

# **El centurión de Cafarnaún (Lc 7, 1-10), modelo de cristiano en Lucas El emigrante y el extranjero, paradigmas del creyente en la Biblia**

---

**Xavier Alegre**  
**Centro de Reflexión Teológica, San Salvador**  
**Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona**

## **1. Introducción**

El fenómeno migratorio ha sido siempre importante a lo largo de la historia humana. Pero a partir de la segunda guerra mundial se hizo especialmente significativo por cuanto millones de seres humanos tuvieron que emigrar, perdiendo su hogar y su patria. El éxodo masivo de tantas personas comportó muchos sufrimientos e injusticias. Fue tan duro e injusto que con la creación de Naciones Unidas se llegó a esperar, ingenuamente, que un fenómeno así no volvería a darse en la historia de la humanidad. Desgraciadamente, no ha sido así. A las guerras continuas —en la antigua Yugoslavia y sobre todo en África, por no hablar ya de las guerras en Irak y Afganistán— hay que añadir también el éxodo masivo por razones económicas desde los países empobrecidos del sur hasta los países enriquecidos del norte, que tienen en sus manos otra manera de configurar la globalización, pero que no quieren hacerlo, por miedo a perder sus beneficios. El fenómeno migratorio se ha convertido, de hecho, en una plaga y un sufrimiento terribles para los empobrecidos del mundo.

Por eso, en un tiempo en el que en los países ricos los emigrantes no son tratados precisamente como hermanos y en el que la emigración se ha convertido en una necesidad y en una lacra para numerosísimas personas marginadas o excluidas por una globalización, que no consigue crear un mundo justo, puede

parecer de entrada sorprendente que el emigrante se haya convertido en el Antiguo Testamento en paradigma de todo creyente israelita. Este emigrante, que en muchas leyes del Pentateuco es identificado con el extranjero que vive en Israel, es también, junto con los huérfanos y las viudas, el objeto privilegiado de la acción liberadora de Dios hacia los pobres, una acción que quiere realizar, precisamente, a través de su pueblo elegido<sup>1</sup>.

Será bueno, pues, que nos preguntemos qué significa este hecho y si ello ha dejado su marca sólo en el Antiguo Testamento o se encuentra también en el Nuevo Testamento. Concretamente, me centraré en un libro como el evangelio de Lucas. Escojo, precisamente, este evangelio porque en él Jesús es presentado, de forma programática, como aquél que ha venido a realizar el proyecto liberador de Dios, que los profetas habían anunciado que realizaría el Mesías en los tiempos mesiánicos (*cf.* Lc 4, 16-20).

La cuestión de fondo que nos planteamos es si la Palabra de Dios nos ofrece unas pistas para mirar desde la perspectiva de la fe la dura realidad de la emigración, y si, consecuentemente, nos anima a modificar las leyes económicas imperantes en nuestro mundo injusto, en orden a promover un orden económico internacional más justo, de acuerdo con la voluntad inapelable de Dios testimoniada en la Biblia.

## 1.1. Trasfondo del Antiguo Testamento

### 1.1.1. La centralidad del “emigrante” en Israel

El hecho de que el emigrante se haya convertido en el paradigma del creyente se comprende a la perfección cuando se tiene presente que el pueblo escogido es un pueblo marcado históricamente por la experiencia de la emigración. Y que los creyentes de este pueblo, que han dejado su testimonio en la Biblia, interpretan este hecho, como veremos más abajo, no como algo casual, inocuo, sino como consecuencia de la voluntad de Dios que, a través de este hecho, quiere educar a su pueblo para que realice el proyecto salvífico que le quiere confiar a favor de toda la humanidad.

Hay *tres momentos decisivos* en la historia de Israel que configuran su experiencia religiosa, y en todos ellos es central la figura del emigrante.

---

1. Sobre la distinta terminología que emplea la Biblia, tanto en su versión hebrea del Antiguo Testamento, como en la traducción de los LXX, y en el Nuevo Testamento, *cf.* el artículo “Extranjero” (H. Bietenhard y F. S. Rothenburg) en L. Coenen – E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. II, Salamanca, 1980, pp. 157-164.

- a) En primer lugar, encontramos la experiencia de Israel de ser un pueblo nómada, simbolizado por la figura de su primer patriarca, Abraham, hijo de un nómada (*cf.* Gn 11, 31), y nómada también él, por obediencia a la orden que Dios le da (*cf.* Gn 12, 1-3). Abraham tiene que moverse de un lugar a otro, impulsado por la necesidad imperante de poder sobrevivir. Y anda como inmigrante por Canaán (*cf.* Gn 17, 8; 26,3).

Nómadas tuvieron que ser también los otros dos grandes patriarcas, Isaac y sobre todo Jacob, el patriarca que da nombre —y, por tanto, identidad— al pueblo (*cf.* Gn 28-30; 31-33; 35<sup>2</sup>; 37, 1; 47, 9). En Isaac, que había acompañado a su padre, vemos testimoniada una de las causas principales de la emigración, el hambre: “Hubo hambre en el país —aparte de la primera que tuvo lugar en tiempo de Abraham— y fue Isaac a Guerar, a donde Abimélek, rey de los filisteos” (Gn 26, 1).

- b) En segundo lugar —y esta experiencia es decisiva para la fe del pueblo de Dios—, aparece la liberación de la esclavitud en Egipto, cuando el pueblo, por razones económicas, tuvo que emigrar a ese país rico y allí fue oprimido. Este acontecimiento fue el más decisivo para la conciencia que tuvo Israel de ser un pueblo emigrante y de cómo Dios se sitúa ante el sufrimiento de los emigrantes y de los oprimidos en general.

Junto a la emigración a Egipto, hay que considerar también el consiguiente retorno a Palestina, atravesando durante cuarenta años el desierto, para poder gozar de una vida digna en la tierra prometida por Dios, cuando les sacó con mano fuerte de la opresión en Egipto e hizo una alianza con ellos. Todo ello queda claramente formulado en tres libros fundamentales del Pentateuco: Éxodo, Números y Deuteronomio.

Por otro lado, el gran líder de este movimiento de liberación, Moisés, aparece también con la conciencia de ser un emigrante (*cf.* Ex 2, 22; 18, 3).

- c) Por último, vuelve a ser fundamental para la fe de Israel el exilio, en Babilonia, iniciado el año 598 a.C. Un exilio que ya había experimentado antes el reino del norte, cuando Asiria destruyó Samaria el año 722 a. C., obligando a sus habitantes a ir al exilio, los unos a Asiria, los otros descendiendo al reino del sur (*cf.* Ez 12, 1-20; Esd 2, 22; 18, 3). Ezequiel, que acompañó a los desterrados al exilio, no se cansó de animar al pueblo, anunciando que, finalmente, podían regresar de nuevo a su país (*cf.* también Is 52, 4-6<sup>3</sup>). Este

2. En Gn 35,1 leemos la siguiente orden de Dios a Jacob: “Dios dijo a Jacob: levántate, sube a Betel y te estableces allí, haciendo un altar al Dios que se te apareció cuando huías de tu hermano Esaú”.

3. “Sí, así dice el Señor Yahveh: a Egipto bajó mi pueblo en un principio, a ser forastero allí, y luego Asiria le oprimió sin motivo. Y ahora, ¿qué voy a hacer aquí —oráculo de Yahveh— pues mi pueblo ha sido arrebatado sin motivo? Sus dominadores profie-

movimiento migratorio se realizó en tiempo de Ciro y bajo el liderazgo de Esdras y Nehemías.

Los tres momentos —pero sobre todo los dos últimos— implican el hecho de ser y sentirse emigrantes, extranjeros, a menudo oprimidos, y la experiencia de la dureza de la emigración, que tuvo que sufrir el pueblo de Dios.

No es extraño, por tanto, que la conciencia de ser, por esencia, un emigrante se encuentre testimoniada en lo que se ha denominado el credo primitivo de Israel, formando así un rasgo característico de la identidad del pueblo de Dios:

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahveh dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz. Vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahveh, me has dado (Dt 26, 5-10a).

### 1.1.2. Sentido de la elección de un pueblo oprimido

Este recuerdo histórico de la experiencia del Dios liberador, que escoge al pobre, al oprimido, para revelarse a través de la elección del pueblo de Israel, permite descubrir un aspecto esencial del ser de Dios, su amor gratuito y universal, que se expresa de modo claro en su opción por el pobre, por el que no tiene mérito alguno que hacer valer ante él. Pues Dios no escoge a Israel porque haya hecho méritos o porque sea el pueblo más poderoso de la tierra, sino porque Dios quiere revelar en él la absolutez de su amor gratuito:

Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahveh tu Dios; él te ha elegido a ti para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra. No porque seas el más numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que te tiene y por guardar el juramento hecho a sus padres, por eso los ha sacado Yahveh con mano fuerte y los ha librado de la casa de servidumbre, del poder de Faraón, rey de Egipto (Dt 7, 6-8).

Este aspecto, el *amor totalmente gratuito* de Dios, san Pablo sabrá desarrollarlo muy bien, poniéndolo como quintaesencia de la fe cristiana, en lo que se ha denominado la doctrina de “la justificación por la fe” (*cf.* Rm 1, 16 - 3, 31).

---

ren gritos —oráculo de Yahveh— y todo a lo largo del día mi nombre es blasfemado. Por eso mi pueblo conocerá mi nombre en aquel día y comprenderá que yo soy el que decía: ‘Aquí estoy’”.

En la Biblia, este aspecto del amor previo y gratuito de Dios es un primer aspecto, básico, para poder fundamentar la exigencia del amor al hermano, especialmente al pobre, tal como lo reconoce el autor de 1Juan.

Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama, no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros (1Jn 4, 7-11).

En esto hemos conocido lo que es el amor: en que él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos. Si alguno que posee bienes de la tierra ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad (1Jn 3, 16-18).

Pero hay un segundo aspecto, como hemos empezado a ver por los textos citados, que es tan importante como el primero: la *opción por el pobre*, que brota de esta experiencia del amor previo y gratuito de Dios. Por esto, y para que se vea con más claridad qué es lo que Dios pretende al escoger a Israel y al liberarlo de la opresión de Egipto, inmediatamente después del credo antes mencionado se le indica al israelita qué es lo que Dios espera de él, cuando haya entrado en la tierra prometida y haya obtenido la primera cosecha: que comparta lo que ha obtenido con los pobres que vivan a su alrededor (¡y que eso lo haga con regularidad cada tercer año!). Así, podemos leer en Deuteronomio 26, 10b-13 a continuación del credo antes citado:

Las depositarás [las primicias] ante Yahveh tu Dios y te postrarás ante Yahveh tu Dios. Luego te regocijarás por todos los bienes que Yahveh tu Dios te haya dado a ti y a tu casa, y también se regocijará el levita y el forastero que viven en medio de ti. El tercer año, el año del diezmo, cuando hayas acabado de apartar el diezmo de toda tu cosecha y se lo hayas dado al levita, al forastero, a la viuda y al huérfano, para que coman de ello en tus ciudades hasta saciarse, dirás en presencia de Yahveh tu Dios: “He retirado de mi casa lo que era sagrado: se lo he dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, según todos los mandamientos que me has dado sin traspasar ninguno de tus mandamientos ni olvidarlos”.

Notemos, de paso, que no es casual, en el contexto de la Biblia, que se denomine “sagrado” no precisamente lo que se da en provecho del Templo o de sus sacerdotes, sino lo que se da al pobre. Lo que se pretende con este texto es que el israelita aprenda a compartir sus bienes con los pobres que están a su alrededor, incluidos los emigrantes.

Esta idea del compartir, como respuesta al amor previo y gratuito de Dios, es tan fundamental que, cuando un escriba le pregunte a Jesús cuál es el primero de los mandamientos en el Antiguo Testamento —obviamente se dirá que es el amor a Dios (*cfr.* Dt 6, 4-5)—, éste se apresure a unir el amor a Dios, de modo indisoluble, al mandamiento del amor al prójimo (*cfr.* Lv 19, 18).

Acercándose uno de los escribas que les había oído y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó: “¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?”. Jesús le contestó: “El primero es: *Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas.* No existe otro mandamiento mayor que éstos”. Le dijo el escriba: “Muy bien, Maestro; tienes razón” [...]. Y Jesús, viendo que le había contestado con sensatez, le dijo: “No estás lejos del Reino de Dios”. (*Mc* 12, 28-32.34; *cfr.* Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28; también Mt 7, 12).

### 1.1.3. El emigrante como paradigma de la vocación de Israel

Volviendo a la mención explícita del *emigrante*, vamos a ver ahora que el emigrante se convierte en el paradigma de la vocación de *Israel*, pues ello permite evitar que el pueblo de Dios tenga una mirada puramente nacionalista y, por tanto, egoísta, de lo que significa su elección por parte de Yahvé.

