

Pastoralia

La mediación del Próximo

en la Oración

Plutarco Bonilla A.

Plutarco Bonilla A.
La Mediación del Próximo
en la Oración
Artículo publicado en julio de 1982
Revista Pastoralia nº 8 – Año 4 – Páginas 35 a 55



LA MEDIACIÓN DEL PRÓJIMO EN LA ORACIÓN (*) HECHOS 3

Plutarco Bonilla A.

El análisis meramente conceptual del tema cristiano de la oración puede hacer que nos enfrentemos a verdaderas aporías, sobre todo cuando los supuestos fundamentales sobre los cuales construimos nuestro concepto, no corresponden a la categoría de lo religioso ni se ajustan al marco categorial bíblico.

La relación entre la soberanía de Dios (manifiesta de manera especial, para este caso específico, en lo que se denomina su “omnisciencia” o “presciencia”) y la voluntad humana (libre arbitrio) incide directamente sobre el tema: si Dios *todo* lo sabe, y sabe, por ende, qué va a suceder en cuanto a lo que pudiera ser asunto de nuestra oración, ¿para qué orar? ¿Puede la oración, acaso, hacer que no suceda lo que Dios *sabe* que va a suceder? (lo que sería – en el encuadre de la propia pregunta – un absurdo). ¿Qué queremos decir, entonces, cuando afirmamos que “la oración cambia las cosas”? ¿Cuales “cosas”? ¿Las externas a mí o las que corresponden al mundo de mi interioridad, como, por ejemplo, mis actitudes? (Piénsese, por caso, en la actitud de los viejos estoicos respecto de lo que acontece). Muchas preguntas como estas podrían plantearse... y, en efecto, se han planteado ya. Sin embargo, hay *todavía* un hecho incuestionable a pesar de que las respuestas dadas a esas preguntas hayan podido ser consideradas insatisfactorias. Y ese hecho incontrovertido es que, a pesar de todo (¿o, quizá, *por eso* precisamente?) *el cristiano sigue orando*, y lo hace de muy variadas formas.

No es nuestro propósito replantearnos estas cuestiones (que con frecuencia son resultado de un encasillamiento racionalista de lo religioso) sino reflexionar acerca del tema desde la práctica de los cristianos y de la iglesia, de quienes da testimonio el libro de los *Hechos*.

Partimos de la afirmación anterior: la oración es consubstancial al ser cristiano. Un cristiano que no ora representa una realidad paradójica (¿pseudorrealidad respecto del primero de los términos?). La expresión “un cristiano que no ora” parece adolecer del defecto de encerrar una *contradictio in terminis*. Porque, entre otras muchas cosas, ser cristiano significa acceder, por la gracia de nuestro Señor Jesucristo, a Dios y llamarle de tú. Y esto es, de por sí, un misterio. Misterio es la oración, que es el atrevimiento de decirle a Dios “Padre” o “Papacito” (Abba).

(*) En nuestra opinión, las palabras “orar” (u “oración”) y “rezar” (o “rezo”) son casi sinónimas. No las usamos intercambiadamente no porque la primera sea la palabra preferida en el léxico evangélico (protestante), sino porque, en el habla popular, el verbo “rezar” tiene una connotación disminuida, que apunta más a la repetición de formulas oracionales (el “Padrenuestro”; el “Ave María”; el “Yo, pecador”, etc.) y menos a la oración espontánea que caracteriza a buena parte de la tradición protestante. Habría que añadir que el término “rezar” está adquiriendo también la fuerza de este último sentido, especialmente como resultado, nos parece, de la influencia de los grupos llamados carismáticos en el seno de la Iglesia Católica.

No pretendemos, por tanto, intentar desentrañar lo que de "misterioso" haya en este misterio. Inmersos en él, pues es experiencia cotidiana de la comunidad de fe, sí queremos tratar de profundizar nuestra propia comprensión de su significado para esa misma comunidad y destacar, a partir de la práctica en la Iglesia del Nuevo Testamento, la importancia del mensaje implícito en el *hecho* de la oración.

Por lo anterior, nos ha parecido particularmente apropiado centrar esta reflexión en un caso concreto del relato bíblico: cuando dos prominentes discípulos van al Templo a orar.

I. MARCO TEXTUAL DEL RELATO

Perogrullescamente podríamos comenzar afirmando que "el texto de Hechos capítulo tres está después de Hechos capítulo dos". Pero, la perogrullada relativa a la referencia bíblica deja de ser tal cuando se la toma simbólicamente para resaltar el lugar céntrico que ocupa en la narrativa el relato que encontramos en el capítulo dos de la crónica de Lucas.

Destaquemos, como elementos significativos del contexto inmediato general, los siguientes aspectos que en el relato adquieren prominencia. Sobre algunos •de ellos volveremos luego, cuando veamos lo referente al marco teológico

1. Aunque el acontecimiento de la sanidad del cojo no se define *cronológicamente*, (nótese la fórmula general: "Pedro y Juan subían juntos al templo...", que, correctamente, Mateos y Schökel traducen de esta manera: "Un día subían Pedro y Juan al templo..."), el ambiente de la historia está saturado por la celebración festiva del Pentecostés y por el acontecimiento extraordinario, sobrenatural, que durante esa celebración había tenido lugar. La sanidad del tullido va a añadir un elemento más a la elación propia de la fiesta, pues se celebra la cosecha del trigo, como bien provisto por Dios para todos los hombres.

2. La euforia pentecostés no se constituyó en obsesión cismática ni en cerrazón individualista. Con sencillos trazos, el pintor bíblico narra la introducción de un nuevo estilo de vida, en virtud de la fuerza del Espíritu que les había invadido. Esos "trazos" incluyen los siguientes datos:

- Actitud general de arrepentimiento, no como mera emoción, sino como experiencia que cambia la vida y la reorienta (2.37-41).
- Perseverancia en la doctrina de los apóstoles (2.42).¹
- Perseverancia en la comunión general (*ídem*).
- Perseverancia en la comunión eucarística (*ídem*).
- Perseverancia en la oración (*ídem*).

- Actitud general de reverencia y temor sin miedo (2:43).
- Preocupación por el otro: solidaridad que desciende del plano “moral” al plano “material” (2.44;45).
- Descomplicación de la vida, por lo festivo de la actitud de todos (“con alegría y sencillez de corazón”: 2.46, Reina-Valera, 1960).
- Actitud de adoración (2.47).

El rechazo – no reflexivo sino “natural” –² de cualquier actitud divisiva, cismática, ha de interpretarse como actitud tanto *ad intra* como *ad extra*. No solo hay unanimidad *entre los discípulos* sino que, además, estos no se sienten desgajados de la comunidad socio-religiosa de la que se consideran parte. De ahí que “a la media tarde” (M-S) Pedro y Juan³ suban al templo, en el ejercicio de sus responsabilidades como fieles observantes judíos.

