

Edward Schillebeeckx

Jesús

La historia de un viviente

EDITORIAL TROTTA

Jesús
La historia de un viviente

Edward Schillebeckx

Traducción de A. Aramayona

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

digitalizado por nalandaster (¡gracias!)
limpiado y finalizado por eltropical

*A cuantos lean este libro, conocidos y desconocidos,
y en especial a Bernardo Cardenal Alfrink*

«Para que no se aflijan
como esos otros que no tienen esperanza»

(1 Tes 4,13)

Título original Jezus, het ver verhaal van een levende

Esta edición reproduce el texto publicado
por Ediciones Cristiandad en 1983

© Editorial Trotta, S A , 2002
Ferraz, 55 28008 Madrid
Telefono 91 543 03 61
Fax 91 543 14 88
E-mail trota@infonet.es
[http //www.trotta.es](http://www.trotta.es)

© H. Nelissen, Bloemendaal 1974, 71982
© A Aramayona, 2002

ISBN 84-8164-547-8
Depósito Legal M 17 791-2002

Impresion
Gráficas Laxes, S L

CONTENIDO

El porqué de este libro	13
-------------------------	----

METODO HERMENEUTICA Y CRITERIOS

Sección primera	
<i>Jesús de Nazaret norma y criterio de toda interpretación de Jesús</i>	37
I Acceso histórico del creyente a Jesús de Nazaret	37
II Necesidad de una historia narrativa poscrítica	67
Sección segunda	
<i>Criterios para un reconocimiento crítico del Jesús histórico</i>	71

«EVANGELIO DE JESUCRISTO»

Sección primera	
<i>Mensaje y praxis de Jesús</i>	105
I El mensaje de Jesús sobre la salvación	105
II La praxis de Jesús	163
Sección segunda	
<i>Reino de Dios, rechazo y muerte de Jesús</i>	247
I Rechazo y muerte de Jesús	248
II Necesidad de reinterpretar la muerte de Jesús	291
Sección tercera	
<i>La historia cristiana tras la muerte de Jesús</i>	293
I Escándalo de los discípulos por el prendimiento y la ejecución de Jesús	293
II «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?»	303
III La experiencia pascual	351

INTERPRETACION CRISTIANA DEI CRUCIFICADO RESUCITADO

Sección primera	
<i>Los evangelios, interpretación del Jesús resucitado</i>	371
I Distintos ecos de la figura histórica de Jesús	372
II Primera identificación de la persona de Jesús	407

Sección segunda	
<i>Interpretación neotestamentaria de la resurrección</i>	481
I «Resucitado de entre los muertos»	482
II Resurrección, envío del Espíritu, parusía	498
Sección tercera	
<i>De una «teología de Jesús» a una cristología</i>	511
I Teología de «segundo grado»	511
II La reflexión en las tradiciones del NT	516
Sección cuarta	
<i>La reflexión de la Iglesia antigua el dogma cristológico</i>	536
 QUIEN ES JESUS PARA NOSOTROS 	
Sección primera	
<i>La crisis cristológica actual y sus presupuestos</i>	541
I Perspectiva coyuntural y ritmo asincrónico en los cambios culturales	542
II La ruptura con la tradición	549
Sección segunda	
<i>Perspectiva universal no teorizable</i>	561
I Universalidad única de un hombre particular	561
II La historia del dolor humano en busca de sentido y liberación	577
Sección tercera	
<i>Jesús, parábola de Dios y paradigma de humanidad</i>	589
I. Acción salvífica de Dios en la historia	589
II El problema cristológico	598
III Historia y praxis del reino de Dios	628

UN ENSAYO DE CRISTOLOGIA

Si bien considero este libro como una interpretación de Jesús —una cristología—, por más que pueda salirse de los cánones convencionales, no lo he escrito para resolver sutiles problemas académicos. Y no es que tales problemas carezcan de importancia, sino que las cuestiones que los creyentes se plantean sobre Jesús son distintas de las estudiadas con frecuencia por los teólogos. He intentado superar el divorcio existente entre la teología académica y las necesidades concretas de los creyentes. O, dicho más modestamente en esta obra he tratado de clarificar la problemática anterior a tal divorcio, en torno a la cual gran parte de las preguntas más acuciantes de los creyentes. Esto ha requerido, sin embargo, un trabajo científico considerable y una reflexión teológica en la que se han tenido muy en cuenta tanto las exigencias de la fe como las del pensamiento crítico.

He escrito el libro de modo que pueda resultar accesible a todos los interesados en el tema. Quizá sea necesario cierto esfuerzo, sobre todo en la tercera parte, para seguir el desarrollo, a veces complicado de la interpretación —inicialmente judía— que los cristianos hicieron de Jesús en el período comprendido entre su muerte y la terminación del Nuevo Testamento. De todos modos, quien por interés personal leyese sólo algún capítulo del libro, se desviaría del objetivo genuino del mismo. El conjunto de la obra está estructurado de modo que el lector pueda tomar conciencia de la génesis y fundamentación de la fe cristiana y de la suya propia. Quien lea capítulos aislados o altere el orden de los mismos, privará a la obra de su dinámica interna.*

Toca ahora al lector juzgar si este ensayo es acertado o no. Acogeré de buen grado cualquier crítica razonada.

EDWARD SCHILLEBEECKX O P

7 de octubre de 1973

* He procurado evitar los términos técnicos, aunque a veces no me ha sido posible. En el índice de materias se explican algunas expresiones teológicas técnicas.

EL PORQUE DE ESTE LIBRO

I. HISTORIA DE UN TULLIDO

¿Quién de nosotros no lo conoce? Un hombre solitario, sentado en cualquier esquina, día tras día, siempre en el mismo sitio, casi ignorado por los apresurados transeúntes que, unas veces con sorpresa o malhumor, otras con un leve ademán de compasión, le arrojan unos céntimos y continúan su camino: el tullido del lugar. Así ha sucedido siempre. «Había un hombre, tullido desde su nacimiento, al que llevaban y ponían todos los días junto a la puerta del templo llamada Hermosa para que pidiera limosna a los que entraban en el templo» (Hch 3,2). Un día, Pedro, un discípulo del Nazareno, lo vio allí sentado. Se entabló una conversación entre ellos. Más tarde, la gente vio caminar al paralítico sano y salvo. «Advirtieron que era el mismo que pedía limosna sentado junto a la Puerta Hermosa del templo. Y se quedaron llenos de estupor y asombro por lo que había sucedido» (Hch 3,10). Según el relato de Lucas, Pedro, tras haberse dirigido en primer lugar al pueblo, dijo a las autoridades judías que se interesaron posteriormente por el asunto: «Sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de Jesucristo, el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por su nombre y no por ningún otro se presenta éste aquí sano delante de vosotros... *En ningún otro hay salvación* y no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres en que —según el plan de salvación de Dios— podamos salvarnos» (Hch 4,10.12)¹.

En este texto de los Hechos de los Apóstoles, aunque no es de los más antiguos del cristianismo primitivo, percibimos un eco de los orígenes cristianos. Un análisis crítico de los Hechos de los Apóstoles de Lucas nos permite captar en este contexto al menos un reflejo de la predicación primitiva: cómo Pedro, tras la muerte de Jesús de Nazaret y después de muchas dudas, se creyó en la obligación de proclamar ante sus correligionarios judíos esta confesión: la salvación divina se nos da a nosotros los judíos y también (aunque esto no se vio con claridad hasta más tarde) a todos los hombres única y exclusivamente en Jesús «el Nazareno», es decir, según el lenguaje del NT, en el Crucificado

¹ Literalmente, «debemos salvarnos». En el lenguaje neotestamentario, ese «deber» significa: así lo ha dispuesto el Dios vivo, ese es su plan divino de salvación de los hombres. De ahí la traducción «según el plan de salvación de Dios».

v Resucitado. Esta confesión de Pedro, corroborada solidariamente por «los Doce» sobre la base de sus propias experiencias de fe —aunque también ellos dudaron al principio, según indica expresamente la Escritura—, *ha hecho realmente historia*. Las actuales Iglesias cristianas y quienes, aun estando fuera de ellas (si bien no al margen de su mediación multisecular), siguen experimentando hoy la salvación en ese Jesús, incluido el movimiento *Jesus People*, son después de tantos siglos testigos vivos de Jesús de Nazaret y de su obra de liberación. Sin esta mediación histórica de la Iglesia, sólo algunos historiadores sabrían hoy algo de un tal Jesús de Nazaret. Ni de Espartaco, el esclavo que se rebeló contra la injusticia, ni de Juan Bautista, el acerbo crítico religioso de la cultura de su tiempo, hay quien pueda dar hoy un testimonio vivo, fuera de unos cuantos especialistas en historia. Esta sorprendente diferencia, si bien no tiene un carácter decisivo por sí misma, posee un especial significado desde el punto de vista histórico. Llama la atención y da que pensar: ¿qué pasa aquí?, ¿por qué esa diferencia de irradiación entre determinadas figuras de la historia?

Lo que me sorprende en este vago eco de la catequesis primitiva no es que un hombre —Jesús de Nazaret— fuese ejecutado, según la opinión de sus discípulos, injustamente. En aquellos días turbulentos (que parecen ser fiel reflejo de lo que ha venido ocurriendo a lo largo de toda la historia de la humanidad) no resulta algo extraño una ejecución problemática entre tantas otras. Tal hecho —que en el noticiero de la época fue incluido en la sección de «sucesos» y que, pese a Hch 26,26², tuvo lugar en un rincón insignificante de la *oikumene* o «mundo habitado» de entonces— no tuvo, al parecer, ningún eco especial. Hechos similares estaban a la orden del día. Lo que dio que pensar a Simón Pedro y a los suyos fue que en la ejecución de ese hombre, Jesús de Nazaret, intervinieron todos los estamentos que oficialmente se llamaban, y lo eran en realidad, autoridad pública. La impresión de Jesús y la imagen que de él se habían hecho Simón y los suyos no se compaginaban con el destino final que las autoridades públicas depararon a ese Jesús: entregado por sus propios correligionarios al poder romano, éste lo mandó crucificar como a un criminal. Tal destino no concordaba con la evidente huella que Jesús había dejado en muchos judíos. Aquí radica propiamente lo que la tradición cristiana ha llamado desde entonces «problema cristológico».

II. ESBOZO DE LA SITUACION

1. Por muy condicionada que esté la repercusión de un hombre en la historia por las circunstancias concretas, nos ofrece una clave hermenéutica para entender su identidad. El movimiento iniciado por

Jesús nos sigue situando en 1980 ante Jesús de Nazaret. Tal movimiento es la mediación permanente para todo acceso al acontecimiento histórico de Jesús. Para mí, como hombre que cree y piensa, este hecho es un dato que me obliga a reflexionar; y lo mismo le pasará a todo el que reflexione con imparcialidad sobre lo que realmente ha acontecido en su propia historia.

El movimiento iniciado por Jesús resulta tanto más significativo cuanto que, tres años después de la muerte de Jesús en la cruz, ya estaban fijadas las fórmulas confesionales básicas, llamadas desde entonces *cristológicas*, máxime teniendo en cuenta el dato histórico de que un fariseo llamado Pablo, apenas tres años después de morir Jesús, se convirtió al cristianismo cerca de Damasco cuando se dirigía a perseguir a los seguidores de Cristo, lo cual presupone que ya entonces existía una comunidad cristiana en Siria³. La historia muestra que en un plazo inferior a cinco años se habían puesto las bases de una nueva religión mundial, fenómeno que merece toda nuestra atención.

Sin embargo, este suceso nos coloca frente al proceso extremadamente complejo de la historia de unos hombres que encontraron la salvación «que viene de Dios» en Jesús de Nazaret, a quien sobre la base de su expectación salvífica —confrontada con la manifestación histórica del propio Jesús— llamaron «Cristo, Hijo de Dios, nuestro Señor».

Las ideas y expectativas de salvación y de felicidad humana hacen que la humanidad reviva constantemente el problema de Job al padecer y analizar una realidad concreta de calamidad, dolor, miseria y alienación, de múltiples experiencias negativas en una larga historia de dolor con breves momentos de prometedora felicidad, de pequeñas experiencias de salvación en una multisecular historia de esperanzas frustradas, de pecado y de maldad. De ahí va surgiendo un proyecto antropológico, una imagen de lo que se considera una existencia humana auténtica, feliz y buena. El anhelo humano de felicidad y salvación, que sobrevive siempre a todas las críticas, incluye inevitablemente, bajo diversas formas, el profundo matiz de «redención o liberación *de*» y, al mismo tiempo, de entrada en un «mundo nuevo». Por consiguiente, las ideas y expectativas de salvación de un pueblo están marcadas por las experiencias negativas de la humanidad. La manera en que un pueblo entiende la salvación permite descubrir, por decirlo así, la historia de sus sufrimientos, aunque no dispongamos de otras fuentes para seguir su trayectoria.

En este proceso humano de experiencias de calamidad y, en parte, de salvación resulta sorprendente que las ideas de un pueblo sobre la salvación quieran explicar e interpretar no sólo la profundidad e inmensidad de la desgracia pasada y presente, del dolor, el mal y la muerte, sino también sus causas, origen y consecuencias. Cuando se expli-

² «No creo que ignore nada, pues no ha sucedido en un rincón» (Hch 26,26).

³ M. Hengel, *Christologie und Neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte*. Hom. O. Cullmann (Zurich-Tubinga 1972) 43-67.

cita la esperanza de una salvación, muestran su verdadero rostro el mal y el dolor. En la Antigüedad y en la conducta *espontánea* de todos los pueblos, debido a la imposibilidad de explicar el sufrimiento en teoría y de eliminarlo en la práctica, se atribuye siempre a la experiencia de calamidad una dimensión religiosa. Para una mentalidad espontánea, la calamidad no encaja, ni teórica ni prácticamente, en la existencia humana. De ahí que las esperanzas de salvación reciban un nombre *religioso*. La humanidad se trasciende y comienza a esperar una salvación «que viene de Dios». A pesar de todas las experiencias en contra, sueña con descubrir clemencia y misericordia en el núcleo más profundo de la realidad.

Desde un punto de vista histórico, la época de Jesús, tanto para los judíos como para los paganos, estaba dominada por esperanzas de salvación que se habían concretado en una serie de concepciones soteriológicas, resultado de una historia multiseular de efímeras experiencias salvíficas y de incontables esperanzas frustradas. En especial, la época apocalíptica judía, que va desde la Guerra de los Macabeos (167 a.C.) hasta Bar Kokba (135 d.C.), pasando por la Guerra judía (66-70 d.C.), fue «una historia de sangre y lágrimas»⁴, de la que surgió el deseo de un cambio definitivo y radical en el mundo. Tales esperanzas se plasmaron en una multitud de visiones apocalípticas, con unas imágenes que hoy nos resultan difíciles de captar. A través de diversos canales de tradición y como fruto del contacto «internacional» entre distintas corrientes de la época, se llegó a un conglomerado de expectativas salvíficas: una mezcla de elementos heterogéneos por su naturaleza y origen, un proceso histórico tan complicado que hoy nos resulta extremadamente difícil identificar las tradiciones originarias.

En este marco de expectativas salvíficas, cuyo proceso de estructuración continuaba en tiempos de Jesús, la confrontación viva con Jesús de Nazaret llevó a muchos al convencimiento de que «en ningún otro nos es dada la salvación». Estos primeros cristianos expresaron su *experiencia* de la «salvación de Dios en Jesús» mediante una serie de categorías de diverso origen que ellos habían hecho suyas. Ahora veían *cumplidas* en Jesús de Nazaret tales esperanzas: se sentían hombres nuevos. En el Nuevo Testamento —tras un período más o menos largo de vida y reflexión cristiana— esos hombres han dejado testimonio de su aceptación de la salvación en Jesús, al tiempo que un reflejo de sus ideas y esperanzas de salvación. De ahí que en los evangelios no sea posible separar su expectación salvífica y el gozoso reconocimiento de que tal expectación se ha cumplido en Jesús: ambos elementos se hallan inextricablemente unidos entre sí. La pregunta por el auténtico ser del hombre y el hallazgo de una respuesta en el hombre histórico Jesús son cosas correlativas, al menos en el sentido en que no son las previas expectativas de salvación las que *determinan quién* es Jesús, sino al contrario: la historia singular y concreta asume esas expectativas,

⁴ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tübinga 2 1973) 354

pero las transforma, reestructura o corrige. Esto muestra que entre la pregunta del hombre por la salvación y la respuesta histórica concreta que es Jesús hay continuidad a la vez que discontinuidad.

Por ello, al leer por primera vez el Nuevo Testamento, nos encontramos con grandes dificultades. No vivimos dentro de una tradición cultural y religiosa que espere un Mesías o un misterioso Hijo del hombre celestial; tampoco creemos que el fin del mundo sea inminente. Los evangelios nos colocan no sólo frente a Jesús de Nazaret, sino también frente a una parcela de la cultura religiosa antigua. De hecho, Jesús está oculto bajo las ideas religiosas de su tiempo, que por otra parte estaban lejos de serle totalmente ajenas. Además, la experiencia originaria de la salvación en Jesús está unida en los evangelios a los problemas dogmáticos y prácticos de las comunidades cristianas posteriores. Estas, que al principio forman un grupo (entre otros muchos) dentro de la comunidad judía, se separan luego paulatinamente del judaísmo y se distancian polémicamente de las sinagogas dirigidas por los fariseos, mientras que el propio judaísmo se aparta oficialmente del fenómeno cristiano, proscribiéndolo y relegándolo «fuera de la sinagoga» como un hecho no auténticamente judío⁵. En los evangelios, Jesús de Nazaret desaparece, por decirlo así, en el fondo de la polémica entre «Israel» y la «Iglesia», problema que Jesús no conoció en tal forma y que quizá tampoco deseó. El «fenómeno Jesús» supuso una ruptura en las expectativas de salvación comunes a los judíos y a aquellos otros judíos que más tarde se llamaron cristianos. Con el modo de proceder libre de Jesús, tales esperanzas salvíficas adquirieron un significado especial y al margen de los cánones tradicionales. Por otra parte, los cristianos judíos de lengua aramea interpretaban a Jesús de distinto modo que los judíos helenistas de la diáspora, con su humanismo griego universal y su sentido de la *philanthropía*, o amor a todos los hombres, abierta a los paganos; los griegos, sirios, romanos, etc., no judíos, que no habían participado de las esperanzas de salvación de Israel, expresaron la salvación que hallaron en Jesús mediante unas categorías salvíficas evidentemente distintas. Sin embargo, pese a las notables diferencias de los judeocristianos de lengua aramea con respecto a los judeocristianos de lengua griega y los paganos convertidos al cristianismo, todos ellos compartían, de una u otra manera, la *cultura antigua* y, concretamente, la helenista: sobre todo en Galilea (pero también en Judea, en ciertos círculos distinguidos de Jerusalén, con sus numerosas sinagogas griegas), país prácticamente bilingüe, rodeado por las ciudades griegas de la Decápolis y considerado entonces por la meridional Judea casi como un país pagano, del que nada bueno podía salir.

Esta vieja cultura, con sus expectativas de tipo judío o helenista,

⁵ Véase el fragmento incluido en la duodécima bendición de la plegaria judía de las Dieciocho Bendiciones: «Perezcan al instante los nazarenos y los herejes. Sean borrados del libro de la vida y no sean contados entre los justos»; cf. K. G. Kuhn, *Achtzehn Gebet und Vaterunser und der Reim* (WUNT 1; Tübinga 1950) 18-21.

nos resulta realmente extraña. *Nuestras* esperanzas de salvación tienen otros matices y orientaciones; también son distintas nuestras ideas sobre la salvación. Quizá —podemos decir a priori— deban someterse a la crítica de las viejas expectativas; pero quizá también estas últimas deban someterse a una crítica actual. Las ideas y expectativas de salvación del hombre están siempre determinadas por la cultura. Para un cristiano, el criterio absoluto es Jesús, reconocido como salvación definitiva, y no las ideas culturales y religiosas que sobre la salvación tuvieron los judíos de lengua aramea o griega, o los griegos convertidos al cristianismo. Sin embargo, la salvación que estos primeros cristianos hallaron en Jesús se nos presenta en unos conceptos tomados de las expectativas salvíficas de la época, por más que éstas hayan sido transformadas, reestructuradas y revisadas bajo el peso histórico de Jesús. Así se explica que las ideas del Nuevo Testamento sobre la salvación nos resulten *extrañas*. Nosotros no esperamos a un Hijo del hombre celestial que pronto vendrá a juzgar y que fundará una comunidad mesiánica, ni nos preguntamos con la ansiedad de entonces si formarán parte de ella los cristianos que han muerto (1 Tes 4,13-17). Quizá nuestro juicio sobre el tema sea un tanto precipitado. De hecho, se puede esperar durante un tiempo prudencial la llegada de un tren que viene con retraso. Pero si en la época actual alguien estuviese esperando no sólo durante horas, sino incluso durante días y semanas (en nuestro caso habría que hablar de siglos) en un andén un tren cuya hora de llegada está exactamente prevista, cabe suponer que, psicológicamente, perdería toda esperanza. Tal persona llegaría a la conclusión de que por esa vía ya no pasan trenes. La imagen de Cristo, tal como nos ha sido transmitida por el Nuevo Testamento, resulta realmente extraña, no sólo en el sentido del llamativo escándalo que producen las acciones de Dios en favor del hombre que superan toda sabiduría humana, sino también en un sentido humano cultural y religioso. La objeción de que Jesucristo critica las concepciones humanas, demasiado humanas, es en sí verdadera, pero está fuera de lugar. Las antiguas ideas sobre la salvación, que hacen históricamente irreconocible la figura de Jesús en el Nuevo Testamento, a la vez que, desde el punto de vista de la fe, reflejan —paradójicamente— su verdadera identidad, es decir, su condición de Salvador, significan una crítica para nosotros sólo en la medida en que establecen a su modo el criterio de Jesús como salvación definitiva. Quien no repara en esta distinción pondrá la norma de la fe cristiana no en Jesucristo, sino en una parcela concreta de la cultura religiosa, con lo cual no se tratará ya de la fe en Jesús de Nazaret, cuando el dato fundamental del credo cristiano consiste en reconocer que Jesús, el «Jesús de Nazaret», es «el Cristo, el Hijo Unigénito, nuestro Señor». El principio rector al respecto es: *Credo in Jesum*, creo en la venida de este hombre concreto, «Jesús», que ha aparecido en nuestra historia con el nombre histórico de «Jesús de Nazaret». En él hallamos la salvación definitiva; en esto consiste el credo fundamental del cristianismo primitivo.

Nuestro modelo de expectación, por lo que se refiere a la salvación del hombre, nada tiene que ver con las antiguas expectativas de un Mesías-Hijo de David o de un Mesías-Hijo del hombre; también nos resulta extraña la combinación de ambas tradiciones, que en un principio eran históricamente independientes.

Esto es ya una primera razón de por qué he comenzado a escribir este libro: ¿qué significa hoy para nosotros la «salvación de Dios en Jesús»? Porque la «salvación» es un término que en el plano lingüístico y, por consiguiente, en el de la vivencia humana de la realidad con sus implicaciones sociales, sólo se convierte en «concepto» y en vida a partir de experiencias de contraste negativas, que van acompañadas, al menos de una forma esporádica, de experiencias de sentido, las cuales dan lugar, en un clima de esperanza, a una *anticipación* del sentido de la totalidad, de la salvación. Nadie podría llamar experiencia de *salvación* a una experiencia netamente positiva si no contara con una experiencia contrastante de vivencias negativas. De acuerdo con una ley universal, también entre nosotros los occidentales, ha surgido una utopía a partir de nuestra propia historia de miserias. Tal experiencia concreta ha tomado cuerpo en diversos movimientos de emancipación y liberación, que intentan rescatar a la humanidad de sus alienaciones sociales, así como en diversas técnicas científicas (liberación psicoterapéutica, terapia testáltica, andragogía, asistencia social, *counseling*, etc.), que quieren liberar al hombre de la pérdida de identidad. En nuestra época se ha impuesto como algo indiscutible la conciencia de que, al margen de Jesús, hay en nuestra vida numerosos factores que ofrecen una salvación y sanan o salvan efectivamente al hombre. Esto hace que la expresión «la auténtica salvación viene sólo de Jesucristo», repetida hasta hace poco ingenuamente en determinados círculos cristianos, aparezca en un contexto difícil, poco transparente y sorprendente, si no increíble.

Sin embargo, la actual crítica de la cultura ha mostrado que esas expectativas modernas, que sobre todo a partir del siglo XIX basan toda esperanza de salvación en la ciencia y en la técnica, acaban por apartarse de su objetivo y alienar al hombre, debido a su pobre visión antropológica. Debido a este empobrecimiento, en virtud del cual la ciencia y la técnica son, si no los únicos valores culturales, sí los representativos de nuestra cultura occidental, se produce en realidad una nueva desventura, sobre todo en una sociedad que concede de hecho una prioridad absoluta a los valores económicos. Por esta razón, el concepto mismo de salvación vigente en nuestros días está sometido a crítica. Es claro, pues, que la falta de sintonía con el Nuevo Testamento no se debe sólo a éste, sino también a nuestra incapacidad para comprender la realidad y comprendernos a nosotros mismos, punto que está pidiendo también una crítica. La existencia humana conoce también otras fuentes de salvación y de curación, al margen de la ciencia y de la técnica; tal es el punto de vista de la ciencia actual. A esto se debe en principio que, paradójicamente, una serie de experiencias gratuitas,

incluso religiosas, sean consideradas de nuevo como factores de salvación.

De todos modos, no podemos olvidar que esta postura antitécnica —en el sentido de una relativización de la tecnocracia— es también resultado de un análisis científico. Es una opinión científica y, como tal *opinión*, no permite aún comprender la realidad de un modo distinto, no científico. Además, precisamente en los sectores en que se ha abierto camino la percepción científica de los factores no científicos de salvación, se suele afirmar expresamente que la salvación es «autorrealización», en el sentido de que la religión —en cuanto experiencia de gratitud y apertura al otro— es un elemento esencial de la salvación del hombre, pero de una salvación cuya fuerza y fuente radican sólo en el hombre, sin referencia a una trascendencia absoluta. En esta concepción no hay lugar para la teología; ésta, en tal perspectiva, debería desaparecer y dedicar sus esfuerzos exclusivamente a las ciencias humanas.

Dejando al margen la última afirmación, de tipo ideológico, se desprende de lo dicho que el concepto religioso actual de salvación se ha empobrecido realmente con respecto al del Nuevo Testamento: ha tenido que ceder muchos ámbitos a otras instancias portadoras de salvación, realmente efectivas. Esta situación pone en el centro de la problemática actual la pregunta sobre lo que proporciona salvación al hombre. De hecho vemos que existe la posibilidad de eliminar numerosas alienaciones humanas mediante la ciencia y la técnica, pero también que tal posibilidad práctica se refiere sólo a alienaciones que en sustancia son consecuencia de condicionamientos físicos, psicosomáticos, psíquicos y sociales, es decir, se deben a la ausencia de condiciones liberadoras o a la presencia de condiciones que atentan contra la libertad humana, que en buena parte pueden solucionarse por medio de una acción adecuada y eficaz. La cuestión es, entonces, si no se da en el hombre una alienación más profunda, ligada a su finitud y a su relación con la naturaleza (la cual, a pesar de haber sido humanizada por el hombre, le sigue siendo profundamente extraña y hostil); si no existe además una alienación producida por la culpa y el pecado. La autorredención humana es siempre limitada. Por eso, cabe preguntar si Jesús de Nazaret no plantea esta problemática más profunda de un modo específico, al hablar de una liberación que permite al hombre alcanzar realmente una «libertad» completa, una autonomía que sólo es posible en la adhesión gozosa a un Dios vivo, trascendente y, precisamente por ello, liberador (Gál 5,1).

Una tradición cristiana representativa ha afirmado a menudo que toda salvación debe esperarse sólo de Jesucristo. Pero esto está en contradicción con múltiples hechos de nuestra vida actual y confunde a muchos cristianos, que en bastantes puntos tienen que revisar sus anteriores convicciones religiosas. También este hecho me ha estimulado a escribir este libro y ha influido en su forma concreta.

2. Pero hay más. En una época en que la sociedad occidental ya no es *el* mundo entero, sino una pequeña parte —a menudo muy arrogante— de un mundo humano mucho más vasto, que además es víctima de las exigencias y prácticas occidentales, la pretensión del cristianismo de que «en ningún otro hay salvación» tropieza con una oposición evidente: el «imperialismo cristiano» constituye una constante acusación. Y esto también por parte del hombre occidental, que en muchas ocasiones cree poder reencontrar su identidad renegando de su propio pasado. Para algunos, esa pretensión cristiana parece una discriminación con respecto a otras religiones y culturas no cristianas o bien una pedante muestra del colonialismo espiritual de Occidente y una egoísta afirmación de sus privilegios, justificada subjetivamente por la conciencia de una misión universal. En consecuencia, tampoco resulta obvio hoy afirmar que Cristo es el «redentor del mundo». Por ello, una reflexión cristiana actual no puede menos de tomar en consideración el problema de la universalidad de Jesús, si no quiere resultar sospechosa de ideología. Por otro lado, tampoco puede soslayar el problema de la verdad ni refugiarse en una adaptación a las exigencias modernas del pluralismo, si éste implica que no se tiene el valor de ser *uno mismo y distinto* de quienes de hecho son distintos.

¿Y si fuera ésa la lógica del evangelio...?

3. Nuestro tiempo presenta otro fenómeno con respecto a «Jesús de Nazaret», por más que no constituya una novedad absoluta, desde el punto de vista histórico: no sólo son los hombres de las Iglesias quienes se interesan por Jesús de Nazaret.

Los evangelios narran lo que Jesús significó para un grupo de hombres que más tarde se llamaron la *ekklesia* de Cristo⁶. Los escritos antiguos de esa comunidad, recopilados en el Nuevo Testamento, que fue leído, meditado y estudiado como su propio libro, siguen siendo hoy para los que confiesan pertenecer al movimiento de Cristo una fuente de reflexión crítica sobre su identidad y su praxis cristiana.

Pero, al mismo tiempo, Jesús adquirió una forma en la literatura, en ese mismo Nuevo Testamento en que, por así decirlo, está objetivado. Este hecho le ha proporcionado una singular publicidad. Gracias a los escritos transmitidos, Jesús pertenece a la literatura universal y se ha hecho accesible a todos. Se ha convertido en «patrimonio común»; el Nuevo Testamento no es sólo el libro exclusivo del cristianismo. Este documento literario es propiedad pública y puede ser estudiado históricamente. Los datos —controlables incluso por los extraños— que en él se contienen ofrecen una imagen de Jesús que puede ser también piedra de toque para las imágenes que los creyentes se han formado de Jesús en el transcurso del tiempo. Pues un cristiano no puede rechazar desdeñosamente un punto de partida tan accesible para conocer a Jesús. Su concepción de Cristo tiene ahí una posibilidad de enrique-

⁶ Rom 16,16; o «ekklesia de Dios» (1 Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9, etc.).

cerse, un obligado punto de contraste y, tal vez, de revisión. La asequibilidad universal de Jesús de Nazaret presta por ello un servicio a la fe del cristiano, no en sentido apologético, sino como confrontación crítica.

La interpretación extraeclesial de Jesús adopta múltiples formas. El filósofo marxista Roger Garaudy ha dicho: «Rendez-le nous», devolvédnos a Jesús de Nazaret (a los que no pertenecemos a la Iglesia, e incluso a los que no creemos en Dios); vosotros los eclesiásticos no podéis guardároslo. Gandhi decía: «Sin necesidad de ser cristiano, puedo testimoniar lo que Jesús significa en mi vida». Asimismo, numerosos humanistas hallan en Jesús de Nazaret orientación e inspiración. En nuestro tiempo son sobre todo los jóvenes (por ejemplo, dentro del Movimiento de Jesús) quienes encuentran salvación, inspiración y orientación en Jesús al margen de las Iglesias. Evidentemente, Jesús no es un monopolio de las Iglesias cristianas. Podemos decir que en amplios sectores Jesús ha sido «desconfesionalizado». En la India se preguntan: ¿qué significa Jesús para mí, como hindú?; en otras partes: ¿qué significado tiene para mí, como mahometano? También tras el telón de acero se sienten atraídos muchos jóvenes por «Jesús de Nazaret».

Quien enjuicie este fenómeno basándose en su interpretación eclesial de Jesús, corre el peligro de no ver en Jesús esos elementos que, aunque silenciados o ignorados durante siglos por los hombres de Iglesia, han constituido para muchos una importante fuente de inspiración. Las interpretaciones extraeclesiales nos hacen ver que Jesús tiene algo *humanamente importante* que decir, ya que suscita un eco también en los no cristianos. Esto plantea el problema de la estrecha unión entre el evangelio, lo religioso y lo humano. Además, es posible que la interpretación eclesial de Jesús —en él se ha manifestado personalmente la misericordia universal de Dios— se sitúe así en un contexto sumamente moderno. Muchos hombres, en efecto, «no quieren saber nada» de Dios ni de las Iglesias cristianas. Parte de la culpa la tiene la gente de Iglesia. Pero esos hombres encuentran salvación e inspiración en el hombre Jesús. Por un camino que podríamos llamar indirecto, se vinculan a Jesús, dejando abiertos —más o menos definitivamente— los problemas de Dios y de la Iglesia⁷. Mediante una pedagogía divina de misericordia (así interpreta la situación un cristiano no anquilosado), la «ausencia de Dios» se «subsana» con la inspiración que Jesús ofrece a muchos que no pertenecen a las Iglesias. Para muchos, el «símbolo» y el «mito» de Jesús de Nazaret sustituyen la imagen que los hombres tienen que hacerse forzosamente de Dios, aunque no admitan su realidad. Este carácter simbólico y mítico «de Jesús», que aparece en todas las interpretaciones, tanto no creyentes como creyentes —particularmente no eclesiales— me parece fundamental y sorprendente. En ellas Jesús se convierte en un modelo «atemporal» de humanidad au-

⁷ Cf. H. Bourgeois, *Visages de Jésus et manifestation de Dieu*: LVie 112 (1973) 71-84, espec. 82.

téntica. Esta concepción no eclesial de Jesús es indudablemente un elemento activo en la historia. Ello constituye una buena oportunidad, pero también una posible evasión: ¡«Jesús» se convierte en respuesta, en solución de todos nuestros problemas *no resueltos!* El *Jesus People* da a menudo esa impresión; pero es la misma impresión que siento a veces al contemplar a los fieles «normales». Ya lo dijo san Agustín: «Christus solutio omnium difficultatum», Jesús es la solución de todos los problemas. ¡Un eslogan tan feliz como peligroso! Sin embargo, para muchas personas que no pertenecen a ninguna Iglesia, «Jesús de Nazaret» es un símbolo de *cualquier* trascendencia.

En todo caso, la vivencia de Jesús fuera del ámbito eclesial ha puesto de manifiesto que la humanidad desea mantener abierta la cuestión acerca de la verdadera trascendencia y que no quiere solventar el tema de lo «sagrado» con un no categórico. Es innegable que esto puede constituir una evasión frente a los graves problemas que nos plantean tanto la realidad *de Dios* como la realidad histórico-social *de la Iglesia*. Otra cosa es si, de acuerdo con la jerga moderna y neodogmática, se trata necesariamente de una evasión⁸. La humanidad puede prescindir de Dios, por la sencilla razón (de fe) de que Dios no quiere prescindir del hombre y sigue «visitándolo» por vías que no podemos fijar de antemano. El hecho de que en una época que llamamos «secularizada», de ausencia de Dios, Jesús de Nazaret ejerza una fascinación sobre el mundo, bien en una perspectiva política o bien en la dimensión del *homo ludens*, del juego gratuito y sin objeto —la fiesta de los locos—, *puede* (aquí no se trata de un *fatum* o necesidad, sino de una ocasión de libertad) ser una oportunidad aprovechada o desaprovechada de la benévola misericordia de Dios, que quiere en Jesús lo mejor para nosotros, aun en el caso de que nos equivoquemos. Aquí no es cuestión de leyes automáticas. Un creyente no puede negar que en la situación contemporánea haya oportunidades de salvación, y ello *no a pesar* de críticas de la religión y del malestar que susciten las Iglesias y su Dios, sino precisamente *gracias* a todo esto.

Esa «interpretación de Jesús» extraeclesial supone un desafío para los teólogos cristianos. ¿Tienen algo que decir las «Iglesias de Cristo» a los de fuera? ¿Qué les dirán tras haber escuchado lo que los extraños les dicen sobre Jesús de Nazaret? También ahí vi un motivo para escribir el presente libro.

4. También dentro de la Iglesia, la cristología tradicional, uniforme a pesar de las diferencias entre las escuelas, se ha ido desmoronando en nuestros días. Incluso dentro de la Iglesia existe una problemática cristológica, si bien relacionada con lo que hemos dicho. Desde un punto de vista *teológico*, la cuestión reside en si es posible atribuir una significación *dogmática* a la existencia de Jesús sobre la tierra, a su

⁸ H. van Zoelen, *Jezus van Nazareth: persoonsverheerlijking als symptoom in Dwang, dwaling en bedrog* (Baarn 1971) 52-67

mensaje y actuación, a sus «palabras y hechos» o, en términos populares, si la salvación cristiana se halla en el Jesús que vivió en la tierra o sólo en el Crucificado resucitado. A menudo esta cuestión se plantea en forma de dilema⁹. Paralelamente a tal dilema, se advierten una serie de antinomias entre los cristianos pertenecientes a las Iglesias: a) por un lado, una teología de Jesús de Nazaret, vivido como realidad de salvación e interpretado como orientación e inspiración para la vida cristiana contemporánea; por otro, una cristología que parte del kerigma pascual y celebra y presenta a Cristo tal como aparece en el culto eclesial; b) por un lado, un cristianismo abierto al mundo, típico de una «Iglesia baja», que se guía directamente por el mensaje y la conducta de Jesús de Nazaret y que no pocas veces se caracteriza por una postura marginal e incluso ajena a la Iglesia; por otro, un cristianismo intraeclesial, típico de una «Iglesia alta», que vive del kerigma del Crucificado resucitado, «cabeza de la Iglesia», presente activamente en ella, y que tiene un auténtico horror al compromiso sociopolítico «en nombre» de Cristo; c) por un lado, la insistencia absoluta en el hombre Jesús como inspiración y orientación para el trabajo crítico y comprometido por un mundo mejor en la tierra, sin referencia expresa a una perspectiva de vida eterna o de un encuentro escatológico con Cristo e incluso rechazando todo ello expresamente; por otro, la insistencia absoluta en el Dios «Jesucristo», Señor exaltado junto al Padre, que ya vive y actúa entre nosotros, que es celebrado en el culto litúrgico y nos da el *Pneuma* como prenda de una vida eterna, que es casi perpendicular a nuestra vida histórica en el mundo, cuya figura es a fin de cuentas pasajera.

Dos tipos de cristianismo, basados en dos tipos de cristología. En el primero existe una tácita alergia a la palabra «Cristo» (en algunas plegarias eucarísticas recientes apenas aparece el término); en el segundo, una clara repugnancia, a veces acerba y poco cristiana, hacia el nombre «Jesús» (de Nazaret), como si se creyese no en una persona concreta, sino en un misterio gnóstico. De nada sirve disimular la existencia de ambos tipos; están en nuestro entorno y se practican de hecho; por lo demás, no corresponden de un modo absoluto a la oposición entre «conservadores» y «progresistas». Podríamos distinguir, pues, entre «seguidores de Jesús», que corren el riesgo de olvidar los puntos fundamentales de ruptura en la vida de Jesús y su relación cardinal con el Padre, y «seguidores de Cristo», cuyo riesgo es hacer de Cristo un mito sin relación real con Jesús de Nazaret. Esta situación repercute evidentemente en la manera de entender la Escritura, la teología y la historia y, sobre todo, en la pastoral. Las antinomias cristológicas no pocas veces son la base, expresa o no, de una polarización inmediata de los cristianos.

⁹ Un ejemplo típico de ese dilema son los artículos de G. Fohrer, *Das alte Testament und das Thema «Christologie»*: EvTh 30 (1970) 281-298; y G. Klein, *«Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff*: ibíd., 642-670.

Antes de iniciar una discusión sería conveniente reconocernos mutuamente como cristianos. Se es cristiano, si se acepta que la salvación definitiva de Dios se manifiesta en la persona de Jesús, y que esta convicción fundamental establece una comunión de gracia, aunque quienes admiten esto pueden mantener posiciones diferentes sobre lo que implica la plenitud de Jesucristo, es decir, sobre el contenido de la fórmula del credo: «Creo en Jesús (de Nazaret), el Cristo, el Hijo Unigénito, nuestro Señor»; lo cual significa de hecho: creo en Jesús en cuanto realidad definitiva de salvación que da sentido a mi vida. Si partimos de que el interlocutor acepta esto, se tratará siempre de un diálogo entre cristianos y, es de esperar, de un diálogo cristiano.

5. Al teólogo se le plantea además la *cuestión de la verdad* (por molesta que resulte para la «mentalidad moderna»). Respetando tanto la intención creyente y la exigencia crítico-racional de nuestro ser humano, el teólogo advierte que —sea cual fuere la intensidad de las experiencias concretas de fe, así como las identificaciones históricas de salvación y liberación humana— esas experiencias son problemáticas y no pueden significar una imposición obligatoria o vinculante para otros, mientras no se demuestre que —en tales experiencias e identificaciones de la salvación surgidas en el seno de una comunidad concreta de hombres— nos hallamos ante la realidad que los hombres llamamos en nuestra historia *Dios*, creador de todo lo que existe y existirá¹⁰. Aunque valoro mucho el significado y la extraordinaria importancia de la experiencia existencial y del entusiasmo religioso, estoy convencido de que un Dios que es sólo «mi Dios» es un «no Dios» mientras no se demuestre adecuadamente (lo cual no quiere decir de manera matemática o racional) que en Jesús de Nazaret nos encontramos con el «creador del cielo y de la tierra», el cual nos libera y (por inconcebible que parezca) nos da un sentido definitivo. Si existe la posibilidad real de engañarse con la mejor voluntad del mundo, esa posibilidad se da sobre todo en el terreno religioso. Por eso, la fe religiosa en Jesús de Nazaret, un hombre que aparece en nuestra historia humana, es para mí problemática si no aparece con claridad la relación personal de este hombre histórico con el «creador del cielo y de la tierra», factor unificante de todo lo que vive y se mueve: el Dios vivo. Humanamente hablando, no es poco entusiasmarse por Jesús de Nazaret, en cuanto hombre capaz de inspirar. Pero tal entusiasmo no puede representar una invitación vinculante ni tener un carácter universalmente humano, mientras no esté claro que «el creador», el Dios (monoteísta) de los judíos, musulmanes y cristianos y de tantos otros está implicado personalmente en el acontecimiento Jesús.

Por ello, los aspectos que en este libro pueden parecer apologeticos o críticos se deben realmente al interés por la *verdad*, esté donde

¹⁰ Cf. también W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart* (Hamburgo 1972) 44.

esté, dentro o fuera de las Iglesias. A lo largo de la investigación sobre la fe cristológica en Jesús de Nazaret, cada vez me resultó más evidente la idea (ya antigua en el cristianismo) de que la fe (como el mito) posee en sí misma su fundamento y su certeza: el *porqué* de mi fe en Jesús en cuanto salvación definitiva sólo se apoya *en la fe* (en este sentido, hay una zona que permanece siempre al abrigo de la crítica); pero en el mismo momento en que hablo de mi fe (y esto se produce en cuanto creo) abandono esa zona tranquila y quedo expuesto a las exigencias de la racionalidad crítica (en ese sentido, ya no existe una zona de tranquilidad). Por eso he escrito este libro: con profundo respeto al carácter peculiar e irreductiblemente original de la fe y con no menor respeto a las exigencias de la racionalidad crítica. Ambas pueden preservarse mutuamente del peligro de caer en un totalitarismo opresivo.

6. Existe, en fin, el doloroso problema de la relación entre cristianos y judíos. También los cristianos son responsables de un antisemitismo occidental que hizo posible la «solución final» del nazismo. Al reflexionar como teólogos sobre el judío Jesús de Nazaret, no podemos obrar como si nada supiéramos sobre las relaciones históricas entre judíos y cristianos, como si lo que algunos judíos hicieron con Jesús no hubiera sido superado con lo que históricamente hemos hecho con los judíos. La reciente literatura judía sobre Jesús¹¹ muestra que, tras siglos de distanciamiento de él, los judíos han ido tomando conciencia de su solidaridad con el holocausto de Jesús de Nazaret a través de su propio holocausto en Auschwitz y en otros lugares. El judaísmo no conoce un panteón, pero posee un martirologio indudablemente grandioso. Muchos judíos reconocen actualmente que Jesús forma parte de esa lista. Martin Buber lo ha afirmado con estas palabras: «Desde mi juventud, Jesús ha sido para mí un hermano mayor. El hecho de que el cristianismo lo haya considerado y lo siga considerando como Dios y Redentor siempre ha sido para mí algo muy serio que debo intentar comprender por amor a Jesús y a mí mismo»¹².

Poco puede hacer un teólogo para restablecer estas relaciones, dolorosas y dramáticamente enmarañadas; pero algo sí está en su mano. Es indudable que una de las claves hermenéuticas para comprender el

¹¹ Cf., entre otros, Schalom Asch, *Der Nazarener* (Amsterdam 1950); M. Brod, *Der Meister* (Gütersloh 1951); M. Buber, *Zwei Glaubensweisen* (Zurich 1950); *id.*, *Der Jude und sein Judentum* (Colonia 1963); J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazaret* (Munich 1966); Schalom ben Chorin, *Brüder Jesus* (Munich 1967); Haim Cohen, *Trial and Death of Jesus* (Tel Aviv 1968); W. P. Eckert, *Judenbass, Schuld der Christen?* (Essen 1970); D. Flusser, *Jesus en sus palabras y en su tiempo* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975); J. Isaak, *Jésus et Israël* (París 1970); Ascher Finkel, *The Teacher of Nazareth* (Leiden 1964); Aharon Kabak, *The Narrow Path* (Jerusalén 1968); J. Klausner, *Jesus von Nazareth* (Jerusalén 1952); P. Lapide, *Jesus in Israel!* (Gladbeck 1970); S. Schwartz, *La réhabilitation juive de Jésus* (Martizay 1969); *ct.* también: M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition* (Nueva York 1950); F. Andermann, *Das grosse Gesicht* (Munich 1971).

¹² M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Prefacio.

Nuevo Testamento es la polémica entre «Israel» y «la Iglesia»¹³; pero el historiador y el teólogo tienen buenas razones para demostrar que la crítica del cristianismo contra Israel es en gran parte un *fenómeno intra-judío* y que la primitiva interpretación cristiana de Jesús es en realidad una interpretación *judía*. Las tendencias fundamentales del cristianismo fueron iniciadas por judíos y se fijaron mucho antes de que empezasen a actuar otros elementos no judíos, paganocristianos. Así, pues, cualquier sentimiento antijudío es totalmente ajeno a las tendencias primitivas del cristianismo; por eso no me cansaré de insistir en que determinadas interpretaciones del cristianismo primitivo son simplemente una repetición de motivos y esquemas precristianos.

III. UN DESAFIO

Teniendo presentes todos estos problemas, que han ido aumentando a medida que avanzaba en la investigación, he escrito este libro como una reflexión sobre Jesús de Nazaret, al que las Iglesias de Cristo, a las que pertenezco, reconocen como la *salvación definitiva*; es, en términos judíos, el Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre; en términos helenísticos, el Hijo de Dios en un sentido profundamente ontológico.

Mi intención no es apologética, aunque tampoco tengo miedo a una apologética auténtica. No me propongo, pues, legitimar el dogma eclesiológico ni proponerlo racionalmente como la única posibilidad válida de interpretar a Jesús. Constato que hay interpretaciones que rechazan a Jesús y otras que, al margen de cualquier confesión cristológica, inspiran y orientan plenamente a otros hombres. También estas interpretaciones serán tenidas en cuenta, aun cuando no lo digamos a cada paso. Este enfoque ha presidido toda nuestra investigación.

Como creyente, quiero estudiar críticamente la *inteligibilidad* humana de la fe cristológica en Jesús, especialmente en sus orígenes. Teniendo, pues, muy presentes los numerosos problemas reales, en la práctica mi objetivo es a la vez una *fides quaerens intellectum* y un *intellectus quaerens fidem*; es decir, respetando igualmente la fe y la razón humana, quiero buscar el sentido inteligible que la fe cristológica en Jesús de Nazaret tiene para el hombre de hoy.

Digo «inteligibilidad». Con ello no niego que la salvación de Dios en Jesús sea un misterio; mi intención es aludir a la actitud crítica del teólogo creyente, que rehúsa identificar el misterio de Dios con los «misterios» fabricados por los propios hombres, en el sentido de cosas incomprensibles que nada tienen que ver con el misterio de la acción salvífica de Dios en la historia y, no obstante, para escarnio de la fe, son consideradas por algunos como «misterio de fe» y ortodoxia inviolable.

¹³ Kl. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* (tesis del libro).

El punto de partida de toda la reflexión es el hombre Jesús, en el sentido humano de la palabra: una persona humana. Esto es tan evidente que no necesita demostración. En nuestra historia humana no actúan fantasmas ni dioses camuflados, sino únicamente hombres. Me propongo rastrear *lo peculiar* del hombre Jesús, algo quizá que puede llegar a lo insondable. El hecho es que ese Jesús de Nazaret desencadenó un movimiento religioso del que nació una religión universal para la que Jesús es la revelación personificada de Dios. Por eso, todo el estudio está presidido por el problema de su identidad última. Quiero buscar posibles signos en la imagen de Jesús que nos ofrece la crítica histórica, signos capaces de orientar la búsqueda humana de salvación hacia la respuesta cristiana, que habla de una peculiar acción salvífica de Dios en ese Jesús. Con ello reacciono, de igual modo que el Nuevo Testamento, contra las cristologías precanónicas del *theios aner*, de un Dios terreno, disfrazado de hombre (según el modelo griego), a los que sobre todo Pablo y Marcos se opusieron firmemente, ya que tales representaciones ignoran el auténtico sentido del verdadero Hijo de Dios.

Fe y crítica histórica van, pues, de la mano casi en cada página del libro. Y no puede ser de otra forma, si afirmamos que la salvación debe encontrarse en Jesús, hombre histórico que ha aparecido en una época muy concreta de nuestra historia. Por eso, tanto la historia como la fe, tienen sus propias competencias y sus puntos de vista, si bien ambas se refieren a una sola realidad: Jesús de Nazaret, en cuanto fenómeno histórico.

Con una actitud de fe, pero recogiendo las dudas sobre el «Cristo de la Iglesia» que escuchaba a mi alrededor —en Holanda y en todos los países que he visitado—, formuladas unas veces con agresividad y otras con tristeza, e incluso con la angustia existencial de quien «no puede aguantar más», he querido proceder de modo «metadogmático», es decir, prescindiendo metódicamente del dogma (aun siendo consciente de que ese mismo dogma es lo que me impulsaba a investigar) y buscando pistas sin saber a dónde me conducirían, sin saber si tal intento estaría condenado al fracaso, tal como pensaban algunos de mis alumnos. Pero también los fracasos enseñan al hombre. Tal riesgo existía. En el curso de la investigación llegué al amargo convencimiento de que, por exacta que sea una reconstrucción histórica del llamado «auténtico» Jesús de Nazaret, el resultado científico será siempre una *imagen* de Jesús y nunca el verdadero Jesús de Nazaret. De hecho, en el estudio histórico de Jesús se produce un salto cualitativo con respecto a la consideración o memoria ordinaria y espontánea de cualquier persona del pasado. Por sólida que sea la base histórica de tal imagen científica de Jesús, es una imagen que no conocieron los primeros discípulos de Jesús, aun cuando esté totalmente de acuerdo con el Jesús que entonces vivió y que las Iglesias reconocen ahora como el Cristo. El problema de la continuidad viva entre la fe de la Iglesia primitiva y «Jesús de Nazaret» no coincide en modo alguno con el de la continuidad entre

una imagen de Jesús rigurosamente histórica y la fe de la Iglesia primitiva, por más que ambos estén relacionados.

Ni que decir tiene (en una época de hermenéutica) que en esta investigación no se ha ignorado, ni tampoco puede ignorarse, la mediación de veinte siglos de fe y praxis cristiana. Al escribir el libro, he tenido muy presentes mis estudios, ya un tanto antiguos, sobre cristología patristica, carolingia, medieval y postridentina, aunque no los mencione expresamente en este libro. Aquí estudiaré la «historia de los dogmas» en la época del cristianismo primitivo, hasta la formación de los evangelios y demás libros del Nuevo Testamento, la época que más nos acerca a Jesús, si bien se muestra aún muy reservada a la hora de identificar a Jesús de Nazaret, en quien —tras su muerte— hallaron sus discípulos la salvación final y definitiva. Al principio su muerte no constituía problema alguno o era considerada como algo «neutro» desde el punto de vista de la salvación. Esta fecunda prehistoria del «Nuevo Testamento» canónico puede tener un efecto de liberación y orientación para nuestra cristología tradicional, que muchos consideran anquilosada. Decir que nuestra obra es «Un ensayo de cristología» puede ser pretencioso y prematuro. Se trata de un prolegómeno. Y digo esto no por lo que en ella he escrito, sino por lo que al principio quería ofrecer: una visión sintética del problema actual de la «redención» y «emancipación» o autoliberación humana, teniendo también presente la «teología de la liberación».

Además de una reflexión constante, el libro pretende ofrecer información, entre otras razones, porque no todos los cristianos —a diferencia de quienes han sido liberados por la comunidad— pueden permitirse el lujo de ocuparse de esas cuestiones vitales, y porque la fe de muchos cristianos, debido a la falta de información seria, se torna «autoritaria» e incluso no cristiana con unas pretensiones absolutistas que son ajenas a Jesús y a su evangelio. Hay muchas cosas «cristianas» que, para quien toma el Nuevo Testamento como tema de estudio y oración, son esencialmente no cristianas. Por ello, considero este libro como una deuda que debo pagar a la comunidad, en primer lugar a la comunidad cristiana, pero también a todos los que se interesan por el destino del hombre.

IV. OBSERVACIONES SOBRE EXEGESIS Y TEOLOGIA

Durante los tres largos años de trabajo exegético que he empleado en la preparación de este libro, me he encontrado repetidas veces con un difícil problema que parecía convertir en una empresa imposible el planteamiento fundamental de todo el proyecto: apenas hay una perícopa bíblica en la que coincida la interpretación de los exegetas, si bien hay que admitir que en los últimos diez años los escrituristas católicos y protestantes han ido llegando a un acuerdo sobre problemas exegéti-

cos fundamentales. Si el Nuevo Testamento ha fijado el primer impulso constitutivo del movimiento en torno a Jesús en un impresionante testimonio de fe, sabiéndose regulado y guiado por la acción salvífica de Dios en Jesús de Nazaret, la reflexión teológica no puede renunciar a entender ese Nuevo Testamento en que, con palabras e imágenes humanas tomadas del lenguaje sociocultural y religioso de la época, los cristianos expresaron su fe en la salvación de Dios en Jesús, que ellos experimentaban como definitiva. Prescindir de un estudio científico de la Biblia con todos los métodos de la moderna crítica literaria sería un desprecio hacia lo que solemos llamar «palabra de Dios», que en cualquier caso nos llega sólo a través de las palabras de hombres religiosos. Para conocer el significado exacto que tenían entonces tales testimonios humanos de fe, una comunidad creyente (que utiliza el libro sagrado también con otros fines, como puede ser el culto litúrgico) tampoco puede prescindir del estudio literario del Nuevo Testamento (en el marco de la literatura veterotestamentaria, intertestamentaria y posneotestamentaria) si no quiere ignorar un dato fundamental de la fe: que la Iglesia misma, en sus comunidades y en su gobierno, está sometida a la crítica de la autoridad divina y a la norma de la persona y de la actuación de Jesús de Nazaret, al que reconoce como «el Cristo, el Hijo Unigénito, nuestro Señor».

Un teólogo sistemático o especulativo no es en cuanto tal un especialista en exégesis. De ello estoy plenamente convencido. Sin embargo, el teólogo no tiene razón de ser sin la Escritura. ¿Quiere decir esto que depende de los exegetas? No. Pero sí de la exégesis. Entre los exegetas encontramos, como en todas las demás ciencias, muchas opiniones diferentes. Pero no por ello puede el teólogo elegir arbitrariamente las opiniones exegeticas que se acomoden mejor a su síntesis dogmática. Esto sería ignorar la función fundamental de las Escrituras en la teología. ¿Qué hacer, pues? Aun no siendo especialista en exégesis, el teólogo debe saber *juizar* el valor de los argumentos exegeticos que se le presentan y, sobre todo, debe investigar los *presupuestos* que dan lugar a las diversas interpretaciones. A menudo, esa diversidad se debe a presupuestos no exegeticos. De ahí que un teólogo tampoco pueda estar a merced de sus «exegetas preferidos», aunque el contacto con unas obras determinadas lleve a una preferencia espontánea. Si se da una opinión común entre exegetas de diversas escuelas (y también de diversos países), el teólogo podrá seguirla, a no ser que comiencen a surgir problemas, al principio como opiniones aisladas y personales, luego debido a dificultades que aparecen en un mismo contexto, hasta que de pronto un exegeta, oponiéndose a la opinión común, propone una interpretación coherente totalmente nueva. Creo que un teólogo, tras sopesar los distintos argumentos, puede en ciertos casos incluir en su elaboración dogmática esa interpretación nueva (que a veces es simplemente la reedición de una interpretación antigua). Por lo demás, suele suceder que, pasado algún tiempo, tales novedades son aceptadas unánimemente por los exegetas. En mi opinión, el consenso entre los exe-

getas, si se *prescinde* de sus *presupuestos*, no es un principio normativo para el teólogo. Por otro lado, los mismos exegetas trabajan con determinadas preferencias teológicas, es decir, no exegeticas, sobre las cuales puede el teólogo emitir un juicio.

Asimismo, el teólogo debe tener cuidado con los «tópicos de la exégesis» (pues toda ciencia, incluida la teología, los conoce), como, por ejemplo, el axioma repetido a partir de M. Kähler: «Mc es un relato de la pasión precedido de un largo prólogo». Los tópicos no suelen matizar, si bien contienen un núcleo de verdad.

En particular, el teólogo debe oponerse a la utilización (evidente en la praxis exegetica) de un *método* único, como podría ser la historia de las formas o el estructuralismo. Como teólogo, no puede fiarse de los resultados de un solo método exegetico (con el cual se llega también a opiniones diferentes, quizá debido precisamente al carácter exclusivo del método, que tiene sus propios presupuestos). Ya lo decía Ernst Troeltsch: «En el método histórico-crítico se esconde toda una filosofía»¹⁴. El examen de la bibliografía demuestra que las diferencias exegeticas, sobre todo en el plano nacional, dependen de problemas de «método y verdad», de modo que el conocimiento de tales facetas nacionales proporciona una mayor «independencia» teológica, sin que ello signifique negar la dependencia de la exégesis técnica.

Por otra parte, no sería menos funesta la decisión dogmática de buscar una especie de «denominador común» extraído de la exégesis existente; tal procedimiento nada tiene que ver con el conocimiento de la Escritura y, por ello, no puede servir de base a una teología cristiana. De ahí que el teólogo deba entrar en una exégesis detallada y no pueda fiarse sin más de estudios globales (o de lo que a veces se llama «teología bíblica»). Tales estudios sólo tienen sentido en la medida en que se fundan en estudios de detalle; además, muchas veces reflejan más la concepción teológica del autor que la interpretación neotestamentaria de Jesús, pluralista a la vez que unitaria; tal concepción personal no puede constituir la base de una teología que aspire a una aceptación general.

En una palabra, el hacer teología sobre una base realmente bíblica es una tarea ardua, agotadora; es un proceso que derrumba constantemente síntesis y las vuelve a construir, que destruye expectativas y las sustituye por otras, etc. La misma síntesis está siempre en movimiento. Sin embargo, esto estimula la capacidad de analizar críticamente las nuevas obras exegeticas recientes y la capacidad de síntesis. Al teólogo que adopta esta actitud (es decir, que se aventura «demasiado», a juicio de algunos, en el campo exegetico) se le podrán reprochar algunos errores. ¡Naturalmente! Y en tal caso su única justificación será decir que, sin exégesis, toda la labor teológica está en el aire. Más vale cometer

¹⁴ Cf. E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, en *Gesammelte Schriften* II (Tübinga 1922; Aalen 1962) 729-753.

errores siguiendo el camino correcto que emprender alegremente —tal vez sin mancha ni defecto— un camino que sólo conduce a la ideología.

Sin duda, no es lo mismo la exégesis y la teología sistemática; pero al lado de la exégesis puramente literaria hay una exégesis *teológica*, en la cual se busca en Jesús y en los testimonios cristianos de fe —es decir, en el cristianismo primitivo— la salvación definitiva de Dios. *Esto* determina el carácter teológico de la exégesis, la cual no es teológica por «actualizar» con vistas al presente (eso es lo que yo llamo «teología sistemática»). La separación entre exégesis bíblica y teología sistemática es por lo demás un fenómeno relativamente reciente que no se consumó hasta el siglo XVII. La exégesis *teológica* trata de descubrir la dimensión teológica en el mismo fenómeno histórico del cristianismo primitivo; ya *aquí* se plantea el problema de la verdad, sin que haya que esperar a la actualización de la Biblia con respecto a nuestro tiempo. Preguntar qué importancia tiene el Nuevo Testamento para los tiempos actuales es «teología sistemática», y ésta presupone la exégesis *teológica*, la cual estudia el Nuevo Testamento bajo la perspectiva de la acción salvífica de Dios en los orígenes de la religión judeocristiana.

Por último, la objeción más grave (y que me preocupa mucho personalmente) es que la tradición cristiana eclesial, la vida de las Iglesias y, para un católico, el magisterio eclesiástico constituyen un servicio de autoridad a la comunidad eclesial. La verdad es que sin esa Iglesia ni siquiera habría emprendido mi búsqueda. Pero ese carisma ministerial, en el que —como en las Iglesias de Dios— actúa el Espíritu divino, no funciona de forma milagrosa y, mucho menos, mediante revelaciones privadas o comunicaciones directas, sino de un modo *histórico*; ese ministerio no puede prescindir, ni siquiera en su función más elevada, de la interpretación de la Escritura, y ahí ofrece una ayuda la exégesis. Si el ministerio, en virtud de su estructura eclesial, necesita *esa ayuda* por parte de los exegetas y teólogos, nada podrá sustituirla. Lo mismo puede decirse de la comunidad eclesial, que vive de una experiencia de Cristo. De hecho, la comunidad eclesial es para el teólogo un «lugar teológico» sin el cual carecerían de base su investigación bíblica y su reflexión teológica. La teología no consiste en una hermenéutica libresco. Pero cuando oigo hablar del vínculo de fe con Jesucristo y de la inspiración y orientación que se encuentran en él mediante la comunidad viva, entonces yo, como teólogo, quiero saber de quién se está hablando: de un Jesús esbozado por mí de acuerdo con la moda del momento y con las necesidades reales o del *Jesús de Nazaret* que ofreció un mensaje muy peculiar, que fue recogido —si bien en idiomas y lenguas diferentes— por las grandes tradiciones cristianas y que nosotros hoy, con nuestras propias necesidades, debemos transmitir, creativa pero fielmente, ante todo con nuestra propia vida. Ni el exegeta ni el teólogo pueden garantizar con su ciencia esa fidelidad y creatividad; pero la exégesis y la teología tienen también un lugar irremplazable entre los numerosos factores eclesiales y profanos que, cada uno a su modo,

son mediaciones de la acción divina, gracias a la cual la Iglesia continúa su fiel trayectoria como garantía de esperanza para el mundo.

Acabo esta introducción con una frase de Y. Congar: «Respeto y consulto continuamente la ciencia de los exegetas, pero rechazo su magisterio»¹⁵.

Sé, en fin, que el método crítico (y tal es en este libro mi postura científica como creyente) no es más que una posibilidad entre otras. Ello *relativiza* toda la obra. Pero también *esta* postura, aunque relativa, tiene una justificación y un valor pastoral insustituible. Con esta intención pastoral —que otros sabrán aplicar— he escrito el presente libro como una aproximación más al inefable misterio del hombre Jesús de Nazaret, en quien mi fe encuentra la salvación total y definitiva. A ello se debe, y no a falta de solidaridad con mis colegas, el hecho de que este libro cite a tantos exegetas y casi ningún teólogo.

¹⁵ Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris 1950) 498-499.

PRIMERA PARTE
METODO,
HERMENEUTICA Y CRITERIOS

*JESUS DE NAZARET, NORMA Y CRITERIO
DE TODA INTERPRETACION DE JESUS*

CAPITULO PRIMERO

ACCESO HISTORICO DEL CREYENTE A JESUS DE NAZARET

I. OFERTA DE SALVACION Y RESPUESTA CRISTIANA

Bibliografía sobre «la época de Jesús»: A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols. (Munich 1953-1959); J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vols. (París 1934-1935); W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte I. Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostol* (Güterlsloh 1964); Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jésus* (París 1950); A. H. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba* (Theol. Wissenschaft 2; Stuttgart 1972); M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10; Tubinga 1973); J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristianidad 1980); M. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931); E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 34; Gotinga 1936); E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments* (Gotinga 1971); A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vols. (Cambridge 1972); B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Berlín 1965); M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (Nueva York 1941); E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols. (Leipzig 1909-1911).