En primer lugar, Dios no elige un pueblo “contra” los otros pueblos, sino todo lo contrario: para que sea instrumento eficaz en el mundo del amor universal de Dios. Esta idea aparece ya en el texto inicial y fundamental de la elección de Abraham:

Yahveh dijo a Abram: “Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra” (Gn 12, 1-3).

En segundo lugar, el recuerdo de la liberación de Egipto comporta, como consecuencia fundamental para el pueblo de Israel, desde la primera cosecha, que han de compartir su riqueza con los pobres. Y entre estos pobres, el texto nombra explícitamente a los levitas (que no tienen tierra), a las viudas, a los huérfanos y a los inmigrantes. Pues el sentido que tiene la confesión de fe que, según la orden de Moisés, se ha de realizar el día en que se ofrezcan las primicias de todos los frutos que se recojan en la tierra prometida (*cfr.* Dt 26, 1-5), es que hagan *memoria* de su pasado, para que, a su vez, se conviertan en liberadores de los oprimidos.

Con la actualización anual de la memoria histórica de la liberación de Egipto se pretende llevar a este pueblo, antaño oprimido, a un estilo de vida alternativo

(eso es, al fin y al cabo, lo que pretende Dios con las leyes de la alianza), que tenga muy presente a los pobres. Y opere su auténtica liberación, para que puedan vivir también ellos humana y dignamente. A modo de ejemplo, estos pobres estarían simbolizados de manera especial, entre otros grupos, por los inmigrantes.

Conviene notar aquí que la mención del inmigrante no es algo casual, en este texto. Pues el recuerdo de que Israel fue un emigrante será, en muchos otros textos, el fundamento de la exigencia que Dios impone a Israel de tener un especial cuidado del inmigrante. Recordemos aquí algunos de estos textos, situados en distintos libros del Pentateuco.

No maltratarás al inmigrante, ni le oprimirás, pues inmigrantes fueron ustedes en el país de Egipto. No vejarás a viuda ni a huérfano (Ex 22, 20-21; *cfr.* 23, 9).

Cuando un inmigrante resida junto a ti, en tu tierra, no le molesten. Al inmigrante que reside junto a ustedes, lo mirarán como a uno de su pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues inmigrantes fueron ustedes en la tierra de Egipto. Yo, Yahveh, su Dios (Lev 19, 33-34).

No torcerás el derecho del inmigrante ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te rescató de allí. Por eso te mando hacer esto. Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas en él olvidada una gavilla, no volverás a buscarla. Será para el inmigrante, el huérfano y la viuda, a fin de que Yahveh tu Dios te bendiga en todas tus obras. Cuando varees tus olivos, no harás rebusco. Lo que quede será para el inmigrante, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viña, no harás rebusco. Lo que quede será para el inmigrante, el huérfano y la viuda. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto. Por eso te mando hacer esto (Dt 24, 17-22).

No tendrás por abominable al idumeo, porque es tu hermano; tampoco al egipcio tendrás por abominable, porque fuiste forastero en su país (Dt 23, 8).

Y la razón por la que el emigrante merece una protección especial es simplemente porque es pobre. Y el Dios de la Biblia es el protector del pobre.

No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que resida en tus ciudades. Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre, y para vivir necesita de su salario. Así no apelarás por ello a Yahveh contra ti y no te cargarás con un pecado (Dt 24, 14-15; *cfr.* 27, 19).

Con estas leyes, lo que pretende el legislador inspirado por Dios es que el pueblo, al instalarse y lograr un cierto bienestar, no se asimile a la cultura egoísta del entorno y encuentre la fuerza que necesita para ser fiel al proyecto liberador y humanizador que Dios le confió.

La actualidad de esta llamada de atención sigue siendo patente hoy, si miramos lo que ha ocurrido con otros pueblos, que en un tiempo vivieron la emigración. El caso del pueblo español sería un exponente típico de ello, pues hace cincuenta años era pobre y fue oprimido por el franquismo. Por eso, tuvo que emigrar a América Latina y a los países ricos del norte de Europa. Pero en cuanto se ha convertido en un país rico, ha olvidado este pasado y ya no es suficientemente solidario con los inmigrantes que han ido a España, buscando una posibilidad de vida digna. Ello muestra hasta qué punto las reflexiones y la legislación sobre los emigrantes, que encontramos en la Biblia, son actuales y gozan de un significado perenne.

## 1.2. Dimensión universal de la elección de Israel

El interés por el inmigrante no tendría por qué sorprendernos, pues la elección del pueblo de Israel para que fuera “el pueblo de Dios” no fue nunca, en la intención más profunda de la Biblia, una elección excluyente, que marginara a los otros pueblos de la tierra y a sus miembros. Antes al contrario, la elección del pueblo de Israel quería ser como el “modelo” que pusiera de manifiesto cómo Dios se relacionaba con todos los pueblos de la tierra y los quería salvar. Por eso leemos en Amós 9, 7 una interpelación a Israel que, fuera de este contexto, podría resultar sorprendente.

¿No son ustedes para mí como hijos de kusitas, hijos de Israel? —oráculo de Yahveh—. ¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kafter y a los arameos de Quir?

Y en Isaías 19, 19-25 leemos:

Aquel día habrá un altar de Yahveh en medio del país de Egipto y una estela de Yahveh junto a su frontera. Estará como señal y testimonio de Yahveh Sebaot en el país de Egipto. Cuando clamen a Yahveh a causa de los opresores, les enviará un libertador que los defenderá y librára. Será conocido Yahveh de Egipto, y conocerá Egipto a Yahveh aquel día, le servirán con sacrificio y ofrenda, harán votos a Yahveh y los cumplirán. Yahveh herirá a Egipto, pero al punto le curará. Se convertirán a Yahveh, y él será propicio y los curará. Aquel día habrá una calzada desde Egipto a Asiria. Vendrá Asur a Egipto y Egipto a Asiria, y Egipto servirá a Asur. Aquel día será Israel tercero con Egipto y Asur, objeto de bendición en medio de la tierra, pues le bendecirá Yahveh Sebaot diciendo: “Bendito sea mi pueblo Egipto, la obra de mis manos Asur, y mi heredad Israel”.

Una idea semejante, por lo que se refiere a la voluntad salvífica de Dios, la encontramos también en el Nuevo Testamento en boca del autor de la Primera carta a Timoteo.

Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (2, 4).

Podemos decir, por tanto, que la elección de Israel (y luego de la Iglesia) quería allanar el camino hacia la construcción de una sociedad justa y fraternal, que responda al proyecto inicial de Dios, cuando creó un mundo bueno (*cf.* Gn 1, 31) y puso al ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios (*cf.* Gn 1, 26-27), para que administrara bien dicha creación (*cf.* Gn 1, 28-30). En este sentido, la vocación del pueblo de Israel, como lo fue también después la de Jesús de Nazaret (*cf.* Lc 4, 16-20; Mt 11, 2-6/Lc 7, 18-23), que “pasó por el mundo haciendo el bien y liberando a los que estaban oprimidos por el diablo” (Hch 10, 38), fue ir poniendo signos de que el reino de Dios se hacía realidad aquí en la tierra en la medida en que Dios, a través de su pueblo, defendía y protegía a los pobres y marginados. Por tanto, en la medida en que Israel aceptaba y vivía las normas de convivencia que Dios le proponía en la alianza, y que eran alternativas a las que dominan el mundo injusto<sup>4</sup>, se convertía en el instrumento querido por Dios para poder reinar en esta tierra.

Pero no resulta fácil aceptar este proyecto alternativo de vida, que prioriza la vida del pobre y pretende ser levadura transformadora de un mundo egoísta, que provoca con sus falsos valores el empobrecimiento creciente de las mayorías marginadas, excluidas, por una globalización que no pone en el corazón de su proyecto una justicia que sea realmente universal. Por esto, para educar en la solidaridad, la elección de una persona, o de un pueblo emigrante y oprimido, que ha experimentado la protección y la liberación de Dios, es el primer paso dado por él para revelar que es desde la experiencia del amor gratuito, y desde los márgenes y no desde el poder, como se puede hacer posible otro mundo más justo y fraternal.

De ahí el interés que muestra la Biblia por mantener viva la memoria del pasado de pobreza y opresión que vivió el pueblo de Dios. Es en esta línea profética, que recuerda la liberación de Israel, esclavo en Egipto, como paradigma de la actuación liberadora de Dios, que se relativiza la sacralidad de una ley tan fundamental como la del sábado para Israel (*cf.* Ex 20, 8-10), para reinterpretarla como recuerdo permanente de la liberación de Egipto, de modo que todas los seres creados, y de modo especial los pobres, puedan descansar, como Israel descansó tras el Éxodo.

Guardarás el día del sábado para santificarlo, como te lo ha mandado Yahveh tu Dios. Seis días trabajarás y harás todas tus tareas, pero el día séptimo es

---

4. Esta manera de vivir “otra”, alternativa, la expresa muy bien el obispo y poeta, Pere Casaldàliga, en el terceto final de uno de sus sonetos, en el que condensa muy bien en qué consiste la identidad cristiana: “Al acecho del Reino diferente / voy amando las cosas y la gente / ciudadano de todo y extranjero”.

día de descanso para Yahveh tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestial, ni el inmigrante que vive en tus ciudades; de modo que pueda descansar, como tú, tu siervo, y tu sierva. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yahveh tu Dios te ha mandado guardar el día del sábado (Dt 5, 12-15).

Y esto es así porque la tarea específica de Israel como pueblo de Dios —y en nombre de Dios, el rey, su lugarteniente aquí en la tierra—, es defender a los pobres y marginados, pues su vocación es crear un tipo de sociedad en la cual no haya pobres (*cf.* Dt 15, 4, en el contexto de Dt 15, 1-11 y de Lev 25), porque se ha aprendido a compartir en profundidad, siendo las mismas leyes del pueblo las que dan soporte a este proyecto de justicia universal.

De hecho, esta fidelidad al proyecto del Dios justo y liberador, protector del pobre, que el pueblo pudo descubrir en su pasado de emigrante oprimido, es lo que se le pide a Dios para el rey, para que sea el representante, el “hijo de Dios”, aquí en la tierra, ya que sólo así podrá gozar el pueblo de una paz auténtica, convirtiéndose, entonces, en una luz para todos los pueblos.

Oh Dios, da al rey tu juicio, al hijo de rey tu justicia: que con justicia gobierne a tu pueblo, con equidad a tus humildes. Traigan los montes paz al pueblo, y justicia los collados. Él hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres, y aplastará al opresor [...] Todos los reyes se postrarán ante él, le servirán todas las naciones. Porque él libraré al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara; se apiadaré del débil y del pobre, el alma de los pobres salvaré. De la opresión, de la violencia, rescataré su alma, su sangre será preciosa ante sus ojos (Sl 72, 1-4.11-14).

Y eso es, precisamente, lo que ha comprendido Lucas cuando, en los Hechos de los Apóstoles, nos da como un resumen de la vida de la primera Iglesia cristiana, la de Jerusalén. Pues esta Iglesia, como comunidad ideal que, gracias a la recepción del Espíritu Santo, encarna y realiza el proyecto de Dios, que Israel no fue capaz de realizar, logra, finalmente, erradicar la pobreza de su seno, porque todos comparten.

La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos. Los apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús. Y gozaban todos de gran simpatía. No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad (Hch 4, 32-35; *cf.* 2, 4-47).

Por esto, ya en el momento de la elección del primer patriarca, Abraham, que se ha de convertir en modelo de creyente para todos los pueblos (*cf.* Rm 4), Dios

no busca una persona instalada, sino un emigrante (*cf.* Gn 12, 1). Más aún, el extranjero, el emigrante, simboliza, en el Antiguo Testamento, la actitud con la que el creyente israelita se ha de situar ante Dios y los demás<sup>5</sup>. Por eso el inmigrante ocupa un lugar privilegiado dentro de la legislación de Israel, ya que, por el hecho de ser pobre, es un destinatario prioritario de la acción liberadora de Dios, a través de su pueblo<sup>6</sup>.

Por esto tuve interés en destacar más arriba que ya el primer relato de la vocación de Abraham indicaba explícitamente que la elección del primer patriarca y padre en la fe del pueblo de Israel quería poner de manifiesto que a través de este emigrante (y del pueblo de Dios, por tanto, al que el patriarca representa) serán bendecidos todos los pueblos de la tierra (*cf.* Gn 12, 2-3; *cf.* también Is 19, 24-25; Am 9, 7)<sup>7</sup>.

### 1.3. Actitudes negativas hacia el inmigrante en Israel

Como es obvio, una cosa es el ideal que propone la legislación de Israel y otra la realidad que vive la comunidad. Por ello, en el Antiguo Testamento encontramos también diversos textos que parecen suponer, e incluso recomendar, una actitud negativa de Israel frente a los extranjeros. El gran problema del pueblo de Dios, como lo es de todo pueblo, es que en el momento en que logra un cierto bienestar, fácilmente convierte en ídolo el bienestar y la riqueza y se olvida del pobre y del marginado. Más aún, llega a explotarlo, como no se cansan de denunciarlo los profetas, recordando las raíces religiosas de Israel.