II. MARCO TEOLÓGICO

El contexto inmediato, que tan rápidamente hemos esbozado en las líneas anteriores, apunta a ciertos datos teológicos significativos que, a su vez, se enmarcan en la perspectiva teológica que el autor ya ha imprimido a su Evangelio. Destacamos algunos de esos elementos:

1. La ocasión de la historia la ofrece la práctica de la oración en el Templo, práctica que los discípulos no habían perdido, puesto que aún se consideraban parte de la comunidad judía, del pueblo escogido (y a pesar de lo que ya habían tenido que sufrir por eso mismo). Aunque en la próxima sección volveremos sobre este hecho, hay algunos aspectos que hacen resaltar su importancia.

Al escribir su Evangelio, Lucas ha mostrado particular interés en describir la “vida de oración” de Jesús. No sólo afirma que Jesús “solía retirarse a despoblado para orar” (5.16) sino que es, de los tres sinópticos, el único que señala explícitamente que ciertos acontecimientos en la vida de Jesús (y en su relación con los discípulos) tienen lugar “en un contexto de oración”. Es decir, mientras Mateo y Marcos se contentan, por ejemplo, con narrar el *hecho* del bautismo, con mayor o menor minuciosidad, solamente Lucas incluye el detalle adicional de que la manifestación sobrenatural de la “apertura” del cielo ocurrió “mientras oraba” Jesús (3.21). Como este, podrían citarse otros muchos casos.⁴

De ahí que no sea extraño que al establecer la *continuidad* de su relato (“En mi primer libro.. .”: Hch. 1.1), Lucas tenga interés en destacar también la *continuidad*, con respecto al propio Jesús, de la vida de oración de aquella comunidad de fieles que va a llamarse con el nombre de Cristo. Así, indica que todos los apóstoles, con algunas mujeres y otros parientes, “se dedicaban a la oración en común” (1.14); “transcribe” algunas oraciones (1.24.25; 4.23-30); señala que los discípulos que se agregaban a la iglesia “eran constantes.. . “en las oraciones” (2.42) y que los apóstoles se dedicarían “a la oración y al servicio del mensaje” (6.4).⁵ Se trata, por tanto, de una misma practica: la de Jesús y la

de sus discípulos. En esta perspectiva, el texto que nos interesa adquiere un significado particular.

2. El “ambiente” del relato está, además saturado del nuevo estilo de vida que caracteriza a la naciente comunidad. Un claro ejemplo de ello es el énfasis en la naturaleza *comunitaria* de las nuevas relaciones, tal como se narra en los clásicos textos de Hechos 2.42-47 y 4.32-37. La comunidad se caracteriza, a su vez, por la *solidaridad*, que se expresa en todos los órdenes de la vida de esa micro sociedad: solidaridad espiritual o religiosa (estaban unidos en la oración y en el culto: “a diario frecuentaban el templo en grupo”: 2.46); solidaridad social y cultural (estaban unidos en la enseñanza y en el “partimiento del pan”, sin distinciones entre ellos; pensaban y sentían lo mismo: 4.32); solidaridad económica (repartían sus bienes, según la necesidad de cada uno, hasta tal grado que “entre ellos ninguno pasaba necesidad”: 4.34). Debe decirse, además, que este cuadro casi idílico lo pinta el cronista en un marco de realismo crudo: también narra la historia desgraciada de Ananías y Safira (cap. 5), y los problemas que se suscitaron por rivalidades entre los discípulos “de lengua griega” y los “de lengua hebrea” (cap. 6), y parece señalar, indirectamente al menos, una cierta falta de solidaridad, por parte del cristianismo palestino, con la iglesia de habla griega que era perseguida y había sido lanzada a la dispersión.⁶

No se trata, pues, de una idealización de aquella comunidad primitiva.⁷

3. Otro importante dato teológico que está en la “trastienda” del texto, y sin el cual este no podría ser comprendido a cabalidad, es el elemento *cristológico*. El cronista ha afirmado que en su primer tratado había escrito “acerca de todas las cosas que Jesús comenzó [*çrksato*] a hacer [*poiein*] y a enseñar [*didaskain*].”⁸ En la comprensión del autor, por tanto, el primer “tratado” (*logos*) era:

(a) incompleto, en tanto refería solamente lo que Jesús había *comenzado a hacer* (y bien podríamos decir que su “enseñar” era parte de su “hacer”. También podríamos afirmar lo inverso)⁹; y

(b) por incompleto, requería un complemento, una continuación.

En la sección anterior señalamos que el autor muestra la intención de dejar bien establecido que la practica de la oración por parte de los discípulos representaba una continuidad de la practica de Jesús a ese respecto. Esta parecía ser una conclusión inductiva, fundamentada en el hecho de que se le da un lugar importantísimo a la oración tanto en el Evangelio como en Hechos. Pero, la afirmación explícita de la continuidad (al comienzo de la crónica sobre la iglesia) le da una nueva perspectiva a esa continuidad: no se refiere sólo a ciertas acciones específicas (como, en nuestro caso, la oración), sino que se trata de una continuidad más compleja. El grupo de discípulos continuara en su vida – y sobre todo en virtud de la fuerza del Espíritu – la vida del propio Jesús. La narración de los hechos y dichos de la iglesia es la “segunda parte” de la narración de los hechos y dichos de Jesús. Se trata del misterio de la iglesia como cuerpo de Cristo. La participación en ella – que es participación en él: *en Christô* – le permite a Pablo decir que “cumple en su carne lo que falta de las tribulaciones de Cristo a favor de su cuerpo” (Col. 1.24).

4. No hay, por cierto, en la narración lucana en general, ningún tipo de reduccionismo monista en función del elemento cristológico. Aun cuando la figura de Jesús resucitado domina todo el texto de los primeros capítulos de Hechos, este dominio no es de naturaleza excluyente (lo que lo haría reduccionista). Es bien lúcido el autor al explicitar la perspectiva trinitaria desde la cual describe los acontecimientos (incluidos los discursos) que tuvieron lugar en aquellos días.

El Padre continúa siendo la figura señera a quien se sujetan los acontecimientos escatológicos: hay “tiempos y fechas” que el Padre ha puesto bajo su sola potestad (1.7). En este sentido, la afirmación de Lucas implica que Dios no ha renunciado a su señorío sobre el universo y sobre la historia. Por eso, además, indica el texto que los cuarenta días posteriores a su resurrección los dedicó Jesús a “remachar” la enseñanza que habla sido el núcleo generador de su actividad docente y de su acción taumatúrgica antes de su muerte: durante todo ese tiempo estuvo hablándoles de las cosas concernientes al reino de Dios (1.3b).¹⁰ Por otra parte, el Padre es quien había dado la promesa que aquellos primeros discípulos debían esperar en Jerusalén (1.4). Fue él quien acreditó a Jesús (2.22) y quien levantó a este de entre los muertos (2.24,32) y lo exaltó (2.33a, 36). De él recibió Jesús resucitado el Espíritu Santo (2.33b), para luego derramarlo entre sus seguidores (2.33a, 36).

La promesa consistía precisamente en el Espíritu Santo, que Jesús va a entregar a sus discípulos. “La actual soberanía de Cristo resucitado implica justamente la función que inaugura y mantiene la nueva era de la Iglesia: la efusión del Espíritu”.¹¹ Es el Espíritu el que da la fuerza (1.8) para ser testigos. De él se llenaron todos los discípulos el día de Pentecostés, y él hizo que hablasen en diferentes lenguas (2.4), conforme había sido prometido por Dios (2.16-21; Joel 3.1-5).