1. *La persona humana, centro de múltiples relaciones*

Una persona constituye el centro de un amplio espacio. Así, la pregunta «quién es Jesús de Nazaret» no puede plantearse al margen de la historia anterior y posterior. Una persona resulta ininteligible si se prescinde: *a)* de la historia pasada que la enmarca, le sirve de base y la desafía y ante la que ella reacciona críticamente; *b)* de sus relaciones con quienes tiene trato, con los contemporáneos que se benefician de ella, en ella influyen y la espolean en un determinado sentido; *c)* del influjo que la misma persona ejerce en la historia posterior, o de lo que eventualmente ella quiere promover. En otras palabras, una persona humana constituye el centro personal de una serie de relaciones interactivas con el pasado, el futuro y el presente.

Esto se aplica también a Jesús. Por ello, el punto de partida de una cristología o interpretación cristiana de Jesús no es simplemente Jesús de Nazaret, ni tampoco el kerigma o credo de la Iglesia, sino el *movimiento* que Jesús mismo inició en el siglo primero de nuestra era, máxime si tenemos en cuenta que sólo conocemos históricamente a ese Jesús a través de tal movimiento. Por consiguiente, el punto de partida fundamental es un hecho histórico: que los evangelios nos relatan *lo que un tal Jesús significó para la vida* de algunos grupos de hombres. En otras palabras, el punto de partida es la primera comunidad cristiana, pero en cuanto eco o reflejo de lo que Jesús fue, dijo e hizo. Frente a la oferta de salvación de Jesús, algunos judíos reaccionaron con un sí incondicional. El contenido de tal oferta de salvación sólo podemos conocerlo indirectamente, deduciéndolo de las reacciones y testimonios recogidos en el Nuevo Testamento: a través del prisma de la respuesta *cristológica* de las primeras comunidades cristianas. Estas hablan de Jesús de Nazaret «con un lenguaje de fe»; pero, aun así, se refieren al auténtico Jesús de Nazaret, a una realidad histórica concreta que los interpelaba personalmente.

Esto resulta claro a juzgar por el tenor de su lenguaje. Las comunidades cristianas ponen el acento no en que «murió», sino en que «murió *por nuestros pecados*»; más aún, en que «murió por nuestros pecados *según las Escrituras*» (1 Cor 15,2); o bien en que «murió, pero resucitó» (Rom 8,34; 1 Cor 15,3-4). Hablar de Jesús con lenguaje de fe es afirmar lo que el Jesús realmente histórico significó para sus discípulos, y cómo tal significado está fundado en Jesús. Ahí tenemos historia y saber empírico (es decir, información), pero interpretados en un lenguaje de fe.

Lo único que sabemos sobre el acontecimiento de Jesús nos llega a través de la vivencia concreta de las primeras comunidades cristianas, las cuales experimentaron en sí una nueva vida, que atribuían como don al *Pneuma*, al Espíritu; una experiencia de vida nueva en virtud del Espíritu, pero en memoria de Jesús. Por eso decíamos que el punto de partida insoslayable e históricamente seguro lo tenemos en el movimiento de los primeros cristianos en torno a Jesús. No podemos preguntar simplemente quién fue Jesús de Nazaret. Tampoco un historiador, al hacerse esa pregunta, puede ignorar que este hombre, inserto en una tradición o en un contexto religioso y cultural, ejerció un profundo influjo no sólo sobre un grupo de contemporáneos que se hicieron discípulos suyos, sino también sobre quienes lo entendieron de un modo muy distinto, pero que también reaccionaron de una forma muy peculiar, que le iba a costar la vida (históricamente consta que Jesús, entregado por las autoridades judías, fue ejecutado por la autoridad romana local). Por consiguiente, el historiador deberá preguntarse: ¿quién fue realmente ese hombre, para provocar reacciones tan extremas como una fe sin reservas y una incredulidad agresiva? El hecho de que los romanos lo crucificaran por miedo a agitaciones políticas en una zona ocupada es algo típico de nuestra historia de injusticias. El hecho de que

las autoridades judías lo entregaran sólo se explica (dejando al margen las pasiones humanas) si el comportamiento religioso de Jesús se apartó radicalmente de los cánones convencionales del judaísmo. No basta el hecho de que se presentara como Mesías, pues en aquellos tiempos hubo otros pretendientes al título de Mesías, que no por eso fueron ejecutados. Por otra parte, estaban los discípulos, los que creyeron en Jesús, los que le dieron sin reservas una respuesta positiva. Después de la ejecución de su Maestro, para articular la experiencia que servía de base a su respuesta, hubieron de recurrir a los evocadores y elevados conceptos y símbolos religiosos del mundo judío y pagano: Hijo del hombre, Profeta escatológico, Mesías o Cristo, «Hijo de Dios» (en sentido judío y helenista), «Señor» (el *mar* judío y el *kyrios* griego), etc. Títulos evocadores, algunos de los cuales tenían pleno sentido para los judeocristianos, pero resultaban ininteligibles para los cristianos provenientes del paganismo (por ejemplo, Hijo del hombre, Mesías), lo cual explica que, en las Iglesias de habla griega, desaparecieran (como en el caso del Hijo del hombre) o se difuminaran.

Esto indica ya la gran relatividad de los títulos utilizados. Es significativo que, para expresar de algún modo sus experiencias con Jesús, los creyentes recurrieran a los más elevados títulos existentes en su entorno religioso. Lo principal es la experiencia cristiana en cuanto respuesta de la comunidad a la oferta de Jesús; los títulos, aunque importantes, son secundarios; además, ya en la Escritura pueden intercambiarse, ser sustituidos por otros e incluso desaparecer. Lo que permanece es la experiencia salvífica, la cual exige una expresión y una articulación que se ajusten continuamente a las nuevas situaciones sociohistóricas. Podemos llamarla experiencia de apertura o descubrimiento: una experiencia original tanto para el que había conocido personalmente a Jesús, como para el que sólo lo conocía a través de la «*memoria Jesu*» y la vida de la comunidad; en Jesús descubrieron algo que no es directamente demostrable por vía empírica, pero que resplandece como una «evidencia» *otorgada* a quien adopta ante Jesús una actitud sincera en el seno de una comunidad viva.

Es interesante considerar la estructura de esa experiencia comunitaria: la comunidad pone la «vida nueva» en virtud del *Pneuma* en relación con Jesús de Nazaret. *Pneuma* y *anámnesis*, Espíritu y recuerdo de Jesús, se unen en una misma experiencia en el Nuevo Testamento, esto se tematiza de diversas maneras:

a) Si comparamos Hch 2 con el Evangelio de Juan y con la primitiva cristología judeocristiana (aramea) —que podemos deducir en cierta medida a partir de los sinópticos—, vemos que en Hch 2 el «acontecimiento de Pentecostés», cincuenta días después de la Pascua, es un relato etiológico de las experiencias que del *Pneuma* tenían las comunidades cristianas desde hacía ya años. En el Evangelio de Juan, la efusión del Espíritu, explicada de una forma etiológica, tiene lugar en la «Pascua» misma, es decir, está conectada directamente con la resu-

rrección, con lo cual una vez más están íntimamente ligados Jesús y Pneuma, *recuerdo y presente*.

b) El Evangelio de Juan tematiza todavía más exactamente la relación entre *Pneuma* y *anámnesis* (recuerdo) cuando presenta al Señor diciendo que el Espíritu que ha de venir les recordará todo (Jn 14,26; 15,26; 16,13-14). Las experiencias que la comunidad tiene del Pneuma están estrechamente ligadas a la «memoria de Jesús». Existe una conexión orgánica entre el presente, la actualidad de las vivencias comunitarias (Pneuma) y el «pasado» de Jesús (recuerdo).

En el Evangelio de Juan se repite de modo más explícito y consciente una estructura que encontramos en los sinópticos y en otros lugares. De hecho, la fórmula «¿no recordáis...?» aparece a menudo también fuera del Evangelio de Juan (cf. Mc 8,18-19 par. Mt 16,9; Mc 14,9 par. Mt 26,13; Lc 24,6-8; Hch 20,35; 2 Pe 1,12-15 y 3,1-2). Finalmente, la fórmula eucarística de la propia Iglesia atestigua que la celebración litúrgica se realiza «en memoria de Jesús» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25). En otras palabras, el kerigma eclesial es al mismo tiempo un *recuerdo* del Jesús terreno, de lo que él dijo e hizo. Esto es algo que debe quedar claro en este libro.

Así, las comunidades cristianas, cuando reflexionan sobre sus propias vivencias, explican su experiencia relacionándola con el Espíritu y con Jesús de Nazaret; es más, al principio ambas relaciones parecían una sola: «El Señor es el Espíritu», escribía Pablo en su primera etapa (2 Cor 3,17). Además, la comunidad articuló las experiencias de tal relación: a) en narraciones sobre Jesús (*logia*, relatos y parábolas como *memoria Jesu*) y b) en kerigmas, himnos y confesiones de fe, en los que, de múltiples formas y en diversas comunidades cristianas, se expresa con un lenguaje de fe qué significa Jesús para tales comunidades, a fin de proclamarlo de forma inteligible.

La experiencia de las primeras comunidades cristianas, indisolublemente unida al contacto directo con Jesús y, posteriormente, a través de la *memoria Jesu*, al contacto con el Señor, es por consiguiente la matriz del Nuevo Testamento como documento escrito. Esto es lo que hace que las primeras comunidades cristianas nos sean históricamente accesibles con su experiencia: desde el punto de vista histórico, constituyen el acceso más legítimo a Jesús de Nazaret. Lo que el Jesús histórico nos legó no es primariamente una especie de resumen o retazo de una predicación sobre el reino de Dios, ni un kerigma, ni una serie de *verba et facta ipsissima*; es decir, no se trata de una detallada relación de lo que Jesús hizo históricamente ni de un conjunto de directrices y máximas fácilmente aislables de los evangelios. Lo que Jesús legó —únicamente con su vida, su acción y sus palabras, es decir, con su conducta humana concreta— es un *movimiento*, una comunidad viva de creyentes, que fueron tomando conciencia de constituir el nuevo pueblo de Dios, la «asamblea» escatológica de Dios, no un «resto santo», sino las primicias de *todo* Israel y, finalmente, de toda la humanidad: un movi-

miento de liberación escatológica para *reunir* a todos los hombres. Un *salom* universal¹.

2. Revelación y «le croyable disponible»

La teología kerigmática de protestantes como Karl Barth y, sobre todo, de Rudolf Bultmann, reaccionó contra la búsqueda del Jesús histórico, típica del liberalismo del siglo XIX. Casi en paralelismo con esta postura, entre los años 1910 y 1960, la teología católica, en reacción contra el modernismo, estuvo también dominada por el «dato revelado» (título de un conocido libro de A. Gardeil). Si esta expresión designa un *dato* revelado preestablecido interpretado de forma casi positivista, muchos lo miran hoy con recelo. La sociología del conocimiento y otras ciencias afines, en particular la lingüística, nos han proporcionado una visión más exacta de la estructura de todo conocimiento (incluido el conocimiento de fe, a pesar de su irreductibilidad). Así sabemos que la realidad que experimentamos y expresamos, es decir, la realidad *experiencial*, está intrínsecamente modificada y condicionada por el bagaje social, intelectual y cultural que vamos traspasando del pasado al presente: el modelo cultural, que llena también nuestra vida interior². De ahí que la realidad experiencial de la fe cristiana no sólo depende de la *oferta* de realidad (Jesús de Nazaret), sino que —en cuanto experimentada y expresada, por ejemplo, en las fórmulas y declaraciones de fe, en la liturgia y en la teología— resulta también intrínsecamente modificada y condicionada por el bagaje del espíritu humano aquí y ahora, por lo que técnicamente se llama «contexto cultural». Esto implica que la realidad de fe está inmersa en la historia, forma parte intrínseca de la historia humana y *es* historia y cultura. La revelación y su expresión cultural no son dos magnitudes separables. La revelación se da siempre dentro de lo que Paul Ricoeur llamaba *le croyable disponible* de una época, es decir, el conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente y que sin embargo (y ésta es la interpretación cristiana), cambian intensamente al convertirse en elemento portador de la revelación. De ahí que el cristiano del mundo helenista se parezca mucho más a sus contemporáneos de Roma y Grecia que a los cristianos de nuestra época; no obstante desde el punto de vista cristiano, un cristiano actual puede estar más cerca de aquellos cristianos griegos que de muchos de sus contemporáneos. El hecho de que todas las religiones, incluida la cristiana, estén condicionadas por la historia y la cultura relativiza esencialmente el absolutismo de algunas valoraciones actuales, a la vez que aligera el peso del pasado. Por otra parte, el evangelio entraña una *reserva* frente a todas sus

¹ Este breve resumen se desarrollará a lo largo de la obra.

² Cf. P. Berger y Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Nueva York 1966); B. Lee Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit* (Hamburgo 4 1968).

expresiones culturales en el kerigma, el dogma, el credo o la teología. Del uso que la Iglesia primitiva ha hecho de títulos como Hijo del hombre, Mesías-Cristo, Hijo de Dios, se desprende que la fe cristiana, incluso cuando *recurre* a ese patrimonio cultural y religioso en que se enuncia la revelación, se distancia de él. La respuesta del cristiano a la pregunta sobre la identidad cristiana nunca puede ser una identificación total con la cultura circundante, incluida la religiosa, en la que participa íntimamente. Por ello tampoco existe una identificación absoluta de la fe cristiana con sus articulaciones concretas, ni siquiera con las más oficiales, por más que en ellas el misterio de fe se exprese con toda legitimidad y fidelidad. Debido a esa tensión entre el misterio de fe y su articulación histórica, se requiere no sólo una investigación histórico-dogmática y hermenéutica del cristianismo primitivo y de su ulterior desarrollo, sino también un análisis sociológico que estudie críticamente las ideologías. En un nuevo lenguaje de fe que refleje la interpretación creyente de Jesús de Nazaret, deben quedar patentes en el uso tanto la reserva crítica como la no identificación con las categorías, expectativas e ideologías dominantes en el presente, precisamente haciendo referencia a ambas. La reserva de la fe es (en virtud de una necesidad antropológica), en su misma enunciación, esencialmente cultural y generadora de cultura y, por tanto, generadora de Iglesia. Así, todo movimiento religioso se encuentra ineludiblemente inmerso en un proceso histórico-cultural. Hay que preguntarse continuamente si está en tensión crítica y creativa con su propio mundo sociocultural. Para dar una respuesta, es preciso descubrir la *variante cristiana específica* de su efectiva participación en los movimientos de la cultura o bien la ausencia de tal variante.

Esa tensión aparece en la estructura más antigua de la fe y del credo del Nuevo Testamento. De todos los bloques de tradición que han confluído en él, sea cual fuere su origen, se desprende que los primeros cristianos encontraron en Jesús la salvación, una salvación definitiva que viene de Dios. A la luz de tal experiencia, dan a esa realidad salvífica los nombres de Cristo Hijo del hombre, Señor, etc. Así, aplican a Jesús ciertos conceptos clave de la cultura religiosa de su tiempo, conceptos que, por decirlo así, estaban «vacantes» y que sólo adquirieron su peculiar significado cristiano al ser aplicados a Jesús. Estos cristianos expresaban así su reacción ante la persona, el mensaje y la actividad de Jesús, fusionando en una sola imagen las experiencias que habían tenido antes y después de su muerte. Sin embargo, es sorprendente que utilizaran términos como Mesías, Hijo del hombre, etc., dotados de un contenido propio, que se había ido cristalizando a lo largo de la historia y no era aplicable a Jesús en todos sus aspectos; también es sorprendente que, al aplicarlos a Jesús, a quien consideraban como realidad salvífica definitiva, los modificaran críticamente cargándolos de recuerdos de la vida y la muerte de Jesús en la tierra. Debemos decir, pues, que el criterio que sigue el Nuevo Testamento para designar o identificar a Jesús no es el contenido previo de unos «títulos» existen-

tes, sino *Jesús mismo*. Los discípulos expresan de ese modo su convicción de haber encontrado en él su salvación definitiva y lo hacen recurriendo a conceptos un tanto ajenos a la realidad que pretendían expresar.

En esta estructura de la fe existe una fuerte tensión. Por su parte, Jesús en cuanto hombre está inmerso en un proceso histórico cambiante: en una historia de tradición muy concreta, la de su pueblo judío, que se consideraba «pueblo de Dios», siervo y testigo de Dios ante el mundo entero. En esa historia (interpretada así), Jesús se sintió responsable de su papel y de su misión específica. Sin embargo, se encontró con las diversas interpretaciones que ofrecía su entorno sobre el significado del pueblo y el reino de Dios: apocalíptica, escatológica, ética, político-zelota, farisea (por citar sólo las más importantes). En medio de esta diversidad, Jesús tomó una postura muy personal, aunque, debido sobre todo a su ejecución ignominiosa, su mensaje y opción vital se tornaron históricamente ambiguos. Al margen de todo kerigma o credo eclesial, tales datos pueden considerarse como resultado del estudio histórico de las fuentes. Por eso no hay que perder de vista el marco histórico y contingente de la actividad de Jesús, cuando, en el *lenguaje de fe*, se dice de él que es el Mesías o Cristo, el Hijo del hombre, el Señor, el Hijo de Dios, etc.

Tampoco podemos absolutizar ahistóricamente la formulación (bíblica) de lo que Jesús dijo e hizo en tales circunstancias concretas, desligándola de las categorías lingüísticas de la época en que se expresó el acontecimiento de Jesús: tal formulación no puede ser elevada a la categoría de lo «atemporal». Ante esta posibilidad nos pone en guardia —en el mismo Nuevo Testamento— la pluralidad de dogmas cristológicos y formulaciones sobre el reino de Dios, la redención y la salvación en Cristo. También las primeras comunidades primitivas que aceptaron a Jesús se hallaban en un contexto cultural-religioso muy concreto. Por eso, ya el lenguaje de los primeros credos y kerigmas (o profesiones de fe) adolece de ambigüedad histórica; además, la misma diversidad de tales credos está condicionada (evidentemente bajo el peso de la realidad histórica de Jesús) en primer término por la ambigüedad, la complejidad y falta de transparencia racional que el «fenómeno Jesús» tiene para la mente humana; y está condicionada también por los conceptos religiosos que, influidos en parte por la acción concreta de Jesús, fueron utilizados por los primeros cristianos.

Así queda claro que el problema hermenéutico o problema de la interpretación de la fe cristológica en Jesús de Nazaret entraña un *conflicto*. El problema estriba ante todo en que existe una tensión crítica entre el «fenómeno Jesús» —su persona, su mensaje, su vida y su muerte, una existencia fecunda y singular, susceptible de diversas interpretaciones históricas— y las esperanzas, ansias e ideologías culturales y religiosas existentes en su entorno, junto con una serie de conceptos que otros utilizaban para dar forma concreta y plasmar en el Nuevo Testamento y en la historia de la Iglesia lo que se había manifestado en

Jesús. En segundo término, el problema hermenéutico consiste en cómo traducir a nuestra cultura contemporánea (críticamente considerada) lo que en dicha tensión se revela como oferta real de salvación en Jesucristo. La tensión inherente a toda profesión de fe y a toda teología explica las diferencias existentes entre las numerosas respuestas cristológicas, tanto en el Nuevo Testamento como en la historia posterior de la Iglesia. Este pluralismo, «cohesionado» por Jesús, tal como vivió en la tierra y fue comprendido por muchos, tiene un doble origen: a) las distintas situaciones y tradiciones religiosas y culturales de los convertidos al cristianismo; b) la sorprendente fascinación que la persona, la vida, el mensaje y la muerte de Jesús ejercieron en uno u otro sentido. Sobre todo esto último dio lugar, ya durante la vida de Jesús, a una serie de imágenes que reflejaban el ambiente en que Jesús se movía o determinados aspectos de su persona que llamaron la atención de sus contemporáneos. Debido a la tensión interna de tal situación, era casi inevitable que en el curso de la historia de la Iglesia se independizaran y hasta cierto punto se convirtieran en objeto *inmediato* de fe cristológica unas respuestas de fe, especialmente las del Nuevo Testamento y las de los decretos conciliares, que reflejan la tensión entre la oferta de salvación y su articulación concreta. De este modo, pueden eclipsar la realidad de Jesús, que exige dar y recibir un sentido de fe. Así surge una cristología kerigmática concentrada en sí misma y de carácter formal que parece ignorar que la resurrección de entre los muertos no se predica de un crucificado cualquiera, sino únicamente de Jesús. Para algunos partidarios de una teología kerigmática, el fundamento del kerigma pascual podría buscarse igualmente en Barrabás, en el llamado buen ladrón o, al menos, en Juan Bautista. El kerigma se afirma sólo de Jesús, lo cual implica que debe estar íntimamente relacionado con el Jesús que vivió sobre la tierra: con su persona, su mensaje, su vida y su muerte. Quien pierde esto de vista convierte el kerigma en un mito. En otras palabras, si se pregunta qué significa la «salvación escatológica» donada por el Crucificado resucitado, habrá que buscar su contenido y significado en Jesús de Nazaret, en su persona, su vida y su muerte.

3. Un factor constante de unidad

Esta tensión esencial nos permite descubrir en el Nuevo Testamento, tal como ha llegado hasta nosotros, un abigarrado conjunto de interpretaciones de Jesús que se remontan a las primeras comunidades cristianas: encontramos una interpretación en Marcos, otras en Mateo y Lucas, otras en Pablo y Juan. Además, a través de los evangelios y de Pablo podemos reconstruir, con mayor o menor seguridad, otras variantes más antiguas: una cristología aramea y judeogriega de Jerusalén, una cristología prepaulina, otra premarcana, otra prejoánica y, por último, la cristología de la comunidad Q, en la que la confesión cristo-

lógica suele estar menos desarrollada, si bien existe; en ninguna parte aparece una imagen no dogmática de Jesús. Buscar en el material sinóptico o presinóptico un núcleo no dogmático o, por decirlo así, puramente histórico (¿cómo habría que entenderlo?) es perseguir un espejismo. Jesús aparece sólo en el *testimonio* de los cristianos. Siempre nos encontramos con el movimiento cristiano. Y surge la pregunta: ¿cuál es el factor constante que unifica todo ese conjunto?

Se han intentado diversas soluciones. Empecemos por decir dónde no puede hallarse la solución.

a) No en los evangelios ni en el conjunto del Nuevo Testamento como tal. Los escritos canónicos nos presentan diversas cristologías. Si nos fijamos sólo en tales formulaciones, no se ve dónde estaría el factor constante de unidad. ¿Pueden todas esas cristologías bíblicas tener al mismo tiempo carácter normativo? Decir que «la Biblia entera es normativa» es una afirmación formalmente correcta para los cristianos, pero en cuanto tal no significa nada. ¿Qué decir, por ejemplo, de la cristología bíblica del Hijo del hombre? Durante algún tiempo, este título constituyó toda la cristología de algunas comunidades greco-palestinas y judeocristianas que llegaban hasta Transjordania y Siria. Este título apocalíptico, inicialmente tan importante, que primero se aplicó al Jesús resucitado que vuelve como Hijo del hombre, desaparece en otras partes del Nuevo Testamento y no es recogido —al menos como tal— en el credo cristiano. La fidelidad a la Biblia no significa aplicar simultáneamente a Jesús todas las imágenes y títulos. El reconocimiento formal de la autoridad de toda la Biblia significa en la práctica para muchos exegetas (católicos y protestantes) conceder la primacía a un determinado elemento o tema de la Biblia, a menudo de acuerdo con la propia orientación confesional o con una preferencia religiosa o teológica. Esto nos lleva a una segunda solución, también insuficiente.

b) El factor constante de unidad tampoco es «el evangelio *en el* evangelio», la quintaesencia del Nuevo Testamento. Este criterio es por fuerza muy subjetivo, suele llevar a una selección de tipo confesional y provoca un nuevo pluralismo entre los exegetas cristianos. En el caso de muchos representantes de la historia de las formas, este criterio se basa además en el postulado de un «kerigma primitivo», del que paulatinamente se habrían derivado diversas interpretaciones, cuando hay razones suficientes para afirmar que diversos kerigmas de «comunidades locales» confluyeron más tarde en la profesión de fe (ecuménica) de la naciente «gran Iglesia» (cf. *infra*).

c) Por esta misma razón, tampoco puede servir como factor constante de unidad la más antigua imagen reconstruible de Jesús. Por importante que pueda ser la tradición más antigua (suponiendo que al principio hubiera sólo una imagen de Jesús), la primera formulación

de una experiencia de reconocimiento no es necesariamente la más rica o matizada, si bien constituye una pauta importante para el proceso ulterior en que se intenta articular, cada vez con mayor claridad, la riqueza de las auténticas experiencias. De hecho, la primera articulación resulta a menudo imperfecta e inacabada en comparación con la impresión real que nos ha producido una persona y que sólo más tarde logramos expresar plenamente. Las formulaciones antiguas y más recientes de una experiencia realizan muchas veces entre sí una crítica mutua. Así, podemos ver con cierta claridad, sobre todo mediante un análisis estructural, que Marcos cree en Jesús como Cristo e Hijo de Dios, pero a condición de que tales conceptos recojan el contenido del «hijo del hombre doliente». Evidentemente, nos hallamos ya ante un caso de crítica teológica de otras imágenes parciales de Jesús.

d) Tampoco la conciencia que Jesús tenía de sí puede ser factor de unidad ni criterio. Entiendo aquí por conciencia —a diferencia de la comprensión de sí— la psicología de Jesús, su vida interior y su carácter. De ella sabemos poco. En cambio, sabemos bastante sobre la autocomprensión de Jesús aunque de un modo indirecto, es decir, a través de su predicación del reino de Dios, su invitación al seguimiento, su trato con los marginados en el plano social y religioso, sus parábolas, que colocaban a los judíos ante una opción, etc... La autocomprensión de Jesús en relación con Dios y los hombres tiene gran importancia. Pero, por ejemplo, el concepto de poder o *exousia*, al menos en la medida en que se aplica al Jesús *terreno*, es claramente un elemento redaccional de Marcos. Sólo a través de la experiencia de desvelamiento de los discípulos, podemos determinar qué es lo que le ha dado origen. Siempre se da una mediación cristiana o «eclesial» enraizada en una situación histórica.

e) Tampoco podemos considerar como criterio y factor de unidad las llamadas «palabras y acciones propias de Jesús» (*ipsissima verba et facta*). Si podemos distinguir en la Escritura palabras y acciones auténticamente históricas de Jesús, éstas nos han llegado a través de la selección de unas comunidades cristianas que no mencionan otros hechos y dichos de Jesús. Por tanto, tampoco aquí podemos llegar a Jesús más que a través de la selección interpretativa de las comunidades. Además, incluso las pocas palabras y acciones de Jesús que se consideran directamente históricas están en los evangelios dentro de un contexto eclesial, no siéndonos posible en la mayoría de los casos (y nunca por completo) averiguar el contexto concreto en que Jesús habló y actuó. Excepto en el caso de las parábolas si no tenemos en cuenta el contexto y la situación de una frase, no podemos dar una interpretación única ni determinar su significado. Por la misma razón, tampoco es criterio el llamado «radicalismo de Jesús» ni el carácter no judaizante de las tradiciones sinópticas o anteriores. Tales propiedades pueden basarse en postulados científicos. Quien admite desde el principio

diversas tradiciones protocristianas, puede ver ya una «radicalización» en el énfasis unilateral en una tradición no criticada o corregida todavía por otras tradiciones sobre Jesús. En otras palabras, se trata de criterios puramente hipotéticos y poco fiables. La radicalización podría deberse igualmente a una comunidad y no a Jesús.

f) Finalmente, tampoco las profesiones de fe y *homologesis* bíblicas son un factor constante de unidad. ¿Cuánto tarda en desaparecer la expresión «Hijo del hombre»? Ni siquiera llega a formar parte de una profesión de fe. ¿Y qué importancia tiene el mesianismo davídico para los cristianos helenistas no judíos? Además, en esas profesiones de fe ya hay un pluralismo y una evolución: unas veces parece que Jesús no fue constituido Cristo, Mesías y Señor hasta su resurrección; otras, parece tener gran importancia la idea de la «asunción»: Jesús, muerto y entronizado junto a Dios, volverá pronto como Hijo del hombre, como juez dotado de autoridad y poder: «... a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal» (Hch 3,21)³; también encontramos una teología de encarnación y un Cristo preexistente. En estas profesiones e himnos litúrgicos, no todo puede tener *el mismo* valor normativo, y mucho menos *simultáneamente*; de lo contrario habría que acusar de herejía a una parte de la Biblia o llegar a una compilación artificial, a una especie de suma aritmética que nada tiene que ver con la verdadera Escritura. Sin embargo, es verdad que, con el tiempo, el contenido de un título pasa a otros, de manera que al final todos tienen un contenido fluctuante y todos quieren expresar todo sobre Jesús. Lo importante será entonces qué significa ese «todo». Cuando un título tiene un carácter determinado, es también limitativo; pero si todos los títulos dicen todo, corren peligro de convertirse en fórmulas sin significado alguno. De ahí que las tradiciones presinópticas contienen, además de confesiones litúrgicas, tradiciones de la *memoria Jesu*, referentes sobre todo a sus milagros, a su mensaje sobre la venida del reino de Dios y a su vida. ¿Son estas últimas menos determinantes o contribuyen menos a la formación de la comunidad que las profesiones formales de fe?

De este resultado negativo se desprende que una interpretación cristológica moderna de Jesús no puede partir del kerigma o del dogma sobre Jesús; tampoco de un Jesús de Nazaret «puramente histórico». El único punto de partida adecuado es un método histórico-crítico ins-

³ Aunque este texto de los Hechos de los Apóstoles está influido por el modelo del «rpto», utilizado por Lucas (nuevo en el Nuevo Testamento; cf. *infra*), la idea misma (la *assumptio*) es mucho más antigua. Sin el final adicional (Mc 16, 9-20), el Evangelio de Marcos sostiene la tesis de que el Jesús resucitado está *destinado* a ser Hijo del hombre, pero no lo es todavía y que no *aparece* hasta el final de los tiempos; cf. Th. J. Weeden, *Mark-Traditions in Conflict* (Filadelfia 1971). (Cf. *infra*.) El propio Lucas *cristianiza* aquí una especulación sobre Elías conocida en los círculos bautistas (cf. tercera parte, sección II, nota 41).

pirado por la fe. Si los intentos precedentes resultan insatisfactorios, ¿cuál puede ser el factor constante de unidad? Yo diría, y no es poco, que el mismo movimiento cristiano. En otras palabras, *una experiencia cristiana unitaria* cuya unidad se basa en su referencia al único Jesús, pero que es pluriforme en su articulación. «Vosotros mismos sois —escribe Pablo a la comunidad cristiana de Corinto— ...una carta de Cristo escrita no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones» (2 Cor 3, 2-3). Entiendo por experiencia unitaria no una experiencia religiosa individual o individualista de Jesús, una especie de «revivalismo», sino una experiencia comunitaria. Y ello, en el sentido de una experiencia eclesial o colectiva que insta a los hombres a fijar el sentido último de su vida en relación con Jesús o, en términos tradicionales y no menos exactos, que insta a los hombres a interpretar la vida de Jesús como la acción definitiva o escatológica de Dios en la historia para la salvación o liberación de los hombres. El factor consiste en que unos determinados grupos de hombres encuentran la salvación definitiva de Dios en Jesús de Nazaret. En otras palabras, tal experiencia permite descubrir dos aspectos en la vida de Jesús: a) esta vida repercute en la situación histórica actual de las comunidades cristianas, y b) tiene un significado decisivo para la opción de vida fundamental aquí en la tierra y para la comunión escatológica con Dios. Además vemos que esa determinación del sentido decisivo y definitivo de la propia vida en relación con Jesús de Nazaret no es algo que se efectúa de una vez para siempre. Se trata de una decisión que el hombre, sujeto a las circunstancias, debe tomar y articular constantemente. Esto significa que un kerigma, por ejemplo «Jesús es el Señor», no se puede formalizar. Tenemos que dejar que Jesús determine nuestra vida de acuerdo con las cambiantes situaciones socioculturales y eclesiales, y en ese contexto llegaremos a experimentar y articular lo que significa realmente, aquí y ahora, «dejarse determinar por Jesús». Para los cristianos procedentes del judaísmo, esta articulación era, entre otras, Señor (*mar*), Hijo del hombre y Mesías, y tenía unas consecuencias decisivas para su vida de fe. Mejor dicho, lo llaman así porque experimentan que tales consecuencias tienen un sentido para su vida diaria con Jesús. A los cristianos griegos no les decían nada esos títulos; pero, por el culto al emperador, les era conocido el título *Kyrios*, de modo que para ellos el *Kyrios* no es ya el emperador, sino Jesús. El hecho es importante.

Así, pues, el acontecimiento de Jesús es el origen de la experiencia comunitaria comprobable históricamente y domina tal experiencia. Dicho de otro modo: el factor constante es la vida cambiante de la «comunidad de Dios» o «comunidad de Cristo», la experiencia que forja la comunidad y que es provocada por la impresión que Jesús produce en sus discípulos y que sigue produciendo a través del Espíritu en los hombres que han experimentado la salvación definitiva en Jesús de Nazaret. La prioridad corresponde a la oferta real, que es Jesús; pero esa oferta está engastada en la aceptación creyente de la comunidad cristiana, que experimentamos entre nosotros en nuestra historia. Po-

demo decir que Jesús era tal que su persona suscitó esa típica reacción de fe que se refleja en las experiencias de la comunidad.

4. Tensión entre Jesús y el Nuevo Testamento

¿Qué implica todo esto? En primer lugar, que la revelación de Dios en Jesús no puede buscarse en una Biblia infaliblemente inspirada, que constituiría nuestra norma en cuanto Palabra directa de Dios, y menos aún en lo que —sin motivo— se ha venido en llamar su sentido literal, el cual resulta bastante distinto de lo que parecía al principio cuando se realizan los análisis exegéticos pertinentes. La revelación es la acción salvífica de Dios en cuanto experimentada y expresada. En esta articulación tiene un papel esencial el Antiguo Testamento, ya que, en el Nuevo, Jesús es llamado profeta, Hijo del hombre, glorificado, Señor, representaciones que tienen su fundamento en el Antiguo Testamento o en el judaísmo posterior al Antiguo Testamento, precristiano o extracristiano. El Nuevo Testamento es la interpretación cristiana de lo que se había experimentado con Jesús y de lo que todavía se experimentaba en las comunidades cristianas, y ello a la luz del Antiguo Testamento. Esta exégesis cristiana del Antiguo Testamento explica en parte las múltiples interpretaciones neotestamentarias de Jesús, que desembocaron en diversas cristologías, fenómeno que de algún modo se prolongó en la patrística.

¿Dónde reside entonces la autoridad de la Biblia? Voy a tratar de dar una doble respuesta a esta cuestión.

Por una parte, el Nuevo Testamento, como documento escrito, está inmerso en la vida de un *movimiento* y ofrece una imagen del mismo, durante el período concreto —y dilatado— de su cristalización inicial (desde el primero al último escrito transcurre un período de unos cincuenta o sesenta años). De ello se desprende ya que el Nuevo Testamento no tiene una autoridad aislada e independiente. En la cristalización de un *movimiento* que, situado dentro de la tradición veterotestamentaria, es anterior a los documentos escritos del Nuevo Testamento y después continúa su curso normalmente. La comunidad viva es el documento normativo que Jesús nos ha dado (cf. 2 Cor 3,2-3). El movimiento en torno a Jesús puede considerarse también —tal como lo veían las antiguas comunidades de Jerusalén y Palestina— como un fenómeno dentro del propio judaísmo, si bien (según una tradición veterotestamentaria, por ejemplo Is 2,2-5) también los paganos han sido llamados escatológicamente (por Dios) (Mt 8,10-11 par.). Pero el movimiento cristiano se va desarrollando en unas circunstancias históricas contingentes. Así, el testimonio del Nuevo Testamento es la cristalización de determinadas experiencias comunitarias, precisamente en esa época. Esto relativiza su autoridad.

Por otra parte, en el Nuevo Testamento ocurre algo irremplazable y único, pues nos ofrece la vía de acceso más directa, la única posible

y mejor fundamentada históricamente, hacia el acontecimiento original: el movimiento cristiano, que recibió su impulso inicial de Jesús de Nazaret. La experiencia originaria de desvelamiento de los primeros cristianos, algunos de los cuales ya habían muerto entre tanto, aparece todavía palpitante en el Nuevo Testamento a través de tradiciones fidedignas; en él se narran también acontecimientos que son desagradables para las comunidades cristianas y sus dirigentes y, por tanto, no pueden haber sido inventados por ellos. Las primeras generaciones de cristianos creen que ese *Jesús* (= una realidad histórica) es el *Cristo* (= desvelamiento, expresado mediante un concepto judío que les resultaba evocador). Ven concretamente cumplidas en Jesús sus esperanzas y utopías más elevadas. El origen del cristianismo no reside en Jesús ni en las primeras «comunidades eclesiales», sino en ambos conjuntamente, en cuanto oferta y respuesta. No hay cristianismo sin Jesús, pero tampoco sin cristianos. Este hecho originario, la formación de la comunidad cristiana, posee realmente un valor normativo: la Iglesia antigua *refleja* en el Nuevo Testamento el acontecimiento de Jesús a la luz de su influjo sobre un grupo de hombres. Por ello el contacto entablado permanentemente con la primera respuesta a una oferta original en la historia es siempre normativo para la propia respuesta. En este sentido, en cuanto documento eclesial, la autoridad del Nuevo Testamento es irremplazable. La interpretación católica, según la cual la Iglesia es el único vestigio vivo de Jesús de Nazaret y, por tanto, la norma para nuestra comprensión de la fe, puede ser calificada de extraordinaria intuición de fe, confirmada indirectamente por la crítica histórica; pero también el principio protestante del insustituible valor normativo de los testimonios bíblicos encuentra su confirmación crítica. Ambas concepciones confluyen en un mismo punto: los cristianos protestantes aceptan el Nuevo Testamento como «libro de la Iglesia»⁴, y la constitución dogmática *Dei Verbum* del Vaticano II reconoce que el magisterio de la Iglesia no es «dueño» de la Escritura, sino que está «sometido» a la revelación divina tal como se encuentra en la Biblia⁵. Dado que las experiencias de la comunidad plasmadas en la Escritura constituyen el factor constante que aglutina todo el Nuevo Testamento *con* sus diferentes cristologías, el mismo Nuevo Testamento, en cuanto documento escrito, en su totalidad viene a formar parte de ese factor de unidad. Según esto, la norma de interpretación bíblica puede fijarse únicamente mediante el método de la *coherencia sistemática*; así, la norma de interpretación es el texto bíblico, en cuanto reproduce de hecho la vida de las diversas comunidades cristianas. Pero hay que añadir algo más. A pesar de sus tensiones internas, el Nuevo Testamento nos ofrece una panorámica relativamente coherente. Esto se explica no sólo como consecuencia del influjo histórico del único Jesús, que está en el origen

⁴ Por ejemplo, W. Marxsen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche* (Gütersloh 1966); *id.*, *Der Streit um die Bibel* (Gladbeck 1965).

⁵ Constitución *Dei Verbum*, n. 10.

de las tradiciones más o menos divergentes, sino también como expresión de un afán «ecuménico» de unificar las diversas tradiciones cristianas originales. De ahí que ese deseo ecuménico de unidad, apreciable en los sinópticos y hasta quizás en las tradiciones presinópticas, sea también para nosotros un elemento indispensable de la norma de interpretación⁶.

Al mismo tiempo, todo esto supone que la historia de la respuesta cristiana a Jesús no acaba con la fijación del Nuevo Testamento canónico. Esto impide atribuir a la Biblia una autoridad desmesurada. Ya en el Nuevo Testamento, una comunidad cristiana critica por boca de su evangelista las formulaciones de otras comunidades; vemos, por ejemplo, que Mateo y Lucas manejan libremente el material de Marcos —llamado en la actualidad «neotestamentario»—. En la Biblia no hay rastro de biblicismo, sino más bien todo lo contrario. ¿Cómo se puede, entonces, apelar a las Escrituras de un modo «biblicista»? El biblicismo no es bíblico.

El Nuevo Testamento —en su valor normativo, fundamentado en la experiencia de las «comunidades de Cristo»— no se muestra como un depósito de verdades eternas y literalmente inmutables, que sólo exigirían (en el lenguaje y en la forma) una adaptación hermenéutica a los tiempos modernos. Más bien es un conjunto diferenciado de distintas respuestas cristológicas a la oferta de Jesús. Esta diversidad está limitada internamente por la oferta histórica misma y, en consecuencia, por la *memoria Jesu*, y responde a las nuevas situaciones históricas. Así, el tránsito del cristianismo judío al cristianismo «de los gentiles» lleva a una nueva cristología, a otra imagen de Jesús, en la misma Biblia, pero sin salirse de los límites de la *memoria Jesu*. No sólo se ofrece a los paganos el don del cristianismo, sino que con ello se ve enriquecido el propio cristianismo y adopta una configuración nueva, una respuesta propia todavía inédita pero con nuevos problemas. Así, ya en una perspectiva bíblica, la conclusión es obvia: la relación crítica con el *presente concreto* forma parte de la respuesta cristológica a Jesús; tal relación codetermina la cristología: los «recuerdos de Jesús» siguen siendo el principio rector, pero fecundados por los problemas de la actualidad. Así, más tarde, a raíz de una situación concreta y partiendo del platonismo medio —bastante extendido también en los círculos cristianos ortodoxos—, Arrio obligó a la comunidad cristiana a utilizar un término de origen semignóstico (*homoousia*, consustancialidad), a fin de conservar fielmente la memoria de Jesús. La Iglesia fue menos consecuente que Arrio frente a los planteamientos filosóficos del platonismo medio; pero permaneció fiel a la experiencia comunitaria, profundamente enraizada en la *anámnesis* de Jesús. La fidelidad

⁶ Esto aparece en el hecho de que ciertas fórmulas presinópticas unimembres provenientes de diversas tradiciones comunitarias dan lugar en el Nuevo Testamento a fórmulas confesionales multimembres. Esto se debe, sin duda, a una crítica sintética que tiende a implantar en toda la Iglesia una imagen unitaria de Jesús.

cristiana a Jesús desbordó así la evidencia universal, también para los cristianos ortodoxos, de tal filosofía⁷. No es raro que los «herejes» sean los más consecuentes respecto a las condiciones del conocimiento filosófico immanentes a un sistema dado, del que también han partido los cristianos. Pero para los «ortodoxos» tiene menos peso la coherencia lógica de un sistema filosófico que la «memoria de Jesucristo» tal como se muestra, por ejemplo, en los evangelios, en la oración litúrgica (en el caso de la Tercera Persona de la Trinidad) o en la piedad popular (en el caso de la *homoousia* de Cristo con Dios) y en la práctica concreta de las comunidades cristianas. Así salvaron el cristianismo en ese momento crítico de la historia, y al mismo tiempo hicieron patente la falsedad filosófica del modelo intelectual utilizado. Más tarde, en un horizonte filosófico o en un contexto vivencial diferente, los «herejes» que escogieron históricamente la alternativa errónea pueden «tener razón» cuando su intención cristiana de fondo se desliga de la filosofía constrictiva anterior. A menudo, su herejía no era directamente cristológica, sino que obedecía al hecho de conceder la última palabra a la filosofía y no a la fe.

Todo esto quiere decir que el presente, con sus actuales modelos de experiencia, es sólo un momento dentro de una historia que camina hacia el futuro, y en cuanto tal debe ser el lugar en que los cristianos demos nuestra respuesta cristológica. La predicación y la teología no pueden prescindir de una referencia al tiempo. El hecho de que nuestra época anhele la paz, la justicia, el *shalom* y la liberación de los oprimidos dará una configuración *propia* a nuestra imagen de Jesús, pero siempre de acuerdo con los «recuerdos de Jesús». Proclamar a Jesús como un gran revolucionario político es oponerse a la memoria de Jesús (y también al resultado de estudios críticos) y proyectar sobre él nuestros deseos (quizá legítimos). Pero, por otra parte, si el factor constante en el cristianismo es que los cristianos determinan el sentido decisivo o *último* de su historia concreta en relación con Jesús de Nazaret, nuevo «exegeta» de Dios y defensor del hombre, también *nuestra* imagen de Jesús estará determinada por el sentido *inmediato* de esta vida, por las grandes esperanzas de nuestro siglo: la exigencia de un mundo más justo. También los primeros cristianos provenientes del judaísmo incorporaron a su imagen de Jesús todas sus esperanzas religiosas y humanas (mesiánicas). No podemos ni debemos actuar de otra forma, si la confesión cristológica fundamental es la acción salvífica definitiva de Dios en nuestra historia por medio de Jesús y en Jesús, o Jesús como sentido definitivo de la existencia humana en este mundo. Si no lo hacemos así, creemos en un kerigma mágico, abstracto y puramente ideológico: «Jesús es el Señor». La solidaridad y unidad es-

⁷ Cf. sobre todo, Fr. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, en *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. disp. 51; Friburgo 1970) 74-99.

catológicas de todos los hombres y todos los pueblos deben ser en las comunidades cristianas de nuestros días una realidad ejemplar, una acción expansiva al servicio del mundo: «La Iglesia como sacramento, es decir, como signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la *unidad de todo el género humano*»⁸.

Las experiencias y esperanzas actuales de la humanidad son, por tanto, un elemento constitutivo de nuestra respuesta a la pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?», del mismo modo que la situación del mundo helénico, con ocasión de la predicación del cristianismo judío a los paganos, ejerció una función directamente hermenéutica respecto a la cuestión del significado del evangelio cristiano para los cristianos provenientes del paganismo. De lo contrario, ¿cómo habría sido posible, cuatro siglos después de cerrarse el Nuevo Testamento, que naciera un dogma —una verdad de fe—, y por añadidura, en términos de una filosofía posbíblica, como sucedió en Calcedonia? La revelación sólo se realiza plenamente como tal en la respuesta creyente a una situación concreta y en el horizonte de la propia problemática. Y nuestros problemas son distintos de los del pasado.

Recapitulación. Junto con la oferta de realidad por parte de Jesús —oferta que se nos hace en la comunidad que vive del recuerdo vivo de Jesús de Nazaret—, la interpretación que parte de la situación actual es, asimismo, un elemento constitutivo de lo que llamamos revelación divina de la salvación en Jesucristo. Considerando la estructura de los títulos dados a Jesús en el Nuevo Testamento —y las fluctuaciones de los mismos— a la luz de la experiencia de la salvación divina en Jesús, que varía constantemente según las circunstancias, podemos concluir que la invención de nuevos títulos de Jesús, si brota de una vivencia análoga de la salvación, está de acuerdo con el evangelio. Las categorías religiosas de nuestro tiempo son tan apropiadas como las del pasado, si bien bajo el presupuesto de que están sometidas críticamente al criterio de la realidad histórica de Jesús, para el que la «causa de Dios» es esencialmente la «causa del hombre» y que, por ello, está totalmente de parte de Dios y totalmente de parte del hombre. Podemos acercarnos a esa realidad de salvación desde distintos puntos de vista; por ello, ya en el cristianismo primitivo se forman imágenes de Jesús muy distintas entre sí, que a veces nos parecen contradictorias. Pero las concepciones del Oriente Antiguo y del Asia Menor diferían mucho de las del hombre moderno occidental sobre qué es lo «contradictorio» y lo «no contradictorio»⁹.

⁸ Constitución *Lumen gentium*, n. 1.

⁹ Cf. W. S. Haas, *The Destiny of Mind, East and West* (Londres 1956) y H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948) VII-VIII. El motivo de la «tolerancia oriental» radica en la idea de que «sistemas» totalmente distintos pueden expresar una única intuición fundamental. Finalmente, la llamada «idea de la participación» pasó del Oriente a la filosofía occidental, pero con un sentido no oriental. Es más fácil para los orientales que para los occidentales reconocer una

II. JESUS DE NAZARET, LLAMADO CRISTO, «OBJETO» DE INVESTIGACION HISTORICO-CRITICA

Bibliografía: Tras la discusión entre R. Bultmann y E. Käsemann (es decir, tras los estudios históricos sobre Jesús posteriores al literatismo teológico), la bibliografía sobre el tema es inmensa. Por ello, citamos sólo algunos estudios de especial importancia.

R. Baumann, *2000 Jahre danach. Ein Bestandsaufnahme zur Sache Jesu* (Stuttgart 1971); Th. Boman, *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde* (Gotinga 1967); R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1960) 233-235, y todo el libro; N. H. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*: KuD 1 (1956) 109-137; H. Diem, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens* (Tubinga 1957); G. Ebeling, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*: ZThK 56 (1959) 14-30; E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, en *Gesammelte Aufsätze II* (Tubinga 1960) 143-167; H. Grass, *Historische-kritische Forschung und Dogmatik*, en *Theologie und Kritik* (Gotinga 1969) 9-27; F. Hahn-W. Lohff-G. Bornkamm, *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Eigenart der uns zur Verfügung stehenden Quellen* (Evang. Forum 2; Gotinga 1962); E. Heitsch, *Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik*: ZThK 53 (1956) 192-210; E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, en *Besinnungen I*, 187-213; *Die Anfänge christlicher Theologie*, ibid. II, 82-104; *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, ibid. II, 31-68; L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus* (Nashville-Nueva York 1971); W. G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950*: ThR 31 (1965-1966) 15-46, 289-315; *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht* (Stuttgart 1970); G. Lindeskog, *Christuskerygma und Jesustradition*: NovT 5 (1962) 144-156; W. Marxsen, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*: TLZ 87 (1962) 575-588; *Jesus, oder das Neue Testament*, en *Der Exeget als Theologe* (Gütersloh 1968) 246-264; H. Meyer, *Die theologische Relevanz der historisch-kritischen Methode*, en *Kransbacher Gespräch der lutherischen Bischofskonferenz zur Auseinandersetzung um die Bibel* (Berlín-Hamburgo 1967); F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*: BZ 1 (1957) 224-252; H. Ott, *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte* (Zürich 1960); James Robinson, *The New Quest of the Historical Jesus* (Naperville 1959); J. Roloff, *Das Kerygma*, 9-50; S. Schulz, *Die neue Frage nach dem historischen Jesus*, en *Neues Testament und Geschichte*. Hom. O. Cullmann (Tubinga 1972) 33-42; H. Schürmann, *Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung*: GuL 46 (1973) 300-310; G. Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage*: EvTh 29 (1969) 453-476; P. Stuhlmacher, *Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus*, en *Fides et Communicatio*. Hom. M. Doerne (Gotinga 1970) 341-361; A. Vögtle, *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung*: ZKTh 86 (1964) 385-417; *Jésus ou le Christ* (Foi vivante 130; París 1970).

unidad más profunda en sistemas diferentes. El hecho histórico de la «canonización» de los escritos neotestamentarios expresa esa intuición de unidad, sin otorgarle un nombre concreto. Pero lo que se expresa con todas esas interpretaciones es el único Jesús de Nazaret.

1. Las diversas imágenes de Jesús y el problema histórico

Hemos visto que cada época tiene su propia imagen de Jesús. Así sucedió ya en las diferentes fases del cristianismo primitivo, pero la evolución no se detuvo ahí. En la carta a los Hebreos, Jesús ya era el «Sumo Sacerdote celestial», y, en la patrística, Dios «hecho hombre, para divinizar al hombre» y darle una vida imperecedera; en Bizancio, *Christus victor, Pantokrator*, Sol divino y «Luz de luz»; en la Edad Media pasa a ser el que lleva a cabo la satisfacción y nos redime, a la vez que «Jesús del Vía Crucis» y del pesebre. Para Lutero es el que reconcilia con Dios mediante un acto soberanamente libre, el que encubre nuestra culpa y nos invita a confiar sin reservas en la justicia divina. Más tarde apareció la mística cristológica del Verbo encarnado, típica de la espiritualidad francesa del siglo XVII, así como el culto al «Niño Jesús» y al «Sagrado Corazón». La Ilustración vio en él al arquetipo de la moralidad humana, la base para una auténtica convivencia. Para el Romanticismo, Jesús fue el modelo de una personalidad auténticamente humana. En nuestro siglo XX, con la emancipación de la «razón de Estado», se introdujo el culto a Jesús como «Cristo Rey». Pasado este triunfalismo, y tras las experiencias de la primera y la segunda guerra mundial, Jesús aparece como «nuestro hermano», «nuestro compañero», que con su vida nos muestra lo que debemos hacer, como el «hombre para los demás» y el actual «Jesús de la liberación humana» (en algunos círculos, incluso «el Jesús rebelde y revolucionario»), etc. Así como a lo largo de la historia se han dado a Dios miles de nombres que sólo el amor podía inventar, al tiempo que se enlodaba su nombre de mil maneras distintas, así también cada época, llevada de su amor cristiano, sabe aplicar a Jesús su propio apelativo cariñoso, aunque al mismo tiempo se abuse atrozmente de su nombre: en su nombre han sido asesinados hermanos, y en barcos cuyas banderas llevaban escrito el nombre de «Jesús» fueron transportados como bestias esclavos negros a zonas habitadas por blancos. Ciertas «imágenes de Jesús» necesitan efectivamente una crítica, aun cuando nos sean indispensables para decidirnos por Jesús. Y esto vale también para los no creyentes: no sólo la fe, sino también la incredulidad, tiene su propia imagen dogmática de Jesús. Las autoridades judías y Poncio Pilato condenaron a Jesús porque se habían formado de él una *determinada imagen*. Ya antes de la Pascua había «imágenes de Jesús», en sentido positivo y negativo. Sólo se pertenece a la historia en la medida en que se es objeto de interpretación.

El problema que plantea esta breve evocación de las imágenes de Jesús es si todos esos proyectos cristológicos son puras proyecciones de nuestra cambiante comprensión de la realidad. Desde el mismo momento en que alguien ha encontrado la salvación definitiva en Jesús, es natural (y también legítimo) que proyecte sobre Jesús sus propias expectativas de salvación y sus ideas sobre el ser humano auténtico. Pero esto significa también que en la vida de Jesús debe existir un aspecto

real en esa misma dirección; de lo contrario, Jesús se convertiría en una «cifra» manipulada y arbitraria o en un módulo de nuestros propios deseos; en tal caso se podría prescindir perfectamente de Jesús. Jesús no es indispensable, a menos que el sentido y el destino de nuestra existencia humana estén *determinados* por la aparición histórica del Jesús de Nazaret real, y así queden corregidas las proyecciones humanas de la auténtica humanidad; *dentro de* estos límites se mueve legítimamente nuestra actividad proyectiva, sometida siempre al criterio correctivo de qué y quién fue realmente Jesús en la historia. La cuestión de la verdad histórica de Jesús de Nazaret resulta por ello de suma importancia.

2. Enfoque antiguo y nuevo

Es un hecho que en el pasado los creyentes —la comunidad cristiana, los teólogos y el magisterio— consideraron todas las tradiciones neotestamentarias sobre Jesús como una reproducción directa de hechos históricos. La teología y las respuestas de fe se apoyaban, entre otras cosas, en una interpretación precrítica y puramente bíblica del hecho histórico de Jesús, dejando de lado, por ejemplo, los diversos géneros literarios. Cada época adolece ineludiblemente de las limitaciones que el propio contexto histórico comporta, lo cual no es, por otra parte, un obstáculo absoluto para la verdadera fe. Esto sólo demuestra que la fe cristiana tiene una historia *real* y, por ello, no puede ser fijada de una vez para siempre, de un modo, por así decirlo, suprahistórico.

Para tal comprensión precrítica o bíblica de la fe fue un rudo golpe la aparición en la época moderna de la conciencia histórica, con su propia metodología crítica. Sólo entonces apareció la posibilidad de una interpretación «conservadora» de la Biblia. Así, a pesar de una conciencia histórica precrítica, los Padres de la Iglesia y los medievales no hicieron una interpretación «conservadora» de la Biblia: con su interpretación alegórica de los relatos aparentemente históricos se permitieron unas libertades que ni el exegeta más progresista se permitiría en la actualidad. Por ello, una interpretación «conservadora» de la Biblia es sólo una posibilidad *moderna*, es decir, un no al nuevo reto de la conciencia histórico-crítica; en este sentido se trata de un «modernismo», de un fenómeno nuevo en la historia de la interpretación bíblica.

Por otra parte, también la consideración crítica e histórica de la Biblia es una posibilidad moderna y nueva. Las representaciones que los creyentes se habían formado sobre el Jesús de Nazaret concreto no concuerdan plenamente con los datos adquiridos de la investigación histórica. Por eso, muchos se sienten obligados por su propia fe cristiana a oponerse a los resultados de ciertos estudios científicos. Esto es siempre una empresa desesperada y estéril, pues es imposible vivir con una

«doble verdad»; no se puede rechazar como historiador algo que al mismo tiempo se está obligado a aceptar como creyente. Las pruebas científicas no pueden ser frenadas por la fe, aun cuando vayan contra las *representaciones* de la misma fe. Indudablemente, además de los muchos datos establecidos en que coinciden los historiadores, existen numerosas incertidumbres en los detalles. Pero no es correcto ni digno de un creyente restar importancia, por motivos de fe, a la ciencia histórica ni cargar las tintas sobre los puntos inseguros de las ciencias para no tenerlos en cuenta. Esto revelaría una falsa concepción de la fe. Es claro que históricamente hoy *sabemos* sobre Jesús de Nazaret mucho menos de lo que creían saber nuestros antepasados; pero lo que sabemos está avalado científicamente. Además, es más que suficiente para establecer las bases históricas del cristianismo y para comprender mejor la interpretación cristiana de Jesús.

Por lo demás, nadie negará que la investigación histórico-crítica, sobre todo en el siglo XIX, tenía muchas veces un objetivo antidogmático y antieclesiástico, y que hoy, cuando se guía en gran parte por una intención de fe, suele carecer a la hora de divulgar los nuevos puntos de vista del suficiente respeto a la situación y capacidad de asimilación de los fieles. Por otra parte, no se pueden silenciar los resultados críticos, y ello por amor a la misma fe cristiana. Esta no tiene nada que perder y sí mucho que ganar con la nueva verdad empírica.

3. La historiografía moderna y Jesús de Nazaret

Los estudios de Reimarus (1774-1778) produjeron un gran viraje en las «imágenes de Jesús» de la tradición creyente. Estas tesis eran tan nuevas que Reimarus no publicó su obra. Posteriormente, Lessing publicó, con cierto miedo y, por eso, en forma «anónima», siete fragmentos del manuscrito de Reimarus, en los que se sostenía que el Jesús histórico, tal como fue en realidad, presenta una imagen totalmente distinta que la Biblia y la tradición cristiana. L. von Ranke (1795-1886) formuló la nueva visión histórica que se había desarrollado en aquella época: que la imagen entonces común de Luis IX o de otros personajes del pasado no concuerda con la que podemos obtener estudiando críticamente las fuentes históricas. De este modo, se estableció una diferencia entre la imagen habitual de Alejandro Magno y el Alejandro Magno histórico, entre Napoleón y el Napoleón histórico, entre la imagen cristiana de Jesús y el «Jesús de Nazaret» histórico. Se había hecho inevitable la pregunta «cómo fue en realidad» (Ranke): una dimensión crítica desconocida hasta entonces en la historiografía. Por desgracia, este punto de partida se concibió de un modo positivista, según el modelo de las ciencias naturales: se creía posible aislar totalmente un hecho de su interpretación contemporánea, de la historia hermenéutica posterior y del propio horizonte personal de comprensión. Prescindiendo de los propios presupuestos para analizar críticamente los hechos his-

tóricos reales según el modelo de las ciencias exactas, se creía posible llegar a un Jesús netamente histórico, no dogmático. Pero un examen más a fondo descubre que ese Jesús de los historiadores no era sino una proyección de los ideales humanistas del siglo XIX: Jesús fue convertido en una especie de mascota, en una incógnita o cifra simbólica sobre las que el hombre del siglo XIX proyectaba su optimismo evolucionista y utópico. En otros casos se quiso ver en Jesús un simple representante del movimiento apocalíptico de Palestina en el siglo I.

Sin embargo, había salido a la luz un problema real: el «Jesús histórico» se diferencia efectivamente en muchos aspectos del Cristo de los creyentes. Según esto, se entiende por «Jesús histórico» lo históricamente verificable de Jesús de Nazaret, es decir, el «Jesús terreno». El positivismo liberal del siglo XIX tendía a identificar el «ser» y la «conciencia». La realidad histórica se ajustaba así a lo que se podía conocer de una forma histórico-científica. La historia era sinónimo de historiografía, e «histórico» era lo comprobado por la investigación científica. Pero esto es simplificar las cosas. Porque existe una diferencia real entre el «Jesús histórico» y el «Jesús terreno»; lo que se puede reconstruir históricamente («Jesús histórico») no puede abarcar la realidad total del hombre Jesús, que vivió en una época en que los comienzos del siglo I constituían todavía el presente.

Se puede decir con razón que tal diferencia, por real que sea, carece de importancia práctica para nosotros, ya que lo que no ha quedado prendido en la red de la historia, de hecho ha desaparecido para nosotros en el pasado. (Con métodos históricos más refinados se pueden obtener mejores resultados, pero el fruto total no coincidirá nunca con la realidad viva en el pasado, con lo «sucedido» en aquella época.) La ciencia histórica trata sólo del hecho *cognoscible* históricamente, y aun cuando éste no abarque todo lo acontecido realmente, es inútil buscar o creer que «detrás de» lo asequible históricamente podemos conseguir desde la fe nuevos aspectos *históricos*. La fe no proporciona por sí misma nuevos datos reales; puede tal vez ofrecer un sentido real de los mismos, que se sustrae a una investigación puramente histórica. No obstante, la idea de que los hechos sólo se alcanzan por medio del método histórico suele suponer tácitamente la pretensión de una exclusividad ontológica. No sólo hay acontecimientos históricamente asequibles que de hecho no han sido estudiados todavía, sino que además la ciencia histórica no puede averiguar todo lo que ha pasado realmente. Más modestamente, el adjetivo «histórico» se aplica a los acontecimientos comprobables mediante el método histórico. Lo cual significa que toda historiografía es «abstracta», es decir, abstrae una parte del pasado real; formaliza y ofrece sólo *imágenes*. De este modo, el llamado Jesús histórico es una imagen de Jesús, exactamente igual que, por ejemplo, el Cristo de los creyentes. Esto relativiza la neta oposición que existiría entre el «Jesús de la historia» y el «Jesús de la fe». Mediante imágenes, proceden ambos del «Jesús terreno».

Como categoría epistemológica, es decir, desde un punto de vista

metodológico, la abstracción histórica tiene plena justificación, pero siempre que no se la convierta en una categoría *ontológica*. En este caso, se descarta de antemano todo lo que se puede afirmar con exactitud, aunque no con rigor científico, sobre el acervo histórico. En otras palabras, no se puede negar una *realidad* a lo «no histórico» (en el sentido de lo no alcanzable científicamente en la historia pasada). Así, una interpretación del pasado puede encerrar efectivamente «historia» real, por más que la ciencia histórica no consiga descubrirla o no sea capaz de ello por principio. Así, por principio no se puede comprobar científicamente si Dios actúa salvíficamente en la «historia», si bien esto puede ser una *realidad* en la dimensión de lo acontecido, y así lo considera el creyente. La realidad acontecida (= historia) es, por tanto, más amplia de lo que de ella puede averiguar la «historia» (= la ciencia histórica), sin que sea preciso rebajar la interpretación a un asunto puramente subjetivo y, en este sentido, a un simple medio hermenéutico.

Por lo que se refiere a Jesús de Nazaret, esto quiere decir que en el hombre real Jesús ha existido «históricamente», es decir, en la realidad acontecida de su existencia terrena, algo que por principio no es alcanzable con métodos puramente histórico-críticos: la persona misma individual y concreta, que se sustrae, como ocurre con cualquier hombre, a una consideración puramente científica. En el caso de Jesús, ese «algo», que se experimentó en el trato con él, fue articulado por los cristianos en imágenes como Hijo del hombre, Hijo mesiánico de David, etc. Falta por saber si esta articulación concreta *está determinada* efectivamente *por* la oferta concreta de realidad presentada por Jesús o se remonta exclusivamente al contexto sociocultural en que esos hombres se movían. Hay que preguntarse, pues, si su imagen creyente es a la vez fruto de la oferta histórica real de Jesús y resultado de la historia de su tradición, dentro de la cual respondieron afirmativamente a dicha oferta concreta, interpretándola, y la asimilaron conscientemente.

En la llamada *New Quest* posliberal, la nueva pregunta histórica sobre Jesús de Nazaret, se trata de este último problema. Naturalmente, la pregunta sobre el Jesús histórico sólo se plantea porque no podemos pasar por alto dos mil años de vida cristiana: el contexto de la cuestión es el cristianismo de las Iglesias actuales. En el fondo, preguntamos, pues, por la base y el origen histórico de lo que se ha dado en llamar «movimiento cristiano», que continúa formando la verdadera realidad de las Iglesias. Y lo hacemos porque las Iglesias cristianas, con el paso del tiempo, han venido a encontrarse en una relación *fragmentada* con su propio origen. Por ello una interpretación histórico-crítica de Jesús puede al principio causar extrañeza e incluso inquietud: está en juego una identidad cristiana que se ha ido formando, a la vez que deformando, a lo largo de la historia. No obstante, esta extrañeza inquietante es la fase primera y necesaria del proceso hermenéutico que de la respuesta bíblica nos lleva a responder a la pregunta de

quién es Jesús. Ya en la misma Biblia podemos ver esa experiencia de sorpresa frente a tradiciones comunitarias precanónicas. Es claro que nunca podremos determinar «en sí mismo» el auténtico don de Jesús: la oferta de Jesús a unos hombres que vivieron hace casi dos mil años no es concretamente la misma que su oferta de salvación —a pesar de todo permanente— a los hombres del siglo xx, pues nuestra necesidad de liberación y salvación recibe un contenido histórico de nuestra situación concreta. Como ya he dicho, si Jesús es para nosotros hoy la acción salvífica definitiva de Dios, como lo fue para los hombres de aquellos tiempos, ello significa que la relación con un presente constantemente nuevo es un elemento constitutivo de la configuración concreta de su oferta. De todas formas, algunos intentos de los representantes de la llamada *New Quest* conservan todavía, en mi opinión, restos liberales, de modo que en realidad pretenden hallar una «quimera», una especie de Jesús de Nazaret «en sí». Y esto me parece una empresa no sólo imposible, sino también estéril en el plano teológico, eclesial, social y, sobre todo, religioso.