Y esto sucede así por una razón bien sencilla, por “el miedo a perder el buen vivir”, como con razón denuncia Jon Sobrino<sup>8</sup>, a propósito de los países ricos

- 
5. *Cfr.* el artículo iluminador de A. Wénin, “Israël, étranger et migrant. Réflexions à propos de l’immigré dans la Bible”, *Mélanges de Science religieuse* 32 (1995) 281-299 (condensado en *Selecciones de Teología* 35 (1996) 247-256; las citas literales las tomaré de esta condensación).
  6. *Cfr.* J. Cervantes, “Legislación bíblica sobre el inmigrante”, *Estudios bíblicos* 61 (2003) 319-349.
  7. *Cfr.* J. Ebach, “Ihr sollt ein Segen sein. Das Leitwort und die Bibel. Eine Problemanzeige”, *Bibel und Kirche* 58 (2003) 62-70.
  8. *Cfr.* “Estados Unidos y Europa: ‘miedo a perder el buen vivir’”. *Carta a las Iglesias* 518 (2003) 9-12. Allí podemos leer, entre otras cosas: “En mi opinión, existe, sin embargo, un miedo mayor y más fundamental, y que no es coyuntural —el miedo a los inmigrantes o a terroristas—, sino estructural. En efecto, los países del Norte han conseguido un alto grado de ‘buen vivir’. Aunque existan en ellos bolsas de ‘mal vivir’. Y eso no quieren perderlo ni rebajarlo por nada de este mundo. Como en el caso de la divinidad, es algo intocable. A sus ciudadanos les parece ‘lo normal’, de modo que vuelve a aparecer el ‘destino manifiesto’ del primer mundo: vivir bien. De esta manera no tienen que preguntarse por el precio que para ello han pagado los pobres de este mundo. Y no sólo eso, sino que anuncian su ‘buen vivir’ como evangelio, logro de la

del norte, poco solidarios, más aún, opresores de los países empobrecidos del sur. Sobrino lo denomina “el antirreino” o “el regreso de los ídolos”<sup>9</sup>.

Este miedo es el que lleva fácilmente al pueblo de Dios a aliarse con el imperio de turno, injusto en cuanto basa su poder y su riqueza en la opresión de los pueblos sometidos, para poder así salvaguardar sus ventajas. Los profetas del Antiguo Testamento no se cansan de denunciarlo, subrayando que incluso el culto, si no lleva a la justicia y a la solidaridad con el pobre, carece de todo valor e incluso desagrada a Dios (*cf.* Is 1, 10-28; 58; Am 3, 9-4,12; 5, 7-15; 6).

Es lo que denuncia también con gran lucidez el profeta Juan en el *Apocalipsis*, cuando desenmascara al imperio romano<sup>10</sup>, al que llama *la Bestia del mar* (*cf.* Ap 13, 1-10,18), porque con ayuda de la propaganda política y religiosa, *la Bestia de la tierra* (*cf.* Ap 13, 11ss) asesina a todas las personas que no doblan su rodilla ante él (“*cuantos no adoraron la imagen de la Bestia*”: Ap 13, 15b). Y, en todo caso, las margina económicamente, ya antes de que existieran organizaciones como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional o la Organización Mundial del Comercio.

Y hace que todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se hagan una marca en la mano derecha o en la frente, y que nadie pueda comprar nada ni vender, sino el que lleve la marca con el nombre de la Bestia o con la cifra de su nombre (Ap 13, 16-17).

Pero conviene tener en cuenta que estos textos negativos con respecto al emigrante no son los más significativos en el marco del Antiguo Testamento. Y que se pueden comprender, en parte, ¡sólo en parte!, por la situación difícil que vive Israel en aquel momento.

De hecho, algunos de estos textos pasan a formar parte del Antiguo Testamento, precisamente, en el momento en que Israel regresa del exilio en Babilonia y se está esforzando por reconstruir su identidad nacional, amenazada por la experiencia dura del exilio. Tengamos presente que se trata de una situación

---

humanidad ‘para todos’: los países de abundancia son el espejo de las maravillas que aguardan a los pobres” (p. 10). La Biblia, lúcidamente, desenmascara la falacia de esta propaganda mentirosa, tranquilizadora de la mala conciencia de los países ricos —y de los ricos en general—.

9. *Cfr.* “La centralidad del Reino de Dios anunciado por Jesús. Reflexiones ante Aparecida”, en *Id.*, *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 113-118.
10. Sobre la dimensión política del Apocalipsis, denunciando al imperio romano que persigue a la Iglesia cristiana por su fidelidad a los valores del Evangelio, *cf.* X. Alegre, “El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados”, *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992) 201-229, 293-323 (también en: *Id.* *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados*, Madrid, 2003, pp. 25-86).

especialmente difícil, por cuanto no tiene independencia política y el Templo de Jerusalén no ha podido ser reconstruido todavía.

Por otro lado, muchos extranjeros han sido instalados por las fuerzas de ocupación, primero asirias (en el reino del norte) y luego babilonias (en el reino del sur). Estos nuevos habitantes con sus costumbres religiosas, a menudo paganas, dificultaban la vivencia de la fe israelita y el cumplimiento de la misión para la cual Israel había sido escogido por Dios.

Es, pues, en este contexto de la identidad nacional judía cuestionada y en peligro de extinción que podemos encontrar algunos textos en la Biblia<sup>11</sup> que comportan un cierto desprecio de los otros pueblos y que propugnan una separación del pueblo elegido en relación con los otros pueblos, con los “paganos”.

Uno de estos textos lo encontramos, por ejemplo, en el libro de Esdras. Se refiere claramente a la reconstitución del pueblo y de la religión israelita después del exilio de Babilonia. En él leemos que, autorizados por el rey persa Ciro, el sacerdote Esdras y el gobernador Nehemías se preocupan por la reconstrucción de Israel y de la religión yahvista. En este contexto leemos:

Entonces el sacerdote Esdras se levantó y les dijo: “Han sido rebeldes al casarse con mujeres extranjeras, aumentando así el delito de Israel. Ahora, pues, den gracias a Yahveh, dios de sus padres, y cumplan su voluntad separándose de las gentes del país y de las mujeres extranjeras” (Esd 10, 10-11).

También en Nehemías 13, una vez se ha recordado que fue la influencia de las mujeres paganas la que provocó que el pueblo de Israel en el pasado no fuera fiel a Yahveh (*cf.* Neh 13, 23-28) y que, con motivo de la invasión babilonia, el sacerdocio y la alianza han quedado profanados (*cf.* Neh 13, 29), se añade al final del libro:

Los purifiqué, pues, de todo lo extranjero. Y establecí, para los sacerdotes y levitas, reglamentos que determinarían la tarea de cada uno (13, 30).

Esta tendencia excluyente ha dejado también algunas huellas en la formulación final del Pentateuco, realizada en esta época. En Deuteronomio 7, 1-6, por ejemplo, Dios pide al pueblo que no haga alianza, ni realice parentesco alguno con las naciones que encontrará en la tierra prometida, pues —piensa el autor— dichas naciones apartarían del Señor a los hijos de los inmigrantes israelitas que

11. Es bueno que aquí tengamos presente que en la Biblia no sólo se presentan las situaciones ideales de la vida del pueblo, sino también las negativas, pues se quiere presentar la vida tal como ésta es realmente, de manera que todas las situaciones que viva el pueblo puedan ser iluminadas desde la perspectiva de Dios. Uno de estos aspectos negativos del pueblo escogido se encuentra en el hecho de que a veces considera como voluntad de Dios aquello que sólo es una proyección de los intereses egoístas del pueblo.

han llegado a la tierra prometida y los llevarían a adorar otros dioses, provocando así el fracaso del proyecto liberador de Dios, que escogió precisamente a un pueblo pobre y emigrante para proponer, en medio de un mundo que convierte la riqueza en un ídolo, un estilo de vida alternativo, que impida la marginación del pobre. En este mismo contexto de defensa de la identidad del pueblo de Dios frente a las amenazas de un entorno poderoso, que no comparte los valores de la alianza, podemos situar un texto como el de Deuteronomio 15, 3, inmediatamente antes de que Moisés recuerde al pueblo que está llamado a realizar en su seno la utopía de un mundo sin pobres (*cf.* Dt 15, 4).

Podrás apremiar [económicamente] al extranjero, pero a tu hermano le concederás la remisión de lo que te debe [en referencia al año sabático en el que se debían perdonar las deudas].

La razón de esta actitud negativa, cuando se escribe este texto, es que, históricamente, el pueblo de Israel ya fue infiel al proyecto de Dios en el pasado. No fue capaz de mantener los valores de solidaridad con el pobre, de justicia universal, que le debían dar identidad como pueblo de Dios. Pero conviene notar que estos textos que hablan de forma negativa de los extranjeros e inmigrantes, se encuentran en franca minoría en relación con una mayoría apabullante de textos que proponen la defensa del inmigrante y del extranjero. En esta línea de apertura universal —y precisamente en el tiempo posterior al exilio, cuando este espíritu universalista estaba más amenazado— encontramos dos libros muy significativos. Me refiero a los libros de Rut y de Jonás. En el primero se propone a una moabita como mujer ideal que llega a ser la abuela del rey David. En el segundo aparece un Dios bueno y misericordioso que se apiada de una ciudad, Nínive, en principio tan negativa en la conciencia de Israel, porque era la capital del imperio que había destruido el reino del norte y lo había llevado al exilio (*cf.* Jon 3-4).

#### 1.4. El creyente israelita, un inmigrante

La experiencia negativa del exilio no fue obstáculo para que el pueblo de Israel religiosamente mantuviera el status de inmigrante durante toda su existencia<sup>12</sup>. Por esto, cuando Israel habla de sí mismo, en cuanto es el pueblo elegido por Dios, subraya el hecho de que es un “extranjero”, distinto de los pueblos que lo rodean.

De hecho, Israel se denomina a sí mismo *'bri* (hebreo), una palabra que sus pueblos vecinos emplean para calificar “hombre de allende la frontera”<sup>13</sup>, es decir, la persona extranjera.

¿Qué es, pues, lo que llevó a Israel a considerarse un “extranjero”, idea que recoge y subraya también la *Carta a los hebreos* (*cf.* 11, 8-15), relacionando la historia de Israel con la fe de sus grandes personajes?

12. *Cfr.* Wénin, *op. cit.*, *Selecciones de Teología* 249-252.

13. *Cfr.* *ibid.*, p. 247.

El israelita se considera extranjero por la conciencia que tiene de que la elección divina lo “separa” de los otros pueblos y lo convierte en “extraño”, “extranjero” para ellos. De hecho, las leyendas de sus antepasados y el relato épico de la salida de Egipto le recuerdan cuál es la vocación, el llamado que ha recibido de Dios: “una nación libre que está cerca de Dios y a la que se le invita a vivir su distintivo de pueblo escogido no como un privilegio, sino como un servicio a todos”<sup>14</sup>.

La persona “elegida”, por tanto, es aquella que “escoge la ley de un Dios que llama a la libertad en vistas a una alianza”<sup>15</sup>. Por ello no acepta que nada se le pueda convertir en “ídolo” que limite, condicione negativamente, su libertad que le permite amar de modo radical a Dios y al prójimo.

En este supuesto, ¿cuál es, entonces, el sentido de la elección para el pueblo de Israel (y para la Iglesia)?

En principio, se trata de un llamado a convertir sus convicciones (religiosas y sociales), sus valores y su estilo de vida, en un modelo alternativo de convivencia humana. En este sentido recuerda Mateo que Jesús llamaba a sus seguidores a ser “sal de la tierra y luz del mundo” (cfr. Mt 5, 13-16). Y esto ha de ser así porque les toca vivir en un mundo que privilegia otro tipo de (anti)valores, unos “valores” que no posibilitan, ni fomentan una vida digna para todo el mundo.

Es por este motivo que Dios llama a Abraham a ser un emigrante, a dejar el mundo de “codicia”<sup>16</sup>, de violencia deshumanizadora, que ha aparecido ya en los relatos míticos de *Génesis* 3-11.

Es lo que supo traducir muy bien I. Ellacuría a un lenguaje y situación modernos, cuando contraponía el proyecto de lo que él denominó una “civilización de la pobreza” al de la “(in)civilización de la riqueza”, que está marginando, más aún excluyendo, a las mayorías cada vez más empobrecidas de nuestro mundo como consecuencia de la *codicia* que es su motor y la configura. Pues lo que el mundo rico busca es “vivir bien” al precio que sea.

Por eso, Sobrino<sup>17</sup> denuncia este modo de pensar cuando contesta a la pregunta de cuál es la maldad y el error fundamental del buscar “el buen vivir”.