Señalemos también este otro dato, que retomaremos luego: según palabras del propio Jesús, el Espíritu “tomará de lo mío y os lo interpretará” (Jn. 16.14) y “os irá recordando todo lo que yo os he dicho” (Jn. 14.26). Es decir, la afirmación del Espíritu no es su autoafirmación, en el sentido de que él no es su propio tema. El Espíritu da su fuerza a la comunidad cristiana para que esta sea testigo de Jesús resucitado y no propiamente de sí mismo. No significa esto una negación o disminución de la persona o del ministerio de la tercera persona de la Trinidad, sino una exaltación de ella, en la perspectiva de la economía de la salvación y de la construcción de la nueva comunidad. Por eso, S. Pablo, refiriéndose a Cristo, dice que “tomar conocimiento... de la potencia de su resurrección y de la solidaridad con sus sufrimientos...” (Filip. 3.10) es la meta que persigue, y que su oración a favor de la iglesia es que el *Padre* “os refuerce y robustezca interiormente con su *Espíritu* y así *Cristo* habite por la fe en lo íntimo de vosotros” (Ef. 3.14-17). Aquí se hace de nuevo presente el mismo énfasis trinitario expresado en una comunidad de funciones.

De lo anterior se colige que no resulta extraño el casi silencio respecto del Espíritu en los acontecimientos de Pentecostés y posteriores a este. Después de relatar el cronista lo que sucedió en el momento de la efusión del Espíritu, transcribe el discurso de Pedro, que se inicia con la referencia al texto de Joel (para legitimar escrituralmente – y de manera extraña, diríamos – el “derramamiento” del Espíritu), y continúa de inmediato con lo que constituye el meollo del sermón, que es su sección cristológica... sin referencia directa al Espíritu, pero con la certeza de que eso que se dice, se dice en virtud de (y por la virtud de) ese mismo Espíritu.¹²

5. Del Evangelio de Lucas se ha dicho, con sobrada razón, que es el Evangelio de la misericordia de Dios. Si Jesús es, en el Evangelio de Juan, el Verbo que se hace carne, en el de Lucas, Jesús es el Amor que se hace hombre. En él se encarnan la compasión sin sensiblería, el amor que no se enajena de la justicia, la misericordia que mira a los más pequeñitos (a aquellos a quienes nadie muestra misericordia), en fin, la bondad que rompe fronteras de toda naturaleza: fronteras *cronológicas* (Dios visita a unos ancianos estériles, y otros dos viejecitos acaparan la atención cuando llevan a circuncidar al niño Jesús); *sociales* (uno de los primeros privilegiados en conocer la buena nueva del nacimiento de Jesús fueron los pastores “que pasaban la noche a la intemperie”: 2.8); *nacionales* (recuérdese el alboroto que se armó cuando se atrevió a decir lo que dijo en la sinagoga de Nazaret: 4.20-29); *rituales* o *ceremoniales* (“el hombre es señor del sábado”: 6.5; acepta entrar en casa de un capitán gentil – y romano, para colmo de males – : 7.1); *sexuales* (se rodea de mujeres: 8.1-3; les da a las mujeres “privilegios” que la sociedad les había quitado: 10.38-42 ¹³ escoge a mujeres como primeros testigos de su resurrección: 24.1ss); y *religiosas* (escoge a un samaritano como modelo de conducta, en una de sus más enternecedoras parábolas: 10.25-37; alaba la fe de un gentil 7.9; y establece, de manera “escandalosa”, que la practica del amor es más importante que la observancia literalista [y, por tanto, esclavizante] de la ley). Son los pobres, los marginados por la sociedad, las prostitutas, los recaudadores de impuestos a quienes los demás veían como ladrones y vendepatrias, los extranjeros, los huérfanos, las viudas, etc., los que constituyen el núcleo de personas a quienes Jesús muestra, de manera preferencial, al amor del Padre, que es su mismo amor y el amor del Espíritu, ya que “por la fuerza del Espíritu (4.14) hacía todo esto (cf. Rom. 5.5).

Esta dimensión del ministerio de Jesús – Jesús es el Dios que empobreciéndose se hace el Dios de los pobres – que caracteriza al Evangelio de Lucas, se continúa en Hechos. El texto que nos ocupa (la curación del tullido) es un claro y significativo ejemplo. La preocupación de la comunidad cristiana por los pobres y necesitados, y su entrega sacrificial (que llega hasta el nivel económico) para que entre sus miembros no hubiese ningún necesitado es otro ejemplo que no deja lugar a dudas.

III. LA CURACIÓN DEL PARALÍTICO

Utilizando como telón de fondo el cuadro que hemos tratado de describir, Lucas nos narra esta dramática historia. El relato es transparente. Y en esa transparencia se dejan ver con claridad ciertos elementos que lo convierten, simultáneamente, en una parábola viviente.

Nos interesa destacar algunos rasgos que consideramos significativos:

1. *Pedro y Juan subieron al templo a la hora de la oración de la media tarde* (3.1).

Esta delimitación cronológica apunta a dos hechos fundamentales:

1.1 Como expresión de dependencia, la oración es el reconocimiento de nuestra necesidad de Dios y de la incapacidad para llevar adelante una tarea que no es nuestra sino de él mismo. La euforia de lo que no hacía mucho había acontecido (el hablar en

lenguas; la conversión y bautismo de miles de personas) no absorbe a los discípulos de tal manera que estos se olviden de dónde radicaba el sentido de su misión; el uso del poder – donado como gracia por el Espíritu Santo – no hace que los discípulos descuiden la fuente de ese poder. Es decir, la presencia del Espíritu no significó la centralización de la vida de la iglesia en la propia iglesia o en la figura de algunos de sus más preclaros discípulos. Lucas es cuidadoso al relatar la vida de algunos de esos discípulos, y pone el acento en su relación con Dios: sin este – Padre, Hijo y Espíritu – nada de lo que sucedió habría sido posible.

La acción cristiana se pone así, pues, en perspectiva teológica: no importa con cuantos recursos pueda contar la comunidad de fe (caudal de conocimientos: habilidades de sus componentes; potencial financiero; simpatía de “los que están en eminencia”; influencias de diversa índole, etc.), su confianza última deberá estar depositada en Dios. El *dictum* de Zacarías – “no con ejército ni con fuerza” (4.6) – sigue teniendo vigencia para el nuevo pueblo de Dios.

Eso se expresa en el gesto cúlctico (no simplemente ritual) de ir al templo a orar.

