítica histórica; la resurrección y las apariciones del Resucitado

46. Cf. Mc 14,62; Act 2,33; 7,55s; Rom 8,34; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3; 10,12; 12,2; 1Pe 3,22; Mc 16,19.

47. Act 1,22; cf. 2,32; 3,15; 4,33; 5,32; 10,41; 13,31.



en cambio, no pueden ser objeto de una verificación científica histórica, porque la corporeidad «pneumática» del Señor glorioso no pertenece ya al estado del eón presente ni está sometida a las leyes del mismo. Ambos hechos son más bien, como se afirma de una manera expresa en el NT<sup>48</sup>, exclusivamente objeto de la fe y por ello son ofrecidos en la predicación paleocristiana como tema central y verdadero de la fe.

La resurrección queda presupuesta como hecho real por todo el NT. De entre los testimonios expresos sobre ella es el más antiguo el de Pablo (1Cor 15,3ss), por remontarse hasta los días de Damasco (33-35). Pablo destaca, en efecto, de manera expresa, haber predicado la resurrección de Cristo desde un principio como tema central en su actividad apostólica, habiéndose apoyado para ello en el testimonio de la tradición. Como testigos de vista del hecho de la resurrección menciona a Cefas, los «doce», después «más de quinientos hermanos juntos, muchos de los cuales viven todavía», Santiago, todos los apóstoles y, en último lugar, él mismo (1Cor 15,6-8). Con la expresión «por último», Pablo quiere dar a entender que después ya no hubo más apariciones del Resucitado, en otras palabras, que estuvieron limitadas a un tiempo determinado y que tienen que ser distinguidas de las «visiones y revelaciones del Señor»<sup>49</sup>, cuya realidad no es menos cierta para Pablo.

Los relatos de los evangelios sobre las apariciones del Resucitado ofrecen considerables diferencias entre sí y proceden evidentemente de tradiciones distintas. De las apariciones enumeradas por Pablo, es mencionada, pero no descrita, la de Pedro<sup>50</sup>. La aparición «a los doce» y la «a todos los apóstoles» pueden ser equiparadas con Lc 24,36-43 y 24,44-49 ó con Mt 28,16-20. En cambio, quedan narradas otras apariciones que faltan en Pablo, unas de manera breve, otras con más detalle; esto es, ni los evangelistas ni Pablo pretenden dar un informe exhaustivo del tema<sup>51</sup>. De esto no

48. Cf. Rom 10,9; 1Pe 1,21.

49. 2Cor 12,1; cf. Act 18,9; 22,17s; 23,11; 2Cor 12,7.

50. Lc 24,34.

51. Cf. Act 1,3; a pesar de ello, Lucas, en su Evangelio, sólo da cuenta de un corto número de apariciones.

se sigue, que esta diversidad y disparidad de la tradición haya de ser vista como signo de su falta de valor histórico, sino sólo que no se tenía un interés especial en conseguir un esquema unitario en la tradición. Tampoco dentro de los relatos sobre un mismo hecho se da una coincidencia exacta, ni ha sido ésta buscada posteriormente. Todos los evangelios dan cuenta del acontecimiento vivido por las mujeres en el sepulcro de Jesús la mañana de la pascua; pero Marcos (16,1) y Lucas (24,10) mencionan tres apariciones (y no exactamente las mismas); Mateo (28,1), dos; Juan (20,1), sólo una<sup>52</sup>.

Tampoco en el resto del contenido coinciden los cuatro relatos de manera completa; cf. Mc 16,8 («no dijeron nada a nadie») junto a Mt 28,8 («fueron corriendo a llevar la noticia a sus discípulos»). Tampoco Lc 23,56 coincide, de manera exacta, con Mc 16,1. En Lc 24,7 falta la orden a los discípulos de que vayan a Galilea, por ser narradas a continuación sólo apariciones en Jerusalén y sus cercanías. Mateo (28,2,5) y Marcos (16,5) hablan sólo de un ángel aparecido a las mujeres, Lucas (24,4s) de dos; asimismo Juan (20, 11s) en la segunda visita de María Magdalena. Juan (20,13ss) no dice tampoco nada, a diferencia de los sinópticos, de que hubieran sido los ángeles quienes comunicaron el mensaje de la resurrección de Jesús. Según Mateo (28,2), se sentó el ángel sobre la piedra que había retirado; según los otros tres evangelistas, tiene lugar el encuentro entre las mujeres y el ángel (o los dos ángeles) en el interior del sepulcro.

Un difícil problema forma la aparición narrada sólo por Mateo (28,9s) del Resucitado a las mujeres que regresan del sepulcro. Otro, todavía de mayor peso, es el de que Lucas no dice nada en absoluto de apariciones en Galilea. Lucas sigue evidentemente una tradición en la que no eran mencionadas, y bajo su influjo ha transformado también Mc 16,7 (24,6s) y suprimido Mc 14,28; aunque el relato de Lucas (Act 2,7) de que eran galileos en su mayor parte los componentes de la comunidad de pentecostés podría ponerse en relación con apariciones del Resucitado en Galilea.

52. Cf., con todo, Jn 20,2: «no sabemos».

A pesar de esta desigualdad en el conjunto y en una serie de rasgos particulares, no se anulan entre sí los cuatro relatos en lo que tienen de común, que es el hecho del sepulcro vacío y la aparición del ángel. Tampoco el que Lucas suprime el dato de la orden a los discípulos de ir a Galilea, que encontró en Mc 16,7 (y 14,28), quita valor a los relatos de Mateo y Juan sobre apariciones galileas de Jesús, ya que Lucas procede así por no tener luego ninguna de estas apariciones que contar. Y, al contrario, tampoco Mc 16,8 (= Mt 28,8) hace imposible la aparición de Jesús narrada por él (y Jn 20,19-23) ante los discípulos reunidos en Jerusalén la tarde del domingo de pascua (24,36-43), ya que el encargo recibido por las mujeres la mañana de la pascua presupone precisamente la permanencia de los discípulos en Jerusalén y su marcha a Galilea no hay que imaginarla como una especie de apresurada huida.

Una objeción especialmente grave contra la credibilidad de los relatos sobre las apariciones del Resucitado se ha querido encontrar en la forma en que el Resucitado queda descrito en cada uno de ellos. En unos aparece en una existencia totalmente nueva, por encima de las leyes espaciales, más allá de «la carne y la sangre»<sup>53</sup>, sin ser siquiera reconocido en el primer momento<sup>54</sup>. Frente a ellos se opone otra concepción más terrena, que coincide con la doctrina judía sobre la forma de la resurrección<sup>55</sup>. Ésta supondría una materialización hacia lo corporal de la concepción primitiva puramente espiritual de los hechos.