Sólo dos cosas. Una es que en nuestro mundo eso sólo es posible —estructuralmente hablando—, a expensas del malvivir y muerte de mayorías de la humanidad. Por mucho que se dulcifique el lenguaje y el concepto, por mucho que haya que apoyar la cultura de la paz, del diálogo y la cooperación, en la realidad objetiva, no necesariamente en la subjetividad bien o mal intencio-

14. *Ibid.* p. 248.

15. *Ibid.*

16. Este motivo está muy bien explicado por Wénin, cfr. *ibid.* pp. 248-249.

17. *Estados Unidos y Europa*, p. 12.

nada, el mundo sigue siendo fundamentalmente antagónico. José Comblin, a sus ochenta años bien cumplidos, acaba de decir: “en realidad la humanidad está dividida entre opresores y oprimidos”, y esto seguirá así mientras el buen vivir de los países de abundancia no deje de ser intocable. La segunda cosa puede parecer más sutil e ingenua: el “buen vivir” puede llevar a la autosatisfacción, el bienestar, el placer, el sentimiento de ser más que otros, pero no a la humanización, la felicidad y el gozo. Aquí está el error fundamental.

En la misma línea, Israel es liberado de la esclavitud en Egipto, donde era víctima de la codicia del faraón, que lo explotaba para construir una ciudad (*cf.* Ex 1, 11-13). Pero no para que busque sin tapujos la riqueza y se convierta, a su vez, en opresor de los demás. Más bien, se le invita a una vida nueva, configurada por la alianza, que contiene un decálogo que —y no es algo casual— concluye con un precepto que insiste en los peligros del “deseo” ilimitado (¡y no prioriza ni se limita simplemente al sexual!).

No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo (Ex 20, 17; *cf.* Dt 5, 21).

Y ello es así porque los mandamientos de la alianza apuntan claramente, en este contexto, a posibilitar una vida comunitaria que no esté dominada por la codicia y así pueda ofrecer un espacio de vida humana para todo el mundo<sup>18</sup>.

La conciencia de ser un emigrante que vive en una tierra que no es suya la formula también explícitamente Israel, en un texto del *Levítico* que legisla sobre la manera cómo se ha de celebrar el año sabático (cada siete años hay que perdonar las deudas) y el año jubilar (cada cincuenta años se ha de volver a repartir la tierra que cada uno haya podido acumular entre todas las familias del pueblo). Uno de estos textos significativos reza así:

La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que ustedes son para mí como emigrantes y huéspedes (25, 23).

Y la razón de este hecho se encuentra, precisamente, en la acción liberadora y gratuita del Dios del éxodo, que escoge a este pueblo para que sea para Él “un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex 19, 6), totalmente al servicio de Dios, y, por tanto, separado, “extranjero”, en un mundo que no se deja configurar por la lógica de la solidaridad, en todos los niveles de su vida. Por eso Dios les recuerda que no puede tolerar ningún tipo de ídolo junto a sí, porque ama al ser humano y no quiere que nada lo deshumanice.

Porque es a mí a quien sirven los israelitas; siervos míos son, a quienes yo he sacado del país de Egipto. Yo, Yahveh, su Dios (Lv 25, 55).

18. *Cfr.* Wénin, *op. cit.*, p. 251.

En este contexto no tiene que sorprendernos que la conciencia de ser un emigrante en la tierra prometida la encontremos también en las oraciones de Israel, concretamente en el Salmo 39, 13, mostrando así hasta qué punto para este pueblo la conciencia de ser un forastero, un emigrante, es algo muy significativo.

Escucha mi súplica, Yahveh, presta oído a mi grito, no te hagas sordo a mis lágrimas. Pues soy un forastero junto a ti, un huésped como todos mis padres (*cf.* también 1 Cr 29, 15).

En el mismo sentido, el mandamiento de dejar parte de la cosecha en el campo, para que así se puedan también aprovechar de ella el inmigrante y el pobre, se convierte en un recordatorio perenne de que el pueblo escogido por Dios debe permanecer con la conciencia de ser un inmigrante y un forastero en la tierra prometida (*cf.* Lv 19, 9-10; también 23, 22). Esta indicación va en la misma dirección que el mandamiento de dar cada tres años la décima parte de la cosecha, a fin de que se puedan aprovechar de ella el inmigrante, la viuda y el huérfano.

Cada tres años apartarás todos los diezmos de tus cosechas de ese año y los depositarás a tus puertas. Vendrán así el levita —ya que él no tiene parte ni heredad contigo—, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades, y comerán hasta saciarse. Y Yahveh tu Dios te bendecirá en todas las obras que emprendas (Dt 14, 28-29; ya vimos antes Dt 26, 12-13).

Incluso el profeta Jeremías, en momentos bien difíciles para su pueblo, se hace eco del valor que ha de tener para Israel el extranjero.

Así dice Yahveh: practiquen el derecho y la justicia, liberen al oprimido de manos del opresor, y no atropellen al emigrante, al huérfano y a la viuda; no hagan violencia ni derramen sangre inocente en este lugar. Porque si ponen en práctica esta palabra, entonces seguirán entrando por las puertas de esta casa reyes sucesores de David en el trono, montados en carros y caballos, junto con sus servidores y su pueblo. Mas si no oyen estas palabras, por mi mismo les juro —oráculo de Yahveh— que en ruinas parará esta casa (22, 3).

Porque, como recuerda también el Sl 146,9, “Yahveh protege al emigrante, a la viuda y al huérfano sostiene”. Por eso, Job proclama su inocencia, confesando: “El forastero no pernoctaba a la intemperie, tenía abierta mi puerta al caminante” (Job 31, 32).

### 1.5. Vaivenes del significado bíblico de “ser extranjero”

Muchas de estas leyes que hemos encontrado en el Antiguo Testamento terminaron de formularse gracias a la experiencia del exilio en Babilonia, un hecho doloroso que confrontó a Israel con las consecuencias negativas de la codicia de los imperios de su tiempo —y de su propia codicia, a pesar de las advertencias continuas que había recibido de los profetas.

En el exilio, Israel tomó conciencia de las consecuencias negativas de la codicia, y de que era, precisamente, su propia codicia lo que lo había llevado a traicionar su propia vocación como pueblo separado por Dios para una tarea en favor de los empobrecidos de la tierra. Y que, como indica el refrán, “en el pecado había llevado la penitencia”, pues Dios había permitido que palparan en su propia carne las consecuencias negativas de adorar unos ídolos que siempre acaban por deshumanizar al ser humano<sup>19</sup> y que exigen víctimas<sup>20</sup>.

En el exilio, toma mejor conciencia de que había sido llamado por Dios a ser un “extranjero” en este mundo. Había sido llamado a ofrecer una alternativa de vida comunitaria que mostrase a todos los pueblos de la tierra que “otro mundo es posible”, alternativo al que ofrece una globalización inhumana y excluyente. Debía proponer una manera de vivir que fuera ajena a la codicia, que no estuviera esclavizada por ella. Sólo así se podía convertir en una bendición para todos los pueblos, tal como Dios le había prometido a Abraham al inicio de su vocación (*cf.* Gn 12, 3). Se trataba de una manera de vivir que, como señala Wénin<sup>21</sup>, “exige de él el rechazo de la codicia y la opción por otra manera de vivir su deseo: el reconocimiento de la alteridad irreductible del otro y la entrada en un dinamismo de justicia y alianza”.

Por esto, Israel, cuando regresa del exilio babilónico, intenta reconstruir el proyecto que Dios le había confiado cuando lo eligió para ser su pueblo. Por ello, Esdras lee en público la Ley a todo el pueblo y renueva la alianza (*cf.* Neh 8, 1-12).

Pero en aquella situación de “restauración” cae desgraciadamente en otra trampa que lo aleja del proyecto inicial de Dios, a lo que ya he aludido antes: se cierra en sí mismo y se separa de los extranjeros (aunque profetas como el autor de Jonás o personas inspiradas, como el autor de Rut, le interpiden por ello, intentando recuperar el espíritu universal de los inicios). En esta situación nueva vive, entonces, el “ser extranjero” no como un llamado a la solidaridad con ellos, ya que forman parte de los pobres, sino como una amenaza y, por eso, se “segrega” de ellos y fomenta las normas de pureza cultural, que separan al pueblo de Dios de los demás pueblos. Por ello, también reconstruye las murallas de Jerusalén (*cf.* Neh 1-7) y desconfía, por principio, de todo lo que es extranjero. De este modo, vuelve a apartarse del encargo que le había dado Dios al escogerlo como pueblo

19. *Cfr.* X. Alegre, “Los ídolos que deshumanizan al hombre (Rm 1, 18-32)”, en Varios, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1,18)*, Barcelona/Santander: Cristianisme i Justicia/Sal Terrae 1986, pp. 29-52 (también en *Id. Memoria* pp. 151-170).

20. *Cfr.* J. Sobrino, *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Santander, 1989, sobre todo pp. 21ss.

21. *Op. cit.*, p. 251.

de su propiedad e instrumento de su proyecto liberador en relación a todos los pueblos de la tierra. Deja de “sentirse extranjero” y, de este modo, traiciona el proyecto inicial de Dios. Y ello es especialmente funesto, porque, como indica muy bien Wénin<sup>22</sup>:

El que se siente así interiormente extranjero no cae en ese defecto casi universal que consiste en considerar como extranjero a aquel o aquella que no se le parece. El que se reconoce como extranjero no distingue entre unos que se le parecen y otros que no. Se encuentra tan a gusto con los extranjeros y emigrantes que no tiene inconveniente alguno en reconocer en ellos a hermanas y hermanos. ¿Qué es el reino anunciado por Jesús sino el lugar de encuentro con aquellas y aquellos que las sociedades humanas condenan a la marginación?

Por ello, Jesús, como Pablo más tarde, reacciona radicalmente contra este espíritu de “separación”, propiciado por las leyes de la pureza cultural, y relativiza dichas normas, pues la manera como uno se puede acercar a Dios no es por un “sistema de separaciones”, sino por un “sistema de común-unionen”, tal como lo practicó Jesús con los pecadores y marginados (*cf.* Mc 1, 40-45; 7, 1-24).

Ante este testimonio tan impactante del Antiguo Testamento no podemos menos de preguntarnos, ahora, si este espíritu tan positivo frente al inmigrante aparece también, de algún modo, en el Nuevo Testamento. Y si no se encontrara, habrá que preguntarse si esto significaría que el Antiguo Testamento ya no es significativo para el cristianismo en este aspecto, o más bien, significa otra cosa.

## 2. El extranjero, el emigrante, ¿figuras significativas en el Nuevo Testamento?

### 2.1. Planteamiento de la cuestión

Es en este contexto bíblico global, que acabamos de ver a propósito del Antiguo Testamento, que hemos de leer cualquiera de los textos que encontramos en el Nuevo Testamento, si no queremos sacarlo de su contexto natural, canónico. Por eso, supuesto que el Nuevo Testamento considera a Jesús como el cumplimiento de aquello que Dios había anunciado en el Antiguo Testamento, parece que un tema tan importante, como el que hemos visto en la primera parte, también debería encontrarse en el Nuevo Testamento. Pero, ¿es así?

De hecho, en el Nuevo Testamento el motivo teológico del “extranjero” —al menos en la medida en que éste es un inmigrante— no parece gozar de mucha importancia<sup>23</sup>.

22. *Op. cit.*, p. 252.

23. La palabra griega *xénos* sólo la encontramos catorce veces en todo el Nuevo Testamento (Mt 5x; Hch 2x; He 2x; 1Pe 1x; 3Jn 1x; Rm 1x).

Pero eso, de entrada, no debería sorprendernos tanto, dado que la situación política que viven las iglesias cristianas en el tiempo del Nuevo Testamento no es la misma que caracterizaba al pueblo de Israel del Antiguo Testamento, sobre todo en las épocas en que gozó de independencia política o, al menos, constituía una provincia específica, con un funcionamiento propio, aunque estuviera sometida al imperio de turno que había vencido a Israel.

Con ello no pretendo afirmar que el Nuevo Testamento no conociera la tradición del “inmigrante” que hemos encontrado en el Antiguo Testamento. Pues encontramos algunos textos que muestran que el cristiano se sentía como un “inmigrante” entre un mundo injusto, que lo marginaba (*cf.* 1Pe 4, 12-19<sup>24</sup>). El cristiano se considera, más bien, como un “ciudadano del cielo”, como les había sucedido ya a los grandes patriarcas de la fe de Israel<sup>25</sup>.

Por otro lado, también en el Nuevo Testamento encontramos algunas resonancias interesantes del tema del “inmigrante”, tan típico del Antiguo Testamento. Pero no se encuentran específicamente en el evangelio de Lucas, al que queremos dedicar después una atención especial. Pienso, por ejemplo, en el relato midráshico del nacimiento de Jesús, tal como lo narra el evangelista Mateo. No es casual que este autor, cuyas raíces y tradiciones se encuentran en el seno del judaísmo, señale que Jesús, el nuevo Israel, compartió también la condición de emigrante en Egipto, tal como lo había hecho el pueblo de Israel (*cf.* Mt 2, 13-15). Como no es casual tampoco que, precisamente en este evangelio de claras resonancias judeocristianas, encontremos la parábola del juicio final, propia de Mateo, en la cual Jesús insiste en que la actitud que hayamos tenido hacia el extranjero (*xénos*), con quien Jesús está identificado, decidirá sobre nuestra salvación o condenación (*cf.* Mt 25, 25.28.43.44).

