***“Dar frutos para El Reino”***

Tercer domingo de Cuaresma [3 de marzo]





**Lectura del libro del Éxodo**     3, 1-8a.13-15

El texto de la así llamada “vocación de Moisés” o también de la “revelación del nombre de Dios” es una unidad muy extensa en el libro del Éxodo. Comienza en 2,23-25 donde se informa al lector la muerte del faraón que oprime a los israelitas y finaliza con la comunicación a Moisés de este hecho (4,19). Dentro de esta unidad, una sub-unidad nos informa que Moisés sale de casa de Jetró, su suegro para llevar el ganado (3,1) y finaliza con el regreso al hogar (4,18). Toda esta sub-unidad es un largo diálogo entre Moisés y Dios que comienza con un encargo (3,10) y es desarrollado con preguntas de Moisés (3,11.13; 4,1.10.13) y respuestas de Dios (3,12.14; 4,2.11.14). En el diálogo, ante la magnitud del envío, Moisés presenta objeciones que son respondidas por Dios, hasta finalmente molestarse (4,14).

Toda esta unidad puede mostrarse como un conflicto entre el faraón divinizado y Yahvé. El faraón atenta contra las promesas de Dios (descendencia, tierra) mientras Dios lo confronta (y vence). Así cada uno tendrá sus representantes (el faraón a los magos, Yahvé a Moisés) y cada uno un territorio donde desplegar su poder (el faraón en Egipto, Yahvé será adorado “en este monte” y su pueblo que deja de servir a faraón, servirá a Yahvé en la tierra “que mana leche y miel”).

El texto presenta una serie de repeticiones, o frases inconclusas que la antigua teoría documentaria atribuía a documentos Yahvista y Elohista, o incluso con añadidos Sacerdotales y/o Deuteronomistas. Aunque hoy no parece necesario recurrir a tales documentos, sí podemos pensar en tradiciones antiguas.

El relato comienza (no está en la unidad litúrgica) con la determinación de Dios de intervenir en favor de su pueblo. El clamor y los gritos de dolor de los israelitas esclavizados por el faraón llegan a oídos de Dios que “*recordó su alianza*”. Esta alianza es con personajes concretos de la historia: Abraham, Isaac, Jacob. Para la Biblia, ante una situación de sufrimiento, pobreza y opresión causada por terceros, el pariente más cercano debe salir en su favor; pero si no lo tuviera, Dios mismo sale como garante (Lev 25,25.47-55; a esta institución se la conoce como el *goel*). Dios oyó, y miró y se acordó. Los clamores del pueblo “*suben*” hasta Dios (2,23) y esto motivará que Dios “*descienda*” (3,8). La referencia a los Patriarcas da continuidad a todo lo anterior y viene a dar cumplimiento a la línea histórica; en la visión y diálogo se volverá sobre esto.

Ocupándose de los rebaños de su suegro, Moisés va más allá de las fronteras y llega hasta un *monte*. Este monte es calificado de “*montaña de Dios*”, sea porque ya era un santuario tradicional, sea por lo que acontecerá a continuación, o por lo que ocurrirá en el futuro. Y se aclara que se trata del *Horeb*. Aunque es posible que se trate de montes originariamente distintos, la tradición lo ha identificado con el Sinaí. Horeb parece el nombre que recibe en las tradiciones originadas en el norte (= Israel). En este contexto, un “*mensajero*” (mala’k) de Yahvé se le aparece. Esta imagen del “*ángel*” es característica de muchos relatos antiguos como una manera de aludir al mismo Dios (ver Dt 4,15). La “angelología” será más tardía en Israel (Tobías, Daniel, por ejemplo). De hecho el “*ángel*” es visto, pero el que habla es Dios mismo, que es quién empezará el diálogo con Moisés lo cual será lo central en toda la unidad. De hecho, lo que Moisés ve es una “*llama de fuego*”; el fuego con frecuencia refiere a Dios mismo (Gen 15,17; Ex 13,21; Jue 13,20; Sal 50,3; 97,3; Is 29,6 y por contraste en 1 Re 19,12). La narración presentará una escena que simplemente prepara el extenso diálogo, y que por otra parte anticipa la futura alianza que se sellará en el mismo lugar (Dt 5,2) y allí le habló a su pueblo “cara a cara en medio del fuego” (Dt 5,4).