A pesar de lo dicho, la conexión o desconexión con el método histórico-crítico sigue siendo una cuestión de vital importancia para el cristianismo. Si Jesús no hubiese existido (tal como a veces se ha afirmado en épocas pasadas) o hubiese sido algo totalmente distinto de lo que de él afirma la fe (por ejemplo, un sicario, un zelota o un miembro de la resistencia judía), la fe o el kerigma serían obviamente increíbles. Es insostenible una ruptura radical entre el conocimiento de fe y el conocimiento histórico acerca de algo que, a fin de cuentas, es un único fenómeno: «Jesús y sus primeros discípulos creyentes». Tal dualismo conduce inevitablemente a negar uno de los dos polos (o, al menos, su importancia teológica), tanto si se quita —con Kierkegaard y Bultmann— toda significación teológica al conocimiento histórico de Jesús como si —con D. Fr. Strauss— se prescindie del conocimiento kerigmático de la fe o —con H. Braun— se coloca la constante bíblica en la antropología y la variable (los diversos kerigmas: Hijo del hombre, Hijo de Dios, Mesías, etc.) en la cristología (que entonces resulta prácticamente superflua).

Si la fe cristiana es una fe en Jesús de Nazaret, de tal modo que nuestra postura frente a él determina de un modo definitivo nuestra decisión a favor o en contra de Dios, o dicho en términos bíblicos, si es una fe en Jesús de Nazaret, al que reconocemos como «Cristo, Hijo Unigénito, Señor nuestro», el conocimiento y la confesión de la fe están *limitados* por nuestro conocimiento del Jesús histórico, al tiempo que el conocimiento histórico de Jesús está limitado —es decir, *reducido a su puesto*, a sus límites— por la interpretación de fe.

4. Alcance teológico del problema histórico de Jesús

Frente a Bultmann, que no se muestra escéptico respecto a la posibilidad de una reconstrucción científico-histórica de «Jesús de Nazaret», pero que rechaza la significación *teológica* de tal intento, la exégesis posterior, sobre todo a partir de E. Käsemann, considera con razón como relativa la distinción entre «Jesús de Nazaret» y el «Cristo de la Iglesia». Tal tendencia es hoy bastante general. La historia de las formas buscaba el sustrato de la tradición de Jesús exclusivamente en la comunidad cristiana subsiguiente a la muerte de Jesús, lo cual tuvo como consecuencia subrayar la discontinuidad entre Jesús como figura histórica y el Cristo proclamado por la Iglesia. En los últimos años, en cambio, la exégesis va prestando mayor atención a la comunión que los discípulos tuvieron con Jesús durante su vida terrena. Dentro de la imagen global del Jesucristo bíblico, se comienza a tener más en cuenta que antes la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo predicado, si bien siguen siendo muy divergentes las opiniones sobre la forma concreta de dicha continuidad. Con esta nueva orientación ha quedado patente, sin embargo, que el Nuevo Testamento fue escrito efectivamente a partir de la confesión de fe de que Jesús es el crucificado que ha resucitado; pero también ha quedado clara la tensión histórica existente entre la experiencia cristiana de la presencia del Cristo glorificado en la comunidad creyente y el recuerdo de la vida terrena de Jesús. En el texto bíblico aparecen múltiples indicios lingüísticos de dicha conciencia¹⁰. Sobre esta base, es posible acotar hasta cierto punto —suficientemente— el recuerdo de la existencia terrena de Jesús frente a los estratos derivados de la situación de la Iglesia primitiva. Y aun en los casos en que esto resulta imposible en cuanto al contenido, es correcto afirmar que, debido precisamente al kerigma cristiano, un interés «*histórico*» por Jesús constituye el origen de la tradición consignada en los evangelios sinópticos, e incluso antes de ellos. Hay que suponer más bien que el Jesús de los evangelios responde a la verdad histórica, si no literalmente, al menos en sustancia, y ello a pesar de todas las actualizaciones de la Iglesia. Así, pues, la exégesis actual ha abandonado la tesis de Bultmann de que «el anuncio de Jesús pertenece a los *presupuestos* de la teología del Nuevo Testa-

¹⁰ Entre la bibliografía más reciente, cf. J. Roloff, *Das Kerygma*; Th. Boman, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neuen Volkskunde* (Gotinga 1967); J. Robinson-H. Koester, *Trajectories*; D. Lüthmann, *Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums*; *EvTh* 32 (1972) 452-467; U. Wilckens, *Jesusüberlieferung und Christuskerygma*; «*Theologia Viatorum*» 10 (1966) 311-339; N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*; *KuD* 1 (1955) 104-132; Schulz, *Q-Quelle*; A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971); id., *Jesus von Nazareth*, en *Oekumenische Kirchengeschichte*, ed. por E. Kottje y B. Möhler (Maguncia-Munich 1970) 3-24; Leander E. Keck, *A Future for the Historical Jesus* (Nashville-Nueva York 1971); E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (Munich 1971) (cf. *infra* el análisis de detalle).

mento y no forma *parte* de dicha teología»¹¹. La acusada discontinuidad que la teología kerigmática postula entre el Jesús que predica y el Cristo predicado se está relativizando mucho en estos momentos. No se niega que los cuatro evangelios estén profundamente determinados por la confesión, la predicación, la catequesis, la parénesis y la liturgia de las primitivas comunidades cristianas ni que estén embellecidos por la teología de los evangelistas; no obstante se cree que contienen suficiente información y recuerdos sobre Jesús, su mensaje, sus actitudes y toda su actividad.

Podemos afirmar, por tanto, que los inicios de la tradición sobre Jesús radican en la relación que tuvo Jesús con sus discípulos durante su vida, es decir, con aquellos que se sintieron fascinados por su persona, su mensaje y su actividad. Los recuerdos de todo ello, junto con las experiencias reales tras la muerte de Jesús, constituyen la matriz de la que —supuesta la iniciativa de la acción salvífica de Dios (tanto antes como después de esta muerte)— nació la fe cristiana en Jesús resucitado, es decir, personalmente vivo para siempre. Este reconocimiento creyente del Crucificado resucitado implica el recuerdo sustancial de su vida terrena: el mismo kerigma, en virtud de su misma entidad, remite a lo sucedido con Jesús.

La exégesis actual no acepta la interpretación extrema de la escuela escandinava, la cual utiliza una idea de la tradición que podríamos llamar «escolar» y casi rabínica¹²; pero reconoce cada vez más que el recuerdo de las «palabras y hechos de Jesús», es decir, de todo lo que Jesús dijo, hizo y padeció, es de gran importancia para la cristología o las cristologías del Nuevo Testamento, aun cuando el correspondiente relato bíblico esté siempre enmarcado en un determinado kerigma cristológico. Dicho de otra forma: existe una constante interacción entre recuerdo y experiencia posterior; los recuerdos de detalles modifican la imagen global que de Jesús tiene la comunidad, a la vez que se esclarecen a la luz de toda la trayectoria de Jesús. Teniendo en cuenta todo esto, los discípulos interpretan sus experiencias como *acción salvífica* de Dios. Vemos, pues, que existe una correlación entre la comprensión que los discípulos tienen de sí mismos y la que tienen de Jesús, tanto antes como después de su muerte; pero debemos añadir que sólo después de la muerte de Jesús, y a causa de vivencias nuevas que colocaron en una perspectiva distinta los recuerdos, lograron los discípulos penetrar en el núcleo de la actividad de Jesús y sólo entonces lo conocieron como realidad definitiva de salvación y pudieron otorgarle un nombre: Cristo, Hijo del hombre, Hijo. Si Jesús de Nazaret —por su oferta real de salvación— es norma y criterio de lo que sobre él afirman los creyentes dentro de su propio ámbito cultural y religioso, si él es la «respectividad» absoluta de las Iglesias cristianas y de todos

¹¹ *Theologie* 1.

¹² Entre otros, B. Gerhardson, *Memory and Manuscript* (Upsala 1961); *id.*, *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Coneiectanea Neotestamentica 20; Lund 1964).

los que en él encuentran inspiración y orientación, entonces una investigación histórico-crítica sobre Jesús tiene por fuerza una significación *teológica*.

En la actualidad, determinados teólogos, tanto católicos como protestantes, siguen discutiendo, a veces con aspereza, que Jesús sea el criterio normativo de la predicación eclesial, incluso a través de las experiencias de sus discípulos antes y después de su muerte. Tal rechazo se funda en la idea que, así, la Pascua no es ya el «único punto de partida»¹³. Pero se podría replicar, a menos que se quiera reducir todo a pura ideología, cómo se pudo llegar originariamente a ese kerigma pascual; y se podría preguntar también por qué el kerigma del Nuevo Testamento sólo es tal cuando se basa en el recuerdo de acontecimientos relacionados con la vida y la muerte de Jesús. La prohibición de buscar (mediante el kerigma y los evangelios) al Jesús de Nazaret se basa claramente en el convencimiento previo de que la salvación-en-Jesús está conectada exclusivamente con su resurrección. Pero hay que preguntarse si una conexión tan exclusiva y unilateral está de acuerdo con los evangelios. ¿Para qué servirían los evangelios y toda una tradición sobre Jesús si el kerigma pascual fuera el fundamento único y universal de la salvación?

Por otra parte, la tendencia actual a relativizar la distinción entre el «Jesús de Nazaret» y el «Cristo de la Iglesia», en reacción contra la marcada insistencia en tal ruptura por parte de Bultmann y sus discípulos, me parece sana; sin embargo, encierra el peligro de caer en el extremo opuesto. Es legítimo destacar la continuidad entre la auto-comprensión de Jesús y la comprensión que de él tenía la Iglesia, así como mostrar históricamente la continuidad de la fe de los discípulos antes y después de la muerte de Jesús. Pero es algo totalmente distinto basar en ello la validez de la fe cristiana. Una investigación histórica sobre Jesús es absolutamente necesaria; da un contenido concreto a la fe, pero en ningún caso puede ser una *verificación* de la fe. Una imagen de Jesús reconstruida históricamente no puede más que admitir la interpretación cristiana o mantenerla abierta, pero no puede imponerla partiendo de sus propios planteamientos. De ahí que sea racionalmente posible interpretar a Jesús en un sentido judío, no cristiano o religioso en general. Un historiador, por lo demás, no puede en cuanto tal demostrar que la auténtica acción salvífica de Dios se ha realizado en Jesús. Una realidad salvífica no puede verificarse objetivamente por medio de la historia. Para ello se requiere, tanto antes como después de la muerte de Jesús, una decisión de fe basada en acontecimientos relativos a Jesús, los cuales son identificables, pero no dejan de ser históricamente ambiguos y por eso escapan a una valoración racional

¹³ Así, N. Schmithals, *Kein Streit um des Kaisers Bart: «Evangelische Kommentare»* 3 (1970) 78-82 y 416-418; G. Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage: EvTh* 29 (1969) 453-476, espec. 469.

inequívoca. Si la investigación histórica nos permite descubrir que la cristología posterior a la muerte de Jesús se fundamenta en su vida, en su mensaje y en su praxis, con ello estamos mostrando una continuidad real, pero tal verificación sólo es significativa si se parte del supuesto creyente de que Dios actúa realmente en ese Jesús. Y esto es un acto de fe.

Pero se puede llevar a cabo una investigación histórica sin tal supuesto. Algunos investigadores que también son cristianos creyentes afirman *demasiado* acerca del Jesús histórico, y lo hacen partiendo de su fe, no de su ciencia. Ni siquiera un historiador tan autorizado como G. Bornkamm escapa a ese peligro en su libro sobre «Jesús de Nazaret», ya un tanto antiguo. Así, la investigación histórica parece convertirse a fin de cuentas en una especie de justificación o en un duplicado de la interpretación cristológica. Si se puede mostrar que el kerigma cristiano está en la misma línea de la autocomprensión de Jesús, tal como se desprende de toda su actividad, así como de su postura ante una muerte que él llegó a considerar inevitable con el paso del tiempo, esto no prueba todavía la validez de la fe cristiana. Las palabras y la actuación de Jesús no aseguran una validez absoluta, excepto para el que ya cree. La labor histórica del investigador creyente tiene, por tanto, el cometido de descubrir la vida de Jesús como una *pregunta orientada*, presentada históricamente de tal forma que provoque el rechazo o el escándalo, o bien la decisión de arriesgarse a la fe en Jesús. Es claro que una pregunta siempre da algo por supuesto: está orientada. Pero reconocer y aceptar esta «orientación», es un acto de fe o un paso hacia la fe.

Siempre que los hombres preguntamos por el significado de un acontecimiento histórico, éste se muestra complejo, ambivalente, ambiguo, cuando ese acontecimiento, en cuanto fenómeno sucedido, tenía una forma interna muy determinada: lo que es, y no otra cosa, es decir, un hecho unívoco (que, por lo demás, sólo es definitivo tras la muerte de la persona, en este caso de Jesús). La fe cristiana, o sea, una *determinada* interpretación de Jesús, toma una decisión frente a esa ambivalencia no superada mediante la investigación histórico-crítica y rechaza la legitimidad de una interpretación no cristiana de Jesús (judía, secular o atea, por ejemplo). El creyente actúa así en virtud de una opción de confianza, presentando la interpretación unívoca (de la fe cristiana) como la única respuesta verdadera, es decir, como la que corresponde fielmente (si bien bajo formas de expresión muy diversas) a la compleja realidad histórica de Jesús. Esta respuesta interpretativa *va más allá* de la argumentación puramente histórica sobre Jesús; sin embargo, ésta no queda al margen de la opción de fe.

El estudio histórico-crítico de Jesús no puede ser el fundamento de la fe. Pero su cometido tampoco es puramente negativo: no consiste en evitar que caiga por tierra dicho fundamento (cosa que ocurriría si se demostrase que Jesús no existió o que fue una persona totalmente distinta de lo que dice la fe). En una época positivista, el *presupuesto*

para la apertura de fe reside en que la realidad trasciende lo que se puede investigar a través de la «observación objetiva» o el análisis científico; pero (presupuesta nuestra mentalidad histórica moderna) la investigación histórica es *esencial* para el acceso de la fe al auténtico evangelio. El resultado de la investigación histórica es un material observado objetivamente en el que el creyente ve algo más, experimenta un desvelamiento. Un creyente *ve* la acción salvífica de Dios realizada en la vida de Jesús, lo cual no sería posible sin el material descubierto por la investigación histórica. Tal es la importancia de la investigación histórica sobre Jesús para el contenido concreto de la fe. Esta investigación muestra además que la cuestión vital que Jesús nos plantea sólo adquiere plena validez —y esto ocurre en la vida de cualquier hombre— al término de su paso por la vida, o sea, tras su muerte; sólo entonces es posible emitir un juicio definitivo. Antes de su muerte, los discípulos reconocen a Jesús sólo como profeta; los títulos provienen de la etapa posterior a su muerte.

De ahí que una teología o una cristología moderna no pueda prescindir de los datos histórico-críticos. Quien no lo admita, no tomará en serio la base histórica del cristianismo y apoyará su fuerza vivificante en un kerigma puramente formal. No pretendo negar que ese kerigma sin Jesús puede abrir nuevas posibilidades existenciales y ejercer una fuerza provocadora. Pero, en tal caso, el cristianismo pierde su fundamento histórico y se convierte en un fenómeno meramente casual en la vida de la humanidad religiosa, pudiendo desaparecer con la misma facilidad con que apareció. No se puede creer permanentemente en ideas, ya se trate de ideas abstractas (como la de un «Dios encarnado» sin Jesús, que aparece en D. F. Strauss) o de ideas con un contenido existencial (como el kerigma de R. Bultmann). El cristianismo pierde así su sentido universal y el derecho a seguir hablando de la acción salvífica definitiva de Dios en la historia: el mundo estaría regido por una historia de ideas. Con mucha frecuencia, las ideas engañan a los hombres o funcionan como ideologías. Yo sólo puedo creer en *personas* y otorgar a ellas mi confianza (aunque a veces me decepcionen). Por ello, la fe cristiana implica para mí no sólo la presencia personal y viva del Jesús glorificado, sino también una conexión con su vida terrena: esa vida terrena fue confirmada y legitimada por Dios a través de la resurrección. Por eso, para mí, el cristianismo o el kerigma sin el Jesús histórico carece de contenido o, en cualquier caso, no es cristianismo. Si el núcleo de la fe cristiana consiste en el reconocimiento creyente de la acción salvífica de Dios en la historia, particularmente en la historia de Jesús de Nazaret, para la liberación de los hombres (en otras palabras, si debemos hablar del Jesús histórico con un lenguaje de fe), entonces la historia personal de ese Jesús no puede perderse en la bruma, so pena de que nuestra cristología se convierta en ideología.

Jesús de Nazaret se muestra así, *teológicamente*, como el contrapolo permanente de las Iglesias cristianas, si bien esa «respectividad»

(criterio y norma) no puede captarse en sí misma, sino que sólo se puede descubrir en la medida en que las comunidades cristianas se dejan determinar por Jesús. La dificultad para interpretar responsablemente a Jesús reside, pues, en el ámbito en que tal interpretación debe realizarse. Con esto quiero decir que debemos expresar la realidad de Jesús con las categorías que nos ofrece nuestro tiempo (lo cual no excluye la crítica) y son asequibles a todos; pero, al mismo tiempo, sólo mediante esas categorías podemos conocer lo que significa verdaderamente para *nosotros* la realidad de Jesús. En otras palabras, la tensión crítica existente entre la oferta real de salvación que es Jesús y la respuesta interpretativa de la comunidad creyente es un problema que no sólo atañe a las formulaciones del Nuevo Testamento, sino también a *las nuestras*.

CAPITULO II

NECESIDAD DE UNA HISTORIA NARRATIVA POSCRITICA

Como queda dicho, el problema histórico de Jesús es importante para la *teología* porque tiene como objetivo ayudar a esclarecer la permanente «respectividad» de Jesús de Nazaret como norma y criterio para las Iglesias y para todos los que creen hallar salvación en él.

Sin embargo, este procedimiento científico choca también con dificultades. En primer lugar, se encuentra totalmente fuera de la «perspectiva histórica» propia de la Biblia. En una cultura precrítica se tiene una noción muy peculiar de *la historia*. En ella, la historia es una transmisión actualizadora de *historias* que viven en la humanidad. La facticidad histórica, la cuestión de si la cosa sucedió así o de otra manera, no tiene tanta importancia. Si Jesús cuenta: «Había una vez un hombre que tenía dos hijos...», o «una persona perdió una oveja o una moneda...», a nadie se le ocurre preguntar si eso ha «sucedido realmente». Lo importante es la verdad de la propia historia, es decir, si nos dice algo, si nos afecta y nos hace sujetos activos de una nueva historia¹⁴. Una historia descriptiva o narrativa, tal como era usual en la Antigüedad, tiene que ver con la acción, con un reto o invitación a una determinada opción de vida, y así las historias *reales* y las *ficticias* (según la mentalidad moderna) tienen la misma función y espesor de realidad.

Esto aparece también en la historiografía antigua y en la actitud de los antiguos ante la literatura¹⁵. En todo el mundo grecorromano de la época, todos eran educados desde la niñez con ese espíritu. Todos sabían que la historia no se proponía tanto informar cuanto ofrecer al lector una determinada visión ética o religiosa de la realidad. El historiador romano Tito Livio (59 a.C. - 17 d.C.) formuló lúcidamente esa idea como ideal de la historiografía. Su peculiaridad consiste en que la *interpretación* que se quiere ofrecer de determinados acontecimientos

¹⁴ Cf. R. Koselleck y W. Stempel (eds.), *Geschichten und Geschichte* (Munich 1972); H. Weinrich, *Literatur für Leser* (Stuttgart 1972); íd., *Teología narrativa*: Con 85 (1973) 210-221; K. Stierle, *L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire*: «Poétique» 10 (1972) 176-198; Alb. B. Lord, *Der Sängler erzählt* (Gottinga 1965); cf. también: *Leven met verhalen*: «Schrift» 26 (1973) 41-76.

¹⁵ Cf. H. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Paris 1948), y recientemente, con mayor insistencia en la credibilidad histórica, A. W. Mosely, *Historical reporting in the Ancient World*: NTS 12 (1965-66) 10-26. Esta idea ha sido aplicada a la exégesis por Th. J. Weeden, *Mark-Traditions*; J. A. Baird, *Audience Criticism and the Historical Jesus* (Filadelfia 1969); J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nueva York 1969).

históricos se presenta indirectamente: describiendo los caracteres de los personajes en la forma que el autor quiere interpretarlos. Por tanto, los historiadores presentan, con lo que hoy llamaríamos gran «licencia histórica», su concepción de determinados personajes sin añadir comentarios interpretativos. Su interpretación está «objetivada», desde el principio, en los personajes: los héroes son idealizados, a los malvados se les atribuyen fechorías «ficticias». Así, cuando el Evangelio de Marcos describe a los discípulos como incapaces de entender el mensaje de Jesús, pusilánimes que llegan a dormirse con indiferencia o huyen y niegan a Jesús, emplea las mismas técnicas que los historiadores profanos de la época. Su imagen de los apóstoles antes de la Pascua está «objetivada» en las reacciones y acciones que les atribuye en el relato. En Lucas, que tiene una concepción distinta de la conducta de los discípulos, éstos se comportan de distinto modo que en Marcos. El lector de la época no se dejaba engañar por eso: sabía que el autor quería mostrarle, mediante una determinada caracterización del personaje, su *interpretación* de las personas, y los lectores estaban interesados precisamente en esa determinada concepción de Jesús y de los demás personajes del relato bíblico. La forma de comportarse los personajes y las acciones concretas que el autor les atribuye constituyen el comentario indirecto del autor sobre las personas que aparecen en su historia. Desde un punto de vista histórico moderno, los hechos descritos pueden ser «históricamente auténticos» o «ficticios» (con o sin un núcleo histórico), eso es lo de menos; expresar *exactamente* cómo el autor, al servicio de sus lectores, ve a las personas y qué impresión le producen, siempre con la intención de conducir a sus lectores al bien y apartarlos del mal. Cuando se presenta a uno como héroe, se supone que ha observado los elevados principios que se quiere inculcar a los lectores. La educación literaria de entonces enseñaba cuidadosamente a interpretar *así* los textos. Por limitada que fuera su formación, los cuatro evangelistas actuaron del mismo modo que cualquier otro escritor de la época, y sus lectores lo comprendieron así. De ahí la diferente caracterización de Jesús, de los judíos y de los discípulos, así como las diferencias en su conducta, en Marcos, en Mateo, Lucas y Juan. Estas diferencias indican en primer término una diferencia en la *concepción e interpretación* de la realidad de Jesús que ellos anuncian. Esa comparación permite a menudo descubrir lo que es «históricamente auténtico» (desde un punto de vista moderno); pero tal «autenticidad histórica» no pasa de ser una pura abstracción sacada de un conjunto concreto y vivo. Ese esquema mental, válido también para los cuatro evangelistas, nos proporciona una importante clave hermenéutica para entender los evangelios. Quien, al leerlos, observa cómo se describen los caracteres de las personas, sabe de qué modo quiere el autor que sean interpretados y qué mensaje moral y religioso pretende comunicar. El lector no se siente perturbado por las diferencias entre los evangelistas. Desde un punto de vista religioso, tales diferencias tienen su importancia y además, dada

nuestra mentalidad científica, son importantes para una «reconstrucción histórica» más exacta.

Esa «inocencia narrativa», que aparece incluso en la auténtica historiografía antigua, es algo que nosotros hemos perdido. Desde la aparición de las «ciencias históricas», el hombre moderno se interesa sobre todo por los «hechos verdaderos»; la ciencia quiere indagar el pasado «asépticamente». Se intenta dar al problema de la verdad histórica respuestas «garantizadas históricamente». Las ciencias hermenéuticas y las teorías críticas han demostrado, sin embargo, que la llamada asepsia axiológica implica a su vez unos juicios de valor no menos reales. Los lingüistas, que abogan por un retorno a la inocencia narrativa, cometen en mi opinión el fallo de desconocer que el hombre de la época poscrítica no puede retroceder al «primitivismo inicial» (Kierkegaard). Se tratará de una «segunda inocencia», es decir, de una narración que *ha pasado por* la neutralización aséptica de las ciencias y la interiorización de la conciencia (reflexión) y ha llegado a una doble conclusión: por una parte, se puede comenzar *demasiado pronto* a contar historias (con lo que se encubren muchas injusticias, desafecciones y problemas reales); por otra, cuando la razón, después de todos sus análisis e interpretaciones, no logra expresar teóricamente lo que de hecho queda por decir, se ve obligada a formular ese «plus» de realidad que se le escapa por medio de historias y de parábolas. De esa forma, también la cristología argumentativa *deseñocará* en una historia sobre Jesús, en una cristología narrativa, no en un «sistema cristológico» teórico y global. Así, de acuerdo con la intención de la literatura evangélica —por ejemplo en lo que se refiere a los milagros de Jesús—, la pregunta principal no será si Jesús realizó *realmente* esos milagros, sino cuál es su *significado*, qué se quiere decir al narrar esos milagros. Sólo cuando esté claro podremos preguntar en qué medida responden esos relatos a la vida de Jesús. Y sólo en tercer lugar habrá que preguntar qué milagros o signos realizó Jesús efectivamente. Entonces resultará que algunos milagros son históricamente ciertos, mientras que otros relatos son «secundarios», contruidos después de la resurrección, muchas veces según modelos veterotestamentarios. Así, pues, la interpretación *teológica* de Jesús de Nazaret está plasmada, según el modelo de la historiografía antigua, en el comportamiento de Jesús durante su vida terrena. Pero esto *presupone* que para estos creyentes Jesús fue un hombre que «pasó haciendo el bien»; en otras palabras, que su realidad histórica se prestaba a tal interpretación cristológica. Así, la cuestión histórica de Jesús sigue siendo básica para fundamentar la cristología y no es una *mania positivista*. La investigación histórico-crítica sigue siendo necesaria, porque el cristianismo tiene la gran pretensión de afirmar (de poder afirmar) que el destino del hombre depende realmente de la historia única que se cumplió en Jesús de Nazaret. Para justificar esta pretensión no basta contar unas historias cuyo significado se reduzca a su efectividad práctica: se necesita la historia de la vida de Jesús *en cuanto* historia de Dios.

*CRITERIOS PARA UN RECONOCIMIENTO
CRITICO DEL JESUS HISTORICO*

I. TRASFONDO DE LOS CRITERIOS HISTORICOS;
RAIZ DE LOS DISTINTOS CRITERIOS

La exégesis histórica muestra que la identificación absoluta del Jesús terreno con el Cristo proclamado por las comunidades cristianas es un presupuesto fundamental en todas las tradiciones precanónicas y neotestamentarias del cristianismo primitivo¹⁶. Podemos decir, incluso, que tal identificación es la clave hermenéutica para interpretar correctamente la fe de los evangelios. Esta intención del Nuevo Testamento, de gran importancia para el teólogo, es menos importante para el historiador, el cual ve que el recuerdo neotestamentario está presidido por diversos kerigmas y, al mismo tiempo, es aplicado y «actualizado» en la predicación y la parénesis de la Iglesia, en la catequesis, en la liturgia, etc. Ya hemos dicho que en el texto neotestamentario se encuentran indicios de la conciencia que tenían los autores de la distancia histórica entre la vida terrena de Jesús y la situación eclesial. En otras palabras, una intención kerigmática, es decir, el reconocer la salvación en Jesús no tiene por qué estar en contradicción con un interés histórico, si bien el valor histórico debe verificarse críticamente. Es más, el kerigma concreto es la razón de que surja una determinada tradición sobre Jesús. Por eso, habrá que comenzar por estudiar la intención de la tradición, es decir, por qué una comunidad concreta recuerda y transmite fielmente una determinada proposición o determinados hechos de Jesús¹⁷. Porque cada kerigma concreto manifiesta un *determinado* interés histórico por Jesús de Nazaret. Esto vale incluso para la proclamación paulina de Cristo, centrada en el kerigma pascual, que coloca precisa-

¹⁶ Cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres 1967) 245; H. Bartsch, *Jesus. Prophet und Messias* (Frankfort 1970) 11.17-20 y 39-40; P. Stuhlmacher, *Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus*, en *Fides et Communicatio*. Hom. M. Doerne (Gotinga 1970) 341-361; J. Blank, *Jesús de Nazaret* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1973) 90s; W. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen* (Gotinga 1969) 23; J. Roloff, *Das Kerygma* (el libro entero); A. Vögtle, *Das Evangelium*, 16-30; H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Friburgo 1970) 13-58.

¹⁷ Cf. J. Roloff, *Das Kerygma*, 70

mente el núcleo de la verdadera humanidad de Jesús en el hecho histórico de su muerte, como reacción frente a una divinización falsa del Jesús terreno. Aun cuando Pablo supiera pocas cosas más sobre la vida terrena de Jesús, sobre su mensaje y su comportamiento, ello significa que Pablo quiere fundar su kerigma en un hecho histórico de Jesús, quizá en el más profundamente humano de toda la vida terrena de Jesús: en su ejecución. Este hecho, por unilateral que sea, muestra su preocupación por fundamentar históricamente el kerigma. El objeto de los testimonios de fe del Nuevo Testamento no es un etéreo «ser celestial» disfrazado de hombre, sino el hombre concreto Jesús de Nazaret. Este es el único fundamento de una cristología auténtica.

La historia demuestra también que a diferentes proyectos cristológicos de tradiciones precanónicas y neotestamentarias sobre Jesús corresponden grupos cultural y sociológicamente distintos de portadores de tradición y, sobre todo, distintas comunidades cristianas¹⁸. Esto lleva a preguntar qué interpretación kerigmática concreta de Jesús llevó a unas personas determinadas a agruparse en una comunidad que hizo posible una «tradición de Jesús». La comunidad es portadora de una tradición. Esto lleva a preguntar también cómo esas comunidades, gracias a la interacción histórica y al contacto mutuo, valoraron, aceptaron o criticaron unas concepciones cristológicas distintas, transmitiéndolas junto con su propio patrimonio, o no las asimilaron.

La delimitación de una precisa confesión cristológica sobre Jesús permite fijar la tradición de fe de una determinada comunidad primitiva, es decir, su kerigma y la peculiaridad de su interés «histórico». Los partidarios de la historia de las formas consideraban la tradición evangélica o catequética como algo secundario frente a la «tradición kerigmática», que tendría carácter primario; pero esto ya no se puede mantener por lo que se refiere al conjunto de la Iglesia primitiva. El kerigma y el interés por Jesús de Nazaret fueron juntos desde un principio, porque está claro históricamente que a cada una de las versiones de la fe que encontramos en los evangelios o a través de ellos responde un interés histórico por un determinado aspecto del Jesús terreno, aunque ello suponga un empobrecimiento de perspectiva en cada proyecto kerigmático o cristológico, ya se trate de los milagros de Jesús, de su mensaje central o de su muerte¹⁹. La búsqueda (en la tercera parte del libro) de determinadas versiones de la fe nos permitirá rastrear el aspecto de la vida de Jesús que fascinaba de un modo particular a una determinada comunidad.

¹⁸ D. Lührmann, *Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums*, 452-467; *id.*, *Liebet eure Feinde*: ZThK 69 (1972) (412-438) 435-436; J. M. Robinson y H. Koester, *Trajectories* (una de las tesis de este libro); G. Schille, *Anfänge der Kirche* (Munich 1966); *id.*, *Prolegomena zur Jesusfrage*: ThLZ 93 (1968) 481-488; *id.*, *Was ist ein Logion?*: ZNW 61 (1970) 172-182; *id.*, *Das vorsynoptische Judenchristentum* (Stuttgart 1970).

¹⁹ Los diferentes aspectos son objeto de un interesante análisis en E. Trocmé, *Jésus de Nazaret vu par les témoins de sa vie* (Neuchâtel 1971), aunque algunas de sus opiniones son problemáticas.

Es un hecho histórico, perfectamente explicable en el plano de la psicología social, que cuando determinados grupos humanos narran una «historia de Jesús», lo hacen porque han encontrado la salvación en Jesús de Nazaret, es decir, porque tienen un «kerigma» que proclaman anunciando a Jesús como el Mesías, el Resucitado, el taumaturgo divino, el Siervo doliente glorificado por Dios, etc. Es su historia sobre Jesús. Así, pues, la razón de que se transmitan recuerdos de determinadas palabras y acciones de Jesús, es que tales comunidades primitivas encontraron la *salvación* en Jesús. El reconocimiento de la *salvación* en Jesús fue, pues, la raíz de todas las tradiciones sobre él. En este sentido, se da originariamente una «cristología» que constituye el motor de cualquier tradición concreta sobre Jesús de Nazaret. Por eso —a reserva de lo que luego diremos—, frente a lo que algunos seguidores de la historia de las formas consideran obvio, la presunción no está en contra, sino a favor del interés «histórico» de las primeras tradiciones cristianas por Jesús, teniendo en cuenta la selectividad de cada tradición, sus propias actualizaciones y los conceptos culturales y religiosos que emplean para expresar su experiencia histórica de *salvación* en Jesús. Por eso, quien debe probar no es tanto el que afirma que determinadas palabras y acciones atribuidas a Jesús en el Nuevo Testamento provienen de él cuanto el que sostiene una interpolación «secundaria» o una formación posterior de la comunidad²⁰; esto no significa que el relato de palabras y acciones de Jesús responda a hechos históricamente precisos, pero sí que describen perfectamente a Jesús. Incluso una leyenda puede ofrecer una imagen efectiva y realista de una persona.

Teniendo en cuenta que las múltiples interpretaciones cristológicas de Jesús en el cristianismo primitivo aparecen no sólo en una etapa posterior, sino desde un principio, es preciso definir exactamente qué significa «tradición secundaria» y «tradición terciaria», términos usados por los *seguidores de la historia de las formas*, cosa que ya hacen algunos de ellos. En efecto, lo «secundario», es decir, lo que aparece tardíamente en la tradición de una comunidad concreta o es claramente redaccional —por ejemplo, el reconocimiento de la significación *dogmática* de las palabras y acciones de Jesús, que en la tradición Q aparece sólo en su segunda fase, en la judeocristiana helenística²¹—, puede ser primario y antiguo en una comunidad distinta, por ejemplo, en la anterior a Marcos²². De este modo, ese interés dogmático, que en la tradición Q es probablemente tardío, está históricamente influido por el contacto con un material, más antiguo en este punto, de la tradición comunitaria anterior a Marcos²³. El mismo hecho de que, después del Evangelio de Marcos, aparezca «de improviso» en Lucas y Mateo una

²⁰ D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*, 434-435.

²¹ Schulz, *Q-Quelle*, 55-176 frente a 177-480; cf. 481-489.

²² Véase G. Schille, *Prolegomena zur Jesusfrage*, 485-486; H. Grass, *Theologie und Kritik* (Göttinga 1969) 9-27.

²³ Schulz, *Q-Quelle*, 241.

gran cantidad de material «nuevo», el Sermón de la montaña o del llano, nada dice de por sí sobre el carácter «secundario» de esa tradición, la cual (aunque desconocida para Marcos) podría mostrar rasgos quizá prepascuales en sus tres bienaventuranzas. Por lo demás, ciertos recuerdos sólo nos vienen «cuando tenemos necesidad de ellos», lo cual no implica que sean menos auténticos. En muchos casos, un determinado recuerdo provendrá de otras comunidades cristianas, que tenían un interés distinto por el único Jesús de Nazaret.

De aquí podemos concluir que lo que es «primario», «secundario» o incluso «terciario» para una *determinada* tradición cristiana no debe calificarse necesariamente, en el conjunto de las multiformes tradiciones del cristianismo primitivo, como «formación comunitaria» o como «no auténtico de Jesús». El análisis de las formas y las distinciones entre tradición y redacción no permiten establecer una cronología, génesis o evolución en el conjunto de la concepción sobre Jesús del cristianismo primitivo. Además de una clara evolución dentro de un único proyecto cristológico o de la confesión de fe de una única comunidad cristiana primitiva, según su nueva situación y sus necesidades concretas, se da también una «evolución» cuando el proyecto cristológico de una comunidad entra históricamente en contacto con el de otras. Los cuatro evangelios, tal como han llegado hasta nosotros, no son sólo una interpretación cristológica de Jesús, es decir, una visión surgida de la experiencia de la salvación de Dios en Jesús, sino también una aceptación crítica y una reacción frente a las interpretaciones precedentes de otras comunidades cristianas. A diferencia de lo que solía hacer antes, ya no podemos partir de un único kerigma de la llamada Iglesia Madre de Jerusalén que luego se habría diferenciado²⁴. Muchos hechos prueban lo contrario. Los evangelios presuponen ya una interferencia muy compleja, casi irreconstruible, de distintas cristologías (que evolucionan también en el marco de su propio círculo de tradición) de las diversas comunidades cristianas primitivas. Desde un punto de vista histórico, pueden considerarse establecidas, con gran probabilidad, las tradiciones premarcana, prepaolina, prejoánica, la aramea y la griega de Jerusalén y, finalmente, las transjordánicas de la comunidad Q. Cada una de esas tradiciones se fija en determinados aspectos de la vida de Jesús, sobre los que se construye su kerigma. Los evangelios sinópticos son ya un intento de sintetizar un material pluriforme, pero de suerte que a los cristianos del siglo XX ofrecen nuevas posibilidades y una libertad cristiana, pero también les marcan unas fronteras.

De lo dicho se desprende que no podemos establecer una distinción entre una «tradición kerigmática» y una «tradición de Jesús»²⁵, entre

²⁴ A esto se oponen E. Güttgemanns, *Offene Fragen*; D. Lührmann, *Erwägungen...* y *Liebet eure Feinde*, así como G. Schille.

²⁵ Frente a esta división (mantenida todavía por Schulz, *Q-Quelle*, 31 y otros muchos), Th. Boman, *Die Jesusüberlieferung*, 29-61, espec. 42-44, intenta resolver el problema dando a ambas tradiciones el nombre de «tradición sobre Jesús» y considerándolas como dos formas de tradición de Jesús. Pero el hecho es que no

tradición de Jesús y tradición de Cristo. Todas las antiguas tradiciones cristianas son «kerigmáticas» y recuerdo de Jesús de Nazaret, es decir, están guiadas por una confesión de fe muy determinada (pluriforme) que se refiere a Jesús de Nazaret —y a ningún otro, ni tampoco a un mito (aun cuando pueden hablar de Jesús en forma mítica)— y, al mismo tiempo, todas son «tradición de Jesús» en el sentido de que, a la luz de una determinada interpretación de ese Jesús, tales tradiciones se presentan como un fiel recuerdo de lo que Jesús fue, dijo e hizo históricamente, aunque esto suponga que, en muchos casos, sólo un aspecto (real) de la vida o del destino de Jesús estaba ligado con el kerigma proclamado por esa comunidad concreta, y que «interés histórico» no tenía entonces el significado crítico que tiene para la ciencia histórica moderna.

Otra conclusión de lo dicho es que las disonancias y tensiones dentro del material evangélico, interpretadas frecuentemente como una *ruptura* entre el «Jesús histórico» y el «Cristo kerigmático», sólo pueden ser en realidad tensiones internas de las interpretaciones pospascuales de Jesús²⁶. Desde el punto de vista de la historia, se debe tener en cuenta en primer término la diversidad de cristologías eclesiales en el cristianismo primitivo y no suponer sin más una ruptura entre el Jesús de Nazaret y el «Cristo de la Iglesia» del cristianismo primitivo, si bien se debe conceder que, además de la situación cultural de cada comunidad, la riqueza de sentidos, la posibilidad de una interpretación ambivalente, «abierta» en distintas direcciones, de la figura peculiar de Jesús de Nazaret, así como la complejidad de su aparición histórica en una época muy determinada de nuestra historia humana, dieron ocasión a aquella diversidad de cristologías.

II. ¿POR QUE BUSCAR CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO?

Después de todo lo dicho, ¿tiene sentido buscar criterios que permitan discernir lo que es auténtico de Jesús o proviene directamente de él (*verba ipsissima, facta ipsissima e intentio ipsissima*)? Lo que hemos dicho podría resumirse en una tesis de N. A. Dahl: la tradición de Jesús —dice este estudioso encanecido en la exégesis— es en su conjunto «formación de la comunidad», pero, *al mismo tiempo*, también en su conjunto, un reflejo, un eco de la actuación real de Jesús en las comunidades pospascuales, «un acervo que contiene todo lo que tiene importancia para nuestro conocimiento histórico de Jesús»²⁷. Porque

existe una tradición puramente kerigmática sin referencia a Jesús de Nazaret, como tampoco una referencia a Jesús sin kerigma. Tampoco la distinción de J. Robinson (Robinson-Koester, *Trajectories*, 20-70) entre kerigma e historia se encuentra en el Nuevo Testamento.

²⁶ G. Schille, *Was ist ein Logion?*, 172-182.

²⁷ N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*: KuD 1 (1955) 104-132.

el interés religioso por una persona no sólo actúa de modo «creativo» llegando incluso a formar leyendas, sino que tiene también un efecto «conservador» guardando en el recuerdo. En este sentido, el maestro puede ser reconocido a través de los discípulos. Tal concepción otorga de antemano un voto de confianza al texto del Nuevo Testamento.

Por fundada que pueda considerarse tal concepción, choca con muchas dificultades desde el punto de vista puramente histórico. La afirmación fundamental neotestamentaria de la absoluta identidad entre Jesús de Nazaret y el Crucificado resucitado que proclama la Iglesia es para el historiador un dato del que tomará buena nota; pero la afirmación como tal no es para el *historiador* una garantía de la continuidad *fáctica* entre Jesús y el anuncio eclesial de Cristo. Esta deberá analizarse con todo detalle. Por ello, el historiador no puede comenzar afirmando sin más la credibilidad (histórica) global de los evangelios. Atribuir todos los *logia* y la verdad cristiana al Jesús terreno es un programa no histórico, sino *teológico*, del Nuevo Testamento, del mismo modo que el Antiguo Testamento atribuye la ley y cada una de sus partes a Moisés, inspirador de toda la legislación judía. Además, ninguno de los cuatro evangelios fue escrito por testigos presenciales. En su forma actual, son documentos pertenecientes a la segunda o tercera generación cristiana. Para formarnos una idea exacta tanto de los límites como de la libertad de una cristología dogmática, considero que estos criterios históricos deben tenerse en cuenta en una cristología temática. Dado que numerosas cristologías occidentales parten de la Pascua como *punto de ruptura* entre Jesús de Nazaret y la cristología eclesial, resulta necesario recurrir a criterios históricos que permitan basar la tematización en un terreno histórico seguro y no en opiniones personales de teólogos. El planteamiento histórico es necesario para verificar críticamente nuestra fe cristiana; de lo contrario, la teología se hace ciega y autoritaria.

Con H. Braun, J. Robinson y otros, hay que distinguir entre «autenticidad material» y «autenticidad de Jesús» (*ipsisima Jesu*)²⁸. Lo que dicen las comunidades cristianas o lo que dicen los profetas carismáticos a sus comunidades en nombre del Cristo glorificado puede producir efectivamente una actitud fundamental del Jesús terreno y ser, por consiguiente, «auténtico en cuanto al contenido», aunque el Jesús terreno no haya dicho nada al respecto; en este sentido se trata de algo históricamente no auténtico. Aunque se llegase a demostrar que Jesús no dijo nada que se rozara con el «amad a vuestros enemigos», este *logion* de la Iglesia podría caracterizar perfectamente la predicación propia de Jesús. Pero para el que plantea la cuestión *histórica* de Jesús, el *logion* será «inauténtico». Ha habido mucha confusión en torno a esta terminología tomada de la historia de las formas. Sus partidarios (al menos muchos de ellos) no intentan negar que lo históricamente

«inauténtico» pueda expresar la intención real y más profunda de Jesús; lo que afirman es que no se puede demostrar desde un punto de vista puramente histórico. Y tal postura crítica dice mucho en su favor. Ninguna actitud crítica puede partir —aunque ello sea ventajoso para la fe cristiana— del principio *in dubio pro tradito*: esto sería traicionar el principio crítico. Si, por ejemplo, en el material sinóptico se encuentran concepciones no apocalípticas del *eschaton* y, por otra parte, ideas claramente apocalípticas (lo cual está fuera de toda duda), no podemos menos de preguntarnos cuál fue la concepción propia de Jesús al respecto. Muchas veces se opta con bastante arbitrariedad por la primera o la segunda posibilidad, y se declara «secundario» todo lo que no encaja con la postura adoptada. Además se olvida que tanto la primera como la segunda posibilidad pueden ser disonancias entre distintas tradiciones del cristianismo primitivo y no revelan necesariamente una diversidad de concepciones entre Jesús de Nazaret y la «Iglesia primitiva». Sólo tras excluir la posibilidad de disonancias «intraeclesiales», se puede preguntar cuál fue la concepción propia de Jesús. La pregunta puede entonces ser incluso necesaria.

Evidentemente, el conjunto de lo que puede afirmarse de una persona desde un punto de vista estrictamente histórico no coincide en absoluto con la *noción* de esa persona en su irreductible individualidad. Más allá de todos los datos críticos hay siempre un «plus» de sentido; una persona sólo puede ser aceptada en un clima de confianza personal o rechazada con una actitud análoga. Por ello, tanto la oposición de los que se escandalizaron de Jesús como la confianza de los que encontraron la salvación en él revelan conocer mejor a Jesús de Nazaret que lo que pueda decirnos una historiografía científica objetiva y neutral. En el fondo, a una persona sólo se la conoce y reconoce en una experiencia de desvelamiento, experiencia que para unos es de apertura y para otros de cerrazón, con o sin motivos reales y comprobados.

Al hablar de «motivos reales», no se trata sólo de la importancia de la investigación histórica sobre Jesús, sino al mismo tiempo de la exigencia legítima de *criterios* que permitan diferenciar lo históricamente «auténtico de Jesús» de las adiciones pospascuales, kerigmáticas.

Por desgracia, esta búsqueda de criterios ha sido realizada, en gran parte, sólo por los representantes de la *historia de las formas*, un método que, en mi opinión, es válido como crítica formal, pero que no ha tenido suficientemente en cuenta su significado relativo y quizá «subordinado» a otros métodos. No obstante, en los últimos años se ha producido un cambio importante, al menos porque tal método (que indudablemente tiene en su haber excelentes resultados) se halla ahora en un callejón sin salida, del que intenta sacarlo (quizá sin proponérselo) el «análisis estructural de la Biblia». Si la historia de las formas no puede (ni pretende) conducirnos hasta «Jesús de Nazaret», tampoco el estructuralismo. Este no rebasa en cuanto tal el terreno del texto literario, prescindiendo en realidad de cualquier referencia extraliteraria.

²⁸ H. Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Berlín 1969) 33-34; J. Robinson, *The New Quest of the Historical Jesus* (Naperville 1959) 99.

ria, en particular por lo que respecta al Jesús de Nazaret históricamente auténtico.

Dado que, como teólogo, estoy interesado por la referencia de los relatos bíblicos a la realidad, he indagado qué criterios utilizan los exegetas para establecer qué es lo auténtico de Jesús, y he analizado, tanto teológica como históricamente, las polémicas de los exegetas sobre los criterios utilizados por ellos para discernir entre las interpretaciones pospascuales de la comunidad y los recuerdos «auténticos de Jesús» —es decir, prepascuales— que las comunidades conservan de las palabras, acciones e intenciones del Jesús terreno. He tenido en cuenta la exégesis alemana, así como la anglosajona y escandinava y la de inspiración francesa. Quien se adentre en la bibliografía advertirá notables diferencias y un condicionamiento sociocultural y «nacional» de la exégesis bíblica, lo cual no tiene por qué inquietar, si bien da pie a cierto relativismo.

III. LOS DIVERSOS CRITERIOS VALIDOS

Bibliografía: P. Biehl, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*: ThR (1957-58) 54-76; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1967); H. Braun, *Jesus* (Stuttgart-Berlín 1969); R. Bultmann, *Tradition*; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1963); F. C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission* (Londres 1906); D. G. Calvert, *An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus*: NTS 18 (1971-72) 209-219; C. E. Carlston, *A Positive Criterion of Authenticity*: BRes 7 (1962) 33-39; H. Conzelmann, *Jesus*, en RGG³ III, 619-653; O. Cullmann, *Heil als Geschichte* (Tubinga 1965); N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*: KuD 1 (1955) 104-132; C. H. Dodd, *History and the Gospels* (Londres 1938) 91-101; *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974); *Las parábolas del reino* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974); E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, en *Gesammelte Aufsätze* 2 vols. (Tubinga 1960); R. Fuller, *Introduction to the New Testament* (Londres 1966) 94-103; *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979); F. C. Grant, *The Authenticity of Jesus' Sayings*, en *Neutestamentliche Studien* (Hom. R. Bultmann) (BZNW 21; Berlín 1957) 137-143; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlín 1956); F. Hahn, *Hoheitstitel; Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments* (Beih. EvTh 15) (Tubinga 1970) 3-41; B. van Iersel, *La teología y la exégesis de detalle: «Concilium»* 70 (1971) 519-528; J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980); *Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971); E. Käsemann, *Besinnungen* (passim); L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus* (Nashville-Nueva York 1971); W. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950*: ThR 31 (1965-1966) 15-46; M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus* (Berlín 1970) 163-205; D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*: ZThK 69 (1972) 412-438; H. K. McArthur, *Basic Issues. A Survey of Recent Gospel Research: «Interpretation»* 18 (1964) 39-55; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke* (Londres 1949; 1964); N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres 1967); R. Pesch, *Jesu ureigene Ta-*

ten? (Friburgo 1970); W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Gotinga 1971); J. Robinson, *The New Quest of the Historical Jesus* (Naperville-Londres 1959); G. Schille, *Was ist ein Logion?*: ZNT 61 (1970) 172-182; *Der Mangel eines kritischen Geschichtsbildes in der neutestamentlichen Formgeschichte*: ThLZ 88 (1963) 491-502; H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 83-110 y 111-158; *Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung*: GuL 46 (1973) 300-310; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Gotinga 1966); P. Stuhlmacher, *Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus*, en *Fides et Communicatio*. Hom. M. Doerne (Gotinga 1970) 341-361; W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf 1966); H. Harsch-G. Voss (eds.), *Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung* (Stuttgart-Munich 1972).

Teniendo en cuenta lo dicho en los dos apartados precedentes, en particular sobre la correlación entre ciertas versiones de la fe y un determinado interés por diversos aspectos históricos de Jesús de Nazaret, buscaremos criterios concretos que permitan efectuar un examen histórico detallado de tal correlación. Sobre la base de tales criterios históricos es posible demostrar la afirmación de que el Nuevo Testamento en su conjunto es un reflejo del Jesús terreno en la respuesta creyente de los cristianos. De ahí se sigue que, junto a los métodos exégeticos de la *historia de las formas, de la redacción y de la tradición* (que son instrumentos necesarios), el método más adecuado es el *close reading*, el análisis estructural o, dicho de otro modo, la aproximación inmanente y sincrónica, según la ciencia literaria moderna. Un análisis inmanente de un único reflejo (por ejemplo, el Evangelio de Marcos en su conjunto) ofrece una visión histórica de Jesús, a la vez que una teología. A fin de facilitar esta labor y reforzar la confianza en que un análisis inmanente del Nuevo Testamento es la mejor vía para llegar a Jesús de Nazaret (aunque no la única), hay que demostrar primero con estos criterios históricos la tesis de que los evangelios, en el ámbito de la confesión de la salvación de Dios en Jesús, quieren ser globalmente un reflejo válido de Jesús de Nazaret.

En esta panorámica excluimos todos los «criterios negativos»²⁹, es decir, aquellos que permiten negar positivamente la «autenticidad». Estos criterios negativos, que demostrarían la inautenticidad, son muy problemáticos y utilizan además muchos presupuestos que aíslan de antemano a Jesús de la tradición veterotestamentaria y judía, así como de cualquier continuidad con el pensamiento de la Iglesia posterior, cuando lo que buscamos es tanto la continuidad como la discontinuidad. H. Braun afirma con razón (al parecer contra E. Käsemann) que se

²⁹ Así, no son auténticos de Jesús los *logia* que reproducen la doctrina de la Iglesia antigua; los que concuerdan con la doctrina del judaísmo de la época o del Antiguo Testamento; los que presuponen una situación inconcebible en la época de Jesús; los que están en contradicción con otros *logia*; los que, al comparar los evangelios entre sí, se presentan como desarrollos posteriores.

requiere mucha mayor seguridad para establecer la «inautenticidad» (textos secundarios) que la autenticidad³⁰. Nos limitaremos, pues, a los «criterios positivos», los cuales permiten, al menos cuando se utilizan en forma combinada, afirmar con razón (y con seguridad variable) que un *logion* o un relato neotestamentario proceden del Jesús terreno.

1. La historia de la redacción: tradiciones «refractarias»

De entre los numerosos criterios utilizados por los exegetas, el más valioso es, a mi juicio, el de la historia de la redacción, porque es el que utiliza menos hipótesis científicas (aunque también aquí hay hipótesis, ya que el «problema sinóptico» sigue sin encontrar una solución satisfactoria).

Cada uno de los evangelios tiene su propia concepción teológica, que se descubre tanto con el método estructural como distinguiendo entre redacción y tradición. Con sus concepciones escatológicas, cristológicas o eclesiológicas, los evangelios muestran su posición teológica mediante la elección de los relatos de palabras y acciones de Jesús y mediante la forma de ordenar y presentar ese material. De ahí se sigue que, si traspasan también algún material que no encaja bien en su propia concepción teológica, esto puede considerarse como una deferencia al acervo de la tradición. En tal caso está justificado suponer que nos hallamos ante una tradición para ellos intocable, que se considera, por razones históricas o teológicas (el peso de la fidelidad a la tradición eclesial), como procedente de Jesús³¹. Así, si un evangelio reacciona frente a la cristología del *theios aner* (Jesús como taumaturgo divino)³² y, sin embargo, narra «milagros» (la tradición Q, por ejemplo, sólo contiene dos), entonces hay un buen motivo para considerar tales milagros como «auténticos», y este criterio, combinado con otros, puede llevarnos a una verdadera certeza histórica. Por tanto, para descubrir una auténtica continuidad histórica entre Jesús y la Iglesia, hay que tener muy en cuenta los aspectos que crean dificultades a la concepción cristológica de las comunidades cristianas y de los evangelistas y constituyen un desafío tanto para la praxis cristiana de una determinada comunidad como también para su asimilación cultural³³. El hecho de que un material tradicional se destaque a pesar de ser «refractario» a la concepción global del evangelista, por lo que éste —aunque lo transmite— lo «retoca» ligeramente, mientras que (por ejemplo, Mateo o Lucas respecto a Marcos) suprime sin escrúpulo alguno otros datos de la tradición, es un criterio que indica una tradición auténtica sobre Jesús. Si en Marcos (para quien los discípulos antes de Pascua son sim-

³⁰ H. Braun, *Jesus*, 35-37.

³¹ D. G. Calvert, *An Examination*, 219; Helmut Koester es de la misma opinión; cf. J. Robinson-H. Koester, *Trajectories*, 209.

³² Cf. tercera parte.

³³ Koester, en Robinson-Koester, *Trajectories*, 209

plemente unos hombres cobardes que no entienden o entienden mal) encontramos algún rasgo favorable a los mismos discípulos, es muy probable que responda realmente a la historia; en cambio, tratándose de Lucas (que adopta una actitud más positiva hacia los discípulos), una expresión que los criticara apuntaría en esa misma dirección.

Sin embargo, este principio (como todos los demás) exige mucha prudencia. Marcos afirma que los discípulos estaban ausentes en la crucifixión (Mc 14,50); Lucas, que estaban presentes (Lc 23,49). Pero Lucas tiene que hacerlo así, dada su idea del apostolado: haber sido testigos de la actividad de Jesús desde el principio hasta su resurrección (Hch 1,21-22), incluyendo, por tanto, su muerte. A menudo, este criterio —si se utiliza solo— no permite decidir históricamente la cuestión. Como todos los demás, debe emplearse en combinación con otros.

2. La crítica formal: el principio de la doble irreductibilidad

Este método, utilizado de forma casi general en los círculos de la historia de las formas³⁴, procede sobre todo de Bultmann. Consiste en distinguir entre lo que pertenece a Jesús y lo que pertenece a sus contemporáneos judíos y a las comunidades eclesiales posteriores. Pero en la formulación de Bultmann implica una serie de opciones previas («el tono decididamente escatológico, la predicación de Jesús», es de hecho una opción previa sobre lo que debe considerarse como históricamente auténtico de Jesús)³⁵. Este criterio fue poco a poco perfeccionado y finalmente formulado por Hans Conzelmann: «Debe considerarse auténtico lo que no encaja con el pensamiento judío ni con la concepción de las comunidades posteriores»³⁶, o, como dice O. Cullmann: «Cuando el *logion* no se ajusta al judaísmo de la época ni al kerigma pospascual»³⁷. El principio fue radicalizado por E. Käsemann: «Sólo en algunos casos contamos con una base sólida: cuando, por la razón que sea, la tradición no puede deducirse del judaísmo ni atribuirse al cristianismo primitivo»³⁸.

³⁴ «Criterion of distinctiveness», «criterion of dissimilarity», «Ausgrenzungskriterium», «Kriterium der doppelten Abgrenzung», «critère du distinctif spécifique». Así, sobre todo R. Fuller, *Critical Introduction*, 96-97; id., *The Clue to Jesus' Self-understanding* (Studia Evang. III-2; Berlín 1964) 58-66; E. Käsemann, *Besinnungen* I, 205; H. Conzelmann, en RGG³III,623; N. Perrin, *Rediscovering*, 39; M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 163-205; sobre este criterio, especialmente 178-186; O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 169; W. Kümmel, en ThR 15-46.

³⁵ R. Bultmann: «Cuando aparecen el contraste con la moral y la piedad del judaísmo y el tono decididamente escatológico de la predicación de Jesús, y cuando no aparecen rasgos específicamente cristianos, podemos pensar con razón que nos hallamos ante una parábola auténtica de Jesús» (*Tradition*, 222). Sobre la «disposición escatológica», cf. R. Bultmann, *Theologie*, 110-113.

³⁶ RGG³III, 623.

³⁷ O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 169.

³⁸ E. Käsemann, *Besinnungen* I, 206ss.

Con este principio no se pretende negar que Jesús tomara muchos elementos veterotestamentarios y judíos ni que esté en continuidad con el pensamiento cristiano pospascual; sólo se afirma que, cuando se da tal continuidad, en virtud de este criterio no podemos tener ninguna certeza histórica sobre si el material procede de Jesús o de la Iglesia judeocristiana. En otras palabras, no se puede emplear este criterio como negativo. En su faceta positiva, tiene valor pero limitado. Una sentencia como «la ley y los profetas tuvieron validez hasta Juan (el Bautista)» (Lc 16,16) se distancia claramente del pensamiento judío de la época. Esto es impensable para los judíos³⁹. Pero cabe la posibilidad de que una concepción cristiana pospascual, reflexionando sobre la relación entre el Bautista y Jesús, lo formulara por su cuenta, de modo que en este caso este criterio falla a la hora de establecer la autenticidad histórica del *logion*. Además, este principio supone que sabemos exactamente lo que era posible desde un punto de vista judío o cristiano. Al dar un juicio sobre este punto intervienen numerosos elementos subjetivos y, a veces, un desconocimiento de las circunstancias concretas.

Este criterio de los elementos del mensaje y la praxis de Jesús que no tienen analogías en el judaísmo de su tiempo ni en la naciente Iglesia se ve reforzado en cierto modo cuando el cristianismo primitivo, pese al embarazo que le producen determinadas tradiciones, no las silencia, sino que las transmite, si bien con diferentes interpretaciones⁴⁰; así, el bautismo de Jesús por Juan, su ejecución, expresiones como «¿por qué me llamas bueno?» (Mc 10,18) y el hecho de que Juan el Bautista sea presentado como el que inaugura una nueva era (Mt 11,12-13) son elementos de los que se dice que la Iglesia no habría podido inventarlos. Sin embargo, tal argumento depende también de diferentes apreciaciones personales. Por ejemplo, «ni el Hijo conoce el día» (Mc 13,22) sería auténtico según este criterio, pues la comunidad no habría inventado por sí misma esa ignorancia de Jesús. Pero una argumentación cristológica basada en la omnisciencia de Jesús es ajena a la Biblia en muchas de sus tradiciones. ¿No cabe también que el retraso efectivo de la parusía sugiriera a la Iglesia ese *logion* para explicar a los cristianos que Jesús no se había equivocado sobre la proximidad del fin? Lo mismo podríamos decir sobre las tentaciones de Jesús, su agnía en Getsemaní y la soledad de la cruz: en estos casos falla el argumento.

En los casos en que tiene cierta validez, el criterio de la irreductibilidad posee además una fuerza limitada. De ahí que, con el exegeta americano N. Perrin, se pueda definir más precisamente este criterio y formularlo del modo siguiente: un *logion*, palabras o acciones de

Jesús transmitidas por una comunidad cristiana primitiva, tiene mayores posibilidades de proceder realmente de Jesús si, en el estrato *más antiguo* a que podemos llegar, aparece esa peculiaridad y esa diferencia frente al judaísmo de la época y a la Iglesia antigua⁴¹. Pero tampoco esto es definitivo. También las comunidades más antiguas pueden poseer en su cristianismo elementos irreductibles propios que se distinguen tanto del judaísmo como de las fases *posteriores* de las comunidades primitivas⁴².

Además, da la impresión de que este criterio se utiliza dando por supuesta una antítesis entre Jesús y el judaísmo de la época, cuando otros criterios demuestran que la polémica general antijudía que encontramos en el Nuevo Testamento no es ciertamente «auténtica de Jesús», sino que denota la situación posterior de unas comunidades cristianas que se han separado de la Sinagoga⁴³ y son perseguidas por ella.

Este criterio, aunque válido, sólo permite rastrear los aspectos en que Jesús es único, irreductible al judaísmo y al cristianismo; por sí mismo, no ayuda a ver las raíces veterotestamentarias y judías de Jesús, así como la continuidad entre él y la Iglesia. El resultado de este criterio es un Jesús suspendido en el vacío, sin relación interna con el judaísmo ni el cristianismo. No permite ver que Jesús acoge probablemente las intenciones más profundas del Antiguo Testamento; que su fe en el Dios creador es el centro de su vida; que él, a pesar de su superioridad frente a sus contemporáneos, es al mismo tiempo un hombre de su tiempo y de su pueblo, y, en fin, que las comunidades primitivas comprenden las intenciones más profundas de Jesús; el principio se formuló originariamente partiendo del pensamiento europeo sobre la discontinuidad radical entre Jesús y el Cristo de la Iglesia.

Pero sería ingenuo suponer que los exegetas que utilizan ese criterio no saben también que por sí mismo ofrece un Jesús aislado, «único». Su propósito es buscar un «mínimo garantizado críticamente»⁴⁴ de la superioridad de Jesús sobre su tiempo. Y en este punto hay que reconocer que lo mínimo ya es algo. Además, toda adquisición avalada por la crítica corrobora la credibilidad histórica de los evangelios, por mucho que se hayan retocado palabras y hechos auténticos de Jesús, incluso creado otros nuevos a partir de situaciones eclesiales. Lo

⁴¹ N. Perrin, *Rediscovering*, 38-39.

⁴² M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 185; O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 154; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1964) 15.

⁴³ Berger, *Gesetzesauslegung*, 2 y 11-31 (tesis de todo el libro); Schulz, *Q-Quelle*, 485-486. Además, el origen galileo de Jesús parece implicar una cierta actitud antifarisea. Cf. W. Bauer, *Jesus der Galiläer*, en G. Strecker (ed.), *Aufsätze und kleine Schriften* (Tübinga 1967) 91-108, 100. Cf. también L. E. Elliott-Binns, *Galilean Christianity* (Londres 1956). El lago de Genesaret era un lugar de intensa comunicación entre los judíos de lengua aramea y los de lengua griega; cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 191-198. La actitud ante la ley era distinta que en Jerusalén, donde se tenía a Galilea por un país «semipagano».

⁴⁴ Dahl, *Der historische Jesus*, 119.

³⁹ Véase W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, 46-50.

⁴⁰ E. Käsemann, *Besinnungen I*, 205. P. W. Schmiedel lo denominó «argumento básico», «cimientos para una vida de Jesús verdaderamente científica»; cf. *Biblical Encyclopaedia II* (1901) 1761-1898, 1847, citado por M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 174-175.

que hay que hacer es, pues, «aproximar lo más posible el máximo de la tradición y el mínimo críticamente avalado para llegar así paso a paso al Jesús histórico»⁴⁵. Así resulta que, conforme crece ese mínimo científicamente avalado, éste se convierte en criterio para juzgar otros elementos tradicionales.

3. *La historia de la tradición: principio de la atestación múltiple*⁴⁶

En los evangelios hay relatos sobre palabras y acciones de Jesús que se encuentran en diferentes tradiciones literariamente independientes; es más, los mismos *logia* aparecen (a veces en la misma tradición) bajo «formas» diversas: unas veces, en parábolas; otras, en la catequesis, en textos litúrgicos e incluso en un relato de milagro. El trato de Jesús con los publicanos y pecadores, con los marginados de la época, se recuerda en no menos de cuatro tradiciones literariamente independientes⁴⁷. Burkitt encontró hasta treinta y un *logia* que circulaban en la comunidad de Marcos y la comunidad Q⁴⁸; de ello concluía que tales tradiciones se remontan por lo menos a quince o diez años de la muerte de Jesús. S. Schulz ha demostrado que existe una relación entre la fase más tardía, judeohelenística, de la comunidad Q y el material de Marcos, de modo que aquí no podemos hablar propiamente de atestación múltiple⁴⁹.