Por lo que se refiere a un evangelista de teología pagano-cristiana, más bien paulina, como Marcos, también en él encontramos un tema que podría estar relacionado con la simpatía con que el núcleo fundamental del Antiguo Testamento quiere que se mire al inmigrante. Pero en este evangelio, al igual que lo que veremos después en Lucas, el tema toma más bien una dimensión específicamente religiosa, en el sentido de que estos textos preparan el hecho de que los paganos pueden formar parte, de pleno derecho (*cf.* Ga 3, 28 y toda la teología paulina), del pueblo de Dios, sin necesidad de convertirse en judíos de religión. Y ello tiene su último fundamento en el hecho de que Jesús, según Marcos, no marginó a los paganos en su ministerio, aunque sin insistir en el hecho de si eran o no inmigrantes (*cf.* Mc 5, 1-20 y 7, 24-37).

24. En el v. 12 encontramos la palabra *xénos*, “extranjero”.

25. Concretamente, en el capítulo 11 de la carta a los Hebreos encontramos los términos típicos que se refieren al extranjero en la Biblia: *allotría* (v. 9), *xénos*, *parepidēmos* (v. 13).

La razón que da soporte a esta postura teológica de no marginar al extranjero es muy clara en Marcos: Jesús, muriendo en la cruz, destruyó la separación entre los pueblos judío y pagano (*cf.* Mc 15, 38-39), como queda muy bien simbolizado por el hecho de que el velo del Templo se parte en dos de arriba abajo, y entonces, un centurión pagano expresa una confesión de fe, sin necesidad de haberse hecho previamente judío: “Verdaderamente este hombre era hijo de Dios” (Mc 15, 39). Con ello se pone de manifiesto algo que ya Jesús había revelado durante su vida pública, cuando había declarado que todas las cosas eran puras (*cf.* Mc 7, 19) y que, por tanto, ya no había separación entre judíos y paganos. Según Marcos, aquello que separa de Dios no son los elementos cúltricos, que eran propios de la religión de Israel y separaban de los otros pueblos, sino los elementos éticos de la conducta humana, es decir, todo aquello que, saliendo del interior del ser humano, de su actitud negativa hacia los otros, hace daño al prójimo (*cf.* Mc 7, 17-23). Como veremos más adelante, Lucas va también en la misma línea. Una línea que hasta un evangelio judeocristiano, pero abierto a los paganos, como el de Mateo, reconoce también cuando, siguiendo a Marcos, presenta a Jesús relativizando las leyes separadoras de la pureza cultural (*cf.* Mt 15, 1-20). Pues lo que Dios quiere de verdad es la misericordia, más que el sacrificio (*cf.* Mt 9, 13 y 12, 7, que citan Os 6, 6). Es precisamente en Mateo donde encontramos la regla de oro para discernir si cumplimos o no la voluntad de Dios: “hagan a los demás lo que quisieran que ellos les hagan a ustedes, pues en esto consiste la Ley y los profetas” (Mt 7, 12).

Si la importancia del extranjero, del inmigrante, propia del Antiguo Testamento, encuentra ciertas resonancias en comunidades de raíz judía, como son las del evangelio de Mateo y de la carta a los Hebreos, nos queremos preguntar ahora si Lucas, que es heredero más bien de la teología paulina, quiere destacar este aspecto en sus dos obras, el Evangelio y los Hechos de los apóstoles.

## 2.2. El inmigrante y el extranjero en Lucas

Empecemos señalando que el motivo teológico que caracteriza a Israel como “inmigrante” en el Antiguo Testamento, es conocido por Lucas. De hecho, lo encontramos en un discurso tan significativo como el que realiza Esteban en Hechos 7, un discurso que empieza con el recuerdo del padre del pueblo de Israel, Abraham, del que Esteban afirma que fue un “inmigrante” y que sus descendientes (es decir, Israel) vivirían como “inmigrantes” en Egipto:

Hermanos y padres, escuchen. El Dios de la gloria se apareció a nuestro padre Abraham cuando estaba en Mesopotamia, antes de que se estableciese en Jarán y le dijo: *Sal de tu tierra y de tu parentela y vete a la tierra que yo te muestre.* Entonces salió de la tierra de los caldeos y se estableció en Jarán. Y después de morir su padre, Dios le hizo emigrar de allí a esta tierra que ustedes habitan ahora. Y no le dio en ella en heredad ni la medida de la plan-

ta del pie, sino que prometió *dársela en posesión a él y a su descendencia después de él, aunque no tenía ningún hijo*. Dios habló así: *Tus descendientes residirán como forasteros en tierra extraña y les esclavizarán y les maltratarán durante cuatrocientos años. Pero yo juzgaré —dijo Dios— a la nación a la que sirvan como esclavos, y después saldrán y me darán culto en este mismo lugar* (Hech 7,1-7). Al oír esto Moisés huyó y *vivió como forastero en la tierra de Madián, donde tuvo dos hijos* (Hch 7, 29).

Esteban dice en este discurso a los judíos que quieren matarle, y concretamente en el v. 6 (que cita a Gn 15, 13), que Dios le había revelado ya a Abraham que él y sus descendientes serían “extranjeros, inmigrantes” (*pároi kos*) en tierra extraña. Y más tarde, en el mismo discurso, vuelve a destacar también que Moisés vivió como “extranjero, inmigrante” (*pároi kos*), en la tierra de Madián (*cf.* Hch 7, 29, que hace alusión a Ex 2, 15).

Pero el interés de estos recuerdos no es aquí deducir un estilo de vida solidario con los pobres e inmigrantes, como ocurría con los textos del Antiguo Testamento. Lo que le interesa aquí, al repasar la historia del pueblo de Israel, subrayando a través de ella el amor misericordioso y liberador de Dios hacia su pueblo, es más bien destacar la incredulidad del pueblo que, como un hilo conductor, va apareciendo también a lo largo del Antiguo Testamento (*cf.* Hch 7, 39-43, un texto que hace referencia al becerro de oro de Ex 32), pues así prepara la dura crítica que hace Esteban a sus oyentes al final del discurso, porque no han querido creer en Jesús (*cf.* Hch 7, 51-53). A la luz de lo que descubriremos más adelante en el evangelio de Lucas entenderemos mejor por qué este autor pone el tema de los extranjeros y de los inmigrantes al servicio de otra problemática teológica que le parece más importante para su comunidad, que ya no es de origen judío, sino pagano.

El motivo del inmigrante, que no encontramos en el evangelio de Lucas, sí lo volvemos a encontrar, sin embargo, en otro discurso de Hechos, esta vez en boca de Pablo. Como antes Esteban, el apóstol, en su primer discurso dirigido también a los judíos, parte del hecho de que Israel vivió la “inmigración” (*paroikia*), en Egipto, destacando también cómo Dios lo liberó (*cf.* Hch 13, 17, donde se ve que hay una referencia a Ex 6, 1.6). Pero Pablo lo hace sólo para poder entroncar la historia del pueblo de Israel con la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, de manera que los judíos puedan ver estos acontecimientos dentro del marco de la historia de la salvación. El interés aquí es, pues, puramente cristológico. La dimensión ética no aparece aquí para nada.

Por otro lado, una palabra griega tan específica para designar al “extranjero”, como *xénos*, sólo se encuentra en dos ocasiones en toda la obra lucana: en Hechos 17, 18 y 17, 21. Pero ambos textos están en contextos que no son significativos, desde el punto de mira del importante significado que tiene esta palabra en

el Antiguo Testamento, pues se refieren a divinidades extranjeras o a los forasteros que se encuentran en Atenas, cuando Pablo visita esta ciudad.

Vayamos ahora al evangelio de Lucas. De entrada, notemos que no vamos a encontrar en él el tema de la “inmigración”. Pero sí veremos que aparecen en él algunos extranjeros, que serán unos personajes significativos, unos modelos de fe. Ahora bien, el hecho de que no aparezca en el evangelio el “inmigrante” y que, por tanto, Lucas no saque ningún provecho de este tema tan significativo en el Antiguo Testamento, puede sorprender en un principio. Miremos, pues, los textos en los que podríamos esperar que Lucas tratara este tema.

### 2.3. El texto programático de Lucas 4, 16-30

En la presentación “programática” de Jesús, que Lucas realiza al comienzo de su evangelio en Lucas 4, 16-30, el evangelista ejemplifica, con ayuda de una cita sacada de Isaías 61, 1-2, cómo Jesús va a cumplir lo que Dios había anunciado en el Antiguo Testamento, a través de los profetas (*cf.* Lc 4, 21). Y lo hace con unos rasgos bien concretos, que son una resonancia clara del modo cómo el Antiguo Testamento había presentado el reino de Dios.

Vino a Nazaret, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: “El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido, para anunciar a los pobres la Buena Noticia, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4, 16-19).

Pero en este texto, que menciona a los pobres como destinatarios prioritarios de la acción liberadora de Dios, encarnada en Jesús de Nazaret, en quien se cumplen las promesas proféticas del Antiguo Testamento (*cf.* Is 61, 1-2), llama la atención que no haga mención alguna del inmigrante o del extranjero.

¿Por qué no los menciona? ¿Es que a Lucas no le interesaba este tema? ¿Por qué, siendo un tema tan significativo en el Antiguo Testamento, no encuentra resonancia en la presentación programática del proyecto de Jesús en el tercer evangelio, siendo así que la dimensión ética de la fe cristiana —y concretamente, la solidaridad con los pobres— goza de gran importancia en Lucas? ¿Hay alguna explicación teológica o sociológica de este hecho? ¿O es que el tema del inmigrante encontrará al menos una resonancia implícita en los textos, en los que Lucas menciona a los extranjeros?

Es verdad que en el texto inicial de Lucas 4, 16-20, donde se presenta el programa de Jesús como cumplimiento de lo anunciado en el Antiguo Testamento, no se menciona para nada al emigrante. Sin embargo quisiera llamar la atención sobre el hecho de que, al menos implícitamente, el evangelista presenta una

actitud más bien positiva hacia los extranjeros. De hecho, el tercer evangelista no cita aquí las palabras que se encuentran en el texto original de Isaías 61, 1-2: allí se habla también del “día de venganza de nuestro Dios”, unas palabras que se refieren al hecho de que Dios hará justicia contra los extranjeros, contra los enemigos del pueblo de Israel (*cf.* Is 61, 2b). Y esto no puede ser casual, pues Lucas ha trabajado redaccionalmente mucho esta perícopa inicial de la actividad de Jesús como pórtico a la vida pública de Jesús (*cf.* Lc 4, 16-30).

La omisión de la venganza contra los extranjeros no puede ser casual, porque a Lucas le interesa aquí preparar ya la universalidad de la acción salvadora de Jesús que, después de Pentecostés, se extenderá a los paganos<sup>26</sup>. Se trata de una universalidad que también es preparada en el contexto inmediato posterior de Lucas 4, 16-20, pues allí se menciona a dos extranjeros y paganos que se habían beneficiado de la actuación de los profetas de Israel, la viuda de Sarepta y el sirio Naamán:

Les digo de verdad: muchas viudas había en Israel en los días de Elías, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses, y hubo una gran hambre en todo el país; y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a *una mujer viuda de Sarepta de Sidón*. Y muchos leprosos había en Israel en tiempo del profeta Eliseo, y ninguno de ellos fue purificado sino *Naamán, el sirio* (Lc 4, 25-27).

En el mismo contexto de apertura a los extranjeros, podemos situar la manera cómo Lucas presenta la actitud de Jesús hacia los samaritanos, tanto en la parábola del buen samaritano como en el caso del leproso samaritano, el único que, a diferencia de los otros nueve leprosos, que debían ser judíos, agradece a Jesús su curación.

En la parábola se destaca que el samaritano, a diferencia del sacerdote y levita judíos, es el único que se comporta como Dios quiere que nos comportemos en relación con los hermanos en necesidad y, por tanto, es el único que cumple lo que manda la ley de santidad en Levítico 19, 18b (*cf.* Lc 10, 30-37).

Y en el caso de los diez leprosos curados, Lucas subraya que *sólo* el samaritano, al que Jesús en el v. 18 llama un *allogenês*, un “extraño, extranjero”, regresa para agradecerle la curación, lo cual parece sorprender a Jesús (*cf.* Lc 17, 11-19). Y con ello, al igual que antes el “buen samaritano”, se convierte en modelo de comportamiento creyente, cosa que contrasta con la actitud de los judíos, que se limitan a cumplir la Ley, como si esto fuera lo más importante.