Lo que Moisés ve es ese fuego que sale de *en medio de una zarza*. Lo extraño es que la zarza no se consume y Moisés quiere ver. Es posible que se intente un juego de palabras en hebreo entre zarza y Sinaí, pero no es seguro (especialmente porque se habla de Horeb; zarza en hebreo es *seneh*, casi las mismas consonantes). La zarza es tan insignificante que este término sólo vuelve a encontrarse en la Biblia hebrea sólo una vez más (Dt 13,16). Como arbusto es banal y es desde allí que Dios llama a Moisés. Puesto que allí está Dios, ese lugar *insignificante* pasa a ser “*lugar santo*” (v.5). Por tanto, Moisés ha de descalzarse, puesto que las sandalias han estado en contacto con “*lo profano*” (Jos 5,15).

Las *sandalias* son signo de camino, por eso la Pascua se debe comer con las sandalias puestas (Ex 12,11), y es propio del esclavo sacar las sandalias de los pies al patrón cuando vuelve para ya estar en la casa y no salir. *Lo sagrado y lo profano no deben juntarse nunca.*

Por otro lado, Moisés te tapa el rostro porque “*teme*” ver a Dios. Dios no puede ser visto (por eso es habitual “caer rostro en tierra”; ver Ex 33,20). Y Dios mismo se le “*presenta*” a Moisés identificándose con el “*Dios de los padres*”. Se ha dicho, y es probable, que en la progresiva revelación de Dios se comienza con el Dios “de mi padre” (el ejemplo parece insinuarse en Gen 31,42 donde se habla del “Dios de Abraham y el Terrible de Isaac” como si fueran nombres distintos). Con el tiempo la concepción tribal deja lugar aludirse luego al “Dios de mis padres”. En este caso, estaríamos en el momento en que se da paso a una nueva comprensión de Dios, presentado como *Yahvé*, como veremos.

Después de presentados los personajes, va a comenzar el diálogo. La liturgia alude solo a dos de las cuatro etapas que indicamos más arriba. Nos encontramos con dos palabras de Dios, a las que Moisés presenta su objeción y Dios responde con una señal.

Nuevamente Dios se presenta como el Dios que escucha los gritos de dolor de su pueblo. Se presenta con tres verbos que marcan un creciente compromiso de Dios con los israelitas: *vi, escuché, conozco* (v.7) Y entonces, afirma que “*ha bajado*”. Pero es evidente que esta “bajada” de Dios se refiere al llamado de Moisés (Gn 11,5.7; 18,21) y esto supone nuevos verbos de acción: *liberar, conducir*.

La dirección de estos verbos es una *nueva tierra* distinta de Egipto. Para lo que se deberán desalojar a los ocupantes (la lista –como ocurrió en la primera lectura de la semana pasada- está omitida; aquí se señalan 6 pueblos, allí llegaba a 10). Reiterando la idea del clamor que Dios escucha el texto llega a su climax en esta parte: “*Ve, yo te envío a Faraón para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel*”. Y –como es habitual en otros textos, el enviado manifiesta una *objeción* (la primera de este largo relato). ¿*Quién soy yo para ir*? Un pastor del desierto frente al divinizado faraón. Pero también frente a la objeción es habitual un *signo* (el término aparece más de una vez en esta unidad; 4,8 [x2].17); y junto con el signo la frase divina: “*yo estoy contigo*” (v.12; ver todos estos elementos en Jer 1: objeción, v.4; señal, v.9, “yo estoy contigo”, v.8). Sin embargo, el signo dado es problemático:

Los signos habitualmente tienen como intención animar al enviado, fortalecerlo en la duda ante la magnitud del llamado. Al ver el signo, el llamado puede creer y animarse. Sin embargo, *este signo es de futuro*. Y de un futuro muy distante. Muchos estudiosos han planteado diferentes soluciones al tema; pero en el texto tal como lo tenemos, el signo de futuro no es sino una *invitación a Moisés en obrar con confianza, y obedecer*. Porque nada lo anima a hacerlo sino confiar en la palabra de Dios. De todos modos, toda está parte está omitida en los textos litúrgicos.