1.2 Pero, según el texto, al templo fueron juntos Pedro y Juan. Llama la atención que se incluya en el relato el nombre de Juan, porque este resulta ser un actor pasivo. Su figura queda como opacada por la de Pedro.¹⁴ Es esta una manera de describir gráficamente algo que ya el cronista había venido diciendo: característica fundamental de la acción del Espíritu (la presencia de Jesús resucitado) fue que de un conjunto de discípulos hizo una comunidad. En 2.46 dice Lucas que los creyentes “a diario frecuentaban el templo en grupo”. En la historia que nos concierne se nos muestra a los dos dirigentes máximos de la iglesia en aquellos momentos que se hacen solidarios de este espíritu de comunidad que se había apoderado de todos los seguidores de Jesús. “Yo me alegré con los que me decían: A la casa de Jehová iremos” (Sal. 122.1, Reina-Valera, 1960), había exclamado el salmista con exultación. El mismo regocijo que sentían los antiguos israelitas por Jerusalén y por la casa del Señor que en ella estaba, sienten ahora los discípulos cuando un “nuevo templo” – que no implica el más mínimo desprecio por el antiguo, el de Jerusalén – se esta construyendo en medio de ellos y con ellos. En efecto, “se habían hecho un puño”, en el sentido del dicho “todos para uno y uno para todos”, como los cinco dedos y la palma de la mano que constituyen el puño. Y en esa experiencia, ni la adoración ni la oración pueden ser actividades solitarias. En ellas, como acciones explícitas de la manifestación de la fe y de la dependencia de Dios, se expresa la unidad corporativa que, a su vez, servirá de sólida fundamentación para la solidaridad que se vive en el sufrimiento, en la persecución y hasta en la derrota (cf. Hech. 4).

2. *Pedro y Juan ven que traen a un lisiado de nacimiento (3.1)*

El cuadro que nos pinta Lucas esta lleno de contrastes:

- (a) Pedro y Juan *subían*; el paralítico *era traído*;
- (b) este hombre era *paralítico*; lo pusieron a la puerta *Hermosa*.¹⁵
- (c) el hombre pide limosna (dinero) a quienes no tienen “limosna” que darle;
- (d) el hombre *vio* a Pedro y Juan; Pedro y Juan le dicen: “Míranos”.

Hay un desarrollo ascendente de la presión dramática. La petición del paralítico (v.3) se torna en expectativa, cuando Pedro y Juan le dicen: “Míranos” (v.4). La esperanza se transforma en desilusión cuando el pordiosero escucha las primeras palabras de

Pedro: “No tengo plata ni oro” (v.6). Y luego, de inmediato, el milagro, cuya narración, está también dramáticamente cargada.

Tanto la serie de contrastes como la naturaleza climática de la narrativa tienen como propósito hacer resaltar el milagro que se opera y su significado. Por ejemplo: el que *era llevado* y no podía entrar en el templo a causa de su impedimento físico, (no podía valerse de sí mismo), entra luego al templo dando saltos; el que antes pedía limosnas, después alaba a Dios. Además, se establece la identidad del sanado (vv.10 y 12), de tal manera que, concomitantemente, no haya ni la más mínima duda respecto de la genuinidad de la curación.

3. *Respuesta de Pedro ante el ruego del tullido: “No tengo plata ni oro”* (v.6, Reina-Valera, 1960).

Como ya se ha indicado, Lucas ha mostrado en su Evangelio, un muy particular interés por el tema de la riqueza y los ricos. Ese interés se manifiesta de dos formas complementarias: *primera* por el lugar que en el Evangelio ocupan los pobres, los marginados, los desheredados, los que de alguna manera pueden encontrarse en situación de desventaja.¹⁶ Y *segunda*, por el tratamiento directo del tema. A este segundo respecto, valga apuntar los siguientes datos:

El evangelista Lucas transcribe en su forma más simple (y, probablemente, original) la bienaventuranza relativa a los pobres: “Dichosos vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios” (6.20). La adición mateana que se ha traducido al castellano “en espíritu” (Mt. 5.3) ha producido no poca confusión, pues ha diluido la fuerza del texto al ser interpretada en sentido “espiritualizado”: los pobres no son aquellos a los que en el lenguaje cotidiano llamamos pobres (los “pobres pobres”) sino los que, al *margin* de su condición socioeconómica, en su vida *interna, espiritual*, “se sienten” pobres. Así leemos en un comentario: “En cambio, la versión griega de Mt. tendrá un cuidado especial en matizar, explicar y destacar el sentido exacto y *espiritualista* con que han de proyectarse, para evitar, con esta mentalidad distinta, una posible interpretación *materialista*”.¹⁷ El rechazo de esta “posible interpretación materialista” se fundamenta en una comprensión errónea del significado de *tô pneumati*, en este versículo de Mateo. Igualmente equivocada nos parece la interpretación de Schweizer quien establece el valor semántico de “pobre” por contraste con “aquellos que son ricos en conocimientos y logros religiosos”.¹⁸ Se acepta generalmente que el texto de Lucas representa la forma primitiva de la bienaventuranza.¹⁹ Por tanto, no pareciera natural que Mateo cambiara radicalmente el sentido del texto, cuando no lo hace con las otras partes (los que lloran; los mansos (“no violentos”, M-S) los misericordiosos; los de limpio corazón; los pacificadores (“los que trabajan por la paz, M-S)), a las que no añade ningún tipo de complemento o explicitación. Y en las otras, en las que sí añade alguna expresión, el sentido agregado no tiende a ninguna especie de espiritualización (ni en el orden de la “religiosidad”). La clave estará, por tanto, en el significado de la expresión *tô pneumati*.

En la edición de su Nuevo Testamento de 1974, Mateos y Schökel tradujeron nuestro texto así: “Dichosos los que saben que son pobres”. Más tarde, en su edición de la Biblia completa²⁰ prefirieron la siguiente traducción: “Dichosos los que eligen ser pobres”. Según el Prof. Schökel²¹ la expresión mateana es un arameísmo que encierra la idea de reconocerse como tal (y, por ende, vivir como se reconoce). En este caso, el versículo significará: “Dichosos los que se reconocen como pobres, es decir, los que son pobres y se reconocen como tales”. La segunda traducción señalada en líneas anteriores

("... los que eligen...") agrega un elemento, la elección, que no es propiamente parte del texto.

Desde el punto de vista del relato lucano, no pueden espiritualizarse los pobres a los que se refiere como dichosos porque entonces nos veríamos obligados a hacer lo mismo con los ricos a los que el autor menciona en la misma perícopa, en otra suerte de paralelismos, que podríamos denominar de "malandanzas", dirigidos a la contraparte de quienes reciben las bienaventuranzas. Nótese el contraste: pobres / ricos; hambrientos / saciados; llorosos / alegres; vituperados y calumniados / bienfamados. No puede espiritualizarse uno de los términos de la antítesis sin hacerlo con el otro. Si los pobres de Lc. 6.20 son "pobres en espíritu", en el sentido que ha solido dírsele a la expresión, ¿qué podría querer decir "ricos en espíritu" como significado de los ricos de Lc. 6.24, si Jesús habla *contra* ellos? Sería un absurdo.