Teniendo esto muy presente, tratemos ahora de averiguar cómo se sitúa Lucas ante los extranjeros, teniendo en cuenta que la figura del emigrante no parece, de entrada, que en él sea tan significativa como lo es en el Antiguo Testamento, lo

26. Así lo afirma J. Mateos, en una Nota a su traducción del *Nuevo Testamento*, Madrid, 1974.

cual podría ser debido al tipo de comunidad a la que Lucas dedica sus obras. Si en esta comunidad los emigrantes no eran significativos, se comprendería mejor que el evangelista no reflexionara específicamente sobre el tema, sino que más bien se fijase en los pobres en general, los pobres concretos, que son significativos para esta comunidad.

#### 2.4. El centurión pagano (extranjero) de Lucas 7, 1-10

Para clarificar esta cuestión partiremos de la primera perícopa en la que, al margen del prólogo<sup>27</sup>, aparece un extranjero en Lucas. Es un relato que presenta a este extranjero como modélico, siendo objeto de la actuación salvífica de Jesús quien “lo admiró” (Lc 7, 9). Se trata nada menos que de un soldado, de un centurión pagano de Cafarnaún (*cf.* Lc 7, 1-10). Ello parece implicar que probablemente se trata de un extranjero, pues se sirve de intermediarios judíos para que intercedan por él ante Jesús, quienes alaban a este extranjero diciendo que “ama a nuestro pueblo, y él mismo nos ha edificado la sinagoga” (Lc 7, 5). Pero el texto no sigue reflexionando sobre este aspecto, a diferencia de lo que ocurre en el texto paralelo de Mateo (*cf.* Mt 8, 5-13), en el cual se añade un fragmento tomado de Q (Mt 8, 11-12/Lc 13, 28-29), que Lucas sitúa en el camino hacia Jerusalén. Dicho texto contrapone explícitamente las personas que vendrán de fuera y “se pondrán a la mesa en el Reino de Dios” a los judíos que serán echados fuera (*cf.* Lc 13, 28).

En un país ocupado por los romanos, como Galilea, un centurión podía ser visto negativamente como una persona al servicio del imperio ocupante (aunque lo haga sirviendo a uno de sus reyes aliados).

Pero también podía ser visto como un marginado, pues muchos emigrantes, en aquellos tiempos —al igual que ahora—, podían haber escogido el servicio militar como un camino para ser aceptado dentro del imperio romano o para ganarse la vida. Aunque, obviamente, un soldado “ocupante” no es lo mismo que el emigrante pobre, en el seno de una sociedad que gozaba de un cierto bienestar en el tiempo de la monarquía israelita (y de muchos de los textos bíblicos sobre el emigrante) y en la cual había pocos ricos y muchos pobres. Más bien, hemos de suponer que el centurión gozaba de una cierta riqueza, si según el v. 5 ha podido edificar una sinagoga para los judíos. En todo caso, se trata de algo que es visto como positivo, en el contexto de Lucas, y que recuerda lo que más tarde hará Zaqueo en Lucas 19, 1-8, pues éste pondrá también sus bienes al servicio de los demás, y, más en concreto, de los pobres. El hecho de ser un inmigrante

27. Para ubicar el nacimiento de Jesús dentro de un horizonte universal se mencionan en Lc 2, 1-2 los nombres del emperador Augusto y del gobernador de Siria, Cirino. Lo mismo vale para la mención de Augusto y de Poncio Pilato, al narrar la vocación de Juan Bautista en Lc 3, 1ss.

no es, pues, lo que aquí se considera, sino que se mira al centurión, desde la perspectiva religiosa de una persona que no forma parte del pueblo de Israel, pues éste es el aspecto que Lucas quiere destacar aquí de cara a su comunidad.

Al analizar este texto, hemos de tener en cuenta, obviamente, el contexto global de la obra lucana<sup>28</sup>. En ella, la relación con los extranjeros como un grupo que vive dentro de los límites de Israel y que, como tal, puede ser marginado por el pueblo escogido a causa de su situación social y económica, no es, ciertamente, uno de los problemas serios que tiene planteada la comunidad de Lucas, pues ésta no parece que deba situarse en Palestina y la mayoría de ella estaba formada por personas de origen pagano. Por eso, podemos sospechar, de entrada, que quizás no encontraremos en sus escritos muchos datos sobre esta cuestión típica del pueblo judío.

En cambio, sí le interesa especialmente a Lucas el problema del mal uso de la riqueza, pues es uno de los temas teológicos que más le preocupan. En efecto, para Lucas la codicia es uno de los "ídolos" que más esclavizan al ser humano, impidiéndole participar en el reino de Dios (*cf.* Lc 16, 13, teniendo bien presentes textos como Lc 12, 13-31; 14, 28-33; 16, 1-15; 19, 1-8). Recordemos también que ya en el prólogo del tercer evangelio María proclama, de forma programática, en un cántico que es un buen reflejo de la fe del Antiguo Testamento, la inversión de las estructuras económicas.

Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. *Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y a los ricos despidió sin nada* (Lc 1, 51-53).

Pero si bien es verdad que el tema de los pobres interesa especialmente a Lucas, esto no implica, sin embargo, que ha de ser el problema de la marginación económica de los extranjeros el que ha de preocupar también a este teólogo de la tercera generación paulina. Lo que le preocupa de verdad, en este estadio de la reflexión cristiana postpaulina, es la relación específicamente religiosa entre los extranjeros, los paganos, y el pueblo judío. Por tanto, si Lucas no insiste en la defensa del inmigrante, tal como vimos interesaba especialmente al Antiguo Testamento, ello no será debido a que no esté de acuerdo con lo que se decía allí, sino a que le parece más urgente, de cara a su comunidad, defender la igualdad

28. Sobre esta perícopa, aparte de los comentarios exegéticos minuciosos modernos sobre Lucas, traducidos al español, de J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, Vol. II, Madrid, 1987, pp. 627-639 y F. Bovon, *El Evangelio según san Lucas*, Vol. I, Salamanca, 1995, pp. 486-501, se puede consultar la obra de U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesús. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 1977, pp. 141-160; U. Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7, 28a; 8, 5.10.13 par Lk 7, 1-10)*, Tübingen, 1985.

religiosa entre judíos y paganos para poder formar parte de la Iglesia, en la que, ya desde Pablo (*cf.* Ga 3, 28), no hay diferencia entre los judíos y los paganos.

Para seguir avanzando en nuestra reflexión, demos ahora un paso más y analicemos el contexto de la perícopa del centurión.

#### 2.4.1. El contexto

Lucas sitúa la perícopa del centurión inmediatamente después del sermón de la llanura (*cf.* Lc 6, 20-43). Se trata de un fragmento fundamental, en el cual se recoge, en síntesis, el mensaje liberador y alternativo de Jesús. Condensa la buena noticia liberadora para los pobres y marginados en un mundo injusto (*cf.* Lc 6, 20-23). Y propone un programa de vida para los seguidores de Jesús, que no resulta nada fácil de realizar, pues propone, entre otras cosas, el amor a los enemigos y devolver bien por mal (*cf.* 6, 27-35). Pero es la manera cómo, según Lucas, Jesús nos propone que llevemos a término el proyecto que él ha venido a realizar aquí en la tierra para cumplir lo que Dios había prometido a su pueblo, a través del profeta Isaías (*cf.* Lc 4, 16-20).

Llama la atención, entonces, en el curso del relato de Lucas, que sea precisamente un pagano el primero en reaccionar ante el sermón de la llanura. Por otro lado, este texto, junto con Lucas 7, 11-17, prepara en Lucas la respuesta que Jesús dará a la pregunta de Juan Bautista en Lucas 7, 22.

Y notemos que este anuncio de felicidad para los pobres y oprimidos, que Lucas, siguiendo a la fuente Q, sitúa en el inicio del sermón de la llanura, no lo realiza Jesús sólo con palabras. Sus acciones liberadoras son un signo fundamental de que el reino de Dios ya se está haciendo presente en medio de este mundo (*cf.* Lc 7, 18-23; 11, 20). La curación, entonces, del siervo del centurión sería una prueba de este hecho. Una prueba que Lucas continúa, en el fragmento inmediatamente posterior, con la resurrección del hijo de la viuda de Naim (*cf.* 7, 11-17). Pero tengamos bien presente, para comprender todo el significado, en cierto modo programático, del texto que queremos analizar, que Lucas 7, 1-17 es un fragmento (sacado de Q<sup>29</sup> y de material propio de Lucas), que en la manera cómo Lucas ha estructurado su evangelio ahora forma una inclusión con 8, 26-56, otro fragmento que ha encontrado en Marcos y que, recogiendo unas curaciones de Jesús, concluye también con un relato de resurrección (*cf.* Lc 8, 40-56).

Entre los dos bloques de milagros, Lucas ha situado un fragmento sobre la escucha adecuada de la palabra de Dios (*cf.* Lc 7, 36-8,21) que, como nota E.

29. Según H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Vol. I, Freiburg, 1969, p. 387, "Lc encontró ya en la fuente Q el 'discurso del Bautista', 7, 18-35, con su pórtico de entrada 7, 1-10. Lo amplió añadiendo 7, 11-17 y 7, 36-50".

Schweizer<sup>30</sup>, está ahora enmarcado por unos relatos que plantean la cuestión sobre quién es Jesús y que exhortan a tomar las decisiones adecuadas frente a él (*cf.* Lc 7, 18-35 y 8, 22-25). Son unos textos que hacen referencia a Juan Bautista como figura contrapuesta a Jesús (*cf.* Lc 7, 18-35). Se trata de un fragmento que contiene un material que no se encuentra en Marcos. Lucas, por tanto, lo ha sacado, sea de la fuente Q, como parece ser el caso de la perícopa que estamos analizando, sea de los materiales que serían propios de Lucas.

Si tenemos, pues, presente, la estructura de Lucas, veremos que los capítulos 7-8 preparan, en su intención, la misión de los Doce a Israel (*cf.* Lc 9,1-6), un texto que se encuentra antes de las preguntas de Herodes sobre quién es este Jesús (*cf.* Lc 9, 9) y la de Jesús sobre lo que la gente piensa sobre él (*cf.* Lc 9, 18). Según Schürmann<sup>31</sup>, con el nuevo contexto y con los cambios que va a hacer, Lucas no va a cambiar esencialmente el mensaje que encontró en Q, supuesto que en los vv. 22-23 y 27 encontramos una autorevelación cristológica y que en los textos situados ahora en Lucas 7, 18-23.24-28.29-35 el acento se ponía ya en la denuncia contra la incredulidad de “esta generación”, es decir, del Israel incrédulo. Lucas pretende, con todo, que esta incredulidad sirva de contraste a la fe del pagano en Lucas 7, 1-10.

Lucas, entonces, se habría limitado a poner nuevos acentos en el texto, de acuerdo con una preocupación fundamental de su teología que él expresa muy bien en Lucas 15, cuando subraya que la acción misericordiosa de Jesús hacia los publicanos y pecadores (*cf.* Lc 15, 1-2) no es sino un fiel reflejo del modo de ser del Padre. Para él, “cuando Dios ‘visita’ a su pueblo en la acción misericordiosa de Jesús (7, 16), entonces se crea un pueblo nuevo, a partir de la multitud bien dispuesta del pueblo (7, 29), a partir de los publicanos (7, 29), de los pecadores (7, 36-50) y de los paganos (7, 1-10) —es decir, a partir de los ‘hijos de la Sabiduría’ (7, 35). Los ‘pequeños’ en el reino de Dios tienen ahora una dignidad insuperable (7, 28)”<sup>32</sup>.

#### 2.4.2. El texto de Lucas 7, 1-10

Para poder comprender mejor el texto de Lucas, es bueno que lo analicemos comparándolo con el texto paralelo de Mateo, ya que las coincidencias notables que existen entre Lucas 7, 1-10 y Mateo 8, 5-13 llevan a los especialistas a sacar

30. *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, 1982, p. 84.

31. *Op. cit.*

32. *Ibid.* J. A. Fitzmyer (*El evangelio según Lucas*, Vol. II, Madrid, 1987, p. 628) señala que con este episodio empieza un grupo de relatos que van indicando la actitud de distintas personas o grupos de personas ante Jesús (por ejemplo de mujeres en Lc 8, 1-3,) a medida que va avanzando en su ministerio. Según él, la clave interpretativa de todo el fragmento se encuentra en Lc 7, 16: “un gran profeta ha aparecido entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo”.

la conclusión de que los dos autores encontraron este texto de la curación del centurión de Cafarnaum en la fuente Q.

Presentación sinóptica del texto<sup>33</sup>:

## LUCAS 7

## MATEO 8

<sup>1</sup> Cuando (Jesús) concluyó todas sus palabras a los oídos del pueblo, *entró en Cafarnaún*.

<sup>2</sup> Y un *centurión* tenía un siervo que estaba enfermo e iba a fallecer, el cual era para él muy estimado.

