

**CB
103**

Jean-François Baudoz

Lectura sinóptica de los evangelios

Cinco ejercicios de lectura



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2000

A pesar de que los hermanos se parezcan, cada uno tiene su personalidad y su historia; sólo puede confundirlos el que no los conozca personalmente. Con estos tres hermanos que son los sinópticos –los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas– sucede lo mismo, que pueden ser leídos sinópticamente, en columnas paralelas. ¿Cuántos cristianos son capaces de distinguirlos porque han aprendido a conocer a cada uno de los tres? Es cierto que su lectura en pequeños fragmentos, como ocurre en la lectura litúrgica del evangelio dominical, apenas favorece un conocimiento de conjunto de cada evangelio. Y sin embargo, desde hace unos treinta años tenemos la oportunidad de poder familiarizarnos cada año con uno de los sinópticos siguiendo el curso de los años litúrgicos A, B y C, que corresponden respectivamente a Mateo, Marcos y Lucas.

J.-F. BAUDOZ, presbítero de la diócesis de Besançon, enseña evangelios sinópticos en el Instituto Católico de París; aquí nos propone un verdadero aprendizaje de la lectura sinóptica de los evangelios. Dejando aparte las diversas teorías que tratan de explicar el «hecho sinóptico», presenta cinco ejercicios progresivos de comparación entre Mateo, Marcos y Lucas para aprender a reconocerlos, señalando su originalidad literaria y teológica. El lector puede seguir estos ejercicios de manera activa, solo o en grupo, gracias a los cuestionarios que se ofrecen en cada texto.

«El Señor ha coloreado su Palabra con múltiples bellezas, para que aquellos que la escrutan puedan contemplar lo que desean. En su Palabra ha ocultado todos los tesoros, para que cada uno de nosotros encuentre una riqueza en la que meditar. El que obtenga una de estas riquezas no debe creer que en la Palabra de Dios solamente hay lo que él ha encontrado. Al contrario, debe entender que ha sido capaz de descubrir en ella una sola cosa entre otras muchas. El que tenga sed, que se alegre de beber, pero que no se entristezca por no poder agotar la fuente. Si tu sed se ha apagado sin que la fuente se haya agotado, podrás beber de nuevo en ella cada vez que tengas sed» (San Efrén de Nísibe, † 373).

¿CÓMO LEER LOS EVANGELIOS?

«Evangelio de Jesucristo según san...» Ésta es la fórmula que en la liturgia introduce la proclamación del Evangelio. De hecho, no hay más que un solo evangelio de Jesucristo. Esto quiere decir que Jesús es a la vez sujeto y objeto del evangelio. Es su sujeto: «Después de que Juan fue arrestado, marchó Jesús a Galilea proclamando el evangelio de Dios» (Mc 1,14). Pero también es su único objeto: «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié (...) Que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras; que se apareció a Pedro y luego a los Doce» (1 Cor 15,1.3b-5). El que anuncia eficazmente el Evangelio se convierte en objeto de esa proclamación.

En sentido absoluto no hay más que un Evangelio. Sin embargo, la figura de Jesús no podría ser encerrada en un único libro. Ésta es la razón por la que hay cuatro evangelios: según san Mateo, según san Marcos, según san Lucas y según san Juan. Hacia la mitad del siglo II, san Justino, haciéndose eco de una tradición más antigua, habla de las «memorias de los apóstoles que se llaman evangelios» y que son leídas cada domingo en el transcurso de la «eucaristía» (1 *Apología* 66,3)¹. En Roma, el fragmento de Murator² conserva, en un documento del siglo VIII, la lista de los libros leídos en la liturgia romana

hacia el 180, época de Hipólito. El comienzo del texto se ha perdido; se supone que mencionaba el evangelio de Mateo. El texto empieza presentando el evangelio de Marcos, después viene el de Lucas y el de Juan (citados en el orden canónico actual) y prosigue con la enumeración de los Hechos y las Cartas³.

San Ireneo, hacia el 200, hablará justamente del «evangelio cuadriforme», que, incluso en su época, sufrirá ataques contradictorios. Están los que los encuentran demasiado numerosos, como los docetas⁴, que no se quedan más que con el de Marcos. Ahora bien, según Ireneo, «los evangelios no son ni más ni menos numerosos que los que poseemos»⁵. En la otra parte están los que quieren conservar, pero borrando las diferencias entre los cuatro evangelios. Es Taciano el que en el 160 inaugura el movimiento: con la ayuda de los cuatro textos establece un relato armónico que se conoce como *Diatessaron*, que significa literalmente «a través de los cuatro»⁶. La obra tuvo un éxito prodigioso y se nos han conservado reencensiones en un cierto número de lenguas. Esta tendencia sobrevivirá a su fundador y la podemos encontrar más o menos larvada detrás de todos los

2. Del nombre del bibliotecario que lo descubrió en Milán en 1740.

3. Cf. *En el origen de la palabra cristiana, o. c.*, 80-83.

4. Los docetas (del verbo griego *dokeo*: parecer, asemejarse) son los que niegan la realidad de la encarnación diciendo que Jesús no tenía más que una apariencia humana.

5. *Contra las herejías* III, 11, 8 (Sevilla, Apostolado Mariano, 1994).

6. Cf. *En el origen de la palabra cristiana, o. c.*, 101-103.

1. A. HAMMAN, *La philosophie passe au Christ. L'oeuvre de Justin: Apologie I et II. Dialogue avec Tryphon* (Lettres Chrétiennes 3; París 1958) 94. Cf. también F. CULDAUT (dir.), *En el origen de la palabra cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II* (Documentos en torno a la Biblia 22; Estella, Verbo Divino, 1993) 104-129.

intentos de escribir, planificar o representar los «cuatro evangelios en uno solo».

Cada uno de nosotros, cuando piensa que conoce bien los evangelios, no está libre de esta tentación. Por ejemplo, creemos conocer bien la parábola llamada de la «oveja perdida». Pero ¿cuál conocemos, la de Mateo (18,12-14) o la de Lucas (15,4-7)? ¿No conocemos, más bien, un tercer texto, que no existe aunque lo construimos alegremente y con la mejor intención, tomando elementos de los dos textos?

Cada evangelio hay que tomarlo como un conjunto único: cada uno desvela, a su manera, el misterio de Jesús. Pero ¿cómo leer los evangelios? ¿Cómo hacer que aparezcan las perspectivas teológicas propias de cada uno de ellos? Hay dos maneras de proceder, que no se excluyen y son complementarias. La primera consiste en leer y releer un evangelio, estudiarlo, meditarlo, impregnarse de él hasta conocerlo en sus más mínimos detalles. Por válido y recomendable que pueda ser, este método no está exento de un riesgo de

subjetivismo. Es mejor practicarlo cuando se esté familiarizado con la segunda manera: se trata de leer los evangelios gracias a la comparación sinóptica.

Nuestros tres primeros evangelios son llamados sinópticos porque, dispuestos en tres columnas paralelas, pueden ser leídos conjuntamente, de un solo vistazo (es el sentido literal de la palabra «sin-óptico»: «lo que se puede ver conjuntamente»). De aquí procede ese instrumento de trabajo llamado precisamente sinopsis, que cualquiera que vaya a estudiar los evangelios debe tener a mano⁷.

Este *Cuaderno* no tiene otra finalidad que la de introducir a la lectura sinóptica de los evangelios: pretende ser en primer lugar y esencialmente un instrumento de trabajo y una herramienta pedagógica. La elección de los textos está, pues, necesariamente limitada. Hemos elegido cinco: la curación de la suegra de Simón Pedro, la parábola de la oveja perdida, el bautismo de Jesús, el episodio de la cananea o siro-fenicia y la agonía de Jesús en Getsemaní.

– La suegra de Pedro:	Mt 8,14-15	Mc 1,29-31	Lc 4,38-39
– La oveja perdida:	Mt 18,12-14		Lc 15,4-7
– El bautismo de Jesús:	Mt 3,13-17	Mc 1,9-11	Lc 3,21-22
– La cananea:	Mt 15,21-28	Mc 7,24-30	
– La agonía de Jesús:	Mt 26,36-46	Mc 14,32-42	Lc 22,39-46

Esto quiere decir que lo que ha determinado la elección no es el orden de la temática o la importancia teológica de los textos. Por ejemplo, no se encontrará ningún texto sobre los relatos de la resurrección. Esto no significa que el kerigma⁸ no tenga aquí su lugar: si recordamos que nuestros evangelios no son reportajes en directo, sino que han sido escritos después de Pascua, constataremos que la fe en el Señor resucitado ilumina cada una de las páginas de nuestros evangelios.

7. En español existen ahora tres sinopsis: la de P. BENOIT / M.-E. BOISMARD / J. L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro evangelios con paralelos de los Apócrifos y de los Padres*, 2 v. (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975-1977); la de J. ALONSO DÍAZ / A. VARGAS-MACHUCA, *Sinopsis de los evangelios* (Madrid, UPCO, 1996) y la de J. CERVANTES GABARRÓN, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan* (Estella, Verbo Divino, 1999). Esta última es la que reproducimos aquí.

8. El «kerigma» es la proclamación pascual, tal como se puede leer por ejemplo en 1 Cor 15,3b-5 o Hch 2,36; 3,14.

Sin embargo, la elección de los textos tampoco es arbitraria. Obedece a un doble criterio. En primer lugar, al de la variedad de los géneros literarios (relato de milagro, sentencia enmarcada o apotegma, parábola y texto sobre Jesús). En segundo lugar, al de la progresión. Partiremos de un texto corto y sencillo: la curación de la suegra de Simón Pedro, que tendrá valor de ejemplo, de paradigma (el texto sinóptico se reproduce en la cuarta página de cubierta y muestra el trabajo que hay que hacer con los colores), para entrar a continuación progresivamente en textos más complejos. El penúltimo, la cananea, cuyo comentario estará más desarrollado, mostrará hasta qué punto la comparación sinóptica permite entender mejor los textos y tratará de poner de manifiesto las diversas lecturas a las que un texto puede ser sometido.

La lectura de este *Cuaderno* exige una participación activa del lector (o de los lectores, si los textos son trabajados en grupo). Antes del estudio de cada texto, un cuestionario permitirá preparar con provecho la lectura del comentario que se hace de él. Éste comenzará siempre además con una sección titulada «Observaciones sobre los textos». En efecto, se trata de ser minucioso en esta etapa preparatoria, de manera que se respeten los textos en su objetividad.

Para llevar esto a cabo, proponemos un medio sencillo, pero probado: un trabajo pinturas en mano. Una manera de percibir fácilmente las semejanzas y las diferencias entre relatos paralelos es escribir o subrayar las palabras con diversos colores, según un código tradicional (cf. cuarta página de cubierta):

- en *marrón* lo que es común a los *tres sinópticos*;
 - en *violeta* lo que es común a *Mateo* y a *Marcos*;
 - en *verde* lo que es común a *Marcos* y a *Lucas*;
 - en *naranja* lo que es común a *Mateo* y a *Lucas*.
- El resto podrá ser señalado del siguiente modo:
- en **rojo** lo que es propio de **Mateo**;
 - en **azul** lo que es propio de **Marcos**;
 - en **amarillo** lo que es propio de **Lucas**.

Todo trabajo exegético exige una cierta paciencia. Se parte de un estudio minucioso de los textos para volver a los textos y proponer en ellos una *hermenéutica*. Los métodos no son más que medios para evitar hacer decir a los textos aquello que queremos que digan. Introducen en una cierta objetividad y entonces se pueden leer los evangelios como Palabra de Dios, que es la finalidad de todo estudio exegético.

La curación de la suegra de Simón Pedro

Mt 8,14-15

14 Y, habiendo ido Jesús
a la casa de Pedro,

vio a la suegra de él
tendida y febril

15 Y tocó la mano de ella

y la dejó a ella la fiebre. Y
se levantó
y le servía.

Mc 1,29-31

29 Y al momento,
saliendo de la sinagoga,
fue a la casa de Simón
y de Andrés,
con Santiago y Juan.

30 Y la suegra
de Simón
yacía febril,
y, al momento,
(le) hablan
a él en favor de ella.

31 Y acercándose,
la levantó a ella
cogiéndole la mano

y (la) dejó a ella la fiebre
y les servía.

Lc 4,38-39

38 Levantándose pues
de la sinagoga,
entró a la casa de Simón.

Y (la) suegra
de Simón era presa
de una fiebre grande,

y (le) rogaron
a él en favor de ella.
39 E, inclinándose sobre ella,
intimidó

a la fiebre y (la) dejó a ella.
Y, al instante, levantándose,
les servía.

LA CURACIÓN DE LA SUEGRA DE SIMÓN PEDRO

(Mt 8,14-15 // Mc 1,29-31 // Lc 4,38-39)

Observaciones sobre los textos

En los tres evangelios nos las tenemos que ver con un relato sin ninguna palabra en estilo directo. En un primer momento, sorprende la brevedad de Mateo. Poniéndonos provisionalmente de lado de este texto, comenzaremos por señalar las semejanzas y las diferencias entre Marcos y Lucas.

Mc 1,29-31 y Lc 4,38-39

LOS TEXTOS

Constatamos grandes semejanzas entre ambas perícopas, primero en el nivel del vocabulario (se pueden escribir o subrayar muchas palabras en verde, sin olvidar las que están en marrón, comunes a

los tres textos), después en el nivel de la estructura de los textos. En los dos casos, tenemos en común la salida de la sinagoga, la entrada en la casa de Simón, la descripción del estado de la suegra, la petición dirigida a Jesús y la curación de la mujer, inmediatamente seguida por la mención de la disponibilidad para servir.

A pesar de estas palabras comunes, hay algunas diferencias entre ambos textos que deben ser tenidas en cuenta. La expresión de Marcos «fueron⁹ a la

9. La tradición manuscrita duda entre «fue» y «fueron». La crítica interna, que evalúa la coherencia literaria y teológica del escrito, nos inclina en favor de la segunda lectura, pues en Marcos es raro ver a Jesús separado de sus discípulos.

PREGUNTAS SOBRE LOS TEXTOS

1. Escribir o subrayar los textos según el código de colores indicado en p. 7 y verificarlo con la cuarta de cubierta.

2. A partir de ahí, fijaros primero en las semejanzas y las diferencias entre Mc y Lc, después entre Mt y Mc y, finalmente, entre Mt y Lc.

3. Comparad los contextos de Mc (1,21-39) y Lc (4,31-44), ¿tiene ya Jesús discípulos junto a él?

4. El relato de Lc ¿queda iluminado por 4,36? ¿Por qué Lc dice que Jesús «intimida a la fiebre»?

5. Observad el contexto de Mt (8-9); ¿para qué sirve 8,16-17?

6. ¿Que enseñanza da cada uno de los evangelistas a sus lectores?

casa» se convierte en Lucas en «entró a la casa», lo que supone en griego, igual que en español, una expresión más elegante y precisa. En la misma perspectiva, la mujer yace «febril» en Marcos, mientras que en Lucas es «presa de una fiebre grande». Otra expresión más cuidada en Lucas es: «(Le) rogaron a él» en lugar de «(le) hablan a él».

Este mejoramiento del estilo de Marcos por Lucas ¿no podría significar que éste conocería el texto de Marcos y que le habría servido de fuente? Podemos pensarlo si tenemos en cuenta además un cierto número de otras observaciones. Al describir la actitud de Jesús en el v. 39, Lucas emplea la expresión «e inclinándose sobre ella». Ahora bien, en ningún momento se ha dicho que ella estuviera en la cama. ¿No lo sabría por Marcos (v. 30)? Del mismo modo, en Lucas se dice, a propósito de la mujer, que se levanta (v. 39); sin embargo, Jesús no ha hecho que se levante (cf. Mc 1,31). Más aún, en Lc 4,38 «se» le ruega a Jesús a propósito de la suegra de Simón. ¿A quién representa este «se», si no es a los cuatro discípulos de los que se habla en Mc 1,29? El hecho es tanto más sorprendente cuanto que, en Lucas, los discípulos aún no han sido llamados: no lo serán más que un poco más tarde, al término de la pesca superabundante (Lc 5,1-11). Por el contrario, en Marcos, la llamada a los discípulos es una de las primeras escenas evangélicas (Mc 1,16-20). Este punto nos lleva a examinar los contextos en los que se encuentran insertas estas dos perícopas.

LOS CONTEXTOS

En Marcos y en Lucas, esta curación se halla incluida en lo que se suele llamar la «jornada de Cafarnaún» (Mc 1,21-39; Lc 4,31-44), que es como una especie de jornada-tipo del ministerio de Jesús. En ambos casos nos encontramos los mismos episodios en el mismo orden:

	Marcos 1	Lucas 4
En la sinagoga de Cafarnaún	21-22	31-32
Curación de un endemoniado	23-28	33-37
Al salir, curación de la suegra de Simón	29-31	38-39
Curaciones después del sábado.	32-34	40-41
Jesús en un lugar desértico	35	42a
A la búsqueda de Jesús	36-37	42b
Su finalidad: predicar en otras partes	38	43
Predicación en las sinagogas	39	44

La comparación entre 1,36-37 y Lc 4,42b corrobora la indicación que hemos hecho antes a propósito de los discípulos: en Lucas es la muchedumbre la que busca a Jesús, mientras que en Marcos son Simón y sus compañeros.

De un modo general, Marcos y Lucas tienen series enteras de perícopas paralelas ofrecidas en el mismo orden, a pesar de que el segundo inserte aquí o allá sus propias tradiciones (así, por ejemplo, la escena de la pesca superabundante en Lc 5,1-11) u omita con relación a Marcos. En estos casos, las modificaciones aportadas por Lucas se explican frecuentemente por sus propias perspectivas teológicas. Por citar un ejemplo que nos puede resultar familiar, si la llamada de los primeros discípulos tiene lugar al comienzo del segundo evangelio es porque, según Marcos, Jesús no hace prácticamente nada sin sus discípulos: así pues, conviene ponerlos en escena al comienzo de la obra. Por el contrario, según Lucas, es preferible haber visto actuar a Jesús antes de poder seguirle. Esto explica que la llamada de los discípulos no ocurra más que en 5,1-11.

Mt 8,14-15 y Mc 1,29-31

LOS TEXTOS

Mientras que Mateo es el que, entre los evangelistas, transmite el mayor número de palabras de Jesús (su obra cuenta además con cinco grandes discursos), por el contrario sus relatos hacen gala con frecuencia de una gran sobriedad. Éste es nuestro caso: casi todas las palabras que utiliza se encuentran en Marcos (subrayadas en *violeta*, así como las que están en *marrón*, comunes a los tres). Señalemos por el momento las palabras más significativas entre las que le son propias (subrayadas en *rojo*): *Jesús, Pedro, vio, tendida, tocó, se levantó* (ella), *le* (servía). Notemos también que el relato se organiza en torno a cinco verbos en modo personal: (Jesús) *vio, tocó*. (La fiebre la) *dejó*. (Ella) *se levantó* (y le) *servía*.

EL CONTEXTO DE Mt 8,14-15

«Jesús recorría toda Galilea, enseñando en sus sinagogas. Anunciaba la buena noticia del reino y curaba las enfermedades y las dolencias del pueblo» (Mt 4,23; cf. 9,35). Este versículo de Mateo ofrece una de las características de su evangelio, donde discursos y relatos se suceden. Los cinco grandes discursos de Jesús son además como los pilares de su obra.

Mt 8,1-9,38, que sigue al Sermón de la montaña (Mt 5,1-7,29), narra principalmente una serie de diez milagros, entre los cuales figura éste de la curación de la suegra de Pedro. Consideremos el contexto próximo de la perícopa. En 8,1-4 se ha relatado la purificación de un leproso; en 8,5-13, la curación del criado del centurión de Cafarnaún; en 8,14-15, la de la suegra de Pedro, y después viene una generali-

zación en 8,16-17, con una cita de Isaías (según Is 53,4): «Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades».

¿A quién representa el leproso? Ciertamente a un judío, pero un judío excluido del pueblo a causa de su enfermedad. ¿A quién representa el centurión de Cafarnaún, sino a un pagano? En este sentido, la suegra de Pedro representa a los judíos que creen en Jesús. Dicho de otra manera, Jesús ha venido para todos, sean quienes sean, y, para mostrarlo con claridad, el evangelista ofrece una generalización en 8,16, lo que le permite expresar, con una cita de cumplimiento, cómo Jesús lleva a su consumación la Escritura: él es el que ha cargado con nuestras flaquezas y nuestras enfermedades.

Mt 8,14-15 y Lc 4,38-39

Aunque el examen de los contextos de estas dos perícopas ya ha sido tratado, vamos a hacer dos indicaciones sobre estos dos textos paralelos. En primer lugar, los términos comunes en ambas perícopas se encuentran solamente en Marcos 1,29-31: *a la casa, suegra, fiebre, la fiebre la dejó, ella servía* (términos o expresiones subrayados en *marrón*). Esto quiere decir que no hay ninguna expresión común a Mateo y Lucas fuera de Marcos: no hay ningún término subrayado en *naranja*¹⁰. Después, Mateo y Lucas no se apartan nunca al mismo tiempo de Marcos, salvo en una sola ocasión: ni uno ni otro mencionan a Andrés, Santiago y Juan. De momento, tomemos únicamente nota de este hecho.

10. La traducción de Benoit/Boismard/Malillos ofrece para «levantarse» dos verbos diferentes en Mt 8,15 (*egeiro*) y en Lc 4,39 (*anistemi*).

Interpretación teológica de la comparación sinóptica

Mc 1,29-31: JESÚS, EL QUE LEVANTA

Fijémonos, en primer lugar, en la expresión «y al momento» (*kai eythys*), utilizada dos veces en esta perícopa y que Marcos emplea frecuentemente (42 veces). Ciertamente no hay que dar a este adverbio un sentido cronológico demasiado estricto, ya que, si se le toma al pie de la letra, el lector rápidamente se asfixiaría a fuerza de seguir a un Jesús siempre en movimiento. Sin embargo, pone sobre la pista de tomar en consideración una perspectiva propia de Marcos. En efecto, junto a escenas fuertemente estereotipadas, el segundo evangelio tiene numerosos episodios que dan al lector una impresión de relatos vivos y activos. Así, en este relato los personajes entran en escena con el desorden del estilo oral. Sin embargo, la primera impresión ha de ser matizada: el estilo oral no siempre es torpe de expresión y numerosas perícopas aparentemente poco cuidadas de hecho están sabiamente construidas. Ya han pasado los tiempos en que el autor del segundo evangelio era considerado como un «narrador fiel e ingenuo».

Para tener esto en cuenta en el episodio de la curación de la suegra de Pedro, insistamos en el punto capital de esta perícopa: la importancia de la intervención de Jesús. «Y acercándose, la levantó a ella cogiéndole la mano» (v. 31a). Dos participios enmarcan el verbo principal: «La levantó». En cuanto al primer participio, notemos que es la única vez en el segundo evangelio en que el verbo «acercarse» tiene a Jesús por sujeto. La proposición «la levantó» está enunciada antes incluso del gesto necesario, reducido a un participio («cogiéndole la mano»). Por tanto, lo esencial es subrayado por la forma gramatical: Jesús es el que levanta.

Este mismo verbo es el que se utiliza en Mc 5,41, cuando Jesús ordena a la hija de Jairo que se levante, y en 9,27, cuando Jesús «tomándolo de la mano hizo que se levantara» un joven poseído. El verbo «levantar» (*anistemi*) es uno de los dos utilizados en el Nuevo Testamento –junto con «despertar» (*egeiro*)– cuando se trata de resurrección. Dicho de otra forma, aquí se encuentra sugerida la *autoridad* (*exousía*) de Jesús (cf. 1,27), capaz de poner en pie a aquellos que están enfermos o incluso ya muertos (5,39).

Dos consecuencias se encadenan inmediatamente después de que la mujer sea levantada. En primer lugar, «(la) dejó a ella la fiebre». En aquella época, la fiebre no era considerada como un síntoma, sino como una enfermedad, incluso como una fuerza extraña que poseía a una persona. Desde esta perspectiva, la importancia de la actuación de Jesús queda subrayada: cuando se levanta a la mujer, a la fiebre, fuerza demoníaca, ya no le queda más remedio que irse de ella. La autoridad de Jesús (cf. 1,27) queda así enfatizada. Después, «(ella) les servía». Quizá se trate aquí de una alusión a la comida, pero el texto no lo dice. Sin embargo, no hay que olvidar que el tema del pan, alimento básico en la Palestina del siglo I, es de una importancia capital en el segundo evangelio, ya que toda una sección es denominada corrientemente la «sección de los panes» (6,6b-8,26).

El pronombre personal «/es (servía)» es digno de mención, ya que, evidentemente, designa en este contexto a Jesús y sus discípulos. Ésa es una de las características de Marcos, que rara vez separa a Jesús de sus discípulos. A este respecto es sintomática la institución de los Doce. Igual que los otros sinópticos, Marcos cuenta que Jesús «designó entonces a Doce», pero añade enseguida un rasgo

que le es propio: «Para que lo acompañaran» (3,14). Incluso antes de señalar que los Doce son instituidos para un envío misionero («para enviarlos a predicar»), Marcos pone el acento en la comunidad de vida con Jesús.

A primera vista, esta perícopa de Marcos puede aparecer ante los ojos de un lector apresurado como una evocación del pasado y, por tanto, como un relato superado. En realidad, Jesús es el que, con autoridad, continúa poniendo en pie a los que han caído. Sólo es necesaria una condición, al menos en la dinámica de este relato: no se puede hacer nada si no *se habla* a Jesús. Así pues, esta perícopa presenta el esquema-tipo de los relatos de milagro: presentación de la situación, petición, gesto, eficacia y, eventualmente –aunque no es el caso aquí–, reacción de los asistentes.

Lc 4,38-39: EL PODER DE JESÚS

Para Lucas, Jesús es aquel «a quien Dios ungió con Espíritu Santo y *poder*. Él pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por [el *poder* d]el demonio, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38). En esta frase hay que resaltar la oposición entre el *poder* (*dynamis*) de Jesús, dirigida hacia el bien, y la del diablo, que es una esclavitud. Desde el comienzo, Jesús ha venido con el «poder del Espíritu» (Lc 4,14). Se puede considerar la curación de la suegra de Simón como una ilustración de este pasaje de los Hechos. Mientras que, en el contexto inmediato de la perícopa, Marcos no menciona más que la *autoridad* de Jesús (Mc 1,36), Lucas subraya su autoridad y su *poder* (Lc 4,36; cf. también 5,17; 6,19; 8,46; 9,1).

La mujer era «presa de una fiebre grande». La expresión subraya el estilo elegante de Lucas, como

ya se ha señalado, pero también destaca la gravedad del caso. Casi se podría traducir por «tomada por la fiebre». En todo caso, el carácter de la posesión está mucho mejor expresado que en Marcos. De igual manera, en la frase «(le) rogaron a él en favor de ella» no sólo hay que ver una mejora del estilo de Marcos, en la medida en que precisamente se utiliza el verbo «rogar»: en la relectura postpascual del acontecimiento es ya al Señor resucitado al que se le dirige.

«Intimidó a la fiebre». El verbo «intimidar» o «increpar» (*epitimaō*) es típico de los exorcismos, como en Lc 4,35.41 o en las tres recensiones del relato de la tempestad calmada (Mt 8,26 // Mc 4,39 // Lc 8,24). Si Jesús «intimida» a la fiebre es porque está emprendiendo un exorcismo contra ella. Y, como siempre en este caso, no es necesario ningún gesto. Basta su palabra, que tiene un efecto inmediato: «Y (la) dejó a ella». Jesús no ataca a la mujer, sino a la fuerza demoníaca que la posee. Al revés que en Mateo y Marcos, Lucas insiste poco en el hecho de que la mujer se levanta, este último verbo («levantándose») queda reducido a un participio. Por el contrario, mediante la expresión que le es propia («al instante»), insiste en la prontitud de la mujer en ponerse a servir. Así, esta actitud tiene un valor ejemplar. Desde que se está liberado de lo que esclaviza hay que servir. De esta manera, el final de la perícopa tiene un sabor parenético, es decir, de exhortación.