Ante el envío, Moisés presenta una *segunda objeción*: ¿qué les dirá a los israelitas? ¿*Quién lo envía*? Es un tema recurrente en la Biblia la referencia a un envío que en realidad no es auténtico (Dt 13; Jer 23,13; ver Dt 18,20). Moisés debe mostrar “*credenciales*”, mostrar el “*nombre*” de quien lo envía. Dios parece revelar su nombre y establece una relación directa entre este nombre divino y el modo en que era reconocido en la antigüedad (dios de los padres; tercera vez en la unidad). Es decir, este nombre nuevo, es el mismo Dios antiguo, y “con este nombre quiere ser invocado” en adelante [es importante, de paso, tener en cuenta la importancia que tiene en los pueblos antiguos el nombre, su sentido, y todo lo que eso implica; bien diferente a nuestro uso actual].

Queda para terminar una referencia al “*nombre*” de Dios. La frase habitualmente traducida “*yo soy el que soy*” puede también traducirse o entenderse de diferentes maneras (y se las han propuesto todas). Para comenzar, se está aludiendo a las 4 letras del nombre (recordar que el hebreo se escribe sin vocales) y que puede escribirse “*YHVH*”. Por ejemplo, el término “Halell-u-Yah” –aleluya- “alaben a Yah(ve)” hace sospechar que la primera vocal debe ser una “a”. Por otra parte, en el nombre se encuentra la raíz “*hyh*” que es el verbo “ser / estar / existir” (por eso la traducción “soy el que soy”). No debe –ciertamente- entenderse en sentido “metafísico”, en referencia al “ser”, como entiende Tomás de Aquino. Algunos han pensado que Dios se niega a revelar su nombre (soy el que soy, ¿a ti qué te importa quién soy?; al estilo de Gen 32). Fundamentalmente hay 3 grandes lecturas de la frase que es bueno presentar brevemente: “*yo soy el que hace ser*”, es decir, el creador. Sin embargo, si el término es antiguo, como parece, la alusión a Dios como creador parece anacrónica. Recién en tiempos del exilio (587-537 a.C.) parece empezar a desarrollarse esta idea en Israel. La mayoría de los autores lo relaciona con un enfrentamiento a los ídolos, que en realidad “no existen”. YHVH en cambio existe. “Es”; “*es el que es*”. Una idea semejante encontramos en Oseas (viejo profeta del Norte, que dice ante la idolatría que “ya no son mi pueblo” y “yo no soy para ustedes el que soy” (Os 1,9). Otros, en cambio, prefieren relacionarlo con la historia (como lo indica el contexto) y la referencia es a ser “*el que estoy* (con ustedes)”. Dios se revela como el que camina en medio de su pueblo, el del éxodo, y la liberación. Especialmente estas dos últimas posiciones se manifiestan como probables, y quizás no sean opuestas. El Dios que camina en medio de su pueblo, reclama exclusividad. Porque es el que sacó a su pueblo de Egipto y el que se manifiesta en la historia, aunque tantas veces Israel siga otros dioses.

**Lectura de la primera carta a los cristianos de Corinto**     10, 1-6. 10-12

El capítulo 10 de la primera carta a los corintios presenta una serie de elementos interesantes, y otros confusos que requieren alguna atención.

La unidad anterior finaliza claramente en 9,27 (una unidad centrada en la libertad /autoridad, 9,1-27). En 10,1 con el vocativo “hermanos” Pablo da comienzo a un nuevo tema (o nuevo apartado).El siguiente vocativo “amados” (10,14) parece marcar un nuevo comienzo, pero al comenzar diciendo “por esa razón”, es posible que marque la conclusión. La unidad, entonces, sería 10,1-14; o que sea una unidad en dos partes complementarias, comenzadas con los vocativos (1-13 y 14-22).

Empieza con una “pequeña homilía” (así se la ha llamado; o un “midrash”, el resultado una lectura judía “para el camino” de la vida, derash). Esta lectura apunta ciertamente al presente, como el dicho “*para nosotros*” (v.6) lo indica claramente, “*para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos*” (v.11). Ciertamente la clave de la unidad estará en descubrir qué es lo que quiere “*avisar*”. Luego de la referencia a lo ocurrido a “*nuestros padres*” (lo cual ayuda a entender que Pablo se ve a sí mismo y a sus comunidades como “judíos”) Luego de presentado lo ocurrido viene la explicación: “*para qué*” (v.6). En v.11 repite la idea de v.6 sacando la conclusión. Veamos estas partes:

La “homilía” empieza con “*no quiero que ignoren*” (término que repite en 12,1 y también utiliza en Rom 1,13; 11,25); es una doble negación que permite el comienzo de un nuevo desarrollo; la homilía, en este caso.