Esta objeción queda con todo demostrada claramente como insostenible por la observación de que ambas concepciones no van repartidas de manera exacta entre los distintos evangelios, sino que, en parte, se encuentran una junto a otra en uno y el mismo pasaje de ellos. Esto prueba no sólo que los evangelistas no encontraron contradicción interna alguna en ello, sino que corresponde precisamente al proceso realizado por la resurrección, que no fue un re-

53. 1Cor 15,50; cf. Jn 20,17: «No me sujetes»; 20,19-23: «con las puertas cerradas»; asimismo Lc 24,15.31.36.

54. Lc 24,16ss; Jn 20,14ss.

55. Cf. com. a Mc 12,20-23; cf. Mc 28,9; Lc 24,39.42s; Jn 20,20-27.

torno a la existencia terrena, sino el comienzo de una forma de existencia nueva, «pneumática». El Resucitado no aparece en modo alguno en los relatos de los evangelios en un estado incorpóreo, aunque su forma de existencia es por otra parte distinta que antes de la resurrección, y tampoco Pablo se ha representado los cuerpos de los resucitados en forma inmaterial (lo cual equivaldría prácticamente a la negación de la resurrección), sino deslindado claramente su doctrina en este punto tanto frente a la teoría judía, como frente a la doctrina griega de la inmortalidad que supone una subsistencia fuera del cuerpo<sup>56</sup>.

Comunes a todos los testimonios sobre la resurrección de Jesús son los siguientes rasgos:

1.º La fe de los discípulos en la resurrección de Jesús como hecho real. Los discípulos desconcertados (cf. Mc 14,27), desengañados y sin esperanza (cf. Lc 24,19-21) a consecuencia de los sucesos del viernes santo, creen de pronto que su maestro, ajusticiado y enterrado el viernes santo, ha resucitado y se ha aparecido a diversos de ellos.

2.º Estos testimonios dan fe de que se trata de apariciones de Jesús resucitado de su tumba, esto es, aseveran unánimemente el hecho del sepulcro vacío.

3.º Atestiguan con la misma unanimidad que resucitó «al tercer día» (cf., en Pablo, 1Cor 15,4).

4.º Las apariciones del Resucitado se limitan a un tiempo determinado, y son, por ello, esencialmente distintas de otras apariciones y «revelaciones» del Señor.

5.º Atestiguan también que el cuerpo del Resucitado ha pasado por la resurrección a una nueva forma de existencia no «carnal», que sigue manteniendo con todo el carácter de una auténtica corporeidad.

6.º De todos los relatos se deduce claramente que el hecho del sepulcro vacío no era el motivo para la fe en la resurrección.

7.º De manera unánime atestiguan todos la realidad de la resurrección en el sentido de un milagro obrado por el poder de Dios,

56. Cf. com. a Lc 20,34-36 y 1Cor 15,12.

por el que ha mostrado al crucificado y sepultado como su Mesías y su Hijo<sup>57</sup>.

8.º Común es, en fin, a todos los relatos el hecho de que no describen el proceso mismo de la resurrección. Tal descripción se encuentra, por primera vez, en el novelesco Evangelio apócrifo de Pedro. Nadie estuvo allí como testigo de vista. Esta circunstancia tiene precisamente que ser mencionada como prueba capital de que es historia y no leyenda lo que se quiere narrar.

Significación especial recibe, entre las anteriores observaciones, la de que el hecho del sepulcro vacío no es nunca empleado como comprobación de la fe en la resurrección. Del hecho de que las mujeres encontraron el sepulcro vacío, no se concluyó que el Señor había resucitado. Lucas y Juan ponen de relieve que el hecho del sepulcro vacío sólo produjo, en el primer momento, asombro y perplejidad. Los discípulos de Emaus han oído también del hecho del sepulcro vacío confirmado por algunos de los discípulos y no lo ponen en duda, pero no son llevados por él, en modo alguno, a la convicción de que el Señor tuviera que haber resucitado (Lc 24, 22-24). María Magdalena está, según Jn 20,1-15, consternada y perpleja al encontrar la tumba vacía y cree que ha sido robado el cadáver de Jesús. Tampoco en Marcos y Mateo es el hecho del sepulcro vacío lo decisivo para la fe de las mujeres, sino la aparición y el mensaje del ángel. Esta fe no es aún, en el primer momento, una fe firme y llena de la alegría de la pascua, sino deprimida por «temor y espanto» (Mc 16,8). Las apariciones del Resucitado son las que única y exclusivamente dieron a los discípulos la seguridad de que Jesús realmente vive. De aquí se sigue lo insostenible de la opinión moderna de que el sepulcro vacío sea, al contrario, una invención de la fe en la resurrección surgida de vivencias de carácter extático, creada con el fin de apoyar esa misma fe, o simplemente una consecuencia natural de ella. Entre el hecho de la tumba vacía y las apariciones del Resucitado no

57. Cf. Act 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37; de aquí también la preferencia por la expresión «ser resucitado» en vez de «resucitar»; cf. com. a Mt 16,21.

existe, en principio, ninguna conexión inmediata. La notable prolijidad con que los evangelistas describen la visita de las mujeres a la tumba de Jesús parece encaminarse y no en último lugar, al objeto de que no recaiga en los discípulos la sospecha de que fueran ellos quienes robaran el cadáver de Jesús.

Aquella teología moderna que niega la resurrección de Jesús se ve obligada a intentar explicar la fe de los discípulos de manera puramente natural. El primero de estos intentos, iniciado por H.S. Reimarus (1778), se limita a hacer suya la afirmación de los enemigos judíos de Jesús (cf. Mt 28,12-15): los discípulos de Jesús o (según representantes modernos de esta teoría) otra persona cualquiera (José de Arimatea o otros miembros del sanedrín) se habrían llevado el cadáver del sepulcro. La primera de las dos hipótesis resulta absolutamente inconciliable con el carácter de los discípulos consignado en los evangelios (todo el mensaje de la pascua habría sido sólo un engaño consciente); la segunda, que supone no una mentira, sino un error por parte de los discípulos, fracasa ante la consideración, de que ni José de Arimatea, ni aún menos el sanedrín hubieran podido pasar el hecho en silencio, así como en la circunstancia, antes alegada, de que el sepulcro vacío, por sí solo, no condujo a los discípulos a la fe en la resurrección de Jesús.

La explicación de la fe en la resurrección dominante en la teología moderna a partir de D.Fr. Strauss, afirma que los discípulos, cada uno en particular o colectivamente, tuvieron experiencias de carácter visionario, en las que creyeron ver al Señor vivo, esto es, resucitado. Esta hipótesis reconoce las *apariciones* del Resucitado como realidad histórica (como visiones subjetivas), pero niega la historicidad de la resurrección misma. «La aparición del Resucitado a Pedro y a los doce es realidad histórica, pero su concepción como “resurrección” al tercer día es interpretación teológica» (E. Seeberg).