No hay ningún gesto por parte de Jesús. Sin embargo, Lucas experimenta la necesidad de indicar la actitud de Jesús cuando emprende el exorcismo: «Inclinándose sobre ella». Se puede entender esta expresión propia de Lucas de dos maneras no excluyentes una de otra. En primer lugar, Jesús está en posición dominadora y, por tanto, de fuerza: está por encima de la mujer poseída por la fiebre. Después, y sobre todo, estar por encima de esta mujer traduce una característica de Jesús, que Lucas subraya con

insistencia a lo largo de su obra: mostrar la benevolencia (cf. Lc 1,72) y la bondad de aquel que encarna la misericordia de Dios (cf. Lc 15).

Mt 8,14-15: «CARGÓ CON NUESTRAS ENFERMEDADES»

Ya hemos señalado la sobriedad del texto, organizado en torno a cinco verbos en modo personal. Al revés que Marcos y Lucas, Mateo habla de la suegra de *Pedro*, que es el sobrenombre de Simón, con el que se le llama desde que aparece en el evangelio (Mt 4, 18). Marcos y Lucas emplean cada uno 18 veces el nombre de Pedro. En cuanto a Mateo, lo utiliza cinco veces más, en momentos decisivos de su evangelio, de los que cuatro son propios: en la escena del caminar sobre las aguas (14,28), en las palabras en que Jesús funda su Iglesia sobre Pedro (dos veces en 16,18), en el episodio del impuesto del Templo (17,24) y, precediendo a todas estas perícopas, en la curación de la suegra de Pedro. Ahora bien, este episodio, siendo común a los tres sinópticos, es la única vez en que, en un pasaje de la triple tradición, Mateo sustituye el nombre de Simón por el de Pedro. Esto habla de la importancia de la modificación, que ilumina todo el texto: estamos *en la casa de Pedro*, es decir, *en la Iglesia*.

En esta casa de Pedro, Jesús y la mujer están solos, y es él quien lleva la iniciativa: nadie le habla de ella o le ruega, como en Marcos o Lucas. La curación es presentada de forma clara: a un gesto de Jesús le sigue un efecto inmediato («y la dejó a ella la fiebre») y dos consecuencias son enunciadas enseguida: «Y se levantó y le servía». «Se levantó», expresión que habría que traducir literalmente por

«fue levantada» (*egerthe*), ya que el verbo está en pasiva, subrayando de esta manera que es Jesús el que toma la iniciativa.

¿Por qué no hay petición, como en Marcos o Lucas? Porque Mateo quiere destacar mediante esta curación que Jesús es el que «tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (8,16). En esta perspectiva no es necesaria ninguna petición, ya que es Jesús el que viene a «cumplir» la Escritura. Desde este punto de vista, el relato mateano ya no presenta la estructura literaria tipo de un relato de milagro.

Estamos en la Iglesia. El hecho puede parecer paradójico, puesto que no hay más que Jesús y una mujer, como queda subrayado en la última frase: «Le servía». En realidad, la paradoja no es más que aparente. En su relectura postpascual, Mateo ya piensa en esas palabras de Jesús que no situará más que mucho más tarde en su evangelio, en la escena del juicio final: «Cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (25,40). Servir a Jesús y servir al hermano es lo mismo. Mejor dicho, sirviendo a los hermanos, incluidos los procedentes de las «naciones» (25,32), es como se sirve a Jesús en la Iglesia.

Así, esta perícopa mateana presenta dos puntos indisolublemente ligados: uno cristológico, el otro eclesiológico. Unimos de esta manera una característica del primer evangelio, que es a la vez cristológica y eclesial. La Iglesia mateana es la que dice quién es Jesús, pero es él quien la ha fundado (16,18). Por otra parte, Mateo es el único de los cuatro evangelistas en utilizar el término «Iglesia» (16,18; 18,17 [2 veces]). Es sintomática a este respecto la expresión particular de Mateo en el relato de la tempestad calmada, cuando habla de la barca (8,23; cf. Mc 4,36; Lc 8,22: *una* barca).

Conclusión

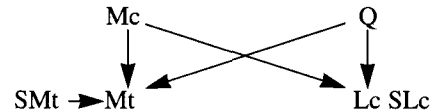
Indudablemente existe un parentesco literario entre estas tres perícopas. ¿Sería aquí Marcos el denominador común a Mateo y Lucas? Se podría admitir esta hipótesis si la mención de Andrés, Santiago y Juan fuera común a los tres textos. Pero si se admite que Marcos, poco antes del año 70, es el iniciador del género literario «evangelio», ¿cómo explicar entonces que Lucas y Mateo, escribiendo independientemente uno del otro hacia los años 80, hagan ambos mención de esos tres discípulos? Al término de la lectura de esta primera perícopa es aún prematuro ofrecer respuestas. Quedémonos de

momento con que las perícopas comunes a los tres sinópticos son llamadas de la «triple tradición».

Mateo, Marcos y Lucas tratan los tres el mismo episodio, pero cada uno le imprime sus propias perspectivas teológicas; los puntos de insistencia de unos y otros son muy diferentes. Para Marcos, Jesús es el que levanta. Para Lucas, es el testigo de la misericordia de Dios al exorcizar a las fuerzas del mal. Para Mateo, es el que carga con nuestras enfermedades. Entonces corresponde al que es curado entrar en la comunidad eclesial para servir a los hermanos como si fueran el mismo Jesús.

LA TEORÍA DE LAS DOS FUENTES

Desde el momento en que se comparan los textos evangélicos, uno se ve enfrentado a eso que se ha dado en llamar el «problema sinóptico», es decir, a las relaciones literarias entre los evangelios. La solución más conocida y la más admitida entre los exegetas lleva por nombre «teoría de las dos fuentes». Fue puesta en circulación en 1832 por F. Schleiermacher. Parte del siguiente principio: Marcos es el más antiguo de los evangelios, aunque también el más breve. En efecto, no refiere largos discursos de Jesús a la manera de Lucas y sobre todo de Mateo. De ahí la teoría de las dos fuentes. Mateo y Lucas dependerían, por una parte, del evangelio de Marcos y, por otra, de una fuente llamada «Q» (del alemán *Quelle*, que significa «fuente»), compuesta esencialmente por palabras o *logia* del Señor, que Marcos no habría podido tener a su disposición. Además, Mateo y Lucas dispusieron igualmente de tradiciones propias (en alemán: *Sondergut*: SMt y SLc). De donde surge el siguiente esquema:



aproximación. Sin embargo no responde a un cierto número de problemas, principalmente el de los «acuerdos entre Mateo-Lucas contra Marcos», puesto que presupone la independencia literaria entre Mateo y Lucas. Así, en la perícopa de la curación de la suegra de Simón Pedro, ¿por qué Mateo y Lucas no mencionan a Andrés, Santiago y Juan?

Otras muchas teorías sinópticas tratan de dar cuenta del problema sinóptico (cf. R. Aguirre Monasterio, «Introducción a los evangelios sinópticos», en R. AGUIRRE MONASTERIO / A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* [Introducción al Estudio de la Biblia 6; Estella, Verbo Divino, 1998] 61-85). Hoy sólo podemos constatar que ninguna teoría ha logrado imponerse.

¿Qué pensar de esta teoría? Supone una hipótesis y funciona como un instrumento cómodo en una primera

La parábola de la oveja perdida

Mt 18,12-14

12 ¿Qué os parece?
Si tuviera un hombre
cien ovejas y
se le extraviara una de ellas,
¿no dejará
las noventa y nueve
en el monte y,
yéndose, busca la extraviada?

13 Y, si resulta que la encuentra,

de veras os digo que
se alegra por ella más

que por las noventa y nueve
no extraviadas.

14 Asimismo, no es voluntad
de vuestro Padre
de los cielos que se pierda
uno de estos pequeños.

Lc 15,1-7

1 Y se le habían acercado
todos los publicanos
y los pecadores para oírle.
2 Y murmuraban los fariseos
y los letrados diciendo:
Éste acoge a pecadores
y come con ellos.
3 Y les planteó esta parábola
diciendo:

4 ¿Qué hombre entre vosotros
que tenga cien ovejas
y se le pierda una
de ellas no
se deja las noventa y nueve
en el desierto y

va a por la perdida
hasta que la encuentre?

5 Y, encontrando(la), se (la) echa
sobre sus hombros, contento,

6 y yendo a la casa
convoca a los amigos
y a los vecinos,
diciéndoles:

Congratulaos
conmigo, porque encontré
mi oveja perdida.

7 Os digo que así
será la alegría en el cielo por un
pecador convertido, (más)
que por noventa y nueve
justos que no tienen necesidad
de conversión.

(Lc 15,8-10)

8 O ¿qué mujer
que tiene diez dracmas,
si se le pierde una dracma,
no enciende una lámpara
y barre la casa

y busca atentamente

hasta que la encuentre?

9 Y encontrando(la),

convoca a las amigas
y vecinas
diciendo:

Congratulaos conmigo,
porque encontré
la dracma que perdí.

10 Os aseguro que asimismo
se llenarán de alegría
los ángeles de Dios
por un pecador que se convierta.

LA PARÁBOLA DE LA OVEJA PERDIDA

(Mt 18,12-14 // Lc 15,4-7)

Con relación a las tres perícopas paralelas precedentes, la comparación entre Mt 18,12-14 y Lc 15,4-7 invita a un doble cambio. En primer lugar, abandonamos el género literario de los relatos para

entrar en el de las parábolas. Después, pasamos de la triple tradición a la «doble tradición»: esta denominación se reserva a los textos *comunes a Mateo y Lucas*, pero ignorados por Marcos.

Observaciones sobre los textos

LAS SEMEJANZAS

Los dos textos presentan la misma estructura. Es una especie de drama en dos actos, seguido de una aplicación:

	Mt	Lc
– Oveja perdida y buscada	12	4
– Alegría por el hallazgo	13	5-6
– Aplicación (<i>asimismo</i>)	14	7

En el vocabulario hay que señalar un cierto número de palabras o expresiones idénticas, ofrecidas en el mismo orden (salvo la última: «Asimismo»): *hombre, cien ovejas, y... una de ellas, las noventa y*

nueve, y... va, Y, encontr(ándola o ar), os digo que, que por noventa y nueve, Asimismo/así. Estos términos comunes corresponden de hecho a las tres grandes articulaciones de las perícopas, que ya hemos señalado. Sin embargo, hay que fijarse en que Mateo y Lucas tienen un gran número de palabras o expresiones que les son propias.

LAS DIFERENCIAS

En Lucas, Jesús comienza interpellando a su auditorio: «¿Qué hombre entre vosotros...?» En Mateo, al contrario, Jesús invita a la reflexión: «¿Qué os pa-

PREGUNTAS SOBRE LOS TEXTOS

1. Escribid o subrayad el texto según el código de colores indicado en la p. 7.

2. A partir de ahí, fijaos en las semejanzas y en las diferencias entre Mt y Lc. Después proponed una estructura de los textos.

3. ¿En qué ilumina Lc 15,1-3 a nuestra parábola? ¿Qué relaciones se pueden establecer entre Lc 15,4-7 y 8-10?

Presentan estas dos parábolas rasgos comunes con Lc 15,11-32?

4. Proponed una estructura de Mt 18,1-35. ¿Quiénes son los «pequeños» del v. 14? Para responder a esta pregunta, leed atentamente los vv. 6-10.

5. ¿Qué enseñanza proporciona cada uno de los evangelistas a sus lectores?

rece?» Esta expresión es relativamente corriente en él (cf. Mt 18,12; 21,28; 22,17). El tono, como ocurre frecuentemente, es didáctico.

En el primer acto, a las *montañas* de Mateo se opone el *desierto* de Lucas. Algunos hechos merecen ser señalados. En Mateo, la oveja se *extravía*. Este verbo es utilizado 8 veces en Mateo, 4 veces en Marcos y una sola vez en Lucas. En Mateo significa «caer en el error». Por el contrario, en Lucas es el hombre el que *pierde* la oveja. En Mt 18,13 se dice a propósito del hombre: «Y si resulta que la encuentra». Estaríamos tentados de añadir: «Por azar». Dicho de otra manera, Mateo no insiste en absoluto en la búsqueda de la oveja. Todo lo contrario que en Lc 15,4, donde el hombre busca la oveja «*hasta que la encuentra*». Además, si comparamos Mt 18,13 y Lc 15,5-7 nos daremos cuenta de la relativa sequedad de Mateo. Por su parte, Lucas insiste fuertemente en la alegría del hallazgo, haciendo que intervenga la invitación que el hombre dirige a sus vecinos, a los que además envía un mensaje en estilo directo: «*Congratulaos conmigo, porque encontré mi oveja perdida*».

CONCLUSIÓN

En Lucas, la insistencia recae en la alegría compartida (vv. 5-6); lo que pone de relieve la aplicación: «Os digo que *así* será la alegría en el cielo por un pecador convertido, (más) que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de conversión» (v. 7). Esto quiere decir que, en esta perícopa, la oposición se establece entre los *pecadores* y los *justos*. Lo hemos confirmado por la observación del contexto inmediato de la parábola, donde son puestos en escena los publicanos y los pecadores que se acercan a Jesús (v. 1), mientras que los letrados y fari-

seos murmuran porque «éste acoge a pecadores y come con ellos» (v. 2).

En Mateo, contrariamente a lo que una lectura demasiado rápida podría hacer pensar, la aplicación no se deduce de la parábola. Al contrario, hace que nos remontemos a antes de la parábola. En efecto, después de las observaciones sobre el texto que hemos hecho anteriormente, y si tenemos especialmente en cuenta el hecho de que no hay ninguna insistencia sobre la búsqueda de la oveja, la aplicación («asimismo») recae en la voluntad del Padre de que no se pierda ninguna de las ovejas. Dicho de otra forma, la clave de la parábola está en esto: más vale que ninguna oveja se extravíe o caiga en el error. Ahora bien, ¿quiénes son los que, en la comunidad, corren el riesgo de extraviarse? Son los «pequeños», que es precisamente la última palabra de la parábola. La clave de la parábola no está en el texto, sino *en el contexto*.

EZEQUIEL 34,2-6

Esto dice el Señor: ¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! ¿No es el rebaño lo que deben apacentar los pastores? Vosotros os bebéis su leche, os vestís con su lana, matáis las ovejas gordas, pero no apacentáis el rebaño. No habéis robustecido a las flacas, ni curado a las enfermas, ni habéis vendado a las heridas; *no habéis reunido a las descarriadas, ni buscado a las perdidas*, sino que las habéis tratado con crueldad y violencia. Y así, a falta de pastor, andan dispersas a merced de las fieras salvajes. Mi rebaño anda errante por montes y colinas, dispersas mis ovejas por todo el país *sin que nadie las busque* ni las cuide.

(Traducción *La Casa de la Biblia*)

Iluminación teológica por los contextos

EL CONTEXTO DE LUCAS

Estamos obligados a apelar al contexto inmediato de la perícopa (Lc 15,1-2) para explicar que ésta pivota sobre la oposición justos / pecadores. El contexto general también merece ser tenido en cuenta.

Esta parábola está incluida en el conjunto del capítulo 15, que forma un todo bien articulado y estructurado. Ésta es la razón por la que la parábola de la «dracma perdida» (vv. 8-10) es tan semejante a la de la «oveja perdida», tanto que pueden ser puestas en un cuadro sinóptico, como en la p. 16.

Aunque sean posibles diferentes estructuras de un mismo texto, nosotros proponemos que Lc 15 sea dividido en tres partes.

1) vv. 1-2. Se trata de una acusación por parte de los letrados y de los fariseos a propósito de Jesús: «Acoge a pecadores y come con ellos». En sus labios es un reproche. En realidad no creen, aunque hablen con exactitud. Sin saberlo, describen de forma extraordinariamente justa la actitud de Jesús, que es la de Dios: ir en busca de aquellos que son considerados como no justos (vv. 7.10).

2) vv. 3-24. Jesús no se justifica directamente. Lo hace con la ayuda de tres parábolas. Primero una pareja de parábolas gemelas (la «oveja perdida» y la «dracma perdida»); después, otra parábola, habitualmente llamada del «hijo pródigo» (vv. 11-32), dependiente de una fuente propia de Lucas y probablemente con otro origen que las dos precedentes. Un indicio hace que lo pensemos así: Lucas une esta parábola a las otras dos mediante una sutura redaccional en el v. 11 («También les dijo»). En esta parábola, la antítesis fundamental recae en el *perder* / *(re)encontrar*. Así, en el v. 24: «Este hijo mío... se

había perdido y lo hemos encontrado». Podemos alargar esta antítesis, que recorre todo el capítulo:

perder	(re)encontrar
v. 4	v. 4
v. 4	v. 5
v. 6	v. 6
v. 8	v. 8
v. 9	v. 9 (2 veces)
v. 17 ¹¹	
v. 24	v. 24
v. 32	v. 32

Los dos verbos «perder» y «(re)encontrar» aparecen cada uno un total de 8 veces en este capítulo.

Fijémonos en la insistencia en la *alegría (jara)* y en la invitación a compartirla gracias al verbo «alegrarse con» (*synjairo*), que Lucas es el único de los evangelistas en emplear (aquí en los vv. 6.9. y en 1,58, donde los vecinos de Isabel «se regocijan con» ella).

3) vv. 25-32. Aunque estos versículos concluyen la parábola del hijo perdido, tienen también otra función, con tal de que se considere el cap. 15 en su conjunto. Aquí entra en escena el hijo mayor, el que nunca ha transgredido los mandamientos. Dicho de otra manera, representa a los letrados y los fariseos mencionados en los vv. 1-2, aquellos que no quieren compartir la alegría (v. 32). Éste es su pecado. Así pues, ahora estamos en condiciones de entender por qué razón Jesús empieza por interpelar a su auditorio: «¿Qué hombre entre vosotros...?» (v. 4). La respuesta parece evidente. Cualquier hombre que perdiera una oveja debería ir en su busca y alegrarse cuando la encontrara. Por tanto, Jesús hace que

11. El v. 17, traducido literalmente, dice: «Yo, empero, de hambre aquí perezco (o estoy perdido)».

los letrados y los fariseos se contradigan a sí mismos. De acusadores se transforman en acusados. De escandalizados (v 2) se convierten en objeto de escándalo porque rechazan compartir la alegría. De esta manera, Lc 15 es una trilogía sobre la *alegría* de (re)encontrar lo que estaba *perdido*. Éstas son las tres palabras clave del texto.

APLICACIÓN DE LA PARÁBOLA DE LA OVEJA PERDIDA

Al revelar quién es el Padre, Jesús se justifica ante las acusaciones que se alzan contra él (vv. 1-2). A través de su comportamiento, es el de Dios el que se revela. Su actividad y su enseñanza hacen presente y actualizan la misericordia del Padre (vv. 7.10-32).

«El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar *lo que estaba perdido*» (Lc 19,10). Desde este punto de vista, Jesús es el anti-tipo del hijo mayor de la tercera parábola. En efecto, en las dos primeras (vv. 4-7.8-10) alguien parte en busca de lo que se había perdido. Por el contrario, en la tercera nadie va a buscar al hijo perdido. Esta tarea debería corresponderle al hijo mayor. El final del capítulo muestra que habría sido imposible que cumpliera esa función, puesto que considera como un escándalo la fiesta preparada por el padre para el hijo encontrado. Jesús reacciona como habría tenido que comportarse el hijo mayor. El padre que aparece en la parábola es su Padre: «Todo lo mío es tuyo» (v 31; cf. Jn 17,10). Jesús es el hijo mayor de verdad: va a buscar lo que estaba perdido. Y llega hasta la cruz.

¿Cómo el hijo mayor de la parábola puede permanecer insensible ante la alegría de su padre? Hay que señalar que la pregunta queda abierta: el texto no ofrece el final de la historia. ¿Ha sido convencido el hijo mayor con los argumentos de su padre? No lo

sabemos. Si el final de la parábola está por escribir, significa que el padre no obliga a nadie, ni al hijo mayor ni al pequeño. A cada uno le da la oportunidad de ejercer su libertad.

OVEJA PERDIDA Y DRACMA PERDIDA

Hay una diferencia que generalmente se escapa al lector. Se trata de los lugares donde se pierden la oveja o la dracma. La oveja se pierde «en el desierto» (v 4), mientras que la dracma se pierde «en la casa» (v 8), una se pierde lejos, la otra muy cerca. Dicho de otra forma, aunque la dracma no haya salido de la casa, al contrario que la oveja, que se pierde fuera, a lo lejos, en el desierto, no quiere decir que esté menos perdida.

Esto tiene relación con la otra parábola, parábola doble también, puesto que pone en escena a dos hijos. En efecto, el pequeño se ha perdido «en un país lejano» (v 13), igual que la oveja, el mayor, aunque jamás ha salido de la casa paterna, como la dracma, no está menos perdido, es pecador porque, igual que los fariseos y los escribas, critica al que «come con pecadores».

R MEYNET, «L'analyse rhétorique
Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible»
Nouvelle Revue Théologique 116 (1994) 655ss

Para dibujar la actitud de los letrados y los fariseos, Lucas utiliza el verbo «murmurar» (*diagoggyzo*). No es empleado más que tres veces en el Nuevo Testamento, siempre en Lucas, y las tres veces para subrayar el disgusto ante la actitud de Jesús con respecto a los pecadores (Lc 5,30; 15,2; 19,7). Este verbo recuerda evidentemente las «murmuraciones» del pueblo al no entender las actitudes de Dios a lo largo de la marcha por el desierto (Ex 15,24; 16,2; Nm 11,4-5; 14,2-3). Es decir, Lucas estigmatiza la actitud de los letrados y de los fariseos. Desde aquí, son fijados —el Antiguo Testamento ayu-

da— en una actitud típica de contestación o, más exactamente, de incomprensión con respecto a la actitud de Jesús. De esta manera, los protagonistas están fijados, el texto llega a adquirir una especie de alcance universal: se trata de no imitar a los letrados y fariseos, lo que da, incluso en eso, un tono paréntico a las parábolas, al precio, eso sí, de una cierta simplificación caricaturesca. Para los lectores de Lucas, cristianos de origen pagano, la imagen ofrecida de los «letrados y fariseos» no refleja lo que eran en realidad.

El capítulo 15 de Lucas está en el centro de su evangelio. Todo él está centrado en Dios. Desde esta clave, darle a la tercera parábola el título de parábola del «hijo pródigo» es restringir su alcance. El «hijo pródigo» sólo sirve para poner de relieve la misericordia del Padre, porque ¿quién es verdaderamente pródigo, sino el Padre? Pródigo en amor. A nuestro entender, «La parábola del Padre pródigo» es el título que mejor le conviene¹².

EL CONTEXTO DE MATEO

Mt 18 está compuesto por dos partes paralelas.

1) Los vv. 1-14 enuncian una serie de sentencias a propósito de los «pequeños», de la que la parábola de la oveja perdida es la conclusión (vv. 10-14).

2) Los vv. 15-35 enuncian una serie de consejos sobre diversos aspectos de la vida entre hermanos, la corrección fraterna (vv. 15-18), la oración común (vv. 19-20) y el perdón mutuo (vv. 21-22). Lo mismo que la precedente, esta parte acaba con una pará-

12. Cf. J. STRICHER, «Quel titre donner à la parabole?», en *La parabole du fils prodigue (Luc 15)*, Supplément au Cahier Évangile 101, el cual subraya con vigor que la diversidad de títulos «denota las dificultades de interpretación» (p. 5).

bola, la del «acreedor despiadado» (vv. 23-35). En esta segunda parte, la mayoría de las perícopas son propias de Mateo: la corrección fraterna, la oración común y el acreedor despiadado. En eso manifiesta su originalidad y la finalidad del capítulo se deja definir fácilmente: se trata de establecer una norma de conducta entre hermanos. Por lo demás, a este capítulo se le denomina frecuentemente «discurso comunitario» o, como se le llamaba más gustosamente antaño, «discurso eclesiástico». Esta última denominación, a cambio de entenderla correctamente, tiene el mérito de hacer que aparezca la función reguladora de la «iglesia» (v. 17) en las relaciones comunitarias. Aunque la Iglesia tiene primeramente el deber de «ganar»¹³ (v. 15) al hermano pecador, también tiene el derecho de excluir a uno de sus miembros para evitar el «escándalo», para evitar que caigan otros. Pero el perdón sigue siendo la regla esencial (vv. 21-22).

Una de las finalidades de este capítulo es mostrar que hay que cuidar de los «pequeños», y en particular del hermano pecador. Acoger a un «pequeño» y reconciliarse con el hermano pecador son signos de la venida del reino de los cielos (vv. 1.3.4.23). Hay que subrayar, además, que la expresión «Padre de los cielos» aparece dos veces en cada una de estas dos partes (vv. 10.14.19.35).

La parábola de la oveja perdida, como conclusión de la primera parte de Mt 18, termina con la expresión «uno de estos pequeños». Y ya hemos visto que la clave de esta parábola estaba en el contexto. Para descubrirla mejor, veamos más de cerca el contexto anterior de la parábola.

13. «Ganar» (Mt 16,26; 25,16), no en el sentido de conquistar, sino de guardar al hermano en la comunidad que iba a abandonar o de la que ha sido excluido. Cf. en esta misma perspectiva 1 Cor 9,19-22.

En 18,1-5 se trata de esos pequeños que son los «niños» (*paidia*). A partir del v. 6 ya no se menciona a los niños, sino a los «pequeños (*mikroi*) que creen en mí». Es la única vez que esta expresión aparece en los evangelios. ¿Quiénes son? Dado el contexto general del capítulo 18, se trata de pequeños entre los creyentes, de los miembros más débiles de la comunidad. Son los que están más expuestos al escándalo, como se dice en el v. 6: «Al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí...» El escándalo es lo que hace caer, lo que hace «perderse» a un pequeño (v. 12), en una palabra, lo que hace que se pierda la fe («uno de estos pequeños

que creen en mí»). Para hacer que su auditorio reflexione, Mateo inserta en este contexto la parábola de la oveja perdida con la conclusión: «Asimismo, no es voluntad de vuestro Padre de los cielos que se pierda uno de estos pequeños».

Las instrucciones de Mt 18 valen para todos los discípulos, pero principalmente para los responsables de las comunidades, cuya misión es impedir que los pequeños se extravíen. El acento es doctrinal y moral, lo que explica la poca insistencia en la alegría. No se trata tanto de alegrarse porque se ha encontrado a una oveja perdida, como en Lucas, cuanto de impedir que se pierda una oveja.

Conclusión

Según Mateo, es imperativo guardar las ovejas para que ninguna caiga en el error. Este deber incumbe a los pastores y la parábola de la oveja perdida está ahí para recordárselo. Según Lucas, Jesús es el revelador de la misericordia de Dios, de ahí la insistencia en la búsqueda de la oveja perdida y en la alegría cuando es encontrada. En resumen, si la parábola de Lucas bien merece su nombre de parábola de la «oveja perdida», la de Mateo, en cambio, debe ser titulada como parábola de la «oveja extraviada». Y si queremos afinar más, habría que llamar a la parábola lucana: «*parábola de la oveja perdida y encontrada*», y a la perícopa mateana: «*parábola de la oveja para que no se extravíe*».