En la medida en que este principio se basa sólo en tradiciones diferentes carece de seguridad por la sencilla razón de que las relaciones entre los evangelios sinópticos no están aclaradas y no pasan de ser hipótesis científicas. El criterio cobra mayor peso cuando un mismo contenido tradicional se encuentra en formas diversas (sea cual fuere su relación mutua); tal concordancia contribuye evidentemente a probar la autenticidad de un *logion*⁵⁰. Pero también aquí podemos decir que es peligroso el uso negativo de este criterio; el hecho de que un dato aparezca sólo en una tradición, aunque se trate de Juan, no significa que no sea auténtico de Jesús (por ejemplo, la *posibilidad* histórica de que Jesús fuera al principio discípulo de Juan y, como tal, también bautizara; Jn 3,22). El criterio de la atestación múltiple indica en cada caso la antigüedad de una determinada tradición, y la presencia

⁴⁵ Dahl, *o. c.*, 120; véase también M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 185.

⁴⁶ Cf. F. C. Burkitt, *The Gospel history*, 147-168; también C. H. Dodd, *History and the Gospels*, 91-101; id., *Las parábolas del reino* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974) 46-48, donde el criterio se aplica sobre todo a las parábolas; H. K. McArthur, *Basic Issues*, 39-55; N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*, 45. A este respecto se habla también de «cross-sections».

⁴⁷ Tradición de Marcos: Mc 2,17 par.; tradición Q: Lc 15,4-10 par.; SL (tradición o fuente propia de Lucas): Lc 7,36-47; 15,11-32; 19,1-10; SM (fuente propia de Mateo o, quizá, tradición Q desarrollada): Mt 10,6.

⁴⁸ Burkitt, *The Gospel History*, 147-148.

⁴⁹ S. Schulz, *Q-Quelle*, 241 y 371.

⁵⁰ D. Calvert, *An Examination*, 217.

de un mismo material en más de una tradición indica al menos una coherencia de contenido en la tradición del cristianismo primitivo. Utilizado aisladamente, el criterio es problemático, dado que todavía sabemos muy poco de las mutuas relaciones entre las tradiciones literarias del cristianismo primitivo.

4. *La coherencia de contenido*⁵¹

La visión global de la imagen estrictamente histórica de Jesús y la exégesis de detalle funcionan en contraste recíproco⁵². Es prototipo del ya antiguo círculo lingüístico del constante movimiento pendular entre las partes y el todo: un procedimiento sutil y delicado, pero que pertenece a la condición fundamental de nuestras posibilidades humanas en diversos campos. Las partes iluminan el todo, y éste esclarece las partes.

Tal principio no se refiere a lo que Dahl parece decir cuando habla de la relación entre el mínimo avalado científicamente y el «conjunto de la tradición neotestamentaria»⁵³. En la cuestión *histórica* sobre Jesús de Nazaret no se puede tomar como criterio la imagen de Jesús de las comunidades primitivas, ya que tales interpretaciones kerigmáticas de Jesús fueron también el motor de una tradición creativa⁵⁴. Se trata más bien de una imagen global que, partiendo de análisis de detalle, se va imponiendo como resultado histórico y, a su vez, puede llevar a nuevos análisis de detalle; la cuestión de si un aspecto parcial se adapta o no al cuadro global de la imagen de Jesús históricamente ya conseguida y a sus intenciones fundamentales tiene, pues, una función incuestionable. Los detalles reconstruidos críticamente que van permitiendo llegar a una imagen global del Jesús terreno, constituyen un punto de partida *más seguro para la investigación ulterior que la suposición a priori* de la credibilidad histórica de conjunto, aun cuando se trate —como quiere M. Dibelius⁵⁵— de la del estrato más antiguo de la tradición. Basándose en el principio de coherencia, S. Schulz ha podido distinguir en la teología de la comunidad Q una fase aramea, muy antigua, y otra, más reciente, judeohelenista; así (a pesar de varios puntos discutibles

⁵¹ R. Fuller, *Critical Introduction*, 95 y 98; C. E. Carlston, en BRes, 33-34 (en realidad la argumentación de Carlston se limita a las parábolas; éstas sólo se califican de auténticas cuando guardan relación con la exigencia escatológica de *metánoia* por parte de Jesús). Véase B. van Iersel, Con 70 (1971) 519-529.

⁵² B. van Iersel, *loc. cit.*, 519s.

⁵³ N. A. Dahl, *Der historische Jesus*, 120. Cf. M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 185.

⁵⁴ M. Lehmann, *Quellenanalyse*, 196-197.

⁵⁵ «Las discusiones sobre si un *logion* aislado es auténtico no suelen tener sentido, porque no son decisivos los motivos a favor y en contra. En líneas generales, el historiador hará bien en examinar el conjunto de la tradición y no centrarse en un único *logion*, en caso de que difiera de las tradiciones restantes»; cf. M. Dibelius, *Jesus* (Berlín 1966) 21.

a mi juicio), ha podido esbozar las líneas generales de una cristología palestinese muy antigua⁵⁶.

A la larga, cuando empieza a perfilarse una imagen histórica global de Jesús, el principio de coherencia puede dar lugar a diferentes criterios subordinados, como la coherencia o correlación entre el mensaje de Jesús y su praxis⁵⁷, que funcionan recíprocamente como criterios. Así, si se probara que el *logion* «quien encuentre su vida la perderá, y quien pierda su vida... la encontrará» (Mt 10,39 = Lc 17,33, Q) es históricamente auténtico de Jesús (cosa bastante difícil según estos criterios, porque se trata de un dicho sapiencial proveniente del judaísmo), todo lo que estuviese en contradicción con ese principio de vida sería inauténtico; entonces tendríamos, además, un criterio para descubrir cómo valoró su muerte cuando llegó a la convicción de que era inevitable. Sin embargo, esto es ya un comienzo de interpretación *teológica*, que apenas admitirá incoherencias psicológicas entre la doctrina y la praxis de Jesús, mientras que el historiador siempre tiene abierta tal posibilidad. De ahí que la autoridad de Jesús no sea tampoco un criterio histórico, sino teológico, que explica teológicamente la poderosa impresión que Jesús produjo en su entorno.

5. Rechazo del mensaje y de la actuación de Jesús

Este criterio podría llamarse «de la ejecución», pues parte de que la ejecución de Jesús tiene un significado hermenéutico para lo que él enseñó e hizo⁵⁸. Su mensaje y su conducta debieron de ser tales que (al menos) conmocionaron profundamente la fe judía (convencional) y las costumbres de aquel tiempo. Es efectivamente un criterio histórico, pero en cuanto tal está interesado solamente por aquellos elementos del lenguaje y la actividad de Jesús que influyeron en la ejecución; se requiere una investigación adicional acerca del interés que pudieron tener en esa muerte las autoridades judías y romanas. Una comprensión histórica de la vida, el mensaje y la muerte de Jesús sólo es posible si se demuestra por qué acabó todo en una ejecución. Pero esto no significa aún que todo lo que Jesús dijo e hizo desde el principio pueda y deba verse en esta perspectiva, tal como teológicamente hacen los evangelios, pues también ellos buscaban la causa de dicha ejecución, y por eso presentan la vida de Jesús en su conjunto como un «camino hacia la cruz».

Así, pues, este criterio no lleva de suyo a nuevos descubrimientos, sino sólo a una investigación más atenta.

⁵⁶ S. Schulz, *Q-Quelle*, 55-176.

⁵⁷ E. Jünger, *Paulus und Jesus* (Tubinga 21964) 4.

⁵⁸ Sobre todo K. Niederwimmer, *Jesus* (Gotinga 1968) 26 y 31: «De hecho la ejecución de Jesús debe servirnos de clave para entender el conjunto» (31) También N. A. Dahl, *Der historische Jesus*, 121.

Resumen. Estos criterios utilizados positivamente permiten distinguir, en el recuerdo eclesial de la vida terrena de Jesús: a) palabras y acciones de la vida de Jesús que aparecen con bastante seguridad y nitidez en los evangelios; b) elementos de la vida de Jesús tan mezclados con una actualización eclesial que sólo en líneas generales puede decirse que su núcleo procede de Jesús y, por tanto, se fundan en reminiscencias históricas auténticas; c) palabras y acciones que no se remontan al Jesús terreno, pero que la comunidad atribuye a Jesús y emplea para expresar lo que el Señor viviente en su seno significa concretamente para ella en el recuerdo de su vida terrena: también este material indica que el Jesús terreno es de hecho norma y criterio para la comunidad. Un *logion* puede proceder no de Jesús, sino del cristianismo primitivo y, sin embargo, estar basado en la inspiración y orientación de Jesús. Como dice G. Schille, «lo que conecta un *logion* con el origen no es la forma, sino el contenido»⁵⁹. El valor relativo, aunque no despreciable, de los criterios precedentes radica principalmente en que las pocas cosas históricamente avaladas que proporcionan confirman una visión *teológica*: que, dentro de un proyecto kerigmático, los evangelios están realmente animados por la fidelidad al Jesús de Nazaret histórico, lo que no quiere decir que interpreten al pie de la letra la predicación y la actividad de Jesús. Jesús se ha convertido para ellos en «vida propia» y, por tanto, su historia ha entrado en la historia de Jesús; las primeras comunidades cristianas intentaron responder como mejor pudieron a la pregunta (ya de la Iglesia) «¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,29; Mt 16,15; Lc 9,20).

IV. CRITERIOS UTILIZADOS, PERO NO VALIDOS

Ya nos hemos pronunciado contra el uso negativo de los criterios precedentes. Ahora nos referimos a otros criterios positivos utilizados por algunos exegetas:

a) El criterio del contexto lingüístico y geográfico-cultural. Este criterio (no válido en realidad) ha sido utilizado exegéticamente por T. W. Manson⁶⁰, J. Jeremias⁶¹ y, de forma más matizada, por M. Black⁶². Así, J. Jeremias señala en el texto griego de las palabras de la institución eucarística de Marcos unos veinte «aramaísmos», concluyendo que dicho texto es muy «cercano a Jesús»; en cambio se muestra muy

⁵⁹ G. Schille, *Was ist ein Logion?*, 172-182.

⁶⁰ *Sayings of Jesus*, 18ss.

⁶¹ El tenor de todas las obras de J. Jeremias; cf., sobre todo, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980); *pascha*, en ThWNT V, 895-903, y *paschô*, V, 903-923; *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga 1966).

⁶² *An Aramaic Approach* (tendencia de todo el libro).

escéptico con respecto al criterio de irreductibilidad, utilizado muchas veces en sentido negativo: «Lo que hay que demostrar no es el derecho de la crítica, sino sus limitaciones»⁶³. De hecho, Jeremías ha conseguido probar que *abba* (Padre) es una palabra auténtica de Jesús. En este punto, el principio lingüístico fue un presupuesto, pero no el factor decisivo. En cualquier caso, este principio falla por completo. Históricamente es seguro (a pesar de algunas opiniones, incluso recientes, que atribuyen a Jesús un bilingüismo grecojudío) que Jesús predicó su mensaje en arameo. Pero los numerosos «aramaísmos» (hebraísmos) del griego neotestamentario no son prueba de la autenticidad ni tampoco de la antigüedad de una tradición sobre Jesús. Esto no nos lleva de por sí a una comunidad de lengua aramea, sino a unos cristianos judeohelenistas que, por ser bilingües, utilizan muchos giros arameos en su griego (como la traducción de los Setenta del Antiguo Testamento). Por tanto, el principio de Jeremías no nos permite llegar a Jesús, sino simplemente a unas comunidades cristianas de lengua aramea o de tipo judeohelenístico. Y los cristianos judíos de lengua griega se caracterizaron por su gran iniciativa en la Iglesia antigua: de ellos proceden las palabras *christianoí*, *ekkleσία* y *euangelion*, y ellos introdujeron en el Nuevo Testamento las fórmulas apocalípticas «pero yo os digo» y «en verdad, en verdad os digo» (cf. *infra*).

Por las mismas razones, tampoco el «colorido palestinese» es concluyente. En primer lugar, una parábola auténtica de Jesús puede haber sido adaptada posteriormente a otras condiciones geográficas y, por tanto, revelar un ambiente no palestinese, sin que por ello deje de remontarse sustancialmente a Jesús. El colorido palestinese, por el contrario, puede deberse sólo a los cristianos palestineses de habla griega o aramea.

Este criterio nos lleva a círculos de cristianos judíos y en este sentido sirve para distinguir lo que procede de comunidades judeocristianas (bilingües o no) y lo que tiene su origen en las comunidades cristianopaganas. Esto demuestra que la aportación de las Iglesias de origen pagano fue bastante menor de lo que se ha solido creer y que la aportación de los cristianos judíos de lengua griega fue muy grande.

b) Tampoco hemos aceptado como criterio el carácter peculiar de las parábolas, si bien un exegeta como H. Conzelmann considera las parábolas como el criterio más valioso e incluso como punto de partida para una reconstrucción histórica, pues representan el mensaje fundamental de Jesús⁶⁴. El hecho de que en la comunidad Q sólo aparezcán las parábolas en la segunda fase, judeohelenística, no tiene importancia; pero por muchas razones hay que probar la autenticidad de las parábolas, una por una, sobre la base de otros criterios, antes de que

⁶³ E. Käsemann, en *Besinnungen* I, 203.

⁶⁴ RGG ³III, 643. Muchos exegetas le siguen en este punto. M. Lehmann lo llama incluso «communis opinio» (*Quellenanalyse*, 186).

éstas puedan constituir un criterio ulterior. Lo mismo puede decirse sobre el amor de Jesús, sobre su mensaje central, etc. Por ello no podemos ver aquí unos criterios que sirvan de punto de partida.

c) Fórmulas como «pero yo os digo» y «en verdad, en verdad os digo» no son en cuanto tales una garantía de autenticidad, en particular porque ellas mismas son evidentemente secundarias. Se utilizan generalmente en los escritos apocalípticos judeohelenísticos, y su uso en el Nuevo Testamento se desarrolla poco a poco por influjo de los judeocristianos de lengua griega, quedando prácticamente limitado a su ámbito⁶⁵. El peculiar significado apocalíptico del «amén, amén» es sin duda que lo que sigue no se dice con autoridad propia, no es una sentencia profética ni tampoco una verdad de experiencia (máxima sapiencial), sino una afirmación que posee (y necesita) la garantía de la visión apocalíptica y de la «revelación divina»; son palabras de videntes apocalípticos (tienen el mismo significado que *pistos ho logos*, «esta palabra es verdadera», Ap 21,5; 22,6; 3,14; Jn 4,37 y *passim* en las cartas pastorales). En cada caso habrá que demostrar si ese «vidente» es Jesús.

d) Finalmente, aun cuando la palabra *abba* sea auténtica, ello no significa que el *logion* en que aparece deba considerarse *ipso facto* auténtico (cf. *infra*).

V. OBSERVACIONES ACERCA DE LA LLAMADA HIPOTESIS Q

Bibliografía: P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster 1972); *id.*, *Die Anfänge der Theologie in Logienquelle, en Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Wurzburg 1969) 134-152; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn 1969); S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich 1972), con *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen* (Zurich 1972); H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, sobre todo 212-245, 265-267.

Una dura crítica a la facilidad con que se utiliza la hipótesis Q es la de G. Schille, *Das vorsynoptische Judenchristentum* (Stuttgart 1970); *id.*, *Was ist ein Logion?*: ZNW 61 (1970) 172-182; *id.*, *Der Mangel eines kritischen Geschichtsbildes in der neutestamentlichen Formgeschichte*: ThLZ 88 (1963) 491-502. La hipótesis Q toma ciertos presupuestos de la historia de las formas; esto ha sido criticado por E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (Munich ²1971).

Véase también E. Bammel, *Das Ende von Q*, en *Verborum Veritas*. Hom. G. Stählin (Wuppertal 1970) 39-50.

Una hipótesis distinta y bastante complicada es la de P. Benoit y M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, 2 vols. (Paris 1972) 15-60.

⁶⁵ Véase sobre todo el estudio de Kl. Berger, *Amen-Worte*, y su crítica (152-163) a V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einleitungsformel der Herrenworte «Wahrlich ich sage euch»* (Zürich 1969).

La tradición Q y la fuente Q han sido objeto en los últimos años de nuevos estudios, sobre todo de carácter sintético. Con ellos se van perfilando claramente unas líneas fundamentales, que van siendo cada vez más aceptadas por todos. Dado que este libro utiliza en ocasiones los resultados de estos estudios críticos, parece conveniente resumir el contenido exacto de la hipótesis Q.

La hipótesis Q es una consecuencia del problema sinóptico. Fue propuesta ya en 1794. Se desprende de la «teoría de las dos fuentes», según la cual Mateo y Lucas utilizaron, además del Evangelio de Marcos, una segunda fuente (en alemán *Quelle* Q). Esta hipótesis (que hoy constituye prácticamente un «hecho científico», a pesar de ciertas dudas, que afectan sobre todo a la extensión de Q) se fundamenta en datos analizables empíricamente. En pocas palabras: a) Mateo contiene lo sustancial de 600 versículos de los 661 de Marcos, y Lucas contiene lo sustancial de 350 versículos del mismo Marcos. b) Si bien Mateo y Lucas difieren a menudo de Marcos en los detalles, sus diferencias coinciden pocas veces entre sí. Si estas coincidieran, cabría suponer una dependencia literaria recíproca; la conclusión es que no se da tal dependencia. c) Siempre que Mateo/Lucas difieren de Marcos, cada uno de ellos sitúa el material no marcado en un lugar y un orden distinto. De ahí se desprende una prioridad de Marcos sobre Mateo y Lucas, al menos en *conjunto*, pues cada texto tiene su propia tradición (así, Mc 16,9-20 es una adición no marcada mucho más tardía). d) Sin embargo, hay ciertas dificultades. En algunos detalles, Mateo parece tener prioridad. La prioridad de Marcos no pasa de ser una hipótesis científica, de modo que el exegeta no puede partir por principio de tal prioridad; habrá que demostrarla en cada caso. e) Pero hay otro problema. Aproximadamente 200 versículos ausentes en Marcos aparecen en Mateo y Lucas, donde presentan a menudo una semejanza sorprendente e incluso literal, aun cuando Mateo y Lucas no coloquen ese material en los mismos sitios dentro del material que toman de Marcos. Por tanto, Mateo y Lucas deben basarse no sólo en Marcos, sino también, por lo menos, en una tradición común: la llamada *tradición Q*. Además, las coincidencias, a menudo literales, que se dan en este material no marcado de Lucas y Mateo son tan evidentes que ambos evangelios tuvieron que utilizar esa tradición en forma de *escrito*: tal es la *fuentes Q*. De ahí la teoría de las «dos fuentes» (es decir, Marcos y Q, como fuentes de Mateo y Lucas). f) Pero hay más dificultades. Aunque una hipótesis ulterior tenga menor certeza, numerosos exegetas la utilizan con éxito: Mateo y Lucas contienen además un material que es propio a cada uno, que no aparece en ningún otro de los sinópticos; habrá que suponer un SM (= *Sondergut* o material propio de Mateo) y un SL (*Sondergut* o material propio de Lucas); no está claro si se trata de tradiciones no escritas o de fuentes escritas. En todo esto no se postula nada; las conclusiones resultan de la comparación literaria de tres escritos: Marcos, Mateo y Lucas (pero cf. *infra*). g) Además, los análisis de S. Schulz han demostrado ahora que en una determinada fase tuvo

lugar una interacción entre el material Q y el material de Marcos, de modo que en este punto la teoría de las dos fuentes exige algunas matizaciones. Por añadidura, la tradición Q no es un conjunto uniforme desde el punto de vista de la historia de las religiones y las tradiciones; en ella han confluído diversas tradiciones: una primera fase aramea; más tarde, una fase de tradición judeocristiana transmitida en griego; finalmente, una fase redaccional (quizá paganocristiana) por más que todo el conjunto quede englobado en un proyecto cristológico constante.

Hemos dicho que en la hipótesis Q no se postula nada; que las conclusiones se siguen de la comparación literaria de los tres evangelios sinópticos. A pesar de ello, cabe preguntar si estos fenómenos literarios no podrían explicarse con una hipótesis totalmente distinta. Dado que la hipótesis Q deja sin explicar una serie de puntos, los especialistas siguen buscando otras soluciones (por ejemplo, el Instituto Sinóptico de la Facultad Teológica de Nimega). También P. Benoit y M. E. Boismard buscaron en otra dirección. En lugar de la «teoría de las dos fuentes» postulaban «cuatro documentos fundamentales»: un texto evangélico judeocristiano procedente de Palestina (A), una elaboración paganocristiana de A (B), un tercer documento no determinable (C) y, finalmente, la llamada fuente Q. Por lo demás, los evangelistas no habrían utilizado directamente estas fuentes, sino mediante otros evangelios intermedios, relacionados entre sí de muy diversas maneras. Se trata de una explicación muy complicada y poco práctica para el trabajo exegetico.

ESTRUCTURA DE LA OBRA

En la primera parte, que ahora terminamos, hemos hablado del método, la hermenéutica y la criteriología. Esto permite explicar la división del resto de la obra en tres partes. En el Nuevo Testamento hallamos el testimonio de unos hombres que encontraron la salvación de Dios en Jesús de Nazaret, razón por la cual, en virtud de sus expectativas de salvación —confrontadas críticamente con la historia concreta de Jesús— le llamaron «el Cristo, Hijo de Dios, nuestro Señor». En el relato del Nuevo Testamento confluyen la oferta de salvación y la respuesta cristiana dentro de un determinado horizonte de experiencia y de comprensión. Por ello, una cristología moderna, es decir, una reflexión moderna sobre la interpretación neotestamentaria de Jesús, implica una investigación histórico-crítica no sólo sobre lo que se manifestó en Jesús (segunda parte), sino también sobre el horizonte de experiencia en que determinados judíos, y más tarde ciertos paganos, reaccionaron positivamente ante el «fenómeno histórico» Jesús de Nazaret, bien por el trato directo y personal con Jesús durante su vida y las experiencias posteriores a su muerte, bien por lo que otros les transmitieron acerca del mismo Jesús (tercera parte). Esto muestra que la relación con el presente es siempre un elemento esencial para entender correctamente quién es Jesucristo; esto explica también la necesidad de la cuarta parte.

Es imposible establecer una separación tajante entre la graciosa «oferta de realidad» (en Jesús) y la «respuesta de fe» (de los cristianos), como explicaremos sobre todo en la sección tercera de la segunda parte: «El reino de Dios asume el rostro de Jesucristo». Allí aparece con claridad que, por necesario que sea buscar una «imagen de Jesús» que resista cualquier crítica histórica, no es posible, a fin de cuentas, penetrar en la más profunda peculiaridad y en la verdadera realidad de un hombre mediante un método exclusivamente científico y, en nuestro caso, histórico-crítico. Ambos aspectos —la exigencia de una crítica histórica (unida a una crítica de la crítica, pues toda actitud crítica tiene también sus propios presupuestos ideológicos) y el reconocimiento de que todo hombre se sustrae, en su peculiaridad irreductible, al método *científico*, por necesario y valioso que éste sea en su propio campo— se tienen constantemente en cuenta tanto en la segunda como en la tercera parte.

En esas dos partes, de la mano de la fe y de la crítica busco en el

Jesús histórico *posibles signos que encaucen* la búsqueda humana de salvación hacia la oferta cristiana de una respuesta significativa remitiendo a una peculiar acción salvífica de Dios (identificada por los cristianos) en ese Jesús de Nazaret. Por ello, hay que prestar atención, en primer lugar, al fenómeno histórico de Jesús (segunda parte), no en abstracto, sino en la historia de una tradición muy concreta, en la que vivieron tanto él como sus contemporáneos: un horizonte de experiencia que los cristianos (a partir de Jesús) llamamos «Antiguo Testamento», pero en sus conexiones de entonces, las del judaísmo más o menos tardío (tercera parte). Si logramos esclarecer todo esto, podremos preguntarnos qué significa Jesús de Nazaret para nosotros los hombres del siglo xx (cuarta parte).

SEGUNDA PARTE

«EVANGELIO DE JESUCRISTO»

«EUANGELION» O BUENA NOTICIA

Bibliografía: Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hobeitstitel*: NTS 17 (1970-71) 391-425; G. Friedrich, *Euangelion*, en ThWNT II, 718-734; B. van Iersel, *Een begin* (Bilthoven 1973) 22-28; L. E. Keck, *The Introduction to Mark's gospel*: NTS 12 (1966) 352-370; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Gotinga 1956) 77-101; F. Mussner, «*Evangelium*» und «*Mitte des Evangeliums*», en *Gott in Welt*. Hom. Karl Rahner (Friburgo de Br. 1964) 492-514; R. Pesch, *Anfang des Evangeliums Jesu Christi*, en *Die Zeit Jesu* (Friburgo 1970) 108-144; J. Roloff, *Das Kerygma*, 215-220; H. Schlier, «*Euangelion*» im Römerbrief, en *Wort Gottes in der Zeit*. Hom. K. H. Schelke (Düsseldorf 1973) 127-142; R. Schnackenburg, *Das Evangelium im Verständnis des ältesten Evangelisten*, en *Orientierung an Jesus*. Hom. J. Schmid (Friburgo de Br. 1973) 309-324; G. Strecker, *Literarische Überlegungen zum Euangelion-Begriff im Markusevangelium*, en *Neues Testament und Geschichte* (Zurich-Tübinga 1972) 91-104; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I* (Gotinga 1968); Th J. Weeden, *Mark-Traditions*, 82-85; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961).

Si antes se insistía en «la Iglesia», el lenguaje cristiano actual —eclesial y ecuménico— suele hacer hincapié en «el evangelio». Esto es signo de una actitud cristiana distinta. En los cuatro evangelios aparece raras veces la palabra «Iglesia» (y siempre en textos secundarios), mientras que *euangelion*, evangelio o buena noticia, así como el verbo «anunciar el evangelio», ocupa un puesto central; incluso es la primera palabra del más antiguo de los evangelios, por decirlo así, su título: «Comienzo del evangelio de Jesucristo» (Mc 1,1). Por tanto, el actual retorno al «evangelio» merece nuestra aprobación sin reservas. Sin embargo, esta insistencia en la inspiración «evangélica» no debe convertirse en un tópico que —aun criticando legítimamente la figura empírica de las Iglesias— no apela ya a la Iglesia, a unas orientaciones más o menos evangélicas y cuidadosamente seleccionadas. Por eso, antes de analizar el tenor del «evangelio de Jesucristo», será conveniente precisar más de cerca el concepto neotestamentario de *euangelion*.

1. Ya el título de Marcos «Comienzo del evangelio de Jesucristo» (1,1) nos pone ante una dificultad gramatical: ¿se trata de un genitivo objetivo o subjetivo? ¿Se trata de la buena nueva *sobre* Jesús de Nazaret confesado como el Cristo o del evangelio proclamado por el propio

Jesucristo? Este problema filológico puede tener graves consecuencias teológicas y —según sea la solución— influir y determinar esencialmente la interpretación de Jesús o la cristología.

A excepción de Mc 1,14 («evangelio de Dios») y la expresión «el evangelio», que hace referencia a la anterior (Mc 1,15), así como el título de 1,1 («evangelio de Jesucristo»), Marcos utiliza «el evangelio» invariablemente en sentido absoluto, sin añadirle nada¹. Salvo en un caso, Mateo, siempre que alude al «evangelio», añade una determinación: sobre todo «evangelio del reino de Dios»². Lucas, por el contrario, parece evitar el sustantivo «evangelio»: no aparece en su Evangelio y sólo dos veces en los Hechos (15,7; 20,24); en cambio, utiliza con mucha frecuencia el verbo «anunciar la buena nueva» (*euangelizesthai*): unas diez veces en el Evangelio y quince en los Hechos de los Apóstoles. Esta comprobación estadística es muy instructiva. Fuera de los pasajes sinópticos relacionados con Marcos, el término «evangelio» no aparece en la literatura evangélica, mientras que Marcos lo emplea además como título de su obra; en otras palabras, el uso del término «evangelio» en los evangelios se remonta a la tradición (o redacción) de Marcos. Pablo, por su parte, emplea el vocablo continuamente (cuarenta y ocho veces en los escritos auténticamente paulinos, veintidós de ellas en sentido absoluto, sin adiciones)³. Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, al menos el uso del verbo «llevar la buena noticia» (sin el sustantivo) constituye en la comunidad Q una tradición especial, si bien sólo se encuentra en la llamada segunda etapa, judeocristiana helenística⁴. Este empleo del verbo, tanto en Lucas como en la comunidad Q, nos remite precisamente al contexto original a que pertenece el vocablo, es decir, a un contexto al principio puramente judío, en el que están mutuamente ligados los conceptos de «profeta escatológico» y «llevar la buena nueva a los pobres». Es el conjunto tradicional de que hablaremos más adelante (en relación con el profeta escatológico): Is 61,1-3; 42,1-4; 49,1-2; 51,16; 52,7 y 59,21; textos que ya estaban relacionados entre sí dentro del judaísmo y que evocan un vocabulario en el que aparecen los términos ungr (tradición del Cristo), enviar, Espíritu Santo, llamar y elegir, «Dios reina» y «luz del mundo» que tienen como centro «llevar la buena nueva». El uso del verbo en Lucas y en la comunidad Q se apoya precisamente en la versión que los LXX dan a la tradición del mensajero en el Deuterocanónico y Tritoisafas: la buena nueva que lleva a los pobres el Cristo profeta o Ungido de Dios. El «evangelio» designa aquí el servicio pro-

¹ Mc 8,35; 10,29; 13,10 y 14,9 (Mc 16,15 fue añadido más tarde, aunque el uso del concepto está en la misma línea de Marcos). Cf. también el contexto peculiar de la perícopa sobre la unción en Betania: J. Roloff, *Das Kerygma*, 210-215, y en una línea un tanto divergente, R. Pesch, *Die Salbung Jesu in Bethanien, en Orientierung an Jesus*, 267-285.

² Mt 4,23; 9,35; 24,14.

³ Cf. H. Schlier, *Euangelion*, 127; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, 56-108.

⁴ S. Schulz, *Q-Quelle*, 199

fético del mensajero, que invita a la conversión a Dios⁵. En este contexto tradicional judío es sorprendente que el término «evangelio» se convirtiera en un concepto específicamente cristiano, en la palabra clave del movimiento en torno a Jesús, tan pronto como ese movimiento inició su misión en Palestina (misión entre los judíos, incluidos los de la diáspora) y, más tarde, en su misión a los paganos, donde el término «evangelio» adquirió un nuevo matiz (cf. *infra*). De ahí que la evolución cristiana de este concepto profético veterotestamentario requiera un análisis ulterior.

A excepción de Mc 1,1 y 1,14-15, Marcos pone siempre la palabra «evangelio» en boca de Jesús, lo cual no carece de importancia. Por tanto, en la visión de Marcos, el evangelio es la buena nueva de Jesucristo, es decir, la buena noticia que Jesús nos trae de parte de Dios. Habla también de *keryssein to euangelion* (Mc 1,14; 13,10; 14,9), es decir, el *kerigma*, la predicación de la Iglesia; es, según Marcos, el evangelio que el propio Jesús de Nazaret ha anunciado. Los exegetas aceptan desde hace tiempo que un detallado análisis de Mc 13,10 y 14,9; Mc 8,35; 10,29 y 13,9-10 y, finalmente, Mc 1,14 y 1,1 muestra que el término «evangelio» está enclavado en un contexto de misión⁶. En Marcos, como en Pablo, hablar sobre el evangelio implica esencialmente que el mensaje de Jesús se dirige a todos, judíos y paganos; el evangelio tiene un significado universal. Esto se funda en que la pasión, muerte y resurrección de Jesús —que constituyen para Pablo el núcleo del «evangelio»— están en Marcos íntimamente unidos con el evangelio que Jesús mismo nos ha traído: con su persona, su actividad, su predicación y su praxis. El evangelio comprende, pues, no sólo la buena nueva anunciada por Jesús, sino también el mensaje cristiano sobre la pasión y muerte de Jesús; abarca la convicción cristiana de que Jesús vive: ha resucitado. El significado de la muerte de Jesús forma parte de la buena nueva, como se ve claramente por Mc 14,9: en recuerdo de la mujer que ungió los pies de Jesús en Betania —gesto interpretado por Marcos como unción anticipada de un muerto— se hablará de su acción dondequiera que se anuncie el evangelio. Por habérsela hecho a Jesús, la unción es *evangélicamente* inolvidable. Esto quiere decir que el evangelio es la transmisión del relato de la actividad terrena de Jesús⁷, pero también la transmisión de todo lo que se relaciona con su muerte. El *kerigma* pascual de Pablo es para Marcos una parte constitutiva del evangelio, el cual comprende también toda la actividad terrena de Jesús, sobre todo su mensaje. Para Marcos, el evangelio es evangelio de Jesús

⁵ Cf., en un contexto tradicional análogo, Gál 1,7 con 1,1; Rom 4,24; 1 Pe 1,19-21.

⁶ U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 2 1963) 69-70; R. Schnackenburg, *Das Evangelium*, 311, no traduce (contra Marxsen) el «evangelio sobre Jesús», sino el «evangelio de Jesús»; cf. J. Roloff, *Das Kerygma*, 215-220. Sin embargo, «evangelio» (frente a lo que afirma Schnackenburg) no tenía al principio el significado de misión entre los judíos y paganos (cf. *infra*)

⁷ J. Roloff, *Das Kerygma*, 210-215.

y sobre Jesús como Cristo crucificado y resucitado. Este concepto de evangelio que resuena en todos los sinópticos es más amplio y claro que el paulino, un tanto unilateral (condicionado, además, por las polémicas con sus adversarios).

El evangelio se convierte así en un mensaje destinado al mundo entero, cuyo contenido es Jesús: sus palabras y acciones, su pasión y su muerte, y la identificación eclesial de esa persona, expresada sobre todo en la confesión de su exaltación junto a Dios⁸. (En la tercera parte se corroborará esta idea al hablar del Siervo doliente, tal como aparece en la tradición profético-salomónica, del Mesías davídico). El evangelio, en efecto, es la proclamación eclesial (postpascual) del *mensaje de Jesús*, del que, sin embargo, no se puede separar la persona de Jesús ni, por tanto, su muerte y resurrección. Marcos pone el acento en la vida de Jesús como camino hacia la cruz, y la presenta como invitación al seguimiento. La interpretación de la condena y muerte de Jesús forma parte del núcleo del evangelio; porque el problema es qué se proponía Dios con esa condena y esa muerte. De ahí también que Marcos llame al evangelio de Jesús «evangelio de Dios» (1,14): en primer lugar, porque el reino de Dios que había de venir para salvación de los hombres formaba parte del mensaje de Jesús, pero también porque Dios tiene evidentemente algo que decirnos en la muerte y con la muerte de ese «mensajero de Dios»; ésta forma parte del evangelio como evangelio de Dios. Con razón Mateo, a diferencia de Marcos, prefiere decir «evangelio del reino de Dios». Se trata de los planes de Dios con respecto a Jesús. Por eso, a lo largo de nuestro estudio tendremos que examinar detenidamente la relación entre la muerte de Jesús y la venida del reino de Dios. Sin la proclamación de la muerte y resurrección de Jesús, el evangelio no es «Nuevo Testamento», como tampoco una proclamación unilateral o exclusiva del crucificado y resucitado puede llamarse «evangelio». Sólo las dos juntas constituyen el evangelio de Dios anunciado por Jesús de Nazaret, el Cristo. «El comienzo» (Mc 1,1)⁹, título del Evangelio de Marcos, se aplica a todo el libro (de lo contrario, no tendría sentido en cuanto título; el comienzo no se refiere sólo ni sobre todo a la actividad de Juan Bautista). Este Evangelio comienza con la actuación del Bautista como Precursor con la subsiguiente actividad de Jesús de Nazaret, su mensaje sobre la inminencia del reino de Dios, su pasar haciendo el bien (signo del comienzo del reino), su trato con publicanos y pecadores, sus parábolas; pero todo esto encuentra resistencia y ocasiona finalmente la pasión y muerte; y después de todo eso se realiza el mensaje de Dios: ese hombre resucitado. Así termina el Evangelio de Marcos. Todo eso es «el comienzo de la buena nueva de Jesucristo» (Mc 1,1), la cual sólo ahora puede ser plenamente entendida y anunciada por la Iglesia como buena nueva, como evange-

lio¹⁰. Lo que Jesús dice y hace en su actividad terrena constituye «el comienzo» de lo que sobre él proclama la comunidad eclesial. Por ello, la cuestión fundamental para nosotros no sólo es qué dice Jesús acerca de Dios, sino también qué dice Dios de Jesús, si bien a esta última pregunta —cristología— sólo se puede contestar respondiendo a la primera (y no al revés).

Así, el término «evangelio» nos muestra claramente lo que ya hemos visto repetidas veces en la primera parte: la estrecha relación entre el *kerigma* pascual y el recuerdo de lo que Jesús hizo durante su vida terrena. Es de notar que la palabra *euangelion* (al igual que *christianoí*, Hch 11,26, y *ekklesia*, en su primer significado cristiano de «comunidad de judíos o paganos») ¹¹ comenzó a ser empleada como término técnico por los primeros misioneros de Palestina, que eran judíos de habla griega, convertidos luego al cristianismo, y pertenecientes sin duda a los círculos llamados «helenistas», judeocristianos de Jerusalén que, tras el martirio de Esteban, huyeron en todas las direcciones, a Egipto (Alejandría) y también a Siria occidental (Antioquía, Damasco). En todo caso, es muy significativo que el evangelista Felipe, uno de los siete helenistas (Hch 21,8; cf. 6,5), empezara la misión entre los samaritanos (Hch 8,5.26-40) y trabajara en otros lugares de la costa mediterránea entre los judíos de habla griega de la diáspora, teniendo a Cesarea como punto central. El concepto de «evangelio» no se desarrolla en los círculos de la «misión entre los paganos», sino ya antes en los de la misión limitada a Palestina y, por tanto, entre los judíos de la diáspora. En tales círculos (Pablo) surgió también la idea de ampliar la misión a los paganos, gracias a la cual el evangelio se convirtió en una buena nueva dirigida efectivamente a *todos* los hombres.

Esta introducción un tanto larga (aunque demasiado breve para esclarecer todos los matices del concepto bíblico de «evangelio») me ha parecido necesaria, pues en ella se plantea el problema central: ¿qué es lo decisivo en el Nuevo Testamento y, por tanto, en la manifestación de Jesús: su mensaje, su actividad y su praxis, su fidelidad hasta la muerte o su resurrección? ¿O hay que concluir quizá que esto es un falso dilema? Y si lo es, ¿en qué sentido? Así surge la pregunta de si la fe en la resurrección de Jesús implica un elemento específico que no puede omitirse sin deformar la actividad terrena de Jesús en su mensaje más profundo, con lo cual quedaría una «apariencia» que, aunque capaz de orientar e inspirar la vida de una persona, mutilaría la verdadera vida y el verdadero mensaje de Jesús. ¿No habrá que afirmar incluso que sin la fe en Jesucristo en cuanto resucitado, glorificado y vivo para siempre, la actividad y la vida de Jesús son más bien un motivo de desconsolada resignación o de desesperación que un motivo de esperanza, dado que su mensaje fue rechazado y él mismo ejecutado? Si no

⁸ R. Schnackenburg, *Das Evangelium*, 317; J. Roloff, *Das Kerygma*, 217-218.

⁹ B. van Iersel, *Een begin*, 28.

¹⁰ R. Schnackenburg, *Das Evangelium*, 323.

¹¹ Cf. W. Schrage, «*Ekklesia* und «*Synagoge*»: ZThK 60 (1963) 178-202.

se aplica, con el Nuevo Testamento, a Jesús el concepto apocalíptico de «resurrección de entre los muertos», aceptando la realidad que ello supone —la tradición cristiana ha cambiado profundamente el contenido apocalíptico—, ¿aventaja Jesús a los otros mensajeros de salvación, felicidad y liberación asesinados, o es más bien un motivo para considerar todo absurdo que para esperar en un futuro mejor? Se puede afirmar que la larga serie de profetas y mensajeros de la salvación del hombre en nombre de Dios asesinados confirma, a pesar de la oposición y hostilidad que suscitan, la suposición de que la humanidad no aguanta más, no quiere resignarse a tal cúmulo de injusticias y padecimientos y entiende que la última palabra corresponde al bien y no al mal. Pero si no hay fe en la resurrección, ¿no es tal esperanza la definición de lo que llamamos utopía? ¿No se vive entonces con la esperanza de salvación, de la que ni siquiera se sabe si es salvación, puesto que se ignora si es realmente posible la salvación? No nos queda más que un círculo vicioso: el «gran rechazo» de Marcuse, junto con un sueño utópico, sería lo único que podría dar sentido a la existencia humana, pero como sueño utópico. A esto se añade que quizá nosotros, los que todavía vivimos, tenemos aún posibilidades y podríamos vivir de tal utopía; pero ¿qué futuro les queda a los que han fracasado en nuestra historia? ¿Quién ofrece futuro a quien carece de él? ¿Quién da un futuro a nuestros muertos? ¿O contamos sólo con quienes viviendo en nuestro mundo pueden tener quizá una oportunidad mejor y olvidamos a todos los demás? ¿Quién puede llamar a eso *salvación*?

Estas preguntas nos llevan al problema fundamental: ¿de qué y para qué nos ha liberado Jesús? ¿Qué salvación nos ofrece que nos permita seguir hablando de salvación en Jesús? En otras palabras, ¿qué es exactamente «la buena nueva, el evangelio de Jesucristo»?

2. En la primera parte ha quedado claro que es imposible definir la salvación que Jesús nos trae si no se incluye en ella la relación que tiene con nosotros en la actualidad. El contenido material de lo que es para nosotros «buena noticia», salvación y evangelio varía con la experiencia de la desgracia en que nos hallamos. Tanto el cristianismo primitivo como la historia de las Iglesias cristianas nos muestran cuántos cambios ha sufrido en su contenido material la salvación experimentada en Jesús. Y esta historia sigue adelante para nosotros.

Los constantes anhelos de salvación y lo que se ha manifestado en Jesús han de contribuir decisivamente a formular una temática cristiana de salvación que es a la vez fiel a Jesús y significativa para nosotros. Por ello, la oferta real de salvación de Dios en Jesús someterá a crítica también *nuestras* expectativas de salvación. La cuestión es si en la interpretación cristiana de Jesús —el evangelio— no encuentran expresión aquellas alienaciones que no pueden eliminarse mediante la intervención humana, científica y técnica. Los cristianos no llevan una buena nueva a los hombres «paganos modernos» al contarles que Jesús fue el cumplimiento y la realización de las antiguas promesas de Israel. Na-

turalmente, será preciso estudiar este cumplimiento tal como lo vieron algunos judíos, ya que Jesús fue un personaje concreto de la historia: un judío educado en la espiritualidad judía. Pero el resultado de tales estudios no constituye para nosotros «el evangelio de Jesucristo». El hombre moderno no encuentra ahí ningún mensaje, como tampoco en un Jesús de Nazaret presentado como personificación de una exigencia moderna, existencial o críticosocial. En todos estos casos, Jesús mismo y su mensaje sobre Dios no son para nosotros una buena nueva. ¿Qué nos aporta *de nuevo*, si ya pensamos de un modo existencial o críticosocial a partir de nuestras posibilidades humanas? Se recurre a Jesús simplemente para que apoye, garantice y bendiga lo mejor —lo que gracias a Dios nosotros poseemos—, pero la Iglesia bendecía antaño a los cruzados y a sus armas. En tal caso, el «evangelio» no encerraría una promesa y una crítica de Jesús con respecto a nuestra realidad empírica (que hoy es sobre todo «crítica»). Así, el evangelio no sería *nuevo* ni *alegre*, sino únicamente algo que «*nos da la razón*», en sentido conservador o progresista.

La razón primordial de que nuestras Iglesias se vacíen parece residir en que los cristianos estamos perdiendo la capacidad de presentar el evangelio a los hombres de hoy con una fidelidad creativa, junto con sus aspectos críticos, como una buena nueva (a lo sumo lo hacemos verbalmente: hablando autoritariamente del evangelio y de la buena nueva que *debe* aceptarse por respeto a la *autoridad* del Nuevo Testamento). ¿Y quién querrá escuchar lo que ya no se presenta como una noticia alentadora, especialmente si se anuncia en tono autoritario invocando el evangelio?

Por eso en esta segunda parte analizamos primero el contenido del mensaje histórico y la praxis de Jesús que desembocaron en su detención y ejecución, para preguntarnos luego cómo todo eso pudo interpretarse entonces como salvación. Sólo más tarde podremos preguntarnos cómo podemos seguir hallando la salvación en la vida de Jesús.

MENSAJE Y PRAXIS DE JESUS

CAPITULO PRIMERO

EL MENSAJE DE JESUS SOBRE LA SALVACION

Un conocimiento general de la época en que aparece un personaje es siempre importante para poder situarlo e identificarlo en su originalidad humana. Pero dentro de este marco general se dan circunstancias concretas, encuentros casuales o intencionados, acontecimientos muy significativos que permiten ver y comprender, al menos en principio, la intervención y actuación pública de una persona.

Sin embargo, el pasado de Jesús que precede a su manifestación pública no es totalmente desconocido. Su nacimiento en Belén es un teologúmeno judío, un dato interpretativo y no una proposición histórica. No es totalmente seguro, aunque sí muy probable, que Jesús residiera en Nazaret. El primer dato históricamente cierto sobre Jesús es que fue bautizado por Juan Bautista, el hijo de Zacarías. Nada sabemos sobre cómo Jesús entró en contacto con Juan o qué le movió a *buscar* al Bautista en el valle del Jordán —pues Juan, a diferencia de Jesús, no recorre el país, sino que *acude* a él (Mt 3,5; Lc 3,7; Mc 1,5)—; pero el hecho es que el bautismo de Jesús por Juan es el primer dato histórico para entenderle como Jesús de Nazaret.

El mensaje religioso de Juan el Bautista debió de producir en Jesús una fuerte impresión, ya que éste siguió la llamada de Juan, y se hizo bautizar. No pudo ser un simple gesto de condescendencia. El mensaje de Juan sobre la conversión o bautismo de *metánoia* tuvo que ser para Jesús una experiencia de desvelamiento, un acontecimiento revelador o una experiencia decisiva, una orientación para su propia vida. Para comprender el alcance de esta acción, como inicio de la actividad profética de Jesús, es necesario comenzar por un esbozo, sucinto pero riguroso, del trasfondo histórico del movimiento bautista de Juan y de su actividad.

I. MOVIMIENTOS PENITENCIALES EN ISRAEL

Bibliografía: a) Movimientos penitenciales y bautismales: O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament: RQumran 1*

(1958) 213-234; H. Braun, *Die Täuferaufe und die Qumranischen Waschungen: «Theologia Viatorum»* 9 (1964) 1-18: «Umkehr» in spätjüdisch-bäretischer und in frühchristlicher Sicht, en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 21967) 70-85; J. Delorme, *La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes: LVie* 26 (1956) 21-59; J. Gnllka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe: RQumran* 3 (1961) 185-207; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux 1935). b) Contexto profético: F. Hann, *Hohheitstitel*, Apéndice, 351-403; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 21973); íd., *Charisma und Nachfolge* (Berlín 1968); O. H. Steeck, *Gewaltsames Geschick*; H. W. Wolff, *Das Kerigma des deuteronomischen Geschichtswerks: ZAW* 73 (1961) 171-186. c) Contexto apocalíptico: J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (París 1934); S. Frost, *Old Testament Apocalyptic, its Origins and Growth* (Londres 1952); Kl. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik* (Gütersloh 1970); E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments* (Gottinga 1971) 37-50; íd., *Apokalyptik und Christologie: ZNW* 62 (1971) 48-67; U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Gütersloh 1972); O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen [1959] 21962); J. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran* (Neukirchen 1969); J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik* (Munich 1969); G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1972-1973); D. Rössler, *Gesetz und Geschichte. Untersuchung zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie* (WMANT 3) (Neukirchen 1960); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (Londres 21952); Ph. Vielhauer, *Die Apokalyptik*, en E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II* (Tubinga 31964) 405-427 y 428-454; W. Zimmerli, *Manual de teología del AT* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 263-272.

No se puede negar históricamente que tanto la comunidad Q como Mateo y Lucas interpretaron la actividad de Juan Bautista y de Jesús (y también la de la propia comunidad cristiana) a la luz de los movimientos asideos —marcadamente escatológicos— de *metánoia*, penitencia o conversión ya existentes en el judaísmo (Lc 13,34-35; 6,22; Mt 11,18-19; cf. también Lc 9,58; 11,31-32). Sabemos, por fuentes judías y profanas, que desde la época de los Macabeos había en el valle del Jordán numerosos movimientos bautistas¹². Juan enlaza con ciertos movimientos tradicionales de despertar religioso que habían surgido sobre todo a partir de la destrucción del primer templo (587 a.C.), cada uno de los cuales presentaba su mensaje penitencial¹³. La inspiración básica de todo este movimiento es la tesis deuteronomista sobre el asesinato de los profetas y la desobediencia a Dios por parte de Israel. Frente a esta apostasía, los profetas predicaban la necesidad de un retorno a Dios. El punto de partida para esta evolución es 2 Re 17,7-20 (mensaje deuteronomista), donde se interpreta la caída de los reinos israelitas del norte y del sur como castigo por la desobediencia del pueblo de

¹² Cf. la bibliografía sobre «movimientos de conversión».

¹³ Cf. la bibliografía sobre «contexto profético».

Dios. Esta concepción deuteronomista de la historia influyó (literalmente) por primera vez en Neh 9,26.30 (posteriormente en Esd 9,11), es decir, en unos escritos donde la apostasía de Israel y la consiguiente ira divina están ligadas al motivo del *asesinato* de los profetas, mensajeros de la *metánoia* o conversión a Dios. En toda la tradición deuteronomista subsiguiente encontramos esa misma idea¹⁴. Es esencial la visión del profeta como predicador de penitencia y conversión y de obediencia a la ley de Dios. En caso de no seguir esa llamada profética se amenaza con el juicio exterminador de Dios. Dicha visión se hizo general en las obras posteriores del Antiguo Testamento e incluso en la llamada literatura «intertestamentaria» en la época de Jesús y, ya antes, inspiró movimientos de despertar religioso.

Particularmente durante el período que va desde la rebelión de los Macabeos (167 a.C.), pasando por la Guerra Judía y la destrucción del templo (70 d.C.), hasta el segundo levantamiento judío con Bar Kokba (135 d.C.), este movimiento de conversión tomó un cariz marcadamente apocalíptico: antes del fin del mundo, Israel se encuentra otra vez ante la oferta divina de «gracia para la conversión»; después será ya demasiado tarde, pues el fin es inminente¹⁵. En esta perspectiva figuraba también la expectación del «profeta del final de los tiempos», un hombre que anuncia la última oportunidad de *metánoia*. El llama a Israel, apóstata de Dios y de su ley, a la «verdadera ley» de Dios, sobre la que no debe prevalecer ninguna ley humana.

En esta línea de una espiritualidad muy concreta dentro del judaísmo aparece Juan Bautista. Debido a la presentación tradicional de la apostasía de Israel y al consiguiente problema de la ley de Dios suscitado, la época de Jesús se planteó, desde el punto de vista religioso judío, tres cuestiones fundamentales que nadie que tuviese un mensaje para Israel podía pasar por alto¹⁶:

a) En primer lugar hallamos la confrontación viva con el dominio pagano, extranjero, antiyahvista de los persas, griegos y romanos. En la perspectiva yahvista de que Israel es propiedad y herencia exclusiva de Yahvé, tal ocupación era insoportable, sobre todo desde el punto de vista religioso. Para los judíos no había al respecto una diferencia sustancial entre motivos religiosos y políticos. Quien en tal situación se creía obligado a llevar a Israel un mensaje, no podía menos de tomar alguna postura ante este problema.

b) La devoción a la ley era el alma de los citados movimientos penitenciales. Precisamente desde la resistencia a la helenización de Israel en tiempos de Antíoco IV, los «piadosos de Israel» intensificaron la llamada a la fidelidad a la ley. El celo por la ley, por las antiguas tradiciones judías (frente a todo modernismo pagano), era una exigencia fundamental para los que querían ser «fieles de Yahvé» —fariseos,

¹⁴ Jr 25,4a.5-6; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; Zac 1,4-6; 7,7.12; 2 Cr 36,14-16.

¹⁵ O. Steeck, *Gewaltsames Geschick*, 184-189 y 196-225; K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 15.

¹⁶ J. Blank, *Jesús de Nazaret*, 109ss.

esenios y demás movimientos—. Predominaba la «idea del resto santo»¹⁷. Pese a los aspectos no religiosos del «nosotros somos el resto santo», tal movimiento —más bien «conservador» en el contexto de la época— se inspiraba en motivos verdaderamente religiosos, especialmente el celo por el Dios único, Yahvé, por Jerusalén y su templo. No obstante, esos «fieles de Yahvé» no estaban de acuerdo en sus ideas y programas prácticos. Los judíos grecófonos de la diáspora no tenían la misma concepción de «la ley» que los de Jerusalén, lengua aramea¹⁸. Para los judíos de lengua griega, partidarios de la *philanthropia*, del amor a todos los hombres, gran parte de lo que oficialmente se solía llamar «la ley» era en realidad infidelidad a la verdadera «ley», es decir, al decálogo de Dios, a los diez mandamientos. En Galilea, a diferencia de Jerusalén, esta concepción grecojudía era incluso «general» (una razón de que Judea no pudiera esperar nada bueno de Nazaret ni de Galilea). El hecho de que los discípulos de Jesús no se atuviesen estrictamente a las normas sobre lavatorios de manos antes de las comidas era tanto cosa de Jesús cuanto de los galileos (frente a la ortodoxia de Jerusalén).

c) Por último, hallamos la «apocalíptica»: las concepciones más diversas sobre los «nuevos tiempos» y, por tanto, sobre el fin del mundo¹⁹. Todos los grupos judíos —fariseos, saduceos, esenios, zelotas— estaban familiarizados, en alguna medida, con ideas apocalípticas, sin que en realidad fueran «apocalípticos». (Hasta la caída de Jerusalén —70 d.C.—, los fariseos se oponen acremente a la apocalíptica, si bien más tarde la aceptan, pero dándole desde muy pronto un sentido ortodoxo.)

Históricamente, la apocalíptica es una corriente espiritual que se extiende por todo el Oriente antiguo y en la que la apocalíptica judía representa sólo una variante especial, quizá la más destacada. Esta corriente merece una consideración especial porque después del 70 d.C. la literatura apocalíptica adquirió una notable popularidad, sobre todo entre algunos cristianos, que vieron que en ella encontraron confirmación y alimento para su fe en Cristo, que ya para entonces tenía unos perfiles bastante definidos. Precisamente como reacción frente al uso cristiano de los libros apocalípticos judíos, los rabinos posteriores, en el siglo II, fueron contrarios a dicha literatura —lo cual explica que desaparecieran casi todas las versiones hebreas y arameas de tales libros y sólo se conservaran versiones griegas, etiópicas y eslavas (leídas por los cristianos)—. El «Henoc etiópico» (traducción etiópica de un original arameo) sigue siendo considerado hoy por la Iglesia etíope como perteneciente al canon del Antiguo Testamento. También los escritos del

¹⁷ A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumran-Bewegung* (Freiburger Universitätsreden 27; Friburgo 1958) 5-19; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 563.

¹⁸ K. Berger, *Gesetzesauslegung* (tesis de todo el libro).

¹⁹ Cf. la bibliografía sobre «contexto apocalíptico».

Nuevo Testamento, sobre todo los posteriores al 70, denotan claramente un influjo apocalíptico.

¿Qué es la apocalíptica? ¿Quién es un apocalíptico? El apocalíptico no se considera profeta, sino *intérprete* de los antiguos profetas. Tampoco quiere ser profeta, y para legitimar su mensaje recurre a la pseudonimia, lo cual implica que sólo puede propagar sus ideas por escrito: no es, pues, un predicador. La apocalíptica es, por tanto, un «género literario», expresión de una determinada concepción de la historia.

En lo que respecta a su contenido, la apocalíptica se caracteriza por una larga experiencia humana, una experiencia incapaz ya de esperar que mejore la historia humana. Los sufrimientos y fracasos, tanto del individuo como del pueblo, resultan tan irremediables, que llevan a pensar que en los orígenes de la historia humana se registró un pecado del primer hombre, pecado que se prolonga en toda la historia (4 Esd 4,30; Bar siríaco 23,4). De este modo, Satán y sus secuaces adquieren poder sobre el mundo. Estas fuerzas del mal libran una batalla contra los piadosos, los fieles a la ley; toda su lucha tiene como fin apoderarse de la Jerusalén santa. Ninguna salvación puede esperarse, pues, de nuestra historia humana. Toda esperanza mira, por consiguiente, al «cambio de los tiempos», es decir, a una súbita acción divina que anule de modo radical «esa historia» o «ese eón» (como el dios hindú Siva pisotea su mundo corrompido, para construir sobre él otro nuevo), a fin de crear un «nuevo cielo y una nueva tierra», un «segundo eón», similar al paraíso terrenal anterior al pecado. «El Altísimo no ha creado un solo eón, sino dos» (4 Esd 7,50).

Pero así como el pecado de Israel es la causa de la actual situación de infelicidad, así también la conversión, *metánoia*, y el celo de la fe pueden *acelerar el tiempo de la salvación* (ya en Zac 1,3; cf. Jub 23,26-29; Hen 90,35-38). En la apocalíptica, la llamada a la *metánoia* va unida a la expectación del fin, del mismo modo que antes de la apocalíptica iba unida a la profecía (de ahí que no sea correcto interpretar en sentido apocalíptico cualquier exhortación a la *metánoia*).

Los apocalípticos *interpretan* la historia de la humanidad; podemos decir que hacen de ella una «teología de la historia». Ven el acontecer del mundo dividido en épocas delimitadas, en secuencias claramente delimitadas pero que vienen a constituir una *unidad* histórica. Es típico al respecto Dn 2,31-35, donde un profeta apocalíptico describe la historia pasada como una estatua de aspecto terrible. La cabeza es de oro puro; el pecho y los brazos, de plata; el vientre y lomos, de bronce; las piernas, de hierro; y los pies, parte de hierro y parte de arcilla. Se trata de los imperios que van del período neobabilonio hasta Alejandro Magno y la época del helenismo, pero vistos en una sola imagen, es decir, como una historia unitaria de imperios que aparecen y desaparecen. Pero este vidente o intérprete de la historia, al mirar más detenidamente, observa que «una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla,

y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro; «quedaron como el tamo de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro» (Dn 2,34-35). Este mismo texto ofrece la interpretación de la visión (2,36-45): Dios pone fin a todos esos imperios y establece su autoridad: «Dios hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo» (2,44). Y prosigue en un tono apocalíptico: «Tal es verdaderamente el sueño, y su interpretación digna de confianza» (2,45; posteriormente, esta expresión se convierte, entre los cristianos judeohelenistas, en el «en verdad, en verdad os digo», fórmula de legitimación típicamente apocalíptica). Siempre que se demora la parusía, o sea, la grandiosa aparición del reino de Dios, la expectativa del final (en vez de quedar defraudada) se hace más febril; pero cada vez con nuevos matices, que pretenden explicar la nueva demora de la parusía. Un caso típico es 1 QpHab 7,7-14 (comentario —pésér— a Habacuc, hallado en la primera gruta de Qumrán): «El final definitivo tarda más de lo que habían predicho los profetas, pues los misterios de Dios son sorprendentes... Los tiempos finales llegan según la medida establecida por Dios.»

El hecho de que en vez de llegar efectivamente ese reino definitivo, sea cada vez mayor la opresión recibe una explicación apocalíptica. Según la apocalíptica reciente, la instauración del reino de Dios irá precedida de una época de crecientes horrores —«dolores escatológicos» (4 Esd 5,4-5)—: los padres se alzarán contra los hijos, los hermanos contra los hermanos; no habrá paz en ningún sitio; las flores y los árboles se secarán; las mujeres ya no darán a luz. Perecerá la antigua historia del mundo. Lo que subsista, vivirá en lucha entre sí. Finalmente, el cosmos saltará hecho añicos. Pero los fieles sabrán entonces que el reino de Dios está para llegar: el nuevo mundo de Dios para los fieles de Israel. Diversas cifras inicialmente astrológicas, como 12 (meses), 7 (días), 4 (estaciones), junto con algunas combinaciones misteriosas (tres años y medio es la mitad de siete; doce veces siete son ochenta y cuatro, etc.), explican a los fieles cuándo llegará el fin. Así, para Daniel, los últimos lamentos durarán sólo tres años y medio (Dn 7,25; 12,7), es decir, un breve tiempo. Pero sólo Dios conoce la verdadera «medida del tiempo»: en sus manos está el curso de la historia.

La Asunción de Moisés (10,1-10) describe así el fin: «Cuando se manifieste el señorío de Dios sobre todas las cosas..., entonces desaparecerá toda tristeza, será vencido el demonio, el Celeste lo levantará de su trono; el mundo temblará, los montes se desplomarán, el sol dejará de lucir, la luna se partirá y se pondrá roja como la sangre, y todas las estrellas huirán en desbandada; las aguas desaparecerán, porque el Altísimo se levantará y castigará a los paganos. Entonces, Israel, serás feliz... y elevado al firmamento. Y mirarás desde lo alto y verás a tus pies a tus enemigos, y reirás y darás gracias a Dios, tu Creador» (cf. también Dn 7,11). Algunas veces aparece también en esa etapa final la figura de un juez mesiánico. Dn 7,13-14 habla de «alguien como un hombre» (en griego, Hijo del hombre). A diferencia de las *bestias*

(Dn 7,4-8), es decir, los cuatro grandes imperios paganos, ese soberano de los últimos tiempos (Dn 7,14) tiene figura *humana*: a imitación del arconte celestial de Israel, es el propio Israel, el pueblo de los santos del Altísimo (Dn 7,27), que regirá el mundo en nombre de Dios; Israel es el pueblo de la futura época de salvación (cf. lo que se dice en la tercera parte sobre el Hijo del hombre). Por el contrario, en la sección de las parábolas del Henoc (etiópico) (caps. 37-71), el Hijo del hombre es contrapuesto al pueblo de Dios y descrito como una persona: como el juez escatológico. El vidente del libro de Henoc ve junto al anciano a «otro, cuyo semblante parecía de hombre y era agradable como el de un ángel santo» (46,1), y oye: «Este es el Hijo del hombre, que posee la justicia..., y descubre todos los tesoros ocultos, pues el Señor de los espíritus lo ha elegido... Este Hijo del hombre que tú has visto arrojará de su puesto a los reyes y poderosos, y a los fuertes de su trono» (46,3-4). Pero, aunque juez, para los fieles es el redentor que conducirá a su comunidad hacia la libertad y celebrará con ella el banquete mesiánico (62,13-16); reinará como nuevo rey del paraíso (69,26-29; cf. también 2 Bar 73,1; 4 Esd 7,33; Ap 20,11).

Tras la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.C.), la expectación del fin, en vez de verse defraudada, cobró nuevo impulso. Entonces se escribieron 4 Esd, el Baruc siríaco y el Apocalipsis cristiano del Nuevo Testamento, y el espíritu apocalíptico se apoderó también de los fariseos, los cuales habían sido antes contrarios a él. Quizá fue la apocalíptica la razón inicial de que el viejo movimiento asideo se dividiese en una rama *farisea* y otra, propiamente *apocalíptica*. Unos cristianos que ya creían en Jesús resucitado y glorificado, al leer todo esto se sentirían estimulados, pues para ellos todo podía aplicarse a Jesús, el Cristo. Y prueba de que lo leían es que el apocalipsis de Henoc se cita en el Nuevo Testamento (Jds 14-15; referencia a Hen 1,9).

Muchos modernos ven cierto dualismo en la apocalíptica de los dos eones. Se trata de un dualismo *ético* —la lucha entre el bien y el mal—, que constituye la trama de toda historia humana. Pero, frente a los apocalipsis no judíos, «este eón» es, de igual modo que Satán, una criatura de Dios, aunque haya apostatado de él. Además esta historia terrena guarda una velada conexión, según la concepción apocalíptica, con una historia supraterránea, atemporal, en la que un ejército de ángeles buenos y ángeles caídos influye en nuestra historia. En particular, el «ángel de los pueblos» (arconte o ángel protector de las naciones) actúa de un modo decisivo en los momentos clave de la historia de los pueblos (cf. Dn 10,20-21; Hen 89,59ss; Ap 16,14). Pero al irrumpir el final de los tiempos, es decir, un tiempo radicalmente nuevo, se eliminan las fronteras entre la historia terrena y la celestial. Los hombres justos vivirán entonces en compañía de los ángeles, brillarán como estrellas en el firmamento (Dn 12,3; Hen 50,1; 51,4). Tras la catástrofe final, se da, pues, un nuevo estado de cosas; las relaciones cambian de signo: quien ahora llora, reirá después; los pobres se convierten en ricos, los poderosos son abatidos. El estado paradisíaco es restaurado escatológicamente.

gicamente; y en este tiempo de salvación participan también los piadosos procedentes de los pueblos no israelitas: participan de la felicidad de Israel, o mejor, de la felicidad del resto fiel de Israel, porque el elegido no es ya el pueblo en cuanto pueblo, sino sólo el «resto santo». Dn 3,100 = 3,33 (también 4 Esd 4,26ss) indica que el poder de Dios actúa ya ahora, si bien de modo oculto. En la parusía, el advenimiento público de Dios o de su Elegido al trono manifestará el poder de Dios sobre la tierra (Dn 7,14; Hen 4,1; cf. Ap 11,15); todos los reinos de la tierra son suprimidos. Este señorío escatológico de Dios es su «gloria», y con él se transforman todas las estructuras sociales (es claro que aquí hay una crítica social —de los judíos contra el poder no judío—, si bien esta literatura quiere sobre todo consolar y animar con la idea de que Dios, a pesar de todas las experiencias dolorosas, es el único Señor de la historia y tiene la última palabra). En algunos apocalipsis este reino final es todavía terreno, una especie de historia de la salvación de carácter mesiánico y mundano; en otros no hay reino mesiánico, sino que desde el principio el eón futuro es puramente celestial, supramundano; para otros, en fin, el reino mesiánico tendrá lugar «en un nuevo cielo y una nueva tierra», en una nueva vida terrena, de la que habrán desaparecido todos los rasgos «terrenales».