Además de este texto, hay muchos otros en el Evangelio del "médico amado" que tienen que ver directamente con el tema de la pobreza y la riqueza (o de pobres y ricos). Al final de la sección anterior de este artículo aludimos al mismo asunto. Señalamos ahora algunos de esos textos, sin comentarlos:

- 12.33,34 Vended vuestros bienes y dadlo en limosnas; haceos bolsas que no se estropeen, un tesoro inagotable en el cielo, adonde no se acercan los ladrones ni echa a perder la polilla. Porque donde está vuestra riqueza, está vuestro corazón.
- 14.12-14: Y al que lo había invitado le dijo: –Cuando des una comida o una cena no invites a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a los vecinos ricos; no sea que te inviten ellos para corresponder y quedes pagado. Cuando des un banquete invita a pobres, lisiados, cojos y ciegos: y dichoso tú entonces porque no pueden pagarte; te pagarán cuando resuciten los justos.
- 16.13,14 Ningún criado puede estar al servicio de dos amos; porque o aborrecerá a uno y querrá al otro o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero. Oyeron todo esto los fariseos, que son amigos del dinero, y se burlaban de él.
- 18.24,25 ¡Con qué dificultad entran los que tienen mucho en el Reino de Dios! Porque más fácil es que entre un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el Reino de Dios.

Por esto precisamente, afirma Alberto Benito que el juicio de Lucas sobre el dinero es taxativo: es un rival de Dios y, por lo tanto, es injusto".²² En ese contexto general, las palabras que Pedro y Juan dirigen al paralítico corresponden a un dato teológico fundamental: frente a la *verdadera* necesidad del tullido, la plata y el oro nada pueden. Por tanto, no importa que los discípulos no tengan dinero. Es mas: importa que no lo tengan, pues al no tenerlo están libres de la tentación de satisfacerse a sí mismos con la limosna (Con la que el cojo quiso se habría sentido satisfecho momentáneamente pero habría seguido siendo cojo). Por otra parte, la confesión de la carencia sirve al narrador para acentuar lo que sí pueden dar al paralítico Pedro y Juan. Este segundo miembro viene introducido por un "pero" (*de*) que aunque no es tan enfático como podría ser *allá*, viene destacado por el negativo precedente. Si tomamos en cuenta las reacciones

psicológicas del que pide caridad podríamos comprender un poco mejor la carga emocional de las palabras de los apóstoles. Párese mientes en la secuencia siguiente (que completamos tratando de introducir los sentimientos del paralítico):

- (a) traen el tullido (acción repetida diariamente: 3.2);
- (b) este ve a Pedro y a Juan;
- (c) extendió la mano y les pidió limosna (acción también repetida cotidianamente);
- (d) Pedro y Juan se detienen;
- (e) surge la esperanza en el paralítico de que iba a recibir algún dinero;
- (f) Pedro le dice: “Míranos”
- (g) como consecuencia, crece la expectativa de que lo que van a darle no es una limosna cualquiera;
- (h) Pedro agrega: “Plata y oro no tengo”;
- (i) aparece la desilusión; la esperanza ha sido “falsa” y como consecuencia desaparece:

“Si no me van a dar nada, ¿para qué hacen que me ilusione?”

En este relato se introduce, por primera vez, el nombre de Jesús.

4. *Pedro dijo también al cojo: “en nombre de Jesucristo Nazareno, echa a andar”* (v.6).²³

Eso es lo que tienen. Y eso dan.

Aquí sobresalen algunos aspectos; unos de ellos destacan por su ausencia. Veamos:

En *todo* el relato no se menciona al Espíritu Santo. Ahora bien, es obvio que para el narrador el acontecimiento que relata es solo posible porque sobre los discípulos se ha derramado la fuerza del Espíritu prometido por Jesús. De esto no hay ninguna duda. Pero nos tropezamos con el dato teológico que describimos en una sección anterior (II. 3 y 4): *La centralidad del tema cristológico*. Sin embargo, nótese cómo en el pasaje que nos ocupa no se dice “En el nombre de Cristo”. Se utiliza más bien el nombre de Jesús (“al que vosotros rechazasteis y entregasteis... y matasteis”: 3.13,14), y se le completa por el uso del nombre del lugar donde Jesús se había criado y con el cual se había identificado: Nazaret, a la que Xabier Pikaza llama “la patria física”, por contraste con “la patria teológica”, Belén.²⁴

Quisiéramos, a la luz de este y otros textos, proponer la siguiente tesis: para el cristiano, la elaboración de una teología verdaderamente trinitaria tiene que fundamentarse en una sólida *Jesusología*

Nos explicamos: en II. 4 hablamos contra el reduccionismo cristológico. Por esto mismo, hemos preferido no usar aquí el término “cristología” sino “jesusología”. Por supuesto, hay que evitar también, a toda costa, los reduccionismos de corte ebionita, docetista o arriano. Si es cierta la afirmación joanina de que a Dios quien lo ha explicado es el Hijo único, que es la Palabra hecha carne (Jn. 1.18 y 14), entonces es de rigor aceptar que, en cristiano, a Dios se va por su hijo (14.6). Jesús es el Dios invisible hecho visible (Col. 1.15). Y por eso, Rembao afirmó que Cristo no es como Dios, sino que Dios es como Cristo.

En lenguaje que llama la atención por su fuerza, escribe Rembao: “Yo no conozco a Dios; pero estoy dispuesto a apostar mi destino y la salvación de mi alma a que ha de ser como Jesús de Nazaret, mismo en quien se vació el Cristo eterno según el decir de la Escritura, decir que yo encuentro muy digno de creer. Yo no digo que Cristo es como Dios, sino que Dios es como Cristo... De lo conocido a lo desconocido”.²⁵

Y Pablo afirmó que “la gloria de Dios [está] reflejada en el rostro de Cristo” (2 Co. 4.6). O sea, que Jesús es el rostro humano de Dios.

Mucha de la especulación teológica es sólo eso, especulación, porque se pierde en lucubraciones abstractas o en atiborramiento aturdidor de textos bíblicos. La reflexión teológica se torna en mero ejercicio académico, por no tener asidero histórico. Otro tanto podría decirse respecto de la pneumatología, o doctrina del Espíritu Santo. Falta, por cierto, análisis más completos y rigurosos del papel del Espíritu Santo en la vida de Jesús, según el testimonio de las Escrituras.²⁶

Si se toma como punto de partida la experiencia histórica de Jesús de Nazaret, tal como está en la memoria de la Iglesia que encontramos en el Nuevo Testamento, la persona de Jesús sirve de aglutinador de la revelación trinitaria. De ahí que en la teología que surge de la experiencia cristiana latinoamericana se haya dado importancia capital al estudio de la vida de Jesús, como nos la narran los Evangelios. Obras como JESÚS CRISTO LIBERADOR, de Leonardo Boff ²⁷ o CRISTOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA, de Jon Sobrino, y múltiples artículos, muchos de ellos publicados solo a mimeógrafo, dan testimonio de ese interés en el Jesús de los Evangelios. Las conclusiones varían y los énfasis se colocan sobre aspectos distintos, pero ello no desdice del hecho que acabamos de señalar.

Cuando hablamos de “jesusología” no tenemos el término en el sentido restringido que le da Leonardo Boff ²⁸, referido solo a la comprensión o visión que Jesús tenía de sí mismo, previa a toda elaboración “cristológica” por parte de la comunidad de fe. Sin negar el valor que para la inteligencia de la vida y ministerio de Jesús encierra el análisis crítico de tal distinción, preferimos usar el concepto de “jesusología” en un sentido más lato, que no excluya aquellas interpretaciones cristológicas (registradas en el canon), pero que tampoco las interprete ya sea al margen de la realidad viva y profundamente humana que fue Jesús de Nazaret, o minusvalorando los datos que a este respecto nos conservaron los evangelistas.