A partir de esta comparación sinóptica hemos constatado cómo Mateo y Lucas han interpretado de manera radicalmente diferente una tradición común, no sólo reescribiéndola, sino incluso insertándola en contextos tan diferentes como les ha sido posible. Han utilizado la tradición común para ponerla al servicio de su teología. A través de esta simple parábola, situada en su propio contexto, Lucas propone un verdadero «discurso sobre Dios» —ésta es la etimología de la palabra *teo-logía*— y sobre su misericordia, mientras que Mateo insiste en la importancia de la vida en Iglesia, ninguno de cuyos miembros debe extraviarse. Así, la autoridad de los pastores es presentada como un servicio en la comunidad eclesial.

EL BAUTISMO DE JESÚS

(Mt 3,13-17 // Mc 1,9-11 // Lc 3,21-22)

Desde el principio de sus evangelios, los tres sinópticos ponen en escena a Juan Bautista. En Marcos aparece como el mensajero encargado de anunciar la venida del Señor (Mc 1,2-6) al mismo tiempo que se enuncia el título de la obra (1,1). En Mateo y Lucas aparece inmediatamente después de los relatos de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2, donde ya está pre-

sente), a pesar de que las perspectivas de los dos evangelistas son muy diferentes¹⁴. Aunque Lucas difiere algo en este punto, el bautismo de Jesús es el lugar donde culminan las relaciones que mantenían entre sí los dos personajes. Antes de abordar los textos del bautismo, conviene que examinemos los contextos en los cuales se insertan.

Los contextos

CONTEXTOS ANTERIORES EN Mt 3,7-10 y Lc 3,7-9

En Mateo y Lucas, tras la presentación de Juan (Mt 3,1-6; Lc 3,1-6), éste se dirige a los judíos que vienen a hacerse bautizar por él en términos muy duros (Mt 3,7-10; Lc 3,7-9), que son más que una «llamada al arrepentimiento», como en Mt 3,2 y Lc 3,3, donde se trata de un «bautismo de arrepentimiento

para la remisión de los pecados». Aquí el discurso es incisivo: «¡Raza de víboras! ¿Quién os ha enseñado a escapar del juicio inminente?» (Mt 3,7; Lc 3,7).

Fijémonos en dos aspectos. Notemos en primer lugar que esta última inectiva está puesta igualmente en labios de Jesús sólo por Mateo en 23,33. Lo mismo cabe decir para Mt 3,10b, citado en 7,19.

14. Cf. C. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús* (Cuadernos Bíblicos 18; Estella, Verbo Divino, 1987).

PREGUNTAS SOBRE LOS TEXTOS

La sinopsis está en la p. 24.

1. Escribid o subrayad el texto según el código de colores indicado en la p. 7.

2. La teofanía (visión y audición) tiene lugar durante el bautismo de Jesús? ¿Qué es más importante, el bautismo o la teofanía? ¿Por qué?

3. En Marcos: ¿por qué esta introducción solemne? ¿A qué texto de los profetas alude la expresión «los cielos se rasgaron» (v. 10)?

4. En Mateo: ¿para qué sirve el diálogo Juan-Jesús (vv. 14-15)? ¿A quién se dirige la voz celestial (v. 17)?

5. En Lucas: ¿quién bautiza a Jesús? ¿Por qué esta mención de la oración de Jesús (v. 21)? La voz celestial (v. 22) cita un salmo: ¿cuál? ¿Qué revela de la identidad de Jesús?

El bautismo de Jesús

Mt 3,13-17

13 Entonces va Jesús desde Galilea hasta el Jordán donde Juan para ser bautizado por él,
 14 y Juan lo impedía diciendo: Yo tengo (más) necesidad de ser bautizado por ti ¿y (eres) tú (quien) vienes a mí?
 15 Mas respondiendo Jesús le dijo:
 Déja(me) ahora, pues así es conveniente que nosotros cumplamos toda justicia.
 Entonces lo dejó.

16 Y al bautizarse

Jesús, en seguida salió del agua; y entonces se (le) abrieron los cielos y vio (al) Espíritu (de) Dios bajando

como una paloma (y) viniendo sobre él.

17 Y entonces una voz de los cielos decía:
 Éste es mi hijo el amado, en quien me he complacido.

Mc 1,9-11

9 Y sucedió en aquellos días que fue Jesús desde Nazaret de Galilea

y fue bautizado en el Jordán por Juan.

10 Y en seguida saliendo del agua vio desgarrándose los cielos y al Espíritu

como una paloma bajando hacia él.

11 Y surgió una voz de los cielos:
 Tú eres mi hijo, el amado, en ti me he complacido.

Lc 3,21-22

21 Y sucedió que,

al bautizarse todo el pueblo y habiendo sido bautizado Jesús

y estando orando,

se abrió el cielo y
 22 bajó el Espíritu Santo en forma física de paloma sobre él y una voz del cielo surgió:

Tú eres mi hijo, el amado, en ti me he complacido.

A continuación, señalemos la extraordinaria semejanza de estas dos perícopas paralelas de Mt y de Lc: el discurso de Juan está compuesto respectivamente por 63 y 62 palabras en el texto griego. Lucas añade el adverbio «además» en 3,9. Por otra parte, no hay que señalar más que dos divergencias: «No os ilusionéis», en Mt 3,9, y «no empecéis», en Lc 3,8; la palabra «fruto» está en singular en Mt 3,8, mientras que en Lc 3,8 está en plural.

¿Cómo advertir estos propósitos amenazantes, que contrastan por otra parte con los referidos en Lc 3,10-14, perícopa propia del tercer evangelio? Juan Bautista anuncia aquí la inminencia del *juicio escatológico*: el final de los tiempos está próximo, «la cólera cercana» caerá sobre «todo árbol que no dé buen fruto», es decir, sobre los pecadores. De ahí *la llamada a la conversión*, primera invitación lanzada por Juan en los sinópticos (Mt 3,2; Mc 1,4; Lc 3,3). La recepción del bautismo es pues el signo –y no el medio– de esta conversión: la inmersión en el Jordán expresa una voluntad de purificación interior.

CONTEXTOS PRÓXIMOS

MARCOS 1,7-8

Mientras que Marcos omite el discurso escatológico del Bautista, tiene en común con los otros dos sinópticos el anuncio de la venida del Mesías por Juan (Mt 3,11-12; Mc 1,7-8; Lc 3,15-18). Sin embargo, su manera de presentarla difiere ampliamente de Mateo y de Lucas. En efecto, en Marcos este anuncio está entera y exclusivamente orientado hacia la escena del bautismo, primer punto culminante de su evangelio. En este sentido, hay que fijarse en dos elementos: por una parte, la situación de Jesús con relación al Bautista y, por otra, la oposición entre el bautismo conferido por Juan y el de Jesús.

«*Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo*» (Mc 1,7). La inminencia de la venida del Mesías es anunciada al mismo tiempo que su superioridad con respecto al Bautista. Esta superioridad, más acentuada que en Mateo y Lucas («inclinarme»), es ilustrada con la ayuda de una hipérbole a propósito de las sandalias, común a los tres sinópticos (Mt 3,11; Mc 1,7; Lc 3,16). Entonces es cuando se ofrece la razón por la que Jesús es «más fuerte» que Juan Bautista: éste trae un bautismo de «agua» (*hydati*), mientras que aquél bautizará «en el Espíritu Santo» (*en pneumatihagio*).

Isaías había anunciado en varias ocasiones que el Espíritu de Dios descansaría sobre su Siervo (Is 11,1-3; 42,1; 61,1) y que este mismo Espíritu sería otorgado al pueblo cuando llegaran los tiempos mesiánicos (Is 32,15; 44,3; cf. Ez 36,27). Sin embargo, ningún texto del Antiguo Testamento llega a decir que el don del Espíritu será hecho al propio Mesías. Juan Bautista, al oponer en la misma frase bautismo de «agua» y bautismo «en el Espíritu Santo», y al establecer una relación entre «el que viene» y el bautismo que llevará acabo «en el Espíritu Santo», anuncia que el Espíritu será derramado por Jesús. Por tanto, significa decir que es el Mesías, a pesar de que el término no se emplee en esta perícopa (Mc 1,7-8). Sin embargo, el lector no debe engañarse: «Mesías» (o «Cristo») es el primer título cristológico de Jesús (Mc 1,1), cosa que confirmará la escena del bautismo, primer acto cristológico del segundo evangelio.

MATEO 3,11-12 Y LUCAS 3,15-18

También Mateo y Lucas designan a Jesús como «más fuerte que él (Juan Bautista)» (Mt 3,11; Lc 3,16). Este adjetivo «fuerte» (*isjirós*), extraño en el vocabulario usual de los milagros (*dynamis*), no aparece en los sinópticos más que para manifestar la victoria de Jesús contra Satán (Mt 12,28-29; Mc 3,27; Lc

11,20-22). Además, Mateo y Lucas van en este punto mucho más lejos que Marcos, ya que, para ellos, la «fuerza» de Jesús (el «hombre fuerte») contra Belcebú es la señal de que expulsa los demonios «por el Espíritu de Dios» (Mt 12,28) o el «dedo de Dios» (Lc 11,20) y, por tanto, que el «Reino de Dios ha llegado» (Mt 12,28; Lc 11,20). De esta manera se establece, particularmente en Mateo, la relación entre el «más fuerte» que Juan Bautista y el «Espíritu Santo».

Una diferencia importante caracteriza aún el anuncio de la venida del Mesías con respecto al texto de Marcos. Además de la oposición real –aunque menos marcada que en Marcos (1,8)– entre bautismo de agua y bautismo en el Espíritu Santo (Mt 3,11; Lc 3,16), sobre todo es el carácter escatológico del anuncio lo que prevalece, en línea directa con la perícopa precedente (Mt 3,7-10; Lc 3,7-9). El Mesías es el que viene para el juicio escatológico, lo que se expresa perfectamente en el añadido «en el Espíritu Santo y *el fuego*» (Mt 3,11; Lc 3,16); esta última pa-

labra es citada por estos dos evangelistas en el versículo siguiente.

Una última cosa todavía sobre el contexto de Lucas. El tercer evangelista tiene cuidado en situar estos acontecimientos en el contexto de la «buena nueva» (Lc 3,18), si bien su presentación de Juan Bautista se halla suavizada con relación a la de Mateo: solamente en Lucas, Juan Bautista aconseja a los que le preguntan, consejos que, por otra parte, no están por encima de sus fuerzas (Lc 3,10-14). Por lo demás, Lucas trata de disipar de entrada cualquier ambigüedad entre Jesús y Juan en una frase que le es propia: éste no es el Cristo (Lc 3,15). Además, toda confusión se encuentra eliminada en Lc 3,19-20, ya que, en este pasaje que es propio de Lucas y que introduce directamente a la escena del bautismo, el tercer evangelista precisa que Juan fue encarcelado por Herodes. Por tanto, introduce una clara distinción entre el tiempo de Juan y el de Jesús.

Los textos

DELIMITACIÓN DE LAS PERÍCOPAS

Situada en su contexto, cada perícopa forma, sin embargo, una unidad literaria que no resulta difícil de delimitar. Mateo abre la escena del bautismo (Mt 3,13) con el adverbio *entonces (tôte)*, que aparece frecuentemente en él (91 veces), pero sólo 6 en Marcos y 15 en Lucas. Marcos comienza con un giro bastante inhabitual en su pluma: «Y sucedió en aquellos días» (*kai egéneto en ekeinaiis tais hemérais*) (Mc 1,9). Lucas utiliza una fórmula que le es familiar, sobre todo a comienzo de perícopa: «Y sucedió que...» (*egéneto de en to...* seguida de infinitivo, Lc 3,21). Así, en cada uno de los textos, una señal

marca el principio de la perícopa. Se puede hacer la misma consideración a propósito de la marca final que cierra los textos: cada uno termina con la declaración de una voz celestial, emitida en estilo directo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22). En cada uno de los evangelios después comienza otra perícopa.

PUNTOS COMUNES A LOS TRES TEXTOS

Antes de estudiar cada una de la perícopas paralelas, de forma que se ponga de relieve la originalidad que las caracteriza, debemos señalar algunos elementos que les son comunes.

	Mt	Mc	Lc
Jesús	13	9	21
bautizarse	16	–	–
los cielos / el cielo	–	10	–
y	–	–	22
el Espíritu	–	–	–
como (<i>hosei / hos</i>)	–	–	–
una paloma	–	–	–
bajar / bajando	–	–	–
él	–	–	–
y	17	11	–
una voz	–	–	–
de los cielos / del cielo	–	–	–
mi hijo (<i>ho huio mou</i>)	–	–	–

El texto griego de Mateo comprende 98 palabras; el de Marcos, 53, y el de Lucas, 43. Ahora bien, sólo 16 palabras les son comunes (no hace falta decir que aquí contamos de forma aproximada). En efecto, a propósito del verbo «bautizar», Marcos lo emplea en indicativo («fue bautizado»), mientras que Mateo y Lucas utilizan un participio («habiendo sido bautizado»). Mateo y Marcos hablan de los «cielos», en plural (como siempre en hebreo y arameo), al contrario que Lucas, que emplea el singular. Sin duda habrá que señalar que los tres evangelistas están de acuerdo en lo esencial, subrayado por los términos utilizados. Esto no debe ocultar el siguiente hecho: tres perícopas que a primera vista parecen tan semejantes, presentan bastantes discordancias como para que se pueda afirmar que los acentos teológicos son muy diferentes los unos de los otros.

A pesar de estas divergencias, los tres relatos apuntan a un mismo género literario: se trata de una teofanía de estilo apocalíptico. Varios elementos de los textos acuden en apoyo de esta afirmación. Se

trata de la apertura (o del desgarramiento) de los cielos, de la bajada del Espíritu, de la visión, en Mateo y Marcos, y de la voz que viene de los cielos, que enuncia un oráculo. En los tres casos Jesús es presentado como Hijo de Dios. Se trata, por tanto, de una escena de revelación. Ése es el fondo común de los tres relatos. Teniendo seguro este punto, ahora conviene leer cada uno de ellos para hacer que surjan los acentos propios.

TEXTO DE MARCOS 1,9-11

La perícopa llamada corrientemente el «bautismo de Jesús», escena capital del segundo evangelio, se deja dividir fácilmente en dos partes, estando cada una de ellas claramente marcada por la expresión con que se abre. A «y sucedió» (*kai egéneto*) corresponde «y enseguida» (*kai eythys*). Por tanto, podemos adoptar la siguiente estructura:

- 1) el bautismo (v. 9);
- 2) la teofanía (vv. 10-11).

EL BAUTISMO (Mc 1,9)

«Y sucedió en aquellos días». Esta solemne expresión que abre la primera parte –y, por tanto, toda la perícopa– muestra que en el origen tuvo una existencia independiente de su contexto actual. En el estadio final del texto muestra sobre todo la importancia de la escena que comienza. «Y sucedió en aquellos días» (*kai egéneto en ekeinaiis tais heme-raiis*) se lee en Jue 18,31 (19,1 según los Setenta). En todo caso, la formulación es de origen veterotestamentario. En efecto, el giro «y sucedió» es corriente en los Setenta. Ahora bien, Marcos, al contrario que Lucas, no es amigo de los giros propios de ese libro. Por otra parte, la expresión «en aquellos días» se encuentra con mucha frecuencia en oráculos proféticos

LA TEOFANÍA (Mc 1,10-11)

(Jr 3,16.17, etc.). ¿Por qué Marcos, al comienzo de esta perícopa, utiliza una expresión tan solemne uniendo el «en aquellos días» al «y sucedió»?

La respuesta a esta pregunta es sencilla: después del tiempo de la preparación, es la primera vez que Jesús entra directamente en escena en el evangelio de Marcos. Eso explica la mención de su nombre (Jesús) y el de Nazaret. Estrictamente hablando, es la única vez en que la ciudad es explícitamente nombrada en Marcos, a pesar de que se califica a Jesús de «nazareno» en Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6. El evangelista tiene cuidado en precisar «Nazaret de Galilea», pues esta región geográfica tiene en Marcos valor teológico. Todo empieza en Galilea y, al final del evangelio, es en Galilea donde Jesús resucitado precede a los discípulos, adonde son invitados a reunirse con él (Mc 16,7). Por lo demás, fue en Galilea donde Jesús comenzó su ministerio «anunciando el Evangelio de Dios» (Mc 1,14).

«Y fue bautizado en el Jordán por Juan». Los dos personajes se encuentran: es la primera y la única vez. El hecho es enunciado de forma muy sucinta, a pesar de que, gracias a una pasiva en indicativo, de la que Jesús es sujeto y Juan complemento de agente, Marcos insista más que Mateo y Lucas en el propio bautismo. En Mc 1,5 leemos: «Eran bautizados por él [Juan] en el río Jordán». ¿Hay que concluir que Jesús fue bautizado a semejanza de las muchedumbres que se presentaban ante Juan? Semejante conclusión sería errónea. En efecto, en Mc 1,5 el texto añade: «Quienes reconocían sus pecados». Evidentemente se trata de un dato que Marcos se guarda muy mucho de citar en el caso del bautismo de Jesús. Sin embargo, éste se somete al rito de la inmersión. El punto de insistencia de la perícopa, sin embargo, no recae en el bautismo, narrado en siete palabras en el texto griego, mientras que la segunda parte cuenta con 34. Es ahí, por tanto, donde se juega todo.

Esta unidad se puede dividir en dos conjuntos. Primero Jesús es sujeto de una visión (v. 10), después se oye una voz de «los cielos» (v. 11).

El primer conjunto es introducido por una expresión familiar a Marcos: «Y en seguida». La visión tiene lugar mientras Jesús sale del agua. La salida «del agua» (*ek tou hydatos*) recuerda el v. 8 («os bauticé con agua»). Por otra parte, el vocabulario utilizado es significativo: a la «subida/salida» (*anabainon*) de Jesús se opone como en contraste la «bajada» (*katabainon*) del Espíritu.

La visión de Jesús tiene un doble objeto: los cielos y el Espíritu. Primero ve «los cielos *desgarrados* o *desgarrándose*». Lejos de ver en este adjetivo un signo del estilo pintoresco de Marcos, hay que ir más allá y descubrir en él una alusión a Is 63,19: «¡Ojalá rasgases el cielo y bajases; los montes se derretirían ante ti». Esta oración es un fragmento de una súplica en la que Dios es llamado «Padre» (Is 63,16 [2 veces]; 64,7) y donde el Espíritu es mencionado tres veces (Is 63,10.11.14). A pesar de que Jesús no pueda ser asimilado al pueblo que pronuncia esta oración, sin embargo no se puede negar la relación entre ambos textos. La súplica dirigida a Dios para que rompa su silencio y se manifieste ve su cumplimiento en Mc 1,10, donde Jesús ve «desgarrarse» los cielos y al «Espíritu Santo» bajar sobre él.

Precisamente es el Espíritu el que es simultáneamente el objeto de la visión de Jesús. Aunque sea invisible por naturaleza, el Espíritu es visto por Jesús «como una paloma». ¿Por qué una paloma? Más que ver en ella un símbolo preciso —en este caso siempre tomado con cautela— como la paloma del diluvio (Gn 8,8), es preferible considerar que se trata de una especie de cliché, de símbolo polivalente del Antiguo Testamento que lo podemos encontrar en

contextos extraordinariamente variados (Is 38,14; Os 7,11; Sal 55,7, etc.)¹⁵.

Jesús, a la vez que sujeto de una visión, lo es también de una audición, que constituye el segundo conjunto de la teofanía, pero que es inseparable del primero. En efecto, de los cielos «desgarrados» viene una voz. Dadas las palabras que se van a pronunciar, esta voz no puede ser más que la del Padre: «Tú eres mi hijo, el amado, en ti me he complacido».

«Hijo de Dios» es un título mesiánico en el Antiguo Testamento desde el oráculo de Natán a David (2 Sam 7,14; cf. Sal 2,7; 89,27-28). El adjetivo «amado» (*agapetós*) no tiene sentido mesiánico. En los Setenta, este término es aplicado a menudo a un hijo único (Jr 6,26; Am 8,10, etc.). En este sentido hay que aplicarlo aquí a Jesús. Sin duda hay una alusión (y no una cita, como en Lc 3,22) a una investidura real (Sal 2,7), pero el adjetivo «amado» orienta en una dirección precisa: Jesús, en términos velados, es declarado Hijo único de Dios, en el sentido en que lo atestigua la comunidad marcana (cf. Mc 15,39). Llamamos que Isaac es llamado «hijo único» en el momento en que va a ser sacrificado (Gn 22,2.12.16). Esto está relacionado con la cristología de Marcos. En efecto, en Mc 15,39 el centurión no pronuncia la confesión de fe en Jesús como «Hijo de Dios» —que es el comienzo de su evangelio (cf. Mc 1,1)— más que después de su muerte. De esta manera hay una alusión al sacrificio de Isaac. En cuanto a Jesús, es llamado a ser reconocido como Hijo de Dios tras su muerte. Esto significa que la escena del bautismo, particularmente en el v. 11, es un anuncio de la pasión.

Con el añadido «*en ti me he complacido*» (*en soi eudokesa*), que no es fácil de traducir, se alude a Is

15. Cf. Equipo «Cahiers Évangile», *El Espíritu Santo en la Biblia* (Cuadernos Bíblicos 52; Estella, Verbo Divino, 1999) 27: M. Quesnel indica siete posibles explicaciones de la paloma.

42,1, donde se habla del Siervo de Yahvé, «elegido» por él y sobre el que «ha puesto su Espíritu». Es de notar que el verbo «me he complacido» es utilizado en un tiempo pasado (aoristo griego). Reuniendo los datos acumulados sobre estas palabras del Padre, se podría decir que Jesús es el Hijo único, elegido por Dios, destinado a mostrar mediante su muerte quién es.

CONCLUSIÓN

En Marcos, Jesús es el único destinatario de la visión y de la revelación. No hay ningún testigo más, ni siquiera Juan Bautista. Así pues, ¿hay que titular esta perícopa «el bautismo de Jesús»? Se entenderá que el rito bautismal no es lo esencial. Ciertamente es necesario para mostrar el anonadamiento del Hijo de Dios, pero lo esencial está en otra parte. El bautismo es la ocasión para Marcos de decir claramente la identidad de Jesús en una escena de revelación. Pero para el evangelista es también el medio de anunciar en términos aún velados la misión de Jesús: su identidad de Hijo de Dios le conducirá a la cruz. Únicamente ella podrá manifestar ante todos, incluidos los paganos, quién es (Mc 15,39). «*Revelación de la identidad de Jesús en el bautismo*» es un título que daría cuenta más satisfactoriamente del análisis literario que hemos hecho.

EL TEXTO DE MATEO 3,13-17

La perícopa se abre con el adverbio «entonces» (*tóte*), es decir, de la misma manera que la escena de las tentaciones (Mt 3,18). Desde que Juan Bautista aparece en el relato del bautismo de Jesús, no puede dejar de sorprender el contraste con el contexto anterior. Hasta ese momento, Juan anunciaba al Mesías como el juez escatológico. Aquí, lejos de aparecer como temible (Mt 3,12) y «más fuerte» que

Juan (Mt 3,11), Jesús se presenta humildemente, como queriendo recibir el bautismo de conversión. Ésa es la razón del diálogo entre Jesús y Juan, propio de Mateo (Mt 3,14-15), que convierte su relato en original con relación a los otros sinópticos.

El relato puede ser estructurado en dos partes:

- 1) los preliminares del bautismo (vv. 13-15);
- 2) la teofanía (vv. 16-17).

LOS PRELIMINARES DEL BAUTISMO (Mt 3,13-15)

Éstos se dividen asimismo en dos unidades. A la venida de Jesús para ser bautizado (v. 13) le sucede el diálogo entre Juan y Jesús (vv. 14-15).

La primera unidad tiene por objeto la venida de Jesús al Jordán. Igual que en Marcos, es la primera aparición pública de Jesús. Es lo que obliga a Mateo a hacer todas esas precisiones, tanto geográficas como circunstanciales. Jesús tiene toda la iniciativa en esta venida: «Va» (*paragínetai*). El evangelista había utilizado el mismo término, con la misma forma verbal, para indicar la entrada en escena de Juan Bautista (Mt 3,1). Sin duda podemos ver en ello un signo de que éste va a ceder el puesto al que va a ser declarado Hijo de Dios (Mt 3,17). La finalidad de la marcha de Jesús es definida claramente: viene a «donde Juan para ser bautizado por él». Hay que fijarse en la importancia de la función atribuida a Juan, mencionado dos veces (primero por su nombre, después por un pronombre). La expresión «para ser bautizado» tiene un doble papel. Por una parte, su función es enunciar claramente la finalidad de la venida de Jesús y, por otra, introducir el diálogo que sigue, objeto del segundo conjunto.

Se podría pasar, sin dificultad para la comprensión del texto, del v. 13 al 16. Es un primer indicio que muestra que este diálogo es producto del redactor mateano. Un segundo indicio lo confirma: los

vv. 14-15 contienen términos propios del primer evangelio, tales como la expresión «cumplir toda justicia». ¿Por qué, pues, este añadido? Sin duda es el reflejo de la dificultad que experimentó la comunidad mateana en comprender el bautismo de Jesús por Juan. Mateo da cuenta de este hecho insólito, incluso chocante, mediante el diálogo añadido.

«Y Juan lo impedía diciendo: Yo tengo (más) necesidad de ser bautizado por ti ¿y (eres) tú (quien) vienes a mí?» (Mt 3,14). El imperfecto «lo impedía» traduce aquí la insistencia de Juan. Éste ya había afirmado la superioridad no sólo de Jesús sobre sí, sino incluso la superioridad del bautismo de Jesús sobre el suyo (Mt 3,11). Hay que admirar el arte con el que Mateo juega aquí con los pronombres personales: «yo» (*ego*), «por ti» (*hypo sou*), «tú» (*sy*), «a mí» (*pros me*). La objeción de Juan está en la línea de la oposición de los dos bautismos enunciada en Mt 3,11. Entre «el que viene» a bautizar «con el Espíritu» y no a ser bautizado «con agua». La subordinación del que «prepara los caminos del Señor» (Mt 3,3) se encuentra así claramente afirmada ante los lectores de Mateo.

«Déja(me) ahora». En esta primera réplica de Jesús hay dos elementos que merecen ser destacados. En primer lugar es una orden que Jesús da al Bautista. Después, la expresión «ahora» muestra que la situación no es más que provisional. Estos dos elementos son una manera de mostrar la superioridad de Jesús sobre Juan.

«Es conveniente que nosotros cumplamos toda justicia». Para calibrar el verdadero alcance de este *logion* hay que explicar previamente dos palabras típicamente mateanas: «justicia» y «cumplir». En el primer evangelio, la *justicia* (*dikaioσύνη*), término clave del Sermón de la montaña, es la sumisión a la voluntad de Dios o, dicho de otra manera, el ajustamiento del hombre a esta voluntad (cf. Mt 5,6.10.10; 6,1.33; 21,32). En cuanto al verbo *cumplir* (*pleroo*), es también en el primer evangelio un término clave

que significa a la vez «conservar» y «perfeccionar», en el sentido de llevar a su cumplimiento. Es en este sentido en el que Jesús puede decir que ha venido no a «abrogar las enseñanzas de la ley y los profetas (...), sino a cumplirlas» (Mt 5,17).

Leídas en su conjunto, nos damos cuenta fácilmente del alcance de estas palabras: «Es conveniente que nosotros cumplamos toda justicia». No se trata de una «conveniencia» entendida como un simple acto de decoro, sino de una adecuación a la voluntad de Dios, que implica a Jesús y a Juan Bautista: ambos han de someterse a la voluntad de Dios. Uno porque así manifiesta su solidaridad con los hombres; el otro porque, al bautizar a Jesús, admite que el Mesías no es como él se imaginaba, sino como Dios quiere que sea. Es lo que manifiesta la conclusión del diálogo, que retoma la orden de Jesús: «Entonces lo dejó».