Esta teoría reclama para sí la ventaja de su falta absoluta de complejidad y remite, como apoyo de su probabilidad intrínseca, a numerosos ejemplos semejantes en el dominio de la vida religiosa. Por otra parte puede alegar también que nosotros, como hecho histórico, podemos constatar sólo la fe de los discípulos de Jesús

de haber visto vivo de nuevo al crucificado y sepultado. Sin embargo, y éste es su defecto capital, tiene que suponer entre el proceso que va de la desesperación inicial de los discípulos (cf. Lc 24,19-21) a su fe de que el Señor no está muerto, un espacio de tiempo de cierta duración y hacer caso omiso entonces de la resurrección «al tercer día» atestiguada de manera unánime en toda la tradición. Las predicciones de la resurrección al tercer día hechas por el Jesús «histórico»<sup>58</sup>, no pueden utilizarse como fundamento del origen de la fe en la resurrección de Jesús, ya que o son declaradas como creaciones posteriores por los representantes de la hipótesis de las visiones subjetivas, o, según la misma tradición que las contiene, no fueron comprendidas hasta después de su cumplimiento<sup>59</sup>.

En todo el relato de la resurrección no hay sino una sola predicción de alguna importancia<sup>60</sup>, y ésta no se refiere a la resurrección como tal, sino al lugar en que los discípulos deben ver al Resucitado.

Tampoco el mito extendido en formas diversas en el mundo pagano de la época del cristianismo primitivo, de la divinidad que muere y resucita (Marduk, Baal, Tammuz-Adonis, Osiris, Atis, Dioniso-Zagreos) tiene valor como apoyo de la teoría de las visiones subjetivas; la fe en la resurrección paleocristiana no se extendió, en un principio, entre el cristianismo gentil helenístico, sino que se remonta a la comunidad primitiva, a los apóstoles mismos, entre los cuales queda excluida, en absoluto, una influencia de mitos paganos. Por otra parte, la semejanza entre los mitos paganos mencionados y los relatos del NT sobre la resurrección de Jesús es de carácter muy general, sólo en tanto que, lo mismo en un caso que en otro, se habla de muerte y resurrección. Allí se trata de un mito de la naturaleza que representa, en la forma del destino de un dios, la muerte y la resurrección de la vegetación, o sea, un proceso que vuelve a repetirse de manera continua; además, a ese morir y resucitar no se le reconoce ningún valor de salvación

58. Mc 8,31; 9,31; 10,34.

59. Cf. Mc 9,32; Lc 18,34; Jn 2,22.

60. Mc 16,7 = 14,28.

para los devotos de la divinidad. Aquí estamos, en cambio, ante un hecho de carácter *único* en la historia de la *redención*.

La principal objeción que en cuanto al método puede oponerse a la teoría de las visiones subjetivas es que no toma su punto de partida en los relatos del NT, proponiéndose luego la cuestión de su veracidad, sino al contrario, parte de un presupuesto apriorístico de carácter puramente filosófico, reconociendo luego como histórico en los relatos sólo aquello que no se opone a su interpretación. Mientras que la interpretación de los textos neotestamentarios que toma en serio sus manifestaciones tiene posibilidades para conseguir un cuadro de conjunto, evidente y completo sobre el origen y el desarrollo de la fe en la resurrección de Jesús, la hipótesis de las visiones — aun concediendo que contiene también detalles que se mantienen oscuros — no puede lograrlo. Esta última hipótesis no se propone una interpretación de los textos, sino solamente dar una respuesta a la cuestión de cómo pudo surgir la fe de los discípulos en la resurrección de Jesús, si Jesús no resucitó de hecho y tal fe era errónea.

#### Misión de los apóstoles

28,16-20

*16 Los once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado, 17 y cuando lo vieron, se postraron ante él, aunque algunos dudaron. 18 Y acercándose Jesús a ellos, les habló así: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. 19 Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizadlos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, 20 y enseñadles a observar todo cuanto yo os he mandado; y mirad: yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo.»*

El principal objetivo de Mateo en este pasaje es mostrar que los discípulos, obedeciendo la orden transmitida por las mujeres, se dirigieron realmente a Galilea y vieron allí al Señor. Al mismo tiempo logra también, al referir la misión de predicar y bautizar, encomendada por Jesús a sus discípulos, y la promesa de su

asistencia perpetua, un final de gran efecto para todo su Evangelio. La fecha de la marcha de los discípulos a Galilea y de la aparición referida, queda totalmente indeterminada. El evangelista no quiere tampoco decir que esta aparición fuera la única. Por otra parte no da tampoco noticia al lector sobre lo que fue del Señor después de encomendar esa misión.

**16** Mateo habla expresamente de los once discípulos. No puede, pues, tratarse, en este caso, de la misma aparición «a más de 500 hermanos» de la que habla Pablo (en 1Cor 15,6). Como lugar de la aparición de Jesús queda determinado el «monte, que Jesús les había indicado», mientras que anteriormente <sup>61</sup> sólo se ha hecho referencia a Galilea sin más; ello no significa en modo alguno que haya precedido ya otra aparición en Galilea. La referencia al monte puede haber sido añadida también por el evangelista sobre el fundamento de la tradición.

**17** Los discípulos se postran en señal de reverencia al ver a Jesús, al igual que las mujeres (v. 9), sin que haya que pensar aún en un verdadero acto de adoración. Algunos dudan de si es realmente Jesús el que están viendo <sup>62</sup>. Suprimir este rasgo, por no encajar en la situación (como interpolación a partir de Lucas o Juan), resulta plenamente injustificado. Es una prueba de que el evangelista no pretende describir una escena «ideal». La figura en que Jesús se aparece a los once no puede inferirse tampoco de este pasaje. La duda, el asombro y el no poder comprender de algunos <sup>63</sup> pueden explicarse suficientemente ya del hecho de tener ante sí a quien se ha levantado del sepulcro.

**18-20** Las palabras que Jesús les dirige son de las más grandiosas y en muchos aspectos de las más importantes de todo el evangelio. En cuanto a su contenido, pueden distinguirse en ellas tres partes: el principio y el fundamento para lo que sigue lo forma la declaración sobre sus plenos poderes (v. 18b), principio y fundamento de lo que, a continuación, sigue: la orden de predicar y bautizar (v. 19-20a). El final lo forma la promesa del v. 20b.