<sup>3</sup> Y habiendo oído (hablar) de Jesús, (le) envió a él unos ancianos de los judíos pidiéndole que, yendo, salvase a su siervo.

<sup>4</sup> Y ellos, presentándose ante Jesús, le suplicaban encarecidamente diciendo: Es digno que le concedas esto, <sup>5</sup>pues ama a nuestra nación y él mismo nos edificó la sinagoga.

<sup>6</sup> Y Jesús se iba con ellos. Y estando él no lejos de la casa, le envió unos amigos el *centurión* diciendo:

*Señor, no te molestes,*

pues *no soy digno de que entres bajo mi techo*. <sup>7</sup> Por eso ni siquiera me creí digno de ir hacia ti, *pero di(lo) con (tu) palabra y quede sano mi niño*, <sup>8</sup>pues también yo soy un hombre bajo (el) poder (de otro), que tengo, bajo mí, soldados, y digo a éste: *Vete, y va; y a otro: Ven, y viene; y a mi siervo: Haz esto, y (lo) hace*.

<sup>9</sup> Oyendo esto Jesús le admiró, y, volviéndose, dijo a la multitud que lo seguía: *Les digo, ni en Israel encontré tanta fe*.

*Cfr. Lc 13, 29*

*Cfr. Lc 13, 28*

<sup>10</sup> Y al volver a la casa los enviados, encontraron al siervo sano.

<sup>5</sup> Y *entrando él en Cafarnaún*, se acercó a él un *centurión* suplicándole

<sup>6</sup> y diciendo: Señor, mi niño está echado en casa, paralítico, terriblemente atormentado.

<sup>7</sup> Y le dice Jesús: yo yendo lo curaré.

<sup>8</sup> Y respondiendo el *centurión* dijo:

*Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo,*

*pero sólo di(lo) con (tu) palabra y quedará sano mi niño*, <sup>9</sup>pues también yo soy un hombre bajo (el) poder (de otro) que tengo, bajo mí, soldados, y digo a éste: *Vete, y va; y a otro: Ven, y viene; y a mi siervo: Haz esto, y (lo) hace*.

<sup>10</sup> Oyendo (esto) Jesús, se admiró, y dijo a los que (le) seguían: "En verdad les digo, en nadie encontré tanta fe en Israel.

<sup>11</sup> En verdad les digo que muchos llegarán de oriente y occidente, y se reclinarán (a la mesa) con Abraham e Isaac y Jacob en el reino de los cielos, <sup>12</sup>mas los hijos del reino serán echados a la tiniebla de fuera; allí será el llanto y el rechinar de los dientes.

<sup>13</sup> Y dijo Jesús al centurión: "Vete, que te suceda como has creído".

Y quedó sano el niño en aquella hora.

33. Las coincidencias literales entre Mateo y Lucas se encuentran en letra *cursiva*.

La comparación sinóptica de Mateo y Lucas muestra una coincidencia notable entre la introducción (Lc 7, 1b-2 par Mt 8, 5) y las palabras del centurión (Lc 7, 6b-9 y Mt 8, 8-10), una coincidencia que los especialistas consideran que sólo es explicable si se debe al hecho de que Mateo y Lucas encontraron el texto en la fuente Q.

Una diferencia importante, sin embargo, se encuentra en el hecho de que sólo Lucas menciona que el centurión no se dirige directamente a Jesús, sino que lo hace a través de dos legaciones. Y en el v. 8, Lucas añade la palabra *tassomenos* que subraya la subordinación del centurión a Jesús<sup>34</sup>. Tampoco coinciden en la descripción de la enfermedad. Mientras Lucas dice que estaba gravemente enfermo, en peligro de muerte, lo cual explicaría que no lo llevaran a Jesús, Mateo afirma que el siervo estaba parálítico y tenía muchos dolores.

Por otro lado, es propio de Mateo que haya puesto en este relato del centurión la profecía de la peregrinación de los pueblos (*cf.* Mt 8, 11-12) que Lucas sitúa en el camino hacia Jerusalén (*cf.* Lc 13, 28-29). También Mateo es el único que pone una palabra de Jesús dirigida al centurión, en la cual le indica la curación, señalando, además, que en aquel mismo instante el siervo quedó curado (*cf.* Mt 8, 13). Lucas, en cambio, tan sólo indica que cuando los amigos del centurión regresan, se encuentran al siervo curado (*cf.* Lc 7, 10). También parece que es propio de la redacción de Lucas el haber sustituido la palabra *pais* (*cf.* Lc 7, 7; Mt 8, 6.8.13), que se encontraría en Q, por la palabra *doúlos* (*cf.* Lc 7, 2.3.10)<sup>35</sup>.

De todos modos, como no es éste el tema de mi estudio, no me detendré aquí a examinar cuál de los dos evangelistas haya modificado el texto de Q. Tan sólo indicaré que me inclino a aceptar la opinión de Busse<sup>36</sup>, que defiende que es más bien Lucas quien, por razones redaccionales, ha modificado el texto.

#### 2.4.3. Análisis literario del texto

Busse<sup>37</sup> hace notar que en el relato griego hay tres elementos que sirven a Lucas para estructurar su relato: la función de la fórmula *akoúsas de*, que intro-

34. Así lo indica Busse, *Wunder*, 144. Busse se fundamenta en J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus*, Würzburg, 1973, p. 43.

35. En el v. 2, el códice D tiene la palabra *pais* en vez de *doúlos*. Pero no será original, sino que es una adaptación a lo que luego encontramos en Lc 7, 8, o bien será una armonización con Mt 8, 5.

36. *Op. cit.*, pp. 145.150; *cf.* También Fitzmyer, *Lucas*, pp. 629-630; U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, Vol. II, Salamanca, 2001, p. 33: "parece que Mateo transmite el texto Q con bastante literalidad". Pero en la n. 6 indica cuáles son los rasgos propios de Mt que encontramos en el texto. En cuanto a W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlín, 1988, p. 142, cree que Lucas ha encontrado una versión del texto ya retocada. Schürmann (*op. cit.*, pp. 395-396) defiende que Mateo ha resumido y retocado el texto de Q.

37. *Wunder*, p. 154s.

duce la acción principal (v. 3; también introduce la reacción de Jesús en el v. 9); el uso de los imperfectos en los vv. 2.4 y 6 (sirven para retardar un momento la escena, de modo que así aumente la tensión); y los *dé* adversativos en los vv. 2.3.4. y 9, que estructuran los distintos momentos de la escena.

La primera parte del v. 1 parece elaborada por la redacción lucana<sup>38</sup> y pone punto final al Sermón de la llanura (*cf.* Lc 6, 20-49), mientras que la segunda parte introduce el relato de la curación<sup>39</sup>.

El v. 2 presenta una situación en la cual aparece la necesidad que posibilitará la acción de Jesús. Lucas hace notar dos cosas: la iniciativa del centurión<sup>40</sup> (valoraba mucho al siervo<sup>41</sup> que estaba enfermo) y que no lleve a Jesús el enfermo, porque estaba muy grave. Este extranjero, por tanto, aparece como un hombre sensible a las necesidades de los demás, como un hombre, pues, misericordioso (como lo será también en Lc 10, el buen samaritano).

Por eso, cuando el centurión “oye hablar” de Jesús, pues según Lucas 4, 37 la fama de Jesús se había extendido por toda la comarca, (*cf.* v. 3), toma la iniciativa y le envía una delegación de los ancianos de los judíos para pedirle que salve a su criado. Lucas ha hecho aquí probablemente unos retoques redaccionales, porque no quiere que haya un contacto directo entre Jesús y el pagano, pues tiene interés teológico en subrayar que la Iglesia no irá a encontrar a los paganos hasta después de pascua, cuando Jesús resucitado lo autorice (*cf.* Lc 24, 47; también Hch 1, 8)<sup>42</sup>.

38. Así lo sostiene Busse, *Wunder*, p. 141. La concentración en la palabra de Jesús que exige la fe se encuentra en todo el fragmento de Lc 6,12-7,10.

39. Según Schweizer *op. cit.*, p. 86, Lucas ha retocado el comienzo y el final de la pericopa. Él cree que inicialmente quizás aparecía tan sólo un grupo que había sido enviado por el centurión. Las palabras que dicen en los vv. 6b.7b.8 serían de la tradición (*cf.* Mt 8, 8-9). Los vv. 3b-6a habrían sido formados por Lucas bajo el influjo de la tradición oral o para asimilar este relato al que encontramos en Hch 10, 2.5.22 y los habría unido a la tradición que encontró en Q con ayuda del v. 7a, que contrasta con el v. 4a.

40. La mayoría de especialistas piensa que este centurión no sería un soldado romano, sino un soldado de Herodes. Fitmyer (*op. cit.*, p. 633) considera, sin embargo, que podría ser un romano que prefiguraría el centurión romano Cornelio, que encontramos en Hch 10.

41. Bovon, *op. cit.*, I, p. 494, lo comenta así: “En la acepción jurídica de la esclavitud antigua, se podía comprender esta expresión en sentido económico (‘valioso’). Pero Lucas quiere hablar de una relación humana amenazada (*cf.* también la mención de los ‘amigos’ en el v. 6). El centurión no ama solamente a aquella nación extraña, a Israel, sino también a su prójimo (10, 25-37). Si este amo tiene a su siervo en tan gran estima, esto significa que lo aprecia como persona y no como criado. A este doble afecto, por el pueblo judío y por el siervo, responderá el amor de Jesús que se extiende sobre los que están cerca y los que están lejos. El amor y la fe se conjugan en este oficial ejemplar”.

42. *Cfr.* también Hch 15, 8s, donde Lucas pone en boca de Pedro, en el denominado concilio de Jerusalén, que Dios no hace ninguna diferencia entre judíos y paganos, una vez éstos han purificado sus corazones por la fe y les ha dado el Espíritu Santo.

El hecho de que la actuación de Jesús tenía que dirigirse, de entrada, a las “ovejas perdidas de la casa de Israel”, es un motivo teológico que no es exclusivo de Lucas. La encontramos también en los otros sinópticos (*cf.* Mc 7, 24-30 par Mt 14, 21-28; también en Mt 10, 5-6), pues como recuerda el autor de la carta a los Efesios a sus oyentes paganos, “estaban ustedes en aquel tiempo lejos de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas de la Promesa, sin esperanza y sin Dios. Mas ahora, en Cristo Jesús, ustedes, los que en otro tiempo estaban lejos, han llegado a estar cerca por la sangre de Cristo” (Ef 2, 12-13). Pero a Lucas le interesa subrayarlo, pues su comunidad es de origen pagano y en una época en la que las raíces judías de la comunidad cristiana podían ser descuidadas, conviene contrarrestar esta tendencia (¡ya Pablo había advertido contra ello en Romanos 11!). Por eso, configura él mismo los vv. 3-6 de manera que ahora subrayen la fe y el valor del pagano, incluso a los ojos de los judíos, y cómo este pagano había apoyado a la comunidad judía, construyendo una sinagoga.

Los enviados judíos empiezan haciendo una alabanza del centurión, que aparece como pagano por las cosas que se dicen de él (*cf.* vv. 4-5). De él se afirma una actitud interna (“ama al pueblo judío”: v. 5a) y un hecho externo (ha hecho construir una sinagoga: v. 5b)<sup>43</sup>, que permiten presentarlo positivamente como a un amigo del pueblo judío. De modo semejante, en el texto teológicamente paralelo de Hechos 10, se dice del centurión pagano que se convierte al cristianismo que él, como toda su familia por lo demás, era piadoso y temeroso de Dios, que daba culto a Dios y que daba muchas limosnas al pueblo (v. 2). Y que, además, era reconocido como justo y temeroso de Dios por toda la nación judía (v. 22). Por eso, Pedro toma la palabra y declara: “verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato” (vv. 34-35). De este modo, Lucas presenta un contraste consciente entre la manera humilde como el centurión se ve a sí mismo y la opinión que los ancianos judíos tienen de él.

Esto lleva a Bovon<sup>44</sup> a sacar la siguiente conclusión:

43. Uno se puede preguntar si un centurión disponía de suficiente dinero como para hacer construir una sinagoga. Pero no es esta cuestión que le interesa a Lucas. En todo caso, ya M. Hengel (“Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und Palästina”, en *Tradition und Glaube*, FS K.G. Kuhn, Göttingen, 1971, pp. 165s) hizo notar que no era extraño (¡en la diáspora!) que un pagano pagara la construcción de un lugar de culto judío. Lucas subraya aquí (como lo hace también a propósito del centurión pagano Cornelio en Hch 10, 2) que este centurión hacía obras buenas, en este caso a favor de los judíos. Según Schürmann, *op. cit.*, p. 392, el relato más antiguo se proponía dar argumentos a favor de que se aceptaran dentro de la comunidad a los “temerosos de Dios”.

44. *Op. cit.*, p. 493.