LA TEOFANÍA (Mt 3,16-17)

El acto bautismal mismo, al contrario que Mc 1,9, no se menciona. Se halla reducido a un participio pasado pasivo («al bautizarse»), mientras que el verbo «salir» (*anebe*) es el principal: «En seguida salió [Jesús] del agua». A pesar de que, como pasaba en Marcos, se pueda ver un contraste entre la subida o salida de Jesús (v. 16) y la bajada del Espíritu, está menos puesto de relieve, precisamente porque el verbo principal («salió») está en indicativo. Por lo demás, el adverbio «en seguida» hay que interpretarlo aquí en su sentido primero, y no en sentido débil corriente en Marcos.

En efecto, para Mateo lo que importa es esta salida del agua, pues va a suponer dos consecuencias, introducida cada una con la expresión «y entonces» (*kai idou*), en los vv. 16b y 17. De este modo, tras una introducción (v. 16a), la teofanía se estructura en dos unidades, igual que en Marcos: la apertura de los cielos (v. 16b) y la voz procedente del cielo (v. 17).

«*Se abrieron los cielos*». Ésta es la primera proposición enunciada. Lo que quiere decir que, contrariamente a Marcos, este fenómeno no es el objeto de una visión personal de Jesús. Es una escena pública la que comienza, cosa que confirmará la voz procedente de los cielos, que no se dirige a Jesús: «*Éste es mi hijo el amado*». Sin excluir la alusión a Is 63,19, Mateo pone de manifiesto aquello que va a permitir al Espíritu bajar y a la voz hacerse oír.

Igual que en Marcos, el Espíritu es objeto de una visión reservada únicamente a Jesús. Mientras que Mateo es habitualmente más conciso que Marcos en las escenas narrativas, aquí tiene buen cuidado en describir mediante dos verbos la venida del Espíritu: primero comienza bajando (*katabainon*) para después venir sobre (*erjómenon ep' auton*) Jesús. Para evitar cualquier mala interpretación por parte de sus lectores, Mateo tiene la precaución de precisar: el «Espíritu *de Dios*». De esta manera establece una clara relación entre Padre, Hijo y Espíritu, a pesar de que aún se esté lejos de la precisión de la fórmula trinitaria enunciada al final de su evangelio a propósito del bautismo cristiano (Mt 28,19).

Segunda consecuencia («y entonces») de la apertura de los cielos: la voz que procede de los cielos se deja escuchar. La diferencia con Marcos estriba en quiénes la escuchan. En efecto, según Mateo, la voz habla de Jesús a una(s) tercera(s) persona(s): «*Éste es mi hijo el amado, en quien me he complacido*». ¿A quién o quiénes se dirigen estas palabras? La pregunta es tanto más legítima cuanto que no se menciona a ningún testigo de la escena. La voz, como por otra parte toda la teofanía (vv. 16-17), se dirige a los lectores. El evangelio de Mateo es el evangelio eclesial por excelencia, por tanto es la Iglesia mateana la que revela a sus miembros quién es Jesús. Y su testimonio tiene valor de revelación divina: en lo sucesivo es a la Iglesia a la que le corresponde revelar la identidad de Jesús.

CONCLUSIÓN

La escena del bautismo en Mateo, original por el diálogo entre Jesús y Juan, reúne las primeras confesiones de fe cristianas, parecidas a la que podemos leer en el himno de Filipenses (Flp 2,6-11) y que Pablo tomó de un antiguo himno. Igual que Flp 2,6-9, Mateo pone el acento en el anonadamiento de Jesús. Otro punto común se puede destacar en ambos textos. El himno de Filipenses termina con una revelación: «Jesucristo es Señor» (Flp 2,11). De la misma manera, la escena del bautismo según Mateo concluye con una revelación pública: Jesús es el Hijo de Dios. Los lectores, que somos nosotros, son los destinatarios de esta revelación.

EL TEXTO DE LUCAS 3,21-22

El plan del texto de Lucas se distingue de sus dos paralelos sinópticos al menos por dos razones. En primer lugar a causa del contexto inmediato, como se ha dicho más arriba: Lucas distingue claramente entre el tiempo de Juan Bautista, el tiempo de Jesús, o el «centro del tiempo», por citar el título de una famosa obra¹⁶, y el tiempo de la Iglesia. Aunque bien es cierto que, durante la escena del bautismo de Jesús, Juan se encuentra completamente excluido. En segundo lugar, a causa de la estructura gramatical: el episodio es enunciado en una sola frase. Podemos establecer la siguiente estructura:

- 1) la mención del bautismo de Jesús y su oración;
- 2) la teofanía.

16. H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Actualidad Bíblica 34; Madrid, Fax, 1974).

LA MENCIÓN DEL BAUTISMO DE JESÚS Y SU ORACIÓN

La mención del bautismo de Jesús no reviste para Lucas una importancia capital. Dos elementos lo dejan traslucir claramente. En primer lugar, el bautismo de Jesús es situado exactamente en el mismo plano que el del «pueblo». En segundo lugar, la acción bautismal queda reducida a un participio en pasiva («habiendo sido bautizado»). Así pues, esto significa que el bautismo no sirve más que para introducir la teofanía.

Por contra, un elemento propio de Lucas merece ser tomado en consideración: la oración de Jesús no es enunciada en pasado, sino en presente («orando»). Lucas es además el evangelista que más veces menciona la oración de Cristo (Lc 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,32.41.44). Ahora bien, la oración, particularmente en el libro de Daniel, a menudo sirve de preparación a las revelaciones de tipo apocalíptico (Dn 2,18; 9,3-19.20-27). Mediante esta mención de la oración, Lucas acentúa de manera velada, pero real, el carácter apocalíptico de la teofanía. No hay que olvidar que, en la perspectiva lucana, Jesús es el Señor, al que debe imitar el discípulo. Y el objeto de la oración en Lucas es esencialmente la petición del don del Espíritu: Lc 11,2 (si se admite la variante de algunos testigos «haz que venga el Espíritu Santo sobre nosotros y que nos purifique»); Hch 1,14; 4,31; 8,15. Además, en los Hechos todo empieza verdaderamente con el don del Espíritu en Pentecostés (Hch 2).

LA TEOFANÍA

Precisamente es la oración la que establece la transición entre la mención del bautismo y la teofanía propiamente dicha. Contrariamente a lo que sucede en Mateo y Marcos, no hay ninguna referencia a una visión en la que Jesús fuera el sujeto. «Se abrió el cielo», como en Mateo, con la diferencia de que Lu-

cas, ignorando el hebreo y el arameo, pone la palabra en singular. El estilo es de tipo narrativo. «Se abrió el cielo y bajo el Espíritu Santo en forma física de paloma» Debido a una preocupación por la verosimilitud, característica de Lucas, éste precisa «en forma física»

Más importante es la mención del Espíritu, calificado de *santo* (adjetivo propio de Lucas). Se ha llegado a decir que su evangelio era el del Espíritu Santo a causa de las numerosas menciones de que es objeto. Un hecho destacable, contrariamente a Mateo (Mt 13,54-58) y Marcos (Mc 6,1-6a), Lucas sitúa el episodio de la sinagoga de Nazaret al comienzo del ministerio de Jesús, pues es ahí cuando anuncia su programa «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres...» (Lc 4,18). Cosa que el libro de los Hechos retoma a su manera. «Ya conocéis lo que ha ocurrido en el país de los judíos, comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo y poder» (Hch 10,37-38)

Vemos, pues, cómo Lucas asocia don del Espíritu y unción. Esto tiene relación con las palabras celestiales al citar el Sal 2,7, salmo calificado de mesiánico (ver recuadro). En efecto, mediante esta cita Lucas suprime toda referencia al Siervo de Dios así como al Hijo amado. Mediante la ausencia de este último calificativo queda suprimida toda alusión a la redención. El interés de Lucas se dirige, por una parte, a la filiación divina de Jesús, y, por otra, a su investidura mesiánica¹⁷ y, por tanto, real, siendo indisoluble de la filiación divina en el siglo I de nuestra era. Así pues, podemos decir que, en Lucas, el bautismo es el preludio de una teofanía cuyo objeto es la declaración de Jesús como Mesías o Cristo.

17 El término hebreo *mashiah*, que ha dado lugar a la palabra «mesías», significa «ungido» y fue traducida al griego por *christós*, de donde procede «Cristo»

¿Desde cuándo Jesús es el Cristo? ¿Desde su resurrección? Podríamos responder afirmativamente a esa pregunta si nos remitimos a una fórmula de fe

LUCAS 3,22: UN PROBLEMA DE CRÍTICA TEXTUAL

Los manuscritos divergen a propósito de Lc 3,22. Algunos reproducen el mismo texto que el de Mateo. Otros, el mismo que el de Marcos. Sin contar las lecturas menores que no conservan más que «Tú eres mi Hijo amado». La tradición occidental, representada principalmente por el códice de Beza¹, la *Vetus Latina*, el evangelio de los Ebionitas, Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Metodio, Hilario, Agustín y otros, atestigua la lectura «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy». A pesar de la antigüedad y la diversidad de los testigos e incluso de que aquí pueda regir el adagio «*potior lecto difformis a loco parallelo*» («la lectura mejor es la que difiere del pasaje paralelo»), es difícil zanjar el problema únicamente sobre la base de la crítica externa.

La crítica interna, por el contrario, hace que la balanza se incline claramente a favor del texto occidental. En efecto, éste elimina cualquier referencia al Siervo de Yahvé (Is 42,1), a la manera de Mateo y Marcos (Mt 3,17, Mc 1,11). Al revés, está centrado en el oráculo de la investidura real con Sal 2,7, salmo mesiánico por excelencia, y Sal 110. Ahora bien, Lucas es el único en utilizar explícitamente el término «Mesías» en este contexto (Lc 3,15). Por otra parte, es este mismo Lucas el que, en los Hechos de los Apóstoles, aplica a Jesús el Sal 2,7, en el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13,33). También Lucas da a Jesús el título de «Hijo de Dios» desde su concepción por el Espíritu Santo (Lc 1,35). Por tanto, todo hace pensar que aquí hay que leer «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy».

1 Sobre el códice de Beza, cf C BONNET «Les onciaux bilingues grecs latins» *Le Monde de la Bible* 107 (noviembre 1997) 77. R DU PONT ROC / P MERCIER, *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual* (Cuadernos Bíblicos 102. Estella. Verbo Divino, 2000) 51

arcaica que leemos en Hch 13,33: «Y nosotros os anunciamos la buena noticia: que la promesa hecha a nuestros antepasados, Dios nos la ha cumplido a nosotros, sus descendientes, resucitando a Jesús, como está escrito también en el salmo segundo: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Hch 13,32-33). A medida que se desarrolla la fe cristiana, esta investidura es adelantada hasta llegar al momento del bautismo. Lo cual no significa que Lucas caiga en lo que más tarde se llamará adopcionismo¹⁸. El evangelista simplemente quiere decir que el Jesús de la historia ha hablado y actuado en cuanto Mesías, pues era Mesías desde su nacimiento: «Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Mesías, el Señor» (Lc 2,11). En su relectura postpascual de la historia, Lucas explica a sus lectores que el que será llamado «Hijo de Dios» en la ge-

nealogía (Lc 1,28), era desde que «comenzó» (Lc 3,23) el Mesías. Ésa es la razón por la que, gracias a Sal 2,7, la teofanía equivale a la investidura de Jesús en su función de Mesías-Cristo.

CONCLUSIÓN

¿Hay que llamar a este episodio «el bautismo de Jesús»? El análisis del texto muestra que este acontecimiento no es el clímax de la perícopa. Por otra parte, para el lector no se trata tanto de una escena de revelación, puesto que ésta ya se ha realizado en el anuncio a los pastores (Lc 1,23), cuanto de una escena de investidura. Para hacer que resalte la originalidad propiamente lucana de esta perícopa, más valdría titularla: «*El bautismo de Jesús, momento de su investidura mesiánica*».

Bautismo de Jesús y bautismo cristiano

No podemos dejar de plantearnos una pregunta: ¿hay relación entre el bautismo de Jesús y el bautismo cristiano? El vínculo entre ambos bautismos se puede reconocer en dos puntos comunes. En primer lugar, por la palabra: en los dos casos se trata de una «inmersión» en el agua. En segundo lugar, por la relación entre bautismo y don del Espíritu. Sin embargo conviene matizar este último argumento: en las tres perícopas, la bajada del Espíritu, permaneciendo inserta en el marco de una teofanía, sigue al bautismo, hasta tal punto que Marcos y Mateo juegan con las palabras, puesto que la «subida/salida» (o *anábasis*) de Jesús de las aguas del Jordán se opone a la «bajada» (o *katábasis*) del Espíritu.

Como vínculo entre los dos bautismos se podría hacer valer la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu. Pero nos encontramos con que en ninguna de las tres versiones del bautismo de Jesús figura la palabra «Padre». Sin duda la «voz» es la suya; ello no impide que no sea nombrado, y este hecho es revelador: según Mateo, el bautismo cristiano es conferido «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Ahora bien, aunque no podamos olvidar que los tres relatos son una relectura postpascual del acontecimiento, tampoco podemos dejar de tener en cuenta dos elementos: por una parte, ningún evangelista insiste en el acontecimiento del bautismo como tal, y, por otra, ninguno de ellos establece una relación directa entre el bautismo de Jesús y las prácticas bautismales de las primeras comunidades. El hecho es evidente si establecemos una comparación entre los relatos de la institución de la euca-

18. Herejía que pretendía que Jesús se había convertido en hijo adoptivo de Dios durante su bautismo.

ristía y las prácticas eucarísticas de las primeras comunidades: esos relatos eran precisamente el reflejo de estas prácticas. Nada apunta a mantener una afirmación semejante a propósito del bautismo.

Por lo demás, ya incluso antes de la formulación extraordinariamente elaborada de Mt 28,19 («en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»), los primeros bautismos cristianos eran conferidos «en el nombre de Jesús», si atendemos a algunas fórmulas arcaicas que leemos en los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,37; 8,16; 10,48; 19,5; 22,16). Este hecho atestigua un cambio de perspectiva total: en adelante se sumerge en las aguas bautismales «en el nombre de Jesús». El que ha sido bautizado por Juan es a partir de ahora aquel para el cual el bautismo cristiano adquiere sentido.

Queda todavía una diferencia esencial entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano. Ya no se trata de ser sumergido en las aguas del Jordán, sino en la muerte y resurrección de Cristo. Es lo que afirma vigorosamente san Pablo, dando así todo su sentido al bautismo cristiano: «¿Ignoráis acaso que todos a quienes el bautismo ha vinculado a Cristo hemos sido vinculados a su muerte? En efecto, por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo quedando vinculados a su muerte, para que así como Cristo ha resucitado de entre los muertos por el poder del Padre, así también nosotros llevemos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en Cristo a través de una muerte semejante a la suya, también compartiremos su resurrección» (Rom 6,3-5; cf. Gál 3,27).

Escribiendo a la luz de la Pascua, ninguno de los evangelistas ha establecido un paralelo entre bautismo de Juan y bautismo cristiano. Para ellos, este silencio es una manera de marcar la diferencia entre los dos bautismos y de expresar implícitamente toda la novedad y la originalidad del bautismo cristiano. Si, sin embargo, han narrado el bautismo de Jesús por Juan sin insistir en el propio hecho, ha sido para mos-

trar cómo el Hijo de Dios se ha encarnado en la historia de su pueblo hasta tal punto de que se ha plegado a un rito del que no tenía ninguna necesidad.

EL BAUTISMO DE JESÚS SEGÚN EL EVANGELIO DE JUAN

El cuarto evangelio no relata directamente el bautismo de Jesús. Éste es objeto de un doble «testimonio» (Jn 1,32a) de Juan Bautista, uno directo (1,32b) y otro indirecto (1,33b), a pesar de que en ambos casos la alusión no se refiera más que a la venida del Espíritu. Situado en su contexto, este testimonio está citado en una sección (1,29-34) en que el Bautista designa a Jesús como el «cordero de Dios» (1,29), haciendo así alusión al Siervo sufriente de Isaías (Is 53,7) y, por tanto, al cordero pascual, puesto que, según Jn 19,14, Jesús muere en la cruz en el momento en que los sacerdotes sacrifican los corderos para celebrar la Pascua.

El bautismo de Juan Bautista no tiene valor en sí mismo: no adquiere sentido más que en relación con la manifestación de Jesús (Jn 1,31). En los sinópticos, el Espíritu «baja» sobre Jesús, mientras que, en el cuarto evangelio, «permanece» sobre él (Jn 1,32,33); es que, según él, el don del Espíritu es permanente y «sin medida» (Jn 3,34).

«El que bautizará con Espíritu Santo», dice Juan Bautista refiriéndose a Jesús (Jn 1,33). La declaración parece encontrar su realización en 3,22 («Jesús [...] bautizaba»), aunque se encuentra desmentida en 4,2: «La verdad es que Jesús no bautizaba, sino que lo hacían sus discípulos». ¿Cómo resolver esta contradicción? Haciendo intervenir diferentes criterios podemos considerar como histórico el hecho de que Jesús bautizó, principalmente porque Juan no lo silencia. Si lo corrige después es para explicar mejor que este bautismo no era el bautismo cristiano: era necesario que Jesús muriera para que «entregara el Espíritu» (Jn 19,30; cf. 7,39), ese Espíritu en el que es bautizado todo cristiano.

La cananea o siro-fenicia

Mt 15,21-28

21 Y saliendo de allí Jesús,
se marchó a la región de Tiro y Sidón.

22 Y entonces

una mujer cananea,
que provenía de aquellos contornos,
gritaba diciendo:

Compadécete de mí, Señor, Hijo de David;
mi hija está malamente endemoniada.

23 Pero él no le respondió (ni) palabra.

Y abordándolo sus discípulos le rogaban diciendo:

Hazle el favor, porque va gritando detrás
de nosotros.

24 Y respondiendo dijo:

No fui enviado sino a las ovejas descarriadas
de la casa de Israel.

25 Y viniendo ella lo adoraba

diciendo:

Señor, ayúdame.

26 Y él respondiendo dijo:

No es lícito tomar el pan de los hijos
y echarlo a los perros.

27 Pero ella dijo:

Sí, Señor, pues también los perros
comen de las migajas

que caen de la mesa de sus amos.

28 Entonces respondiendo Jesús le dijo:

¡Mujer, qué grande es tu fe!,
Que te suceda como quieres.

Y quedó sana su hija desde aquella hora.

Mc 7,24-30

24 Y levantándose de allí,
se fue a los contornos de Tiro.

Y entrando en una casa no quería que nadie
se enterase, y no pudo pasar inadvertido,

25 sino que al momento,
al saber de él una mujer,

cuya hijita tenía un espíritu inmundo,

viniendo se postró a sus pies.

26 Y la mujer era griega,
siro-fenicia de origen, y le rogaba que

expulsara el demonio de su hija.

27 Y le decía:

Deja primero que se harten los hijos,
pues no está bien tomar el pan de los hijos
y echarlo a los perros.

28 Y ella respondió y le dice:

Señor, también los perros bajo la mesa
comen de las migajas
de los niños.

29 Y le dijo:

Por esa palabra, vete;
ha salido de tu hija el demonio.

30 Y al llegar a su casa encontró a la niña
echada en la cama y al demonio desaparecido.

LA CANANEA O SIRO-FENICIA

(Mt 15,21-28 // Mc 7,24-30)

Estos dos textos paralelos de Mateo y Marcos no tienen equivalente en Lucas. En todo caso, no pueden ser atribuidos a la «doble tradición», apelación reservada a los textos comunes de Mateo y Lucas.

En este estudio, después de haber hecho las *observaciones sobre los textos*, propondremos una *lectura teológica y socio-religiosa*.

Observaciones sobre los textos

EL VOCABULARIO

El texto de Mateo cuenta con 139 palabras en el texto griego y el de Marcos con 129. Solamente alrededor¹⁹ de 34 palabras son comunes a ambos relatos:

	Mt	Mc
de allí (<i>ekeithen</i>)	21	24
en el/la	—	—
(de) Tiro	—	—
(una) mujer	22	25
hija/hijita	—	—
provenía/viniendo	—	—
no está bien	—	—
(<i>ouk estin kalon</i>)	26	27
tomar	—	—
el pan de los hijos	—	—
y echarlo a los perros	—	—

19. La relativa imprecisión procede del hecho de que una palabra puede tener su paralelo bajo otra forma y/o lugar del texto.

PREGUNTAS SOBRE LOS TEXTOS

1. Escribid o subrayad el texto según el código de colores indicado en p. 7.

2. Estableced una estructura precisa de cada relato, observando bien las palabras. Comparar las dos estructuras.

3. En Mateo ¿por qué Jesús rehúsa escuchar a la mujer (v. 23-24)? ¿No se contradice su respuesta con lo que se afirma en 28,19-20? ¿Cómo explicar ese volverse hacia los no judíos?

4. En Marcos, teniendo en cuenta el marco de la sección de los panes (Mc 6,6b-8,30), ¿tiene este relato de 7,24-30 relación con los dos donde Jesús alimenta a la muchedumbre (6,35-44 y 8,1-10)?

5. En las primeras comunidades cristianas, los judeocristianos no podían comer con los paganocristianos a causa de la Ley judía; ¿sugiere este relato una solución? ¿Es exactamente la misma en Mt que en Mc?

pero ella (<i>he de</i>)	27	28
dijo (<i>eipen legei</i>)	—	—
Señor	—	—
también los perros	—	—
la mesa	—	—
comen	—	—
las migajas	—	—
(Jesús) le dijo	28	29
y	—	30

En principio hay un contraste que merece ser señalado: de las 34 palabras consideradas comunes a los dos relatos, 23 forman parte del diálogo entre la mujer y Jesús. Mientras que Mateo y Marcos refieren en los mismos términos (casi literalmente) las palabras de Jesús sobre el pan (Mt 15,26; Mc 7,27) y después relatan de manera muy semejante la respuesta de la mujer (Mt 15,27; Mc 7,28), pocas palabras son comunes en las partes propiamente narrativas.

COMPARACIÓN DE LAS ESTRUCTURAS DE LOS TEXTOS

Estructura de Mateo 15

- I. v. 21:** Introducción narrativa
II. vv. 22-25: Petición de curación
(en estilo directo)
 A. vv. 22-23a: Primera petición de la mujer
 B. vv. 23b-24: Diálogo discípulos-Jesús
 C. v. 25: Segunda petición de la mujer
III. vv. 26-28a: Diálogo entre Jesús y la mujer
(en estilo directo)
 A. v. 26: Respuesta de Jesús
 B. v. 27: Palabras de la mujer
 C. v. 28a: Respuesta de Jesús
IV. v. 28b: Curación de la hija

Estructura de Marcos 7

- I. v. 24:** Introducción narrativa
II. vv. 25-26: Petición de curación
 A. v. 25: Introducción narrativa
 B. v. 26a: Características de la mujer
 C. v. 26b: Petición de la mujer
III. vv. 27-29: Diálogo entre Jesús y la mujer
(en estilo directo)
 A. v. 27: Palabras de Jesús
 B. v. 28: Respuesta de la mujer
 C. v. 29: Respuesta de Jesús
IV. v. 30: Constatación de la curación

COMPARACIÓN DE LOS AÑADIDOS Y LAS OMISIONES

El rechazo de Jesús a responder a la mujer (Mt 15,23a), que no tiene equivalente en Marcos, permite a Mateo introducir, por una parte, una segunda súplica de la cananea (v. 25b) y, por otra, la secuencia con los discípulos (vv. 23bc-24): éstos son introducidos en la escena para que se conviertan en los abo-

gados de la mujer que suplica. Esto da la oportunidad a Mateo de introducir las duras palabras de Jesús: «No fui enviado sino a las ovejas descarriadas de la casa de Israel» (v. 24). Los vv. 23-25, por tanto, no tienen paralelo en Marcos. Por contra, Mateo no refiere las palabras menos duras de Mc 7,27: «Deja primero que se harden los hijos».

Mateo no menciona el retiro de Jesús a una casa, ni su voluntad de pasar inadvertido, ni *a fortiori* el fracaso de este intento (Mc 7,24).

Lectura teológica y socio-religiosa

Desde el punto de vista del vocabulario, las últimas palabras de Jesús (Mt 15,28a; Mc 7,29) y las conclusiones (Mt 15,28b; Mc 7,30) no tienen nada en común.

Para llevar a cabo esta comparación sinóptica de ambos textos, nos fijaremos en las diferencias más significativas, es decir, en lo más apto para caracterizar el sentido de cada uno de los dos textos. Para hacerlo, tendremos en cuenta sucesivamente cinco puntos:

- 1) la introducción narrativa (Mt 15,21; Mc 7,24);
- 2) ¿quién es esta mujer? (Mt 15,22; Mc 7,26);
- 3) la petición de la mujer (Mt 15,2b-25; Mc 7,25-26);
- 4) el diálogo entre Jesús y la mujer: ¿quién tiene derecho al pan? (Mt 15,26-28a; Mc 7,27-29);
- 5) la conclusión del relato (Mt 15,28b; Mc 7,30).

LA INTRODUCCIÓN NARRATIVA

En Marcos se habla de «Tiro» y en Mateo de «Tiro y Sidón». Esta última expresión, de factura más veterotestamentaria, no es extraña por tanto en la pluma de Mateo. En todo caso nos quedaremos con que en ambos textos se trata de una incursión de Jesús en tierra pagana.

MATEO 15,21

Para calificar la partida de Jesús hacia las regiones de Tiro y Sidón, Mateo utiliza un verbo característico: «Se marchó» (*anejóresen*). Este verbo, empleado 10 veces en el primer evangelio, siempre tiene la connotación de un retiro provocado por un peligro. El relato de la infancia da el tono (Mt

2,10.12.13.22). Después, en el anuncio del arresto de Juan Bautista, Jesús huye de Judea y «se marcha» a Galilea (Mt 4,12). Del mismo modo, cuando el anuncio de la muerte de Juan Bautista, Jesús «se marcha» a un lugar desértico (Mt 14,1-3). En estos dos casos, Herodes (Antipas) es el causante de los retiros sucesivos de Jesús.

En nuestro texto, Herodes no está implicado, pero el verbo «marcharse» tiene el mismo sentido de un retiro provocado por un peligro. En Mt 12,14, conclusión de la escena de la curación del hombre de la mano seca, los fariseos, «al salir, se pusieron a planear el modo de acabar con él». Y el texto añade en el versículo siguiente: «Jesús lo supo y se marchó de allí» (*anejóresen ekeithen*).

En el contexto anterior de nuestra perícopa intervienen en escena «fariseos y escribas venidos de Jerusalén», que interrogan a Jesús sobre las prácticas de sus discípulos, los cuales, según ellos, no tienen en cuenta «la tradición de nuestros antepasados». Esto es lo que ofrece a Jesús la ocasión de pronunciar un largo discurso sobre «lo puro y lo impuro» (Mt 15,3-20). Ahora bien, después de estas violentas palabras, Jesús «se marcha» hacia la región de Tiro y Sidón. Por tanto, la situación es la misma en Mt 12,15 y Mt 15,2: la amenaza que procede en ambos casos de los fariseos.

Un hecho destacable: después de la «marcha» de Jesús en 12,15, Mateo emplea una «cita de cumplimiento» (cf. recuadro de p. 40) tomada de Is 42,1-4, según la cual «el siervo (...) anunciará el derecho a las naciones (paganas) (...) En él pondrán las naciones su esperanza» (Mt 12,18-21). La misión del «siervo», es decir, de Jesús, es, por tanto, universalista. Pues bien, en Mt 15,2 precisamente es hacia «Tiro y Sidón», símbolos del paganismo, adonde Jesús se retira.