61. Mt 26,32; 28,7.10.

62. Cf. Lc 24,37.41; Jn 20,25.

63. Cf. com. a Lc 24,41.

A él, a Jesús, le ha sido dado, por el Padre, todo poder (autoridad) en el cielo y en la tierra. Ahora no es ya el Hijo de hombre en su estado de humillación terrena, cuyo poder estaba hasta entonces encubierto, en cierto sentido, a pesar de los milagros, de su proclamación, «con autoridad» (7,29), de la voluntad absoluta de Dios, y del poder para perdonar los pecados en la tierra (9,6). Aquí habla el Jesús glorioso, el «Señor» (Flp 2,11), el «Hijo de Dios poderoso». Del texto semejante de 11,27 (= Lc 10,22) se distingue éste, tanto por la situación nueva traída por el hecho de la resurrección, como también por la mayor amplitud de su contenido; porque aquí no se habla ya, como allí, sólo del conocimiento y la revelación de los misterios divinos. Pero, en ambos casos, es el hombre-Dios quien habla.

La misión encomendada por él a los once está fundada en su plenitud de poder, que abarca el cielo y la tierra, esto es, el mundo entero, y da expresión al carácter universal de su obra redentora. A pesar de que, durante su actividad terrenal, por voluntad de su Padre estaba enviado sólo al pueblo de Israel <sup>64</sup>, su misión, en virtud de la cual envía él a sus discípulos convirtiéndolos en «apóstoles» <sup>65</sup>, tiene carácter universal, para todo el género humano. La verdad única del evangelio y la salvación única conseguida por su muerte están destinadas a todos los hombres (cf. Mt 20,28 = Mc 10,45; 24,14 = Mc 13,10). Por ello los discípulos deben marchar como misioneros y convertir a «todos los pueblos», esto es, a todo el género humano, en discípulos creyentes. Entre la misión limitada al pueblo judío del «Jesús terreno» y esta orden de misión, universalista, para todos los hombres, del Resucitado, sólo puede encontrar una contradicción real quien no reconozca el paso adelante dado en la historia de la redención por el hecho de la muerte y la resurrección de Jesús y, en especial, quien niegue el efecto salvífico de su muerte para todos los hombres, expresado ya por el «Jesús terreno» (Mc 10,45). La expresión «todos los pueblos» no designa los pueblos paganos en oposición a Israel.

64. Cf. Mt 10,5s; 15,24 y com. a Mc 1,38.

65. Cf. com. a Lc 6,13 y 24,48; también Jn 20,21.

a los que se les anunciará entonces el evangelio por haberlo rechazado el que hasta aquel momento había sido pueblo de Dios <sup>66</sup>, sino que incluye también al judaísmo. La orden de predicar va acompañada de la orden de bautizar. Con ello queda dicho por qué medios queda el hombre, en particular, convertido en un cristiano, a saber, por la aceptación creyente de la predicación evangélica y la recepción del bautismo <sup>67</sup>.

La misión de «hacer discípulos» no se agota con la predicación del mensaje de la salud, con la proposición de la verdad cristiana. Y el hombre, cada uno en particular, no se convierte en «discípulo» por el hecho de creer, sino que Dios le confiere la dignidad del cristiano por medio del bautismo administrado por los apóstoles. El bautismo es, pues, mucho más que un rito de iniciación en la comunidad de los discípulos, más que un acto de carácter simbólico.

Como parte integrante de la misión encomendada, el bautismo tiene, al igual que la fe, carácter de necesidad. Y su administración debe hacerse «en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo», esto es, pronunciando o invocando el nombre de las tres divinas personas. Con ello no sólo se da expresión a la fe (del que bautiza) en el Dios trinitario, sino también al hecho de que el bautizado pasa a ser posesión divina. Por el bautismo queda el hombre puesto en relación con el Dios uno y trino, y en una relación tal como no puede ser alcanzada por el hombre solo, por la sola aceptación creyente del evangelio. Por el bautismo queda el creyente convertido en «discípulo», en auténtico cristiano. Al bautismo debe seguir aún una instrucción práctica del bautizado sobre los postulados morales proclamados por Jesús, ya que el verdadero discípulo de Jesús no es el que sólo le confiesa, sino aquel que pone en práctica la voluntad moral de Dios por él predicada (cf. 7,21-23).

Con unas palabras llenas de esperanza para los discípulos termina el breve discurso de Jesús y con él el primer Evangelio; en

66. Cf. Mt 21,41 = Mc 12,8; Rom 11.

67. Cf. Act 2,38-41; 8,12s.36; 19,30-33; Ef 4,5.

ellas se promete a los apóstoles del evangelio, esto es, a la Iglesia, la guía y la protección de la asistencia incesante del Señor exaltado a la diestra del Padre.

### *El mandato de predicar y bautizar.*

El mandato de predicar y bautizar dirigido a los once discípulos por el Resucitado cuenta entre las más importantes palabras de Jesús contenidas en el evangelio, pero su historicidad es objeto de violentas controversias. Por principio tiene que ser negado por todos los que niegan la resurrección y la divinidad de Jesús. Dejando a un lado esta objeción condicionada ideológicamente, quedan aún otras dos de carácter histórico, a saber: 1) el hecho de ser las únicas palabras de Jesús en los sinópticos en las que Jesús (y sólo después de su resurrección) habla del bautismo y 2) el que los Hechos de los apóstoles <sup>68</sup> y Pablo <sup>69</sup> hablan sólo del bautismo «en nombre de Jesús». De esta doble objeción opuesta a la orden de bautismo trinitario hay que distinguir además un segundo problema, el de si el universalismo de la salvación expresado en el mandato de predicar el evangelio más allá de los límites de Israel, tiene un lugar en la doctrina de Jesús.

1.º En los discursos de Jesús de antes de la resurrección transmitidos por los sinópticos no se habla nunca del bautismo y su necesidad para la salvación. Lo que Jesús exige como condiciones imprescindibles para la salvación es la conversión, la adhesión creyente a su persona y la guarda de los mandamientos. Por otra parte, sin embargo, consta el hecho de que la Iglesia primitiva empezó a administrar el bautismo y a enseñar su necesidad a partir del día mismo de pentecostés <sup>70</sup>. El bautismo cuenta entre el patrimonio más antiguo de la comunidad paleocristiana, siendo reconocido de manera general como distintivo del cristiano. La información ofrecida por los Hechos de los apóstoles queda plena-

68. Act 2,38; 8,16; 10,48; 19,5.

69. 1Cor 1,13; 6,11; Gál 3,27; Rom 6,3; Ef 4,5.

70. Cf. Act 2,38.41; 8.12s.16.36.38; 9,18; 10,47s; 19,3-5.

mente confirmada en este punto, por el testimonio de san Pablo <sup>71</sup>.