La referencia a lo ocurrido en el éxodo hablando de “*nuestros padres*” –como dijimos- muestra que Pablo entiende que los seguidores de Jesús, circuncidados o no, son judíos verdaderamente. No que hable de un “verdadero Israel” como diciendo que el otro es “falso”, como frecuentes antisemitismos lo sostienen. Pablo se sabe judío, antes y después de Damasco. Y sabe que los paganos que aceptan la fe, se incorporan a Israel, como una rama silvestre es injertada en un olivo (Rom 11,17-24). De hecho el término “cristianos” no parece existir en tiempos de Pablo. “*Nuestros padres*” son los padres fundadores de Israel. La *nube* y el*mar* son indudablemente el paso del Mar Rojo tal como está narrado en los textos bíblicos y las tradiciones judías. Pero la novedad viene dada en los términos “*bautismo*” y “*alimento espiritual y bebida espiritual*”. La lectura es sin dudas retrospectiva. Nadie hubiera llamado “bautismo” al paso del mal (especialmente porque no fueron “sumergidos, que eso significa… “baptizein” es sumergir), y tampoco “espiritual” al maná o al agua de la roca. La clave está –como dijimos y repetiremos en seguida- en el midrash, en el “*para nosotros*”. Son muy interesantes e importantes para una mejor comprensión de la “homilía” las tradiciones judías y re-lecturas de estos textos, pero no es el caso destacarlas aquí. Basta con las referencias de los mismos textos bíblicos del maná como “*pan del cielo*” (Ex 16,4; Neh 9,15 (ver v.20); Sal 105,40-41; Sab 16,20, “manjar de ángeles”, acota). Es en ese sentido, de las tradiciones post-bíblicas que ha de entenderse la imagen de una roca que los seguía. Un texto conocido como el Pseudo-Filón dice: “*Por cuarenta años dejó a su pueblo en el desierto… y le proporcionó un agua que los acompañaba*”; una relectura judía (llamada Targum) canta algo semejante aludiendo a un rio que camina junto al pueblo en las distintas etapas del desierto (Targum Onkelos, Números 21,16-20). La relectura paulina dice que “*la roca era Cristo*”, precisamente por el midrash y el “para nosotros” al que en seguida hará referencia. [no hay que hacer aquí ninguna lectura extraña de la idea de la roca, como pensar en el supuesto conflicto de Pablo con Pedro (“piedra / roca”) que sería anacrónico].

Siendo que la lectura está hablándonos a “nosotros”, y que Pablo ha utilizado los términos “bautismo” y “espiritual” aplicado al alimento y la bebida, ciertamente no podemos sino entender que se está haciendo *alusión al bautismo y la eucaristía* cristianos, como en seguida veremos. Pero el tema no finaliza aquí, estos “padres” que tuvieron estos dones divinos, “*la mayoría*” no fueron del agrado de Dios. Y sus muertes en el desierto son “prueba” de ello. Esta referencia a *la enfermedad o la muerte* como “castigo” (o abandono de parte) de Dios es frecuente en la Biblia, y en un contexto idéntico a este lo volvemos a encontrar en el siguiente capítulo (11,30) como diremos más adelante. Ahora sí, al aludir a los que no fueron del agrado de Dios a pesar de tener sus dones, Pablo puede terminar la referencia al *pasado* para empezar a hablar del *presente*. De todos modos, volverá a insistir en el “ellos” y el “nosotros” en los versículos siguientes, aunque ya claramente en “presente”.

La palabra que parece la clave para comprender toda la unidad la encontramos en v.6 (y se repite en v.11): estas cosas ocurrieron “*en figura*” (typos), son “modélicas” (typikos). El término “*tipos*” es poco usado en el NT (Rom 5,14; 6,17; Fil 3,17; 1 Tes 1,7; 1 Cor 10,6.11 y –fuera de Pablo- en Jn  20,25 (x2); Hch x3, Heb 8,5; 1 Pe 5,13; 2 Tes 3,9; 1 Tim 4,12; Ti 2,7; y es usado 2 veces en la traducción griega de la Biblia hebrea, en Ex [texto citado por Hebreos] y en Am y 2 en los libros propiamente griegos de 3 y 4 Mac). Puede traducirse como marca (Jn 20), huella, modelo. En este caso, se refiere a que lo que ocurrió a los padres en el éxodo es “*modelo*”, es como una suerte de “borrador” de lo que ahora “*nos*” ocurre. Por eso retomará la idea de “los padres” pero ahora estableciendo un claro puente con “nosotros”, poniendo una serie de *ejemplos* (la mayor parte de ellos están extrañamente omitidos en el texto litúrgico) [vv.6b-10].