El «apocalipsis» es, pues, una revelación preescatológica del trasfondo real de toda la historia humana, revelación que el vidente apocalíptico transmite ya en sus escritos: él ha podido ver ese trasfondo para los escogidos. El drama escatológico se revela de un modo apocalíptico en atención a su fe, como estímulo que hace posible la salvación con la venida de Dios. Por eso, la «parénesis» o exhortación moral, la orientación ética, es esencial para la apocalíptica, que contiene siempre una nota de aliento: «Dichoso aquél que sepa esperar hasta el final» (Dn 12,12). La apocalíptica es, pues, una filosofía religiosa de la vida (con una reelaboración «apocalíptica» de muchas ideas proféticas). Pero se trata, en último término, de una corriente *entre* las muchas de la época, si bien sirvió para popularizar o difundir una serie de ideas.

Al margen de lo que se piense sobre la apocalíptica, su experiencia fundamental es existencial y realista, incluso «moderna»: si Dios es fuente de la vida, ¿por qué tanta crueldad, injusticia, dolor y sufrimiento, llanto e infelicidad; por qué tanta discordia en nuestra naturaleza y en nuestra historia humana? Este es el problema con que se enfrenta la apocalíptica, que busca una solución con su idea del «eón presente» y el «eón futuro» o mundo radicalmente nuevo. La convicción apocalíptica de que el «fin del mundo» está cerca es, en una perspectiva moderna, el anhelo utópico de que acabe la historia de los dolores *humanos*, las privaciones, la opresión, la guerra y la miseria o, dicho positivamente, que llegue un reino de paz, un estado en que todos sean felices, que —dada la larga e irremediable historia de sufrimientos— sólo de Dios puede esperarse.

Tales expectativas de un mesianismo apocalíptico no son un hecho excepcional en nuestra historia humana. Los sociólogos de la religión han prestado gran atención a un fenómeno que aparece periódicamente en todos los pueblos y que han denominado «esquema mesiánico»²⁰. Estos estudios sociológicos han puesto de manifiesto que la aparición de movimientos radicales de carácter mesiánico en situaciones sociopolíticas extremas es algo universal en determinadas épocas históricas de la mayoría de los pueblos. En dichos movimientos se descubre un esquema básico que apenas varía, no obstante los diversos matices de carácter sociopolítico o místico-intimista y sus diferencias de alcance, universal o nacionalista. Esquemáticamente, el modelo mesiánico se podría describir como sigue. Las situaciones sociopolíticas de debilitamiento económico y, sobre todo, de decadencia cultural y espiritual y de pérdida de identidad son siempre períodos en los que surgen movimientos radicales de tipo mesiánico, movimientos que sueñan con la inminente llegada de un mundo radicalmente nuevo, porque el «mundo viejo» se ha hecho insoportable. Nace entonces un ardiente deseo: está cerca la vida liberada y redimida. En semejantes situaciones de crisis florece la fantasía, surgen imágenes utópicas de un mundo totalmente nuevo: imágenes de un mundo de paz, justicia, felicidad y amor. Tales movimientos suelen cristalizar en la figura de un mediador que aparece como salvador y del que se espera que mejore todas las cosas.

La historia y la sociología de la religión demuestran que todos los movimientos radicales mesiánicos de liberación, tanto interior como sociopolítica, han fracasado en realidad. No sólo no han procurado un paraíso terrenal o un reino de paz y justicia, sino que la efímera experiencia de un mundo totalmente nuevo no ha pasado de ser un breve sueño; el ardor mesiánico, místico o sociopolítico, tras una breve llamada, se apaga o es apagado violentamente. ¿Puede aplicarse esto también a Jesús de Nazaret?

Iríamos contra la historia y falsearíamos la verdadera humanidad de Jesús si olvidáramos que el movimiento de Juan y el de Jesús aparecieron en *este* clima. Desde el punto de vista de la historia de las religiones constituyen una modalidad peculiar de la expectación apocalíptica-escatológica del judaísmo de entonces. Ni la absoluta peculiaridad y originalidad, ni siquiera la trascendencia excluyen el condicionamiento y el arraigo históricos; por el contrario, «ser hijo de su tiempo», judío en un mundo apocalíptico, revela en su peculiaridad la novedad del mensaje de Juan y de Jesús.

Pero la dificultad de un primer acceso a Jesús a través de Juan Bautista radica en que quizá conocemos peor el mensaje concreto de Juan que el de Jesús. La razón es evidente. En primer lugar, porque

²⁰ En especial, H. Desroche, *Sociologies religieuses* (París 1968); id., *Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne* (París 1968) 1-40; id., *Sociologie de l'espérance* (París 1973).

—prescindiendo de algunos ecos que llegan hasta el siglo III— Juan no inició un movimiento definitivo; de modo que no hay seguidores suyos que transmitan la noticia de su actividad carismática (a diferencia de lo que sucede con el movimiento de Jesús). Pero también porque los datos que poseemos sobre Juan (fidedignos, pero no interpretables sin cautela) nos han llegado casi exclusivamente a través de la interpretación que el cristianismo del Nuevo Testamento hace de Juan, siempre en relación con Jesús y menos interesada por la historia personal de la actividad de Juan que por su carácter de Precursor de Jesús e inferior a él (aunque básicamente fiel a las tradiciones del Bautista). Poco a poco, sobre todo en el Evangelio de Juan, parece entrar en juego cierta rivalidad entre los discípulos de Juan y los de Jesús (tras la muerte de éste). A pesar de ello, el examen crítico de los evangelios permitirá obtener una determinada imagen, fiel en lo esencial, del mensaje y praxis de Juan, excepto en algunos puntos muy controvertidos entre los exegetas²¹.

II. MENSAJE Y PRAXIS DE JUAN BAUTISTA

Bibliografía: J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (Neukirchen 1972); H. Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin*, en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1967) 168-172; W. Brownlee, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957) 33-53; I. Buse, *The Marcan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah LXIII*: JTS (1956) 74-75; C. Cranfield, *The baptism of our Lord*: ScotJTh 8 (1955) 55-63; J. Daniélou, *Jean-Baptiste* (París 1964); G. C. Darton, *St. John the Baptist and the Kingdom of Heaven* (Londres 1961); M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Gotinga 1911); A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*: RB 71 (1964) 321-352; J. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufer*: ZNW 28 (1929) 312-320; E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, en *Besinnungen* II, 105-131; Fr. Lentzen-Deis, *Die Taufe nach den Synoptikern* (Francfort 1970); E. Lohmeyer, *Das Urchristentum I. Johannes der Täufer* (Gotinga 1932); C. McCown, *The Scene of John's Ministry*: JBL 59 (1940) 113-131; C. Scobie, *John the Baptist* (Londres 1964); J. Sint, *Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, en K. Schubert, *Vom Messias zum Christum* (Viena 1964) 55-163; J. Steinmann, *S. Jean Baptiste et la spiritualité du désert* (París 1955); W. Trilling, *Die Täufer-Tradition bei Matthäus*: BZ 3 (1959) 271-289; Ph. Vielhauer, *Johannes, der Täufer*, en RGG³, III, 804-808; A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburger Universitätsreden, N. F. H. 27; Friburgo 1958); W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge 1968).

²¹ Una vez más me refiero a H. Marrou y A. W. Mosely, que analizan la fiabilidad de las obras históricas antiguas (primera parte, sección primera, nota 15).

El mensaje y la vida de Juan están estrechamente unidos²². El Nuevo Testamento conserva recuerdos de su actividad bautismal, su modo de vestir y comer, su pobreza y el lugar de su misión. De ahí que la vida de Juan, tal como la vieron e interpretaron sus contemporáneos, sirva de clave hermenéutica para interpretar su mensaje.

La actividad de Juan se desarrolla «en el desierto» (Mt 11,7 par.), es decir, está en la línea de la tradición del Exodo²³. El desierto es el lugar del futuro esperado, del nuevo comienzo escatológico y de la conversión. Esto significa una opción por una determinada espiritualidad: no es la espiritualidad del templo, de Jerusalén o Sión (uno de los lugares de la expectación escatológica del judaísmo), sino la espiritualidad del desierto la que domina en la actividad de Juan. A ésta responde su actitud ascética: nada posee, no trabaja para ganarse la vida, renuncia a elementos de su cultura como el pan y el vino (cf. Lc 7,33 par.) y vive de lo que le proporciona el desierto: caracoles o langostas y miel (Mt 1,6). Se viste con pelos de camello y con cinturón (sin curtir): atuendo típico del profeta²⁴. Todo esto es ya una «demonstración escatológica» de alguien que se considera *profeta*. Y ésta es la imagen que llega a los cristianos posteriores²⁵. El lugar y el aspecto personal de Juan tienen rasgos escatológicos: este hombre vive exclusivamente de una expectación del futuro que se desentiende del pasado y del presente para vivir sólo del futuro. El presente no admite otro contenido que la *metánoia*, la conversión, éxodo o abandono de todo lo existente con la mirada puesta en ese futuro.

¿Qué es ese futuro? Al parecer, Juan no anunció el reino de Dios²⁶. El núcleo de su mensaje se refleja, sin duda, en el siguiente fragmento de Q: «Decía, pues, a la gente que acudía para ser bautizada por él: Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente? Dad, pues, frutos dignos de conversión, y no andéis diciendo en vuestro interior: Tenemos por padre a Abrahán; porque os digo que Dios puede dar de estas piedras hijos a Abrahán. Y ya está puesta la hacha a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Lc 3,7-12 y Mt 3,7-9.15-18). Juan es el predicador de penitencia que anuncia proféticamente el inminente juicio de Dios. El futuro es aquí la cólera de Dios, su juicio inexorable²⁷. Ser

²² Dentro de la bibliografía exegética, este aspecto ha sido particularmente analizado por J. Becker, *Johannes der Täufer*, 16-26.

²³ Is 40,3-4; 41,18-19; 43,19-20; 48,20-21; 49,10-11; 51,10-11; 52,7-10; Os 2,14; 12,10. Cf. ThWNT II, 655-656.

²⁴ Cf. 2 Re 1,7-8 (el típico cinturón de cuero de Elías); Zac 13,4 (el manto de pelo como signo del profeta).

²⁵ Mt 11,9 par.; Mc 6,15 par.; 11,32 par.; Lc 1,76; Jn 1,21-25.

²⁶ Una vez, en Mt 3,2, se habla de la predicación de Juan sobre el reino de Dios; se trata, evidentemente, de una redacción mateana, que quiere armonizar el mensaje de Juan con el de Jesús.

²⁷ Mc 1,1-8 ofrece (como otras muchas veces; cf. P. Hoffmann, *Q-Studien*, 14; S. Schulz, *Q-Quelle*, 370, nota 317) una versión abreviada del material de Q. Debido a un interés cristiano por el bautismo, acentúa más la actividad bautismal

hijo de Abrahán, pertenecer al pueblo de Dios no garantiza la salvación ni exime de ese juicio. Ya hemos dicho que estas ideas no son nuevas en Israel. Es una concepción tradicional judía, al menos en el pensamiento de la historiografía deuteronomista²⁸, y no una interpretación cristiana de la predicación de Juan. Según esta concepción, un profeta es una persona que invita a la penitencia. El texto Q reproduce fielmente el núcleo del mensaje de Juan.

Sin embargo, este motivo típicamente profético, tomado de tradiciones anteriores²⁹, no era corriente en tiempos de Jesús³⁰. La actividad de Juan tenía así algo de provocación. Sobre todo la expresión «raza de víboras» es excepcionalmente dura, pues para los judíos eran los gentiles quienes se comparaban con animales («perros», cf. Mc 7,27; Mt 15,26). Israel es llamado aquí «pagano». El juicio exterminador de Dios, que según las concepciones —sobre todo apocalípticas— de la época debía recaer sobre los paganos, se vuelve, según Juan, contra la generación judía; ésta no puede refugiarse en la promesa de Dios a Abrahán. «Dar frutos» (expresión semítica que designa las buenas obras que pueden evitar el castigo divino; cf. Gn 1,11-12), hacer penitencia (y para ello bautizarse) es lo único que puede alejar la desgracia. Juan no es portador de un «evangelio» o de un mensaje gozoso de salvación: es un profeta de desgracias, que amenaza con el juicio inminente de Dios. Esto se deduce de su mensaje y de su praxis. Tampoco su crítica contra la coartada de ser miembro del pueblo de Dios es nueva en Israel; es incluso «tradicional» en los círculos asideos o piadosos desde la época de los Macabeos. También Qumrán y los fariseos conocen esa crítica dirigida al conjunto de Israel³¹. Con ella no se ataca el principio tradicional de la elección divina de Israel —tampoco lo hace Juan Bautista, que dirige su mensaje exclusivamente a Israel—, pero sí se niega que esa elección sea una garantía automática, cosa que ya habían hecho los antiguos profetas. Este duro ataque es también típicamente judío.

Característico de esta repetición de las antiguas tradiciones proféticas por parte del Bautista es el término «ya»; ahora se cumple (esto es un rasgo del profetismo antiguo; cf. en relación con Mt 3,10, sobre todo Is 43,19 y 55,6). El hacha está ya presta para derribar el árbol. «Derribar el árbol» es una expresión típica de Isaías para designar el juicio divino (Is 10,33-34; también Dn 4,11.15-20).

de Juan que su predicación sobre el juicio. Sobre «raza de víboras», cf. W. Foerster, en ThWNT II, 815.

²⁸ Eclo 36, SalSl 8,17; también O. Steck, *Gewaltsames Geschick*, 188-189 y 286, nota 1.

²⁹ Cf. Ez 33-24; Am 4,1; Is 1,10-23; 54,3-4; 57,3; cf. Mt 12,34 y el pasaje secundario Mt 23,22.

³⁰ E. Lohmeyer, *Johannes der Täufer*, 58-59 y 129-141.

³¹ Cf. Strack-Billerbeck, I, 392-396; O. Steck, *Gewaltsames Geschick*, 286, nota 1, y 188-199; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Beih. EvTh 31; Tubinga 1964). Israel se acusa de haber asesinado a los profetas (1 Re 19,10; Neh 9,26). El Nuevo Testamento (Mt 5,12; 23,31-32.34.37; Hch 7,52; Sant 5,10; Heb 11,36-37; 1 Tes 2,15-16) se asocia, pues, a una crítica judía.

Es curioso que en el juicio neotestamentario sobre Juan aparezcan motivos no específicamente apocalípticos, sino proféticos. El «hacha», la «criba»³² y el «fuego» —tres palabras clave del Nuevo Testamento para describir el anuncio del juicio por parte de Juan— no pertenecen a la apocalíptica, sino al profetismo antiguo. Ira y fuego son en el Antiguo Testamento las imágenes apropiadas para designar el futuro juicio de Dios. Este juicio es inminente³³. Quien no se bautice con agua, tal es la predicación de Juan, será objeto del bautismo de fuego del juicio escatológico. Esta concepción del juicio escatológico de Dios —un bautismo de fuego— estaba relacionada en el profetismo antiguo con tres imágenes: la quema del tamo tras la cosecha³⁴, el incendio que destruye todos los árboles secos sin rozar a los que dan fruto³⁵ y, en tercer lugar, la imagen del crisol³⁶. Dos de estas imágenes son utilizadas por Juan Bautista junto con la *metánoia* o llamada a la conversión para describir el inminente juicio de Dios³⁷. Es de notar que no hace suya la idea del «fuego purificador» (en la fundición de metales); Juan sólo conoce el fuego destructor. Le son ajenas las ideas cósmicas sobre un «incendio del mundo»: se trata de un juicio divino sobre el *hombre*, lo cual tampoco es apocalíptico. La doctrina apocalíptica de los «dos eones» no se percibe en absoluto en las referencias neotestamentarias sobre la predicación de Juan. Sólo los justos —los bautizados por Juan— sobrevivirán al incendio del bosque y a la tala de árboles. En realidad, el sombrío Juan tampoco garantiza eso; su mensaje se refiere exclusivamente a los árboles que serán arrancados. Siguiendo la línea de la mayoría de los antiguos profetas, es un «profeta de juicio», un mensajero que anuncia la calamidad que ha de sobrevenir al que no es justo. Y tal calamidad no es proclamada con signos preescatológicos o acontecimientos monitorios. No se trata de un apocalíptico, sino de un profeta, profeta de la antigua estirpe.

Sin embargo, Juan aporta algo nuevo con respecto a la tradición profética antigua: la necesidad del bautismo, concretamente del «bautismo de Juan». Sumergirse en el agua por razones de *metánoia* era algo conocido en el judaísmo desde hacía tiempo. Pero aquí bautiza Juan (personalmente o por medio de sus discípulos). Eso es lo nuevo. De ahí su sobrenombre de «Bautista» (mencionado también por Flavio Josefo), ya que entonces lo habitual era sumergirse uno mismo en el agua. Se trata, pues, de un bautismo *de Juan*. El «anuncia el bautismo» (Mc 1,4; Lc 3,3; Hch 10,37; 13,24). El bautismo es parte esencial de su llamada a la conversión. La apocalíptica puede ser radical, pero Juan lo es aún más; sólo *su* bautismo concede la posibilidad (no seguridad) de escapar al fuego aniquilador del juicio divino. Con ello se manifiesta

³² Cf. Is 30,24; 41,15-16; Jr 15,7; 51,53; Miq 4,12-14; Jl 3,13.

³³ Am 8,2; Is 40,3-5.

³⁴ Is 5,24; 10,17; 47,14; Nah 1,10; Abd 18; Mal 3,19.

³⁵ Is 10,18-19; Jr 21,14; 22,7; Ez 21,2-3; Zac 11,1-2.

³⁶ Is 1,24-25.

³⁷ Mc 1,4 par.; Mt 3,2.8 par.; Hch 13,24; 19,4.

una conciencia profética muy concreta. Podemos preguntarnos si un mensaje semejante —en la situación de aquel tiempo— no encierra una crítica a las expectativas de los fariseos, zelotas y otros grupos judíos de la época. Excepto en Mt 3,2, la frase «haced penitencia» está relacionada siempre con el bautismo de Juan. Juan «bautiza con agua para la conversión» (Mt 3,11); en otras palabras, la conversión da pleno sentido a su actividad bautismal. Ser bautizado por Juan, enviado de Dios, significa ser transformado por Dios, pues un hombre no puede hacerlo por sí mismo. La penitencia se interpreta aquí como don gratuito de Dios. También en las tradiciones posteriores sobre Jesús se dice que el bautismo de Juan es «del cielo» (Mt 21,25 par.; cf. *infra*). Lo «único necesario» para este profeta que bautiza es la *metánoia*, «convertirse» y ser bautizado, un bautismo de penitencia. Todo lo demás, dada la proximidad del juicio, significa desperdiciar el tiempo, incluso la circuncisión judía, por más que sea un signo de la elección divina.

Juan tiene cierta semejanza con el Deuterioisaiás: pueblo de Dios, no pienses en la vieja historia de la salvación, en las hazañas que Dios realizó en tu pasado, piensa sólo en «lo que va a venir»: el hacha está ya aplicada al árbol (Is 43,18-19). Este pueblo ha perdido ya la última oportunidad de que habla Isaías: ya llega el juicio sobre su comportamiento histórico. La orientación es típicamente judía: se trata de los hijos de Abrahán que Dios puede sacar de las piedras³⁸. Sin el bautismo de *metánoia*, los hijos de Abrahán son como los paganos³⁹. A pesar de su originalidad, Juan se mueve en la línea de los antiguos profetas. Aunque vive en una época nueva —apocalíptica—, «actualiza» lo más auténtico de los antiguos profetas de calamidad, con vistas a la salvación.

Pero precisamente en lo que se refiere a este último matiz —«en vistas a la salvación»— surge una duda con respecto a este Bautista. Juan no niega las perspectivas de salvación que los grandes profetas de Israel habían conservado siempre «abiertas», pero tampoco las «explícita» temáticamente, al menos según los recuerdos neotestamentarios (influidos quizá por la impresión que Juan produjo a los discípulos de Jesús, evidentemente distinta de la que les produjo el mismo Jesús).

Aquí no habla un apocalíptico⁴⁰, modernista para aquella época, sino un predicador de penitencia, inspirado en los antiguos profetas de Israel. Juan piensa en función del futuro, en clave escatológica, no apocalíptica. No alude para nada a las visiones del futuro típicas de los apocalípticos, ni a prodigios escatológicos, sino que presenta un escueto mensaje profético de juicio. Ni siquiera presta atención a la posibilidad de salvación de los que eludan el juicio implacable de Dios. Está obsesionado por la idea del juicio: ¿quién podrá salir airoso de

³⁸ Quizá sea un juego de palabras hebreo entre «hijo» (*ben*) y «piedra» (*'eben*). Un juego similar se encuentra en la imagen de la «piedra (angular) rechazada» (Mc 12,10 con Sal 118,22; Lc 20,18 con Is 8,14).

³⁹ Cf. ya Am 9,7-10; Jr 7,1-15.

⁴⁰ E. Käsemann presenta a Juan como apocalíptico: *Besinnungen* II, 99.108-110.

este juicio preciso y objetivo? Naturalmente, Juan concede una oportunidad de salvación; de no ser así, su bautismo no tendría sentido. El trasfondo es sin duda la confesión del Antiguo Testamento: «Buscadme a mí y viviréis» (Am 5,4-5). Pero ya Amós, el antiguo profeta de calamidad, decía lo mismo que el Bautista: también el resto de Israel perecerá (Am 5,18.20; 6,1-14). En este mensaje de juicio queda «velada» la perspectiva de salvación, no se habla expresamente de ella, mientras que las antiguas profecías de Israel nunca la silenciaron por completo⁴¹. Esta ausencia de una última promesa de salvación en Juan (cf. Mc 1,3, que cita a Is 40,3) puede ser histórica, pero también producto de un retoque cristiano (centrado en Jesús). Lc 3,5-6 cita todo el contexto de Isaías, con el que el Bautista anuncia también un «evangelio», un mensaje de gozo. El único elemento que podría indicar una perspectiva de salvación es la mención del «pneuma escatológico» (cf. Lc 3,16 par.), pero esto es probablemente una interpretación cristiana de Juan⁴².

Este planteamiento nos lleva a un segundo aspecto de la predicación de Juan según la concepción del Nuevo Testamento: su predicación se refiere también «al que viene», que es más fuerte que él. La comunidad Q (Lc 3,16 = Mt 3,11), Lucas y Mateo, pero también Mc 1,7, ya hablan de ello, al igual que los Hechos de los Apóstoles (Hch 13,25). A este respecto cabe preguntar si la predicación sobre «el que viene» no es una interpolación cristiana que interpreta a Juan Bautista como profeta escatológico, como precursor de Jesús Mesías; evidentemente, esto constituiría un problema para los discípulos de Jesús, que debían compaginar el altísimo concepto que tenían de su Maestro con el hecho de que éste había sido bautizado por Juan. En este punto, los recuerdos neotestamentarios tienen un colorido cristiano, pero sin que la interpretación cristiana pretenda eludir o soslayar recuerdos históricos. Quien, movido por una apologética cristiana, hubiera tenido esa intención, habría hecho mejor en silenciar el bautismo de Jesús por Juan. Pero las primeras comunidades cristianas no lo silencian, por más que intenten, al parecer «molestas» por su presencia, reinterpretarlo en sentido cristiano.

Por ello es bastante problemático que Juan anunciara al «que viene». En cualquier caso, hay una interpretación cristiana de Juan como precursor del Jesús terreno o escatológico. Sin embargo, el anuncio

⁴¹ J. Behm y E. Würthwein, *metánoia*, en ThWNT IV, 972-994; H. Wolff, *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie*, en *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Th.B. 22; Munich 1964); H. Braun, «Umkehr» in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht, en *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt* (Tübinga 1967) 70-85.

⁴² J. Becker, *Johannes der Täufer*, 22-26; S. Schulz, *Q-Quelle*, 370. Esto no me parece cierto. Los antiguos profetas hablan no sólo de purificación de la culpa mediante *agua* en el tiempo final (Is 4,4; Ez 36,25-26; 47,1-12; Zac 13,1), sino también de la *efusión* del Espíritu (como agua) (Zac 12,10-12; 13,1-6; Jl 3,1-2). Cf. P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*: VTS 6 (1958) 233-238; cf. también: J. Gnifka, en RQum 3 (1961) 196-197.

del juez escatológico —«que juzga mediante el fuego»— encaja perfectamente en la predicación del juicio por parte de Juan. Históricamente está demostrado que en los círculos de los discípulos de Juan Bautista se esperaba el retorno de Elías; nos encontramos, pues, ante una tradición precristiana sobre Juan⁴³. Además, la idea de un precursor del mediador escatológico (considerado generalmente como figura *salvífica*) no es específicamente cristiana, sino judía. La interpretación es cristiana, pero su modelo es precristiano. Describir al «que viene» como más fuerte puede ser ya consecuencia de la interpretación cristiana del Bautista. Por eso considero probable que el mismo Juan hablara del «que viene».

Pero ¿quién es éste en la perspectiva de Juan? No puede ser el mismo Dios sino un enviado suyo, el mediador escatológico, el Hijo del hombre mencionado en los círculos apocalípticos⁴⁴. *Ho erchómenos*, «el que viene», era entre los judíos un término técnico habitual para designar a un personaje escatológico futuro⁴⁵. Pero en este contexto no se trata formalmente de una figura salvífica, sino de un juez, de alguien que viene con la criba y la hoz en la mano y se apresta a destruir la paja con el fuego del juicio. Todo esto son imágenes proféticas del juicio final. Así, pues, el que viene es juez. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo, la función de juez sólo se atribuye a Dios (lo cual queda excluido por el contexto antropomórfico: «No soy digno de desatarte las sandalias», Mt 3,11; Lc 3,16; Hch 13,25; en el Nuevo Testamento, el antropomorfismo puede deberse a la identificación cristiana del «que viene» con el propio Jesús), o bien al mensajero escatológico, enviado por Dios (del que se podía y solía hablar en términos antropomórficos). Ahora bien, ese juez escatológico sólo puede ser Hijo del hombre. Juan habría tomado del judaísmo la idea del Hijo del hombre, si bien en la forma más vaga de «el que viene». Así, habría dado el primer paso para que más tarde los cristianos interpretasen a Juan como precursor y a Jesús como Hijo del hombre. Precisamente Dn 7,11, en el contexto de Dn 7,13-14, que el judaísmo aplicaba al Hijo del hombre, habla de un río de fuego como medio para ejecutar

⁴³ R. Bultmann, *Tradition*, 123, ve aquí una tradición (precristiana) sobre Juan; también M. Dibelius, *Johannes der Täufer*, 53-57. La consideran una tradición cristiana P. Hoffmann, *Q-Studien*, 20; Lührmann, *Q-Redaktion*, 31; S. Schulz, *Q-Quelle*, 371-372; V. Hasler, *Amen*, 55. Cf. nota 44.

⁴⁴ J. Becker, *Johannes der Täufer*, 34-37; U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Gütersloh 1972) 36-60; J. Schneider, en ThWNT II, 664-672. Es evidente que el Nuevo Testamento identifica con Jesús al «que viene» de que habla Juan. Sin embargo, en el estrato más antiguo de la fuente Q se le identifica no con el Jesús terreno, sino con Jesús-Hijo del hombre que ha de venir y que vive junto a Dios; S. Schulz, *Q-Quelle*, 377. Es curioso que las especulaciones sobre la venida de Elías (basadas en Mal 3,23-24) circulaban en los ambientes próximos a Juan Bautista (U. Wilkens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963, 153-156), lo cual confirma la hipótesis de que Juan habló del «que ha de venir».

⁴⁵ Cf. Mt 3,11; 11,2-6; Lc 7,18-23; cf. Mc 1,7; Lc 3,16; Jn 1,15,21.

el juicio contra la cuarta bestia⁴⁶. Al indicar que el Hijo del hombre juzga mediante el fuego, Juan —que no es apocalíptico, sino profeta— recoge una idea apocalíptica uniendo la antigua idea profética del juicio con la venida del Hijo del Hombre. Esto no es una aportación cristiana, sino que ya existe en el judaísmo. Lo cristiano es solamente la identificación del que viene con Jesús y la interpretación del Bautista como precursor de Jesucristo.

Así, a través de la interpretación cristiana, entrevemos las grandes líneas del mensaje de Juan sobre el bautismo de *metánoia*, necesario para eludir ese bautismo de fuego que es el juicio. Pero Juan no está pensando en los paganos, sino exclusivamente en Israel. El «juicio futuro», expresión con que se suele designar la futura destrucción de los paganos para consuelo de Israel, es en Juan Bautista un arma contra el pueblo de Dios o, mejor dicho —teniendo en cuenta la tendencia al individualismo propia de la época—, contra cada uno de los israelitas: ser miembro del pueblo de Dios no es garantía de salvación. En esta predicación se expresa la absoluta y soberana trascendencia de Dios, que no se deja encerrar en teorías humanas sobre la salvación, por más que éstas apelen a los beneficios otorgados por Yahvé a su pueblo en el pasado. Según el mensaje de Juan, sólo los frutos de la conversión permiten acercarse a Dios.

Tras un largo y doloroso período de ausencia de «profetas», Juan recurre, de palabra y de hecho, no a la apocalíptica, sino a la vieja profecía de Israel. Ya Amós había dicho, tan sombríamente como el Bautista: «El día de Yahvé es tenebroso y sin luz» (Am 5,18-20). Esta tradición profética critica una esperanza escatológica sin ortopraxis. Pone en tela de juicio una fe triunfalista en la elección. Este severo profeta de calamidad juzga a los «piadosos» de Israel que pretenden tener poder y seguridad de su salvación. Sólo cuenta la *metánoia*, la conversión, el dar a la propia vida una orientación totalmente distinta de la habitual. Se requiere una autocrítica, una *metánoia* con vistas al futuro, al juicio venidero. El Dios vivo adquiere en Juan una apariencia profética, libre de magia y (en términos modernos) de *establishment*. Las ideas corrientes en aquella época sobre la destrucción divina de los «enemigos de Dios» —enemigos de Israel— y sobre el triunfo definitivo de Israel sobre sus enemigos —dominio mesiánico universal— son pulverizadas por ese profeta sombrío que es Juan Bautista. Todo Israel debe retornar al Dios vivo.

Aunque Juan vive en una época apocalíptica, él no es apocalíptico. Le faltan todos los rasgos apocalípticos que hemos descrito: es un predicador (de penitencia), habla con autoridad propia, sin necesidad de una legitimación; a excepción del término «el que viene», no encontramos en él ninguna noción típicamente apocalíptica. La llamada «expectación próxima», o convicción de que el fin está cerca, es de

⁴⁶ J. Becker, *Johannes der Täufer*, 36. Además, en la tradición sobre el Hijo del hombre se habla también de la llamada a la penitencia: Hen(et) 50.

suyo un dato profético (cf. el «ya» de Mt 3,10 con el de Is 43,19 y 55,6). Ciertas imágenes e ideas de Juan, como conversión, situación pecaminosa de Israel, juicio inminente de Dios contra los impíos y los reacios a la conversión y fuego aniquilador del juicio, son elementos proféticos del Deuterocanónico, utilizados en la apocalíptica, pero que de suyo no son apocalípticos. No sabemos cuál fue la fuente histórica en que se inspiró directamente Juan; desconocemos su historia anterior e ignoramos si realmente descendía de una familia sacerdotal (como lo sugiere Lc 1,5). De cualquier forma, debemos afirmar la notable afinidad entre Juan y las ideas del Deuterocanónico. Teniendo en cuenta todos estos datos, podemos sostener que Juan se presentó como un *carismático profético*, en la línea del movimiento asideo que le había precedido⁴⁷.

El mensaje sobre el juicio y la invitación al bautismo son los elementos que caracterizan la actividad de Juan: es profeta y bautista. Lo peculiar es que bautiza el propio Juan. La posibilidad de escapar de la ira de Dios queda desvinculada de la promesa hecha en Abrahán a todo el pueblo y se concreta en un nuevo vínculo, el bautismo de Juan, que es un compromiso de conversión. Este bautismo es la última oportunidad ofrecida por Dios para evitar la calamidad inminente (cf. Mc 1,4 par.; Lc 3,8 par.). Por tanto, todo el movimiento de Juan supone una inaudita desautorización del templo de Jerusalén y de sus sacrificios: el singular papel de mediador que este profeta se arroga constituye una novedad en la predicación de Juan con respecto a la tradición deuteronomista y asidea, de la cual procede: el bautismo *de Juan* es «necesario para la salvación», ser bautizado por Juan crea una relación (difícil de definir, pero real) con el propio destino en el juicio venidero. Juan dice y hace esto «con autoridad propia». El relato de la discusión sobre la autoridad de Jesús (Lc 20,1-8) es significativo al respecto. Esta tradición convierte la respuesta de Jesús en una contrapregunta: «El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?» (Lc 20,4). Los escribas eluden la respuesta, y Jesús dice: «Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto» (20,8). La historia de las formas descubre, en la versión que de este relato nos ofrece Mc 11,27-33, que 11,27-30 (fragmento primitivo) estaba inicialmente unido a 11,15-16 (purificación del templo); también en el evangelio de Juan están unidas la purificación del templo y la pregunta sobre la autoridad de Jesús⁴⁸. Mc 11,28 enlaza armónicamente con Mc 11,18a. La purificación del templo tiene, pues, la función de introducir en la polémica sobre la autoridad con que Jesús actúa. Así, según esta perícopa, Jesús presupone la autoridad profética de Juan y la suya propia (cf. también Mt 11,13; 16,14). Por otro lado, en este texto no hay un intento cristiano de calificar a Juan como mero precursor de Jesús. Esto habla en favor

⁴⁷ J. Becker, *ibid.*, 56-61.

⁴⁸ J. Roloff, *Das Kerygma*, 90-93. La forma más antigua del relato premarcano es Mc 11,15-16.18a.28-33.

de la autenticidad de la escena. Jesús ve una concordancia objetiva entre el bautismo de Juan y su propia actividad. Ambos poseen poderes proféticos. Aún más, se alude implícitamente al hecho histórico de que Jesús ha seguido en cierto modo las huellas del Bautista. Reconocer la autoridad de Juan implica reconocer también la de Jesús; así lo ven los escribas y por eso, cautamente, no responden. Ese es sin duda el contenido de la polémica. Así como el bautismo de Juan es un signo profético para suscitar la penitencia y conversión de Israel en el tiempo final, así también Jesús ve su actividad (en este caso la purificación del templo) como un signo profético y una llamada a la conversión.

Juan Bautista, en su mensaje, es una figura no mesiánica ni zelota, sino apolítica: se encuentra al margen del zelotismo, del mesianismo y de la apocalíptica. Su mensaje es un ataque frontal contra tres expectativas fundamentales del judaísmo de la época: la esperanza escatológica en la destrucción de los enemigos de Yahvé y, por tanto, de los enemigos de Israel; la victoria final y el dominio universal de Israel; la garantía de salvación, fundada en las promesas de Abrahán. Juan cuestiona todo ese pasado y presente; piensa y vive exclusivamente en función del futuro, concebido como juicio de Dios inexorable y, en una perspectiva profética, muy próximo, al que nadie en todo Israel puede escapar. El futuro es para Juan una posibilidad exclusiva de Dios y el presente y el pasado están sujetos a la crítica del *futuro* de Dios, que (en este caso) se designa con el término apocalíptico «el que viene» (que evidentemente debe completarse con el de «Hijo del hombre», debido a la perspectiva del juicio). Ya antes de Juan, el Hijo del hombre era la clave lingüística del juicio final. De ahí que la «persona que viene» tenga unos rasgos poco precisos (Juan no hace una descripción apocalíptica de tal persona). Sin embargo, esta orientación exclusiva hacia el futuro dice cómo es el presente: conversión aquí y ahora. Podemos, pues, decir que Juan ha unido la idea de la expectación final con la exigencia de una ortopraxis. En Juan, la escatología se convierte en llamamiento religioso-moral. El futuro de Dios está unido a la ética⁴⁹. En la predicación de Juan no hay ningún rasgo apocalíptico mágico de una grandiosa y repentina intervención de Dios. Podríamos, incluso, decir que en Juan la apocalíptica queda reducida a su núcleo puramente religioso, casi despojada de «apocalíptica». Dios es una instancia radicalmente crítica para un hombre que ignora la autocrítica⁵⁰. Juan es el profeta que une la expectación del futuro con el compromiso ético-religioso, pero desde una perspectiva de juicio, no de gracia y amor de Dios. Jesús no podrá seguir en esto los pasos de Juan Bautista.

Finalmente, sabemos que Juan fue ejecutado por orden del rey Herodes (quien poseía el *ius gladii*, la facultad de decapitar); del hecho

⁴⁹ J. Blank, *Jesús de Nazaret*, 117.

⁵⁰ *Ibid.*, 117.

dan noticia los evangelios y algunas fuentes profanas⁵¹. Las interpretaciones del encarcelamiento y ejecución de Juan son divergentes. Según el Nuevo Testamento, Juan fue encarcelado por reprochar a Herodes que hubiera tomado a la mujer de su hermano (Mc 6,17), y fue decapitado porque Herodes cayó en la trampa que le tendieron con ayuda de una bailarina. Según el historiador judío Flavio Josefo, Juan bautizaba y atraía a tanta gente que Herodes temió que su poder sobre el pueblo provocara una rebelión, pues «estaban dispuestos a hacer lo que él pidiese»; «por eso lo encarceló en la fortaleza de Maqueronte»⁵². Esta versión parece históricamente más probable. Sin embargo, no difiere totalmente de lo que dicen los evangelios. También Mc 6,20 habla de que Herodes tenía miedo a Juan (aunque se trate de un miedo supersticioso a un hombre santo; en Mt 14,5 es miedo a la multitud); y también Josefo dice (independientemente de los evangelios), al hablar del Bautista, que Herodes se había enamorado de Herodías, mujer de su hermanastro, y se había separado de su anterior mujer, hija del rey Aretas. En venganza, este rey inflige a Herodes una severa derrota militar⁵³, y Josefo añade: «Muchos judíos vieron en ella un merecido castigo por el asesinato de Juan Bautista»⁵⁴. Tal opinión popular constituye probablemente la base de la tradición recogida por Marcos. El núcleo histórico es la ejecución del Bautista por orden del tetrarca Herodes Antipas. También el asesinato de Juan será importante para la autocomprensión de Jesús.

III. PRIMERA ACCION PROFETICA DE JESUS: SU BAUTISMO POR JUAN

Lo que precede era necesario para comprender mejor el hecho peculiar de que Jesús fuese bautizado por Juan. Este bautismo de Jesús no fue un mero episodio en su vida. Aunque el bautismo de Juan no significaba de por sí que el neófito se convirtiese en *discípulo* suyo, es históricamente probable que Juan tenía un círculo de discípulos que quizá le ayudaban a bautizar (Mc 2,18; Mt 11,1-2; Jn 1,35; 3,22). Podemos suponer, además, que los primeros discípulos de Jesús procedían en parte del círculo de Juan (Jn 1,35-51). No se puede determinar históricamente si Jesús fue «discípulo de Juan» y, en cuanto tal, le ayudó a bautizar o al menos ejerció una actividad bautismal a su lado, como dice el Evangelio de Juan (Jn 3,22-36; cf. 4,1-2). Es posible que

⁵¹ Josefo, *Antiquitates*, 18,5,2.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Cf. J. Gnllka, *Das Martyrium Johannes' des Täuflers* (Mc 6,17-29), en *Orientierung an Jesus*, 78-92, espec. 84-85 y 90-91. El relato del banquete en el que una bailarina manejada por otros pide la cabeza de Juan se añadió posteriormente; la historia de la tradición descubre en él algunas leyendas populares conocidas.

⁵⁴ Josefo, *Antiquitates*, 18,5,2.

se trate de una tradición prejoánica en la que Jesús aparece al principio como un discípulo del Bautista.

En cambio, el hecho del bautismo de Jesús en el Jordán es indudable y constituye una primera clave hermenéutica para entender a Jesús; pero sólo una primera clave, pues no podemos entender a Jesús partiendo simplemente del movimiento en torno a Juan, aunque tampoco al margen del Bautista. Jesús se sintió personalmente afectado por la predicación de Juan y aceptó su llamada a la conversión. No podemos olvidar esto. De lo contrario, parecería que tal acción fue un gesto de condescendencia (a lo sumo, un acto público de humildad, que tendría algo de ficticio), o bien (no cabe otra alternativa) un «error juvenil» de Jesús, un primer impulso religioso, que más tarde resultaría no plenamente acertado y correcto y llevaría a Jesús a tomar un camino distinto.

Quien vea en este paso de Jesús una decisión seria e importante reconocerá que el bautismo debió ser para él una experiencia de desvelamiento, es decir, una experiencia básica de descubrimiento. Debido a la falta de fuentes, un historiador nada puede afirmar (o negar) sobre la vida de Jesús anterior a su bautismo. La experiencia bautismal de Jesús no es, naturalmente, su primera experiencia religiosa. Pero sobre la conciencia que tenía de sí antes de este acontecimiento no sabemos más que lo que conocemos sobre la educación de un muchacho judío en tiempos de Jesús⁵⁵. Lo *primero* que podemos decir históricamente es que Jesús se sintió afectado por la rectitud de la predicación de Juan y quiso ser bautizado por él. Aceptó, pues, una predicación que, como hemos visto, no era apocalíptica ni mesiánica y se centraba en la relación de los hombres con el Dios vivo y entre sí, en el cumplimiento de la voluntad de Dios. El hecho de que los evangelios recojan el mensaje de Juan y no silencien que Jesús se sometió a su bautismo, a pesar de las dificultades que parece causarles este hecho después de Pascua (por ser difícilmente compaginable con su concepción de Jesús como Cristo), sólo tiene una explicación: el recuerdo histórico de un hecho personalmente importante para Jesús, en particular la convicción de que la predicación escatológica de Juan sobre la *metánoia* tuvo un significado decisivo para la vida pública del propio Jesús, pues ambos hechos (bautismo y vida pública) están claramente relacionados en el Nuevo Testamento. Siéndonos imposible penetrar en la psicología de Jesús (por falta de fuentes), debemos estudiar el sentido de esa conexión histórica. No hay razones para afirmar (ni para negar) que este paso de Jesús constituya la primera manifestación de su conciencia profética. Históricamente no podemos decir nada sobre el «origen» de la conciencia que Jesús tenía de su vocación, pero sí podemos afirmar que su actividad pública como profeta está relacionada con su bautismo en el Jordán. Teniendo en cuenta que la vida ulterior de Jesús fue indiscutiblemente profética, podemos preguntar si su bautismo en el Jordán

⁵⁵ Cf. una exposición sugerente, pero no muy buena, en R. Aron, *Les années obscures de Jésus* (París 1960).

no fue su primera acción profética pública, no simplemente una adhesión a la predicación de Juan (lo cual se da por supuesto), sino un acto profético independiente. En vez de interpretar este bautismo como el primer indicio, al menos expreso, de la vocación específica de Jesús, como sostienen numerosos autores liberales, yo propondría una solución distinta.

Los profetas suelen acompañar su predicación con acciones simbólicas llamativas. A modo de acción profética, Jeremías llevó un yugo sobre sus hombros para que todo Israel supiera que «estaba subyugado». Ese yugo es el cautiverio de Israel (Jr 28,10; 27,2). Oseas se casa con Gomer, una ramera —es decir, una muchacha iniciada en los ritos de fecundidad del culto cananeo a Baal—, para indicar públicamente que, a pesar de todo, Yahvé sigue amando a Israel (o para significar que Israel ha apostatado hasta tal punto de Yahvé que sólo quedan muchachas iniciadas en el paganismo) (Os 1,1-9). Jeremías permanece soltero y renuncia a fundar una familia para mostrar la pobreza espiritual de Israel, su aislamiento y su esterilidad⁵⁶. También se cuenta de Jesús que no mucho antes de ser rechazado definitivamente maldice una higuera, que al otro día aparece con toda desgarradora sequedad como un símbolo vivo de Israel o de Jerusalén, que no quiere reconocer su oportunidad de salvación.

En esta perspectiva, el hecho histórico del bautismo de Jesús en el Jordán, en lo que para nosotros tiene de revelador, adquiere una densidad *teológica*. Es la primera intervención profética de Jesús: una acción profética simbólica o una profecía en acción, con la que significa que todo Israel necesita convertirse y debe volver a Dios, como exige el Bautista. En cuanto acción profética por la que Jesús se somete al bautismo de Juan, su propio bautismo confirma no sólo la apostasía de Israel, sino también su conversión y su consiguiente salvación. Esto va mucho más allá del significado que Juan atribuía a su bautismo. Con razón los evangelios —desde su interpretación postpascual— han rodeado el bautismo de Jesús de visiones interpretativas, marcadas en el aura de la gloria postpascual (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22; Jn 1,29-34). Sólo una interpretación relativa al carácter *profético* del acontecimiento permite situarlo de una forma coherente en el conjunto de la actividad profética de Jesús. Esto no implica que el mensaje de Jesús sea idéntico al de Juan ni que más tarde se produzca una «ruptura personal» entre Jesús y Juan, pero sí que Jesús está de acuerdo con el núcleo del mensaje de Juan sobre el bautismo de *metánoia* y que lo considera como «bajado del cielo» (Lc 20,4). Así, el movimiento bautismal de Juan es el *locus* de la primera revelación divina de la salvación en Jesús. Por eso, Marcos ve con razón dicha actividad bautismal como el «comienzo de la buena nueva de Jesucristo» (1,1); ésta no puede considerarse al margen de la primera acción profética de Jesús.

⁵⁶ Cf. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (Basilea-Zurich 1953).

El mismo pueblo advirtió diferencias existentes entre Juan y Jesús. Nos lo recuerda una perícopa neotestamentaria: mientras Juan había producido en sus contemporáneos la impresión de un severo asceta, Jesús daba la impresión de ser «un comilón y un bebedor», que comía y bebía con publicanos y pecadores (Mc 2,16). Algunos contraponían a Juan y a Jesús para no tener que escuchar a ninguno de los dos. Mt 11,16-19 y Lc 7,31-35 (de la fuente Q) expresan gráficamente esa clara diferencia en la parábola de los niños que juegan en la plaza⁵⁷: «Esta generación se parece a los chiquillos que están sentados en la plaza y se gritan unos a otros: Os hemos tocado la flauta, y no habéis bailado; os hemos entonado endechas, y no os habéis lamentado. Porque vino Juan Bautista, que ni comía ni bebía, y decís: 'está endemoniado'. Vino el Hijo del hombre, que comía y bebía, y decís: 'Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores'». Si Juan daba la impresión de un sombrío asceta, en armonía con su mensaje sobre el inminente juicio de Dios, es decir, de una plañidera, Jesús les parecía más bien un trovador. De este modo, una parábola —que en lo esencial se remonta probablemente a Jesús— señala la radical diferencia que hay entre un profeta de calamidad y el profeta de salvación que es Jesús. También aquí hay que relacionar la nueva praxis de Jesús con la orientación de su propio mensaje.

IV. NUCLEO DEL MENSAJE DE JESUS

De igual modo que Juan, Jesús vive y habla en función del futuro de Dios y, como su precursor, somete a crítica profética el pasado y el presente. Como Juan, Jesús ve el futuro como una posibilidad exclusiva de Dios. Critica todas las orientaciones y proyectos de vida que no proceden de la prioridad del futuro de Dios para los hombres. También el juicio inminente forma parte del conjunto del mensaje de Jesús, pero tiene una función diferente que en Juan. Esto nos sitúa ante la cuestión de cuál es el mensaje central de Jesús.

El núcleo del mensaje de Jesús es un *euangelion*, es decir —y en esto se diferencia de Juan—, una buena noticia de Dios: «el reino de Dios está cerca». Estas palabras se repiten en no menos de cinco bloques de tradición: en la tradición Q⁵⁸, en la de Marcos⁵⁹, en la fuente propia de Mateo⁶⁰, en la fuente propia de Lucas⁶¹ y en la tradición de

⁵⁷ Según D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 29, se trata fundamentalmente de una parábola original del propio Jesús; cf. J. Roloff, *Das Kerygma*, 228-229; S. Schulz, *Q-Quelle*, 379-386.

⁵⁸ Lc 6,20 y Mt 5,3; Lc 7,28 y Mt 11,11; Lc 10,9 y Mt 10,7; Lc 11,20 y Mt 12,28; Lc 13,18.20 y Mt 13,31.33; Lc 13,28 y Mt 8,11; Lc 16,16 y Mt 11,12.

⁵⁹ Mc 1,15; 4,11; 4,26; 9,1.47; 10,14; 12,34; 14,25; 15,43; etc.

⁶⁰ Mt 3,2; 4,17; 5,19.20; 19,24; 21,31; 21,43.

⁶¹ Lc 4,43; 9,2.11.60.62; 14,15; 16,16; 17,20; 19,11; 22,16.18.

Juan⁶² y, además, en las epístolas neotestamentarias. El reino de Dios es el mensaje central de Jesús, con igual énfasis en su *llegada* y en su *proximidad*. En otras palabras, la «expectación del fin» es aquí expectación del inminente reino de Dios. Y esto significa para Jesús que están cerca la absoluta voluntad salvífica de Dios, su compasiva misericordia y su generosa bondad y, por tanto, la oposición a todas las formas del mal: sufrimiento y pecado. Esto exige un análisis más detallado.

1. Soberanía de Dios para los hombres: reino de Dios

Bibliografía: J. Becker, *Das Heil Gottes* (Gotinga 1964); J. Blank, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1973); Th. Blatter, *Macht und Herrschaft Gottes* (Friburgo 1962); P. Brunner, *Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Reich*, en G. Bornkamm-K. Rahner (eds.), *Die Zeit Jesu* (Friburgo en Br. 1970) 228-256; R. Bultmann, *Theologie*, 2-10; H. Conzelmann, *Grundriss*; C. H. Dodd, *Las parábolas del reino* (Madrid, Cristiandad, 1974); H. Flen-der, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes* (Munich 1968); M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden-Colonia 1961); J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (Neuchâtel 2 1959); E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, en *Besinnungen* I, 135-157; *Die Anfänge christlicher Theologie*, ibid. II, 82-104; *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, ibid., II, 105-130; G. Klein, «Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff: *EvTh* 30 (1970) 642-670; W. Knörzer, *Reich Gottes, Traum, Hoffnung, Wirklichkeit* (Stuttgart 1970); J. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (Londres 1966); E. Lohse, *Die Gottes Herrschaft in den Gleichnissen Jesu*: *EvTh* 18 (1958) 145-157; W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios* (Salamanca 1974); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Londres 1963); K. Schmidt, «*basileia*», en *ThWNT* I, 579-593; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1970); Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze*, 55-91; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1972); E. Wolff, *Reich Gottes*, en *RGG*³ V, 918-924.

Soberanía de Dios y reino de Dios son dos aspectos de lo que el Nuevo Testamento expresa con un solo término: *basileia tou theou*⁶³. Marcos y Lucas hablan de la *basileia*, de la soberanía de Dios; Mateo es el único que utiliza la expresión «el reino de los cielos», en la que «cielos» es un término abstracto con que el judaísmo tardío designa a Dios. *Basileia tou theou* es reinado de Dios, soberanía de Dios, reino de Dios. Con ello no se indica un territorio por encima o fuera de este mundo, donde Dios moraría y reinaría. Jesús designa un *acontecimiento* por el que Dios, rey y señor, comienza a reinar y actuar, una acción por la que Dios manifiesta su divinidad en el mundo. La soberanía de Dios es, pues, el propio poder divino actuando salvíficamente en nuestra historia, pero *simultáneamente* es el estado escatológico que pone fin al mundo malo, dominado por las fuerzas de la desdicha, e inicia

el mundo nuevo, en el que Dios «impone» plenamente «sus derechos»: «venga tu reino» (Mt 6,10). La soberanía de Dios y el reino de Dios son, por consiguiente, dos aspectos de una sola realidad. Aquella indica el carácter dinámico, presente, del dominio de Dios; el reino de Dios indica más bien el estadio definitivo a que apunta la acción salvífica de Dios. Presente y futuro están, pues, íntimamente relacionados (de un modo que habrá que definir con más detalle): Dios es señor de la historia y otorga soberanamente la salvación a los hombres; tal es el contenido de la noción bíblica —para nosotros un tanto extraña— de «reino de Dios».

La soberanía de Dios es, por tanto, el ejercicio de la función específicamente divina de Dios en cuanto creador: en cuanto «rey» es portador de salvación para aquellos a quienes dio la vida. La venida de tal reino significa que Dios se cuida de los hombres para hacer efectivo su «dominio» en nuestro mundo.

«Soberanía», lo mismo que «poder», es una idea central en la Antigüedad. Son conceptos con los que difícilmente sintonizamos hoy. Suenan a «autoritarismo» en los oídos de quienes sólo ahora disfrutaban la libertad conquistada por la Revolución Francesa: «queremos una humanidad sin (Dios) ni rey» (J. Ferry). Podemos buscar otras palabras, a condición de que no se suprima la idea de los derechos soberanos de Dios como creador, pues este respeto a la soberanía de Dios es esencial en el mensaje y la actividad de Jesús. Es cierto que Jesús interpretó tal soberanía como absoluta benevolencia para con los hombres, como amor supremo a los hombres. Pero la soberanía de Dios implica para Jesús *hacer* la voluntad de Dios. No está en función de la salvación humana, en el sentido de que Dios sea útil para la salvación de los hombres. Lo que importa a Jesús es la causa de Dios; la causa del hombre, lo humano, es la búsqueda de Dios «por amor a Dios». En otras palabras, la soberanía de Dios tiene sentido por sí misma; el resto se da por añadidura. Jesús es el hombre que se complace en Dios. La soberanía de Dios, el ejercicio de su divinidad y nuestro *reconocimiento* de la misma produce humanidad, la salvación del hombre. Según esto, la soberanía de Dios tal como Jesús la entiende, expresa la relación entre Dios y el hombre, en el sentido de que «somos el uno la felicidad del otro». Es, a fin de cuentas, el viejo amor de la alianza, comunión con Dios, en la que él no deja de ser el interlocutor soberano. Así, quien se sitúa ante Jesús y su mensaje, se sitúa de hecho ante el Dios de Jesús. Lo único que interesa a Jesús es que Dios es un «Dios de los hombres»; la epístola a Tito lo sintetiza bellamente: «Ha aparecido la bondad y el amor de Dios a los hombres» (Tit 3,4). Jesús habla de Dios como salvación para el hombre. Su Dios es un Dios que se ocupa por los hombres. De ahí que la soberanía de Dios vivida y predicada por Jesús se refiera a Dios en su relación con el hombre y, a la vez, al hombre en su relación con Dios. Es una realidad que se vive, a la vez teológica y antropológica. Una *realidad*, porque la soberanía de Dios es para Jesús no sólo un concepto o una teoría, sino ante todo

⁶² Jn 3,3 y 5.

⁶³ Cf., entre otros, A. Vögtle, *Das Neue Testament*, 144-166

una vivencia. Lo que configura su vida es la expectación del reino de Dios y la sumisión a la soberanía divina. Jesús está dominado, cautivado por la soberanía de Dios, de forma que toda su vida es, por un lado, «celebración» de esa soberanía, y por otro, un prelude del reino de Dios en la ortopraxis. Por eso vivió y por eso murió: por la causa de Dios en cuanto causa del hombre.

A primera vista Jesús reanuda una vieja historia. Y lo hace de hecho, de una forma nueva y sorprendente. Si prescindimos por un momento de los matices que la historia ha ido dando a «rey» y «reinar», la soberanía real de Dios, tal como Jesús la predica y la vive, significa la *radical fidelidad y entrega de Dios (nada menos que de Dios) a los hombres* o la fidelidad de Dios a sí mismo y al hombre, para el que quiere un futuro lleno de sentido. Dios es fiel a su promesa de salvación, y el hombre (pese a todas las decepciones empíricas) tiene certeza de un futuro con sentido: tal es el núcleo del mensaje de Jesús sobre la soberanía de Dios que se acerca. Así designa Jesús lo que nosotros llamamos «gracia»: la soberana dignación de Dios.

Sin embargo, hay un matiz que no debemos olvidar al hablar del reino de Dios: la fuerza crítica que encierran estos viejos términos. Para Jesús, la soberanía de Dios es también un *juicio* sobre nuestra historia. La *basileia* de Dios implica que la realidad divina constituye una instancia crítica frente a los hombres, la cultura y la sociedad. El mensaje de Jesús, a diferencia de la predicación de Juan, es realmente un «evangelio»: anuncia una buena noticia, muestra un rostro de Dios radicalmente distinto de la predicación unilateral de Juan sobre el juicio. Pero tampoco el Dios de Jesús, con toda su bondad y misericordia, es un abuelo bondadoso que hace la vista gorda. El celo de Jesús por la ley de Dios, en cuanto revelación de la voluntad divina, es auténticamente judío y supera al judaísmo de la época sólo por su radical fidelidad a la intangible ley de Dios, pero en cuanto ley *de Dios*.

El lector habrá notado que de repente hemos dejado de dar referencias, que el «aparato crítico» ha bajado casi a cero, precisamente ahora, cuando estamos analizando el núcleo del mensaje de Jesús, y es más urgente que nunca preguntar si realmente estamos entrando en el terreno «auténtico de Jesús». La razón de ello radica en que Jesús no aclara nunca el concepto de «soberanía de Dios» en cuanto tal; da por supuesto que ese concepto es conocido por sus contemporáneos; su contenido concreto se desprende del conjunto de la actividad de Jesús, de sus parábolas y de su vida, que luego analizaremos y de las que se puede extraer cuanto hemos dicho sobre el reino de Dios. Toda la segunda parte es una fundamentación de lo que aquí hemos anticipado. No obstante, esto exige explicaciones exegéticas más detalladas.

Según lo dicho hasta aquí, la ruptura con el núcleo del mensaje de Juan fue tan radical que podemos preguntarnos qué buscó y —a juzgar por su bautismo— encontró Jesús en Juan. Por ello, debemos investigar si en el conjunto de la tradición sinóptica hay unidades que muestren que Jesús continuó la predicación de Juan sobre el juicio,

si bien con notables modificaciones. Sólo así podremos saber qué sentido tiene el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, y sobre todo si es apocalíptico, si está al servicio de una escatología «futura» o de una escatología presente, centrada en la decisión actual (se trata de una cuestión hoy discutida en la cristología y la escatología modernas; las opiniones exegéticas son muy diversas a este respecto).

Carece de importancia la cuestión de si la predicación de Jesús sobre la soberanía de Dios fue intencionadamente antizelota y antiapocalíptica. Del Nuevo Testamento se desprende que la praxis y la actividad de Jesús nunca tuvieron un carácter «anti» sino «pro»: debido a una experiencia personal todavía por analizar, el mensaje de Jesús tiene una orientación positiva hacia el amor salvífico universal de Dios y, por eso, él se opone sólo a lo que es contrario a ese mensaje central. Ahora bien, en el judaísmo de la época existía en todos los grupos una tendencia que estaba en contradicción directa con el carácter peculiar del mensaje central de Jesús. Y eso es lo que Jesús ataca frontalmente. Ahí es donde aparece qué quiere decir Jesús con su consigna «reino de Dios».

El judaísmo de la época en la mayoría de sus centros activos y grupos conscientes tendía a «formar sectas», siguiendo la pauta del «resto santo» de Daniel. Los hombres se dividían en dos clases, independientemente de cómo se les llamase (en términos apocalípticos): «los hijos de la luz» frente a «los hijos de las tinieblas»; a esta última categoría pertenecían no sólo los paganos, sino también los israelitas que no formaban parte del «propio grupo»⁶⁴. Precisamente esa tendencia segregacionista llevó a ulteriores fraccionamientos en grupos que pretendían ser «aún más puros» y se tenían por los únicos herederos legítimos del verdadero pueblo de Dios. De ahí sus nombres: «fariseos» (*perūšim*; en arameo, *perisayya*), es decir, segregados del «pueblo común» (*'am hā'āres*); «esenios» (probablemente del arameo *ḥasayyā*), es decir, los piadosos. Se trata de una tendencia general desde la época de los movimientos asideos (llamados también «pietistas» en los ambientes eruditos). Aquí se manifiesta la inclinación de los laicos a asumir los deberes levítico-sacerdotales, en otras palabras, una cierta clericalización de la espiritualidad laica («pueblo de Dios *sacerdotal*»). Estos círculos suelen mantener el principio de amar a los que Dios ama (y elige) y odiar a los que Dios rechaza; «odiar a los hijos de las tinieblas, a cada uno en la medida de su iniquidad, en la venganza de Dios»⁶⁵. Sobre todo «los publicanos y pecadores» son evitados como la peste; el trato con ellos significa hacerse uno

⁶⁴ La tendencia a formar grupos sectarios en el conjunto del judaísmo de la época ha sido analizada especialmente por A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*, 5-19, y J. Jeremias, *Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*, en *Abba* (Gottinga 1966) 121-131. Sobre las características de tales grupos, cf. E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments* (Gottinga 1971) 51-85.

⁶⁵ Así en Qumrán: 1QS 1,4 y 1,10.

mismo pecador. Cuando leemos en Mt 5,43: «*Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*» (un texto que no aparece en el Antiguo Testamento), cabe pensar que se alude a alguna corriente de la época. Además en el Documento de Damasco se dice que los tullidos, los paralíticos, los ciegos y los mudos no pueden ser miembros del grupo esenio; están excluidos de la comunidad escatológica de salvación. Jesús, por el contrario, en las parábolas del banquete invita al convite precisamente a los paralíticos, a los inválidos y a todos los discriminados (Lc 14,1). Todos los centros más activos del judaísmo de la época se caracterizan por ese afán de ser un «resto santo», la comunidad pura de Dios. Cuando Jesús llama a Israel «un rebaño sin pastor» (Mt 9,36; Mc 6,34) declara el fracaso de todos los que quieren formar una comunidad pura de Dios mediante la discriminación y la segregación, abandonando a su suerte a la multitud. En vez de aislarse, Jesús recorre todo el país para anunciar la buena nueva a todos los hombres sin excepción: va en busca de la oveja perdida; no ha venido para los sanos (es decir, para los que se creen «piadosos»), sino para los enfermos (Mc 2,17), y enfermos son todos. Come y bebe con publicanos y pecadores para llevarles la prueba del amor de Dios.

Ese es precisamente el mensaje y la praxis que anuncian el amor universal de Dios, la auténtica soberanía *de Dios*, sin formar grupos de escogidos. Jesús tampoco conoce la inversión apocalíptica de las relaciones del poder, en virtud de la cual los pobres serán un día los amos, y los ricos actuales serán oprimidos en el futuro; para Jesús, el reino incluye sólo la *superación* de las relaciones de poder humillantes, el dominio represivo del hombre por el hombre: es un reino de servicio mutuo (Mc 10,42-45). Se previene incluso contra el «dominio sobre las cosas», es decir, sobre la riqueza (Mc 10,23). El total desinterés de Jesús por el pasado pecaminoso de un hombre es algo sorprendente y característico de su vida, centrada en el futuro en cuanto posibilidad de Dios, y determina su concepción de la soberanía divina. Si en algunas circunstancias se alude a ese pasado (la adúltera), Jesús actúa con la máxima reserva. No condena a nadie; sólo le interesan las posibilidades de futuro que la *metánoia* tiene en el presente. Tal actitud excluye la búsqueda paralizante de la propia identidad. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) describe perfectamente la actitud y el mensaje de Jesús sobre la solicitud de Dios hacia los hombres que se hallan en un aprieto; al mismo tiempo, es una acusación contra los que se consideran piadosos y exigen una «justa» compensación. Es de notar que todos los textos del Nuevo Testamento sobre la *ekklesia* son secundarios, lo que equivale a decir que no se remontan hasta Jesús: *qabal*, sinagoga y *ekklesia* eran, al menos en aquel tiempo, nombres típicos que se apropiaban ciertos movimientos segregacionistas, que se separaban del «pueblo pecador»: Jesús quiere la salvación de las doce tribus de Israel, o sea, de todo Israel, al que se limita en su misión (Mt 15,24; 10,5-6). Pero precisamente esa limitación

expresa una universalidad que borra virtualmente todas las fronteras. Si hubo realmente una ruptura personal entre Jesús y Juan Bautista, tuvo que deberse a eso. Pero, por otra parte, está claro que Juan no quiso fundar una comunidad separada, un resto; además nunca presentó el «sello» bautista como una garantía de salvación contra el día terrible del juicio. Existía sin duda un *peligro* de convertirse en «resto santo», pero no de forma expresa; el bautizado volvía a su casa (Juan no parece plantearse qué debe hacer posteriormente el bautizado ni las complicaciones que pueden sobrevenirle hasta que llegue el juicio de fuego). Cabía, pues, la posibilidad de considerarse *personalmente* un «resto santo». Pero lo peor era que toda la actividad de Juan ignoraba la misericordia universal de Dios, y precisamente *ésta* es la que Jesús, tras su bautismo, trató de mostrar como único rostro auténtico de Dios. Por tanto, es difícil negar una ruptura con el Bautista *en lo que respecta al contenido* de la predicación.