Esta realidad no puede ser explicada por la hipótesis, carente de toda prueba, de la entrada en la comunidad paleocristiana de discípulos de Juan, aunque no pueda negarse que haya que reconocer probablemente la existencia de una cierta relación entre el bautismo de Juan y el cristiano; el bautismo de Juan tenía, con toda evidencia, el carácter de algo provisional, de una preparación para la llegada, entonces aún futura, del Mesías. Por ello, sólo puede explicarse el hecho de que la comunidad paleocristiana practicó el bautismo desde sus mismos comienzos, aceptando que tal práctica se remonta a una orden de Jesús, exactamente lo mismo que la celebración de la eucaristía en la Iglesia primitiva se basa en la voluntad misma de Jesús y no puede ser explicada de otro modo en manera alguna. Tal conclusión sería necesaria también sin el encargo de bautizar transmitido por Mateo. Que Pablo afirme, en una ocasión, que no ha sido enviado por Cristo para bautizar, sino para predicar el evangelio <sup>72</sup>, no supone argumento alguno en contra, ya que junto a esto no hay otro autor del NT que haya destacado tanto el valor salvador del bautismo como Pablo. Para Pablo no hay cristiano si no es bautizado (Rom 6,3). También la unión entre bautismo y cena del Señor (1Cor 10,2s) queda explicada, de la mejor manera, en el caso de que los considerara *ambos* como instituidos por Jesús.

Contra la suposición de que el mandato de bautizar sea, en la forma transmitida por Mateo, una reproducción exacta de las palabras del Resucitado pueden desde luego oponerse dos objeciones de importancia: 1) que contiene una *fórmula litúrgica* del bautismo, mientras que Jesús no dio nunca tales fórmulas; tampoco en el caso de la eucaristía; 2) que la Iglesia primitiva, según el testimonio unánime de los Hechos de los apóstoles <sup>73</sup> y de Pablo <sup>74</sup>,

71. Cf. Rom 6,3; 1Cor 12,13, donde Pablo habla también de su propio bautismo (entre el año 33 y 35).

72. 1Cor 1,17; según Act 10,48, tampoco san Pedro administraba el bautismo.

73. Act 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; cf. también 22,12.

74. 1Cor 1,13; cf. también Rom 6,3; Gál 3,27.

conocía solamente el bautismo en (o por) el nombre de Jesús.

Verdad es que se puede dudar si se trata en ambos casos de una *fórmula real de bautismo*. La *Doctrina de los doce apóstoles* (7,1.3) cita, por una parte la forma trinitaria como una fórmula real prescrita para el bautismo, pero después se refiere también (9,5) al bautismo «en el nombre del Señor». También en escritos de los siglos II y III, cuando el evangelio de Mateo estaba ya hacía tiempo extendido y reconocido, se sigue hablando aún de bautismo en nombre del Señor. Pero de todos modos necesita una explicación el hecho de que en la época apostólica se hable única y exclusivamente, a excepción de Mateo 28,19, del bautismo en el nombre de Jesús. Se podría suponer quizá que hubieran existido, en los primeros tiempos, dos formas de bautismo, hasta que, en el siglo II, una de ellas, la trinitaria, hubiera eliminado la otra. Con todo, está la mayor probabilidad a favor de que en Mt 28,19 y lo mismo en el bautismo en nombre de Jesús, tengamos una verdadera fórmula de bautismo. Una distinción fundamental no existe, por otra parte, entre ambas, ya que el bautismo en nombre de Jesús pone al bautizado en una relación indisoluble no sólo con el «Señor» Jesús, sino también, mediante él, con Dios y con el Espíritu Santo.

De la repetida presencia del giro «la promesa del Espíritu» <sup>75</sup> se sigue que Jesús hizo realmente la promesa de enviar el Espíritu. Y de Act 1,5, donde queda designada la comunicación del Espíritu a los apóstoles el día de pentecostés con la imagen del bautismo, se desprende, que la comunicación del Espíritu a los creyentes tiene lugar por medio del bautismo, como está atestiguado en otros pasajes <sup>76</sup> que era fe de la Iglesia primitiva. Según las palabras de Jesús referidas en Lc 24,49 tienen parte en el envío del Espíritu tanto el Padre como el Hijo; el Espíritu es espíritu de ambos y es enviado por ambos.

Por otra parte no puede tampoco pasarse por alto, en el mandato de bautismo trinitario de Mt 28,19, que expresa, con la mayor concisión formal y precisión, las condiciones esenciales de toda

75. Lc 24,49; Act 1,4; 2,38; Gál 3,14; Ef 1,13.

76. Act 2,38; 9,17s; 19,1ss.

conversión al cristianismo, esto es, bautismo y catequesis. Sobre todo quedan distinguidas en ella la instrucción inicial necesaria para la aceptación de la fe cristiana («haced discípulos») de la instrucción ética consiguiente al bautismo («y enseñadles a observar, etcétera»). El texto se deja ver, pues, como un resumen de las prescripciones que desde un principio, siguiendo las órdenes de Jesús, regulaban el ingreso en la comunidad cristiana. Esto hace suponer, sin duda, que los preceptos dados por el Señor están aquí revestidos de una forma que corresponde a la práctica de la época en que el autor del Mateo griego escribió su Evangelio. En la forma transmitida del mandato de bautizar y predicar tenemos que reconocer, pues, un estadio determinado en el desarrollo del credo paleocristiano del bautismo. Ello queda confirmado por la orden del Resucitado en Lc 24,46s, de contenido análogo, y que muestra asimismo ya la forma del *kerygma* paleocristiano. En la época en que fue fijado en la presente forma el mandato de predicar y bautizar, la primitiva misión cristiana había pasado ya su primer estadio: el evangelio ya había hecho entrada en el mundo de los gentiles.

2.º De más fácil solución es el problema anejo a la orden de misión. En su actividad doctrinal terrena, se limitó Jesús por principio al pueblo de Israel. Jesús sabe que ha sido enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15,24), y en su primera misión da asimismo a los discípulos la misma consigna (10,5s). También su número de doce, correspondiente al de las doce tribus de Israel<sup>77</sup>, responde a la expresión de lo mismo.

De los evangelios puede, con todo, deducirse también claramente que Israel rechazó, en conjunto, su mensaje. Por ello, Jesús se refiere repetidas veces, con palabras que no dejan lugar a duda, a la reprobación de los judíos<sup>78</sup>, a la ruina del templo y a la destrucción de Jerusalén<sup>79</sup>. Jerusalén será abandonada por Dios<sup>80</sup>. Según la parábola de los viñadores homicidas, la viña será quitada

77. Cf. 19,28 = Lc 22,29s y com. a Mc 3,15.

78. Mt 8,11s = Lc 13,28s.

79. Mc 13 par; Lc 19,41-44.

80. Mt 23,37-39 = Lc 13,34s.

a los judíos (o a sus dirigentes) y entregada a otros (Mc 12,1-9).