Por tanto, nos encontramos aquí con la categoría sociológica de “los temerosos de Dios”, que representaron un papel tan importante en la historia de la primera misión cristiana. Atraídos por el judaísmo, su monoteísmo y su ética, no recibían sin embargo la circuncisión por no renegar de su raza y de su patria, pero asistían al culto judío, conocían la ley y observaban sus preceptos principales. Los misioneros cristianos obtuvieron éxitos rápidos entre ellos. El mismo Lucas es quizás uno de ellos; de ahí su gran interés por este tema. Para él, el mensaje cristiano les va a permitir formar parte del pueblo de Dios (*laós*, 7, 1), gracias a la fe y no por la circuncisión.

A continuación, en el relato, cuando Jesús se encuentra ya cerca de la casa del centurión, éste envía una segunda delegación<sup>45</sup>, esta vez de amigos (v. 6a)<sup>46</sup>, con el encargo de que le expresen que él no se considera digno de que vaya a su casa, pero que cree que con sólo una palabra —¡así de grande es su fe!—, Jesús puede curar a distancia a su siervo (vv. 6b-8).

Según algunos autores<sup>47</sup>, se podría pensar que el centurión actúa así porque tiene en cuenta lo que se dice en Hechos 10, 28: que un buen judío no puede entrar en la casa de un pagano. Y lo respeta, de acuerdo con la actitud más conciliadora que tiene Lucas con las leyes judías. En esto Lucas se diferencia, ciertamente, de Pablo. La prueba de ello la podemos encontrar si comparamos la manera cómo presentan Pablo y Lucas las decisiones del denominado “concilio de Jerusalén”, a propósito de la guarda de un mínimo de normas, lo que facilitaba la convivencia entre los judíos y los paganos. A diferencia de la versión radical paulina que encontramos en Gálatas 2, 1-0, Lucas presenta los hechos mucho más conciliadoramente en el capítulo 15 de los Hechos de los apóstoles.

45. Según Bovon *op. cit.* 490, la segunda delegación es introducida de un modo tan artificial que él cree que se trata de un rasgo redaccional de Lucas. Y añade en la n. 11 (*op. cit.*, pp. 490s): “Comparando Lc 7, 6b-8 y Mt 8, 8, se ve que la tradición ponía estas palabras en los mismos labios del oficial, que salió al encuentro de Jesús, como lo hace también Mateo, que naturalmente ignora también lo referente al regreso de la delegación en Mt 8, 13 (comparado con Lc 7, 10)”.

46. No dice que no sean judíos, pues parece que Lucas tiene interés en evitar el contacto de Jesús con el pagano. En Lucas, la ida a los paganos no se realizará hasta después de Pascua, como ya he indicado. En cambio, en el texto, en cierta manera paralelo, de Hch 10, como ya estamos en el período que sigue a la pascua, Pedro sí entrará en la casa del centurión pagano.

47. Por ejemplo, Fitzmyer, *op. cit.*, p. 636. Pero esto, que podría tener validez en el nivel de una tradición más antigua, no sé si es tan claro en Lucas, pues éste parece que quiere destacar que Jesús, provocadoramente, rompe con las normas cúllicas judías, cuando éstas no redundan en beneficio de un ser humano (*cf.*: Lc 6, 1-11 a la luz de Lc 13, 10.17, un texto propio de Lucas, en el que el jefe de la sinagoga se queja de que los enfermos vayan a que Jesús los cure, precisamente en sábado).

Pero para Lucas estas leyes, que servían para dar identidad al pueblo judío y para separarlo de los paganos, ya no son válidas. Pues en Hechos 10, 28-29a<sup>48</sup>, hace decir explícitamente a Pedro, en una escena, la del centurión Cornelio, que, como hemos visto es paralela a la nuestra:

Ustedes saben que no le está permitido a un judío juntarse con un extranjero ni entrar en su casa; pero a mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre. Por eso al ser llamado he venido sin dudar.

Pero esta actitud de Pedro, después de pascua, no tiene por qué proyectarse aún en el tiempo de Jesús en un “temeroso de Dios”, pues aunque Jesús, efectivamente, se muestre bastante libre frente a las normas de pureza cultural (¡según Lc 5, 13 no tiene ningún inconveniente en tocar a un leproso y en Lc 5, 29-32, en compartir la mesa con los pecadores, a pesar de que la ley de Moisés lo prohibía!), ello no tiene por qué suponerse en su interlocutor, el centurión.

De todos modos, lo que sí es muy significativo en este texto es lo que se dice en el v. 9. Pues se señala que Jesús admiró a este centurión, cosa que no hace con ninguna otra persona en todo el evangelio<sup>49</sup>. ¡Y se trata de un pagano! De hecho, lo que le interesa a Lucas subrayar aquí es que Jesús no ha encontrado en todo Israel una fe tan grande como la que le demuestra este pagano. Su confianza en Jesús y en su palabra es total.

Este aspecto es importante para Lucas, pues también subraya en otros lugares que determinados paganos se muestran muy superiores a los judíos en su modo de actuar. Concretamente, me refiero al buen samaritano (*cf.* Lc 10, 25-36), al leproso samaritano (*cf.* 17, 11-19) y al centurión Cornelio (*cf.* Hch 10), un personaje significativo, puesto que ya hemos visto que, en la intención de Lucas, es un personaje paralelo al centurión de Cafarnaum.

Por esto, el relato concluye diciendo que, al volver a casa, los enviados encontraron al siervo gozando de buena salud (v. 10). Para Lucas hay una correspondencia querida entre el hecho de que Jesús no había “encontrado” una fe parecida en todo Israel y el hecho de que los enviados “encuentren” al siervo sano.

La estructura y el desarrollo de la perícopa muestra, pues, que, si bien se trata de un milagro a distancia, lo que más interesa al narrador, sin embargo, es la figura del centurión pagano, el cual no entra directamente en escena. De hecho, hay un contraste claro entre su fe (que motiva que Jesús, como hemos visto, “*le admire*”) y la poca fe de los judíos, que en ningún lugar merecen una alabanza

48. La palabra que Lucas emplea aquí para denominar al pagano es “*allopoulos*”, literalmente “de otra raza”.

49. *Cfr.* Schürmann, *op. cit.*, p. 394.

parecida. Esto hace que, desde el punto de mira de la historia de las formas, Bultmann (seguido por Fitzmyer<sup>50</sup>) considere esta perícopa como un “apoteigma”.

Me parece de interés terminar el análisis del texto con las siguientes conclusiones que saca Bovon<sup>51</sup>.

Esta perícopa nos informa sobre el origen social de diversos cristianos: el mensaje cristiano fue particularmente bien recibido por los paganos de Galilea y de Siria, a quienes sus esperanzas religiosas y sus preocupaciones morales mantenían cerca del judaísmo, pero que no se atrevían a entrar en la comunidad judía. Se reclutaban entre las clases media y acomodada.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, la perícopa ocupa un lugar medio entre un relato de milagro (como la perícopa de Jairo, 8, 40-56) y una leyenda personal (como la de Cornelio, Hch 10, 11-18). Su héroe es el centurión, y su fe es más importante en el relato que la curación de su siervo. Una fe así en Cristo, unida a la obediencia a los preceptos éticos de la ley de Dios, permite la entrada en plan de igualdad en el pueblo de Dios. Han caducado la circuncisión y las obligaciones rituales.

Con su trabajo redaccional, Lucas crea una paradoja: el centurión es el personaje principal, pero no aparece nunca en la escena. El evangelista demuestra así que si bien los paganos, según el designio de Dios, se convierten en los principales beneficiarios del mensaje cristiano (*cf.* Hch 28, 28), sólo tendrán acceso a él después de pentecostés, es decir, después del desarrollo de la principales etapas de la historia de la salvación (*cf.* la historia de Cornelio, que marca expresamente este giro, Hch 10, 1-11, 18).

Al mismo tiempo, la naturaleza de la fe se expone claramente para los creyentes de hoy: tener confianza sin haber visto (*cf.* Jn 20, 29), no relajarse en esta confianza, y sobre todo llegar a una relación personal con Jesús.

Lucas, por tanto, muestra ya aquí cómo se cumple una palabra de Jesús (tomada de la fuente Q), que él recoge en Lucas 13, 29, según la cual muchos vendrán del norte y del sur, de oriente y de occidente, y participarán del banquete del reino de Dios, mientras que muchos judíos quedarán excluidos de dicho banquete (*cf.* Lc 4, 17; 13, 28). Pues, de hecho, el pueblo de Israel se ha cerrado al mensaje de Jesús, como lo revela también el hecho de que tan sólo uno de los diez leprosos, curados por Jesús, regrese para darle las gracias —¡y se trata de un samaritano! (*cf.* Lc 17, 11-19).

Todo lo que acabamos de constatar viene confirmado, como hemos visto, por la manera cómo Lucas presenta, en los Hechos de los Apóstoles, la figura

50. *Op. cit.*, p. 630.

51. *Op. cit.*, p. 499.

del centurión pagano Cornelio (*cf.* Hch 10). También la figura del eunuco de la reina de Candaces lleva a pensar que se trata de un extranjero y es presentado como un modelo en el relato de los comienzos de la misión helenista en Hechos (*cf.* Hch 8, 26-40). Y esto es así porque a Lucas le interesa mostrar cómo los paganos, de pleno derecho, tienen acceso a la fe y, a la vez, se convierten en modelo de todo creyente. Y ello contrasta con los judíos que se han cerrado a la acción salvadora de Jesús (*cf.* Lc 13, 28-19) y de la Iglesia, representada por Pablo (*cf.* Hch 28, 17-31).

### 3. Conclusión

El estudio de Lucas nos ha mostrado que, en su consideración de los extranjeros, la perspectiva ha cambiado en relación a lo que habíamos constatado en el Antiguo Testamento. El extranjero ya no es visto como un pobre, marginado económicamente, por el mero hecho de ser un inmigrante —un tema que, sin duda, habría interesado mucho a Lucas, que con razón es denominado “el evangelista de los pobres”. Más bien, la atención se centra en el hecho sorprendente de que, en contraposición a los judíos, que no han querido escuchar a sus profetas y al “hijo querido” (*cf.* Lc 20, 9-19), los extranjeros, los paganos, se han convertido en modelo de creyente. Los judíos, al no aceptar el proyecto de Dios, para el cual habían sido escogidos como pueblo, de crear una sociedad alternativa, solidaria con los pobres y marginados, se han excluido del reino.

Si Lucas, en este contexto —a diferencia de lo que vimos que ocurría en el Antiguo Testamento—, no toma precisamente al inmigrante como uno de los ejemplos típicos de la predilección de Dios, que nos permita discernir hasta qué punto somos fieles a la alianza, ello se debe a que, en su comunidad, los inmigrantes no serían un caso típico de pobre. Más bien, lo que le interesa es destacar la marginación *religiosa* que sufrían los extranjeros paganos. Y destacar, entonces, cómo estos marginados son, de hecho, modelos de fe y de praxis cristiana.

Si esto es así, creo que no seríamos fieles al espíritu de Lucas, si leyéramos estos textos al margen del contexto global bíblico y, por tanto, sin tener presente aquello que, sobre todo en el Antiguo Testamento, se dice sobre los extranjeros e inmigrantes pobres, para impedir que éstos fueran marginados por el pueblo de Israel en aquellas situaciones en que Israel gozaba de algún tipo de independencia política y de un cierto poder social y económico.

Un tema que hoy resulta especialmente significativo, si tenemos presente lo que está sucediendo con los inmigrantes en los países ricos del norte. Quizás ya va siendo hora de que nos preguntemos con honradez si de verdad nos podemos considerar cristianos, miembros de auténtico pueblo de Dios. Pues, como hemos visto, ser miembros de la Iglesia, de la Nueva Alianza, en cuanto continuadora del proyecto de Dios de la Primera Alianza, significa crear un mundo alternativo, en el que los marginados y sobre todo los inmigrantes, son objeto prioritario

de la acción de los cristianos y pueden vivir, por lo tanto, de una manera digna y protegida por la ley. De la Segunda Alianza es válido lo que Jeremías dice a su pueblo a propósito de la Primera Alianza y de las promesas hechas por Dios a la casa de David.

Así dice Yahveh: Practiquen el derecho y la justicia, liberen al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropellen; no hagan violencia ni derramen sangre inocente en este lugar. Porque si ponen en práctica esta palabras, entonces seguirán entrando por las puertas de esta casa reyes sucesores de David en el trono, montados en carros y caballos, junto con sus servidores y su pueblo. Mas si no oyen esta palabras, por mí mismo les juro —oráculo de Yahveh— que en ruinas parará esta casa (22, 3-5).

Y si no nos tomamos este aspecto en serio, nos puede ocurrir en la Iglesia lo mismo que, según Lucas, le ocurrió al pueblo de Israel: que “los de fuera” se manifiesten como más creyentes que los cristianos y pasen a ocupar en el proyecto salvífico de Dios, concretado en la alianza, el lugar que la Iglesia está invitada a ocupar.