La relación Jesús Dios Padre y Jesús Espíritu Santo, resulta así extremadamente iluminadora. Sobre todo cuando “descubrimos” el hecho de que “Jesús no fue el centro de la vida de Jesús” y que su misión consistió en revelar el amor del Padre en el poder del Espíritu. Si ha habido en este mundo una vida vivida “en función trinitaria” esa ha sido la vida de Jesús.

Por ello nos resistimos a creer que, tomado como punto de partida, el análisis “jesusológico” de la narrativa evangélica conduzca a una comprensión monista de la divinidad (sobre todo, si se toman en cuenta elementos como los que hemos indicado).

Cuando Pedro y Juan suben al templo, Jesús ya había muerto, resucitado y ascendido a la diestra del Padre. El Espíritu ya había sido derramado sobre la comunidad de fe, y la iglesia, por tanto, había nacido como tal. Jesús resucitado, antes de su

glorificación, había reconocido sus limitaciones en cuanto al conocimiento de los sucesos escatológicos (Hch. 1.7; compárese con Mt. 24.36). Y aun así, es el nombre de Jesús de Nazaret el que aquellos apóstoles invocan para que se opere el milagro de la restauración del parálítico. Porque, en efecto, los apóstoles quieren dejar bien establecido – tanto en el momento mismo de la operación del milagro como en el discurso subsiguiente que en aquel se fundamenta – que la sanidad ha sido posible en virtud de la autoridad divina de Jesús. O, con otras palabras dicho: la curación, en tanto milagro, es señal de que se tiene el poder que se aduce.²⁹ Ese poder se concreta en la persona de Jesús el de Nazaret que ha resucitado y que se presentó a sus discípulos con pruebas indubitables de su resurrección. En el discurso que sigue, se establece el hecho del poder con estas palabras: “La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro diferente de él al que debemos invocar para salvarnos” (4.12).³⁰ De la *sanidad* del cojo en el nombre de (con la autoridad de o por comisión de) Jesús se salta aquí a la *salvación* de todos los seres humanos. Aquella, con el valor que por sí misma tiene, se convierte en signo de esta. Porque, así como la sanidad es la restauración de un órgano, miembro o parte del cuerpo para el ejercicio pleno de la función para la cual existe, en beneficio de la totalidad del cuerpo, así la salvación es la restauración del ser humano para el ejercicio pleno de la función para la que fue creado, y en beneficio de la comunidad de la que es parte. Por ello, la plenitud de esa salvación sigue siendo escatológica, según las Escrituras.

Dios ha dado ese nombre (el de Jesús) como ejecutor de salvación, y esta se hace eficaz por el Espíritu, quien da fuerza a la comunidad (“recibiréis”) para cumplir la misión (“y seréis testigos”: 1.8).

5. Hay un último aspecto que quisiéramos señalar: al detenerse y establecer aquel diálogo telegramático con el parálítico, Pedro y Juan han hecho una *epojç*, han puesto “entre paréntesis” su intención de ir a orar. ¿No es acaso la oración “lo más importante”? ¿No son siempre los valores del espíritu superiores a los de la carne (p.ej.: la satisfacción del hambre) o a los de la materia (el dinero que el parálítico pide)? ¿No deberían haber continuado Pedro y Juan con su intención original, y detenerse *después*, al terminar la oración? Probablemente esta ha sido la actitud de muchos de nosotros, cristianos del siglo veinte. Especialmente entre los evangélicos, existe la “manía” de establecer bien claramente cuáles son nuestras prioridades y qué constituye lo esencial del evangelio. Recuerdo que cuando fui Rector por segunda vez del Seminario Bíblico Latinoamericano, un representante de una organización misionera del Canadá me escribió varias veces insistiendo en que yo le dijera cual aspecto era el *más* importante, la evangelización o la “acción social”. E insistió a pesar de que le señalé que el planteamiento era falso y de que le remití al ejemplo de nuestro Señor Jesucristo. El caso presentado en la historia que nos ocupa es también un ejemplo diáfano.

En III. 1.1. hemos apuntado al significado teológico del gesto que es la oración, y al papel que esta jugaba en la vida de la iglesia primitiva. Es contra ese telón de fondo como se realiza el significado de este otro gesto: detenerse, no continuar hacia el lugar de la oración (en cierto sentido: postergar la oración misma, dejarla para “después”). Creemos que este hecho es muy significativo, en particular porque coloca el acto de la oración en su correcta perspectiva, tal como se expresa en la tradición profética veterotestamentaria. A este respecto queremos explicitar las siguientes dos lecciones:

Primero: Separar la “vida de oración” de la vida en general es negar la unidad de la vida cristiana. Cuando lo hacemos nos convertimos en esquizofrénicos religiosos, con una

personalidad religiosa” y otra “personalidad secular”. Los testimonios que encontramos en la Biblia acerca de hombres y mujeres que oraban (Jacob; Abrahán; Ana; Pablo, etc.) revelan, sin la más mínima sombra de duda, que sus oraciones – en cuanto a contenido – y sus practicas de oración – en cuanto a acción – estaban sólidamente ancladas en su experiencia total, y esta, definidamente coloreada por la experiencia religiosa.

Segundo: Dios aborrece la oración de aquellos cuyas vidas no concuerdan con lo que dicen en sus oraciones o con sus prácticas de oración (cf. Mt. 7.21). Quizá el ejemplo más trágico nos lo presenta el profeta Isaías al comienzo del libro que lleva su nombre. Leemos:

¿Por qué entráis a visitarme?
¿Quién pide algo de vuestras manos cuando pisáis mis atrios?
No me traigáis más dones vacíos, más incienso execrable.
Novilunios, sábados, asambleas no los aguanto.
Vuestras solemnidades y fiestas las detesto;
se me han vuelto una carga que no soporto más.
Cuando extendéis las manos, cierro los ojos;
aunque multipliquéis las plegarias, no os escucharé.
(1. 12—15)

¿Por qué rechaza Dios lo que él mismo había establecido como practicas de su pueblo? He aquí la respuesta del propio Dios:

Cesad de obrar mal, aprended a obrar bien;
buscad el derecho, enderezad al oprimido;
defended al huérfano, proteged a la viuda.
Entonces, venid...
(1.17 y 18a)

Cuando no hay congruencia entre la vida que se vive y las exigencias implícitas en el hecho de la oración y en la participación en los gestos cultuales, entonces estos no tienen ningún significado. O, mejor dicho, tienen significado negativo, y por eso se transforman en especie de vomitivo que provoca el asco divino: tales actos son “abominación a Yahvé”.