El esquema de esta parte es simple: “*no hagamos tal cosa, como ellos hicieron tal cosa*” (no codiciemos, no forniquemos, no tentemos) y también “no hagan” (Pablo no usa la primera persona sino la segunda): no se hagan idólatras, no murmuren. En algunos de estos “ejemplos” (modelos negativos a evitar) aclara las consecuencias: “*cayeron*” (v.8), “*perecieron*” por serpientes (v.9), “*perecieron*” por el exterminador (v.10). Como se ve, en estos tres casos se alude a lo ya señalado en v.5: “sus cuerpos quedaron tendidos en el desierto” (alusión a Nu 14,16). Por tanto, el esquema: “no codiciemos como codiciaron” sirve para entender *qué es lo que desagradó a Dios* e hicieron los padres. Ese es el *(anti) modelo* que se dirige “a nosotros”. Sin embargo, hay uno de ellos que no tiene su segunda parte (y está en segunda persona del plural, no en primera, como dijimos): “no se hagan idólatras” (v.7). Acá acota: “como algunos de ellos” y lo ejemplifica con una cita expresa de la *Escritura*. Como es obvio –por el contexto histórico del éxodo al que está haciendo referencia- aludirá a la idolatría de los padres en el desierto, el llamado “*becerro de oro*”, pero sin aludir ni al culto, ni a la imagen, ni al becerro… lo llamativo es que alude a que el pueblo “*se sentó a comer, beber y divertirse*”. Sin dudas, la referencia a comida y bebida no puede desligarse de la “comida y bebida espiritual” a la que ha hecho alusión. A continuación Pablo volverá sobre este tema (vv.15-22) aludiendo a la comida y la bebida eucarística y la comida y bebida con los ídolos [es importante –para entender mejor esto- que la clásica referencia bíblica a los ídolos es traducida en el mundo judío griego, ya más claramente monoteísta, como “*demonios*”; un buen ejemplo es la traducción al griego del Salmo 95,5: donde el hebreo decía “los dioses de los pueblos son insignificancia” se traduce “son demonios”]. Evidentemente continúa la misma temática; pero veamos más profundamente esta unidad, porque todavía hay más.

Vuelve a repetir que estas cosas sucedían de modo “*typikos*”, un aviso para los que hemos “*llegado a la plenitud de los tiempos*”. Para Pablo, con la resurrección de Jesús han comenzado los tiempos finales, hemos llegado a la *meta* y esto implica un cambio absoluto, una “nueva creación” (2 Cor 5,17 ya que Adán es (anti) tipos). Ya estamos en la era definitiva, plena (se ha colmado “el tiempo”); se ha dado la plenitud de los dones esperados expresados en el don por excelencia, el espíritu (recordar el alimento y la bebida “espiritual”). Y esto supone un modo de vida (los estudiosos hablan de la tensión entre el indicativo  y el imperativo, en este caso: “está de pie… no caiga” como una característica de la “moral” paulina. El que estima estar de pie, no murmure, no codicie, no tiente… Pero todo esto parece concentrado en un imperativo fundamental: “*huyan de la idolatría*”.

Nuevamente la referencia a la idolatría está en segunda persona del plural; Pablo se sabe excluido de este tema, pero sabe que no así los corintios [recordar que el contexto en la carta (1 Cor 8-10) es el de la carne ofrecida a los ídolos y la posibilidad o no de comerla sin caer en idolatría].

Es interesante el verbo “*huir*”. Pablo lo ha usado en 1 Cor 6,18 “huyan de la prostitución” (porneia). La reiteración de la misma fórmula ha hecho pensar a varios autores que en 6,18 Pablo está aludiendo a la prostitución “sagrada”, religiosa y no a la prostitución “profesional”. El imperativo “huyan” sólo vuelve a encontrarse en Mt 10,23 (huyan de esa ciudad….). El contexto, entonces nos muestra que los corintios caen, o corren el riesgo inminente de caer en la idolatría del mismo modo que lo hicieron sus padres en el desierto.