LAS CITAS DE CUMPLIMIENTO EN MATEO

«Cada evangelista se refiere al Antiguo Testamento a su manera Marcos lo hace relativamente poco Lucas procede más bien por alusiones o por combinación de citas implícitas que dan a su texto un sabor veterotestamentario diluido, algo así como la sal que impregna un plato bien cocinado sin que pueda sin embargo localizarse Mateo pone la Escritura judía mucho más en evidencia Continuando la imagen gastronómica, procede como un pastelero que utiliza frutas confitadas algunas están en el interior del pastel y se las encuentra cuando se lo abre, pero inmersas en la masa, sin embargo, las más hermosas están dispuestas con arte por encima de la tarta, dándole no sólo sabor, sino también un aspecto agradable Así son, en Mateo, las citas de cumplimento»

M QUESNEL, *Jesucristo según san Mateo Síntesis teológica* (Estella, Verbo Divino, 1993) 119

En el primer evangelio, la misión entre los paganos es la consecuencia de la hostilidad de los fariseos con respecto a Jesús, que es obligado a «marcharse» a territorio extranjero.

MARCOS 7,24

Según Marcos, ¿va Jesús a territorio pagano con finalidad misionera? El v. 24 quita todo crédito a esta interpretación. En efecto, hay tres elementos que son subrayados: primero, la entrada de Jesús en una casa, segundo, su voluntad de pasar inadvertido, y tercero, su fracaso en este intento. Aquí encontramos uno de los temas importantes del segundo evangelio, el del secreto mesiánico. Haga lo que haga, en Israel o más allá de sus fronteras, Jesús no puede sustraerse sin que enseguida se le descubra.

A pesar de que las introducciones narrativas de ambos relatos presentan diferencias, sin embargo están de acuerdo en un punto: Jesús no entra en territorio pagano para hacer proselitismo allí Muy al

contrario Las regiones de Tiro (y Sidón) son, o bien un lugar de refugio para Jesús, obligado a retirarse (Mateo), o bien un lugar donde Jesús rehúsa ser reconocido (Marcos).

¿QUIÉN ES ESTA MUJER?

MARCOS 7,26

Marcos designa a la mujer como «griega» (*hellenis*) y «siro-fenicia». Ambos adjetivos no son sinónimos. ¿Cómo entender el primero? La respuesta a esta pregunta es más difícil de lo que parece en principio, pues este adjetivo, con esta forma precisa, es un *hapax* de los evangelios²⁰. ¿Qué significa aquí «griega»? Únicamente el contexto permite determinar el sentido preciso de este adjetivo. El conjunto de Mc 7,1-23 es una larga controversia sobre lo puro y lo impuro que enfrenta a Jesús con los «fariseos y algunos maestros de la ley procedentes de Jerusalén» (Mc 7,1). En esta ocasión, Marcos explica a sus lectores, en una especie de glosa, cuáles son las costumbres de los judíos en materia de pureza ritual: «Es de saber que los fariseos y los judíos en general no comen sin antes haberse lavado las manos meticulosamente, aferrándose a la tradición de sus antepasados» (Mc 7,3). La palabra clave aquí es «judío», a la que se opone el adjetivo «griega», aplicado a la mujer. Marcos opone aquí dos tipos de comportamiento: el de «los judíos en general» (Mc 7,3; cf Mc 7,6: «Este pueblo»), preocupados por la pureza ritual, y el de una mujer «griega». Aquí se subraya su no judeidad. Por contraste con los judíos, con los que se enfrenta Jesús, ella tiene el «corazón

²⁰ *Hapax* (*legomenon*), en griego «Dicho una sola vez», un *hapax* es un término que no se encuentra más que una sola vez en un evangelio o en los evangelios Aquí, *hellenis* no se encuentra, en el Nuevo Testamento, más que en Hch 17,12

puro» (cf. Mc 7,6: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí»).

Al precisar que la mujer es «*siro-fenicia*», Marcos da un paso más. A primera vista se podría suponer que es originaria de Siro-Fenicia, puesto que el evangelista precisa «*siro-fenicia de origen*» (*to génei*). Sin embargo, semejante interpretación no tiene fundamento, pues en el siglo I de nuestra era no existe Siro-Fenicia²¹. Igual que el término «griega» (*hellenis*), la palabra «*siro-fenicia*» (*syrofoiníkissa*) es también un *hapax*, no solamente del Nuevo Testamento, sino incluso de toda la literatura griega. Este hecho no debe extrañarnos: si la región no existe, el adjetivo correspondiente tiene pocas oportunidades de ser empleado.

Paradójicamente hay que recurrir al latín para entender el término. En efecto, éste se encuentra dos veces en textos satíricos para designar, o bien a un usurero (en Lucilio), o bien a un hombre que tiene relaciones con prostitutas (en Juvenal). ¿Qué se puede concluir de ello, sino que el término «*siro-fenicio*» debía de ser una forma de señalar el desprecio de los romanos frente a los habitantes del Oriente Próximo? Dicho de otra manera, por los dos adjetivos que utiliza para designar a la mujer, Marcos insiste en su no judeidad y en su carácter poco recomendable. Esta paciente investigación a propósito de estos términos tiene también un mérito que conviene subrayar de paso: pone de manifiesto el arraigo romano del segundo evangelio. Marcos ha transliterado de esta manera en griego una decena de términos latinos en uso en su comunidad (p. ej., legión, denario, pretorio, centurión, etc.).

21. Siro-Fenicia no aparece más que después de la segunda revuelta judía, es decir, después del 135, y es san Justino el primero que menciona esta región. Todos los mapas o atlas bíblicos que designan la franja costera que va desde Cesarea Marítima a Tiro y Sidón con el nombre de «Siro-Fenicia» lo hacen sobre la base de Mc 7,26, cometiendo de esta manera un anacronismo.

MATEO 15,22a

En cuanto a Mateo, designa a la mujer, desde que aparece en escena, como «cananea». Este adjetivo no es utilizado más que en esta cita del Nuevo Testamento. El evangelista emplea aquí un arcaísmo, al estilo de un autor contemporáneo que quisiera nombrar a una española y la llamara íbera. Mediante este arcaísmo, Mateo opone esta mujer pagana, de la «región de Tiro y Sidón», a la «casa de Israel», expresión veterotestamentaria que figura literalmente en el v. 24. Volviendo a la antigua distinción entre Israel y Canaán, expulsado por Dios ante los israelitas, Mateo podrá hacer que se destaque mejor la fe de esta mujer (v. 28), caracterizada de buenas a primeras como una enemiga de Israel.

LA PETICIÓN DE LA MUJER

La lectura de estos versículos paralelos muestra su extraordinaria diferencia. Una comparación sinóptica línea a línea resulta enormemente difícil de hacer dadas las dos formas irreductibles con que Mateo y Marcos presentan la petición de la mujer²²; más vale examinar sucesivamente los textos de Marcos y de Mateo.

MARCOS 7,25-26

«Y no pudo pasar inadvertido» (v. 24). El fracaso de Jesús en su intento de pasar inadvertido es ofrecido en una especie de explicación. Esta proposición forma parte de la introducción narrativa, pues anticipa el relato que se inicia en el v. 25. En efecto, el texto va a dar la razón por la cual no ha podido ser respetada la voluntad de Jesús: porque una mujer ha venido hasta él.

22. A título de información: sólo tres términos son comunes en estos dos pasajes: «mujer» (Mt v. 22; Mc v. 25), «viniendo» (Mt v. 25; Mc v. 25), «hija/hijita» (Mt v. 22; Mc v. 25).

Ella ha oído hablar de Jesús ¿Cómo? Es el tipo de pregunta que no vale la pena plantearse, puesto que el texto no ofrece ningún elemento de respuesta ¿De quién o de que ha oído hablar la mujer? ¿De la persona de Jesús o de su poder taumatúrgico? Incluso aquí es preciso evitar situarse directamente en el nivel del acontecimiento, olvidando la mediación del texto. No obstante, evitando todo historicismo (cf. recuadro), se puede decir que la continuación del relato implica en la mujer un reconocimiento de Jesús como exorcista: el objeto de su petición es la expulsión del demonio que tiene su hija.

EL HISTORICISMO

El historicismo es una corriente de pensamiento que difumina las distancias y provoca la confusión entre la historia representada literariamente en un texto narrativo y lo que sucedió o debió de suceder en el pasado. El lector de un relato se sitúa —o se retrotrae— mentalmente, con toda naturalidad, en el plano de la historia representada, como si ésta fuera una simple transcripción de la realidad «extralingüística»: el texto vendría a ser un cristal transparente que permite filmar otra vez el «acontecimiento». Esta ilusión historicista es tan grande que el lector cree que está recreando verdaderamente el pasado: ha superado la distancia del tiempo, se siente de algún modo contemporáneo del objeto que examina.

C. PERROT, *Jesús y la historia* (Madrid, Cristiandad, 1982)

55

Para presentar su petición, la mujer «se postra a los pies» de Jesús. Hay que tener cuidado en ver en esta actitud un gesto de adoración religiosa, al contrario que la postración que tiene lugar en Mateo en 15,25. Marcos utiliza aquí un término corriente en los relatos de milagro de la Antigüedad.

Marcos habla de una mujer «cuya hijita (*thygátrion*) de ella tenía un espíritu inmundo» (traducción literal). Esta formulación, incorrecta tanto en griego como en español, delata su origen semítico. En todo caso se trata de una «hijita», diminutivo del término «hija» (*thygater*), empleado en el texto paralelo de Mateo. No se debe exagerar la predilección de Marcos por los diminutivos: en realidad, el término «hijita» utilizado aquí es el único diminutivo propiamente marciano, que se encuentra igualmente en Mc 5,23.

Un extremo merece atención a propósito de la expresión «*espíritu inmundo*» que leemos en el v 25 en los sinópticos, el adjetivo «inmundo» (*akathartos*) nunca califica a otro término que a «espíritu»²³. Esto podría parecer insignificante. En realidad, es el reflejo de un empleo popular en el judaísmo para designar a las fuerzas que se oponen a Dios. Saquemos inmediatamente una consecuencia para nuestro texto: la situación de la hijita de la siro-fenicia es presentada desde el punto de vista judío, a pesar de que esté fuertemente caracterizada como no judía. Dicho de otra manera, la redacción evangélica utiliza una terminología judía para describir el caso de posesión de una pagana²⁴. Así pues, estamos ante una especie de juicio religioso.

De paso entenderemos por qué razón los relatos de exorcismo ocupan tanto espacio en el segundo evangelio: al subrayar la autoridad de Jesús sobre los espíritus inmundos, Marcos muestra que éste es capaz de vencer a las fuerzas que se oponen a Dios,

23 No es cierto al revés: la palabra «espíritu» (*pneuma*) es utilizada sin el adjetivo «inmundo». Así, en Marcos, designa al Espíritu Santo en seis casos: 1,8; 10,12; 3,29; 12,36; 13,11.

24 Lo mismo cabe decir a propósito del endemoniado geraseno, claramente identificado con un pagano y caracterizado como poseído por un «espíritu inmundo» (Mc 5,2; 8,13).

y, por tanto, los relatos de exorcismo deben ser comprendidos como signos de la venida del Reino. No es una casualidad que el primer milagro narrado en el segundo evangelio sea un exorcismo (1,21-28), después del cual los asistentes subrayan la «autoridad» de Jesús sobre los «espíritus inmundos» (1,27).

También puede resultar útil destacar que, en el evangelio de Marcos, los exorcismos siempre tienen lugar en las fronteras. El perdón de los pecados concedido al paralítico ocurre en Cafarnaún, ciudad fronteriza. En cuanto a los exorcismos siguientes, tienen por escenario primero el «mar», símbolo de las fuerzas del mal y lugar de paso hacia la «otra orilla», durante la tempestad calmada (4,35-41), y a continuación el «país de los gerasenos», es decir, la «otra orilla del mar», tierra pagana (5,1-20). Después tiene lugar el episodio de la siro-fenicia «en la región de Tiro» (7,24). Por lo que respecta al último exorcismo referido por Marcos (9,14-29), sucede, si se siguen las indicaciones geográficas, «en la región de Cesarea de Filipo» (8,27), inmediatamente antes de atravesar Galilea. Esto significa que esta expulsión de un espíritu inmundo se desarrolla también en territorio no judío.

Si los exorcismos tienen siempre por marco las fronteras de la tierra de Israel, ¿no será para decir que están ligados al motivo de las naciones paganas? Si la respuesta a esta pregunta es positiva, eso significa que tras cada exorcismo narrado por el segundo evangelio hay que leer insinadamente una dimensión universalista: Jesús ha venido para todos los pueblos.

«Y le rogaba que expulsara el demonio de su hija». En esta frase tenemos que fijarnos principalmente en dos extremos. El primero, que Marcos, al contrario que Mateo, no emplea el estilo directo para la petición de la mujer. El segundo, que aquí no emplea el verbo «suplicar», que sería el que cabría esperar, sino el verbo «rogar» (*erotao*). Es cierto que la

utilización de este verbo no es anormal, pero, en una relectura postpascual, adquiere un relieve particular. La mujer se dirige al «Señor», título que, por otra parte, dará a Jesús en su diálogo con él (v. 28).

MATEO 15,22b-25

En Mc 7,27, las palabras de Jesús aparecen como la primera y única objeción que opone a la petición de la mujer. En el relato de Mateo, por contra, el versículo paralelo, 15,26, ofrece no la primera, sino la tercera reacción de Jesús.

Según Mateo, lejos de tener cualquier tipo de consideración con la primera petición expresada por la cananea (v. 22), Jesús no se molesta en responderle (v. 23a). Después, con la intervención de los discípulos, que acuden en ayuda de la mujer (v. 23b), Jesús reacciona, pero expresando unas palabras de un estrecho particularismo (v. 24). Solamente será después de la segunda súplica de la mujer (v. 25) cuando Jesús se dirija directamente a ella, pero para hacerle ver la desestimación de la petición (v. 26), cuya fórmula exactamente paralela encontramos en Marcos (Mc 7,27).

Esta triple intervención (la de la mujer, la de los discípulos y, de nuevo, la de la mujer, seguidas cada vez por una [no] respuesta de Jesús) se ajusta a una estructura tripartita bien organizada. Así aparecen tres elementos constitutivos del diálogo:

Primer elemento

v. 22b: (ella) gritaba diciendo:

Compadécete de mí, Señor, Hijo de David; mi hija está malamente endemoniada.

v. 23a: Pero él no le respondió (ni) palabra.

Segundo elemento

v. 23b: Y abordándolo sus discípulos le rogaban diciendo:

Hazle el favor, porque va gritando detrás de nosotros.

v. 24: Y respondiendo dijo:

No fui enviado sino a las ovejas descarriadas de la casa de Israel.

Tercer elemento

v. 25: Y viniendo ella lo adoraba diciendo:

Señor, ayúdame.

v. 26: Y él respondiendo dijo: (...).

Hemos de fijarnos en un extremo: la petición de la curación de la hija no es objeto más que de una sola petición explícita de la mujer en el v. 22: «Mi hija está malamente endemoniada». Hecho destacable: en los tres elementos señalados, el complemento de objeto directo de la petición es siempre la propia cananea:

v. 22: Compadécete *de mí*, Señor, Hijo de David;

v. 23: Hazle (*auten*) el favor;

v. 25: Señor, ayúdame.

¿Qué conclusión podemos sacar? El milagro, es decir, la curación de la hija, no es el punto central del texto. Lo que reclama la mujer es ser reconocida por aquel que ella, pagana, llama «Señor» y a cuyos pies se postra en un gesto de adoración religiosa (v. 25). Dicho de otra forma, no es Jesús el que viene ante los paganos. Son ellos, representados por esta cananea, los que piden ser admitidos entre los que confiesan a Jesús como Señor.

Volvamos ahora a los dos primeros elementos, pues, junto con el comienzo del v. 26, son propios de Mateo. A partir de la respuesta de Jesús en el v. 26b, Mateo coincide con el texto de Marcos.

Primer elemento (Mt 15,22b-23a)

«Una mujer (...) gritaba». Este verbo (*krazo*) es aparentemente trivial. En realidad, tanto en Marcos como en Mateo sirve para introducir, si no una confesión de fe, al menos un título cristológico. Este ver-

bo, con el sentido que acabamos de definir, tiene por sujetos a:

– *los espíritus inmundos* en Mc 3,11 // Lc 4,41 («Tú eres el Hijo de Dios») y en Mc 5,7 // Mt 8,29 («Jesús, Hijo de Dios [Altísimo]»);

– *los ciegos* en Mc 10,47.48 («Jesús, Hijo de David, ten compasión de mí»), Mt 9,27; 20,30.31; Lc 18,39;

– *la muchedumbre*, el día de la entrada mesiánica en Jerusalén, en Mc 11,9; Mt 21,9.15 («Hosana al Hijo de David»);

– *Pedro* en el agua en Mt 14,30, propio de este evangelista («Gritaba diciendo: Señor, sálvame»).

Por tanto, este sentido específico de gritar vale también en Mt 15,22 e introduce aquí un doble título cristológico: «Gritaba diciendo: Compadécete de mí, Señor, Hijo de David» (cf. Mt 15,23). Éstos son los dos títulos que ahora deben retener nuestra atención.

Es importante señalar que, cuando la mujer se dirige a Jesús llamándolo «Señor», utiliza el lenguaje de los Salmos según la versión de los Setenta. La primera petición de la cananea en el v. 22: «Compadécete de mí, Señor» (*eleeson me, Kyrie*), es la cita de Sal 6,2; 9,13; 30(31),9; 40(41),4, etc. En cuanto a la segunda súplica del v. 25 («Señor, ayúdame»), la encontramos en Sal 43(44),27; 108(109),26, etc.

El vocativo «Señor» (*Kyrie*), cuando se dirige a Jesús, es siempre una confesión de fe (25 veces en el primer evangelio). Esta invocación es asimismo la manera privilegiada de expresar la identidad de Jesús. Al conceder al vocativo «Señor» un sentido extraordinariamente intenso, Mateo se muestra como heredero de las más antiguas confesiones de fe cristianas. Así, en Rom 10,9, Pablo cita una fórmula que es anterior a él: «Porque si proclamas con tu boca que *Jesús es el Señor* y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salva-

rás». De igual manera, en la carta a los Filipenses, Pablo cita un antiguo himno cristológico que acaba con estas palabras: «Y toda lengua proclame que *Jesucristo es Señor*, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11; cf. 1 Cor 12,3). Este título cristológico es tan antiguo que la fórmula ha sido conservada en arameo en el Nuevo Testamento: «*Marana tha*» («¡Señor nuestro, ven!», 1 Cor 16,22). Por tanto, debe de remontarse a la comunidad palestinese.

El primer evangelio reúne con naturalidad en una misma fórmula invocación al Señor (*Kyrie*) y petición de compasión (*eleeson*). Ahora bien, hemos constatado que esta manera de proceder era a menudo la de los Salmos. La conclusión se impone: el «Señor» al que se dirige no es Dios, como en los Salmos, sino Cristo. En la relectura postpascual de la que proceden todos nuestros evangelios, llamar «Señor» a Jesús es proclamar su divinidad. Para confirmar este dato hay que recordar que la invocación «Señor» no se dirige más que una sola vez al Padre en el primer evangelio y que en esa ocasión es puesta en labios de Jesús al pronunciar una acción de gracias («Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes, y se las has dado a conocer a los sencillos», Mt 11,25).

La invocación «*Hijo de David*» se lee cuatro veces en Mateo (9,27; 15,22; 20,30.31), es decir, en las curaciones de los ciegos. La perícopa de la cananea es el único lugar donde está yuxtapuesta a la de «Señor». ¿Por qué razón? Siendo Hijo de David un título mesiánico enunciado desde el comienzo de la genealogía mateana (Mt 1,1), parece que aquí nos encontramos con un reflejo de la práctica litúrgica de la comunidad de Mateo. Dicho de otro modo, se trata de una invocación y una oración judeocristianas que esta pagana dirige a Jesús. Para llegar hasta él y hacerse oír, ella debe emplear un lenguaje judeocristiano, es decir, pasar por los arcanos del judaísmo. Este extremo se encuentra confirmado si rela-

cionamos esta invocación «Hijo de David», puesta en labios de la cananea, con el final del sumario que sigue inmediatamente a esta perícopa: «Y glorificaron al Dios de Israel» (Mt 15,31). La lección es clara: todo pagano que pretenda entrar en la Iglesia debe acatar el judeocristianismo.

«*Pero él no le respondió (ni) palabra*». No hay necesidad de recurrir a ninguna justificación de orden teológico o psicológico para explicar el silencio de Jesús. Como conclusión del primer elemento propio de Mateo, se trata de un artificio literario destinado a poner la primera piedra de un *crescendo* cuyo punto culminante lo encontraremos en el v. 24, cuando Jesús no sólo rehusará actuar en favor de la mujer, sino que incluso justificará de manera extraordinariamente dura la razón de su no intervención. El silencio de aquel al que se suplica tiene como función hacer que progrese la intensidad dramática del relato.

Segundo elemento (Mt 15,23b-24)

La petición de los discípulos (v. 23b)

Los discípulos tienen una gran importancia en Mateo. Para él, los discípulos del Jesús terreno son un ejemplo para los creyentes de todos los tiempos. Semejante insistencia es propia del primer evangelio. Una rápida comparación con Marcos demostrará esta afirmación. En efecto, Mateo introduce frecuentemente el término «discípulos» allá donde no es explícito en Marcos. Así ocurre, por ejemplo, en el versículo introductorio de la tempestad calmada: mientras que en Mc 4,36 no aparece ningún sujeto expreso en el verbo de la frase («Ellos [...] lo llevaron en la barca»), Mateo sitúa en la escena a los discípulos (8,23: «Sus discípulos lo siguieron»). O incluso mientras que en Mc 5,24 se trata de una muchedumbre («muchacha gente lo seguía»), ésta se encuentra sustituida por los discípulos en el pasaje paralelo de Mateo (9,19: «Jesús se levantó y, acompañado de sus discípulos, lo siguió»). Éstos no son

más que dos ejemplos entre otros, pero el procedimiento es extraordinariamente frecuente. De la misma manera, cuando en Marcos aparecen uno o varios nombres propios, es relativamente corriente que en Mateo se lea «los discípulos»; así en 21,20 (comparar con Mc 11,21: «Pedro») o 24,3 (comparar con Mc 13,3: «Pedro, Santiago, Juan y Andrés»).

Por otra parte, y el hecho no es desdeñable, al contrario que Marcos, que hace de la incomprensión de los discípulos uno de los temas importantes de su evangelio (Mc 6,52; 8,17-21; 9,32), Mateo insiste mucho más a menudo sobre su inteligencia. Así en 17,13 («Entonces entendieron los discípulos que se refería a Juan Bautista») o incluso en 13,10-17; 13,51; 15,10. En nuestra perícopa, si Mateo pone en escena a los discípulos, primero es para introducir una palabra judaizante que Jesús les opondrá en el versículo siguiente, pero también es para hacer de ellos los abogados de la mujer suplicante, que es, en este caso, una pagana. Este punto es completamente legítimo si se tiene en cuenta el hecho de que los discípulos son presentados aquí como modelo de los creyentes, es decir, de la Iglesia.

Es verdad que el sentido de la petición de los discípulos puede dar lugar a una cierta ambigüedad. El verbo (*apólyson*) se puede traducir tanto por «hazle el favor» o por «despídela». Si optamos por la primera interpretación es, al menos, por dos razones. Primero, porque, en su respuesta, Jesús opone un rechazo y no un asentimiento. Por tanto, es preciso que la petición de los discípulos vaya en favor de la suplicante. Segundo, porque los discípulos, representando aquí a la Iglesia, son los abogados de los paganos, que, más tarde han venido a llamar a su puerta. La hipótesis resulta verosímil si se la une al motivo de la «marcha» de Jesús, de la que se trata en Mt 15,21. De todas formas, como sucede por otra parte en Mateo, los discípulos desempeñan una función positiva y aquí son los representantes de los paganos cristianos.

La respuesta de Jesús (v. 24)

Después de una fórmula introductoria que se encuentra idéntica en el v. 26, Mateo pone en labios de Jesús estas extrañas palabras: «No fui enviado sino a las ovejas descarriadas de la casa de Israel». No se puede por menos de establecer una relación con la consigna que Jesús da en lo que se ha dado en llamar el «discurso misionero»: «No vayáis a regiones de paganos ni entréis en los pueblos de Samaría. Id más bien a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (Mt 10,5b-6). Dicho de otra forma, Jesús da a los discípulos una orden, subordinada a la conciencia que él tiene de su propia misión, al menos tal como es expresada en Mt 15,24. Entonces se plantea una pregunta. ¿Cómo entender la expresión «las ovejas descarriadas de la casa de Israel»? ¿Quiere hacer decir Mateo a Jesús que no ha sido enviado más que a algunas ovejas de la casa de Israel, es decir, únicamente a las que están descarriadas? ¿O hay que entender que toda la casa de Israel es considerada como un conjunto de ovejas descarriadas? El contexto, apoyado por el Antiguo Testamento (Jr 50,5; Ez 34,4), aboga en favor de la segunda hipótesis. Jesús hace aquí una declaración de particularismo estrecho y rechaza toda dimensión universalista de su misión.

Entendidas así, las palabras de Jesús no resultan chocantes. Desde un punto de vista metodológico, hay que recordar que siempre es peligroso explicar unas palabras de Jesús sin situarlas en el contexto al que pertenecen, en este caso el evangelio de Mateo. Pero si hay un lugar donde éste expresa su concepción de la misión, sin duda está en el final de su evangelio, cuando declara: «Poneos, pues, en camino, haced discípulos a *todos los pueblos* y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado» (28,19-20). Las «ovejas descarriadas de la casa de Israel» se han sustituido esta vez por

«todos los pueblos». La misión se ha convertido en universalista.

¿Por qué Mateo ha conservado las palabras particularistas de Jesús en 15,26, así como las que leemos en 10,5b-6? Hay razones para proponer la siguiente hipótesis. Estos dos textos nos ponen en presencia del debate que anima la comunidad mateana en el momento de la redacción del evangelio, hacia los años 80, ya que, en esta época, la misión es ampliamente universalista: hacia las naciones paganas es hacia donde hay que ir (28,16-20). Estas palabras han de ser consideradas más bien como el resto de un debate ya cerrado: la Iglesia mateana se ha abierto ampliamente a las naciones, a pesar de que, aquí o allá, aún se encuentre con algunos conservadores que quieren frenar el movimiento tratando de hacer que prevalezcan las tesis de algunos judeocristianos²⁵. En el fondo, en la perícopa de la cananea Jesús defiende las posturas de los judeocristianos más sectarios, mientras que, paradójicamente, los discípulos mantienen las opiniones de los paganocristianos. Lo más interesante es constatar la evolución: Jesús pasa, al menos según Mateo, de un particularismo estrecho (10,5b-6; 15,24) a una postura ampliamente universalista (28,16-20).

La secuencia propia de Mateo que acabamos de estudiar (15,22b-25) se hace eco del judeocristianismo puro y duro que, al comienzo de la historia de la comunidad, prevaleció e impuso su ley: un judeocristianismo sordo a las llamadas de los paganos y

25. Los judeocristianos son cristianos de origen judío, mientras que los paganocristianos son cristianos que proceden directamente de las naciones paganas. Entre los primeros, muchos piensan que hay que hacer pasar a los segundos por el judaísmo y sus prescripciones (circuncisión, reglas alimenticias, etc.) para que puedan convertirse en cristianos. Este debate ocupará gran parte de los comienzos del cristianismo (cf. Hch 15).

que presentaba un Mesías exclusivamente al servicio de Israel (15,24). Incluso podemos ver en la invocación «Hijo de David», puesta en labios de una pagana y dirigida a Jesús, un signo de la buena voluntad de los paganos y quizá su aceptación de pasar por las exigencias impuestas por los judeocristianos. Sin embargo, poco a poco los paganos fueron admitidos en la comunidad mateana: la continuación de la perícopa lleva insinuadas las huellas de esta historia.