Quizá pueda servirnos de ayuda un *logion* de Q, recogido en Lc 16,16 = Mt 11,12-13, si bien allí se emplea en un contexto distinto: «La Ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces (*apote*) comienza a anunciarse la buena nueva del reino de Dios, y todos se esfuerzan con violencia para entrar en él» (Lucas). «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan. Porque todos los profetas, y la ley hasta Juan profetizaron...» (Mateo). Probablemente no son palabras «auténticas de Jesús», sino una reflexión de la comunidad. El Bautista aparece aquí como una cesura decisiva: la primera fase del plan divino de salvación va hasta Juan; entonces, con Jesús, comienza una nueva era. En otras palabras, hasta Juan no se había hecho presente la *basileia* de Dios. El *apote* (Lc 16,16b) excluye a Juan⁶⁶ (el significado inclusivo denota la teología de Mateo); sólo con la aparición de Jesús se ha hecho históricamente presente la *basileia*⁶⁷. Según la comunidad Q, el Bautista está fuera de la *basileia*; con él se cierra la historia antigua. Al aparecer Jesús es cuando el reino de Dios es *combatido* con violencia⁶⁸, pero con ello se muestra invencible, pues el poder de la *basileia* se manifiesta en los exorcismos y curaciones de Jesús, pero sobre todo en su predicación del evangelio (Lc 7,18-23 = Mt 11,2-6; también en el contexto de la relación entre «Juan y Jesús»); con ello concluye el plan

⁶⁶ Así, E. Käsemann, *Besinnungen* II, 210, el cual ve en todos los casos un significado inclusivo. No se explica cómo es posible esto si Juan no conoce una predicación sobre el reino de Dios.

⁶⁷ J. Becker, *Johannes der Täufer*, 87-88.

⁶⁸ Los intentos de encontrar aquí concepciones zelotas sobre el reino carecen de fundamento. Véase *biazesthai*, en ThWNT I, 608-613; este verbo está relacionado siempre con los enemigos del reino de Dios. Igualmente, S. Schulz, *Q-Quelle*, 265, nota 622. El texto primario es aquí el de Mateo, no el de Lucas: «el reino... es combatido con violencia». La lucha contra la *basileia* de Dios y, por consiguiente, contra los enviados cristianos ha comenzado con la actividad de Jesús de Nazaret, con el cual ha llegado dicho reino. Las parábolas sobre el crecimiento del reino de Dios manifiestan que nada puede detenerlo.

antiguo de salvación. En otras palabras, la comunidad, a diferencia de Juan, ve el futuro —en cuanto posibilidad de Dios— unido no al bautismo de Juan, sino a la aparición de Jesús de Nazaret. La comunidad cristiana vio quizá aquí una ruptura más profunda que la que Jesús experimentó personalmente. La diferencia entre el significado inclusivo (Mateo) y el exclusivo (Lucas y la fuente Q) de Juan con vistas al reino de Dios refleja las incertidumbres de las comunidades cristianas al respecto. Es de notar que la comunidad Q considera al Bautista también como precursor, pero no del Jesús terreno, sino de Jesús como Hijo del hombre escatológico⁶⁹. En las primeras comunidades cristianas se acentúa cada vez más la subordinación de Juan a Jesús. Además, como queda dicho, la tradición de Marcos refleja en el contexto de la discusión sobre la autoridad de Jesús una tradición premarcana en la que Jesús responde haciendo referencia a la autoridad profética de Juan. Jesús, del mismo modo que ve el bautismo de Juan como una obra divina, así también, en cuanto continuador de la actividad de Juan, ve su propia actividad —pese a las diferencias— como una obra divina: se considera legado de Dios. Jesús hace suya la llamada de Juan a la *metánoia* (Mc 1,14-15 par.) y su acción mira también a la renovación del pueblo de Dios. Ambos piensan exclusivamente en función del futuro, pero el contenido que dan a ese futuro es significativamente distinto. Jesús no conoce la problemática de la comunidad sobre quién es «el más grande», él o Juan. Una controversia de esa clase carece de importancia para quien sólo se interesa por la causa de Dios (y ése es su caso): buscad en primer lugar el reino de Dios, todo lo demás se os dará por añadidura. La predicación de Jesús sobre la soberanía de Dios para la humanidad, es decir, la causa de Dios en cuanto causa del hombre, no se refiere directamente a él como una especie de segundo sujeto de su mensaje; en otras palabras, él no se predica a sí mismo, aunque podamos y debamos decir que todo hombre se revela a sí mismo y revela su propia identidad en la historia que le ha tocado vivir. Juan, aunque tampoco se predica a sí mismo, vincula la *metánoia* en cuanto posible medio de evitar el juicio exterminador de Dios, a su propio bautismo; aunque no se predica a sí mismo, manifiesta una conciencia profética muy determinada.

Al parecer Jesús tomó de Juan no sólo la predicación sobre el juicio, sino también la expectación de la venida inmediata del Hijo del hombre (para juzgar). Pero en tal caso es obvio que (para comprender el carácter peculiar de Jesús) debemos investigar los *logia* de sus afirmaciones sobre el juicio y de sus palabras probablemente históricas sobre la venida del Hijo del hombre como juez en relación con su mensaje sobre el advenimiento del reino de Dios, pero distinguiendo entre ambos⁷⁰. Dicha necesidad obedece a que el juicio de que habla

⁶⁹ P. Hoffmann, *Die Anfänge der Theologie in Logienquelle*, en *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, 142; S. Schulz, *Q-Quelle*, 196.

⁷⁰ Entre los numerosos estudios sobre Juan, el más convincente es el de J. Bekker, *Johannes der Täufer*, 76.

Jesús aparece siempre como algo puramente *futuro* —como juicio final escatológico—. En la tradición sinóptica (a diferencia del Bautista y del Evangelio de Juan), tal anuncio del juicio no tiene ningún significado presente ni se considera inminente, mientras que la relación del «presente» y del «futuro» con el cercano *reino de Dios* es un caso bien distinto y no puede resolverse con un «todavía no» ni con un «ya ahora». Esta relación es mucho más compleja y, en cualquier caso, muy distinta de la expectación próxima de Juan o del énfasis en la dimensión temporal del juicio de Dios. Aquí aparece la radical diferencia entre Jesús y Juan. Fiel al mensaje de Juan sobre el juicio, Jesús, gracias a su mensaje central sobre el reino de Dios, quitó al mensaje de Juan todos los rasgos apocalípticos, típicos de una escatología inminente. En este contexto, las palabras auténticas de Jesús sobre la *proximidad* del reino no sólo significan una sustitución del concepto de «juicio» (Juan) por el de «reino de Dios» (además no existe tal sustitución: también Jesús anunció el juicio), sino un mensaje totalmente nuevo: un *euangelion*, término ajeno a Juan. Esta exposición sintética es una cuestión importante para saber si Juan fue realmente un apocalíptico o no lo fue en absoluto y si su mensaje —esencialmente apocalíptico— reflejaba, a pesar de todo, la convicción, compartida por muchos en aquel tiempo, de un inminente fin del mundo, que en realidad no se produjo. Según J. Blank, Juan unió la idea del fin próximo con la del juicio y, por tanto, con la exigencia de conversión, experimentada en el bautismo de penitencia, mientras que Jesús une la «expectación próxima» con la idea de reino de Dios, entendido como salvación universal: compendio de vida, felicidad y gozo para los hombres⁷¹. Pero cabe preguntar si tal opinión es suficientemente matizada, en especial, si la expectación de «un *fin* próximo» puede remontarse históricamente a Jesús.

El concepto de «soberanía de Dios» o «reino de Dios» no era en el judaísmo tardío tan central como se suele suponer⁷². Curiosamente, en la apocalíptica se habla rara vez del «futuro esperado» bajo la categoría de «reino de Dios»⁷³. Tampoco en la literatura de Qumrán es central tal concepto. La apocalíptica está más interesada por el cambio «escatológico del eón antiguo en el nuevo eón» que por establecer lo que seguirá después. En la literatura rabínica (posterior) que recoge tradiciones más antiguas, aparece repetidamente el concepto, pero como un teológúmeno abstracto, en dos fórmulas estereotipadas: «cargar con el yugo del reino de Dios», es decir, confesar al único Dios verdadero, y «el reino de Dios se manifiesta» al final de los tiempos. Los rabinos (y fariseos) orientan su viva expectación escatológica no tanto

⁷¹ Jesús de Nazaret, 119.

⁷² Cf. G. Klein, «Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff: *EvTh* 30 (1970) 642-670; A. Vögtle, *Das Neue Testament*, 144.

⁷³ Dn 2,44 (4,31 y 6,27 no son escatológicos); *Oracula Sibyllina* 3,767; *Assumptio Moysis* 10,1ss.

hacia la venida del reino de Dios, cuanto hacia la venida del Mesías⁷⁴. Hablan más bien de 'olam ha-ba⁷⁵, el eón futuro, que del reino de Dios.

Ahora bien, no conocemos ningún texto del que se pueda inferir que Jesús hablara alguna vez del «eón futuro»⁷⁶. Jesús nada tiene que ver con la idea de un tiempo futuro, ni entendido como transformación del mundo presente ni como una creación radicalmente nueva tras la destrucción de ese mundo. Jesús habla del inminente reino de Dios: Dios es Señor y así lo manifestará, ya lo está haciendo. Afirmar que así se destruye por completo el esquema cronológico apocalíptico⁷⁷ me parece carente de importancia y además falso. Si bien el esquema apocalíptico de los dos eones se interesa exclusivamente por el inquietante acontecimiento del cambio visible del mundo viejo en un mundo nuevo, esto no significa para la apocalíptica una ruptura dualista. También para ella, el eón futuro o el reino de Dios está ya actuando, aunque de forma velada⁷⁸. No se trata del presente en oposición a un *más allá*, sino del mundo viejo, en el que la historia divina y celestial actúa sólo de una forma invisible, y del nuevo mundo, en el que esa historia celestial se hace visible ya *en la tierra*. Esta manifestación es novedad inaudita y radical renovación de todas las cosas, pero no se profundiza en el factor de continuidad. Particularmente en Qumrán, no se entiende por *eschaton* y «tiempo final» lo que los modernos llaman «escatología». El «reino de Dios» definitivo y el «tiempo final» no son una misma cosa. Lo que en numerosos ambientes apocalípticos se llama «tiempo final», nosotros lo denominaríamos más bien «preescatológico». El tiempo final de la salvación significa un período maravilloso y pacífico sin fin, es decir, un tiempo del que no se espera el fin. Aunque en un marco apocalíptico, las ideas que intervienen aquí son simplemente judías, corrientes tanto en los círculos apocalípticos como en los no apocalípticos⁷⁹. De hecho, Jesús no es un apocalíptico, pero tampoco se le puede considerar como un antiapocalíptico, como alguien que se distancia *conscientemente* de la apocalíptica. Jesús sólo

⁷⁴ A. Vögtle, *Das Neue Testament*, 144.

⁷⁵ Strack-Billerbeck I, 225,477,829.

⁷⁶ Mt 12,32; «ni en el eón futuro» significa aquí simplemente «nunca» (cf. Mc 3,29). «Hijos de este mundo» (Lc 16,8; 20,34) tiene un tono apocalíptico y qumránico, pero en el uso judío significa «nosotros los hombres terrenos». Sin embargo, en Mc 10,29-30 leemos «en este *kairós* y en el eón futuro»; pero, al margen de la dudosa (por lo menos) autenticidad de esta frase, no se trata de una doctrina sobre el futuro, sino de una parénesis o exhortación a abandonar todo: está en juego la importancia escatológica del presente. La «recompensa» del ciento por uno es judeo-helenista; cf. K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 404-417.

⁷⁷ Así, entre otros, R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft*, 249-262; A. Vögtle, *Das Neue Testament*, 145-148; J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriff in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT 3; Gotinga 1964) 206.

⁷⁸ Dn 3,33; 4 Esd 4,26ss; Ap 1,9.

⁷⁹ Cf. Fr. Mussner, «In den letzten Tagen» (Apg 2,17a): BZ 5 (1961) 263-265; esto aparece en Gn 49,1; Nm 24,14; Miq 4,1; Is 2,2; Jr 23,20; Dn 10,14.

se distancia de lo que va contra la causa de Dios y contra la obediencia a la voluntad divina; no entra en lo demás, ni siquiera en el pago de impuestos al poder romano. Todo eso no le interesa directamente; su proyecto de vida es distinto.

Sólo la fe permite conocer hasta qué punto actúa ya la soberanía de Dios⁸⁰. La orientación de Jesús hacia el futuro no implica una *doctrina sobre* ese futuro, excepto que éste será completamente distinto del tiempo actual, sin más precisiones. Por un lado, el reino de Dios es un acontecimiento escatológico todavía por venir (Mc 14,25; Lc 22,15-18): el banquete escatológico tiene lugar en el futuro; Jesús toma parte en él *con* sus discípulos. Esto indica, por otro lado, que la comunidad de mesa entre Jesús y sus discípulos durante su vida terrena es una realidad presente, pero que llega a su plenitud en el reino de Dios. Pero no se dice nada de cómo será ese reencuentro escatológico: ¿tendrá lugar durante la vida de los discípulos? ¿Más tarde? ¿Cómo? De eso no dice nada Jesús. A. Vögtle afirma certeramente: la tradición de Jesús no permite concluir nada sobre cómo se realiza la soberanía divina en el mundo presente, en el cosmos⁸¹. Jesús sólo se interesa por los hombres en su relación con Dios y por Dios en su solicitud hacia los hombres. Su predicación sobre el futuro reino de Dios se centra en la acción de Dios orientada a la salvación futura de los hombres.

Así, pues, ni en la apocalíptica ni entre los fariseos y rabinos estaba muy vivo el tema del reino de Dios. El único movimiento en el que tenía una extraordinaria vitalidad era el de los combatientes de la resistencia judía, sicarios y los zelotas. Por el reino de Dios exigen la libertad política y el fin de la ocupación romana: sólo Dios es rey de Israel. Con su resistencia militante quieren acelerar el reino de Dios. Aquí palpita realmente la idea de la inminencia del reino de Dios. Pero es curioso que el tema del inminente reino de Dios tenga un particular eco en la comunidad Q, la cual (en oposición más o menos abierta a la política nacionalista del movimiento zelota) tiene una idea decididamente no violenta del reino de Dios⁸². La conexión entre «proximidad del reino» y «ortopraxis» (es decir, fidelidad de la ley) es típica

⁸⁰ H. Riesenfeld, *parateresis*, en ThWNT VIII, 150.

⁸¹ A. Vögtle, *Das Neue Testament*, 150. Sólo Mt 19,28 conoce la *palíngenesia*, que alude sin duda a una escatología futura, y la *syntelesia tou aiónos* (Mt 13,39. 40,49; 24,3; 28,20), el fin (o restauración final) de este eón; esto es algo típico de Mateo dentro del Nuevo Testamento; es evidentemente una expresión apocalíptica tomada de la traducción de los Setenta de Daniel (12,13b; 9,27; cf. Heb 9,26). A. Vögtle, *ibid.*, 151-166. Sobre todo Mc 9,1 (algunos contemporáneos de Jesús todavía vivirán cuando se instaure la soberanía de Dios) es ciertamente secundario. Cf. C. Colpe, *hyios tou anthrôpou*, en ThWNT VIII, 459; K. Berger, *Amen-Worte*, 62-70.

⁸² K. Schubert, *Die Entwicklung der eschatologischen Naberwartung im Frühjudentum*, en *Vom Messias zu Christus*, ed. por K. Schubert (Viena-Friburgo 1964) 1-54; P. Hoffmann, *Die Anfänge*, 134-152; M. Hengel, *Die Zeloten*, 385-386.

de la comunidad Q, constituye, por decirlo así, su propio programa (Lc 6,20-45 par.; también Lc 6,46-49 par.)⁸³. Esta comunidad (en su fase judeohelenista) interpreta la actividad terrena de Jesús como un acontecimiento escatológico que *precede* al final. En Mt 11,10 (interpretación de Q de un *logion* más antiguo recogido en 10,7-9), Juan Bautista es el enviado prometido en Mal 3,1, que prepara el camino del «que viene». Pero es de notar que en el relato de la misión de los discípulos por el Jesús terreno, éstos, según la comunidad Q, deben anunciar el mensaje de que «el reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 10,9 = Mt 10,7), es decir, lo que se había presentado como mensaje de Jesús. A pesar del colorido postpascual que la comunidad Q ha dado a dicho mensaje, ésta transmite sustancialmente el mensaje de Jesús sobre la proximidad del reino. La índole de esa comunidad, sobre todo el propósito de su transmisión⁸⁴, es una garantía de que el mensaje sobre la «proximidad del reino de Dios» procede de Jesús, aunque no esté claro si la expectación (apocalíptica) del juicio, característica de la comunidad Q⁸⁵, era igualmente esencial en la predicación de Jesús⁸⁶. Por tanto, la continuidad entre la predicación de Jesús y la de la comunidad Q no radica primariamente en el *kerygma*, sino en la *escatología*: ambas anuncian la próxima aparición de la soberanía de Dios y del Hijo del hombre si bien ya el estrato más antiguo de la comunidad Q identifica al Hijo del hombre con el Jesús celestial, que vendrá al final de los tiempos para salvar a la comunidad y juzgar al mundo entero⁸⁷. Por ello, en la fase antigua de la tradición Q, Jesús no es el anunciado; el contenido de su predicación es la futura soberanía de Dios y el juicio futuro, en el que Jesús, en cuanto Hijo del hombre, salvará a su comunidad⁸⁸, tal como Pablo

⁸³ H. Schürmann, *Die Warnung des Lk vor der Falschlehre in der «Predigt am Berge»*: BZ 10 (1966) 59-81.

⁸⁴ Cf. H. E. Tödt, *Menschensohn*, 212ss; también D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 96.

⁸⁵ Tesis fundamental de D. Lührmann, *Q-Redaktion*, espec. 94.

⁸⁶ En este punto las opiniones de los exegetas discrepan al máximo. Cf. el estado de la discusión (hasta 1964) en W. G. Kümmel, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, en *Zeit und Geschichte*. Hom. R. Bultmann (Tübinga 1964) 31-46. Para después de 1964, véase R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf 1968) con abundante bibliografía; J. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, en *Geschichte und Glaube*. Gesammelte Aufsätze III-1 (Munich 1968) 46-55; E. Grässer, *Die Naherwartung Jesu* (Stuttgart 1973). La pregunta es si el cristianismo primitivo muestra tendencias «neoapocalípticas» con respecto a Jesús, cosa que da por sentada D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 94. Se parte de que el anuncio del juicio final o de la salvación futura es «esencialmente» apocalíptico. En este planteamiento todo depende de la idea que se tenga de «apocalíptica». Además, los exegetas tienen muy poco en cuenta la «sociología de la expectación del fin». Y me parece que hay una especie de expectación profética del fin, la cual, aunque se exprese en términos de «proximidad» temporal y se entienda como tal, no debe interpretarse en sentido estrictamente cronológico. Aquí intervienen una compleja antropología y un impulso religioso.

⁸⁷ D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 97; S. Schulz, *Q-Quelle*, 165-175; U. Wilckens, *Jesusüberlieferung*, 336-337.

⁸⁸ Cf. D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 97.

deja entrever en la más antigua de sus cartas: «Esperamos a su Hijo, que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, *que nos salva de la cólera venidera*» (1 Tes 1,10).

No cabe duda de que Jesús anunció la *inminente* venida del reino. ¿Se equivocaba Jesús? ¿Pensaba, al igual que en los círculos apocalípticos, en el fin inminente del mundo? Es difícil rastrear en las concepciones del Nuevo Testamento, influidas por las expectativas del cristianismo primitivo, la visión que Jesús tenía del futuro. El hecho es que la fe en su resurrección o, al menos, en su «entronización junto a Dios» (cf. *infra*) constituyó al principio la señal del comienzo de la parusía y del «fin del mundo». De hecho, la expectación entusiasta del retorno glorioso de Jesús se basaba en su vida junto a Dios; por eso, el «retardo» del retorno de Jesús no cambió sustancialmente nada, aunque al principio planteó algunos problemas a numerosos cristianos, como se desprende del Nuevo Testamento. Pero tales expectativas cristianas no se pueden remontar directamente a la predicación de Jesús. Como queda dicho, Jesús predicó convencido de que el reino de Dios estaba cerca y veía tal proximidad en su propia actuación (cf. *infra*); pero no se deduce de los textos que identificara esa venida con el fin del mundo. Proclamó resueltamente la inminente llegada de la salvación divina y actuó en consecuencia; pero no se nos dice nada sobre cómo concebía esa futura salvación. Hacer conjeturas al respecto —en la línea de una expectación relativa al inminente fin del mundo o, mejor, a la inminente venida del Hijo del hombre— es sin duda tentador y, teniendo en cuenta el espíritu de la época, bastante lógico, pero no disponemos de datos históricamente ciertos para afirmarlo categóricamente. Como se verá más adelante, el convencimiento de Jesús en torno a la salvación tiene un fundamento *puramente religioso*. Además debemos decir que la perspectiva cada vez más clara de su muerte irremediable fue también un elemento esencial que influyó en las eventuales ideas de Jesús sobre la forma en que se iba a realizar la salvación futura: está seguro de la salvación y confía en Dios. Quizá luego veremos más claramente que Dios es siempre soberanamente libre, incluso ante las eventuales ideas de Jesús sobre cómo vendrá el reino de Dios.

La vida de Jesús demuestra que el «presente» y el «futuro», aunque distintos, están esencialmente unidos: Jesús predica la salvación *futura* y la hace *presente* con su praxis, sugiriendo así una conexión entre su persona y el reino de Dios. Los análisis siguientes irán aclarando de qué conexión se trata. Lo que ya parece claro es que Jesús relaciona la venida del reino de Dios con la *metánoia*, es decir, con la praxis actual del reino de Dios. El Padrenuestro insinúa una relación esencial entre «venga tu reino» y «hágase tu voluntad en la tierra»: hacer la voluntad de Dios en nuestra historia terrena tiene que ver con la venida del reino de Dios, siempre dentro de esa dialéctica característica de Jesús entre «presente» y «futuro»; este último siempre es mayor que el presente, pero impulsa *en el presente* a una praxis ético-religiosa en consonancia con el reino de Dios. Esta conexión entre

soberanía de Dios y «ortopraxis» se remonta claramente a Jesús, que «pasa haciendo el bien», toma partido por los desheredados y marginados, como aparece sobre todo en sus parábolas y en su trato con los pecadores (cf. *infra*). Jesús, con su vida, da un rostro concreto al reino de Dios: procurando el bien y la salvación del hombre, incluso corporal (curaciones, exorcismos). Donde él aparece, desaparece el miedo, tanto a la vida como a la muerte; libera a los hombres y los hace dueños de sí mismos. En particular el aferrarse a las riquezas y propiedades, sean grandes, pequeñas o superfluas, se halla para Jesús en rotunda oposición a la confianza en la soberanía de Dios, pues pone en peligro el núcleo del reino: la confianza ilimitada en Dios (aunque sus caminos sean distintos de los nuestros), que se manifiesta en el hecho de buscar la salvación sólo en Dios. La «ortopraxis» es la manifestación o reproducción consecuente del amor salvífico universal de Dios en términos de praxis humana. Se manifiesta allí donde el amor no conoce divisiones ni sectarismos y abarca incluso a los enemigos, a los «publicanos y pecadores», es decir, a todos los que, en la sociedad judía de la época, estaban excluidos de la mesa de los fariseos y de los esenios. Jesús ve en esa praxis el signo de la venida de la soberanía de Dios y puede descubrir en su propia vida el signo de esa venida. Así, la venida del reino de Dios tiene en Jesús un factor humano de mediación. La solicitud del hombre por sus semejantes es la forma visible en que se manifiesta la venida del reino de Dios; tal es el camino que recorre la soberanía de Dios. La conducta de Jesús no ofrece una realización teórica, sino práctica y proléptica del «mundo nuevo», de una vida nueva digna del hombre⁸⁹, si bien dentro de una contingencia histórica muy concreta y, en cuanto tal, no repetible por nosotros. Por eso el mundo mejor y distinto que se busca —sobre todo el reino de Dios en cuanto señorío o amor de Dios a la humanidad— no es algo vago e indeterminado: adquirió perfiles históricos en la vida de Jesús, que es, para quienes confían en él, no sólo *inspiración e impulso*, sino que, por su propio contenido, al margen del puro pragmatismo, ofrece una *orientación* muy precisa para la actuación en el mundo. Todo esto hace que el nexo apocalíptico entre la esperanza escatológica y un inminente reino de paz se convierta en un nexo intrínseco entre la *esperanza* escatológica y una nueva praxis en este mundo, sin que por ello se deje de lado la idea de la salvación inminente.

El don de la conversión, exponente histórico de la venida del reino, no tiene en Jesús el significado apocalíptico (mesiánico) de un «cambio de los tiempos» mediante una acción repentina de Dios, sino el de una nueva mentalidad, y una nueva actuación fundada en la convicción de que el reino de Dios está cerca. El mensaje de Jesús sobre la soberanía y el reino de Dios es, por tanto, en su plenitud, el amor uni-

⁸⁹ R. Pesch, *Von der «Praxis des Himmels» Kritische Elemente im Neuen Testament* (Graz 1971).

versal de Dios a los hombres manifestado en su vida práctica, el cual constituye para nosotros una invitación a creer y esperar en esa salvación y en ese reino de paz y a manifestar con fiabilidad la venida de todo esto con una vida coherente: la praxis del reino. Esto es lo que demostrarán los análisis siguientes.

2. *La praxis del reino de Dios. las parábolas de Jesús*

Bibliografía: E. Auerbach, *Mimèsis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Berna 2 1959); J. Blank, *Marginalien zur Gleichnisauslegung*, en *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (Munich 1969) 89-103; E. Biser, *Die Gleichnisse Jesu* (Munich 1965); C. H. Dodd, *Las parábolas del reino* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974); E. Eichholz, *Einführung in die Gleichnisse* (Neukirchen 1963); F. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Tubinga-Leipzig 1904); id., *Die Gleichnisse Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters* (Tubinga 1912); E. Güttgemann, *Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu* (Studia Linguistica Neotestamentica; Munich 1971) 99-103; R. W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God* (Nueva York-Londres 1966) 124-223; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1976); A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (Darmstadt 2 1963); W. G. Kümmel, *Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat*, en *Orientierung an Jesus* (Friburgo 1973) 220-237; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu* (Gotinga 5 1969); E. Lohse, *Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu*: *EvTh* 18 (1958) 145-157; N. Perrin, *The modern interpretation of the parables of Jesus and the problem of hermeneutics*: «*Interpretation*» 25 (1971) 131-148; E. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* (Neuchâtel 1971), capítulo 6. *Le Jésus des paraboles*, 94-110; D. O. Via, *The Parables* (Filadelfia 1967); A. Weiser, *Die Knechtgleichnisse der synoptischen Evangelien* (Munich 1971); Número monográfico: *Gleichnisse*: *EvTh* 32 (1972) 413-451.

a) Las parábolas narran.

Nosotros los modernos, habituados a las exigencias de las ciencias históricas, tenemos cierta dificultad para entender una «cultura narrativa», en la cual los más profundos misterios de la vida se expresan con narraciones y parábolas. Prueba de nuestra incompreensión ante una cultura narrativa es la reacción de muchos al oír el relato de que Jonás permaneció «tres días en el vientre de una ballena». Ya los Padres de la Iglesia encontraron dificultades al leerlo. Pero en nuestro tiempo, la incompreensión ha llegado a veces a extremos ridículos. Tras largas investigaciones, un erudito llegó a la conclusión de que Jonás, en su huida, permaneció tres días escondido en una posada llamada «La Ballena». Evidentemente, hemos perdido la ingenuidad «narrativa». En muchas culturas es conocida la historia de un hombre que fue tragado por una enorme ballena. Una historia de este tipo puede expresar muchas verdades profundas. La oración de Jonás (Jon 2,2-10) indica por qué ese relato popular —conocido en numerosas culturas— fue

recogido en el Antiguo Testamento: Dios no abandona a los suyos, por desesperada que sea su situación. Eso es lo que dice la oración de Jonás en el vientre de la ballena, hundido en los abismos del océano: desesperada situación de angustia y desamparo. Una historia semejante puede repetirse infinidad de veces. Compendia la sabiduría secular de unos pueblos que conocen el desenfrenado poder del océano. Pero cuando el Antiguo Testamento recoge ese viejo relato relaciona una situación desesperada con la *oración* de Jonás, que tiene un objetivo muy concreto. Así nace una nueva historia: la historia de la confianza absoluta en el auxilio de Yahvé cuando el hombre ya no sabe qué hacer. Más tarde, esta historia será contada de nuevo. Pero cada repetición será totalmente nueva; los cristianos sitúan el relato de Jonás en un contexto completamente nuevo: la muerte y la resurrección de Jesús. Tal historia no conoce fin. Se narra una y otra vez: el núcleo permanece y recibe cada vez una interpretación nueva.

También el Nuevo Testamento, que nos cuenta la historia de Jesús, se sitúa en una «cultura narrativa» y no en una cultura como la nuestra, que ha reemplazado la ingenuidad narrativa por las ciencias históricas. Pero nosotros no podemos desatender ninguna de las dos. Los hombres modernos no entendemos la historia —incluida la de Jesús— si no volvemos a un *segundo* estado primitivo, a una segunda inocencia o ingenuidad narrativa: pasando por la ciencia histórica y la crítica, debemos llegar de nuevo a una «inocencia narrativa» que, con su fuerza crítica, se venga de la ciencia y de la crítica.

Teniendo en cuenta la cultura narrativa de la Antigüedad, debemos aproximarnos a los textos evangélicos preguntando qué quieren realmente decirnos cuando nos narran los milagros de Jesús. Sólo entonces podremos estudiar el núcleo histórico de tales relatos. La cuestión *histórica* no carece de importancia, pero es sólo parte de un conjunto más amplio.

Jesús *es* una parábola y *cuenta* parábolas. Sólo con parábolas se puede «explicar» una parábola. ¿Por qué?

El relato de una parábola, su misma existencia, es un fenómeno sorprendente. En la mayoría de casos contiene una paradoja, un efecto *de choque*. Esto puede ser consecuencia de nuestra incompreensión occidental con respecto al carácter oriental de tales parábolas. La parábola del sembrador habla de un campesino que, evidentemente, siembra a voleo: arroja la semilla no sólo sobre el campo, sino también sobre piedras, entre espinas e incluso en el camino. Pero esto es fácil de comprender para un oriental, para él no tiene nada de sorprendente. Me refiero a paradojas intencionadas. Los trabajadores de la última hora reciben exactamente el mismo salario que los que se han esforzado todo el día; esto choca no sólo a nuestra sensibilidad social, sino también a quienes escucharon entonces la parábola. Las cinco vírgenes llamadas necias nos resultan realmente simpáticas, mientras las otras cinco, las «prudentes», las que se niegan a ayudar a sus compañeras,

son para los jóvenes de hoy unas «egoístas», y lo serían para la gente de entonces. Una parábola se mueve siempre en torno a algo «escandaloso» o, por lo menos, paradójico e insólito. La parábola vuelve a menudo las cosas del revés; es un ataque a los convencionalismos de nuestra mentalidad y nuestra existencia. La parábola quiere hacer pensar al oyente incorporando un elemento de «extrañeza» y de «sorpresa» a un hecho normal y corriente. No todas las noches nos despiertan para ayudar a un extraño en situación apurada. Tampoco perdemos todos los días ovejas o monedas. A la mayoría de nosotros no nos sucede nunca. Sin embargo, la parábola *me* sitúa aquí y ahora ante tales situaciones y me obliga a reflexionar sobre ellas. Las parábolas dan que pensar. El hecho corriente se presenta en un contexto insólito, con lo cual el tópico se convierte en un desafío estimulante. La parábola constituye una sacudida.

La intención es obligarnos a considerar nuestra vida, nuestro comportamiento y nuestro propio mundo desde una perspectiva distinta. Las parábolas abren nuevas posibilidades de vida, muchas veces opuestas a nuestros comportamientos convencionales; permiten una nueva experiencia de la realidad. Constituyen una crítica de la praxis que lleva a la renovación de la vida y de la sociedad. Aunque se inspiran en cosas y sucesos de la vida cotidiana, chocan —debido a su elemento escandaloso, paradójico o sorprendente— con nuestros juicios y comportamientos espontáneos. El buen samaritano no sólo auxilia, sino que, al parecer, hace cosas insensatas: va a pie, carga al herido sobre la cabalgadura; lo lleva a una posada, vuelve al día siguiente, paga el alojamiento y se compromete a pagar los gastos que se originen (Lc 10,33-35). Para que el relato resulte más incisivo, el hombre que ayuda a su prójimo se convierte en un samaritano, mientras que los dos clérigos (el levita y el sacerdote) pasan de largo sin hacer caso. La parábola, aunque aparentemente familiar, encierra una profunda seriedad. Introduce en la vida diaria un llamamiento más hondo. Las parábolas no remiten a un mundo distinto del presente, sino a una nueva posibilidad *dentro de* este mundo: una posibilidad real de ver y vivir la vida y el mundo de un modo distinto del usual. Según el criterio convencional el samaritano misericordioso se pasó de bueno. Sin embargo, lo que le interesa al narrador es precisamente la desbordante misericordia del «Buen Pastor»⁹⁰. El mundo nuevo que el relato permite vislumbrar aparece como una posibilidad concreta de vida, incluso para quienes oyen hoy la parábola. En el mundo de las parábolas de Jesús no se vive ni se juzga como en el mundo de nuestros afanes diarios. A excepción de tres parábolas (el rico necio; Lázaro y el rico epulón; el publicano y el fariseo), todas las demás son «mundanas». En ellas no se habla de Dios directamente. Sin embargo, quien las oye sabe que tales

⁹⁰ En hebreo, *re'* (prójimo) tiene un sonido bastante parecido a *ro'* (pastor). Así, esta parábola podría ser un relato del buen pastor, convertido en crítica de lo que en otra parte se llama «rebaño sin pastor».

relatos lo sitúan ante la acción salvífica de Dios *en* Jesús: así es como actúa Dios, según se puede ver por las obras del propio Jesús, al menos si se mira con un corazón dispuesto a la conversión.

La parábola queda, pues, «en suspenso» mientras el oyente no se *decida* a favor o en contra de la nueva posibilidad de vida que ella abre y, en definitiva, a favor o en contra de Jesús de Nazaret. ¿Entrará también el oyente en ese mundo nuevo? Puede elegir entre dos modelos de vida. ¿Aceptará la nueva «lógica de la gracia y la misericordia» que descubren las parábolas, realizando en su propia vida ese cambio radical, o ignorará ese reto, retornando a la vida de todos los días? Jesús y su mundo encuentran «expresión» en las parábolas, las cuales abren un mundo nuevo, un mundo en el que sólo hay gracia y amor, que somete a crítica y quiere transformar nuestra historia de dolor, consecuencia de nuestra miopía. Es de notar que, en las parábolas, el factor tiempo tiene un significado acrónico. Lo cual no quiere decir que el relato sea *atemporal* o *supratemporal*. Denota, por el contrario, que el contenido del relato incluye siempre una *referencia* constitutiva *a mi presente*, aquí y ahora: el llamamiento que se me dirige ahora es algo esencial a la hora de contar y oír la parábola: aquí no hay problemas narrativos o de reinterpretación: yo mismo debo, aquí y ahora, decidirme ante la parábola, responder a la pregunta de si acepto para mí esa posibilidad nueva de vida. De ahí que una parábola no necesita ningún comentario *explicativo*, ninguna *exégesis* venida de fuera, ninguna interpretación. La parábola se interpreta a sí misma, es decir, interpreta nuestra vida, nuestra existencia y nuestro obrar. El sentido de una parábola no se descubre con un razonamiento, sino a lo sumo con el relato de una segunda o tercera parábola, lo cual implicará siempre el choque de lo paradójico y extraño con nuestro comportamiento normal, cotidiano y conformista.

b) Las parábolas de Jesús.

Jesús mismo —su persona, sus relatos y sus acciones— es una parábola. El efecto de «choque» marca también la secuencia de su vida, como se ve claramente en el Evangelio de Marcos. En 2,1-3,5 se reúnen cinco relatos paradójicos, acciones aisladas de Jesús por las que se invita a los oyentes a tomar postura ante él: Jesús cura a un paralítico y le perdona los pecados (2,1-12); come con publicanos, es decir, con hombres que recaudan dinero e impuestos para los romanos (2,13-17); defiende a sus discípulos, que no ayunan cuando están con él (2,18-22); justifica la conducta de sus discípulos, que arrancan espigas durante el descanso sabático (2,23-28); finalmente, como punto culminante, Jesús cura en sábado la mano seca de un enfermo desahuciado (3,1-5). La reacción de los dirigentes no se hace esperar: «En cuanto salieron los fariseos, se confabulaban con los herodianos contra él *para ver cómo eliminarlo*» (3,6; cf. también el contexto de Mt 12,14 y Jn 5,18).

Muchos no entienden la historia que es Jesús mismo, mientras que sí la entienden los que están dispuestos a reconocer en la vida de Jesús la presencia salvífica de Dios (Mt 13,11). Pero la parábola es tan provocadora que hace imposible una actitud neutral. Sin abrirse al eventual mensaje del relato sólo se ve una conducta de Jesús que es incomprendible (Mc 4,11-12), contraria a la ley y escandalosa (Mc 6,2-3; cf. Mt 11,6; 15,9). Hay que tomar postura, porque la historia de Jesús no sólo descubre una nueva posibilidad de vida, sino que también somete a una crítica demoledora nuestra actitud vital efectiva, a la que tanto aprecio tenemos. Por instinto de conservación, algunos rechazaron la parábola de Jesús, que consideraban apócrifa y heterodoxa, amenazadora para sus viejas costumbres. La crucifixión de Jesús es, en definitiva, consecuencia directa de esa incompreensión frente a la parábola viva de Dios.

Jesús es una parábola viva de Dios en la solicitud por el hombre y su historia de dolor, por los publicanos y pecadores, por los pobres, tullidos y ciegos, los desheredados y los poseídos «por malos espíritus»: así es como cuida Dios de los hombres. En la historia de Jesús se cuenta la historia neotestamentaria *sobre* Jesús, respuesta de los primeros cristianos a la historia *del* mismo Jesús. Todos los relatos sobre la vida de Jesús reviven, por tanto, en la vida o en la historia de la comunidad creyente. La Iglesia se convierte así en una comunidad de historia y de mesa formada por hombres abiertos a la fuerza crítica de la parábola viva de Jesús. También nosotros podemos escuchar de esta forma la historia de Jesús. Y ante nosotros se plantea la pregunta de si nos atrevemos a arriesgar nuestra vida por ella.

El hecho de que los cuatro evangelios cuenten más parábolas de las que Jesús pudo pronunciar no es el problema más importante. Así, más de la mitad de las parábolas que hallamos en Lucas aparecen únicamente en ese Evangelio, si bien proceden de una tradición muy concreta. Además, las parábolas neotestamentarias pasaron por un proceso evolutivo, en el curso del cual asumieron nuevos significados, sobre todo cuando el retraso de la parusía comenzó a constituir un problema. También la mitad de las parábolas del Evangelio de Mateo son exclusivas del mismo. En cambio, Marcos, una tradición evangélica más antigua, tiene pocas parábolas. Al parecer, tal hecho no se debe tanto a que Marcos no conozca una tradición de parábolas más amplia cuanto a que tiene menos interés por este género literario; además Marcos está más interesado por la actividad de Jesús, por la enseñanza dirigida a sus discípulos y por su vida que por sus parábolas. Estas no le parecían dirigidas a los miembros de la comunidad cristiana. No sin cierta verosimilitud, E. Trocmé ha sostenido que las parábolas no son propiamente parte de la predicación general de Jesús, sino más bien «conversaciones de sobremesa» mantenidas con diversos representantes de la burguesía. Tal interpretación podría explicar no sólo que las pará-

bolas se incorporaran tardíamente a la tradición *evangélica*⁹¹, sino también que se transmitieran en forma más fluida. El núcleo de muchas parábolas evangélicas, en la medida en que provienen de Jesús, respondería más bien a una «conversación de sobremesa»; esto explicaría al mismo tiempo por qué en las parábolas se habla tanto de banquetes (de distintas clases) y de «señores» y «siervos». Las parábolas no son, como se dice en cierta literatura popular bienintencionada, una manifestación de la propia predicación de Jesús al pueblo; son, por el contrario, una forma refinada (quizá «libre») de la conversación un tanto irónica con la burguesía acomodada, la cual, sin «seguir» a Jesús, mostraba por él cierto interés religioso, no religioso, o incluso ambiguo, y con esa mentalidad le invitaba a comer. Hay muchos indicios de que el recuerdo de las parábolas auténticas de Jesús se conservó inicialmente en tales ambientes, mientras que la tradición originaria sobre Jesús parece saber poco al respecto. Pero con el tiempo, la «tradición de Jesús» entró en contacto con esa tradición «ajena» de las parábolas de Jesús y comenzó, al principio con reticencias, a interesarse por ella. Así se explicaría la sorprendente y compleja teoría del Evangelio de Marcos sobre las «parábolas» (cf. Mc 4,10-12): «Pero a *los que están fuera* todo se les presen- a en parábolas» (Mc 4,11b). Da la impresión de que, según Marcos, los discípulos de Jesús saben más y más a fondo que lo que dicen las parábolas, las cuales van dirigidas sólo a «los de fuera». No deja de tener fundamento la suposición de que Marcos intenta más frenar que impulsar la incorporación de la tradición parábólica en la evangélica. Cuando Marcos dice: «No les hablaba sin parábolas; pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado» (Mc 4,34), está en contradicción con todo su Evangelio, pues éste sólo ofrece algunas parábolas y está más interesado por otras cosas: por esa explicación (lo cual significa para Marcos: *sin* lo que propiamente se denominaban «parábolas»).

Estas parábolas reflejan la solidaridad de Jesús con la tradición sapiencial del judaísmo en materias éticas y religiosas y con el dinamismo fundamental de lo único que le fascinaba: la causa de Dios en cuanto causa del hombre, el reino de Dios. En el terreno religioso, el «Dios de las parábolas» es el Todopoderoso (Lc 12,20; 17,7-10), que —como un duro hombre de negocios— exige «intereses» de sus siervos (Mt 25,14-30 par.); pero es también misericordioso e indulgente (Lc 18,10-14; Lc 18,7), consolador (Lc 16,19-31) e increíblemente generoso (Mt 18,23ss; 20,1-16; Lc 15,20-32); otorga magníficas recompensas (Mt 25,21.23), no como compensación por las obras, sino como don gratuito (Mt 20,15) y sobresale por su paciencia (Lc 13,6-9; Mt 13,24-30). Aquí encontramos de nuevo al Dios de Jesús, volcado hacia los hombres.

En particular, las parábolas que cogen el núcleo del mensaje de

⁹¹ Cf., por ejemplo, Lc 10,38-42; Jn 12,1-8; Lc 7,36-50; 11,37-52; 14,1-6; Mc 2,16 par.; Lc 19,1-10; cf. E. Trocmé, *Jésus*, 103-104.

Jesús sobre el reino de Dios están retocadas a la luz de la muerte de Jesús, de la fe en la resurrección y de la expectación cristiana de la parusía. Pero el contenido original suele ser todavía perceptible a través de esa perspectiva eclesial.

Con la venida del reino de Dios sucede «como con un hombre que se ausenta: deja su casa, da atribuciones a sus siervos, a cada uno su trabajo, y ordena al portero que vele; velad, por tanto, ya que no sabéis cuándo vendrá el dueño de la casa...» (Mc 13,34-37)⁹². Ya hemos visto que la orientación de Jesús hacia el futuro se centra en la venida de la soberanía de Dios⁹³. Por eso hay que vigilar. Las parábolas escatológicas auténticas de Jesús giran siempre en torno al reino de Dios, a la soberanía de Dios, que se acerca con Jesús (Mc 1,15) y ya actúa en él (Lc 11,20), pero «todavía está en camino» (Mt 6,10 par.; Lc 11,3), no se sabe cuándo llegará (Mc 13,32) y es impredecible (Lc 17,20-21). La invitación a la vigilancia indica que la venida del reino de Dios significará la *salvación* para los que permanezcan vigilantes, aun cuando se sepan pecadores (Lc 18,9-14) e indignos (Mt 8,8-9 par. Lc), pero *juicio* para el que no vigile, para el que no «actúe consecuentemente» (Mt 7,24-27 par. Lc). El nexo entre soberanía de Dios y «ortopraxis» aparece sobre todo en las parábolas. Un ejemplo típico es la parábola de los talentos (Mt 25,14-30 par. Lc 19,12-27). El talento encomendado a los hombres es el reino de Dios, que, aunque por pura gracia, como es el hallazgo de un tesoro (Mt 13,44) o de una perla preciosa (Mt 13,45-46), constituye un acontecimiento que exige de todos una conversión total —*metánoia*— y por el que hay que vender todo (Mt 13,44). La necesidad de actuar ahora con vistas a la venida del reino de Dios reaparece en la historia de las vírgenes necias y las prudentes (Mt 25,1-13; cf. 12,35-40), a propósito del ladrón (Lc 12,39-40 par.) y del mayordomo infiel (Lc 16,1-2; cf. 12,42-48; Mt 18,23;

⁹² Cf. J. Dupont, *La parabole du maître qui rentre dans la nuit* (Mc 13,34-36), en *Mélanges Bibliques*. Hom. B. Rigaux (Gembloux 1970) 89-116.

⁹³ El «acontecimiento futuro» esperado por Jesús es, según los evangelios sinópticos: a) la venida del reino de Dios (Mt 6,10 par.; Lc 11,3; Mt 10,7 par.; Lc 10,9.11; Mc 9,1 par.; Mt 16,28 y Lc 9,27; Mc 1,15 par.; Mt 4,17; Lc 17,20; 21,31; 22,18); b) el Hijo del hombre (Mt 10,32-33 par.; Lc 12,8-9; Lc 17,24.26.30; Mt 24,44 par.; Lc 12,40; Mc 8,38 par.; Mt 16,27 y Lc 9,26; Mc 13,26 par.; Mt 24,30 y Lc 21,27; Mc 14,62 par.; Mt 26,64; Mt 10,23; 16,28; 25,31; Lc 18,8); c) el que viene (Mt 23,39 par.; Lc 13,35; cf. también Mt 11,3 par.; Lc 7,19; Mc 11,9-10 par.; Mt 21,9 y Lc 19,30); d) finalmente, «el día» o «los días del Hijo del hombre» (Lc 17,24.26.30; Mt 10,15 par.; Lc 10,12; Mt 13,30 par.; Mt 24,36; Mt 25,13; Lc 17,22; 21,34-35; 23,29); e) el juicio (Mt 11,23 par.; Lc 10,14). En la predicación de Jesús predomina la venida del reino de Dios; el juicio es, por así decirlo, el reverso negativo o la catástrofe que sobreviene al que no acepta la oferta escatológica de salvación. Un elemento secundario es «la venida del Hijo del hombre» como juez escatológico universal, donde el «juicio» constituye un tema por sí mismo. Por tanto, la vigilancia con vistas al acontecimiento tiene siempre para mí (en el contexto de la vida de Jesús) el sentido de vigilar porque está a punto de llegar el reino de Dios, que puede convertirse en juicio para quien rechaza la *metánoia*. El cristianismo primitivo explicitó ya muchas parábolas con referencia a la parusía de Jesús-Hijo del hombre.

Lc 7,41-43). En muchos casos puede tratarse de parábolas más antiguas que se narraban en Israel en relación con el futuro juicio de Dios. Pero en labios de Jesús —que con su misma actividad suscita ya numerosas preguntas— y en el marco de su mensaje sobre el reino adquieren una nueva profundidad que exige una nueva respuesta de desvelamiento. Sobre todo porque se puede realizar *ya desde ahora* la praxis del reino futuro: ya desde ahora, la vida debe dar un vuelco con respecto a lo que suelen hacer los hombres (*metánoia*). En particular, la parábola de los talentos hace hincapié en que el reino de Dios *está confiado a nosotros*. El tercer siervo es censurado, no por no haberse arriesgado como los otros dos, sino por no haber aprovechado la única posibilidad exenta de riesgos y, por tanto, haberse mostrado indiferente ante lo que se le había confiado. Este relato se podría titular mejor parábola del «tercer siervo». La soberanía de Dios exige una actuación en consonancia. También la parábola del siervo vigilante (transformada en parábola de la parusía), así como la de los siervos fiel e infiel (Mt 24, 45-51 par.; Lc 12,42-46.47-48) indican la necesidad de vigilar con vistas al reino futuro, que puede significar salvación o juicio. La predicación de Jesús sobre el juicio se muestra, a la luz del tenor originario de las parábolas, como el reverso de su predicación sobre el reino de Dios, que exige vigilar activamente y sacar fruto a la prenda recibida. Vigilar *ahora* con vistas *al futuro*, reino de Dios y «ortopraxis».

La parábola del «siervo inútil», a la luz de la espiritualidad judía de tiempos de Jesús, es quizá la más llamativa; además, como lo demuestra su estilo no griego, pertenece a la tradición parabólica más antigua, aunque sólo aparezca en la fuente propia de Lucas (Lc 17,7-10). La espiritualidad judía de la época estaba basada en la obediencia a Dios según la pauta de la ley. Esta era, por decirlo así, una magnitud objetiva que permitía medir concretamente la obtención de la salvación o el juicio. Porque Dios es justo en la retribución y ésta puede calcularse exactamente con el módulo de la fidelidad a la ley. El conocimiento correcto de la ley era naturalmente requisito y fundamento para poder esperar la salvación. El *'amm hā 'āres*, el pueblo sencillo, que no poseía ese conocimiento, estaba *ipso facto* en inferioridad de condiciones frente a la salvación. En cambio, quien conocía la ley y la cumplía con exactitud tenía la certeza de la salvación, pues Dios, en virtud de su justicia, estaba obligado a otorgar la salvación al que era fiel a la ley⁹⁴.

Esta concepción, que introducía entre el Dios vivo y la persona humana una ley impersonal (aunque «hipostasiada» —lo cual acentuaba más la opresión de lo impersonal—) como un criterio objetivo para calcular exactamente, era el fundamento de toda la concepción judía sobre la recompensa y el mérito y sobre la certeza de salvación. Es cierto que algunos rabinos, excepcionalmente, insistían en que tales

⁹⁴ Cf. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums* (Munich 1955).

cálculos proceden del mal; pero eso era una reacción «inmanente al sistema», en el sentido de que considerarse a sí mismo inútil y obedecer a la ley *sin tener en cuenta* el premio era en algunos ambientes la forma más sutil de asegurarse la recompensa por la fidelidad efectiva a la ley. La parábola de Jesús sobre el siervo inútil es un ataque frontal a favor del pueblo sencillo contra esa espiritualidad. Presentar un esclavo como modelo de las relaciones entre Dios y el hombre no es algo chocante, sino perfectamente normal en aquella época, sobre todo si tenemos en cuenta la benignidad con que eran tratados los esclavos en Israel. Lo importante es la situación concreta de un esclavo que está completamente sometido a la voluntad de su señor, el padre de familia, y totalmente dispuesto a prestar cualquier servicio, pero que, a pesar de su entrega, no tiene ningún derecho a una recompensa. Tal es nuestra situación ante Dios (Lc 17,10).

En esta parábola el efecto de choque radica en que el fiel observante y devoto no puede reclamar recompensa alguna, lo cual pone en entredicho las concepciones judías dominantes en aquel tiempo. La plena sujeción total a Dios es un dato evidente, y no se puede pedir a cambio agradecimiento o premio alguno. Esto puede herir también nuestra sensibilidad moderna. Pero constituye, a tenor de lo expuesto en la parábola, la personalización más sublime del hombre. La ley pierde así su carácter de «hipóstasis» independiente de Dios y de criterio alzado entre Dios y el hombre. De este modo, el hombre vuelve a estar en una relación personal e inmediata con Dios; vinculado a una autoridad personal, se deja guiar por el *contenido* de la ley en cuanto voluntad de Dios y no por una instancia sólo *formalmente vinculante*⁹⁵. En una relación personal no caben cálculos, ni se piensa en premios o agradecimientos. No se trata de recompensa, sino sólo de gracia, la cual, en su propia lógica, conoce también una conmovedora recompensa a título gracioso. La obediencia creyente a Dios queda así radicalizada en virtud de su significación personalizante, mientras que se destruye la observancia *meramente jurídica* de la ley como posible garantía de salvación: la ley queda inserta en una relación personal, no jurídica, y se destacan los aspectos personal y objetivo. Esto explica por qué Jesús, que considera siempre la ley como revelación de la voluntad de Dios (cf. *infra*), de hecho —por exigencias y en circunstancias concretas— infringe a veces las *exigencias formales* de la ley, incluida la santificación del sábado, en favor de la solidaridad humana.

Si bien esta parábola es exclusiva de Lucas, hay otras parábolas que vienen a decir lo mismo con otros matices. A mi juicio, el mejor ejemplo es la que yo llamaría parábola del «hermano mayor del hijo pródigo» (Lc 15,11-32). El padre espera ansioso el retorno de su hijo menor, el cual está gastando su herencia en una vida disoluta. La necesidad le obliga a volver a casa. El padre ya le está aguardando. No se alude al pasado, y el regreso se festeja con gran regocijo. En realidad,

⁹⁵ A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse*, 116.

nos hallamos ante una parábola de la misericordia divina la cual se anticipa a todo arrepentimiento, como aparece en otras parábolas (cf. *infra*). «Porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida» (Lc 15,24); he ahí un motivo suficiente para justificar una celebración. Pero el objetivo de la parábola radica en una segunda parábola engastada en la primera. El hijo mayor, fiel a la ley, se llena de envidia y santa indignación. A él nadie le ofreció una fiesta semejante, pese a que había servido fielmente a su padre y había estado atento al más pequeño de sus gestos. Aquí se percibe la idea dominante en el judaísmo de la época sobre la recompensa por la observancia de la ley (Lc 15,29-30), que incluye también un desprecio hacia el pecador: ni siquiera llama al hijo pródigo «mi hermano», sino que toma una postura distante: «ahora que ha venido *ese hijo tuyo*» (Lc 15,30). La parábola rechaza la idea de recompensa merecida y sitúa la observancia de la ley en el terreno personal: «Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo» (15,31). Y añade delicadamente —rectificando la distante actitud del hijo mayor frente a su hermano licencioso—: «Convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque *este hermano tuyo* estaba muerto y ha vuelto a la vida» (15,32).

La misma ruptura con la idea formalista de la recompensa por los servicios prestados aparece en la parábola, socialmente chocante, de los «trabajadores de la última hora» (Mt 20,1-16). Aquí se ha buscado un efecto de choque con respecto a la sociedad. La praxis del reino de Dios es diferente. No es que se aprueben los salarios injustos. La parábola no trata de eso: simplemente niega que la recompensa salvífica se puede medir por los servicios prestados. Aquí se puede aplicar también la frase de la parábola anterior: «Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo». Se reprueba la envidia del bien ajeno: «¿Os enfadáis porque soy bueno?» (Mt 20,15). No tener alegría en servir «por amor al reino de Dios», sino —en términos modernos— exigir un salario más alto (por ejemplo, porque se lleva una vida de celibato por el reino) y enfadarse (porque el hermano menor se casa, fiel igualmente al reino), eso es lo que la parábola reprueba como una actitud diametralmente opuesta a la *praxis del reino de Dios*. Al margen de cómo debemos juzgar el caso, el celibato como exigencia de una recompensa mayor y la envidia hacia el hermano menor son actitudes ajenas a la «ortopraxis» del reino.

Otra parábola que aclara esta espiritualidad de Jesús en otro aspecto fundamental es la del siervo sin entrañas (Mt 18,23-35). A éste le perdona su señor una suma de dinero increíblemente elevada: diez mil talentos, unos dos mil millones de pesetas⁹⁶; en vez de decir «había un hombre», Mateo dice «había un rey», pues la suma suponía aproximadamente el importe de la recaudación fiscal de todo un año en una provincia romana. Pero inmediatamente después, el mismo siervo en-

cuentra a un compañero y le exige despiadadamente el pago de una pequeña suma que le debe. Como éste no le puede pagar de inmediato, lo hace encarcelar.

La parábola presenta en su forma actual una adaptación eclesial, concretamente mateana, pero el análisis muestra con bastante nitidez su tenor original. Una vez más, se trata del reino de Dios y la *metánoia*, es decir, de la fuerza arrolladora del reino futuro, pero ya presente en sus efectos de misericordia. La parábola está en la línea de otros recuerdos (actualizados) de la «enseñanza» de Jesús, particularmente en la línea de Mt 6,12.14-15 par.; Lc 11,4 y Mc 11,25; cf. Mt 18,24-34 (si prescindimos de la redacción mateana de Mt 6,14-15 y Mt 18,35). El perdón que Dios nos concede precede al nuestro y debe ser el fundamento y la fuente de nuestro perdón. La parábola expresa negativamente lo que el Padre nuestro dice en forma positiva. El énfasis de la parábola recae en la misericordia del rey: «Yo te perdono toda aquella deuda... ¿No debías tú compadecerte también de tu compañero *del mismo modo que yo me compadecí de ti?*» (Mt 18,32-33). La acción misericordiosa de Dios —demostrada concretamente en la misericordia de Jesús hacia el pueblo— debe ser un ejemplo para el que quiera entrar en el reino de Dios (cf. Mt 5,43-48 par. Lc). La conexión entre reino de Dios y «ortopraxis» —*orthos* significa aquí «obrar de acuerdo con el reino de Dios»— se concreta últimamente como entrega misericordiosa al prójimo. Si la soberanía de Dios es la benevolencia universal de Dios hacia el hombre, la *metánoia* exigida por el reino se concretiza en la misericordia y en la entrega al prójimo; como se dice en otro lugar: «Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso» (Lc 6,36 par. Mt 5,48). De ahí también: «Bienaventurados los misericordiosos» (Mt 5,7).

La parábola del buen samaritano es sólo una variante de esa praxis de misericordia, típica del reino. Esto explica, además, otras consecuencias de la praxis del reino de Dios, probablemente protocristianas, es decir, pospascuales; por ejemplo, la Iglesia exige reconciliarse con el hermano antes de llevar una ofrenda al altar (Mt 5,23-24). El perdón escatológico, don del reino futuro, debe ser una práctica habitual de los fieles para con el prójimo: tal es la praxis del reino de Dios. El amor a Dios, demostrado en el amor al hombre, en «servir» (Mc 10,44 par. Mt; Lc 22,27; Mt 25,31-46; 7,12 par. Lc; Mt 23,11; Mc 9,35 par.), es el signo que permite reconocer la irrupción de la soberanía de Dios en este mundo y en nuestra historia. Jesús, que actúa misericordiosamente con los pecadores (Mt 11,19 par. Lc), come con ellos, ofrece la salvación y su amistad a los publicanos y pecadores (Mc 2,15-16 par.; Lc 15,1-10) y les promete el reino de Dios (cf. Lc 15,2-32; Mt 21,31) (cf. *infra*), invita con esta parábola a preguntarse quién es éste que encarna de forma fascinante en su persona y en su vida la praxis del reino de Dios, cómo la comunión con Jesús puede ser una oferta de salvación de parte de Dios. Contado por Jesús, el relato sugiere que

⁹⁶ A. Weiser, *op. cit.*, 78.

Jesús mismo es esa parábola de Dios. La parábola es una pregunta que permanece abierta.

En la parábola de los invitados a la boda (Mt 22,1-10.11-14 par.; Lc 14,16-24) aparece el aspecto del rechazo de la oferta salvífica del reino. Este reino escatológico es presentado como una gran comida o banquete nupcial, un dato ya tradicional. En Lucas, y más aún en Mateo, esta parábola ha sido retocada teniendo presente la situación eclesial tras la muerte de Jesús. El núcleo de la parábola original parece ser que un hombre envía a su siervo con el encargo de comunicar a los invitados que el banquete está ya preparado; éstos se niegan a acudir alegando diversas disculpas. Profundamente molesto, el anfitrión ordena a su siervo que invite a los primeros que encuentre. Un simple «hecho profano» que acontece a diario (algunos han aceptado acudir a una comida, pero se excusan a última hora y son reemplazados apresuradamente por invitados de segunda categoría) produce, mediante la exageración paradójica y casi irreal (típica de la parábola), un impacto que hace pensar: unos hombres de la calle sin vestido adecuado participan en una comida de gala. La parábola de Jesús tiene un doble trasfondo. En el contexto de la parábola —tal como la contó Jesús—, los oyentes comprenden que se trata de la invitación al reino de Dios, que exige una *metánoia radical*: aquí no valen excusas; todo debe posponerse a tal invitación. Primero hay que buscar el reino de Dios, lo demás se da por añadidura. Pero la parábola tiene un segundo objetivo: los dirigentes de Israel se niegan a reconocer la venida del reino de Dios en la aparición de Jesús, mientras que el *'am hā'āres*, el pueblo sencillo, sin el traje de etiqueta de los méritos de la observancia legal, acepta la invitación y tiene acceso al reino de Dios. Aquí aparecen dos facetas de la predicación de Jesús sobre la soberanía de Dios: por una parte, la plena disponibilidad para dejarse avasallar por la buena nueva de Dios; por otra, la esperanza que se anuncia a «publicanos y pecadores»: la invitación divina a la salvación va dirigida a todos. (La expulsión del hombre vestido pobremente es un rasgo mateano y no pertenece al relato originario; sin embargo, responde a otras parábolas que exigen negociar con los talentos del reino de Dios. La *salvación* se convierte en *juicio* para el que la rechaza). Son siempre los elementos básicos de la predicación de Jesús los que en las parábolas —tomadas de sucesos de la vida diaria— iluminan el mismo mensaje del reino. Aunque quizá no todos sean auténticos de Jesús según los criterios expuestos en la primera parte, reflejan perfectamente el mensaje central de Jesús sobre el reino de Dios y su *metánoia*. En este sentido provienen auténticamente «de Jesús». Sobre todo habla en favor de esa autenticidad su coherencia, la reiterada referencia a tres elementos básicos: el carácter gracioso del reino, la exigencia de una conducta en consonancia y la «inexistencia de un derecho a la retribución»⁹⁷.

El tema de estas parábolas reaparece en muchos otros testimonios,

⁹⁷ D. O. Via, *The Parables*, 192.

en cada caso con matices especiales: un hombre deja noventa y nueve ovejas para ir en busca de la única oveja perdida, pues él, el buen pastor, conoce a cada oveja por su nombre (si bien Jesús toma aquí imágenes tradicionales en Israel) (Lc 15,4-7 par.); la parábola de la moneda (proveniente de una sociedad en la que la oveja ha sido sustituida por la moneda como «unidad de cambio») (Lc 15,8-10)⁹⁸; la parábola del tesoro escondido y la de la perla, muy conocida en el Oriente antiguo (Mt 13,45-46).

Pero la perspectiva de que Israel rechaza el mensaje de Jesús sobre el reino venidero aparece cada vez más clara al final de su vida (cf. *infra*). Así se deduce también de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-9 par.; Mt 21,33-41; Lc 20,9-16). Como la mayoría de parábolas, también ésta ha sido actualizada teniendo en cuenta la ejecución de Jesús. Es difícil (suponiendo que se trate de una parábola auténtica de Jesús) llegar a una reconstrucción de la parábola originaria. «Había un hombre»: este ejemplo, tomado de la viticultura palestinese, es una realidad cotidiana que ya en Is 5,1-7 es utilizada como imagen de la solicitud de Dios por Israel, su viña. De tiempo en tiempo, el dueño de la viña envía a un criado para recoger la parte del producto que correspondía a su señor. Pero siempre lo maltratan o lo matan. Finalmente, el dueño envía a su hijo amado, con la esperanza de que lo respetarán. Pero también es asesinado. El tema básico es sin duda que a quien Dios confía la viña (Israel como pueblo elegido) debe «rendirle cuentas»; debe actuar de acuerdo con las exigencias de la prenda que se le ha confiado. Quien se niega es capaz de todo en un torbellino de maldad. Pero hay más. La idea de que son enviados varios hombres y, por último, el hijo del dueño está presente en todas las tradiciones de esta parábola. Por fuerza hará pensar al oyente en los profetas que el Dios paciente envía de continuo a Israel (imagen deuteronomista del rechazo y asesinato de los enviados de Dios por parte de Israel) y en el profeta escatológico, el «hijo amado». Si esta parábola, por lo que se refiere a los elementos mencionados (que pertenecen a la unidad del conjunto, pese a la posibilidad de modificaciones menos introducidas por Marcos, Mateo y Lucas), se remonta a Jesús (cosa difícil de probar), entonces se deduce de ella la conciencia del propio Jesús como profeta escatológico, junto con la convicción de su muerte próxima. En todo caso, se expresa la conciencia de que Israel puede llegar al límite en su rechazo de la oferta salvífica de Dios, idea que aparece en los antiguos profetas y, por tanto, pertenece al judaísmo precristiano.

Si nos fijamos en las parábolas examinadas hasta ahora, podemos ver que su contenido narrativo inmediato reproduce situaciones profanas reales (sin criticarlas, por ejemplo en lo que se refiere a las relaciones sociales, pero también sin aprobarlas); tales situaciones se evocan, precisamente porque son conocidas por todos, para sugerir me-

⁹⁸ H. Weinrich, *Teología narrativa*: Conc 85 (1973) 210-221.

dante lo conocido lo desconocido, una nueva posibilidad de vida (propia del reino de Dios). Jesús ni siquiera explica lo que las parábolas quieren decir: es el oyente quien debe llenarlas de sentido o, mejor, él mismo debe *dejarse* interpretar y llenar por la parábola. Explicaciones como «así, los últimos serán primeros, y los primeros, últimos» (Mt 20,16) y «el Señor alabó al administrador injusto porque había obrado astutamente» (Lc 16,8), o bien «os digo que éste bajó a su casa justificado» (Lc 18,14), etc., son conclusiones redaccionales que no pertenecen a la primera narración de una parábola. El sacar conclusiones es algo que originariamente corresponde al creyente. La parábola se limita a abrir una nueva posibilidad de vida.