Sin embargo, la referencia a “¡*mire no caer*!” a que los modelos señalados son “*aviso*” para nosotros, invita a tener en cuenta otro aspecto: *el bautismo y la eucaristía no son garantía, reaseguro de permanecer de pie*. Y así como los que tenían el bautismo y la eucaristía “*en figura*” (tipos) cayeron, del mismo modo podemos caer “nosotros” o mejor dicho: “ustedes”. Creer que la eucaristía y el bautismo son reaseguro de permanecer de pie, también se asemeja a la idolatría, por cuanto es manipulación de Dios, es “confiar en”, “asegurarse en”. Es algo semejante (y paralelo) a lo que ocurre con los que creen que comen la cena del Señor (11,20) y se desentienden de los pobres (11,21); al no discernir al hermano pobre como miembro del  cuerpo eclesial (11,29) “comen y beben” su propio castigo y “por eso” (como en el desierto) hay “muchos enfermos, muchos débiles y mueren no pocos” (11,30). La posibilidad de comer desentendiéndose del hermano débil, del pobre nos pone en una mesa, sí, pero no la mesa del Señor, sino la mesa de los demonios, de los ídolos (10,18-21). La mesa de los hermanos y hermanas no puede manipularse como si fuera mesa “para mí” desentendiéndome de los demás, porque –como ocurrió en figura- nos habremos sentado a comer, beber y divertirnos, pero no a participar de un solo pan porque un solo cuerpo somos (10,17).

**Evangelio según san Lucas**     13, 1-9

El relato del Evangelio es en su totalidad propio de Lucas. Tanto las dos anécdotas a las que hace referencia como la parábola. Comienza con unos nuevos personajes anónimos se acercan a Jesús con una información. El relato concluye con una parábola. La unidad finaliza en v.9 ya que el v.10 empieza una nueva cronología (“estaba un sábado”).

El texto no dice la finalidad por la que van a contar a Jesús el acontecimiento, pero la respuesta de Jesús parece indicar que los interlocutores hacen suya –en cierta manera- la llamada “*teoría de la retribución*”. Por esta teología ortodoxa y tradicional, Dios bendice y favorece a los justos, mientras que castiga a los malvados. La muerte –en manos de Pilato- de algunos galileos parece ser vista como una consecuencia de los pecados de los muertos. Es a esta teología ortodoxa y tradicional a la que enfrenta duramente el libro de Job, pero sigue reflejada en varios escritos tanto del AT como del NT (Ex 20,5c; Jn 9,2-3). La respuesta de Jesús “¿piensan que eran más pecadores que los demás?” (v.2) invita a sospechar que la intención de los interlocutores de Jesús tiene ese trasfondo.

A la información de que Pilato mató unos galileos en el santuario, Jesús añade otra: unos muertos por un accidente al desplomarse una torre, y continúa la misma lógica: *“¿piensan que eran más culpables?*” (vv 2 y 4) Los dos acontecimientos son puestos en paralelo con la misma intención: “*yo les aseguro que si no se coinvierten todos perecerán del mismo modo*” (vv. 3 y 5). Tenemos entonces dos acontecimientos en paralelo con la presentación de los hechos, pregunta de Jesús y conclusión dirigida al auditorio.

Sobre ambos acontecimientos no sabemos nada por las fuentes históricas. Ni siquiera el historiador judío Flavio Josefo, particularmente adversario de Pilato, informa de este acontecimiento. Se lo ha intentado relacionar con otros hechos con cierta semejanza, pero todo sería hipotético, por lo menos, sino fértil creación de algún comentarista. Pilato no tiene injerencia en Galilea, donde gobierna Antipas, por lo que es razonable suponer que se trata de peregrinos galileos “en Jerusalén”. El santuario, donde se realizan los sacrificios, sin duda, se refiere al Templo de Jerusalén, donde Pilato concurre para las grandes fiestas de peregrinación a fin de garantizar la “pax romana”. Es posible que el número de los muertos sea bastante pequeño (lo que explicaría –al menos en parte- su ausencia en los relatos de época). El otro acontecimiento, que también nos es desconocido, se trata de un accidente. Lo cierto es que en ambos casos nos encontramos con una *muerte imprevista*, sea por crimen, sea accidental. La muerte repentina debería poner a pensar a los vivos (algo semejante encontramos también en 12,20, también propio de Lucas).