EL DIÁLOGO ENTRE JESÚS Y LA MUJER: ¿QUIÉN TIENE DERECHO AL PAN? (Mt 15,26-28a; Mc 7,27-29)

El diálogo entre Jesús y la mujer puede ser considerado como el clímax del relato, tanto en Marcos como en Mateo. Está construido de la misma manera en ambos evangelistas. Primero vienen unas palabras de Jesús, las cuales, en los dos casos, son la respuesta a la petición de curación (Mt 15,26; Mc 7,27). Después vienen las palabras de la mujer como respuesta a las de Jesús (Mt 15,27; Mc 7,28). Finalmente, éste concluye el diálogo (Mt 15,28a; Mc 7,29).

LAS PALABRAS DE JESÚS (Mt 15,26; Mc 7,27)

Dejando de lado provisionalmente la frase propia de Marcos («Deja primero que se harten los hijos»), nos interesamos primero por las palabras de Jesús comunes a Mateo y Marcos: «No está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros [domésticos]»²⁶.

Sin duda, Jesús cita aquí una especie de proverbio cuyo equivalente en español vendría a ser: «La

26. En realidad se constatan dos diferencias que no son perceptibles más que en el texto griego y que pueden ser consideradas aquí como desdeñables.

caridad bien entendida empieza por uno mismo». Esta hipótesis es tanto más verosímil cuanto que la fórmula «no está bien» sirve a menudo en el Antiguo Testamento para introducir un dicho de tipo sapiencial (Gn 2,18; Prov 17,26; 18,5; 24,23; 25,27). Sin embargo, hay que dar un paso más. Debido a su inserción en estas dos pericopas evangélicas, la expresión parece sobrepasar el simple aforismo para adquirir una tonalidad religiosa y significar, igual que en Hch 6,2: Dios no quiere, no es bueno a los ojos de Dios. Es lo que va a confirmar el estudio del sentido de las palabras «hijos» y «perros [domésticos]».

Los hijos

En el estadio final de los textos ¿a quién representan los «hijos» (*ta tekna*)? En griego, al contrario que la palabra *paidíon*, que también se traduce –a falta de otra cosa mejor– por «hijo», el *teknon* designa literalmente a aquel que ha sido parido. Dado el contexto de los relatos, donde la pagana es opuesta a los judíos, éstos son, pues, los que son llamados *tekna*. El hecho es tanto más verosímil cuanto que, en el Antiguo Testamento, Israel es designado como el «primogénito» de Dios (Ex 4,22; cf. Jr 31,9; Os 11,1, etc.).

Puesto que, por una parte, la mujer es calificada de «cananea» en Mateo y de «griega» en Marcos –lo que subraya su no judeidad–, y dado que, por otra, el término «hijos» se opone aquí a la palabra «perros» (*kynaria*), ésta debe corresponder a esa categoría de no judíos. Es verdad que algunos comentaristas rechazan esta interpretación, juzgando el término demasiado insultante. Otros pretenden que Jesús atenua sus palabras, puesto que emplea aquí un diminutivo. Por tanto hay que preguntarse lo que significa exactamente el término utilizado aquí: *kynaria*.

Los perros

Los perros eran considerados por los judíos como animales impuros porque se alimentaban tan-

to de basura (Prov 26,11) como de cadáveres (2 Re 9,10,36). Observemos en primer lugar que no es la palabra «perro» (*kyon*) la que se emplea aquí, sino el término *kynarion*. Ahora bien, contrariamente a lo que piensan muchos, esta última palabra no es el diminutivo de *kyon*, que es *kynidion*. ¿Qué significa, pues, *kynaria*? Designa al perro doméstico por oposición al perro callejero. Si se quiere confirmar esta hipótesis, hay que fijarse en que, en su respuesta, la mujer hablará de los *kynaria* que están bajo la mesa, lo que muestra que ella ha comprendido perfectamente que Jesús aludía a los perros domésticos.

Éste es un elemento que proporciona una nueva luz a las palabras proferidas por Jesús. Los paganos, asimilados a perros domésticos, ciertamente no tienen derecho al pan de los señores: es claro que Jesús desestima la petición de la mujer. Sin embargo, tienen el derecho de vivir en la casa. Así, mediante sus palabras, Jesús abre una brecha, que la mujer sabrá ampliar. Por tanto hay que sacar una conclusión: las palabras de Jesús contienen germinalmente la respuesta de la mujer, gracias a su asimilación a un perro doméstico. En efecto, ella va a entender que no es un perro vagabundo e irrecuperable. Aunque pagana, tiene su lugar en la casa.

«*Deja primero que se hartan los hijos*». Al hacer que estas palabras precedan a las otras de Jesús, Marcos introduce una contradicción entre ambas frases. En efecto, tomando el texto al pie de la letra, la alternativa se presenta de esta manera. O bien deben hartarse primero los hijos, lo que supone que luego podrían hacerlo los perros; aunque, en esta perspectiva, el *logion* siguiente no tiene sentido, puesto que prohíbe a los perros domésticos comer el pan de los hijos. O bien, perspectiva inversa, esos mismos perros no tienen derecho al pan; en cuyo caso no hay lugar para moderar esta prohibición mediante una frase que introduce el plazo («primero»).

Ahora bien, el adverbio «*primero*» es la clave para entender esta frase propia de Marcos. Decir

«primero» es dar lugar a un «después». Con riesgo de ser torpe en su expresión al yuxtaponer dos frases, Marcos introduce un plazo al hacer decir a Jesús que la hora de los paganos aún no ha sonado, pero que vendrá a su tiempo. Al escribir esta frase hacia los años 70, Marcos se refiere a un pasado revuelto. En efecto, en la comunidad romana para la que escribe, al «primero» le ha sustituido un «después», puesto que los paganocristianos se han convertido en mayoría. Hay que subrayar que Marcos se sitúa aquí en la línea de la teología paulina: «Pues no me avergüenzo del evangelio, que es fuerza de Dios para que se salve todo el que cree, primero para el judío, para el griego después» (Rom 1,16). De hecho, la prioridad de los judíos en la historia de la salvación es una de las convicciones del cristianismo primitivo, y muy especialmente de Pablo. Asimismo, Marcos es el más paulino de nuestros evangelios.

LA RESPUESTA DE LA MUJER (Mt 15,27; Mc 7,28)

Marcos 7,28

En Marcos, la mujer empieza por dirigirse a Jesús diciéndole: «Señor» (*kyrie*). Ahora bien, esta invocación es un *hapax* del segundo evangelio. Es verdad que en Mc 2,28 y 11,3 Jesús se aplica a sí mismo el título de *kyrios*. Pero, en ambos casos, la palabra tiene el sentido trivial de «señor». Igualmente es cierto que hay que tener en cuenta la perícopa que se lee en 12,35-37. Hemos de fijarnos sobre todo en el siguiente extremo: Jesús no hace otra cosa que tomar sus distancias con relación al título mesiánico «Hijo de David», sin duda precisamente para desmarcarse de un mesianismo demasiado estrecho y nacionalista. Mejor dicho: mientras que el propio Jesús reconoce que David llama al Mesías «Señor», se cuida muy mucho en este caso de asumir este título.

Esta discreción de Marcos con respecto al título Señor es tanto más sorprendente cuanto que, situándose en la línea de Pablo, salta sobre uno de los principales títulos de la teología paulina. Más aún, este título no solamente constituye una de las más antiguas confesiones de fe, sino que muy rápidamente supera a otros títulos cristológicos de diversas Iglesias para sintetizarlos (cf. pp. 44-45).

Da la impresión de que si Marcos pone aquí en labios de la siro-fenicia la invocación *Kyrie* es que no hace más que reproducir la fuente en la que se inspira. Si ha «olvidado» corregirla, su «error» resulta significativo. Y si hay una incongruencia en Mc 7,28, no es precisamente porque una pagana se dirija a Jesús llamándolo *Kyrie*, sino más bien porque este título es otorgado una vez a Jesús en el segundo evangelio. Entonces, este *hapax* constituye una anomalía en la obra marcana. ¿Cómo justificarla?

La presencia de este vocativo es el signo de que, en una cierta época, anterior a la redacción del evangelio, estuvo en uso en la comunidad marcana. Pero no sólo no conservó este título cristológico, sino que desarrolló una cierta desconfianza hacia él. ¿Por qué razón? Se podría adelantar una. Sin duda, en Roma se tuvo alguna reticencia en llamar a Jesús *Kyrios* o *Dominus* en latín, pues esos títulos estaban reservados al emperador, y su connotación política y pagana los hacían incompatibles con el título de Hijo de Dios, culmen de toda la cristología marcana (15,39).

Después de la invocación «Señor», la frase empieza directamente en Marcos con un cuestionamiento de la sentencia que acaba de ser pronunciada por Jesús. O, más exactamente, reutilizando la problemática así como los términos del aforismo, la mujer va a sacar todas las conclusiones de manera que haga que se perciba la futilidad del proverbio citado por Jesús. Sin duda, dirá la siro-fenicia, no conviene tomar el pan de los hijos para echarse a los

perros, pero, de todas formas, «también los perros bajo la mesa comen de las migajas».

Por tanto, la mujer da aquí muestras de una cierta habilidad. Primero porque no se sale de la problemática propuesta por Jesús: no hace más que desplazarla. Pero también y sobre todo porque, al esquema temporal propuesto por Jesús («primero los hijos»), ella opone un doble esquema: el de la simultaneidad y el de la espacialidad. Ya no se trata de unos primero y otros después, sino de unos y otros al mismo tiempo, unos en la mesa y otros bajo ella. Éstos están, sin duda, en posición de inferioridad. Pero eso no impide que todos coman juntos, unos el pan, otros las migajas. Los últimos aún son desfavorecidos. Sin embargo, el pan que comen unos y otros es tan verdadero como que el pan partido sigue siendo pan.

Otro hecho significativo: mientras que Jesús habla de los «hijos» (*tekna*), la mujer sustituye este término por el de *paidía*, que designa también a los hijos, pero sin que se ponga el acento en la relación de parentesco: los «engendrados». Significa que los judíos ya no pueden ser considerados por la mujer, que representa aquí el punto de vista helenocristiano, como aquellos que son engendrados por Dios. Y puesto que a partir de ahora son considerados como *paidía*, el cambio es considerable: si *tekna* designa la filiación, *paidía* designa simplemente un estado, una edad. Así pues, la brecha se abre. Todos, ya sean judíos o paganos de origen, pueden convertirse en hijos (*paidía*) de Dios. Siendo perros, los paganos no son menos que los perros domésticos que forman parte de la casa.

Sin duda, las palabras de la mujer aparecen ahora con toda su fuerza. Reconociendo el derecho de precedencia de los judíos, los paganocristianos se consideran –sin duda en función de la elección del pueblo de Israel– como segundos con relación a ellos: no pertenecen al tiempo de lo «primero», sino al de

«después». Ésa es la razón por la que están metafóricamente no en la mesa, sino bajo ella. Sin embargo, pertenecen a la casa, es decir, a la comunidad cristiana, y se alimentan de las sobras de la mesa.

Mateo 15,27

¿Qué ocurre en el paralelo mateano (Mt 15,28)? A diferencia de Marcos, en Mateo la mujer empieza por tomar en cuenta las palabras de Jesús: «Sí, Señor, pues también los perros [domésticos]...» Dicho de otra manera, la mujer se apropia la imagen, pero para sacar partido de ella. El extremo es importante: los paganocristianos, representados por la cananea, no comienzan por cuestionar el orden establecido. Precisamente se apoyan en ese orden para poder contestarlo.

Los amos

Mateo emplea el término «amos, señores», última palabra del *logion* (*kyrioi*). Hay que subrayar, pues, continuando el juego de la comparación, que los judíos, llamados *tekna* por Jesús en Mt 15,26, son presentados ahora como los «amos de la mesa». Dicho de otra forma, es una pagana la que les da ese título. Ciertamente, el título no tiene aquí el mismo sentido que cuando es aplicado a Jesús («Señor», en Mt 15,22.27). Eso no obsta para que, en el conjunto textual que constituye la perícopa de la cananea, el mismo término sirva para designar a Jesús y a los judíos. A pesar del cambio de significado, la cuestión merece ser puesta de relieve.

En Marcos (7,27), las palabras de la mujer prolongaban la comparación inaugurada por Jesús: los hijos están en la mesa y tienen la libertad de echar a los perros, que están debajo de ella, las migajas, de las que, lógicamente, también son sus propietarios. No hay nada semejante en Mateo. Las palabras de la mujer incluso van a romper el juego de la compa-

ración hecha por Jesús. Ya no se trata de arrojar migajas, sino de las migajas *que caen de la mesa de sus amos* (expresión propia de Mateo). Si se nos permite parafrasear, se podría añadir incluso *casualmente*. En efecto, contrariamente a lo que sucede en Marcos, los importantes no son los «hijos» (*paidía*), que echan migajas a los perros domésticos. Lo son mucho más los perros, que roban, con el acuerdo tácito de sus amos, lo que cae de la mesa. Dicho de otro modo, lo que en Marcos es *don*, en Mateo es *tolerancia o concesión*.

Judeo y paganocristianos

Partiendo de las palabras de Jesús, la mujer abre ciertamente la brecha. Eso no impide que ésta sea menos amplia en la comunidad de Mateo que en la de Marcos. En efecto, el punto de vista paganocristiano que se expresa a través de las palabras de la cananea es la prueba de una sumisión fuertemente marcada con respecto al judeocristianismo. Por tanto hay que preguntarse: ¿esta sumisión es únicamente el resto de un pasado ahora ya superado o es todavía actual en la época de la redacción del primer evangelio? Ambas actitudes son concomitantes. A pesar de que la comunidad mateana se abre ampliamente a las naciones, contiene en su seno una franja más estrictamente judeocristiana que se escuda tras unas palabras puestas en labios de Jesús para justificar su postura.

Entonces, esta perícopa no es más que un medio que utiliza la corriente mayoritaria de la comunidad antioquena para mostrar el callejón sin salida al que conduce la tendencia estrictamente judeocristiana. Subrayando la futilidad de las palabras de Jesús, en este caso portavoz del judeocristianismo más estricto, la mujer, que expresa el punto de vista de la Iglesia mateana, indica el camino que se ha de seguir. Esto explica el carácter a la vez conservador e innovador de las palabras de la cananea.

Conservador no sólo porque los judíos son considerados como los «amos de la mesa», sino también porque la expresión muestra perfectamente que se concede a los perros domésticos el que sean admitidos a comer de las migajas que caen de la mesa.

Innovador: la brecha esta abierta y esto es lo que importa, pues la Iglesia mateana ya no podrá dar marcha atrás. Para poder permanecer en su seno, los judeocristianos deberán admitir un día u otro a los paganos a su mesa.

Tanto en Marcos como en Mateo, las palabras de Jesús son corregidas por las de la mujer. Dicho de otra forma, en esta justa oratoria es la mujer la que vence. Es lo que van a confirmar las últimas palabras de Jesús. Pero, antes de comentarlas, hay que preguntarse por el sentido de la palabra «migajas», puesto que, al emplear este término, la mujer hace que la victoria caiga de su lado.

Las migajas y la sección de los panes

La palabra «migajas» no aparece en el Nuevo Testamento más que en Mt 15,27 y Mc 7,28. Evidentemente tiene relación con el pan, ya que la habilidad de la mujer consiste en mostrar que éste, en el momento en que se parte, produce migajas. Ahora bien, es fundamental no aislar nuestras dos perícopas del contexto en el que están insertas. Las dos pertenecen a lo que se llama la «sección de los panes» (Mt 14,13-16,12; Mc 6,6b-8,26), ausente, por lo demás, del evangelio de Lucas. Esta sección se llama así porque la palabra «pan» tiene un lugar preponderante (18 empleos en Marcos y 15 en Mateo). A la palabra «pan» se asocian otros términos emparentados, tales como «comer, saciarse, partir».

Los contactos literarios entre los relatos de multiplicación de los panes y el relato de la Cena son numerosos, tanto en Marcos como en Mateo. Para per-

LA SECCIÓN DE LOS PANES

La sección de los panes es la sucesión de perícopas de Mateo (14,13-16,12) y Marcos (6,31-8,26) que gravitan alrededor de las dos multiplicaciones de los panes. La composición es suficientemente homogénea y original. La multiplicación de los panes marca el comienzo (primera multiplicación), el centro (segunda multiplicación) y el final (recuerdo de los dos milagros). La palabra «pan» parece haber proporcionado en parte el motivo literario al asociar las diversas perícopas. Después, los milagros de esta parte del evangelio contrastan con los de la sección galilea, las discusiones con los fariseos que proporcionan otro importante desarrollo.

L. CERFAUX, «La section des pains», en *Recueil L. Cerfaux* I (Gembloux 1954) 471-585

suadarnos de ello basta, por ejemplo, con comparar estos dos versículos

– Mc 6,41 «Él tomó entonces los (.) panes () pronunció la bendición, partió los panes y se los fue dando a los discípulos»,

– Mc 14,22 «Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio »

Admitiendo esta interpretación eucarística de los relatos de la multiplicación de los panes, hay que reconocer que descansa en una buena parte sobre la palabra «pan». Porque el pan es el que es *tomado*, *bendecido*, *partido* y *repartido*. Por otra parte, tanto en Marcos como en Mateo, y sólo en ellos dos, son referidos dos relatos de multiplicación de panes. Si el primero es destinado a los judíos, el segundo se cumple más bien, al menos en Marcos, en favor de los «que han venido de lejos» (Mc 8,3), es decir, de los paganos. En este punto, Mateo es menos explícito que Marcos, puesto que el segundo milagro de los panes tiene por marco «las orillas del mar de Ga-

lilea» (Mt 15,29). Sin embargo, tanto en Marcos como en Mateo, como resultado de la primera multiplicación de los panes, se recogen «doce» canastos (Mc 6,43 // Mt 14,20, cf Mc 8,18-21), mientras que son «siete» los que se recogen en la segunda (Mc 8,8 // Mt 15,37). Por tanto, ¿qué es lo que permite el paso del don del pan en favor de los judíos al don del pan en favor de los paganos?

Da la impresión de que nuestras dos perícopas paralelas del encuentro de Jesús con una pagana son el centro de la sección de los panes, tanto en Mateo como en Marcos, y permiten ese paso. En efecto, ambas se presentan como la encrucijada privilegiada donde se cruzan los diferentes temas que aparecen en la sección de los panes. En ellas se encuentra también el vocabulario de la *impureza*, así como el del *pan*, el de la *manducación*, el de los *trozos*, llamados aquí *migajas*, y, únicamente en Marcos, el de la *saciedad*.

Ya sea gracias a sus palabras (Mc 7,29) o a su fe (Mc 7,28), la impureza que se relaciona con la mujer, porque es pagana, se encuentra aniquilada. el demonio sale de su hija (Mc 7,30) y ella es curada de su impureza. Entonces tiene derecho a las migajas.

En esta perspectiva, el relato de la incursión de Jesús en territorio pagano es, en Marcos igual que en Mateo, un texto clave. ¿Qué podemos ver en él? Un Jesús reticente con respecto a los paganos que se abre a ellos gracias a una no judía. En efecto, porque la mujer hace que Jesús caiga en sus propias redes tiene derecho a las migajas. Pero es importante subrayar que en el relato de la primera multiplicación de los panes quedaron «trozos» (Mt 14,20, Mc 6,42). ¿A quiénes están destinados? Sin duda a los judíos a causa del simbolismo de la cifra doce. Pero resulta que, por su insistencia, la mujer obtiene para comer esos trozos a los que no tenía derecho y que son llamados «migajas» en nuestras perícopas paralelas. Se comprende, pues, lo que

son las migajas: no pan rebajado, sino el excedente que procede de la superabundancia que trae Jesús cuando da el pan.

Por tanto hay que concluir que toda la sección de los panes es una reflexión teológica sobre la eucaristía. ¿Quién tiene derecho al pan eucarístico? Nuestros textos responden: tanto los judíos como los paganos, a pesar de que la comunidad mateana no conceda ese derecho más que a estos últimos.

Las palabras conclusivas de Jesús (Mt 15,28a; Mc 7,29)

El clímax de la perícopa está constituido en ambos relatos por las palabras de la mujer: en efecto, es ella la que hace cambiar la problemática, la que hace que Jesús pase de una actitud de cerrazón a una actitud de apertura. Si las palabras de Jesús que se leen en Mt 15,28 y Mc 7,29 tienen una importancia capital, no es más que en función de la respuesta de la mujer. Jesús no hace más que estar conforme con una situación de hecho, de la que la mujer le ha mostrado su fundamento. Las palabras de Jesús, en los dos relatos, no son más que la continuación lógica de las palabras de la pagana. ¿No querrá sugerir el texto mediante eso que son los paganocristianos los que han hecho tomar conciencia a los judeocristianos de que la misión de la Iglesia debía superar las fronteras de Israel y, más aún, los límites del judaísmo?

En Marcos, la importancia de las palabras de la mujer es expresada sin ambigüedad, puesto que Jesús le dice: «*Por esa palabra*». En cuanto al imperativo «*vete*», es corriente en la conclusión de los relatos de milagro: es la palabra privilegiada por la que Jesús remite al beneficiario del milagro a su casa (Mc 1,44; 2,11; 5,19.34; 7,29; 10,52). «*Ha salido de tu hija el demonio*». Esta segunda parte de las palabras de Jesús presentan dos características. Primero, Jesús no promete la curación de la hija de la siro-

fenicia: la anuncia como ya realizada. Aquí estamos ante una curación a distancia. Segundo, el anuncio de la curación repite casi palabra por palabra la petición de exorcismo formulada en Mc 7,26.

En cuanto al vocabulario, las palabras de Jesús en Mt 15,28 no tienen nada en común con el paralelo marcano. Subrayando el carácter enfático de las palabras de Jesús («*¡mujer!*»), sobre todo hay que insistir aquí en la fe de la mujer, destacada por Jesús. Las consecuencias eclesiológicas y misioneras de semejantes palabras, que apuntan a hacer apología de la fe de una pagana, son considerables. Mateo ofrece aquí a la vez un mensaje teológico y consignas precisas a su Iglesia en materia de admisión de nuevos miembros. Lo que cuenta a partir de ahora ya no es la pertenencia al pueblo de Israel; ya no es una ventaja el respeto a las reglas de pureza en cuestión alimenticia. La fe es lo que sirve de criterio de pertenencia al cristianismo. Eso es tanto como decir que la fe puede ser cosa tanto de judíos como de paganos, con tal de que se ponga en aquel al que invocan como Señor (Mt 15,22.25).

LA CONCLUSIÓN DEL RELATO (Mt 15,28b; Mc 7,30)

Aquí no tendremos en cuenta más que un extremo significativo. Al principio del relato de Marcos, la que es objeto de la súplica de la mujer es llamada «hijita» (*thygátrion*). Al final del recorrido se ha convertido en «niña» (*paidíon*). Mucho más: lleva el mismo nombre que los miembros del pueblo elegido, calificados de *paidía* en Mc 7,28. Así pues, se impone la conclusión: al final del episodio, tal como lo cuenta Marcos, los paganocristianos gozan de un estatus de igualdad con los judeocristianos. Ahora bien, esto no puede ser una casualidad si comprobamos, por comparación, que el término que se mantiene en Mt

15,28 es «hija» (*thygáter*): la hija no es situada más que con relación a su madre, que representa a los paganocristianos, igual que al comienzo del texto (Mt 15,22). En la comunidad mateana de Antioquía, los paganocristianos siguen estando sometidos a los «amos» (*kyrioi*), es decir, a los judeocristianos. Al contrario, en la comunidad de Marcos, en Roma, en

la época de la redacción del evangelio, cristianos de origen judío o pagano parecen estar todos considerados como «hijos» (*paidía*). Los paganocristianos son curados de la impureza que se relacionaba con ellos a causa de su no pertenencia al pueblo elegido: en adelante, el demonio los ha abandonado definitivamente.

Conclusión

¿Cuál es el género literario de los dos relatos paralelos? Aunque la mayor parte de las perícopas evangélicas muestran un único género literario, algunas pueden poseer un doble género (así Mc 2,1-12). Aquí tenemos un relato de milagro y una sentencia enmarcada. Podemos decir incluso que el relato de milagro está al servicio de la sentencia enmarcada, leyendo el clímax del texto en Mt 15,27 y Mc 7,28. Desde este punto de vista, nuestros dos relatos presentan una cuádruple originalidad:

- 1) el clímax del texto no son unas palabras de Jesús;
- 2) Jesús se rinde ante la argumentación de la mujer;
- 3) el clímax del texto son las palabras de una mujer;
- 4) la cual, además, es una pagana.

Dicho de otra manera, la entrada de los paganos en las primeras comunidades cristianas se encuentra legitimada en unas palabras puestas en labios de una paganocristiana, y no de Jesús.

Esta última frase permite explicar brevemente el hilo conductor que hemos seguido en esta comparación sinóptica que hemos calificado de «lectura teológica y sociológica». ¿Qué significa este último adjetivo? Por comparación sinóptica podemos deducir

la teología propia de cada texto. Pero también es posible, sin descuidar este aspecto, leer tal o cual perícopa evangélica como reflejo de las prácticas de las comunidades en las cuales surgieron. En esta perspectiva, los textos nos informan tanto sobre Jesús, releído a la luz pascual, como sobre la manera en que las comunidades cristianas lo entendían para responder a tal o cual cuestión que se les planteaba.

En el fondo, la pregunta que subyace en las perícopas paralelas de la cananea y la siro-fenicia es la siguiente: ¿cómo y en qué condiciones los paganocristianos pueden ser admitidos en iglesias primitivamente judeocristianas? ¿Hay que hacer que pasen, al menos parcialmente, por el judaísmo? Es la solución que presenta Mateo. ¿Hay que admitirlos liberándolos completamente del judaísmo? Es la solución paulina. Marcos se sitúa en la confluencia de estas dos posturas, sin llegar aún a enunciar las cosas tan claramente como Pablo pudo hacerlo. Ésta es la lectura «socio-religiosa»: encontrar detrás de tal o cual expresión las huellas de una práctica llevada a cabo en la comunidad de la que procede un evangelio determinado. Este tipo de lectura presenta una ventaja nada desdeñable: la de permitirnos no olvidar nunca que las primeras comunidades son la tierra en la que están arraigados los evangelios.

LA AGONÍA DE JESÚS EN GETSEMANÍ

(Mt 26,36-46 // Mc 14,32-42 // Lc 22,39-46)

Estas tres perícopas paralelas constituyen el último de nuestros ejercicios de lectura. Concentraremos nuestra atención en los textos. Sin embargo, para adquirir una buena comprensión de estos rela-

tos es necesario presentar brevemente los contextos, sobre todo para hacer que aparezca la originalidad de Lucas.

Los contextos

Un cuadro sinóptico de los contextos pondrá de relieve la originalidad lucana (p. 58).

PREGUNTAS SOBRE LOS TEXTOS

1. Proceded al coloreado habitual. ¿Qué os llama la atención de entrada?

2. Los contextos. Estableced el orden en que se ofrecen las perícopas entre, por una parte, Mateo (26,1-56) y Marcos (14,1-52), y, por otra, Lucas (22,1-53). ¿Qué os llama la atención? ¿Qué podéis concluir?

A. El texto de Marcos (14,32-42)

1. Observad los movimientos de los personajes. ¿Hay alguna falta de lógica? ¿Cuál?

2. A partir de ahí proponed una estructura del texto. ¿Qué señalaríais?

3. v. 32: ¿con qué discípulos habla Jesús? ¿Su oración es corriente en Marcos?