Apreciado el asunto desde el lado positivo tendríamos que decir que la oración cobra su auténtico significado en la práctica del amor. Ojo: no estamos substituyendo una por otra. La validez del acto de orar es permanente. Pero, para que esa vigencia se haga efectiva, la oración tiene que estar arraigada en la vida, como expresión y consecuencia del amor a Dios en Dios y en el prójimo. En este sentido usamos la palabra “mediación” y así la “mediación” del prójimo resulta indispensable. Pedro y Juan lo vivieron así. Y el mismo Lucas ya había dejado establecido – en una parábola (18.9-14) que sólo él recoge – que esa era también la enseñanza de Jesús. Nos referimos a la conocida como “parábola del fariseo y el publicano”. Al comentarla brevemente dice Jon Sobrino: “Falta aquí el fundamento posibilitante de toda oración, es decir, la alteridad, la auto-comprensión de quien reza a partir de algo o alguien que no es él mismo. Esa alteridad es negada con respecto a Dios, y es rechazada positivamente con respecto al otro hombre a quien se desprecia”.³¹

Juan escribió: “El que diga ‘Yo amo a Dios’; mientras odia a su hermano, es un embustero, porque quien no ama a su hermano, a quien esta viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo’ (1 Jn. 4.20). Glosándolo, afirmaríamos nosotros: “Quien cuando va a orar no toma en cuenta al hermano necesitado, a quien ve, no ora al Dios verdadero, a quien no ve, sino a un ídolo que el mismo se ha fabricado”. El Dios verdadero no acepta esa oración. La oración del que así ora no asciende más allá del cielo raso. Si Pedro y Juan no hubieran prestado ninguna atención a aquella mano extendida y hubieran seguido de largo, su oración habría sido mera palabrería.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

La historia de la restauración de aquel minusválido le sirve a Lucas para justificar otros acontecimientos que narra. Estos están estrechamente engarzados con el milagro. Bien podríamos decir que si Pedro y Juan no se hubiesen detenido a atender a aquel hombre, la historia subsiguiente habría sido bien distinta. Veamos. Porque sí se detuvieron:

1. Se operó el milagro. Jesús resucitado mostró su poder por la invocación de su nombre (3.7 y 8).
2. Después de sanado, también el ex-paralítico entra al templo, alabando a Dios. Ahora, en vez de ir *dos* a orar, van *tres*. La alabanza es una exultación: el hombre la manifiesta sin complejos (3.8b).
3. Se provoca la ocasión para una nueva predicación. La gente se aglomera en el pórtico de Salomón cuando recibe la noticia de lo que acaba de acontecer. Ni corto ni perezoso, Pedro dirigió la palabra a la multitud (3.12-26).
4. El testimonio resulta irrefutable, ya que no hay duda de la identidad del hombre que estaba con los dos apóstoles ni de la condición en que antes se encontraba (3.10; 4.14, 21, 22).
5. Se produce una nueva persecución, dirigida explícitamente contra Pedro y Juan. La persecución es así el precio de la fidelidad y de la preocupación por el prójimo (4.1, 18, 21).
6. Siguió más oración (4.24-31), más proclamación (4.31) y más persecución (5.17 y 18).

Todo este cuadro revela que la acción de Dios provoca siempre una reacción antivida, de muerte. Las fuerzas interesadas en no perder su control ni su predominio sobre el pueblo habrían preferido que el cojo hubiese continuado siendo cojo; pero, como no pudieron impedir la sanidad, desatan su furia contra los discípulos. Es la reacción de esperar, y se ha repetido a lo largo de la historia. Y continúa repitiéndose en la medida en que se hace efectivo el poder transformador del evangelio, cuando se invoca el nombre de Jesús.

NOTAS

- (1) La palabra “doctrina” (en griego: *didache*; traducida por “enseñanza” en otras versiones, como M-S) no ha de entenderse con el significado que suele dársele a *dogma*, como un cuerpo fijo de enseñanza que se transmite. Tiene un sentido más dinámico, del que la vida de Jesús (lo que *dijo* e *hizo*: Hechos 1.1) es el paradigma por antonomasia. (Véase, en este mismo número de PASTORALIA, el artículo de Guillermo Cook, *Pastoral y Evangelización*)

En el presente artículo usamos sobre todo, para las citas bíblicas, la versión del Nuevo Testamento de la NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA, traducido por Juan Mateos y L. Alonso Schökel (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974). Cuando nos ha parecido oportuno, lo hemos indicado con la abreviatura M-S. Cuando citamos otras versiones indicamos el autor de la traducción o el nombre por el que la versión es conocida.

- (2) No porque lo “reflexivo” no sea, en el ser humano, “natural”, sino en el sentido de que ocurre en el “flujo natural” de los acontecimientos, como algo intuitivo, sin requerir un acto segundo de reflexión para decidir en qué dirección proceder. En esta etapa del relato, propiamente hablando no sería ni imaginable que los cristianos se hubiesen planteado la posibilidad de la división como algo real. Sería un tema fuera de contexto.
- (3) Y, con ellos, aunque no simultáneamente en forma necesaria, la comunidad general de discípulos. Pedro y Juan se presentan, en esta primera parte del libro de Hechos, como los máximos dirigentes de la Iglesia Cristiana. Representan, por tanto, a toda la comunidad, y su conducta tiene la categoría de conducta paradigmática (y de ahí la necesidad que Pablo sintió, más adelante, de “resistir a Pedro en la cara”: Gal. 2.11).
- (4) A modo de ejemplo – sin pretender agotar la lista – podríamos indicar los siguientes casos en que sólo Lucas hace mención de la oración:

6,12: el llamamiento de los doce apóstoles;
9,29: la transfiguración;
11,1: la enseñanza del Padrenuestro.

Sobre la oración de Jesús y este aspecto en particular, véase: Jon Sobrino, CRISTOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA (esbozo) (México: Ediciones CRT, 1977), cap. V. Véase también: Joachin Jeremias, THE PRAYERS OF JESUS (London: SCM Press Ltd., 1977, 4ª impresión), y sobre todo el cap. II: “Daily Prayer in the Life of Jesus and the Primitive Church”.

- (5) Como en el caso de la nota anterior, también podrían señalarse otras muchas situaciones en la vida de la iglesia de la que se nos habla en el libro de los Hechos, en que la oración juega un papel fundamental. A modo de ejemplo indicamos las que siguen:

8,15: Pedro y Juan oraron para que los creyentes de Samaria recibieran el Espíritu Santo;
9,12: cuando el Señor le habló a Ananías, Pablo estaba orando;
9,40: Pedro oyó antes de resucitar a Gacela (Dorcas, Tabita);

12.5,12: la iglesia oraba mientras Pedro estaba en la cárcel (cf. 16.25);
13.3 la iglesia oró al comisionar a Pablo y Bernabé (cf. 14.23).