Junto a estas palabras se encuentran otras con la clara afirmación de que también los paganos entrarán en el reino de Dios<sup>81</sup>. Según la versión de Lucas de la parábola del banquete<sup>82</sup>, son invitados, en último lugar, también la gente que se encuentra fuera de la ciudad, y que, en efecto, responde al llamamiento. Según las palabras añadidas por Mateo (21,43) a la parábola de los viñadores homicidas, será quitado el reino a los judíos y dado a otro pueblo que produzca sus frutos, aunque tampoco se diga quién sea ese pueblo y en qué manera se llevará a efecto el traspaso de la viña. Jesús se sabe por otra parte como Hijo del hombre, «venido», esto es, enviado, a entregar su vida por «muchos», esto es, por los pueblos todos<sup>83</sup>. Según Mc 13,27 llamará el Hijo del hombre a sus elegidos de los cuatro vientos, y según la descripción del juicio de Mt 25,31-46, a su nueva venida «todos los pueblos irán a reunirse ante él», para ser juzgados. De todos estos pasajes se deduce claramente que la redención será ofrecida también al mundo pagano.

Imposible resulta declarar, a causa del posible choque de todos estos pasajes de tono universalista, con otros de carácter particularista, que son todos ellos una creación de la comunidad primitiva, cuya actitud ante la misión entre los paganos constituye ya también un problema<sup>84</sup>. Ello equivaldría a ignorar la transformación sucedida en el proceso redentor por el hecho de la muerte de cruz y la resurrección de Jesús. Y éste, si hubiera realmente concebido su actividad y su significación como limitados exclusivamente a los judíos, hubiera quedado rezagado incluso respecto a los profetas del AT, que anunciaron ya, con claras palabras, la parte que habían de tener los paganos entre las bendiciones de la época mesiánica<sup>85</sup>, aún más, hasta respecto a los mismos fariseos, cuyo celo por la conversión él mismo declaró como un hecho (Mt 23,15).

81. Mt 8,11s = Lc 13,28s.

82. Lc 14,23; en cambio no según Mt 22,9s; cf. com. a este pasaje.

83. Mc 10,45; cf. también com. a Mt 14,24.

84. Cf. infra y el exc. después de Act 13,52.

85. Cf. Is 2,2-4; 25,6; 41,21-29; 42,1-17; 45,14ss; 49,1-6; 56,6-8; 60,3ss; Miq 4,1ss; Sof 3,8-10; cf. también Zac 14,8s; Sal 96(95).



La doctrina de Jesús es individualista y por lo mismo también universalista. Como antes el precursor (cf. Mt 3,7-10), Jesús rechaza también la certeza judía en la propia salvación basada en la descendencia de Abraham. Jesús ha liberado al concepto de «prójimo» de sus limitaciones judías y del AT<sup>86</sup>. Pero el verdadero fondo de su universalismo consiste en su doctrina sobre Dios como Padre de todos los hombres.

Con todo, no puede negarse que en ninguna de las palabras de tono universalista de Jesús mencionadas hasta ahora se habla de manera expresa de la *misión entre los paganos*. En ninguna de ellas queda dicha la manera en que se realizará la entrada de los paganos en el reino de Dios. Sólo en un texto de la época anterior a la resurrección se dice clara y expresamente: «antes (del fin del mundo) es preciso que el evangelio sea predicado a todas las gentes»<sup>87</sup>. Estas palabras suponen, sin embargo, una clara interrupción del contexto en que se encuentran, por lo que no puede quedar excluida la posibilidad de que se trate de una frase del Resucitado, introducida por Marcos en el discurso de la parusía. Llegamos pues a la conclusión de que el Jesús «histórico», terreno, ha hablado y repetidas veces de la acogida de los paganos en el reino de Dios, pero no poseemos palabras suyas referidas a la misión entre ellos. La misión entre los paganos la ordena sólo después de la resurrección.

Que Jesús durante su actividad terrenal se dirigiera exclusivamente a los judíos, radica en el hecho de saberse enviado como siervo de Dios, según Is 49,6, para conducir hacia él primero a Israel y sólo después, a continuación, a los paganos. Israel debiera haber acreditado su situación de preferencia como pueblo elegido, del que debía venir el Mesías, según la carne<sup>88</sup>, y haber sido el primero en ofrecerle su fe. Al enviar ahora el Resucitado sus discípulos al mundo pagano, da cumplimiento a su misión como luz también para los paganos (Is 49,6). El hecho de que no suceda hasta ese momento, tiene su verdadero motivo en que

86. Cf. com. a Lc 10,25-37.

87. Mc 13,10 = Mt 24,14; cf. también Mc 14,9 = Mt 26,13.

88. Rom 9,5; cf. Jn 4,22.

Jesús ha cumplido ahora, de una manera completa, la obra de su vida, su misión. La consecuencia inmediata de la recusación de Jesús por Israel no fue la misión entre los paganos, sino su muerte. Este era el camino dispuesto por Dios para la vocación de los paganos; por la muerte de Jesús quedó derogada la alianza antigua de limitación nacional y la ley mosaica, que separaba hasta entonces como una muralla judíos y paganos (cf. Éf 2,14), y quedó Israel privado de sus prerrogativas. La vocación de los paganos no puede ser entendida como una solución impuesta por la necesidad. Los paganos no son sólo los sustitutos del «Israel carnal», que no atendió al llamamiento de Jesús a la conversión y rechazó a su propio Mesías, por lo que fue reprobado. Su vocación formaba desde un principio parte del plan salvador divino expresado en el Antiguo Testamento.

Según lo que antecede, la actitud vacilante de los primeros apóstoles ante la idea de predicar a los paganos constituye, de suyo, un grave problema, pero no puede ser considerada como una prueba contra la historicidad del mandato de Jesús. Lucas, que da cuenta de tal actitud en el libro de los Hechos de los apóstoles, ha transmitido también la orden, dada por el Resucitado a los once, de ser sus testigos hasta los extremos de la tierra<sup>89</sup> sin encontrar contradicción entre la orden del Señor y la manera de proceder de los apóstoles. El motivo de la indecisión de un principio en los primeros apóstoles frente a la conversión de los paganos tiene que ser buscado en su propio pasado judío. Entre ellos, que también como adictos a la fe cristiana, seguían aún siendo judíos fieles a la ley, y los paganos «impuros», estaba todavía (a pesar de las instrucciones de Jesús Mc 7,17ss) el muro de la ley. Por otra parte vivían aún en la esperanza de un pronto comienzo del reino, que como judíos se figuraban todavía en un principio de limitación nacional (cf. Act 1,6). Por ello era necesaria una nueva instrucción dirigida a Pedro, de no volver a considerar impuro lo que Dios declara puro (Act 11,9-15). Es un enigma, de todos modos, que ni aún entonces recordaban la misión que

89. Lc 24,47; Act 1,8.

les había encomendado el Señor ni remitían a ella, sino sólo a la realidad de los hechos, sobre todo al de la comunicación del Espíritu (Act 10,47; 11,15-18; 15,7-11).