4. v. 33: ¿por qué Pedro, Santiago y Juan?

5. vv. 35b-36: ¿qué significa la «hora»? ¿Y la «copa»? ¿Cómo entendéis la oración de Jesús?

6. v. 38: ¿qué es la tentación?

7. ¿Qué retrato de Jesús se dibuja en este texto de Marcos?

B. El texto de Mateo (26,36-46)

1. Estableced la estructura del texto. ¿Qué os llama la atención con relación a la del relato de Marcos?

2. Señalad cuidadosamente las principales diferencias del texto de Mateo con relación al de Marcos.

3. ¿Qué retrato de Jesús se dibuja en este texto de Mateo?

C. El texto de Lucas (22,39-46)

1. Contexto: ¿en qué sentido el v. 39 es una clave para entender la pasión en Lucas?

2. Estableced la estructura del texto.

3. v. 40: ¿en qué insiste Lucas de entrada (cf. Lc. 22,31-32)?

4. v. 41a: «Se alejó de ellos»: ¿cuál es el sentido de este verbo? Cf. Hch 21,1.

5. vv. 41b-42: «Sin embargo, que no se haga mi voluntad, sino la tuya»: ¿a qué se parece esta fórmula? ¿Qué tiene de extraño?

6. v. 45: ¿por qué los discípulos están adormilados de tristeza? Comparad con Mt 26,38; Mc 14,34; Jn 16,6.20-22.

7. ¿Cuál es el clímax de este relato?

La agonía de Jesús en Getsemaní

Mt 26,36-46

36 Entonces va con ellos Jesús a una finca llamada Getsemaní y dice a los discípulos: Sentaos acá mientras [que], yéndome allí, oro.

37 Y tomando a Pedro y a los hijos de Zebedeo empezó a entristecerse y angustiarse.

38 Entonces les dice: Entristecida está mi alma hasta la muerte. Quedaos aquí y velad conmigo.

39 Y adelantándose un poco cayó de bruces,

orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz. Sin embargo, no como yo quiero, sino como tú (quieres).

Mc 14,32-42

32 Y van a una finca cuyo nombre (es) Getsemaní y dice a sus discípulos: Sentaos aquí mientras oro.

33 Y toma a Pedro y [a] Santiago y [a] Juan con él y empezó a afligirse y angustiarse.

34 Y les dice: Entristecida está mi alma hasta la muerte.

Quedaos aquí y velad.

35 Y adelantándose un poco caía sobre la tierra y oraba para que, si era posible, pasara de él la hora,

36 y decía: ¡Abbá, Padre! Todo te es posible; aparta de mí este cáliz,

pero no lo que yo quiero, sino lo que tú (quieres).

Lc 22,40-46

40 Y habiendo llegado al lugar

les dijo:

Orad para no llegar a la tentación.

41 Y él se apartó de ellos como un tiro de piedra y, poniéndose de rodillas, oraba

42 diciendo: Padre, si quieres aparta este cáliz de mí;

sin embargo, no (sea) mi voluntad sino hágase la tuya.

43 Y se le apareció un ángel del cielo confortándole.

44 Y habiendo llegado a la agonía oraba más intensamente. Y se hacía su sudor como grumos de sangre que bajaban hasta la tierra.

(Mt 26)

40 Y va donde los discípulos
y los encuentra durmiendo,

y dice a Pedro:

¿Conque no pudisteis
velar una hora conmigo?

41 Velad y orad para que
no lleguéis a la tentación,
pues el espíritu (está) listo,
pero la carne es débil.

42 De nuevo,
por segunda vez, yéndose,
oró diciendo: Padre mío,
si no puede pasar esto
sin que yo lo beba,
hágase tu voluntad.

43 Y yendo de nuevo
los encontró durmiendo,
pues sus ojos estaban cargados.

44 Y dejándolos de nuevo,
yéndose oró por tercera vez
diciendo la misma oración
de nuevo.

45 Entonces va donde los
discípulos y les dice:
Dormid [lo que] queda
y descansad.

Mirad, se ha acercado la hora
y el Hijo del hombre es entregado
en manos de (los) pecadores.

46 Levantaos, vamos.
Mirad se ha acercado
el que me entrega.

(Mc 14)

37 Y va
y los encuentra durmiendo,

y dice a Pedro:
Simón, ¿duermes?,
¿no pudiste
velar una hora?

38 Velad y orad
para que no vayáis a la tentación,
pues el espíritu (está) listo,
pero la carne es débil.
39 Y de nuevo;

yéndose, oró
diciendo la misma oración.

40 Y yendo de nuevo
los encontró durmiendo,
pues sus ojos estaban
sobrecargados, y no
sabían qué responderle.

41 Y va la tercera vez
y les dice:
Dormid lo que queda
y descansad. ¡Basta!

Vino la hora; mirad,
es entregado el Hijo del hombre
en las manos de los pecadores.

42 Levantaos, vamos.
Mirad el que me entrega
se ha acercado.

(Lc 22)

45 Y levantándose de la oración,
yendo donde los discípulos,
los encontró adormecidos
por la tristeza.

46 Y les dijo:
¿Por qué dormís?

Levantaos, orad
para que no lleguéis a la tentación.

	Mt 26	Mc 14	Lc 22
Complot contra Jesús	1-5	1-2	1-2
Unción en Betania	6-13	3-9	(7,36-38)
Traición de Judas	14-16	10-11	3-6
Preparación de la cena pascual	17-19	12-16	7-13
Anuncio de la traición	20-25	17-21	21-23
Institución de la eucaristía	26-29	22-25	14-20
Hacia el monte de los Olivos	30	26	(39)
Anuncio de la negación de Pedro	31-35	27-31	33-34
Agonía en Getsemaní	36-46	32-42	39-46
Arresto de Jesús	47-56	43-52	47-53

Los títulos de la primera columna siguen el orden de Mateo y Marcos. En cuanto a Lucas, da muestras de una doble originalidad. Primero, inserta episodios que o bien le son propios (Lc 22,31-32; 35-38) o bien Mateo y Marcos insertan en otro contexto (Lc 22,24-27; 28-30). Ni unos ni otros figuran en este cuadro.

Segundo –segunda originalidad–, Lucas no ofrece las perícopas comunes a los tres sinópticos en el mismo orden que el seguido por Mateo y Marcos. Para hacer que aparezcan estas divergencias, las referencias lucanas están puestas en la tabla en negrita. Nos fijaremos al menos en dos inversiones. La primera es que, en Lucas, la traición de Judas (Lc 22,21-23) sigue al relato de la institución de la eucaristía en lugar de precederlo, como en Mateo y Marcos. La segunda es fundamental para nuestro propósito. En Mateo y Marcos, la salida de Jesús y sus discípulos hacia el monte de los Olivos (Mt 26,30; Mc

14,26) precede inmediatamente al anuncio de la negación de Pedro (Mt 26,31-35; Mc 14,27-31). Después viene el episodio de Getsemaní (Mt 26,36-46; Mc 14,32-42). No sucede lo mismo en Lucas, donde el anuncio de la negación de Pedro está situado en otro lugar (Lc 33,34), la partida para el monte de los Olivos introduce directamente el relato de la agonía. Incluso constituye, como lo mostraremos más adelante, la introducción y la clave de lectura. Una consecuencia importante para la delimitación del conjunto textual: Lc 22,39 forma parte integrante del relato de la agonía (Lc 22,39-46).

Para establecer una comparación sinóptica entre las tres perícopas paralelas comenzaremos por analizar el texto de Marcos. Después señalaremos los puntos de divergencia con Mateo. Terminaremos con el análisis del texto de Lucas, tan diferente de los otros dos.

El texto de Marcos 14,32-42

JESÚS Y SUS DISCÍPULOS (Mc 14,32)

El relato comienza con un «y» (*kai*), característico del estilo de Marcos, el cual, generalmente, no

liga sus frases, sino que las yuxtapone, igual que las lenguas semíticas. Descuidando la sintaxis, que coordina las proposiciones mediante relaciones lógicas, cede a la parataxis. Así, solamente en este relato de Getsemaní se pueden encontrar dieciséis «y», sin contar las frases en estilo directo (Mc 14,32ab.33ab.34.35ab.36.37abc.39.40ab.41ab).

«Y van a una finca cuyo nombre (es) Getsemaní». La etimología de esta última palabra significa «lagar de aceite», cosa que no resulta extraña puesto que los olivos son allí numerosos (Mc 14,26). Fijémonos en dos cuestiones a propósito del verbo inaugural. En primer lugar, Marcos emplea lo que se llama «presente histórico» para dar un carácter de actualidad a su relato. Este procedimiento es corriente en su evangelio (151 casos). En nuestra perícopa, 9 verbos están en presente (sin contar aquí los verbos en estilo directo): Mc 14,32 (2 veces). 33.34.37 (tres veces). 41 (dos veces).

En segundo lugar, Jesús no se distingue de sus discípulos. También eso resulta frecuente en el segundo evangelio, puesto que, según una expresión propia de Marcos, «estableció a Doce para que estuvieran con él». Esta característica es enunciada incluso antes de que sean «enviados» con el poder de expulsar demonios (Mc 3,14). Aquí es la última vez, en el segundo evangelio, en que Jesús está con todos sus discípulos. En efecto, la continuación de nuestro texto y del relato de la pasión mostrará que Jesús sufre una serie de rupturas hasta que termine por encontrarse solo (Mc 14,50: «Y dejándolo huyeron todos», hasta un joven, que huyó desnudo) y prorumpa en un grito de infinita tristeza: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34).

«Y dice a sus discípulos: *Sentaos aquí mientras oro*». Si se acepta como hipótesis que los discípulos pueden ser asimilados a los Doce, que Judas está ausente (no llegará más que en Mc 14,43) y que Pedro, Santiago y Juan han sido separados antes de los otros discípulos (Mc 14,33), entonces es a los otros ocho a los que se dirige Jesús. También hay que señalar desde ahora que Jesús no da a estos ocho discípulos la orden de rezar. Solamente les pide que «se sienten».

Además del relato de Getsemaní, la oración de Jesús no es mencionada más que en dos ocasiones

en el evangelio de Marcos: en 1,35 y 6,46, sin que nunca se ofrezca el contenido de esa oración. Aquí –primera originalidad– Jesús enuncia en estilo directo su intención de orar y –segunda originalidad– el objeto de su oración será claramente explicitado (Mc 15,35-36). Tantos indicios muestran que lo que está en juego es importante.

JESÚS, PEDRO, SANTIAGO Y JUAN (Mc 14,33-34)

¿Por qué Jesús toma con él a Pedro, Santiago y Juan? El texto no explica este poner aparte. Sin embargo, apelando al conjunto del segundo evangelio, es posible dar cuenta de su separación de los otros ocho discípulos.

1) En Marcos, los primeros llamados son Simón y Andrés, su hermano (1,16-18), después Santiago y Juan, llamados «hijos de Zebedeo». Son los mismos que en 13,3 introducen el discurso escatológico. Estos cuatro hombres son los discípulos privilegiados y los más cercanos a Jesús, desde el principio hasta el final.

2) Entre estos cuatro privilegiados, tres se destacan claramente. Se trata de Pedro, Santiago y Juan. Están relacionados de cerca con todo lo tocante a la pasión y la resurrección. Así, en 5,37, cuando la resurrección de la hija de Jairo, «[Jesús] no dejó que nadie lo acompañara, salvo Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago». El poder de Jesús sobre la muerte es, en esta ocasión, un anuncio velado de su propia resurrección.

3) En el momento de la transfiguración, Jesús toma consigo a «Pedro, Santiago y Juan» (9,2). Los que han sido testigos de la gloria de Cristo, desvelada un instante, se convierten en los testigos de la escena de Getsemaní. La transfiguración aparece de

esta manera, en el estadio final del evangelio, como un signo de esperanza. Como si Jesús quisiera que los discípulos recordaran, durante la pasión, que ésta no es sino el preliminar de la resurrección. La hipótesis es tanto más verosímil cuanto que, en el segundo evangelio, no hay ninguna escena de aparición pascual: el final auténtico del evangelio (¡aunque no su final canónico!) se sitúa en 16,8.

4) Jesús toma consigo a Santiago y Juan para arrebatárselos todas sus ilusiones. En efecto, según 10,35-37 son los «hijos de Zebedeo» los que quieren sentarse «uno a la derecha y otro a la izquierda» de Jesús. A la pregunta de éste: ¿Podéis beber la copa (cf. 14,36) que yo voy a beber?, ellos responden sin pensar: «Podemos». Por tanto, si Jesús los toma consigo en la escena de Getsemaní es para mostrarles lo que significa esa copa y para esperar de ellos que compartan en su medida el sufrimiento mesiánico: «La copa que yo he de beber, la beberéis» (10,39).

5) En cuanto a Pedro, tiene necesidad de una lección semejante. Cuando el anuncio de sus negaciones (14,26-31), que precede inmediatamente al episodio de Getsemaní, afirma rotundamente: «Incluso aunque sea preciso morir contigo, no te negaré». Lo que no impedirá que niegue a Jesús tres veces (Mc 14,66-72). Por otra parte, no está excluido del «todos» de 14,50: «Y dejándolo huyeron todos».

«Y empezó a afligirse y a angustiarse». El verbo «empezar» es muy frecuente en Marcos. Siempre tiene un sentido trivial y un valor auxiliar («se puso a»), salvo precisamente en 8,31 y 14,33. En efecto, en el primer caso se trata del primer anuncio de la pasión: «Empezó a enseñarles que el Hijo del hombre debía padecer mucho, que sería rechazado por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley; que lo matarían, y a los tres días resucitaría». Es evidente que el verbo «empezar» tiene un sentido fuerte y absoluto en este versículo, ya que, de hecho, no es más que tras la confesión me-

siánica de Pedro en 8,29 cuando Jesús anuncia por primera vez sus sufrimientos. Estamos autorizados a pensar que en 14,33 «empezar» tiene el mismo sentido fuerte que en 8,31, dado que entre ambos textos no sólo hay correspondencia, sino incluso realización: Jesús «empieza» a anunciar sus sufrimientos en 8,31 y «empieza» a sufrir en 14,33.

«Afligirse y angustiarse». El primero de los dos verbos, «sentir aflicción» (*ekthamboumai*), no es utilizado más que 4 veces en el Nuevo Testamento, y las 4 en Marcos: en la transfiguración (9,15), aquí y cuando la visita de las mujeres al sepulcro (16,5-6). Este verbo tiene un sentido muy fuerte: «quedar impresionado, estupefacto». Únicamente en el relato de Getsemaní Jesús es sujeto de este verbo. Su aflicción procede aquí de la inminencia de su muerte. En cuanto al segundo verbo, «sentir angustia» (*ademono*), tiene un sentido menos violento. Además de Mc 14,33 y de su paralelo en Mt 26,37, no se utiliza más que en Flp 2,26.

«Y les dice: Entristecida está mi alma hasta la muerte». Sin duda hay aquí una alusión a Sal 42-43(41-42),6. Jesús se halla en la situación del justo que habla en el salmo, pero aquí se dirige a los tres discípulos, no a Dios, como en el salmo. ¿Cómo entender la expresión «entristecida está mi alma hasta la muerte» (*eos thanáτου*)? Podemos interpretarla al menos en cuatro sentidos:

– en un sentido temporal: «Entristecida está mi alma hasta que muera»;

– en un sentido absoluto: «Entristecida está mi alma hasta morir»: el último grado de la tristeza ha sido alcanzado;

– en un sentido consecutivo: «Tan entristecida está mi alma que podría morir»: la tristeza es tan profunda que podría provocar mi muerte;

– en un sentido final: «Tan entristecida está mi alma que querría morirme»: más valdría estar muerto que experimentar un sufrimiento semejante.

PRIMER ALEJAMIENTO DE JESÚS Y PRIMERA ORACIÓN (Mc 14,35-36)

Sea cual sea la interpretación que se elija, dado que además no son contradictorias, estas palabras de Jesús a los discípulos expresan, según Marcos, su profundo desasosiego y aflicción ante la muerte: llega hasta el fondo del abismo.

«*Quedaos aquí y velad*». En un primer momento se puede percibir una contradicción entre estos dos imperativos (no perceptible en la traducción española). En realidad, «*Quedaos*» (*meinate*) es un imperativo aoristo, que tiene un matiz de puntualidad: «No vayáis más lejos». «*Velad*», por el contrario, es un imperativo presente, con un matiz de duración, que se podría traducir por «continúa velando, velad continuamente».

Los otros ocho discípulos solamente son invitados a sentarse mientras que Jesús ora (Mc 14,32). Por lo que respecta a los tres privilegiados, deben «velar». ¿Qué significa este término? Proponemos aquí dos interpretaciones que no son excluyentes.

1) «*Velar*» es un término escatológico. Se trata de estar dispuesto en el momento de la gran prueba. Y la muerte de Jesús es una anticipación de la escatología, del final de los tiempos. Por tanto, este acontecimiento exige por parte de Pedro, Santiago y Juan una actitud de vigilancia.

2) Los sinópticos presentan la Cena como una comida pascual (cf. Mc 14,36). Ahora bien, según Ex 12,42, «aquella noche el Señor veló para sacarlos de Egipto. Y esa misma noche será noche de *vela* en honor del Señor para los israelitas, durante todas sus generaciones». Desde este punto de vista, Marcos establece una relación entre, por una parte, la cena pascual y la noche de vela obligatoria que le sigue y, por otra, entre la institución de la eucaristía, nueva cena pascual, y la orden de Jesús a sus discípulos de que velen. Dicho de otra manera, la Cena, que anticipa la pasión, exige vela. Los discípulos, faltos de fe o no entendiendo nada, no están dispuestos a vivir las consecuencias de la eucaristía en la que acaban de participar.

«*Y adelantándose un poco*». Jesús se separa aquí de Pedro, Santiago y Juan. Su soledad no hace más que acentuarse. Al mismo tiempo «se adelanta». Sin duda hay que ver aquí una invitación por su parte de seguirlo e imitarlo. La interpretación no es exagerada si se piensa que algunos textos como éste tienen una orientación pastoral. Unimos aquí el tema de la *sequela Christi*, el seguimiento en pos de Jesús, en los sinópticos. «*Caía sobre la tierra*»: se trata ciertamente de un imperfecto de duración y no de repetición. Este verbo traduce un gesto fortísimo de aplastamiento, que no adquiere aquí ningún sentido religioso. Se trata de un gesto único en los evangelios y traduce la humanidad de Jesús.

«*Y oraba para que, si era posible, pasara de él la hora*». Al decir «si era posible», Jesús no expresa una duda sobre el poder de Dios, sino la sumisión de su voluntad a la del Padre. Lo mismo que «velar», la «hora» es un tema escatológico que aparece, por ejemplo, en el libro de Daniel bajo la forma de la «hora del fin» (Dn 8,17.19; 11,25.40.45). Jesús emplea aquí este término para expresar el tiempo del cumplimiento de su destino mesiánico. Hasta tal punto que la «hora» se va a convertir en un término técnico para designar el tiempo de la salvación, particularmente en el evangelio de Juan (Jn 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1).

«*Y decía: ¡Abbá, Padre! Todo te es posible; aparta de mí este cáliz*». Igual que en el versículo precedente («oraba»), la oración es introducida por un imperfecto que indica la duración y, por tanto, la intensidad. Podemos constatar, por otra parte, que este versículo hace doblete con el precedente, con la diferencia de que en el v. 35 la oración es ofrecida en estilo indirecto, mientras que aquí es enunciada

en estilo directo. Sin duda, este hecho se explica por la formación del relato, que yuxtapone aquí dos tradiciones anteriores. Eso no impide que, por la doble formulación del texto en su estado actual, Marcos insista en la intensidad de la oración de Jesús.

La invocación «*Abbá*» no aparece más que en este lugar en los evangelios. Marcos tiene cuidado de traducir para sus lectores el sentido de esta fórmula aramea: «Padre», señal de que sus lectores no entienden esa lengua. La traducción «Padre» (*pater* en griego), sin embargo, no da cuenta de la familiaridad de este término. Los judíos nunca se dirigían a Dios llamándolo «*Abbá*». Al utilizar esta invocación, Jesús muestra que tiene con el Padre una relación profunda y inaudita, en las dos acepciones de este último término: nunca escuchada (sentido etimológico) y, por tanto, extraordinaria. Sin duda, aquí estamos ante un *ipsissimum verbum* de Jesús, una palabra que verdaderamente pronunció tal cual. El término «*Abbá*», además, no se encuentra en el Nuevo Testamento más que en Rom 8,15 y Gál 4,6.

En el Antiguo Testamento, el término «*cáliz*» designa a menudo la suerte, ya sea feliz, como en el salmo 16(15),5, ya sea –más frecuentemente– desgraciada (Sal 75[74],9; Jr 25,15; cf. Mc 10,38). Igual que la «hora», el cáliz tiene aquí un sentido escatológico: se trata del destino del que ha venido «no para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45).

«*Pero no (se haga) lo que yo quiero, sino lo que tú (quieres)*». El texto griego subraya la oposición (no perceptible en la traducción) entre «yo» y «tú» y, por tanto, la oposición entre la voluntad de Jesús y la del Padre. Ciertamente no hay que olvidar que esta oposición es enunciada en el marco de una oración, en la que Jesús expresa precisamente que está dispuesto a someterse a la voluntad del Padre. Eso no obsta para que su voluntad personal no vaya espontáneamente en el sentido de la del Padre. Incluso en eso está subrayada la profunda humanidad de Jesús.

PRIMER REGRESO DE JESÚS (Mc 14,37-38)

El regreso de Jesús y el descubrimiento de los discípulos dormidos tiene en cuenta un doble extremo: primero, en el contexto de la pasión, la inexorable soledad de Jesús; segundo, en el conjunto del segundo evangelio, el tema de la incompreensión de los discípulos (cf. Mc 14,40).

Se subraya que la invectiva se dirige sólo a Pedro, señal de su importancia en el segundo evangelio. Después podemos comprobar una incoherencia en el relato. Mientras que el redactor habla de «Pedro», Jesús lo interpela llamándolo «Simón». ¿Por qué razón? Simón es llamado así en Mc 1,16.29-30.36. En 3,16, cuando la institución de los Doce, leemos: «(Jesús) dio a Simón el nombre de Pedro». Y, a partir de este momento, Pedro es el único nombre con el que es llamado Simón. Salvo precisamente en 14,37. Legítimamente se puede dar una respuesta a este hecho. Pedro, a quien se ha dado la consigna de velar (v. 34), ha relajado su atención. Ya no merece el nombre de «Pedro» que se le ha otorgado en 3,16. Esta explicación se convierte en verosímil si establecemos una relación entre 14,37 y 14,29-31. A pesar de sus vehementes protestas de fidelidad, Pedro ha sucumbido en la primera ocasión. Esta debilidad prepara ya la negación.

Pedro y los otros habían recibido la consigna de velar, ya que esta noche era la noche pascual. El propio Jesús está en situación de velar y de orar. El sueño de Pedro actualiza y otorga todo su sentido a la parábola de los siervos invitados por el Señor a velar (13,34-37). Pedro, igual que los otros, no está preparado para la gran prueba.

Mientras que el reproche estaba dirigido sólo a Simón, la consigna enunciada en 14,38 está en imperativo plural. A la orden de *velar* se añade ahora la de *orar*. Esta doble exhortación está en presente. Lo

que quiere decir que está dirigida a los discípulos de todos los tiempos. Todos deben continuar velando en la oración.

La oración tiene aquí una finalidad: «*Para que no vayáis a la tentación*», es decir, para que no sucumbáis a la tentación. ¿Qué es la tentación? Tiene un sentido preciso. Se trata de elegir entre dos posibilidades: estar a favor o en contra de Dios. La exhortación de Jesús a los discípulos hay que ponerla en relación con 14,35-36. El propio Jesús es tentado en el momento de la gran prueba. Si invita a sus discípulos a velar y a orar «para que no vayan a la tentación» es que ellos mismos deberán afrontar, después de su Señor, la suprema prueba. ¿Estarán a favor o en contra de Dios?

Jesús opone después la «carne» (*sarx*) y el «espíritu» (*pneuma*). Esta oposición merece ser bien entendida. Aquí no se trata de un contraste entre estos dos términos en el sentido griego (el cuerpo opuesto al espíritu), sino de una oposición entre dos estados concomitantes del hombre tomado en su unidad y su totalidad. Éste, por una parte, está abandonado a su debilidad, traducida aquí con el término «carne», y, por otra, dotado por Dios de un «espíritu» orientado hacia el bien, que lo vuelve ardiente, es decir, generoso. El hombre está así dividido entre dos potencias, aunque son interiores. Sin duda hay que establecer una relación entre esta exhortación de Jesús y el reproche que acaba de ser dirigido a Pedro. Éste ha protestado con vehemencia de su fidelidad a Jesús (14,29.31). Sin embargo ha sucumbido al sueño (v. 37). Así se ha mostrado la tensión entre su «espíritu ardiente» y la «debilidad de su carne».

SEGUNDO ALEJAMIENTO Y SEGUNDA ORACIÓN (Mc 14,39)

Si hay un extremo que destacar aquí es la extraordinaria sobriedad de este versículo. Para hacer

que aparezca, basta compararlo con Mt 26,42 (y 44). Mientras que la primera oración estaba ampliamente desarrollada, primero en estilo indirecto y después en estilo directo (Mc 14,35-36), la segunda es resumida con estas simples palabras: «Oró diciendo la misma oración». Es la señal de que el relato de Getsemaní según Marcos se ha abreviado. En eso, el evangelista ofrece una de las características de su relato de la pasión: deja a sus lectores ante la brutalidad de los hechos. A ellos es a los que les incumbe el deber de interpretarlos.

SEGUNDO REGRESO (Mc 14,40)

Igual que en el v. 37, Jesús encuentra a los discípulos dormidos. Sin embargo se añade una explicación: «Pues sus ojos estaban sobrecargados». No hay que tomar la expresión en sentido propio, sino simbólico. En efecto, se trata de una ceguera espiritual (cf. 8,22-26). Por tanto, es el tema de la incompreensión de los discípulos el que surge de nuevo, como se trasluce en el resto del evangelio. Hasta el final, los discípulos no entienden ni el drama ni el misterio de Jesús. «Y no sabían qué responderle». Esta frase debe ser puesta en relación con la escena de la transfiguración, donde se lee en 9,6: «Estaban tan asustados que [Pedro] no sabía lo que decía». Tanto ante un Jesús transfigurado como ante un Jesús sufriendo, los discípulos están desconcertados.

TERCER REGRESO (Mc 14,41)

Entre los vv. 40 y 41 falta un elemento: el tercer alejamiento de Jesús no se ha relatado. Esto provoca una incoherencia en el texto. Igualmente tenemos que fijarnos que en Marcos no se trata de una tercera oración de Jesús (cf. Mt 26,44). Suponerla no in-

dica una lectura exegética rigurosa, ya que el texto no dice una sola palabra de ello.

«*Dormid lo que queda y descansad*»²⁷. Da la impresión de que hay una contradicción entre, por una parte, estos dos imperativos y, por otra, los del v. 38 («*velad y orad*») y los del v. 42 («*levantaos, vamos*»). Sin embargo, podemos admitir aquí un sentido ligeramente irónico. Topándose una vez más con la incompreensión de los discípulos, Jesús da muestra de una especie de resignación. El sueño de los discípulos ya no cambiará nada los acontecimientos, puesto que «*ya está*²⁸. *Vino la hora*» (v. 42).