- (6) Compárense los siguientes textos de Hechos: 7.8ss, 8.1-3, 9.1 y 2 con 9. 28-31.
- (7) Destacar este aspecto es sumamente necesario en la actualidad, pues en el protestantismo y en ciertos grupos católicos existe una marcada tendencia hacia esa idealización, *como si* aquella comunidad hubiese sido perfecta en todos sus aspectos, y *como si* todos los elementos que la constituyeron fuesen paradigmáticos y normativos. Los datos que hemos señalado en el texto de este artículo, más el fehaciente testimonio que encontramos en las epístolas neotestamentarias (incluidas las epístolas a las siete iglesias de Asia que se transcriben en el Apocalipsis) son más que suficientes para demostrar lo erróneo de esa actitud "fijista". "Volver al Nuevo Testamento" no puede significar, sin más, "repetir" o "copiar" el Nuevo Testamento y echar al canasto de la basura veinte siglos de experiencia de la comunidad cristiana y de la acción del Espíritu en el mundo.
- (8) Versión Reina-Valera, 1960. Véase la referencia a estos dos últimos verbos en el artículo de Guillermo Cook en este mismo número de PASTORALIA.
- (9) Véase a este respecto, las notas que escribí en LOS MILAGROS TAMBIÉN SON PARÁBOLAS (Miami: Editorial Caribe, 1978), pp. 29-33.
- (10) Puede decirse que de esta manera se "cierra" un ciclo vital: Jesús *inició* su ministerio público con el anuncio de la cercanía del Reino: Mr. 1.14,15. (El texto de Lucas 4, de la participación de Jesús en la enseñanza sinagoga, ha de leerse desde la misma perspectiva, adobada con la imagen de gran fuerza imaginativa que representaba en el contexto judío la institución veterotestamentaria del jubileo). Jesús *concluye* su ministerio docente y "terrenal" dándoles a los discípulos las instrucciones finales relativas a ese mismo reino (Hch. 1.3).
- (11) Richard J. Dillon y Joseph A. Fitzmyer, en COMENTARIO BIBLICO "SAN JERONIMO", dirigido por: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Ronald E. Murphy (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972), tomo III, p. 446.
- (12) Aunque se sale del marco cronológico que nos ocupa, vale la pena señalar también que la estructura del "Credo Apostólico" (y, en general, de todos los credos cristianos) destaca de manera muy particular la sección cristológica, como pivote de la comprensión trinitaria. A fin de cuentas, a los textos ya aducidos de Jn. 14 y 16 habría que añadir el de Jn. 1: "A Dios nadie le ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado" (y. 18).
- (13) Véase en este mismo número de PASTORALIA el artículo de Irene W. de Foulkes, sobre este pasaje bíblico, "Jesús y una mujer: estudio de una situación".
- (14) Por eso se ha sugerido que la inclusión del nombre de Juan. es una adición que se le hizo a lo que sería el relato original: COMENTARIO BÍBLICO "SAN JERÓNIMO", tomo III, p. 450.

- (15) Hago aquí un juego de palabras: lo hermoso nos remite a la plenitud armónica de relaciones entre la parte y el todo; en el lisiado, esa plenitud está, en virtud de su condición, disminuida. El contraste no implica ningún sentido de menosprecio hacia el paralítico.
- (16) Véase por ejemplo la siguiente información que nos provee Lucas (incluidas algunas parábolas). Lucas es el único evangelista que nos ha transmitido los textos a los que aquí hacemos referencia: la aparición a Zacarías y la promesa que se les da a él y a Elizabet, dos viejecitos sin hijos; el *Magnificat*; la anunciación a los pastores. Simeón y Ana; el discurso en la sinagoga de Nazaret; el hijo de la viuda de Naín; Simón el fariseo y la pecadora; el buen samaritano; visita a Marta y María; la mujer encorvada; la moneda perdida; el hijo pródigo; el rico y Lázaro; la sanidad de diez leprosos; la viuda y el juez; el fariseo y el publicano. En todos estos casos, el acontecimiento o la enseñanza parabólica tiene como personaje central a alguien que es pobre, despreciado, o desprotegido o marginado.
- (17) Manuel de Tuya, BIBLIA COMENTADA (Madrid: B.A.C., 1964), vol. II, “Evangelios”, p.85. Este autor traduce “Bienaventurados los pobres de espíritu” (subrayado nuestro), lo cual no deja de ser problemático, pues en castellano la expresión “pobre de espíritu” significa persona apocada, sin iniciativa, encogida o pusilánime. (Véase: María Moliner DICCIONARIO DE USO DEL ESPAÑOL (Madrid: Gredos, 1970), vol. II, p. 1209 s.v.)
- (18) THEOLOGICAL DICTIONARY OF THE NEW TESTAMENT, editado por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich; traducido por Geoffrey W. Bromiley (Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1977), vol. VII. p. 401, s.v. Pneuma.
- (19) Si no fuera así:
- (a) sería difícil de explicar que Lucas hubiera eliminado precisamente la expresión que le daba a la frase (“Dichosos los pobres”) su verdadero sentido;
 - (b) Lucas habría creado un falso contraste entre esta bienaventuranza y su diatriba contra los ricos (compárense los versículos 20 y 24 del cap. 6).

Por otra parte, es fácil comprender que las expresiones “en espíritu”, “de justicia” y “por causa de la justicia” (Mt. 5.3,6 y 10, respectivamente) son adiciones propias de Mateo, pues con ellas se rompe la estructura característica del paralelismo hebreo, sobre todo en relación con demás textos de las bienaventuranzas en el mismo pasaje.

- (20) NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA. Traducción dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975)
- (21) En una presentación pública en San José, Costa Rica.
- (22) En M-S; introducción al Evangelio de Lucas, p. ,185.

- (23) En la edición de la Biblia completa, M-S traducen esta parte del versículo así: “En nombre de Jesús Mesías, el Nazareno, echa a andar”; *Christo* no es, entonces, un nombre propio sino un título, el título mesiánico.
- (24) LOS ORÍGENES DE JESÚS. ENSAYOS DE CRISTOLOGÍA BÍBLICA (Salamanca: Sígueme, 1976), pp. 21-26.
- (25) Alberto Rembao, “El Cristo de Rembao”, en LA NUEVA DEMOCRACIA (Nueva York: Comité de Cooperación en la América Latina), enero 1963. Número final; publicado en homenaje al fundador y único director de esa revista, el Dr. Rembao, por el Rey. Cecilio Arrastía.
- (26) Véase: Pikaza, *op. cit.*, pp. 84ss; 487-492. Véase también: Michael Green, CREO EN EL ESPÍRITU SANTO (Miami: Caribe, 1977), pp. 55-67. Green presenta una visión que está más acorde con la tradición teológica (p.ej., en relación con el carácter personal del Espíritu).
- (27) Petrópolis, Brasil: Editora Vozes, 1972.
- (28) *Op.cit.*, pp. 145-149.
- (29) Véase, a este respecto, Irene W. Foulkes, “Two Semantic Problems in The Translation of Acts 4.5-20”, in THE BIBLE TRANSLATOR, vol. 29, No.1, pp. 121-125.
- (30) Nos parece un poco enrevesada esta traducción. Preferimos aquí la siguiente: “Ningún otro puede salvarnos, pues en la tierra no existe ninguna otra persona a quien Dios haya constituido autor de nuestra salvación” (LA BIBLIA INTER-CONFESIONAL. NUEVO TESTAMENTO. Madrid: BAC, La Casa de la Biblia y Sociedades Bíblicas Unidas, 1978).
- (31) *Op. cit.*, p. 124.