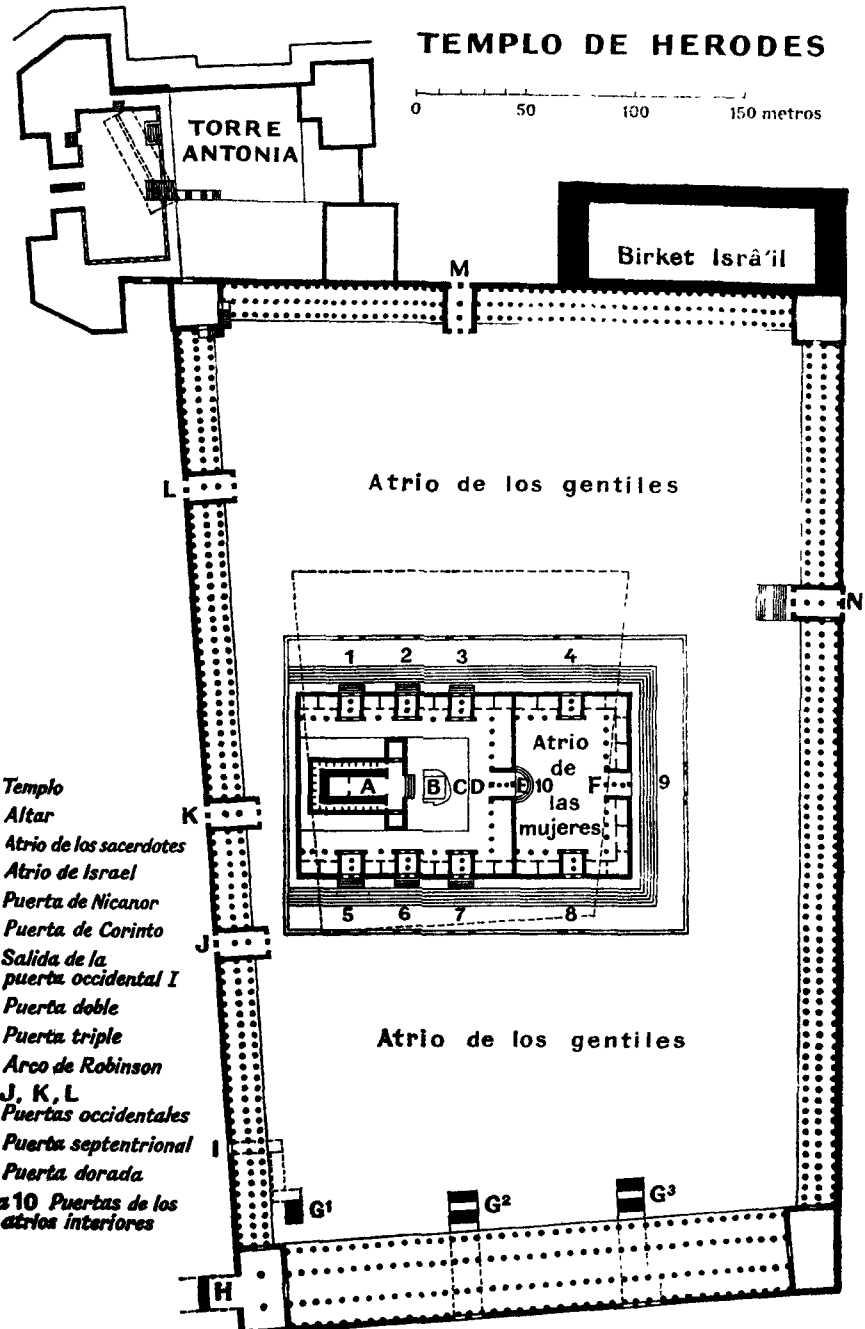
En la lucha sostenida por Pablo contra los judaizantes, en la que tenía a su lado también a los primeros apóstoles (Act 15), una vez que por el relato de Pablo sobre sus éxitos entre los paganos reconocieron que su trabajo era acepto a Dios (cf. Gál 2,9), no se trataba ya de la cuestión de derecho de la misión entre los paganos, sino sólo del hecho de si los paganos, junto con el evangelio, debían aceptar también la ley judía.