Pero lo cierto es que en ambos casos, en las conclusiones, el acento está puesto en la *conversión*. Éste es un tema propio de Lucas como se ve en su añadido al dicho de Marcos: “no vine a llamar justos sino a pecadores” donde agrega “*para la conversión*” (comparar Mc 2,17 y Lc 5,32). El verbo “convertir(se)” (*metanoeô*) lo encontramos x5 en Mt, x2 en Mc, x9 en Lc + x5 en Hch y x12 en Ap y 1 en Pablo; y el sustantivo “conversión”, lo encontramos 2x en Mt, 1x en Mc, x5 en Lc + x6 en Hch,, y x3 en Pablo, x3 en Heb, 1 en s Tim y x1 en 2Pe [curiosamente, el sustantivo conversión (metanoia) tanto en Mateo como en Marcos, alude exclusivamente a la predicación de Juan el Bautista, pero no así el uso del verbo]. Como se ve es un tema al que Lucas da suma importancia, en el que ocupa un interesante lugar la “conversión de los paganos” al Evangelio (cf. Lc 11,32; Hch 11,18; 20,21). En Lucas, “conversión” se encuentra con mucha frecuencia junto con “*perdón de los pecados*” (3,3; 24,47; Hch 5,31).Es la actitud característica del que acepta positivamente el mensaje del Evangelio. Con frecuencia es sinónimo de *epistrefein* (*volver*, en sentido religioso como “vuelta del hombre a Dios”) Lc 1,16.17; 17,4; 22,32; Hch 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18, donde el término tiene sentido simbólico: «y se vuelvan de las tinieblas a la luz»; 28,27), y lo encontramos  junto con metanoeô en Lc 17,4 y Hch 3,19; 26,20 (ver Joel 2,14 LXX). Metanoeô expresa el abandono de una actitud negativa, mientras epistrefein la aceptación de una positiva, como dos caras de la misma moneda. La predicación de la conversión es central en Lucas y Hechos como lo demuestra 24,47: en Jesús se cumplen las escrituras  y los discípulos deben, a partir de la Pascua y Pentecostés, “*anunciar la conversión*”.

Podemos concluir esta parte señalando que el Jesús de Lucas no se preocupa por confrontar la “teología de la retribución” sino que ante una situación aprovecha para insistir en la importancia de la conversión.

Pero como conclusión de esta unidad, Lucas presenta *una parábola*. Como en muchas parábolas vegetales, el tema central parece el *fruto*. En este caso se trata de una *higuera* que no da fruto, y que se le da la última oportunidad de darlo. No hace falta leer de modo alegórico el texto, lo cual deformaría su sentido y lo falsearía (por ejemplo, entendiendo los tres años como referencia al “ministerio público” de Jesús). En este caso se trata de *una higuera en una viña*. Es llamativo, ya que en las viñas se esperan vides, no higueras (pero ver Miq 4,4; y también Plinio en la Historia Natural, libro XVII, 35). Un cierto fundamentalismo crítico se niega a reconocer cierta alegorización en la parábola que parece razonable descubrir. La *higuera* es símbolo de Israel (Os 9,10; Mi 7,1; Jer 18,13; 24,10) como también lo es la *viña* (Is 5,1.7; Sal 80,9-19; Os 10,1; Jer 2,21…). La comparación de Israel con árboles frutales se origina, como es evidente, en el fruto (también lo será el olivo, por ejemplo Rom 11,16-24). En Is 5, el fruto esperado es el “derecho y la justicia”, que por habitual en la Biblia es sin duda el tema principal. Pero en este caso, *el fruto esperado parece ser la conversión* a la que viene haciendo referencia en los versículos anteriores y que es tan importante en Lucas como manifestación de la recepción del Evangelio. Con lógica el *dueño* de la tierra quiere talar la higuera que no da fruto, pero el encargado le pide darle a la planta una última oportunidad, para lo que va a “jugarse el todo por el todo”. Por eso será la el “*último año*”, sino será cortado.

El *tiempo* ha llegado, señala Lucas desde el comienzo, es el tiempo de la salvación, tiempo de la gracia, pero es un tiempo limitado. Los galileos y los habitantes de Jerusalén están invitados a la conversión, a dar fruto. Y así también los lectores de Lucas. A veces la sociedad espera que los cristianos demos fruto, que empecemos por nosotros mismos dando frutos de conversión antes de hablar a los demás sin dar el ejemplo. Dar testimonio del Reino de Dios, vivir “el derecho y la justicia” (Is 5,7…), nos permitirá mostrar a nuestro medio ambiente los frutos del Evangelio.