Pero las parábolas de Jesús no se ajustan a un modelo popular anónimo. Son (o, cuando Jesús las toma del acervo popular, *pasan a ser*) parte integrante de su actividad total, que se caracteriza por el mensaje sobre el reino de Dios. Dentro de este conjunto, hay que buscar la intención de cada parábola. Además, situaciones muy concretas de la vida de Jesús pudieron dar origen a una parábola determinada o a la forma en que se ha contado (si bien la mayoría de las veces se nos escapan las circunstancias concretas ante las que reacciona Jesús narrando una determinada parábola). Esto lo olvida a veces el análisis estructuralista de la parábola (que en realidad debe ser algo previo). «Todos los publicanos y pecadores se acercaban a él para oírle, y los fariseos y los escribas murmuraban» (Lc 15,1-20; cf. también Lc 7, 31-35 par. Mt 11,16-19; 20,1-15); a renglón seguido cuenta Jesús la parábola de la oveja perdida y de la moneda perdida (Lc 15,1-10): también esto figura entre las circunstancias concretas a que responden algunas parábolas. Lucas insinúa esto en un contexto distinto: «Simón, ¿ves a esta mujer? Entré a tu casa y no me diste agua para los pies. Ella, en cambio...; no me diste el beso. Ella, en cambio... No ungiste mi cabeza con aceite. Ella, en cambio...» (Lc 7,44-50).

Aquí hay numerosos elementos secundarios, pero el pasaje permite vislumbrar un contexto histórico. Eso sería más significativo, si fuera verdad que Jesús narró sus parábolas sobre todo con ocasión de comidas a las que era invitado por burgueses que, con una actitud ambigua pero interesados por Jesús, se cuidaban de cumplir con el invitado las ceremonias prescritas por las costumbres de la época para el comienzo de las comidas. Pero aunque no conozcamos la ocasión concreta de cada parábola, sí conocemos el contexto global de la vida de Jesús, dentro del cual fueron narradas. Naturalmente, las parábolas de Jesús, en su tenor original —todavía no reelaborado en sentido cristológico por el Nuevo Testamento—, tienen un contenido indeterminado y, en sentido literal, son profanas: no hablan directamente ni de Dios ni del propio Jesús. Pero en el conjunto del mensaje y de la propia praxis de Jesús es evidente que se trata de la oferta salvífica de Dios, de la soberanía divina y de la *metánoia* exigida por ésta; además, considerando la praxis concreta de Jesús, que es una viva personificación de lo que se anuncia en sus parábolas, éstas llevan a preguntar: ¿quién es ese

Jesús? El hecho de que Jesús esté fascinado por el reino de Dios y hable de él en las parábolas, al tiempo que su propia existencia es una parábola viva, obliga a preguntar quién es él. ¿Quién es este narrador de parábolas? En este sentido, es correcto el juicio de Wilder sobre las parábolas: «Deben entenderse en relación con el narrador y con la ocasión»⁹⁹. Aunque casi nunca conozcamos la ocasión que llevó a narrar una determinada parábola, toda la actividad de Jesús nos proporciona inicialmente una imagen del que está hablando y de la consiguiente profundidad de las parábolas. La parábola viva que es Jesús y el contenido de sus parábolas nos obligan a preguntarnos si también nosotros tenemos la posibilidad, el deseo y la audacia de ver en la actividad de Jesús una manifestación de cómo *Dios* se preocupa del hombre. En el contexto de la vida de Jesús, estas parábolas, pese a su apariencia profana, tienen sin duda un significado *teo-lógico*, no son directamente *cristológicas*; pero en el contexto de la actividad global y de la praxis de Jesús, de las que son parte integrante, reflejan *también* la conciencia que Jesús tenía de sí y *nos* plantean por ello una «pregunta *cristológica*»: si estamos dispuestos a recibir de Jesús la bondad, el amor, la misericordia y la gracia y, aceptando ese don, a dejarnos interpelar por su exigencia absoluta de conversión personal (*metánoia*). En caso afirmativo debemos seguir preguntando qué implicaciones tiene para la persona misma de Jesús la relación salvífica con él que nosotros experimentamos. En su situación original, esas parábolas eran sin duda más vagas y «abiertas» que en el estado en que las hallamos ahora en el Nuevo Testamento, tras varias generaciones de tradición cristiana, que dieron su respuesta a esas parábolas abiertas. En la versión neotestamentaria de tales parábolas, la interpretación *cristológica* está recogida ya *en* el relato mismo¹⁰⁰, según era costumbre en la historiografía didáctica antigua, la cual incluye en la exposición de los hechos la propia concepción y la respuesta al desafío de los hechos históricos.

Debido a las matizaciones del Nuevo Testamento, esas parábolas ya no están abiertas, sino «cerradas», es decir, han sido *interpretadas* unívocamente. No obstante conservan para nosotros, los hombres del siglo xx —de una forma peculiar y totalmente nueva—, su carácter abierto, interrogativo, a causa precisamente de la crisis en la que se encuentran hoy la cristología o esas parábolas ya *interpretadas*, de modo que suscitan en nosotros la vieja pregunta: «Y vosotros —los que oís la parábola—, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,29; Mt 16,15; Lc 9,20). ¿Se ha manifestado la misericordia de Dios en y por Jesús realmente de un modo definitivo, decisivo? A esta pregunta sólo puede contestar quien escucha las parábolas dentro del conjunto de lo que fue la parábola viva de Jesús de Nazaret. Ante la pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?», muchos creyentes y teólogos se limitan a decir

⁹⁹ A. Wilder, *The Language of the Gospel* (Nueva York-Evanston 1964) 94.

¹⁰⁰ Cf. Mt 22,1-14 par.; Lc 14,16-24; Mt 25,14-30; Lc 19,11-27; Mt 13,36-43; sobre todo, Mc 12,1-2 par.; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19

que Marcos y Lucas, Agustín, Tomás y Belarmino, Lutero y Calvino, Barth o Bultmann, Pannenberg o Rahner han respondido a ella. No dan su propia respuesta. Ni otras personas ni otras épocas pueden responder por nosotros o proporcionarnos categorías, nociones y expresiones apropiadas: eso no sería nuestra respuesta a la parábola viva de Jesús. Guiados por el «recuerdo de Jesús» y teniendo en cuenta las numerosas respuestas que él ha suscitado a lo largo de los siglos, tenemos que optar como oyentes ante esa parábola viva que es Jesús. ¿Cómo la interpretamos? Nadie —ni las ciencias históricas, ni la teología, ni siquiera los primeros cristianos o el magisterio de la Iglesia— puede responder *por nosotros* a esa pregunta. Cuando oímos la parábola, se *nos* pregunta si estamos dispuestos a jugar nos la vida por esa parábola. En los relatos evangélicos hay suficientes indicios de que se tenía conciencia de la distancia existente entre la experiencia cristiana de la fuerza con que el Crucificado resucitado actuaba en la comunidad y los recuerdos comunitarios sobre el trato con el Jesús histórico durante su vida terrena. Esto es importantísimo. Esa es la razón de que en el relato evangélico y eclesial sobre la parábola viva de Jesús se conserve el núcleo fundamental de la auténtica historia de Jesús, de la historia que fue «Jesús de Nazaret». El reto de «¿quién decís que soy yo?» (que es ya un planteamiento eclesial) sigue resonando como una pregunta dirigida a nosotros mismos.

3. Revolución escatológica: las bienaventuranzas de Jesús

El núcleo de las bienaventuranzas, tal como aparecen en el sermón de la montaña de Mateo o en el sermón del llano de Lucas, se remonta históricamente a Jesús, según la mayoría de los exegetas¹⁰¹. La tradición Q, que Lucas reproduce casi literalmente (Lc 6,20b-21 par. Mt 5,3-4.6), parece pertenecer al primer estadio de dicha tradición sobre Jesús. El género «bienaventuranza» o «macarismo» tiene manifestaciones en el Antiguo Testamento, en el judaísmo tardío, en Oriente y en toda la Antigüedad.

Este núcleo de las bienaventuranzas se sitúa en la perspectiva de la venida escatológica de la soberanía y el reino de Dios. Es un anuncio profético y escatológico, según el modelo de bienaventuranzas de tipo apocalíptico-dialéctico. Es de notar que su núcleo primitivo no proclama bienaventurados a los «virtuosos»: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de Dios. Bienaventurados los que tienen

¹⁰¹ Bibliografía. J. Dupont, *Les béatitudes* (Lovaina 1969); id., *Béatitudes égyptiennes*: Bibl 47 (1966) 185-222; S. Légasse, *Les pauvres en Esprit et les «volontaires» de Qumran*: NTS 8 (1967-68) 336-345; W. Nauck, *Freude im Leiden*: ZNW 46 (1955) 68-80; E. Schweizer, *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu*: NTS 19 (1972-73) 121-126; A. Gelin, *Heureux les pauvres*, en *Grands thèmes bibliques* (París 1966) 79-83; P. Hoffmann, *Selig sind die Armen*: BuL 10 (1969) 111-122.

hambre, porque serán saciados. Bienaventurados los que lloran, porque reirán» (Lc 6,20b-21, omitiendo los dos «ahora»); éste puede considerarse fundamentalmente como el más antiguo (en Mateo aparece ya una tendencia espiritualizante). La bienaventuranza escatológica va dirigida a los pobres, los hambrientos, los afligidos. Un rasgo característico es que, de las tres bienaventuranzas, las dos últimas están formuladas en futuro, y la primera en presente: el reino de Dios está ya presente, mientras que el reír y ser saciados es algo futuro. Nos encontramos con la tensión típica de toda la predicación de Jesús: la soberanía de Dios se realiza ya *ahora*, si bien la plenitud del reino de Dios está todavía por llegar; el futuro ha comenzado.

En la primera bienaventuranza se habla de pobres en sentido social como lo confirma la mención de los «hambrientos» y «los que lloran». Se trata, pues, de personas actualmente marginadas. De ahí que la tradición Q exhorte a no acumular bienes terrenos (Mt 6,19-21 par. Lc 12,33-34), no afanarse por las cosas de este mundo (Mt 6,25-33 par. Lc 12,22-31), y no servir al dinero (Mt 6,24 par. 16,13). Aquí influye el principio apocalíptico de la inversión de todos los valores: quien ahora es pobre, será rico entonces. Pero es Dios mismo quien invierte la situación; en rigor no se trata de un cambio directamente social, sino «escatológico», de todas las relaciones existentes. Además, no se afirma expresamente que esa revolución se realice en el ámbito de nuestra historia terrena, por lo menos no en la superficie de nuestra historia, porque también la vida terrena participa ocultamente —en una perspectiva apocalíptica— del sentido definitivo de la historia que se manifiesta escatológicamente. Dios será pronto rey, y se establecerán relaciones justas entre los hombres. Por eso es el mensaje del reino de Dios una bienaventuranza de los pobres que ahora son postergados. Las bienaventuranzas de los postergados suponen la certeza de que la salvación del reino de Dios está cerca. Esto no significa que el «sermón de la montaña» sea una creación cristiana. Aun cuando muchas de sus partes sean obra de las comunidades cristianas tras la muerte de Jesús, pueden contener una imagen fiel de Jesús, sobre todo porque cada vez resulta más claro que para la comunidad cristiana Jesús de Nazaret era de hecho el criterio y la norma de la tradición sobre él (aunque articulada en relación con el cambiante trasfondo religioso y las necesidades de la Iglesia).

Las subsiguientes antítesis: «ay de vosotros, los ricos...» (Mt 23, 25.23.6-7a.27.4.29-31.13 par. Lc 11,39.42-44.46-48.52), son secundarias; desde un punto de vista apocalíptico son sin duda consecuencia de la inversión escatológica de todos los valores; es una maldición (séptuple) apocalíptica. Pero, al parecer, casi siempre que la predicación positiva de Jesús se formula también antitéticamente en forma negativa, nos hallamos ante textos secundarios en el Nuevo Testamento.

Si no se tiene presente el trasfondo judío en que se sitúan estas grandiosas bienaventuranzas, los textos resultan sorprendentes e incluso reaccionarios para la sensibilidad moderna: es verdad que ahora los

pobres lo pasan mal; pero, con un poco de paciencia, serán los privilegiados en el más allá. En ciertos círculos apocalípticos se añadía que los pobres se reírían de los ricos destronados y empobrecidos¹⁰². ¿Es así Jesús de Nazaret?

De ningún modo. En primer lugar, aquí no se dice nada del «más allá», sino de la soberanía de Dios, que ha llegado aquí y ahora para los pobres. La misma fuente Q (Mt 22,2-6; Lc 7,18-23) alude a Is 61,1-2 (lo mismo que Lc 4,17-21), donde la tradición del judaísmo tardío habla del profeta escatológico ungido por Dios que «anuncia la buena nueva a los pobres». Aquí y ahora, Jesús, el profeta escatológico, está presente entre los pobres y les anuncia la buena noticia. No se trata de un más allá, sino de la soberanía de Dios, que comienza a realizarse con la aparición de Jesús: el cambio escatológico tiene lugar ahora. Pero aquí no aparece un «ungido» davídico, sino profético, que trae la salvación a los pobres y, por tanto, puede proclamarlos dichosos y congratularse con ellos.

Mt 5,3-12 demuestra haber entendido bien el significado de las bienaventuranzas que encontró en su fuente cuando él las enmarca en un discurso grandioso localizado en el monte de Dios: son evidentes los paralelismos con Moisés, el cual, acompañado de sus más estrechos colaboradores y seguido de lejos por una gran multitud, sube al monte de Dios, donde recibe de Dios las tablas de piedra y anuncia el decálogo a Israel (Ex 24,1-2.9-17). Jesús, como nuevo Moisés, «viendo a la muchedumbre», sube al monte y, como Moisés llevó más arriba a sus más cercanos colaboradores, «sus discípulos se le acercaron» (Mt 5,1), y «Jesús, tomando la palabra, les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres» (Mt 5,2-3). Según la concepción de Mateo, en las bienaventuranzas Jesús aparece como el jefe del nuevo pueblo de Dios, al que proporciona una nueva constitución, no una ley, sino una bienaventuranza, una promesa de salvación. Y esta promesa se refiere a los pobres, a los afligidos y a los hambrientos. Se les promete constitucionalmente el fin de su situación.

¿Qué significa esto? El hecho de que Lucas hable simplemente de «pobres», mientras que Mateo habla de «pobres de espíritu», no implica una socialización del concepto por parte de Lucas (quien muestra una predilección por los socialmente pobres en todo su Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles), sino que simplemente refleja su fidelidad a la fuente que usa. También él sabe de una tendencia espiritualizante, y si hubiese encontrado en su fuente «pobres de espíritu», habría dicho lo mismo. Mateo, por el contrario, espiritualiza, tal como se desprende de las bienaventuranzas que no aparecen en Lucas y que él incluye en su Evangelio: bienaventurados los mansos, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que trabajan por la paz. En la tradición más antigua (según la opinión casi unánime de los exegetas) se decía simplemente «bienaventurados los pobres».

¹⁰² S. Schulz, *Q-Quelle*, 76-84.

Este concepto tiene una larga prehistoria. Antes de la entrada en la «tierra santa» no había pobres en «Israel», y el éxodo condujo a una «tierra de leche y miel, una tierra de abundancia», en la que no había lugar para los pobres. Pero tras el asentamiento en la «tierra de Dios», fueron apareciendo entre la población agrícola diferencias económicas, debido al afán de incrementar la propiedad. Para hacer frente a tal situación, se promulgaron diversas «leyes sociales», siendo la más radical la introducción del año sabático: cada siete años, todas las deudas eran perdonadas, y los esclavos liberados. Así, periódicamente se restablecía de algún modo el estado original de la igualdad de todos los judíos bajo la alianza con Dios (Ex 21,2-6; 23,10-11; Lv 25,1-7.18-22; Dt 15). Con la monarquía y la expansión urbana, fue inevitable el aumento de las diferencias sociales: así surge en Israel el 'am hā'ares, el pueblo sencillo, junto al rey —que ocupa la cúspide social—, el ejército de soldados profesionales, los empleados, la aristocracia urbana, los sacerdotes del templo y los notables de la localidad en las puertas de las ciudades. Habían desaparecido muchas cosas de la propia tradición y se tomaron otras muchas de la tradición cananea, un paso ineludible pragmáticamente. Pero en ese pragmatismo se ocultaba un peligro. Se debilitaba la espiritualidad propia. Contra ello protestaron los profetas. Su crítica de la sociedad era una llamada a retornar no a una época preurbana (aunque dé tal impresión y pueda utilizarse en sentido «reaccionario»), sino a la vivencia originaria de Yahvé en los felices tiempos preurbanos. De hecho, la crítica social de Amós, Isaías y Miqueas nunca dice qué debe hacerse en el ámbito social, sino que invita simplemente a volver al auténtico «yahvismo»¹⁰³, que había sido abandonado. Yahvé queda al margen en las decisiones políticas (Is 31,1-2), la aristocracia y los funcionarios se enriquecen a expensas del pueblo sencillo. De ahí que la clase social alta sea blanco de la crítica profética: está corrompida, consigue las cosas a base de sobornos, practica una justicia de clase, y la población está sometida a la esclavitud de deudas y arrendamientos. Pero nadie hace caso de Yahvé, protector del pueblo. La protesta de los profetas se basa en que todo israelita es miembro de pleno derecho del pueblo de Dios en esa tierra (Is 3,14-15): su crítica es de carácter religioso. En Israel se practica el derecho del más fuerte, y eso es una burla de la alianza, la cual tiene una importancia política y social. La situación concreta es criticada a partir de la idea de la soberanía de Dios. Su crítica radica en su celo por la causa de Dios, que debe ser la causa de Israel. Por ello, anuncian el juicio de Dios: el final y la ruina de lo que está sucediendo ahora (Is 5,9-10; Miq 2,1-5.6-10; 3,12). No ofrecen un programa

¹⁰³ Cf. O. H. Steck, *Prophetische Kritik der Gesellschaft*, en *Christentum und Gesellschaft* (Gotinga 1969) 46-62; F. L. Hossfeld, *Prophet und Politik in Israel*: BuK (1971) 39-43; J. Schreiner, *Prophetische Kritik um Israels Institutionen*, en *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft* (Würzburgo 1970) 15-29; H. Donner, *Israel unter den Völkern* (Leiden 1964); H. W. Wolff, *Die Stunde des Amos* (Munich 1969).

revolucionario o reformista; simplemente anuncian el juicio destructor de Dios. La tesis de los profetas es que *Dios* reaccionará, que no tolera ser marginado. Comienza a vislumbrarse una perspectiva de salvación por parte de Dios (Miq 2,4-5): una redistribución justa de la propiedad, pero realizada por Dios mismo. Aquí se habla sólo del futuro de Dios. Los profetas no critican las instituciones de Israel, pero sí su concentración de poder y sus abusos: la «ortopraxis» brilla por su ausencia. Para ellos, el futuro es únicamente obra de Yahvé. La crítica profética fructifica en la espiritualidad de «éxodo», típica del Deuteronomio: retorno a la situación anterior a la entrada en la tierra prometida (Is 11,4; Sal 37,11; 72,2).

¿Cuál era la situación del «pueblo sencillo» en estas estructuras? Lo constituyen los «pobres», es decir, los hombres realmente pobres en sentido social. Pero el término va adquiriendo un significado religioso (Is 29,19-21; Sof 3; Prov 16,19; Sab 2,10-20). Tras el destierro, son sobre todo los repatriados quienes constituyen el «resto pobre», pero alimentado y animado por la antigua espiritualidad yahvista. El «pueblo renovado» pasa a ser sinónimo de los «pobres» (Is 51,17; 54,13; sobre todo 49,13), sustentado con la espiritualidad del Tritoisaías (Is 61,1-3; cf. 57,15). El pobre (que generalmente lo es también en sentido social) es aquí el piadoso que, en su pobreza, mira humildemente a Dios (cf. Sal 25; 34; 37,9-11). «Pobre» es el que está sumido en la desgracia (de cualquier clase) y sólo puede encontrar apoyo y sostén confiando en Dios (Is 52-53; Sal 22; Zac 9,9-10).

Esta tradición secular mantenía viva en el pueblo la idea de que los pobres, los hambrientos y los afligidos son hombres que nada tienen ya que esperar de esta nuestra historia humana, y sólo les resta mirar humildemente hacia Dios y esperar, pues Dios es justo. En la época de Jesús, los judíos «pobres» son quienes no pueden hacer valer sus derechos y, por eso, ponen su confianza sólo en la justicia de Dios.

No obstante, había ciertas corrientes (incluso de carácter religioso) convencidas de que ese «no poder hacer valer el propio derecho» era algo relativo y empeñadas en ayudar al Dios de Israel con la fuerza de las armas: los sicarios y los zelotas. En este aspecto, la época de Jesús fue más bien un período tranquilo entre los sucesos que tuvieron lugar aproximadamente treinta años antes (Judas Galileo) y treinta años después (que dieron origen al levantamiento judío contra Roma); pero es un hecho que Jesús de Nazaret no quiso optar por esa vía.

Por tanto, cuando Jesús dice: «bienaventurados los pobres, los hambrientos, los que lloran», el pueblo entiende lo que esto significa. Pero Jesús no repite cosas sabidas: que a la vista de la situación concreta no cabe esperar ayuda de ninguna instancia terrena y que la salvación únicamente puede venir de Dios. Ese es precisamente el concepto que el judaísmo tardío tenía de «ser pobre», y Jesús no predica tautologías. ¿Qué dice, entonces?

El profeta escatológico debía traer una buena noticia para los pobres. Eran muchos los pobres y oprimidos que compartían esta expecta-

ción basándose en tradiciones anteriores. La bienaventuranza de Jesús significa: 'ya llega, ahora se cumple esa ansiosa espera del Dios auxiliador; está a las puertas el cumplimiento de la promesa y la esperanza. Con Jesús les llega el reino de Dios. Jesús se compadece de los pobres. Dios mismo interviene ahora en una historia humana tan llena de sufrimientos que nuestra naturaleza humana no puede poner ningún remedio. Así, Jesús proclama «de parte de Dios» el *rotundo no* que Dios mismo da a la historia humana de sufrimientos. El sentido de la historia, por más que sólo aparezca en la escatología, es paz, alegría, satisfacción: salvación y felicidad. Si antes se intentaba articular el sentido de la vida y de la historia «protológicamente», es decir, recurriendo a los orígenes de todo, en la época de Jesús se articula «escatológicamente», es decir, en referencia al tiempo final. A pesar de todo, la misericordia es el sentido más profundo que Dios quiere realizar en la historia; Dios quiere la *vida* del hombre, su salvación, no su muerte y su miseria. Es innegable que Jesús expresa todo esto en las categorías de su tiempo —con los consiguientes condicionamientos y limitaciones—. También es casi innegable que para él estaba muy cerca el fin, pese a las distinciones que puedan hacerse al respecto. La tarea más urgente era prepararse para la soberanía de Dios, que iba a venir de repente. Jesús no predicó una revolución social, si bien su mensaje escatológico somete radicalmente a la crítica divina toda la historia doliente de la humanidad e invita a la «conversión total». Esto tiene consecuencias para una historia que sigue su curso después de Jesús, consecuencias que habrá que explicitar. Sin embargo, no es ése el significado más profundo de las bienaventuranzas. Estas encierran evidentemente una espiritualidad de la fuerza definitiva de la debilidad, una espiritualidad convencida de que, por necesario que sea mejorar el mundo con el esfuerzo humano (lo cual constituye una explicitación del no divino a nuestra historia de dolor), hay en el fondo un sufrimiento, una impotencia, que ningún hombre puede eliminar y de la cual sólo es posible liberarse gracias a que «Dios reina» para salvación de todos los hombres. *Existe* una impotencia humana que únicamente Dios puede remediar. De ahí parte también Jesús. Si Dios quiere una salvación universal, tal como anuncia Jesús al transmitir el mensaje del reino, si Dios es amor, amor fecundo hacia el hombre, entonces el pobre, el hambriento, el afligido, puede ya tener esperanza «a pesar de todo». La alegría, y no la aflicción, es el sentido más profundo que *Dios* quiere para el hombre. Lo cual significa que Dios *no quiere* ningún sufrimiento. Jesús está lejos de imputar a Dios el sufrimiento y el mal. El ser de Dios está contra el mal, quiere sólo el bien. Las posteriores distinciones teológicas entre voluntad «positiva» y «permisiva» de Dios son obra de teólogos que pretenden resolver teóricamente el problema del dolor y se sitúan en la línea de los intentos griegos de considerar cualquier forma de mal como un «no ser», para no tener que comprenderlo: son escapatorias de hombres incapaces de dar una explicación teórica al mal. En el mensaje escatológico de Jesús sólo encontramos un *no rotundo* de Dios contra todas las formas del

mal, de la pobreza y del hambre, que nos llevan a la aflicción. Ese es el mensaje de Jesús, y ello tiene enormes consecuencias. El hecho de que Dios se niegue a reconocer la supremacía del mal y garantice con su divinidad el triunfo sobre cualquier forma de mal no puede ser manipulado en sentido reaccionario o conservador. Jesús nos anuncia de parte de Dios sólo el mensaje de que Dios sale fiador por nosotros. Por ello, los pobres, los que sufren, los desheredados tienen realmente motivo para una esperanza positiva. Pero ¿cómo? Quizá la historia posterior de la vida de Jesús y el fracaso *histórico* de su mensaje y su praxis puedan decirnos algo más. Particularmente su forma de vida nos ayudará a determinar si la concepción global que nos proporcionan el mensaje y la predicación de Jesús concuerda con la realidad, y sobre todo, si Jesús era efectivamente el profeta del inminente reino de Dios, cómo unió este mensaje con una praxis encaminada a cambiar radicalmente la situación (con todos los peligros que esto encierra), de qué modo creía ser, en virtud de una misión de gracia recibida de Dios, instrumento de la salvación del reino que con sus obras hizo presente entre los hombres que acudieron confiadamente a él.

CAPITULO II

LA PRAXIS DE JESUS

I. LA PRESENCIA DE JESUS ENTRE LOS HOMBRES
COMO SALVACION DE DIOS*Introducción*

Los evangelios sinópticos sólo contienen dos pasajes en que Jesús perdona expresamente los pecados a los hombres (Mc 2,1-12 parr. Mt 9,2-8 y Lc 5,17-26; 7,36-50). Sin embargo, todo parece indicar que estos *logia*, en una forma tan explícita, no son «auténticos de Jesús», es decir, son declaraciones de la Iglesia primitiva *sobre* Jesús, reconocido ya como Cristo. Pero el *fundamento* de ese poder de perdonar los pecados, de ese ofrecimiento de salvación o comunión con Dios que la comunidad cristiana atribuye a Jesús después de su muerte, reside sin duda en la actividad concreta de Jesús durante su vida terrena. La presencia de Jesús entre los hombres —ayudándoles con sus acciones milagrosas, invitándoles a compartir la mesa o aceptando su invitación—, no sólo entre sus discípulos, sino entre la masa del pueblo y, sobre todo, entre los marginados, publicanos y pecadores, es evidentemente una invitación a entrar en comunión con Dios: el trato de Jesús de Nazaret con los hombres es una oferta de salvación por parte de Dios; tiene que ver con la soberanía venidera de Dios que él anuncia. Esto es lo que ahora vamos a analizar desde diversos aspectos.

1. *La realidad del reino y los milagros de Jesús*

Bibliografía: J. Blank, *Zur Christologie auserwählter Wunderberichte*, en *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (Munich 1969) 104-128; G. Delling, *Botschaft und Wunder im Wirken Jesu*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 21961) 389-402; R. Formesyn, *Le semeion johannique et le semeion hellénistique*: ETL 38 (1962) 856-894; R. Fuller, *Interpreting the Miracles* (Londres 1966); E. Käsemann, *Wunder*, en RGG³ VI, 1835-1837; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (Munich 1970); Fr. Lentzen-Deis, *Die Wunder Jesu*: ThPh 43 (1968) 392-402; J. B. Metz, *Wunder*, en LThK² X, 1263-1265; Fr. Mussner, *Die Wunder Jesu* (Munich 1967); K. Niederwimmer, *Jesus* (Gotinga 1968) 32-36; W. A. de Pater, *Wonder en wetenschap: een taalanalytische benadering*: TvT 9 (1969) 11-54; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* (Quacst. Disp. 52; Friburgo 1970); J. Roloff, *Das Kerygma*, 111-207; G. Schille,

Die urchristliche Wundertradition (Stuttgart 1967); A. Suhl, *Die Wunder Jesu* (Gütersloh 1968); A. Vögtle, *Wunder*, en *LThK*² X, 1255-1261; *Beweise oder Zeichen?: «Herder-Korrespondenz»* 26 (1972) 509-514; X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús en el Nuevo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1980).

a) Interpretación de los milagros de Jesús.

En los «discursos de misión» redactados por Lucas, pero basados en tradiciones cristianas más antiguas, se nos dice que los primeros cristianos daban testimonio de que Jesús «pasó haciendo el bien por el país de los judíos» (Hch 10,38). Ese «hacer el bien» se define allí como curar enfermos y expulsar demonios. Esto concuerda con lo que relatan los cuatro evangelios sobre la misericordia efectiva de Jesús hacia los enfermos y hacia los que, según la mentalidad de la época, estaban «poseídos por el demonio» o «por los demonios», a los que debía liberar el profeta escatológico (Is 61,1-2). En términos antiguos, este recuerdo de Jesús suele plasmarse en la expresión «Jesús taumaturgo»; es lo que en términos modernos, que por lo demás utiliza Lucas en los Hechos, llamaríamos actividad de Jesús en favor de los que sufren: Jesús «pasa haciendo el bien» o, como decía la gente según Marcos: «¡Todo lo hace bien! Hace oír a los sordos y hablar a los mudos» (Mc 7,37b). Marcos recoge tradiciones anteriores sobre los milagros de Jesús bajo el epígrafe «Buena noticia de Jesucristo» (Mc 1,1). Con esos milagros, dice Marcos, Jesús alegra a muchos.

En la literatura moderna, toda esta problemática en torno a «los milagros de Jesús» ha estado dominada, de una parte, por el propósito apologético de demostrar la misión divina de Jesús sobre la base de unas acciones milagrosas que superan las leyes naturales y, de otra, por un *apriori* positivista que eliminaba sin más del Nuevo Testamento o, al menos, interpretaba en un sentido espiritualista todos los llamados «milagros evangélicos». Por fortuna, al menos en los ambientes exegéticos, esta polémica ha pasado a la historia, porque se ha tomado conciencia de un problema previo y más fundamental: ¿cuál es propiamente la intención de los evangelistas al narrar milagros de Jesús? Sólo tras haber respondido a esta pregunta será posible preguntar, en segunda o tercera instancia, si Jesús realizó históricamente acciones milagrosas, es decir, si existe un motivo *histórico* para que hayan sido transmitidas fielmente en la tradición de Jesús, en la que de hecho están enraizadas.

Sin embargo, esa vieja problemática aún no ha sido superada por completo: simplemente se ha desplazado al otro extremo del péndulo. Con la misma decisión con que antes se afirmaba que Jesús realizó actos que superan las leyes naturales, ahora afirman algunos que Jesús no hizo ninguno de los milagros que le atribuyen los evangelios, sino que su persona es «el milagro», milagro de un amor y un perdón inmerecidos; eso es lo que habrían querido mostrar tales «leyendas de milagros». Pese a un núcleo de verdad, nos hallamos aquí ante el

reverso de lo que antes se presentaba como imagen histórica de Jesús. Esta hablaba de un Jesús que cura a ciegos y sordos, sana a paralíticos y leprosos y resucita a muertos; un Jesús que expulsa demonios, calma tormentas con su palabra o camina sobre las aguas como sobre la tierra firme, multiplica el pan sin que nadie se dé cuenta, pero en beneficio de todos, convierte el agua en vino para mantener la alegría de un banquete nupcial, etc. Ante esta larga serie de prodigios, la historia de la tradición constata que, con frecuencia, un género literario de los evangelios ha sido sacado del horizonte interpretativo buscado por los evangelistas. Se ha hecho de Jesús un «taumaturgo» en el que ya no podemos hallar ninguna salvación. Aun cuando Jesús hubiese realizado históricamente todo eso al pie de la letra, ¿qué sentido tendría hoy para nosotros? Porque ya no se multiplica el pan; el agua, por mucho que creamos en Jesús, sigue siendo agua normal, y los muertos ya no resucitan. Jesús curó y ayudó a *algunas* personas de su tiempo. Pero ¿qué significa eso para la *humanidad*? En alguna parte he leído esta pregunta: ¿de qué le sirve a quien trabaja por el desarrollo en un país pobre que Jesús hiciera milagros en su tiempo? Aunque sea histórico que Jesús alimentó milagrosamente a unas cinco mil personas, ¿qué significa eso para los dos tercios de la humanidad que hoy padecen hambre? En realidad, podemos concluir que los contemporáneos de Jesús no pudieron entender por «milagro» lo mismo que nosotros. También el trueno y el relámpago eran entonces «milagros» divinos, mientras que nosotros les damos una explicación científica¹. Quien cuenta historias milagrosas vive ya en un curioso «mundo en transición»: no es ya un primitivo, para el que *todo* es «milagroso» y no tiene sentido hablar de milagros específicos, aun cuando también él conozca una gradación en el mundo del milagro; pero tampoco forma parte todavía de un mundo técnico y secularizado del bienestar en el que ya no hay lugar para «milagros». Para quien narra milagros en el marco de una historia que ya tiene un sentido, el mundo circundante es una magnitud racionalmente explicable, pero que también se le escapa por principio. Quien cuenta milagros puede conocer las leyes modernas de la naturaleza, pero sabe que en ellas sólo se refleja una visión parcial de la realidad total desde un ángulo determinado. Estos narradores no se proponen demostrar que los milagros son posibles en la vida del hombre: esto era evidente para los judíos, griegos y romanos de entonces.

Pero el hecho de que sea precisamente Jesús quien realiza milagros causa admiración por la identidad de esa persona, cuyo origen todos conocen. Para tales personas, el problema no es «el milagro», sino el encontrarse con los «milagros de Jesús»; ahí reside el verdadero desaffo. Con este espíritu hay que leer los evangelios. En Jesús aparece históricamente algo singular, que sus enemigos atribuyen a «causas diabólicas», y sus discípulos a una cercanía al núcleo más profundo de toda

¹ Cf. X. Niederwimmer, *Jesús*, 32.

realidad: a Dios. *Esto* es lo que hay que interpretar: la realidad histórica de Jesús, que con su actuación extraordinaria pudo suscitar la alternativa extrema de esas dos interpretaciones: «de Dios» o «del diablo». Tales juicios extremos no se emiten sobre cualquier «hombre corriente»; presuponen en cualquier caso un «fenómeno extraordinario», percibido y reconocido como tal por todas las partes interesadas. Esta consideración debe preceder *históricamente* a toda posible teoría y polémica; de lo contrario, el exegeta y, en definitiva, el creyente no captarán el verdadero sentido de tales relatos. En cierto sentido, puede ser verdadera la afirmación de que la «ciencia moderna» ha solucionado definitivamente el «problema del milagro»; pero esto no roza siquiera el fondo de la problemática neotestamentaria y parte, además, del falso presupuesto de que ya no cabe una visión extracientífica de la realidad. Por otra parte, no se tiene en cuenta que el Nuevo Testamento narra los milagros con unas intenciones concretas como era habitual en la Antigüedad, por más que el Nuevo Testamento presente características singulares. Sólo teniendo en cuenta estas intenciones del Nuevo Testamento daremos al problema histórico su alcance real, pero dentro de sus límites.

b) La admirable libertad de Jesús
«para hacer el bien» (Mc 3,4).

Es de notar que el término griego correspondiente a «milagro» (*thauma*) no aparece en los evangelios; éstos dicen simplemente que determinadas palabras y acciones de Jesús hacen que el pueblo se maraville y sorprenda (*thaumazein*). Los evangelios dan a ciertos actos de Jesús los nombres de «signos» (*semeia*) y «acciones poderosas» (*dynameis*) o simplemente «obras de Cristo» (*ta erga tou Christou*)². Esto significa que, así como Dios ayudó maravillosamente en otro tiempo a unos hombres que creían en él, así lo hace ahora a través de Jesús de Nazaret. Lo que asombra al pueblo, sea favorable a Jesús o contrario a él, al ver su actividad es interpretado por el que confía en él como acción salvífica de Dios en Jesús de Nazaret. Este garantiza la ayuda de Dios a los hombres necesitados.

El hecho de que la acción de Jesús pueda ser interpretada de dos maneras —«de Dios» o «del diablo»—, debido a su carácter único y peculiar, es el presupuesto histórico que permite explicar, por una parte, su condena y, por otra, su «canonización» cristiana. Ambas son

² La pareja *semeia kai térata* se remonta a la concepción deuteronomística del profeta: Dt 6,22; 7,19; 13,2-3; 26,8; Ex 7,3; Jr 32,20-21; Is 8,18; 20,3; Sal 78,43; Neh 9,10. Cf. K. Rengstorff, en ThWNT VII, 209.219. En el Nuevo Testamento: Hch 4,30; 5,12; 14,3; 15,12; Rom 15,19; 2 Cor 12,12; 2 Tes 2,9; cf. también Hch 2,19.22.43; 6,8; 7,36. En otros pasajes: *semeia kai dynameis* (Hch 8,13; Rom 15,19). *Semeion* sólo: Hch 4,16-22; 8,6; Ap 13,13-14. En general, *teras* indica el aspecto extraordinario de un hecho incomprensible; *semeion* atribuye el acontecimiento a Dios; *dynameis* (Gál 3,5; Hch 2,22) son «obras de poder». Los tres vocablos aparecen juntos en Heb 2,4.

hechos históricos y presuponen, por consiguiente, un fenómeno a la vez «maravilloso» y provocador, aunque humanamente discutible. En otras palabras, tanto la interpretación favorable a Jesús como la desfavorable constituyen un testimonio, positivo o negativo, del «sorprendente fenómeno» de Jesús. En lo que se ha dado en llamar «problema de los milagros», éste es, a mi juicio, el principal dato que debe tenerse en cuenta, incluso antes de preguntar qué sentido tienen esos milagros en su vida.

Además, es más que evidente que el Nuevo Testamento no contempla los «milagros» desde la perspectiva y problemática moderna de una «ruptura de las leyes naturales» (esta concepción es totalmente ajena al Antiguo Testamento y al Nuevo, donde las cosas son lo que son por la actividad divina, que crea de nuevo o «endurece los corazones»). Hay que verlos en la perspectiva (o problemática) del «poder del maligno» frente al «poder de Dios». Precisamente por ello, los «exorcismos» y las curaciones de enfermos («enfermedad», en el sentido más amplio de la palabra, significa para la mentalidad judía «estar bajo el dominio del maligno») tienen un papel tan central en los relatos de milagros de Jesús (desde el punto de vista de la historia de la tradición, constituyen el núcleo más antiguo de la tradición precanónica sobre los milagros). La actividad y aparición de Jesús son consideradas por las potencias del mal como un ataque (Mc 1,23-24 par.; 5,7ss par.; 9,20.25). A los frutos malignos y dolorosos de tales fuerzas, Jesús opone sólo buenas acciones, *beneficios*. Esto es lo sorprendente en una historia que para muchos hombres es una historia de dolor, de dolor bajo el dominio del mal. En la lucha entre el poder de Dios y las potencias diabólicas que afligen, atormentan y seducen a los hombres, Jesús se asigna una función específica. Esto es lo que vieron más tarde los cristianos: así como al principio el Dios creador vio que todo era bueno, así ahora se dice del profeta escatológico: «¡Todo lo hace bien!» (Mc 7,37), mientras que Satán, el poder del mal, hace a los hombres sordos, ciegos, leprosos y mudos. El poder del bien, tal como se manifiesta en Jesús, libera al hombre de todos los tormentos diabólicos. Esta es la perspectiva antigua, neotestamentaria, que permite entender los llamados «signos y milagros» de Jesús; nadie piensa en una posible ruptura de las leyes naturales, ni Jesús ni los que presenciaban el acontecimiento con una actitud de adhesión o de rechazo. Ni los adversarios ni los amigos de Jesús discuten lo maravilloso que se manifiesta en Jesús, sino la *interpretación* última de lo que unos y otros perciben. Es interesante notar que el «material» de los relatos de milagro procede de Galilea (del nordeste de Galilea y de los alrededores del lago), zona en la que Jesús inició su actividad y permaneció más tiempo³. Los órganos de esa tradición sobre los milagros de

³ R. Pesch, *Jesu ureigene Taten*², 19-20; E. Trocmé, *Jésus de Nazareth*, 117-118, seguido por su discípulo K. Tagawa, *Miracles et évangile* (París 1966) 48 («récits provinciaux et folkloriques»).

Jesús son originariamente los ambientes en que Jesús actuó durante su estancia en Galilea; de allí, esa tradición entró en contacto con otras tradiciones de círculos más amplios, en las que se integró, no sin sufrir correcciones teológicas (cf. «aretología» en la tercera parte).

En la tradición de los milagros nos encontramos con un recuerdo de Jesús de Nazaret basado en la impresión que causó particularmente en el pueblo sencillo rural de Galilea, que era menospreciado por todos los movimientos y grupos religiosos. Es curioso que tanto Juan Bautista como Jesús se dirigieran precisamente al pueblo llano, en el que hallaron una acogida entusiasta. En un ambiente como éste, es natural que la veneración hacia el bienhechor fomente la formación de leyendas, proceso en el que el poder, cuando está al servicio de la bondad y de la beneficencia, como es el caso de Jesús, influye particularmente en la fantasía popular. De la tradición de milagros, Marcos toma también elementos en los que Jesús aparece casi como un «curandero» (Mc 7,31-37; 8,22-26) y un mago (Mc 5,1-20; 11,12-14.20-22). En los evangelios se trasluce todavía la reserva de Jesús frente a tales desviaciones; sin embargo, él acepta ese riesgo.

La comunidad Q, que narra sólo dos milagros de Jesús (un exorcismo y una curación) con un estilo sumamente sobrio y, por añadidura, sólo en el estadio más reciente de su evolución, no se interesa tanto por el milagro en sí, cuanto por el origen de la acción maravillosa de Jesús (Lc 11,14-23 par. Mt 12,22-30; Lc 7,1-10 par. Mt 8,5-13). En dicha tradición dice el propio Jesús: si yo expulso demonios «con el dedo de Dios» (Lc 11,20), es señal de que el reino de Dios ha llegado a vosotros. El trasfondo es la demonología del judaísmo tardío: la enfermedad (en este caso, un ciego y un mudo) se debe a un demonio, al que por esta razón se considera también «mudo» (Lc 11,14). Al ser expulsado el demonio mudo, el enfermo vuelve a hablar y a ver y se establece de nuevo la comunicación. Tales exorcismos se dan también entre los judíos contemporáneos de Jesús (Mt 12,27; Lc 11,19). Lo que se discute propiamente es por qué éstos pueden atribuirlos a Dios y Jesús no. La comunidad Q no considera, pues, el «milagro» como una acción exclusiva de Jesús, por la que se diferenciaría de su entorno cultural y religioso. Sin embargo, esa acción bienhechora recibe una explicación aún más profunda: el reino de Dios está ya presente. Los exorcismos y las curaciones indican que con Jesús ha llegado la salvación escatológica: en Jesús actúa Dios mismo («con el dedo de Dios» es un semitismo que significa «por intervención de Dios», Ex 8,19; Dn 9,10). Esto es ya escatología presente (si bien dentro de la expectativa eclesial de la próxima parusía de Jesús). Tal relación entre exorcismo y presencia del reino de Dios es inequívocamente cristiana y desconocida en el judaísmo. Presupone que Jesús es el profeta escatológico.

También es característico el segundo relato de milagro de la fuente Q (Lc 7,1-10; Mt 8,5-13), en el que es curado el siervo o hijo de un centurión —de un pagano—. Lo sorprendente de este milagro no

radica en que se trata de una «curación a distancia». Las curaciones «a distancia» se refieren en el Nuevo Testamento a «paganos»; esto es debido a que los judíos no podían entrar en las casas de los paganos, como delicadamente insinúa el centurión pagano, simpatizante con el judaísmo: «Yo no soy digno de que entres bajo mi techo» (Mt 8,8). El núcleo de la cuestión radica en la *exousia* de Jesús; él posee poder y autoridad, al igual que un centurión sobre sus soldados (Mt 8,9): a un hombre así le basta decir una palabra para que todos le obedezcan. El centurión está convencido de que, si Jesús lo manda, la enfermedad desaparecerá; en otros términos, cree en el poder de la palabra de Jesús. Q narra esta curación como un paradigma. Por consiguiente, al narrarla, la comunidad Q ofrece no tanto una cristología, cuanto una soteriología: la salvación de Dios en Jesús⁴.

Además de relatar estos dos milagros, la misma comunidad Q (en su fase más reciente) explica, en la respuesta de Jesús a la pregunta formulada por los discípulos de Juan (las tres perícopas forman un solo cuerpo de tradición con una misma tendencia y, al parecer, con una misma intención), cómo entiende «los milagros de Jesús»⁵. «Id y contad a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Mt 11,4-5 par. Lc 7,18-23). Este texto ha sido considerado durante mucho tiempo (en la exégesis moderna) como «auténtico de Jesús»; pero P. Stuhlmacher⁶, con argumentos bastante convincentes, ha mostrado que se trata de una creación de ciertos «profetas» del cristianismo primitivo. Mateo habla en este contexto de *ta erga tou Christou*: de obras mesiánicas de Jesús. No obstante, las «obras» mencionadas son típicas no del Mesías descendiente de David, sino del «profeta escatológico» mesiánico, tal como lo entendía el judaísmo en el conjunto tradicional de Is 26,19 (los muertos resucitan), 29,9-10.18-19 (los ciegos ven), 35,5-6.8 (de nuevo, los ciegos ven), 42,18 (los sordos oyen), 43,8 (los ciegos ven, los sordos oyen), 61,1-3 (los afligidos son confortados, a los pobres se les anuncia la buena noticia; cf. también 52,7). El *logion* de Q es una fusión de diversos textos de Isaías: el catálogo de milagros de la tradición de Cristo como profeta escatológico. Aquí no aparecen expulsiones de demonios o exorcismos, ni curaciones de leprosos o resurrecciones de muertos: estas últimas pertenecen a la tradición profética general (1 Re 17,7-24; 2 Re 4,18-37; 2 Re 5). Es claro, además, que las resurrecciones sinópticas están forjadas sobre textos del Antiguo Testamento (cf. Mc 5,22-43; Lc 7,11-17). De lo dicho se desprende

⁴ A. P. Polag, *Zu den Stufen der Christologie in Q* (Studia Evangelica IV-1; Berlín 1968) 72-74; S. Schulz, *Q-Quelle*, 203-213; 236-246; G. Delling, *Botschaft und Wunder*, loc. cit., 393; cf. Blank, *Schriftauslegung*, 121ss; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 36-44.

⁵ J. Blank, *Schriftauslegung*, 124-128; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 36-44; S. Schulz, *Q-Quelle*, 190-203.

⁶ *Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte* (Tubinga 1968) 223-224.

que la peculiaridad de los milagros de Jesús narrados en los evangelios presupone la *identificación* de Jesús con el profeta escatológico «mesiánico». En el reconocimiento de Jesús como un profeta escatológico resulta difícil distinguir con precisión qué es anterior o posterior a la muerte de Jesús (cf. tercera parte). No obstante, los elementos secundarios (curación de leprosos y resurrección de muertos) incluidos en el relato de la respuesta de Jesús reflejan perfectamente la intención primordial de este *logion* de Q. Jesús es el profeta escatológico que lleva a cabo los prodigios que se esperaban de él (dentro de ese cuerpo de tradición). Por tanto, la forma originaria de ese texto parece ser: «Los ciegos ven, los cojos andan y a los pobres se les anuncia la buena noticia. Y ¡dichoso el que no se escandaliza de mí!»⁷. Aquí se percibe «el dedo de Dios»⁸. La interpretación de Jesús como «profeta escatológico» al que se atribuyen determinados prodigios en esa tradición (interpretada ya en el judaísmo) significa, por tanto, que en el relato evangélico no siempre se puede ver el recuerdo de unos milagros históricos de Jesús, sino más bien de unas acciones y milagros que llevaron a identificar fundamentalmente a Jesús con el profeta escatológico. Sólo tras esa identificación fue posible atribuir a Jesús de Nazaret, sin graves problemas, los milagros que tradicionalmente se contaban del profeta escatológico. De ahí que en los evangelios suela ser muy difícil separar lo histórico de lo «kerigmático». El *logion* de Q y el *logion* sinóptico sobre la respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos de Juan, aunque secundarios, demuestran que Jesús fue identificado en el cristianismo primitivo (¿ya antes de Pascua?) con el profeta escatológico (lo cual es una de las tesis fundamentales del presente «ensayo cristológico») y, además, que existía una antigua tradición taumaturgica sobre Jesús, que permitió reconocerle como el profeta escatológico. Por otra parte, los relatos Q de las tentaciones (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) prueban que Jesús, según dicha tradición, se niega a hacer milagros «de legitimación», que no redundarían en provecho de los demás, sino en el del propio taumaturgo; los rechaza como tentaciones satánicas. Jesús hace exclusivamente los milagros propios del profeta escatológico carismático. Con sus milagros lleva a los pobres una buena noticia, no sólo de palabra sino de hecho. Es el profeta escatológico que anuncia el mensaje de gozo: «Dios es rey» (Is 52,7; cf. 61,1).

El dato de que los sordos oyen y los ciegos ven tiene ya en los textos de Isaías una profunda significación metafórica: ser ciego es signo de la lejanía de Dios; ver significa tener acceso a la salvación, y el «profeta escatológico» es la «luz del mundo» (Is 42,6-7). Jesús *ilumina* y *libera* a los hombres que se encuentran con él. Así, pues, la tradición primitiva sobre los «milagros de Jesús» debe considerarse ante todo (dejando a un lado la cuestión, también importante, de la

autenticidad histórica de «los milagros de Jesús») como prueba de una antiquísima tradición que identifica a Jesús de Nazaret con el profeta escatológico, concepción que, procedente de la «tradición isaiana» (Deuteronomio y Tritoisaias), estaba vigente en el judaísmo de la época y tenía un significado aún más relevante en la tradición sapiencial «salomónica» del primer judaísmo (cf. la tercera parte). Nos encontramos aquí con una especie de «círculo hermenéutico» en el que la singular acción de Jesús en la historia obliga a reconocerle como el «profeta escatológico», al tiempo que, en virtud de esa identificación y siguiendo la tradición del profeta escatológico, se atribuyen de inmediato a Jesús de Nazaret —con un colorido marcadamente galilaico— los milagros que la «tradición» narraba del profeta escatológico. Con cierta imprecisión, podríamos decir que, una vez reconocido Jesús, por razones *históricas*, como «profeta escatológico», era posible atribuirle «ahistóricamente» una serie de milagros que no había realizado. En literatura, este fenómeno se denomina «concentración épica». (También a Carlomagno, por ejemplo, se le atribuyen hazañas de otras personas.) Teniendo en cuenta este círculo hermenéutico (basado únicamente en hechos históricos) esa «ampliación» neotestamentaria de la perspectiva (a partir de bloques tradicionales más antiguos) no constituye un problema a no ser que se considere la religión como un asunto de computadoras. En este sentido, la distinción de R. Pesch entre los «milagros históricos de Jesús» y su «significado kerigmático» está totalmente justificada⁹, aunque quizá sea preciso matizarla reconociendo, con J. Roloff, mayores reminiscencias de hechos históricos, pertenecientes a la vida de Jesús¹⁰, porque una interpretación kerigmática no fundada en hechos históricos es pura ilusión y abre la puerta a una superestructura puramente ideológica, sin relación alguna con la aparición histórica de Jesús. Pero dentro de ese círculo existente entre hechos e interpretación, también los relatos de milagro que no se basan directamente en la vida de Jesús de Nazaret adquieren un significado eminentemente teológico. Además, de no ser así, el posterior relato de la resurrección se quedaría sin base. Presupuesto para cualquier ulterior interpretación era y es la identificación histórica, aunque no apodícticamente demostrable, de Jesús con el profeta escatológico esperado; en otras palabras, el criterio último sigue siendo el Jesús de Nazaret histórico, real.

Existen, pues, relatos milagrosos puramente kerigmáticos sobre Jesús al lado de acciones milagrosas —aunque ambivalentes— realizadas por Jesús en la historia. Por eso, entre los exegetas más críticos se va imponiendo la convicción general de que Jesús operó curaciones y exorcismos. Así, pues, la afirmación neotestamentaria de que Jesús curó y expulsó demonios cuenta con una sólida base histórica. Los evangelios muestran que una salvación que no se manifestó aquí y ahora en favor de unos hombres concretos no es una «buena noticia».

⁷ J. Blank, *Schriftauslegung*, 125.

⁸ R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 152, nota 138; F. Mussner, *Auferstehung*, 51; A. Polag, *Stufen der Christologie*, 72-74; S. Schulz, *Q-Quelle*, 203-213.

⁹ R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 143.

¹⁰ J. Roloff, *Das Kerygma*, 111-207.

La irrupción de la soberanía de Dios se hace visible en la tierra, en nuestra historia, mediante la victoria sobre las «fuerzas del mal». Así lo explicitan los milagros de Jesús. En la lucha contra el mal, Jesús está plenamente de parte de Dios. Jesús es una potencia del bien que vence a Satán (Mc 3,27 par.). En esta oferta real de salvación, que se da en la vida terrena de Jesús, asoma un problema cristológico.

Hay dos casos límite en los que se ve claramente que ciertas experiencias pospascuales influyeron en los relatos evangélicos de milagro y que éstos fueron anotados a veces como ilustraciones del kerigma cristiano, mientras que, por otra parte, se narran milagros basados en recuerdos evidentemente históricos¹¹.

En Mt 17,24-27, perteneciente al material específico de Mateo, encontramos un diálogo sobre el impuesto del templo, al que se ha añadido un relato de milagro: «Para no escandalizarlos, ve al lago y echa el anzuelo; coge el primer pez que pique, ábrele la boca y encontrarás una moneda; cógela y págales por ti y por mí» (17,27). Este tema de viejas fábulas era conocido por todos (particularmente en la versión de una perla preciosa en la boca de un pez). Es obvio que aquí se utiliza el tema de una fábula para decir simplemente que Jesús dispone de todo lo que necesita, pues el Padre cuida de él. Ninguno de los lectores inmediatos tomó este texto al pie de la letra. Lo entendían más bien como una *parábola* destinada a ilustrar el kerigma. De ahí que resulte tan difícil incluir bajo el epígrafe general de «relatos de milagro» todo lo que en los evangelios aparece como «milagroso»; bajo este término se cobija toda una gama de géneros literarios, y no todos ellos provienen de la «tradición de milagros».

Este «aparente milagro» de Mt 17,27, que debe considerarse más bien como una parábola o una ilustración gráfica de que a quien busca el reino de Dios se le da todo lo demás por añadidura, tiene una contrapartida en el relato de la curación de la suegra de Pedro, aquejada de fiebre (Mc 1,29-31 par.). A juzgar por diversos indicios lingüísticos del texto, el relato debe considerarse sustancialmente histórico, aunque utilice literariamente el esquema de relato de milagro. El hecho tiene lugar en la casa de Pedro y de Andrés, y la enferma es la suegra del primero. La curación se produce con ocasión de una visita casual de Jesús, el cual se entera entonces de la enfermedad. Un sencillo milagro, hecho por amistad. Nos hallamos sin duda ante unos recuerdos biográficos que la tradición ha recogido por estar relacionados con Pedro. Se ha conservado el hecho con toda su sencillez, sin lenguaje alegórico ni retoques edificantes, como sucede en otros casos. La suegra de Pedro, sana y restablecida, se pone a preparar una comida (1,31b). El hecho se narra únicamente porque ha sucedido y está relacionado con Pedro. Sobre todo nos descubre el talento de Jesús. En Lc 4,38-39 la enfermedad es más grave, y se da a la fiebre una orden, como si se tratara de una expulsión de demonios. Mt 8,14-15, en cambio, esquematiza

¹¹ J. Roloff, *Das Kerygma*, 115-119.

toda la escena, reduciendo los personajes a Jesús y a la suegra de Pedro: Jesús ve que ella está enferma, y toma espontáneamente la iniciativa, sin que nadie le pida ni sugiera nada. Mateo cierra el episodio, al que se añade un sumario, con una cita de Is 53,4: «El tomó nuestras dolencias y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8,17); se une el recuerdo histórico a una interpretación pospascual que aclara su significado teológico.

Tras esta visión global de los milagros de Jesús, centrada en la tradición Q, debemos examinar con más detalle cómo la incorporación de la tradición de los milagros de Jesús a la tradición evangélica del Nuevo Testamento ha influido en las tendencias anteriores conservándolas, corrigiéndolas u orientándolas de acuerdo con una determinada concepción teológica.

Con un enfoque peculiar, típico frente a los otros sinópticos, el Evangelio de Marcos inserta la tradición recibida, o parte de la misma, en lo que él llama el *euangelion*. El material utilizado por Marcos ha sido recogido sustancialmente tanto por Mateo como por Lucas. Al margen de esta fuente, Mateo y Lucas sólo aducen *un* relato de milagro procedente de la fuente Q (Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10), y Lucas añade una serie de milagros tomados de su propia fuente o tradición (Lc 5,1-11; 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19). El material de Marcos es, pues, la fuente principal de esta tradición sinóptica; pero las restantes fuentes, así como la tradición propia del Evangelio de Juan, demuestran suficientemente que en el cristianismo primitivo existían tradiciones muy amplias de milagros atribuidos a Jesús de Nazaret.

Esto es algo que llama la atención, si tenemos en cuenta que Mc 8, 11-13 refleja muy claramente la resistencia de Jesús a cualquier petición de «señales» o milagros (cf. también Mt 15,32-39). El elemento originario de esta perícopa —es decir, Mc 8,12— coincide con un *logion* de Q (Mt 12,39 y 16,14; Lc 11,29): «¿Debe darse una señal a esta generación?... No se les dará». El milagro aparece aquí, en una perspectiva veterotestamentaria, como *'ot*, como un signo de *legitimación*¹², a diferencia del milagro como acto de poder o de «fuerza» (cf. Mc 6,2,5). Los milagros de legitimación se esperan precisamente de los profetas. El hecho de que se pida a Jesús una señal significa, pues, que se le piden las cartas credenciales de profeta, concretamente de profeta escatológico. Según Marcos, Jesús no concede ese signo milagroso. Por tanto, los verdaderos milagros de Jesús son, según el evangelista, obras de bondad que remedian una necesidad. La petición de un signo milagroso y el rechazo de la misma siguen al relato de tres milagros efectuados por Jesús (Mc 7,24-8,10), lo cual hace más patente la diferencia radical entre actos de poder y signos milagrosos de legitimación. Según Marcos, los fariseos piden a Jesús que haga un milagro «del cielo», es decir, un milagro inusitado, totalmente extraordinario: una *confirmación* de la actividad profética de Jesús *por parte de Dios*; así todo

¹² K. Rengstorf, en ThWNT VII, 217-218.

el mundo podría constatar que Jesús ha sido enviado por Dios, y todos creerían en él. Según Marcos, eso es justamente lo que rechaza Jesús: el Jesús *terreno* es ambivalente durante toda su vida; es preciso confiar en él. Jesús permanece fiel a sí mismo y no hace ningún milagro «por encargo» ni como *prueba* «canónica» de nada, sino sencillamente para ayudar a los necesitados (Mc 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; 9,22; 10,47-48). Además, esto muestra perfectamente quién es Jesús: él mismo, el que «pasa haciendo el bien». A Marcos le interesa por una cuestión *crisológica*: la *auténtica* personalidad y naturaleza de Jesús. Así en otro pasaje presenta a Jesús imponiendo silencio a todas las *crisologías* que, en opinión de Marcos, son «heréticas». Jesús no legitima su misión ni su actividad; es sencillamente él mismo en todo lo que hace, incluidos los milagros.

También en Mc 13,21-22, Jesús advierte que hay que guardarse de los falsos profetas que aparecerán al final de los tiempos y harán «signos y prodigios». Las acciones milagrosas se relacionan aquí sobre todo con la falsa profecía, como en Dt 13,2-4, donde la expresión *semeia kai térata* pertenece, desde el punto de vista de la historia de la tradición, al conjunto de la legitimación de un enviado por Dios. Jesús, por el contrario, es simplemente *bueno* con su prójimo y realiza a veces obras maravillosas que puedan interpretarse de diversas maneras. Marcos, por tanto, nunca presenta las acciones salvíficas de Jesús como *semeia kai térata*¹³. Jesús no se legitima a sí mismo. No le preocupa su propia identidad, sino que *es* él mismo en todo lo que hace; su identidad consiste en identificarse con los hombres necesitados y angustiados para liberarlos de su alienación y devolverlos a sí mismos, con lo cual vuelven a ser libres para los demás y para Dios.

La historia de la redacción distingue en el Evangelio de Marcos tres grandes grupos de relatos de milagro¹⁴: a) curaciones y exorcismos (Mc 1-3, incluyendo los sumarios de 1,32-34; 3,7-12; 3,22-27); b) los grandes actos de poder de 4,35-5,43, de los que 6,1-6a ofrece una interpretación conclusiva; c) diversos milagros efectuados en Galilea y sus alrededores, en Mc 6-8. Tras el corte de Mc 8,27-30 (confesión mesiánica de Pedro y perspectiva de la pasión), sólo se relatan dos milagros, que discurren con ciertas dificultades: la curación de un niño poseso (9,14-29) y de un ciego (10,46-52).

En 1,32-34, Marcos resume por decirlo así «un día de trabajo de Jesús de Nazaret»: predica en las sinagogas (1,21-28), y «al anocheecer, cuando se puso el sol, le fueron llevando todos los enfermos y endemoniados. La población entera se agolpaba a la puerta. Curó a muchos enfermos de diversos males y expulsó muchos demonios» (1,32-34). Jesús anuncia un mensaje —el del reino de Dios— con la palabra

¹³ Hch 2,22 es el único pasaje en que los términos *semeia kai térata* se aplican a las acciones milagrosas de la bondad de Jesús, y ello en un contexto de misión en el que los milagros de Jesús se emplean de hecho como prueba de su misión divina. Cf. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 29.

¹⁴ K. Kertelge, *Die Wunder Jesu*, 49.

y con las obras. Nos encontramos aquí ante un recuerdo de la impresión que la bondad poderosa de Jesús producía en el pueblo, si bien ese recuerdo procede del tiempo postpascual, en el que Jesús era venerado ya como el crucificado y resucitado. Sin embargo, refleja con toda nitidez la conciencia de la distancia existente entre el presente y el pasado. Marcos sólo pretende decir que ese hombre, Jesús, se caracterizó durante su vida terrena por la bondad y misericordia hacia sus semejantes. De momento, no se dice de dónde procede esa asombrosa bondad; en cualquier caso, en Jesús se experimentó la salvación, incluso corporalmente. De momento se silencia que ahí late un misterio divino: «¿Sé quién eres: el Santo de Dios?» (1,24), gritan los espíritus malignos, pero Jesús impone silencio a los posesos, pues este misterio antes de la pasión y muerte de Jesús puede interpretarse de un modo unilateral y totalmente falso. La misma prohibición de hablar aparece en Mc 3,7-12, pero en ambos casos, los hombres curados hablan a pesar de la prohibición. Lo que sorprende en todos los casos es que Jesús está siempre rodeado de gente: al principio, por gente de los alrededores de Cafarnaún en Galilea (1,21.33); más tarde, por grupos de regiones más amplias: Judea e incluso zonas paganas (Idumea, Transjordania, Tiro y Sidón, 3,7-8); finalmente, acuden a él multitudes (6,53-56), y él cura a todos los enfermos, por pura compasión.

Es de notar que Jesús nunca toma la iniciativa a la hora de hacer milagros. No quiere desilusionar a los que acuden a él para ser curados; no quiere representar el papel de «curandero», pero atiende a quienes confían en él (Mt 5,25-34; Mt 8,5-13 par.). Se muestra reticente cuando advierte que hay dudas (Mc 9,14-30 par.). La proximidad de Jesús se experimenta como salvación. Estas *acciones* constituyen, según Marcos, un «nuevo modo de enseñar con autoridad» (1,27). No se distingue entre «palabras» (*logia*) y hechos. Las obras de Jesús son un «evangelio»: la buena noticia anunciada a los pobres consiste en su curación gracias a la presencia de Jesús, y ni siquiera se dice que tales personas «crean en él». Acuden a él simplemente con su miseria. La salvación se otorga a personas que, *al ser conscientes de su desgracia*, cumplen la única condición exigida para recibir el evangelio como *buena noticia*. La multitud que rodea a Jesús es como el clamor desesperado de la historia humana de dolor. Al mismo tiempo, manifiesta la *esperanza* que ha entrado en dicha historia gracias a Jesús, un hombre que pasa haciendo el bien, y en el que no hay nada malo. Aunque todo esto resulta todavía ambiguo en la presentación de Marcos, reproduce sustancialmente la impresión que en muchos produjo Jesús durante su vida terrena. Marcos encontró esto en su fuente y respetó la tendencia de ésta: la historia del dolor humano que espera a Jesús, el portador de la salvación. Pero Marcos formula una «reserva escatológica» frente al hecho de que las multitudes corren en busca de la salvación. Esto lo hace desde el principio, pero el objetivo que persigue sólo quedará claro tras el corte existente en su Evangelio: Mc 8,27, la confesión de Pedro, «triumfalismo» al que Jesús opone inmediatamente

la perspectiva de su pasión. A partir de ahí se difumina e incluso se silencia la noticia de que las turbas acuden a él. La gente, ciudades enteras, lo rechaza. En adelante, Jesús se aparta de la multitud y se dedica a instruir a sus discípulos. La curación que acontece todavía en la incrédula Betsaida (Mc 8,22-26; cf. también 7,31-36) se produce no sin dificultades, como si la incredulidad pesara ya sobre todo el suceso; además, intencionadamente tiene lugar lejos de las miradas de la gente (como en Mc 7,33). Jesús se aparta de la muchedumbre y forma un grupo de discípulos.