## ÍNDICE DE «EXCURSUS»

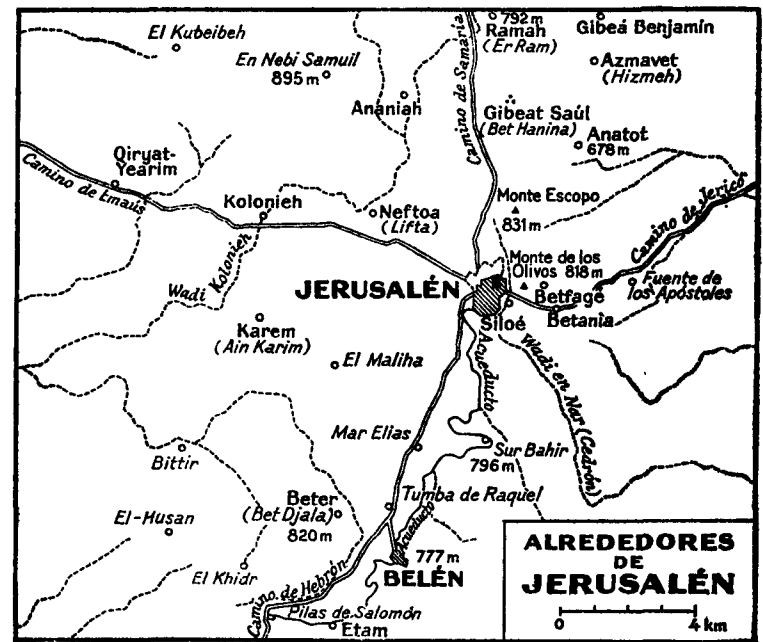
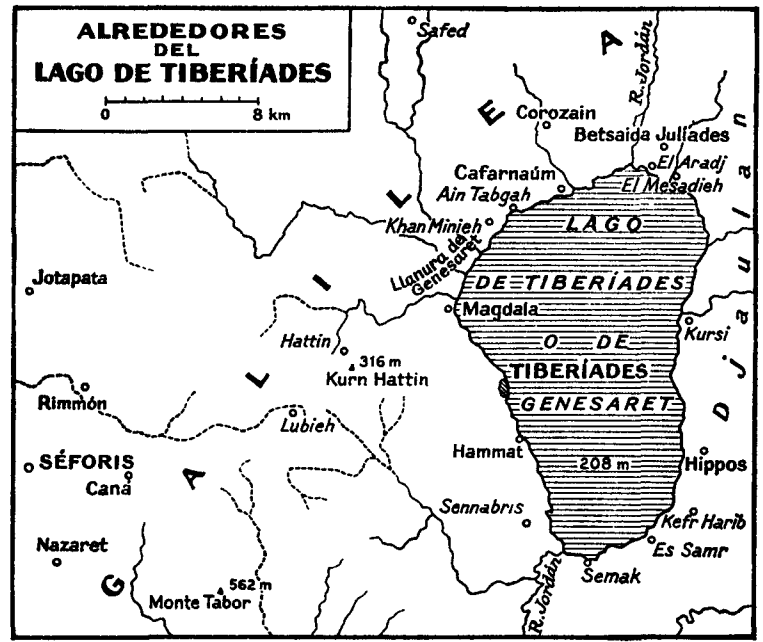
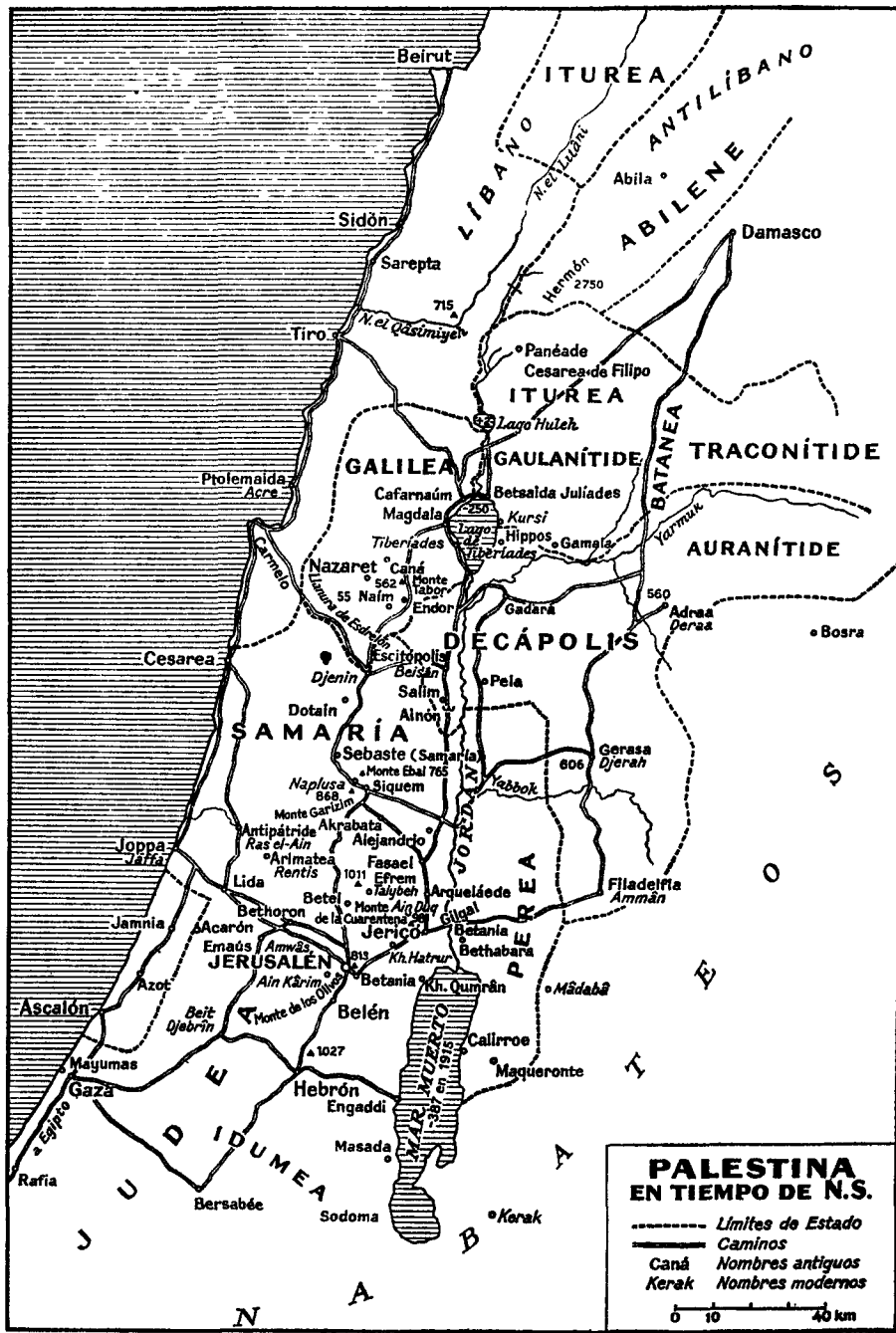
	<u>Págs.</u>
Jesús «Nazareno» . . . . .	79
La infancia de Jesús en Mateo. Sus particularidades y su valor histórico . . . . .	80
Jesús y el Antiguo Testamento . . . . .	134
La ética del judaísmo y la del evangelio . . . . .	169
El Padre que está en los cielos . . . . .	182
El problema teológico del sermón de la montaña . . . . .	225
Evangelio y mundo . . . . .	233
El concepto y el contenido de la revelación según la transmisión sinoptica . . . . .	289
Autenticidad, historicidad y sentido de la promesa del primado . .	362
La figura de Pedro en el NT . . . . .	367
La teoría de la remuneración en el judaísmo y en la doctrina de Jesús	414
Historicidad de la resurrección de Jesús . . . . .	550
El mandato de predicar y bautizar . . . . .	563

# TEMPLO DE HERODES

0 50 100 150 metros



- A Templo
- B Altar
- Atrio de los sacerdotes
- Atrio de Israel
- E Puerta de Nicanor
- F Puerta de Corinto
- G<sup>1</sup> Salida de la puerta occidental I
- G<sup>2</sup> Puerta doble
- G<sup>3</sup> Puerta triple
- H Arco de Robinson
- I, J, K, L Puertas occidentales
- M Puerta septentrional
- N Puerta dorada
- 1 a 10 Puertas de los atrios interiores



# JERUSALÉN en tiempo de JESÚS