La «*hora*», a propósito de la cual Jesús ha reza-do, no ha pasado lejos de él. No se trata solamente de la hora del arresto, episodio que sigue inmediatamente a la escena de Getsemaní (14,43-52), sino de la hora escatológica, que equivale a la entrega del Hijo del hombre en manos de los pecadores. Hay que fijarse en el matiz enfático de la frase, que habría que traducir literalmente por: «Ella ha venido, la hora». Este énfasis se encuentra en el *logion* siguiente: «Mirad, es entregado el Hijo del hombre en las manos de los pecadores». Además es fácilmente reconocible si se relaciona esta frase con la de 9,31 y 10,33: «El Hijo del hombre es (será) entregado». Jesús se designa a sí mismo aquí como el «Hijo del hombre»²⁹, como lo hace, por ejemplo, en los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33).

27. Se puede traducir de otras dos maneras. En forma de pregunta: «¿Todavía dormís? ¿Acaso descansáis?» O en forma de constatación: «Dormís a partir de ahora, descansáis». La cuestión es aquí difícil de enjuiciar, dado el contexto. La constatación es la de un fracaso. Nosotros optamos por la traducción ofrecida en la sinopsis de J. Cervantes.

28. Ésta es, al parecer, la mejor manera de entender el verbo griego *apéjei*, que la Vulgata traduce por *sufficit*.

29. En los evangelios sinópticos, «Hijo del hombre» es el único título que Jesús se atribuye a sí mismo. Por otra parte, nadie lo llama nunca de esta manera.

El verbo «*entregar*» es un término clave de la pasión. Así, Judas es caracterizado como «el que entrega a Jesús» (3,19; 14,42.44; cf. 14,10.11.18). Después, los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas lo «*entregan*» a Pilato (15,1). Por último, éste «*entrega*» también a Jesús (15,15). Este verbo «*entregar*» está en pasiva en 14,41. Sin duda podemos ver ahí una alusión a Is 53,12, al menos según la versión de los Setenta: «Su alma es entregada a la muerte en su lugar... Lleva los pecados de muchos y es entregado a causa de sus iniquidades». La relación es tanto más legítima cuanto que este pasaje pertenece al cuarto canto del Siervo (Is 52,13-53,12), que es identificado, en las primeras comunidades cristianas, con Jesús sufriendo en la pasión y muriendo en la cruz.

¿Quiénes son entonces «*los pecadores*» a cuyas manos es entregado el Hijo del hombre? No se trata ni de judíos ni de romanos en particular, a pesar de que unos y otros «*entregan*» a Jesús. Para responder a la pregunta, hay que relacionar estas palabras de Jesús con otras que pronuncia en el segundo anuncio de la pasión: «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres» (9,31). Sin duda, hay que identificar «los hombres» y «los pecadores»: todos los hombres son pecadores. Aquí aparece, pues, la noción de muerte redentora de Jesús, ya sugerida y ahora confirmada mediante la alusión a Is 53,12.

LA RESOLUCIÓN DE JESÚS (Mc 14,42)

Jesús ha vivido la aproximación de su muerte en la angustia y la oración. Ahora lo contemplamos resuelto cuando llega el momento decisivo. «*Levantaos, vamos*». Una vez más, y a pesar de la incom-

presión de los discípulos, Jesús marcha delante (cf. Mc 10,32).

La estructura del texto muestra cómo son tratadas de forma desigual las diferentes partes que la componen. Sería demasiado fácil y enormemente injusto atribuir este desequilibrio a una torpeza en la escritura por parte de Marcos. Este relato es, en realidad, tanto desde el punto de vista de la forma como

del contenido, un anuncio de los acontecimientos que van a seguir y caracteriza a Jesús como aquel que afronta la muerte como un hombre, y un hombre libre, sometido a la voluntad del Padre. En cuanto cristológico, este texto también tiene un valor parenéutico. Se trata de que los discípulos de todos los tiempos «velen y oren».

El texto de Mateo 26,36-46

El relato de Mateo es bastante parecido al de Marcos. Tienen en común muchas palabras: de 179 palabras griegas que componen el texto de Marcos, 123 se encuentran en Mateo. Resaltaremos dos elementos para permitir que sobresalgan los extremos en los que insiste Mateo con relación a los de Marcos: su estructura y su originalidad.

UN PLAN ESTRUCTURADO

– vv. 36-38: *Introducción*

De forma más visible que Marcos, Mateo muestra el hundimiento de Jesús en la soledad. En efecto, distingue perfectamente entre «sentaos» y «mientras [que], yéndome allí, oro». Mediante esta expresión, que le es propia, insiste en la separación entre Jesús y los discípulos. Además es explícitamente subrayada en el v. 36, cuando Jesús precisa: «Yéndome allí».

– vv. 39-41: *Primera oración y primer regreso de Jesús*

El doblete de Mc 14,35-36 se encuentra fundido en Mateo en una sola oración en estilo directo. Por eso no hay en él mención de la «hora» en este lugar. Sin embargo se encontrará el término en 26,45 (cf.

Mc 14,41). Por tanto, haríamos mal en concluir que Mateo elimina un tema teológico importante, tanto más cuanto que subraya el del «cáliz», que le es propio.

– vv. 42-43: *Segunda oración y segundo regreso de Jesús*

Mateo subraya bien los tiempos: «De nuevo, por segunda vez» (Mt 26,42). Esta segunda oración es ofrecida en estilo directo, a diferencia de la segunda oración que leemos en Mc 14,39. Todavía es el tema del «cáliz» el que está presente.

– vv. 44-46: *Tercera oración y tercer regreso de Jesús*

Mateo, preocupado por el equilibrio, introduce esta tercera oración de Jesús. Hay que fijarse en que la oración por tres veces está atestiguada en el Antiguo Testamento, por ejemplo en Nm 24,10 (Balaán). Es también la experiencia de Pablo, tal como la refiere en 2 Cor 12,8.

LA ORIGINALIDAD DE MATEO

En Mt 26,37 se trata de «Pedro y los hijos de Zebedeo» (cf. Mc 14,33). Parece que, por eso mismo, se destaca la función de Pedro, que es así el único

en ser llamado por su nombre. Este subrayado de Pedro concuerda perfectamente con las perspectivas del primer evangelio, en el que Pedro tiene una función única (Mt 16,18-19).

La «aflicción» de Mc 14,33 es sustituida en Mateo por la «tristeza» (26,37). Por eso mismo suaviza un término de Marcos y establece una relación con las palabras de Jesús en el versículo siguiente: «Entristecida está mi alma hasta la muerte». Además hay que hacer notar que, entre los sinópticos, Mateo es el que más emplea el verbo «sentir tristeza» (*ly-poumai*), señal de que este verbo sin duda es aquí redaccional³⁰.

«Cayó él de bruces» (26,39). Esta actitud no es del mismo orden que la señalada por Marcos (14,35). En efecto, en Mateo se trata, no de un gesto de aplastamiento, sino de una actitud religiosa de adoración, semejante a la de los discípulos durante la transfiguración (17,6) y que tiene precedentes en el Antiguo Testamento (Gn 17,3.17; Nm 14,5; 16,4).

A pesar de que la oración de Jesús en 26,39 es bastante similar a la de Mc 14,38, sin embargo tiene un acento menos brusco. La expresión «si es posible» muestra que Jesús es más respetuoso de la voluntad del Padre (cf. Mc 14,36: «*Todo* te es posible»). Por lo que respecta a la expresión mateana «pase de mí este cáliz», es menos ruda que su paralelo en Marcos «aparta». Hay que hacer notar además que, mientras que éste emplea el verbo «pasar» a propósito de la hora (Mc 14,35), Mateo lo utiliza a propósito del cáliz. Si suponemos que Mateo ha tenido el texto de Marcos delante, esto significa que, eliminando el tema de la hora de este lugar, ha conservado el menos duro de los dos verbos («pase» y no «aparta»). Por otra parte, si la palabra

«*Abbá*» es única en los evangelios (cf. Mc 14,36), la expresión «mi Padre», por el contrario, nunca se lee en Marcos, mientras que es muy frecuente en los evangelios, particularmente en Mateo³¹.

«Sin embargo, no *como* yo quiero, sino *como* tú (quieres)». El matiz es importante con relación a Mc 14,36: «*Lo que*» indica aquí que el objeto de la voluntad del Padre es diferente de la de Jesús. En Mateo, la divergencia entre Jesús y el Padre estriba en el «cómo» de esta voluntad. Para corroborar este argumento, se puede hacer valer que la segunda oración (Mt 26,42) retoma los mismos términos del *Padre nuestro*: «Hágase tu voluntad».

CONCLUSIÓN: UN RELATO CATEQUÉTICO

En Mt 26,36, Jesús es nombrado y distinguido de sus discípulos: «Entonces va con ellos Jesús». Así es destacado: desde el comienzo es el sujeto de la acción que se desarrolla y lo será a lo largo del relato de la pasión. Aunque Jesús es distinguido de sus discípulos, sin embargo éstos son destacados en varias ocasiones (vv. 36.40.45). Es porque van a «verlar» con Jesús (vv. 38.40).

Si Mateo reparte la oración de Jesús en tres etapas, no es sólo por una preocupación por el equilibrio en la composición literaria del pasaje. La primera (v. 39) es una oración de petición. La segunda (v. 42) es una oración de aceptación. La tercera (v. 44) es una oración de perseverancia: «Diciendo la misma oración de nuevo». Mateo ofrece así a sus lectores una lección sobre la oración.

30. Este verbo es utilizado 6 veces en Mt, 2 en Mc y nunca en Lc.

31. Cf. Mt 7,21; 10,32-33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34; 26,29.39.42.53.

El texto de Lucas 22,39-46

La escena de la agonía en Lucas, muy diferente de la de los relatos paralelos de Mc 14,32-42 y Mt 26,36-46, obedece a una estructura «en envoltura» o concéntrica. Semejante forma del texto permite captar inmediatamente su clímax.

v. 39: Introducción

A. v. 40: *Consigna de orar para no llegar a la tentación*

B. v. 41a: Jesús se aleja de sus discípulos

C. vv. 41b-42: **Oración de Jesús**

D. v. 43: **Dios reconforta a Jesús**

C' v. 44: **Oración de Jesús**

B' v. 45: Jesús vuelve con sus discípulos

A' v. 46: *Consigna de orar para no llegar a la tentación.*

INTRODUCCIÓN (v. 39)

Contrariamente a lo que sucede en Marcos y en Mateo, el v. 39 es el que abre en Lucas el relato de la agonía. Este versículo introduce dos temas, propios de Lucas, que iluminan toda la escena.

– «*Según la costumbre (suya)*» (cf. Lc 21,37): Jesús no trata de huir de sus enemigos. Entra voluntariamente en su pasión.

– «*Se encaminó (...) Hacia el monte de los Olivos, y lo siguieron también los discípulos*»: es la frase clave de la agonía y también la de toda la pasión según san Lucas. Jesús es el modelo y se trata de hacer camino, de «encaminarse» (*poreuomai*) con él, de «seguirlo» (*akoloutho*) en el camino de la cruz. El primero de estos verbos es además el verbo por excelencia de la subida a Jerusalén, puesto que es empleado 22 veces en la gran subida hacia Jerusalén (9,51-19,28). En cuanto al segundo, caracteriza al discípulo en los sinópticos.

A. EXHORTACIÓN A LA ORACIÓN (v. 40)

El lugar no es nombrado, a no ser por la indicación del monte de los Olivos dada en el versículo precedente. En todo caso, en Lucas no se trata de Getsemaní, como en Marcos y en Mateo. Ya no se dice nada de Pedro, Santiago y Juan (Mt 26,37; Mc 14,33). No hay ninguna exhortación a velar.

En el punto de partida del texto, el acento no está puesto sobre Jesús, sino sobre los discípulos, a los que Jesús quiere preservar de la tentación. Si los invita a orar es por sí mismos. La clave de esta preocupación de Jesús se halla en 22,31-32: «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para zarandearos como al trigo. Pero yo he rogado por ti, para que tu fe no decaiga». De esta manera, estar puesto bajo el poder de Satanás equivale a desfallecer en la fe.

B. EL ALEJAMIENTO DE JESÚS (v. 41A)

Igual que en Mateo y en Marcos, la oración de Jesús es situada fuera de la presencia de los discípulos. Habitualmente se traduce, como lo hace la sinopsis, por «se apartó de ellos». En realidad, el verbo griego utilizado aquí (*apospao*), raro en el Nuevo Testamento (Mt 26,51; Hch 20,30; 21,1), significa «separarse». Así es como Pablo, despidiéndose de los ancianos de Éfeso, «se separó de ellos» (Hch 21,1). En este relato de la agonía se encuentra subrayada, gracias a este verbo, la humanidad de Jesús. Se separa de sus discípulos: esto es la dificultad, la lucha interior.

C. LA ORACIÓN DE JESÚS (vv. 41B-42)

«*Y, poniéndose de rodillas*». Es la actitud del que ora (1 Re 8,54; Esd 9,5; Dn 6,11). Sin embargo, hay que señalar que en el siglo I de nuestra era se reza-

ba de pie. Lucas es el único autor neotestamentario en servirse de la oración de rodillas. Pero es bueno que nos fijemos en que en los Hechos de los Apóstoles es donde se menciona esta actitud; aquellos que la adoptan imitan entonces a Cristo en su agonía (Hch 7,60; 9,40; 20,36; 21,5).

«*Oraba*»: el imperfecto indica la duración. Jesús invoca a Dios llamándolo «Padre», exactamente como se lo ha enseñado a hacer a sus discípulos (Lc 11,2). Al decirle «si quieres», le deja la decisión de manera más clara que en Mateo (26,39) y, *a fortiori*, que en Marcos (14,36).

«*Sin embargo, no (sea) mi voluntad, sino hágase la tuya*». Esta expresión es próxima a la tercera petición del *Padrenuestro* que se lee en Mt 6,10, precisamente ausente del texto de Lucas (11,2b-4).

D. DIOS RECONFORTA A JESÚS (v. 43)

El v. 43 expresa la respuesta del Padre a la oración de Jesús: es un testimonio en favor suyo. El verbo que expresa la aparición, «se dejó ver» (*ofthe*), no se encuentra más que una vez en Mc (9,4) y otra en Mt (17,3), en el episodio de la transfiguración. Por el contrario, es muy frecuente en Lucas (1,11; 9,31; 24,34; Hch 2,3; 7,2.26.30.35; 9,17; 13,31). Por lo que respecta al ángel, no es solamente un consolador, sino, literalmente, el que «da la fuerza», el que conforta (cf. Flp 4,13). Dicho de otra manera, no es de sí mismo de donde Jesús saca su fuerza, sino que procede «del cielo», es decir, de Dios. Hay que destacar además que la asistencia celestial, omitida en Mateo y Marcos en sus correspondientes escenas de Getsemaní, ya había sido mencionada por ellos al final del relato de las tentaciones de Jesús, mientras que Lucas la había silenciado (Mt 4,11; Mc 1,13).

C'. LA ORACIÓN DE JESÚS (v. 44)

«*Y habiendo llegado a la agonía oraba más intensamente*». La confortación procedente de Dios,

que además tiene lugar entre dos oraciones (vv. 41b-42 y 44), no impide la angustia.

La palabra griega utilizada (*agonía*) es un *hapax* del Nuevo Testamento. ¿Qué significa? No, como en español, el paso de la vida a la muerte, sino la lucha en el sentido físico del término (como en prot-agonista). También designa la agitación del alma, la inquietud, la ansiedad (cf. 1 Mac 3,14; 15,19). Aquí, *agonía* no señala los signos precursores de la muerte de Jesús, sino más bien la angustia o la ansiedad que provoca en él el pensamiento de tener que afrontar la última «lucha»³², de la que depende el destino del mundo. «Ésta es vuestra hora y el poder de la tiniebla», dirá Jesús a los que vienen a prenderle (v. 53).

«*Oraba más intensamente*». Mateo distinguía tres oraciones de Jesús, entrecortadas por idas y regresos junto a sus discípulos. Lucas sustituye este esquema por otro: la intensidad de la oración.

«*Y se hacía su sudor como grumos de sangre que bajaban hasta la tierra*». Según M.-J. Lagrange, Lucas da cuenta del fenómeno «con la crudeza de un patólogo». Sin embargo, no debemos olvidar el «como» (cf. Hch 2,3: «Se les aparecieron como lenguas de fuego»). ¿Qué sentido hay que otorgar a esta expresión? Se pueden proponer dos interpretaciones complementarias.

En Lucas no se habla de sangre de Jesús más que aquí y en 22,20: «Ésta es la copa de la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros». Dicho de otra manera, el don de la sangre en la eucaristía, prefiguración de la pasión, y el sudor de sangre durante la agonía remiten al tema de

32. La palabra *agonía* tiene que ser relacionada con Lc 13,24: «Esforzaos (*agonízesthe*) en entrar por la puerta estrecha». Lucas es el único de los sinópticos en utilizar este verbo (cf. Rom 15,30; Col 4,12: en estos dos textos, la oración es presentada como una lucha).

LUCAS 22,43-44: UN PROBLEMA DE CRÍTICA TEXTUAL

Aunque el texto estándar de la mayor parte de las ediciones del Nuevo Testamento reproduce los vv. 43-44, la crítica externa apenas puede abogar en su favor. En efecto, están ausentes de los grandes testigos, tales como el papiro p⁷⁵ y, entre los unciales, el Sinaítico, el Alejandrino, el Vaticano, el Códice Freerianus, numerosos minúsculos, la Vetus Siríaca (cf. el *Cuaderno bíblico* 102, p. 21). Sin embargo, conviene fijarse en que estos versículos pudieron ser rápidamente suprimidos porque fueron juzgados como incompatibles con la dignidad de Jesús. Por lo demás, ¿cómo explicar su origen si no proceden de una antigua tradición en relación con la agonía? Ésta es la razón por la que, con la mayoría de los comentaristas, los conservamos.

la muerte redentora de Cristo, que sella la alianza nueva (Jr 31,31-34).

Al sugerir que la sangre de Cristo comienza a derramarse durante su agonía, cuando para él aún no se trata más que de decir sí a la voluntad del Padre

Conclusión: ¿agonía en Getsemaní?

Tenemos la costumbre de hablar de la «agonía en Getsemaní», ya se trate del texto de Mateo, Marcos o Lucas. Gran equivocación, porque Mateo y Marcos mencionan Getsemaní sin que se halle en sus textos la palabra «agonía», mientras que Lucas emplea este término, pero no habla para nada de Getsemaní. La comparación sinóptica que hemos llevado a cabo no permite semejante amalgama en-

(v. 42), Lucas quiere significar que, antes incluso de que verdaderamente tenga que correr su sangre en la crucifixión, Jesús la derrama libremente.

B'. REGRESO DE JESÚS CON SUS DISCÍPULOS (v. 45)

Igual que en Mateo y Marcos, Jesús regresa junto a sus discípulos y los encuentra dormidos (Mt 26,43; Mc 14,40). Pero Lucas ofrece aquí otra explicación: están adormecidos «por la tristeza». Ahí podemos reconocer un rasgo de Lucas, que trata con consideración y excusa a los discípulos. Además, a lo largo de la pasión, tanto en Lucas como en Juan, son los discípulos los que están tristes y no Jesús (Jn 16,6.20-22). En Mateo y Marcos, por el contrario, es Jesús el que está triste hasta la muerte.

A'. EXHORTACIÓN A LA ORACIÓN (v. 46)

El final del relato, en paralelo con el principio, desvela la finalidad: mostrar a los discípulos cómo comportarse, siguiendo a Jesús, ante la tentación: orando. De ahí el reproche que les dirige: «¿Por qué dormís?» Sólo puede vencer el que ora, pues Dios lo sostiene. Todo el relato muestra que la oración de Jesús ha sido una lucha: los discípulos deben imitar al Maestro.

tre los textos, ya que son muy diferentes. Y aunque Mateo y Marcos tengan cierto aire de familiaridad y sean relativamente cercanos, Lucas se distingue profundamente de ellos tanto por la estructura como por el clímax de su texto. Dar un título a un texto nunca es un acto neutro; es una verdadera operación hermenéutica, ya que el título que atribuimos a un texto expresa lo que hemos entendido de él.

UTILIDAD DE LA COMPARACIÓN SINÓPTICA

Numerosos métodos nuevos han hecho su aparición en la exégesis desde hace unos treinta años, tales como la lectura semiótica, el análisis retórico, las aproximaciones desde las ciencias humanas, los efectos del texto...³³ Es bueno conocerlos y ponerlos en práctica, pues cada uno de ellos permite una mirada nueva sobre los textos. Estos nuevos métodos ¿vuelven caduca la comparación sinóptica? Los cinco ejercicios de lectura propuestos en este *Cuaderno*, contruidos según esquemas diferentes, muestran que esta comparación conserva toda su fecundidad. Además, aquí no se trata de pensar en términos de oposición, sino de complementariedad. También la comparación sinóptica es capaz de integrar nuevas aproximaciones, como la lectura socio-religiosa (cf. p. 39).

El interés de la comparación sinóptica reside en varios niveles. Permite destacar o poner de relieve lo que se llama clásicamente el «problema sinóptico». Ya hemos explicado brevemente en qué consiste la teoría de las dos fuentes. Admitida por una mayoría de exegetas, funciona como un instrumento cómodo de primera aproximación. Sin embargo, nos equivocáramos si la absolutizáramos, pues rápidamente muestra sus carencias. Lo hemos podido verificar al comparar las tres perícopas de la curación de la suegra de Simón-Pedro. Asimismo, cada teoría sinóptica debería funcionar como una herramienta más que

como un marco rígido, susceptible de dar cuenta de todas las particularidades.

Comparar textos paralelos tiene también el interés de mostrar lo que procede de la tradición, es decir, los materiales literarios utilizados por los evangelistas, y lo que procede de la redacción, o sea, tanto lo que constituye el trabajo propio del último redactor como lo que éste ha modificado de la tradición. Por ejemplo, a partir de la comparación sinóptica de las perícopas paralelas de la oveja perdida no es difícil delimitar, en un intento de reconstrucción, la fuente de la que han bebido Mateo y Lucas.

La comparación sinóptica sobre todo tiene un interés propiamente teológico. Permite determinar los acentos propios de cada uno de los evangelistas; con esta finalidad ha sido realizado este *Cuaderno*. Se pretende poner al alcance de todos una lectura inteligente y creyente de los evangelios. Basta con que cada cual se pertreche con buenos instrumentos de trabajo, valor y buena voluntad, y permita que le ayuden. Aunque los aspectos técnicos competen a la especialidad del exegeta, la aproximación a los evangelios no está reservada a una élite. Es asunto de todos los que quieren entrar en la comprensibilidad de la fe:

«Yo te alabo, Padre,
Señor del cielo y de la tierra,
porque has escondido estas cosas a los sabios
y prudentes,
y se las has dado a conocer a los sencillos»
(Mt 11,25).

33. Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid, PPC, 1994).

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

Sobre los evangelios

– R. AGUIRRE MONASTERIO / A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Estella, Verbo Divino, 31998).

– S. GUIJARRO OPORTO, *La buena noticia de Jesús. Introducción a los evangelios sinópticos y a los Hechos de los Apóstoles* (Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1987).

– M. QUESNEL, *La historia de los evangelios* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990).

– G. STANTON, *¿La verdad del evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios* (Estella, Verbo Divino, 1999).

Sinopsis

– J. ALONSO DÍAZ / A. VARGAS-MACHUCA, *Sinopsis de los evangelios. Los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas con los textos paralelos del evangelio de Juan, los pasajes concordantes de los evangelios apócrifos y de los Padres apostólicos, aparato crítico y notas* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1996).

– P. BENOIT / M.-E. BOISMARD / J. L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro evangelios con paralelos de los*

Apócrifos y de los Padres, 2 v. (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975-1977).

– J. CERVANTES GABARRÓN, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan* (Estella, Verbo Divino, 1999).

– J. LEAL, *Sinopsis concordada de los cuatro evangelios* (Madrid, La Editorial Católica, 1954).

Lecturas sinópticas

En los Cuadernos bíblicos:

– J. DUPONT, *Las bienaventuranzas*, n. 24, pp. 24-62.

– P. GRELOT, *La pasión*, n. 45, pp. 60-69.

– A. MARCHADOUR, *La Cena*, n. 37, pp. 30-41.

– D. MARGUERAT, *La parábola de los viñadores homicidas*, n. 75, pp. 57-61.

– J. POUILLY, *El padrenuestro*, n. 68, pp. 32-53.

– X. LÉON-DUFOUR, *Estudios de evangelio. Análisis exegético de relatos y parábolas* (Madrid, Cristiandad, 2^a1982).

(Nueve lecturas magistrales de textos, de las cuales seis son lecturas sinópticas: la transfiguración, la suegra de Pedro, la tempestad calmada, el muchacho epiléptico, la parábola del sembrador y la parábola de los viñadores homicidas).

LISTA DE RECUADROS

Los cinco textos estudiados	6
La teoría de las dos fuentes	15
Ezequiel 34,2-6	18
Oveja perdida y dracma perdida	20
Lc 3,22: un problema de crítica textual	33
El bautismo de Jesús según Juan	35
Las citas de cumplimiento en Mateo	40
El historicismo	42
La sección de los panes	52
Lc 22,43-44: un problema de crítica textual	69

TEXTOS ESTUDIADOS

Mateo 3,13-17 (bautismo)	23
8,14-15 (suegra)	8
15,21-28 (cananea)	36
18,12-14 (oveja)	16
26,36-46 (agonía)	55
Marcos 1,9-11 (bautismo)	23
1,29-31 (suegra)	8
7,24-30 (cananea)	36
14,32-42 (agonía)	55
Lucas 3,21-22 (bautismo)	23
4,38-39 (suegra)	8
15,4-7 (oveja)	16
22,39-46 (agonía)	55

Contenido

A pesar de que tres hermanos se parezcan, cada uno tiene su personalidad y su historia; lo mismo sucede con los evangelios sinópticos. J.-F. BAUDOZ nos propone un verdadero aprendizaje de la lectura «sinóptica» de los evangelios: a través de cinco ejercicios progresivos de comparación entre Mateo, Marcos y Lucas, nos enseña a descubrir la originalidad literaria y teológica de cada uno de ellos.

1. Jesús y la suegra de Pedro (Mt 8; Mc 1; Lc 4) p. 9
2. La parábola de la oveja perdida (Mt 18; Lc 15) p. 17
3. El bautismo de Jesús (Mt 3; Mc 1; Lc 3) p. 23
4. Jesús y la cananea (Mt 15; Mc 7) p. 37
5. La agonía de Jesús en Getsemaní (Mt 26; Mc 14; Lc 22) p. 55

Curación de la suegra de Pedro

Mateo 8,14-15

¹⁴ Y, habiendo ido **Jesús**
a la casa de **Pedro**,
vio a la suegra de él
tendida y febril

¹⁵ Y **tocó** la mano de ella
y la dejó a ella la fiebre.
Y **se levantó**
y le servía.

Marcos 1,29-31

²⁹ Y **al momento**,
saliendo de la sinagoga,
fue a la casa
de Simón
y de **Andrés**,
con **Santiago** y **Juan**.

³⁰ Y la suegra
de Simón **yacía**
febril, y, **al momento**,
(le) **hablan**
a él en favor de ella.

³¹ Y **acercándose**, la **levantó**
a ella cogiendo(le) la mano
y (la) dejó a ella la fiebre,
y les servía.

Lucas 4,38-39

³⁸ **Levantándose** pues
de la sinagoga,
entró a la casa de Simón.

Y (la) suegra de Simón
era presa de una
fiebre **grande**,
y (le) **rogaron**
a él en favor de ella.

³⁹ E, **inclinándose sobre ella**,
intimidó a
la fiebre y (la) dejó a ella.
Al instante, **levantándose**,
les servía.

Código de
colores:

MATEO

Mt-Mc

MARCOS

Mt-Lc

Mt-Mc-Lc

LUCAS

Lc-Mc

ISBN 84-8169-354-5



9 788481 693546