Además de algunos sumarios sobre la actividad milagrosa de Jesús (Mc 1,32-34; 1,39; 3,7-12; 6,53-56), Marcos recoge también dieciséis relatos de milagros. Esta amplitud del «repertorio milagroso» de Jesús indica que sus acciones milagrosas tienen para Marcos, con respecto al «evangelio de Jesucristo», un significado que no tienen en otras tradiciones del cristianismo primitivo (la comunidad Q habla sólo de dos milagros, y sobre todo porque dan lugar a una discusión; el evangelio de Pablo no menciona milagros de Jesús). Esto indica (como hemos dicho) que, para Marcos, «el evangelio» incluye esencialmente un recuerdo histórico de lo que Jesús dijo y, sobre todo, hizo. Marcos quiere presentar a Jesús como un hombre que ha traído alegría a los hombres, que les ha anunciado efectivamente un *euangelion*. Así, en su relato, los prodigios de Jesús tienen un significado *evangélico*: Jesús trae la salvación porque él es el Hijo lleno del Espíritu (Mc 1,9-11). Por esa razón, cuando él aparece se retira Satán (1,23-28), porque con su presencia se acerca al reino de Dios que él anuncia (1,14-15). Esto no lo acaban de entender los que en su desgracia acuden multitudinariamente a él, buscando la curación y la liberación (cosa que, por lo demás, Marcos nunca critica): en Jesús aparece la realidad *benéfica* del *reino de Dios* (cf. Mc 7,37). Sin embargo, esto no aparecerá claro hasta después de su muerte, en la experiencia de la comunidad a que se ha revelado el reino.

c) Llamamiento de Jesús a la fe y la conversión.
Fe y milagros.

En muchos pasajes, en el contexto de un relato de milagro encontramos expresiones como «tu fe te ha salvado» o «grande es tu fe; cúmplanse tus deseos». Esto es en el Nuevo Testamento una fórmula estereotipada que se dirige al propio enfermo (Mc 5,34; Lc 8,48; Mt 9,22; Mc 10,52; Lc 18,42; Mt 20,31; Mt 9,29; Lc 7,50; 17,19; Hch 3,16) o a su acompañante (Mt 8,13), unas veces como exhortación a creer (Mc 5,36; Lc 8,50; Mc 9,32; Mt 9,28) y otras como constatación de una fe ya existente (Mc 2,5; Mt 8,10; Lc 7,9; Hch 14,9). Se trata, pues, de una fórmula estereotipada perteneciente al género literario «relato de curación». Además (aparte del uso genérico de «creer»), sólo se habla del poder de la fe en contraposición con la poca fe, y exclusivamente en relación con la postura de los discípulos que han

seguido a Jesús (Mc 11,23 par. Mt 21,21; Lc 17,6; Mt 17,20; en definitiva, tres textos independientes). Ahora bien, los milagros en que se habla primaria o secundariamente de una fe que salva tienen por beneficiarios a «extraños» o a «discípulos» en sentido amplio, es decir, a todos los que le piden ayuda. Un buen ejemplo de la problemática subyacente es, en mi opinión, el relato de los diez leproso curados, de los que sólo uno vuelve a Jesús (según la fuente propia de Lucas; Lc 17,11-19). La «intención» del relato es subrayar que, después de la curación, sólo uno vuelve a Jesús en virtud de una «conversión personal» (esto se recalca aún más en una elaboración secundaria que presenta al leproso como samaritano o semipagano, Lc 17,16-18). Es de notar que también los otros nueve han sido curados, pero sólo al que vuelve a Jesús se le dice «tu fe te ha salvado» (Lc 17,19). Sólo uno de los diez ha comprendido el *sentido* de lo que Jesús ha hecho: al volver a Jesús, reconoce que *Jesús* es quien le ha ofrecido el *auxilio de Dios*. Pero también los otros nueve han sido curados; por tanto, aquí aparece una forma distinta de confianza. De todo ello resulta que la intención de los milagros de Jesús consiste en ofrecer al prójimo la *comunidad salvífica con Dios*.

En Mc 5,25-34 par. aparece esto con bastante claridad: «Hija, tu fe te ha salvado. Vete en paz y queda libre de tu tormento» (5,34). La enferma llevaba años desesperada; lo había intentado todo, pero cada vez le iba peor. Oyó hablar de Jesús. «Acercándose por detrás entre la gente, le tocó el manto» (5,27). Un gesto desesperado de una sencilla mujer, llena de confianza. Y «ella fue curada». La fe es aquí algo más que una especie de transferencia mágica, aunque la cosa se presenta como si una fuerza *material* hubiera pasado de Jesús a la mujer (5,30). Su fe la ha salvado: lo decisivo es acudir personalmente a Jesús. Aunque su conducta sigue una pauta mágica, de hecho busca en Jesús la *ayuda de Dios*¹⁵.

Este relato está enmarcado en otro relato de milagro: el de la hija de Jairo, el jefe de sinagoga (Mc 5,21-24,35-43). Durante la «interrupción» correspondiente al hecho que acabamos de narrar (Mc 5,25-34), muere la muchacha. No obstante, Jesús dice: «No temas, ten fe y basta» (Mc 5,36b). En realidad, tras el fatal desenlace habían intentado disuadir al jefe de la sinagoga de que siguiera insistiendo ante Jesús. Pero, al fin, el hombre escucha esta respuesta: persevera en la fe con la que has acudido a mí. La intención del relato es la necesidad de aferrarse a Jesús contra toda esperanza y esperar de él la *ayuda de Dios*. El «ten fe y basta» no es una confianza en Dios genérica y sin mediaciones, sino un dirigirse aquí y ahora a la persona de Jesús, que *garantiza el auxilio de Dios*.

En Marcos 9,23 (9,14-29) se dice expresamente que todo es posible para quien cree. Anteriormente, los discípulos habían intentado expulsar del muchacho enfermo al espíritu maligno (9,14-18): «ellos no han

¹⁵ J. Roloff, *Das Kerygma*, 154.

podido», a lo que Jesús replica: «gente sin fe» (9,18-19). Pero el padre del muchacho enfermo dice: «Creo, remedía mi incredulidad» (9,24). También en la curación del hijo o siervo del centurión (Mt 8,10b = Lc 7,9b), la fe de éste ve en Jesús alguien que, como plenipotenciario de Dios, tiene poder sobre las enfermedades; y lo mismo ocurre en la curación del ciego Bartimeo (Mc 10,46-52), el cual, pese a todas las dificultades para poder llegar hasta Jesús, consigue entrar en *contacto personal* con él, y por ello, por su fe, queda curado (10,52). En Nazaret no puede Jesús realizar milagros, debido a la incredulidad de los habitantes (Mc 6,5-6, si bien Mt 13,58 atenúa la incredulidad de Nazaret). Al parecer, el relato es secundario, pero mantiene coherentemente la relación entre milagro y fe. No se afirma que la fe sea *presupuesto* del milagro. El problema no es que los habitantes de Nazaret no estuvieran convencidos de que Jesús tenía realmente el poder para hacer milagros; si se apartan de él es porque atribuyen su poder al demonio (cf. 6,2b-6). En Nazaret se cree efectivamente que Jesús tiene ese poder. Pero se piden milagros que nada tienen que ver con el llamamiento a la *metánoia* ni con la invitación a la comunión con Dios (cf. Mt 4,5-6; Jn 6,14-15). La relación entre «fe» y «milagro», según la intención de Jesús, aparece aquí con toda claridad: tales manifestaciones de poder son parte de la misión de Jesús a Israel: *llevar a los hombres a creer en Dios*. El sentido de toda la actividad de Jesús consiste en ser el portador de la ayuda de Dios, el mediador de la salvación; si no se reconoce *esto* no se entiende su misión y se comprende erróneamente el reino de Dios y las obras de dicho reino; éstas sólo llegan a los hombres mediante la fe. La misión de Jesús a Israel es un *llamamiento a la fe*.

Así lo corrobora la fe de una mujer no judía (Mt 15,21-28 par. Mc 7,24-30). Esta pagana espera a través de Jesús la ayuda del Dios *de Israel*. Mateo deja bien sentado que la misión *terrena* de Jesús se limita a los judíos (Mt 15,23.24.26) y no se dirige a «los perros», es decir, a los paganos; pero esta mujer pagana da un aplastante testimonio de su fe en el Dios *de Israel* cuando dice que «también los perrillos se comen las migajas que caen de la mesa de sus amos» (15,27). Aquí (en un texto secundario) se expresa la fe en Dios, salvación para Israel, pero también para los paganos. Jesús responde: «¡Qué grande es tu fe, mujer!» Esa fe reconoce en Jesús al enviado a Israel. La mujer sirofenicia posee lo que debería encontrarse en Israel: *la fe en Jesús como el enviado de Dios a Israel*. Esto es la «fe» prepasual en Jesús. Y no tiene por qué ser más. Ya veremos en un capítulo posterior que la misión terrena de Jesús es la del «Hijo de David» enviado a *Israel*, y sólo después de la resurrección lo presenta Dios como «Cristo universal». Al parecer, existió un antiguo credo del Jesús terreno, del «hijo de David» salomónico, enviado únicamente a *Israel*; con esto concuerda el hecho de que en muchos relatos de milagro en que se habla de «fe» y de «milagros», Jesús es llamado expresamente «Hijo de David» (Mt 15,21-28; Mt 12,23-24; 9,27.33-34; 20,30; Mc 10,47-

48). Naturalmente, esto es pospasual; pero refleja el *motivo histórico*: se quiere hablar de la vida terrena de Jesús sin que su imagen sea modificada sustancialmente por la glorificación. En cuanto Hijo de David, Jesús existe para Israel como cumplimiento de las expectativas de este pueblo (Mt 15,22; 21,9.15)¹⁶. El núcleo de la fe que Jesús espera de Israel durante su vida terrena es, a fin de cuentas, que se crea en él como enviado (escatológico) de Dios, una confianza en la persona del que quiere convertir Israel a Dios. En esta perspectiva, y sólo en ella, adquieren su auténtico sentido los prodigios de bondad realizados por Jesús. Esto aparece con especial claridad en una serie de textos secundarios en que se explicita una confianza en la persona de Jesús que ya se deduce, genéricamente, de los textos primarios. Lo de menos es que se hable de la fe antes (Mc 2,5; 5,36; 7,29; 9,33; Mt 8,13; 9,29; 15,28) o después del milagro (Mc 5,34; Lc 7,50; 17,19): aún no se trata de la fe de los «discípulos», sino de un (primer) encuentro *actual* con Jesús. Este encuentro es concebido como una oferta divina de salvación, como una invitación a la fe.

De todo este grupo de textos, se distingue otro, en el que, en relación con la postura de los auténticos discípulos de Jesús, se habla de «fe» y «poca fe» (*oligopistia*), término muy frecuente, sobre todo en Mateo (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8). Estos textos presuponen ya una comunión *habitual* de fe con Jesús, pero que, antes de la muerte de Jesús, es frágil e imperfecta (Mc 11,23 par. Mt 21,21; Mt 17,20 y Lc 17,6; Mc 4,35-41). Aquí, creer no tiene un significado distinto, sino que está situado «en un contexto significativo diferente»¹⁷. Ciertos milagros narrados en ese contexto, por ejemplo la tempestad calmada (Mc 4,35-41) tienen, a juzgar por ciertos indicios lingüísticos del texto, distinta intención que los milagros cuya narración obedece a un interés histórico por Jesús de Nazaret. Aquí, la intención fundamental del relato es clara: «¿Por qué sois tan cobardes? ¿Cómo es que no tenéis fe?» (Mc 4,40). Se trata de la fe *previa* de los discípulos, la cual decae a veces antes de Pascua. ¡Llevan tanto tiempo junto a Jesús, y todavía no comprenden que nada tienen que temer, aun cuando su amado Maestro duerma durante una tempestad! En este caso, no es necesario el milagro: deberían haberlo sabido por su trato con Jesús. No es la primera vez que se encuentran con él, como sucede en la mayoría de los verdaderos relatos de milagro; se trata de hombres que viven ya en comunión de fe con Jesús. El «¿no te importa que nos hundamos?» (Mc 4,38) presupone una mutua unión de fe. Pero los discípulos son miopes; de ahí el término (judío) «hombres de poca fe»¹⁸, o sea, hombres que no son coherentes con su comunión de fe con el Maestro. Al ver a Jesús durmiendo, los discípulos no sienten precisamente confianza (en contraposición con el problema de «fe» y «milagros»). El

¹⁶ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82; Göttinga 1966) 118-119; J. Roloff, *Das Kerygma*, 113-134.

¹⁷ J. Roloff, *op. cit.*, 164.

¹⁸ Strack-Billerbeck I, 438-439.

milagro relatado muestra que no tiene sentido dudar cuando se está en comunión de fe con Jesús. La verdadera fe hace del milagro algo superfluo: ése es sin duda el sentido del relato (sea cual fuere la base histórica que dio pie a esa instrucción sobre la fe). También aquí, la fe es, ya antes de Pascua, una confianza de fe en *Jesús de Nazaret* como garante de la cercanía salvadora *de Dios*. La fe significa afirmar que en Jesús se ofrece *una nueva comunión con Dios*, ya durante su vida terrena, como se ve también por Mc 11,23; Mt 17,20; Lc 17,6. Si la fe de los discípulos, «aun siendo tan pequeña como un grano de mostaza» (Mt 17,20), es auténtica, podrá mover montañas. No se trata del poder milagroso de maldecir una higuera ni de una fe vigorosa que realice «milagros». El milagro es aquí mucho más profundo y se refiere al milagro de la gracia de Dios, en la que se puede confiar permanentemente. La higuera seca es una profecía en acción: imagen del juicio venidero de Dios sobre Israel o sobre Jerusalén. Pero «tened fe en Dios» (Mc 11,22): ante ese juicio inminente, los discípulos deben seguir confiando en el auxilio de Dios; tal es el sentido originario de ese fragmento tradicional que Marcos ha colocado en el contexto de la oración¹⁹.

Tampoco el relato en que Pedro camina hacia Jesús sobre las aguas y se hunde por su poca fe se sitúa en la perspectiva de las acciones milagrosas, sino del llamamiento de Jesús (y de la Iglesia) frente a la poca fe *de los discípulos de Jesús*, que deberían mostrarse más firmes (Mt 14,18-32, material propio de Mateo). Tales casos, así como en especial la higuera maldita y la tempestad calmada, no pretenden suscitar la fe (como ocurre en los milagros auténticos), sino denunciar la inconsecuencia de la poca fe, tomando como motivo la previa comunión de fe con Jesús. También es significativo que en el relato de la multiplicación de los panes, a pesar de todas las repeticiones (duplicados), según Marcos sean siempre los discípulos de poca fe los que no saben cómo puede Jesús dar de comer a una multitud tan grande (Mc 6,37; 8,4).

Estos recuerdos prepascuales de lo que significa la comunión habitual de fe con Jesús de Nazaret, en virtud de la cual se considera posible lo imposible, tendrán más tarde, una vez que los discípulos, en el momento del prendimiento de su Maestro, lo abandonen llenos del pánico y faltos de fe, una gran importancia en su retorno a Jesús, *metánoia* con respecto a Cristo. Puede resultar sorprendente que la fe prepascual (*pistis* y *pisteuein*), por más que esté relacionada en todos los textos sinópticos con un encuentro permanente o momentáneo y pasajero con la persona de Jesús, nunca (salvo en Mt 18,6, texto retocado en sentido pascual) es llamada «fe en Jesús», en la acepción de *pisteuein eis*; esto, en el Nuevo Testamento, es una realidad pospascual²⁰. La misión del Jesús terreno era suscitar una *fe incondicional en Dios* entre las personas que, de forma transitoria o permanente, entraban en con-

tacto con él. Después de Pascua, la Iglesia, consciente de la distancia entre la realidad anterior y su actual fe en el Señor glorificado, sigue respetando, a pesar de todos los retoques, esa diferencia en su relato evangélico. Lo cual hace pensar en una reflexión eclesial sobre la *especial significación* de la vida *terrena* de Jesús antes de Pascua. A diferencia de los milagros eclesiales posteriores a la Pascua —signos consoladores del Señor glorificado, que actúa para la salvación de los creyentes—, las acciones milagrosas del Jesús terreno son una *oferta de fe*; los sinópticos, a pesar de su situación pascual, no pierden de vista esta diferencia. Esto demuestra su interés histórico por el especial significado del Jesús terreno, el cual ofrece a los hombres la ayuda divina y la comunión con Dios. En este motivo histórico reside a la vez un interés cristológico: ¿quién es este Jesús, capaz de ofrecer la ayuda de Dios a los hombres? ¿Quién es éste que sabe suscitar la fe entre los hombres? Durante su vida terrena Jesús se muestra como una persona que, con su propia actividad, invita a *creer* en Dios. Tal es el sentido de los milagros de Jesús.

2. Relación liberadora de Jesús con los hombres: comunión con Jesús

Bibliografía: G. Braumann, *Die Schuldner und die Sünderin*, Lk 7,36-50: NTS 10 (1963-64) 487-493; J. Delobel, *L'onction par la pécheresse*: ETL 42 (1966) 415-475; H. Drexler, *Die grosse Sünderin Lk 7,36-50*: ZNW 59 (1968) 159-173; R. Feneberg, *Christliche Passafeyer und Abendmahl* (Munich 1971); A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung* (Stuttgart 1966); O. Hofius, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern* (Stuttgart 1967); B. van Iersel, *La vocation de Lévi (Mk 2,13-17; Mt 9,9-13; Lk 5,27-32)*, en *De Jésus aux Evangiles II* (Gembloux 1967) 212-232; *id.*, *Die wundersame Speisung und das Abendmahl*: NovT 7 (1964-65) 167-194; J. Jeremias, *Zöllner und Sünder*: ZNW 30 (1931) 293-300; K. Kertelge, *Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2,10)*, en *Orientierung an Jesus* (Friburgo 1973) 205-213; R. Pesch, *Das Zöllnergastmahl (Mk 2,15-17)*, en *Mélanges Bibliques, offerts au P. B. Rigaux* (Gembloux 1970) 63-87; *id.*, *Levi-Mattbäus (Mk 2,14; Mt 9,9; 10,3)*: ZNW 59 (1968) 40-56; J. Roloff, *Das Kerygma*, 223-269; L. Schrottroff, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*: ZThK 68 (1971) 27-52; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen* (Gotinga 1970); A. Vögtle, *Die Einladung zum grossen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl*, en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 171-218; U. Wilckens, *Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36-50)*, en *Orientierung an Jesus*, 394-422.

Al hablar de los milagros ha quedado claro que la aparición concreta de Jesús, su presencia entre los hombres y su proximidad, significaba para éstos —tanto si lo seguían como si permanecían lejos de él— salvación y liberación. También la postura de Jesús ante la interpretación judía, sobre todo aramea, de la ley, muestra que él, liberando

¹⁹ J. Roloff, *Das Kerygma*, 168.

²⁰ *Ibid.*, 172.

al hombre, lo devuelve a sí mismo en gozosa sumisión al Dios vivo. Pero, dado que Jesús considera «la ley» como revelación de la voluntad de Dios sobre el hombre, este aspecto de su relación liberadora con los hombres debe examinarse al explicar su relación con el Padre como actitud vital liberadora del hombre. A continuación hablaremos del trato de Jesús con sus semejantes, de cómo comparte su mesa a diario, cómo «está perdido» y ofrece su comunidad de mesa a los marginados, publicanos y pecadores.

La mejor aproximación a este aspecto de la vida terrena de Jesús parece ser cierto *recuerdo* de los discípulos, que se ha plasmado en la tradición primitiva bajo el motivo de que los discípulos no ayunan mientras está presente Jesús (Mc 2,18-22; con variantes en Mt 9,14-17; Lc 5,33-39)²¹. En realidad se descubre aquí, de un modo indirecto, el misterio de lo que los discípulos de Jesús que le han seguido durante su vida terrena han experimentado en su comunidad de mesa con Jesús de Nazaret.

- a) Incompatibilidad de la tristeza con la presencia de Jesús: los discípulos no ayunan.

Mc 2,18-22 presenta su relato de modo que —teniendo en cuenta la génesis del texto— en su composición se refleja todavía el recuerdo de la presencia viva de Jesús, que alegra y libera a sus discípulos. El texto dice así:

18-19a: «Los discípulos de Juan y los fariseos estaban de ayuno. Fueron a preguntarle a Jesús: los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos ayunan; ¿por qué razón tus discípulos no ayunan? Jesús les contestó: ¿Es que pueden ayunar los amigos del novio mientras el novio está con ellos?

19b: Mientras tienen al novio con ellos no pueden ayunar.

20: Pero llegará un día en que el novio les sea arrebatado, y entonces ayunarán.

21-22: Nadie pone una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado, porque el remiendo tira del manto —lo nuevo de lo viejo— y deja un roto peor. Nadie echa tampoco vino nuevo en odres viejos;

²¹ Los exegetas interpretan esta perícopa en distinto sentido, según consideren que todo el Nuevo Testamento está determinado por situaciones eclesíásticas pospascuales o admitan también el interés histórico (aunque sea dentro de una situación kerigmática) en las tradiciones protocristianas. Cf. H. J. Ebeling, *Die Fastenfrage* (Mk 2,18-22): ThStKr (1937-38) 387ss; R. Bultmann, *Tradition*, 13-14; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttinga 1967) cap. 1; A. Kee, *The question about fasting*: NovT 11 (1969) 161-173; G. Braumann, *An jenem Tag*, Mk 2,20: NovT 6 (1963) 264-267. A mi juicio, es convincente (en la medida en que cabe en esta cuestión) la argumentación de J. Roloff, en *Das Kerygma*, 223-237. Totalmente contraria es, por ejemplo, la postura de G. Schille, *Das vorsynoptische Judenchristentum* (Berlín 1970) 43-46; íd., *Was ist ein Logion?*: ZNT 61 (1970) 177-182.

si no, el vino revienta los odres y se pierden el vino y los odres; no, a vino nuevo, odres nuevos.»

Después de Pascua, los cristianos recuerdan la reacción de Jesús ante la impresión de austero asceta que Juan Bautista había producido en sus contemporáneos, mientras que Jesús daba la impresión de ser «un comilón y un borracho» (Mt 11,19) y de conculcar escandalosamente la ley, comiendo y bebiendo con recaudadores y pecadores (Mc 2,16). Se contraponía un profeta al otro para no tener que escuchar a ninguno de los dos. El Evangelio de Mateo ha visto la situación con claridad. Mateo dice: «Se parecen a unos niños sentados en la plaza que gritan a los otros: Tocamos la flauta y no bailáis, cantamos lamentaciones y no hacéis duelo. Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron que tenía un demonio dentro. Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: Vaya un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores.» Mt 11,16-18 indica exactamente de qué se trataba. Alude a la absoluta libertad con que proceden Jesús y sus discípulos, y no simplemente a la casuística eclesial de ayunar o no ayunar, como se dice en numerosos comentarios. Va mucho más allá.

Jesús responde tajantemente a tal acusación: «Los amigos (o invitados) del novio no ayunan mientras el novio está con ellos» (19a). Expresado en nuestro lenguaje: en una boda no se ayuna; la gente se reúne para festejar el acontecimiento. ¡Naturalmente! Sin embargo, la respuesta de Jesús no es tan trivial ni tan obvia, por la sencilla razón de que aquí no se habla de celebrar una boda. Es cierto que la respuesta de Jesús se basa en la imagen de una experiencia diaria y común: en una boda no se ayuna. Pero hay más.

Esta perícopa evangélica tampoco pretende declarar una ruptura radical de Jesús con las prácticas judías de ayuno, obligatorias o voluntarias. Jesús no condena el ayuno de los discípulos de Juan; además, respeta el significado del templo, del descanso sabático, de la sinagoga y de las fiestas judías (cf. *infra*). Jesús ve en la ley un signo de la bondad y misericordia de Dios hacia los judíos para su salvación, no para su perdición. Aquí tenemos ya un primer indicio. Jesús constata que la letra de la ley sirve a menudo para su intención más profunda, la misericordia divina para con los hombres. En la práctica diaria, la ley y el sábado están lejos de su objetivo más profundo y constituyen una carga insoportable y opresora para el hombre sencillo. Jesús contempla las obligaciones de la ley a la luz de un Dios volcado hacia el hombre. La ley debe ser manifestación de la misericordia de Dios.

Sobre este trasfondo surge la buena nueva que es Jesús: a la luz de la ley, la persona concreta de Jesús aparece como manifestación de la misericordia divina, al menos para el que está dispuesto a aceptar la proximidad salvífica de Dios en la praxis de Jesús (Mt 13,11). Quien no está dispuesto a ello, el espectador neutral o el que jura sólo por la ley, no ve esa presencia salvífica; por el contrario, ve únicamente que la conducta de Jesús y los suyos se aparta de la ley, es incomprensible (Mc 4,11-12) e incluso escandalosa (Mc 6,2-3; cf. Mt 11,6; 15,12).

La pregunta que aquí se plantea es si confiamos o no confiamos. Se trata de una opción a favor o en contra de Jesús. Quien confía en él, parte del convencimiento de que en Jesús se ha manifestado la solitud de Dios por los hombres. Y ese Jesús está corporalmente con sus discípulos, el que ha confiado en él sólo tiene motivos de alegría. Entonces no se piensa en ayunar. Según esto, el núcleo del relato es que Jesús, manifestación palpable de la misericordia de Dios hacia los hombres, está corporalmente presente entre sus discípulos. De acuerdo con que los discípulos de Juan ayunen; están en su derecho y no hay que recriminarles por ello. Pero si los discípulos de Jesús ayunaran ahora, nos hallaríamos ante un desconocimiento de la situación concreta: la presencia de la salvación en la persona de Jesús de Nazaret. La convivencia de los discípulos con Jesús es esencialmente una comunidad de mesa festiva, preparada por el propio Jesús, una comunidad de salvación. El tiempo en que Jesús permaneció entre unos hombres que le siguieron —quizá con malentendidos, pero sin reservas— es un tiempo muy especial. La presencia de Jesús es, pues, una dispensa viva del ayuno y del luto.

De ahí se desprende que Jesús no vive de abstracciones o normas genéricas, sino que siempre ve al hombre en sus situaciones más concretas. Por eso puede ser tan sorprendente y fascinantemente humano con el prójimo. Aunque sus discípulos no siempre captan exactamente sus intenciones, están fascinados por su Maestro Jesús y lo tienen en gran estima porque saben que en él experimentamos un don, un regalo de Dios a nosotros. Cuando alguien está tan entusiasmado por otra persona, no puede ayunar entre lágrimas y llevar vida de asceta, mientras dura la presencia viva de tal persona. Es curioso que en la perícopa sobre el ayuno no se dice que no ayune Jesús; se trata de un reproche dirigido a sus discípulos (v. 18). Jesús defiende el proceder de éstos y lo explica diciendo: ¿qué van a hacer? ¡Viven la salvación y la felicidad! Es una provocación que invita a reconocerlo o rechazarlo como don de Dios; pero no hay más remedio que tomar postura ante tal provocación. En éste y otros relatos evangélicos late la pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Si el llamamiento de Juan a la conversión estaba esencialmente vinculado a una praxis ascética de penitencia, el de Jesús lo está a la «comunidad de mesa», a comer y beber con Jesús, acontecimiento en el que los discípulos de Jesús pueden experimentar como ya presente la donación escatológica —es decir, decisiva y definitiva— de la misericordia divina. Creer en Jesús significa confiar gozosamente en Dios; no es tiempo de ayunar. Todos estos recuerdos, a juzgar por su presentación, aparecen en el relato auteolados sin duda por las vivencias postpascuales, pero no dejan de ser recuerdos históricos del trato gozoso con Jesús.

Pero tras la muerte de Jesús, los discípulos se preguntan: ¿qué va a ser de nosotros, ahora que él ya no está? Esto es lo que pretende aclarar Marcos en 2,19b-20. Aquí aparece la concepción de Marcos, distinta de otras interpretaciones del cristianismo primitivo (y de la

que ya hemos hablado anteriormente). La comunidad de Marcos, que después de la muerte de Jesús recuerda estas palabras suyas y las transmite fielmente, se encuentra ante un grave problema. Considera que —una vez muerto Jesús— ya no es posible esa comunidad de mesa, esa alegre convivencia con el Jesús vivo. ¿Qué hacer? Para resolver el problema se intercalan posteriormente los vv. 19b y 20; son una reflexión retrospectiva de la comunidad de Marcos. La comunidad cristiana relaciona las antiguas palabras de Jesús con su nueva situación, de ausencia del Maestro. Espontáneamente completa tales palabras diciendo: «Mientras tienen al novio con ellos no pueden ayunar. Pero llegará un día en que el novio les sea arrebatado, y entonces ayunarán». Estas ya no son palabras de Jesús, sino una reflexión de los cristianos una vez que Jesús se ha marchado. Esto se deduce fácilmente de la forma en que se expresan los recuerdos sobre el trato de los discípulos con Jesús durante su vida en la tierra. Estos cristianos experimentan con fuerza la diferencia entre el hoy y el ayer. El texto dice con añoranza: cuando Jesús todavía estaba, no podían ayunar, no estaban en condiciones de hacerlo, debido a la presencia viva de Jesús. El hecho de que los discípulos no ayunaran no obedecía a una especie de dispensa jurídica, sino a la «imposibilidad existencial de hacer otra cosa». Estas palabras reflejan la fascinación y la fuerza que Jesús de Nazaret había ejercido sobre ellos. La tradición cristiana conservó este recuerdo con sumo cuidado; sin tal fascinación, el cristianismo nunca habría llegado a ser un hecho histórico.

Pero también se da otra actitud, que constituye el reverso de la moneda. Entonces surge una reflexión realista: Ahora, en nuestra situación, Jesús ya no está con nosotros. Ha muerto. Ahora, ayunamos y hacemos duelo (bíblicamente, ambos conceptos son sinónimos).

En estos versículos, la situación está claramente determinada por el contraste entre alegría y tristeza, presencia y ausencia. El texto nos sitúa ante una comunidad que, aunque cree en la resurrección de Jesús, en ausencia de su Señor vive en la expectativa de la parusía: una comunidad que no conoce la alegría, como la conocen, por ejemplo, las comunidades paulinas, que creen en la presencia activa del Jesucristo glorificado (cf. también Hch 2,46); una comunidad que, aunque cuenta con la asistencia del Espíritu, espera ansiosamente la pronta y gozosa venida de Jesús entre ayunos, duelos y lágrimas²². No podían olvidar que Jesús ya no estaba con ellos. Deseaban fervientemente su retorno, pero mientras tanto se sentían huérfanos, abandonados, y ayunaban.

Sin embargo, el versículo 20 no es una referencia a una especie de normativa eclesial sobre el ayuno. Es algo mucho más profundo: así como los discípulos no podían ayunar cuando Jesús estaba con ellos —¿y cómo habrían podido?—, así ahora ellos deben ayunar, precisa-

²² Cf. Th. Weeden, *Mark-traditions* (tesis del libro). Cf. J. Roloff, *Das Kerygma*, 233, nota 107. Cf. también Hch 1,11; Flp 1,23; Jn 16,16-24.

mente porque están tristes; en otras palabras, la tristeza les impide comer. Este es evidentemente el tenor de los versículos 19b y 20.

Con todo, estas reflexiones más bien tristes contienen un elemento de esperanza gozosa. La mirada retrospectiva a esa convivencia con Jesús en los días de su vida terrena abre la perspectiva de la comunión futura con Cristo. Es de notar que, mientras en el texto más antiguo (recuerdo histórico) las expresiones «el novio» y «la boda» eran simples imágenes y metáforas, en la segunda versión (reflexión sobre el pasado) ya no son imágenes: Jesús es, cristológicamente, «el novio» de la Iglesia. Lo es también ahora (cf. Mt 25,1-13; Ap 22,17; 2 Cor 11,2; Ef 5,21-33), aunque ha desaparecido de nuestra historia. Jesús va a volver.

El resto de la perícopa de Marcos sobre el ayuno²³ no tiene una importancia directa para la presente exposición. De todas formas, conviene señalar que la presencia real de Jesús entre nosotros —entre sus contemporáneos mientras vivió en la tierra, y entre los cristianos como esperanza de reunirse pronto con Jesús, cuando venga como Hijo del hombre— significa alegría y liberación para quienes pueden disfrutar de esa presencia. Ese es el *recuerdo* que la comunidad de Marcos tiene de la vida terrena de Jesús. Jesús se mostró como un *hombre de la libertad*, como un hombre libre, cuya libertad soberana no redundó nunca en su propio provecho, sino en beneficio de los demás, como expresión del libre y amoroso acercamiento de Dios al hombre. Tan sorprendente libertad frente a la ley y al sábado, si bien respetando el sentido del sábado y de la ley, de los que en realidad se abusaba contra los propósitos salvíficos de Dios, y también contra el hombre, en vez de utilizarlos para la liberación humana, era una espina clavada en la carne de quienes no estaban dispuestos a ver en la praxis de Jesús una parábola del acercamiento de Dios a nosotros, hombres tan esclavos por razones personales y sociales. Esta libertad humana al servicio de los demás, sobre todo para liberar —en todos los aspectos— al hombre esclavizado, es incompatible con lo que el Evangelio de Marcos llama «lo viejo»; se podría decir que es incompatible con la historia, considerada oficialmente como normal, de dolor de la «masa», por la que los dirigentes del pueblo no tenían ningún interés. En un breve episodio, casi marginal, de la vida de Jesús (el hecho de que los discípulos no ayunen), Marcos acierta a plasmar magistralmente, de manera muy personal, pero con gran fidelidad histórica, la novedad que se ha manifestado en Jesús. El mensaje de Marcos es que con Jesús se ha producido un cambio radical en nuestra historia, para mal de los

²³ Toda la composición de Marcos (2,18-22) a) introduce estereotipadamente los discípulos de los fariseos (junto con los de Juan); b) añade (por encontrarlo en la tradición o como dato redaccional) dos imágenes nuevas (2,21-22), y c) coloca el conjunto de 2,18-22 en un cuadro más amplio de «reacciones extrañas» de Jesús (2,1-3,5), con la conclusión: «se pusieron a planear el modo de acabar con Jesús» (3,6).

que se escandalizan de él, pero también para salvación del que confía en el misterio del hombre Jesús.

El hecho de que los discípulos de Jesús no ayunen mientras él está presente indica indirectamente el significado positivo de la *comunidad de mesa* con el Jesús terreno, la cual es tan importante en la vida de Jesús que ha dado pie a la «formación de leyendas». Y aquí es «la leyenda» lo que constituye la mejor garantía para el recuerdo de la convivencia cotidiana de los discípulos con Jesús.

b) Comunidad de mesa de Jesús
con los suyos y con los «marginados».

1. *El mensajero escatológico de la apertura de Dios a los pecadores*. Al menos en cuatro tradiciones se habla del trato con los pecadores y también de sentarse a la mesa con ellos, cosa prohibida en el judaísmo²⁴. Además, varias parábolas hablan de la búsqueda de lo que está perdido y de la promesa del reino de Dios «a publicanos y prostitutas» (Mt 21,31b), textos en los que la comunidad cristiana expresa de un modo realista lo que para estos hombres ha supuesto la experiencia de ver a Jesús con los pecadores. El recuerdo de esta impresión aparece con toda nitidez en el relato (con retoques eclesiales, tal vez litúrgicos) de Lc 7,36-50 (fuente propia de Lucas) sobre «la pecadora»: un hecho quizá en el que, además de la parábola contada por Jesús, se reflejan las circunstancias concretas que lo movieron a contarla²⁵. Un fariseo había invitado a comer a Jesús (al parecer debido a su fama de profeta). Pero he aquí que una mujer conocida como pecadora en la ciudad (hay buenas razones para pensar que la tenían por prostituta) se entera de la presencia de Jesús; se acerca, lava con sus lágrimas los pies a Jesús, los enjuga con sus cabellos, los cubre de besos (y los unge con perfume). El fariseo observa consternado que Jesús se deja tocar por una pecadora; un hombre así no puede ser profeta. El razonamiento del fariseo es el siguiente: Jesús no sabe que se halla ante una pecadora; de lo contrario, la arrojaría de su lado; no posee, pues, dotes proféticas. Pero lo importante del relato de Lucas es que el fariseo «pensaba estas cosas para sus adentros» y no en voz alta, y que Jesús se refiere en su conversación a ese pensamiento *secreto*, indicando de pasada que sabe muy bien que se trata de una pecadora y que, no obstante, la deja hacer. Tal es la intención del relato. Y entonces Jesús

²⁴ Tradición de Marcos: Mc 2,15-17 par. Lc 15,2; tradición Q: Lc 15,4-10 par. Mt; SL (tradición o fuente propia de Lucas): Lc 7,36-47; 15,11-32; 19,1-10; SM (tradición o fuente propia de Mateo): Mt 20,1-15. Cf. también Lc 11,19 par. Además, la tradición de Juan: Jn 4,7-42.

²⁵ Así, J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga 1965) 126-127. Sobre la actualización litúrgico-eclesial habla U. Wilckens, *Vergebung für die Sünderin, en Orientierung an Jesus* (Friburgo 1973) 394-424, el cual acepta también un fundamento histórico, 404. Una panorámica de las posturas exegéticas adoptadas hasta el año 1966 puede verse en J. Delobel, *L'onction par la pécheresse*: ETL 42 (1966) 415-475.

cuenta una parábola: «Un prestamista tenía dos deudores...» (Lc 7,41-43). A los dos les perdona la deuda, grande al uno y pequeña al otro. «¿Cuál de los dos le estará más agradecido?» (7,42). «Por eso se le perdonan sus pecados, pese a que eran muchos, porque ha amado mucho» (7,47). El relato de Lucas indica ahora que la mujer ha cumplido los deberes que el anfitrión (cosa bastante inverosímil) había descuidado; y lo ha hecho con generosidad, asemejándose al deudor al que se había perdonado la suma mayor: por eso ella ama más. Así, el anfitrión que ha descuidado sus deberes es equiparado al deudor al que se ha perdonado la suma menor. Al igual que en la parábola del publicano y el fariseo (Lc 18,9-14), la actitud del fariseo resulta aquí —a pesar de su distanciamiento legalista de los pecadores— negativa en comparación con la conducta de la pecadora. «Tu fe te ha salvado» (7,50). La «fe» aparece aquí de repente en relación con el «perdón de los pecados»: es una nueva confirmación (cf. *supra*, «fe y milagros») de que la fe implica una actitud de *metánoia* con respecto a la comunión salvífica ofrecida por Jesús. El amor expresado por la mujer y el perdón de los pecados afirmado por Jesús tienen su explicación en la comunión salvífica que se realiza en tal hecho. La presencia de Jesús es una oferta de comunión salvífica que la pecadora acepta mediante la fe. Jesús deja hacer a la mujer, no porque no sepa que es pecadora, sino para brindar una comunión de perdón al pecador. Esto es lo que lleva a la mujer a adoptar una actitud de servicio tan extraordinaria. Los exegetas discuten —aun dentro de sus propias confesiones religiosas— si la fe y el amor de la pecadora son *consecuencia* o *presupuesto* para el perdón de los pecados por parte de Jesús. De hecho, el relato de Lucas presenta una complejidad adicional al estar mezclado con otra tradición: la de la unción de Jesús por una mujer (Mc 14,3-9). Este episodio falta en la tradición en que se basa Lc 7,35-50 (con la que además no encaja). Además, Lc 7,44-46 parece secundario²⁶, debido a la incorporación de la escena de unción que aparece en Mc 14; el propio Lucas quiere contraponer el fariseo y la pecadora. Pero la diferencia en la remisión de las deudas (grande y pequeña) *desemboca* (a tenor de lo que dice la parábola) en un mayor amor por parte de la persona a que se ha perdonado la deuda más grande. A mayor perdón, mayor amor, y no al revés. A ambos se les perdona todo sin limitación alguna; por tanto, el más pecador tiene más amor. Ahí radica el impacto de la parábola (cf. también la parábola de la última hora, Mt 20,14), y esto dice a propósito del presuntuoso legalismo de los fariseos. La pecadora reconoce el reino de Dios *en Jesús*, cosa que no hace el fariseo; por esto tiene más amor, porque el más pequeño en el reino de Dios es mayor que el mismo Juan Bautista. El *convertirse a Dios mediante Jesús* hace a la pecadora más grande que el fariseo, el cual es fiel a la

²⁶ Así, U. Wilckens, *loc. cit.*, 399; también J. Roloff, *Das Kerygma*, 162, nota 204, el cual considera además muy poco probable que un fariseo observante de la ley no cumpliera sus deberes de anfitrión.

ley y sólo tiene pequeñas deudas con Dios (cf. la parábola del hermano mayor del hijo pródigo, Lc 15,12-32, y la del publicano y el fariseo, Lc 18,9-14; también la parábola de los dos hijos, Mt 21,28-31). Podemos decir con razón (basados en paralelos judíos) que el relato pertenece a la tradición cristiana de una «historia de conversión» (y tiene su contexto originario en la liturgia del bautismo cristiano), pero su contenido se remonta al interés salvífico de Jesús por los pecadores.

El segundo texto en que —después de la Pascua— se atribuye expresamente a Jesús el poder de perdonar pecados es Mc 2,10: «El Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados» (con los paralelos de Mt 9,6.8 y Lc 5,20-26). Ni en la tradición de Daniel sobre el Hijo del hombre, en la que se habla de la «potestad» (*exousía*) del Hijo del hombre, ni en la tradición posterior judeoapocalíptica del Hijo del hombre, se atribuye a éste el perdón de pecados. En el judaísmo, sólo Dios puede perdonar pecados, si bien según la liturgia judía de entrada, el sumo sacerdote puede declarar a alguien «libre de pecado», en el sentido de considerarlo digno de entrar en el templo. El perdón de los pecados es una prerrogativa exclusiva de Dios. Y según la tradición mesiánica judía, el Mesías escatológico puede interceder ante Dios por los pecadores, pero no perdonar pecados²⁷. Atribuir a un hombre tal poder constituye una blasfemia (Mc 2,7; Lc 5,21; Mt 9,3). Por eso, el hecho de que unos judíos —como eran los primeros cristianos— se atrevan después de la Pascua a atribuir a Jesús el poder de perdonar pecados no puede explicarse a partir de unos modelos judíos anteriores (que no existen), sino (a no ser que se trate de una ideología pospascual) a partir de datos reales pertenecientes a la vida del Jesús histórico: en su trato liberador con los pecadores.

Tanto para los judíos como para los cristianos procedentes del judaísmo, el perdón de los pecados es una obra *escatológica* de Dios. En la interpretación más antigua, puramente escatológica, de Jesús como Hijo del hombre *que ha de venir*, la redención y el perdón de los pecados siguen siendo para algunos cristianos un hecho puramente escatológico. Tampoco el bautismo de Juan (según Mc 1,4) perdonaba los pecados, sino que establecía una relación entre este acto de *metánoia* y la protección escatológica contra la ira de Dios, o bien la redención escatológica²⁸. Además, todavía en el padrenuestro del estrato más antiguo de Q (Lc 11,1-4; Mt 6,9-13) se pide el perdón de los pecados como un hecho escatológico futuro²⁹. Esto nos explica ya que en el cristianismo primitivo haya sólo dos fragmentos de tradición en que se habla explícitamente del perdón de pecados por parte del *Jesús terreno* (Mc 2,10 y Lc 7,36-50). Ello indica que —por antiguo que sea— el reconocimiento *explícito* de la potestad de Jesús para perdonar pecados

²⁷ Strack-Billerbeck I, 495.

²⁸ R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 59.

²⁹ S. Schulz, *Q-Quelle*, 91-92.

durante su vida terrena presupone ya el reconocimiento expreso del Jesús resucitado como el Hijo del hombre escatológico que ha de venir (primera fase judeocristiana aramea), así como (en una segunda fase judeocristiana griega) la identificación del Jesús terreno con el Hijo del hombre venidero. En Mc 2,10 aparece, pues, la conciencia expresa de que el perdón escatológico de los pecados por parte de Dios era efectivo en el Jesús terreno en cuanto Hijo del hombre. Así, después de la Pascua, se hace explícito con los pecadores, si bien todavía con cierta reserva: el *Hijo del hombre* tiene potestad para perdonar pecados. Se trata de una tradición premarcana en la que «Hijo del hombre» se ha convertido ya en un título cristológico³⁰, utilizado en el estrato más antiguo con un significado exclusivamente escatológico y aplicado más tarde al Jesús terreno. Un ejemplo de última aplicación lo tenemos en Mc 2,10 (cf. 2,28). El dato de que Jesús «no ha venido a invitar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17) se basa, pues, en recuerdos históricos del trato liberador que Jesús tuvo con pecadores y cuyo carácter *escatológico* se reconoció más tarde de forma expresa.

Sin embargo, llama la atención que Marcos, con excepción de Mc 2,10 y 2,18 —el Hijo del hombre tiene potestad para perdonar pecados y es señor del sábado—, no emplee el título «Hijo del hombre» en sentido absoluto hasta Mc 8,31, es decir, hasta el momento en que Jesús se aparta de la gente para dedicarse de modo especial a la instrucción de los discípulos. Esto muestra, por una parte, que Marcos encontró en su tradición (en 2,10 y 2,18) la expresión Hijo del hombre como título cristológico y, por otra parte, que «Hijo del hombre» es en él un título (cristológico) que entienden los discípulos, pero no los enemigos de Jesús (en la medida en que dicho título se aplica al Jesús terreno). En este aspecto, las «palabras de Jesús» en Mc 2,10 sobre la potestad del Hijo del hombre para perdonar pecados son incomprensibles, en el sentido que les da Marcos, para los enemigos de Jesús. El poder divino escatológico de perdonar los pecados, oculto a los adversarios de Jesús, a los ojos de los fieles actúa ya visiblemente en el Jesús terreno; esto es lo que trata de explicar Mc 2,10.

Este reconocimiento eclesial de la potestad de Jesús para perdonar pecados, si bien aparece sólo en dos perícopas de los evangelios sinópticos, se limita a traducir al lenguaje de la Iglesia lo que sucedió históricamente en el trato de Jesús con los pecadores. Así lo demuestra claramente el relato de Marcos sobre una comida de Jesús con publicanos en casa de Leví, hijo de Alfeo (Mc 2,15-17; cf. Mt 9,10-13; Lc 5,29-32). La génesis de Mc 2,15-17 es como sigue: el recuerdo histórico de un hecho muy concreto de la vida terrena de Jesús pasa, a través de una primera fase evolutiva, a un *logion* de la tradición oral; luego es recogido en una colección de lo que exegéticamente se llama

³⁰ H. E. Tödt, *Menschensohn*, 265-267; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 46; K. Kerlge, en *Orientierung an Jesus*, op. cit., 211.

«discusiones de Jesús» con sus adversarios; más tarde es objeto de una actualización eclesial en la tradición premarcana; finalmente, Marcos lo incorpora a su Evangelio con una intención teológica muy concreta³¹. No es éste el lugar de analizar esta evolución, verosímil y bastante clara en medio de su complejidad; aquí nos interesan sólo los resultados.

La fase más antigua de la tradición se remonta a un hecho histórico. Algunos publicanos³² celebran un banquete, y Jesús es invitado (por tanto, él no es el anfitrión); lo celebran en casa de Leví, hijo de Alfeo (un indicio lingüístico, al menos en una «discusión», que remite a un recuerdo histórico). Esto llega a oídos de los «escribas de los fariseos», encargados en Galilea de velar por el cumplimiento de los preceptos de pureza, incluido lo referente al trato con pecadores³³. Estos tienen, pues, serias reservas frente a la conducta de Jesús. En su fase más antigua, la tradición diría aproximadamente: «Y aconteció que Jesús estaba invitado en casa de Leví, hijo de Alfeo, y con él (*Leví*) estaban sentados también a la mesa muchos publicanos» (v. 15). Los escribas fariseos, al ver que comía con *publicanos*, nos dijeron: «come con pecadores» (v. 16). Jesús lo oyó y les dijo: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (v. 17c)³⁴. En la tradición que recoge este recuerdo resuenan todavía las palabras con que los discípulos contaban el hecho histórico. Tanto B. van Iersel como R. Pesch afirman que Mc 2,17c es una sentencia auténtica de Jesús³⁵. «He venido a *llamar*...»; «llamar» designa aquí el cometido del sirviente que *transmite* la invitación del anfitrión (véase anteriormente la parábola de los invitados descorteses). Aunque Jesús es huésped en casa de Leví, considera su comunidad de mesa con un grupo de publicanos a la luz de su propia actividad de «mensajero escatológico» de Dios que anuncia la proximidad de la llegada del reino y comunica a los publicanos (es

³¹ Esta perícopa ha sido analizada con gran penetración por B. van Iersel, *La vocation de Lévi*, loc. cit. (1967) y R. Pesch, *Das Zöllnergastmahl*, loc. cit. (1970). La diferencia (que no deja de tener consecuencias) entre los dos estudios reside sobre todo en que Van Iersel considera Mc 2,15 como redaccional (225-226) y Pesch como tradición premarcana.

³² En esta época, los publicanos realizaban en grupo su trabajo de recaudación de impuestos; por eso es históricamente plausible una comida en común.

³³ Esta expresión, exclusiva de Marcos, responde una vez más a circunstancias históricas concretas. Los «escribas fariseos» eran particularmente numerosos en Galilea, donde, entre otras cosas, estaban encargados de cuidar de las sinagogas y de velar por la observancia de las prescripciones sobre la pureza, por ejemplo con respecto a los «pecadores».

³⁴ R. Pesch, *op. cit.*, 73.

³⁵ La fórmula ἦλθον (en primera persona: «yo he venido para»), a diferencia de la forma ἦλθεν («él ha venido para»), no indica necesariamente una mirada retrospectiva a la vida entera de Jesús después de su muerte, sino que es la versión de un término hebreo que significa «tener el propósito, el deseo o la misión de», o también «yo debo», «yo he de...»; el «semitismo está corroborado por la «negación dialéctica»: «no he venido para los justos, sino para los pecadores» (R. Pesch, *op. cit.*, 79; B. van Iersel, *loc. cit.*, 223-224). Cf. también M. Black, en «The Expository Times» 81 (1970) 115-118; véase, en sentido contrario, Käsemann, *Besinnungen II*, 82-104.

decir, a los pecadores) la invitación divina a formar una gran comunidad de mesa escatológica con Dios (cf. Mt 22,1-14; Lc 14,16-24). En Mc 2,17c se contraponen los «justos (*sadiqim*)» a los «pecadores»; se trata de una contraposición *judía*, ya que en una fase posterior de la tradición los cristianos se consideran a sí mismos «justos»³⁶; por ello ese *logion* difícilmente puede haberse formado en esa fase posterior. El binomio justos-pecadores aparece además en otros estratos de la tradición sobre Jesús (Lc 18,9-13; Lc 15,7). Los *sadiqim* o justos no son excluidos de la invitación divina transmitida por el enviado escatológico; la intención de Jesús es *incluir* a los que son *excluidos* por los fariseos debido a sus preceptos de pureza (no se debe tratar con pecadores). Para la piedad oficial *judía*, Jesús se ha «marginado» al comer con pecadores. Jesús se defiende diciendo que es precisamente a los pecadores, a los excluidos, a quienes hay que invitar a participar: los pecadores deben ser invitados a la mesa de Dios y a la comunión con los hombres, para liberarlos de su aislamiento. Es preciso *buscar* la oveja perdida y aislada del grupo (Lc 15,1-8; 19,10; Mt 9,36; 10,6; 15,24). Jesús, que en su vida terrena es enviado a Israel para reunirlo bajo el buen pastor, el Dios del mismo Israel, se considera (precisamente por ello) enviado de modo especial a los pecadores, a los marginados.

El núcleo más antiguo de Mc 2,15-17, que procede del mismo Jesús, es la solicitud especial de Jesús por los pecadores, su profundo convencimiento de saberse enviado para transmitir a los marginados, *especialmente* a ellos, el mensaje de la nueva *comunión* con Dios y con los hombres: así anuncia con los hechos el mensaje de la venida del reino. Precisamente la superación del aislamiento de los pecadores, al ir Jesús a su encuentro, ofreciéndoles la «unión con Jesús», les brinda la oportunidad de «convertirse» la posibilidad de aceptar la invitación del reino, sobre todo con los hechos³⁷. Por tanto, la comunidad cristiana no desvirtúa el recuerdo de la vida terrena de Jesús, al atribuir expresamente al Jesús terreno la «potestad de perdonar pecados» (cf. *supra*).

³⁶ Mt 10,41; 13,43-49; Lc 14,14; Rom 2,13; Sant 5,16; 1 Jn 3,7.

³⁷ Esta antigua tradición se «actualizó» en una tradición posterior, todavía premarcana. Para los cristianos, los publicanos no eran pecadores; además, se planteó el problema intraeclesial de la comunidad de mesa entre los cristianos judíos y los cristianos paganos sin circuncidar (R. Pesch, *loc. cit.*, 82, y B. van Iersel, *loc. cit.*, 218-219). Para los cristianos, «pecador» significa ante todo «pagano» (Mt 5,47 comparado con Mc 14,41 par. Lc 6,32ss; sobre todo Gál 2,15). La comunidad de mesa entre los judeocristianos y los cristianos provenientes del paganismo constituyó un grave problema (Hch 11,1-3). De ahí que la fórmula adquiriera un significado nuevo: «publicano (= pecador) y pecador (= pagano)»; considerando el espíritu de Jesús, que había comido con pecadores (publicanos), se podía apelar a él para tener comunión con «paganos» (pecadores) (B. van Iersel, *loc. cit.*, 219, nota 16; R. Pesch, *loc. cit.*, 82-84). Además, al redactar la colección premarcana de disputas (2,1-3,6) se insertó también el dicho del «médico» (Mc 2,17b). «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (*kakós échontes*). Lo que evoca automáticamente la imagen del médico es el hecho de que Jesús en esta unidad redaccional actúa como salvador de enfermos y pecadores (Mc 2,1-12).

Marcos encuadra en este conjunto constituido de «discusiones» (2,1-3,6) la escena de la vocación de Leví (Mc 2,13-14). Así, en el Evangelio de Marcos, 2,1-3,6 se sitúa en la grandiosa perspectiva de la *libertad de Jesús para hacer el bien* (Mc 3,4). El trato de Jesús con el pecador Leví tiene como consecuencia la *metánoia* de éste, que se convierte en su discípulo. (La solidaridad con los pecadores forma parte del cometido de los discípulos de Jesús.) Esta solidaridad de Jesús, su trato con los pecadores para posibilitarles la comunión con Dios y con los hombres, es de hecho «un entregarse en manos de los pecadores»; esta solidaridad con los pecadores tiene por objetivo su salvación: Jesús busca así hacer posible la «comunión». «Entregarse en manos de los pecadores» (Mc 9,31 con 14,41) constituye para Marcos el significado de la muerte de Jesús: brindar la salvación a los pecadores, «mezclarse con los pecadores» hasta el punto de perderse. Tal es la perspectiva que Marcos propone a partir de 3,6. La muerte de Jesús se convierte así en la corroboración de una vida que se sabe llamada a invitar a los pecadores a la comunión escatológica con Dios, comunión que puede experimentarse anticipadamente en el perdón que concedemos al prójimo (Mc 11,25; Mt 6,14-15; 18,21-35).

Tanto el relato (retocado) del encuentro de Jesús con la «pecadora» como el de su banquete con un grupo de conocidos publicanos se remontan a hechos históricos de la vida terrena de Jesús de modo que nos encontramos ante un aspecto importante de su vida. Además, este rasgo de la vida de Jesús concuerda con las intenciones más profundas de muchas de sus parábolas y de sus milagros, lo cual nos permite concluir que en la actividad terrena de Jesús se refleja nítidamente la *praxis del reino de Dios* que él predica y exige. En su vida terrena, *histórica*, se hace ya visible en la dimensión de nuestra historia humana la *praxis escatológica* del reino de Dios. Cada vez aparece con más claridad la idea de que la predicación, la praxis y la persona son inseparables en el fenómeno concreto de Jesús. Jesús se *identifica* con la causa de Dios en cuanto causa del hombre.

2. *Jesús anfitrión: don superabundante de Dios.* Hay otro aspecto que nos permite ahondar en la comunión de Jesús con los hombres, con los pecadores. Hasta ahora se trataba de casos en que Jesús era invitado por otros: él no era anfitrión. ¿Dónde sino al aire libre podría serlo un predicador ambulante como él? Sin embargo, hay una excepción: el banquete de despedida, pues allí «partió el pan y lo distribuyó», es decir, actuó como anfitrión. En estos casos en que no predomina la idea de «comer con pecadores», las tradiciones del cristianismo primitivo subrayan la gran abundancia de los dones de Jesús. Aunque «él no tenía una piedra donde reclinar la cabeza» (Mt 8,20; Lc 9,58), no les faltaba nada ni a él ni a sus discípulos, ni siquiera a sus oyentes. Esto fomenta la fantasía y de hecho da lugar a leyendas. Pero tam-

bién la leyenda refleja un núcleo histórico sin el cual no se habría formado.

La impresión debió de ser imborrable, porque la «multiplicación de los panes» no sólo es narrada por los cuatro evangelistas (Mc 6,34-44 par. Mt 14,14-21; Lc 9,11b-17; Mc 8,1-9 par. Mt 15,32-38 con 16,5-12; Jn 6,1-15), sino que algunos (Marcos y Mateo) la narran dos veces. El hecho ya mencionado de que Jesús, según la tradición Q, se niegue a realizar milagros mesiánicos como el del maná, y aquí se narre un milagro de este tipo (aunque la primera alusión al maná aparezca en el Evangelio de Juan) indica que, en la historia de la tradición, la multiplicación de los panes no pertenece propiamente a la tradición de milagros, sino a otro bloque con intenciones diferentes. Así, pues, el propio texto evangélico nos ofrece un primer indicio para interpretar el relato: su propósito fundamental no es narrar un milagro. Esto se infiere del carácter específico de dicha tradición y no de prejuicios modernos contra el milagro.

Lo primero que llama la atención en el relato de la «comunidad de mesa» (al aire libre) es el hecho de que Jesús mismo hace de anfitrión: él es quien bendice y parte el pan, lo da y manda distribuirlo³⁸. Este relato compendia un rasgo esencial del ofrecimiento de comunión por parte de Jesús durante su vida terrena; la comunidad de mesa es aquí el punto central. Sin embargo, el recuerdo histórico de esa comunidad de mesa de Jesús con los suyos está retocado con rasgos legendarios a la luz de la situación pospascual, con lo cual el relato da la impresión de querer contar un «milagro sobre la naturaleza». Sin embargo, cabe preguntar si esos «retoques» se deben a las celebraciones eucarísticas y a otras situaciones eclesiológicas pospascuales o más bien a la arrolladora impresión que la comunidad de mesa con Jesús produjo en sus discípulos³⁹. Por otra parte, H. Lietzmann y E. Lohmeyer afirman que la eucaristía tiene un doble origen en el cristianismo primitivo: por una parte, se fundaría en el recuerdo que las primeras comunidades palestinas tenían de las comidas diarias de Jesús con sus discípulos; el milagro de la multiplicación de los panes sería así una tematización retrospectiva de tales comidas y, al mismo tiempo, una figura de los ágapes celebrados por los cristianos después de la Pascua, a los cuales era ajena la *anámnesis* de la muerte de Jesús; por otra parte, la eucaristía propiamente dicha habría surgido en las comunidades helenísticas (Lietzmann) o (según Lohmeyer) ya en Palestina (Jerusalén), precisamente en relación con los relatos de apariciones, en los que se dice que los discípulos comieron con el Señor resucitado (Lc 24,30-31; 24,41-43; Hch 10,39-41; Jn 21,10-14)⁴⁰. Estas tesis han sido objeto de nume-

³⁸ Bendecir y partir el pan y distribuirlo a los comensales es, según las costumbres judías, prerrogativa del «señor de la mesa» o «anfitrión». Cf. Strack-Billerbeck IV, 614.

³⁹ Una reseña de las diferentes interpretaciones exegéticas puede verse en A. Heising, *Brotvermehrung*, 56-59, nota 71 (bibliografía, *ibid.*, 6,7).

⁴⁰ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der*

rosas críticas y refutaciones. No obstante, encierran una certera intuición: que además de la eucaristía (e independientemente de ella) existían en la Iglesia antigua recuerdos vivos de la comunidad de mesa con el Jesús terreno, y esos recuerdos se plasmaron en los relatos de la multiplicación⁴¹. La validez de esta opinión se basa sobre todo en el análisis de las repeticiones (duplicados o variantes de una misma pieza tradicional; especialmente Mc 6,34-44 y Mc 8,1-9). En ambos casos encontramos una estructura determinada: a) conversaciones con los discípulos (6,35-38 y 8,1-5), b) preparación de la comida por Jesús (6,39-41 y 8,6-7), c) comida y recogida de las sobras (6,42-44 y 8,8-9). La diferencia básica entre ambos relatos radica en la *gran necesidad* de las personas que han seguido a Jesús hasta el desierto y no tienen nada que comer (8,1-9), mientras que en 6,34-38 no aparece tal necesidad y habría sido fácil comprar comida en la aldea (6,36). Pero en el primer caso, la intención de Jesús es manifestar que él quiere hacer de anfitrión e invitar a la gente a «compartir la mesa» con él. El versículo 6,34, procedente de una tradición premarcana, coloca toda la perícopa bajo la perspectiva veterotestamentaria del buen pastor (Nm 37,17; Ez 34,5-8), si bien de forma implícita, pues no alude al Antiguo Testamento: Jesús siente lástima del pueblo sin guías y actúa como el pastor escatológico enviado por Dios (Ez 34,23; Jr 23,4). La enseñanza de Jesús (6,34b) es ya el comienzo del banquete que él ofrece a la multitud, y ello en tono festivo. El primer relato (Mc 6,30-44) tematiza claramente la comunidad de mesa ofrecida por el propio Jesús, mientras que Mc 8,1-9 cuenta *el mismo* dato tradicional, pero en forma de «relato de milagro»: Jesús auxilia a la gente que se encuentra en una grave necesidad corporal⁴².

La oración introductoria de Jesús concuerda en ambos relatos; se ajusta a la terminología de la bendición judía de la mesa y no tiene, por tanto, un «significado eucarístico». En Mc 6,41 «falta», frente a Mc 8,7, la bendición de los peces; de ahí que este relato sea más antiguo e históricamente más próximo a la realidad (los judíos no bendicen los alimentos por separado)⁴³. Mc 8,7 hace pensar en un ambiente helenístico en que se desconocen las costumbres judías y, en ese ambiente, alude quizá a una bendición que opera la «multiplicación» de los peces. Así se explica que el Evangelio judeocristiano de Mateo suprima la bendición marcana sobre los peces, ininteligible para un judío. El núcleo histórico del relato no se puede reconstruir más que en líneas generales: una comida de Jesús al aire libre con un gran número de seguidores, en la que Jesús hace expresamente de «anfitrión». Esta reunión tiene indudablemente un significado escatológico: la irrupción del tiempo jubiloso de la abundancia gracias a la presencia

Liturgie (Bonn 1926); E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*: ThR 9 (1937) 168-227, 273-311; 10 (1938) 81-99. Cf. R. Feneberg, *Christliche Passafest*, 45-59.

⁴¹ Sobre todo J. Roloff, *Das Kerygma*, 241.

⁴² J. Roloff, *op. cit.*, 243.

⁴³ Strack-Billerbeck IV, 614.

de Jesús. Sustancialmente, el relato no nació de un interés pospascual, sino de un recuerdo histórico fascinante, como lo confirma la interpretación que Marcos hace de esa «milagrosa multiplicación de los panes» (Mc 8,14-21). En cualquier caso, Marcos no entiende el relato en sentido eucarístico, sino que lo interpreta como instrucción de los discípulos. Aquí se podría hacer la misma pregunta que Jesús hizo a sus discípulos al calmar la tempestad, en la que se denuncia su poca fe (Mc 8,21: «¿No acabáis de comprender?»; ¡los discípulos habían discutido después de la segunda multiplicación de los panes porque no tenían pan!). Marcos los compara, pues, con los fariseos y herodianos, que tampoco comprenden a Jesús. Los discípulos «recuerdan» (Mc 8,18) más tarde diversos detalles del prodigio, pero no comprenden su sentido: la oferta de la salvación divina por parte de Jesús⁴⁴.

Según esto, el punto central del relato no es tanto «el milagro», cuanto la admirable abundancia que se da cuando Jesús invita a la mesa. Aquí resuena claramente la idea de la «abundancia escatológica» (Am 9,13).

Por otra parte, los evangelios de Lucas y Juan hablan de una comunidad de mesa del Señor *resucitado* con sus discípulos (Lc 24,28-31; Jn 21,12-13; cf. Hch 10,41). Sin embargo, en este último caso estamos ante una tradición anterior a Lucas. En Hch 10,41, Lucas dice que el Resucitado comió y bebió con los Doce, de lo cual nada se nos dice en el Evangelio de Lucas; en Lc 24,13-15 no se habla de ninguno de los Doce, sino de los discípulos de Emaús, y en Lc 24,36-43 Jesús come, pero sólo en presencia de los discípulos, no en compañía de ellos.

La comida de Emaús es muy instructiva. Los dos discípulos reconocen a Jesús al partir el pan. Aunque Jesús es invitado como *huésped* (Lc 24,29), pronuncia la bendición y parte el pan, es decir, hace de *anfitrión* en casa de ellos. Y por eso lo reconocen. En otras palabras, tras su muerte Jesús *renueva* la comunidad de mesa con los suyos; a pesar de la muerte de Jesús, y por iniciativa suya, se reanudan los contactos mutuos. (En este episodio de Lucas no aparece ningún recuerdo de una tradición sobre la última cena.) El fragmento recuerda más bien Lc 9,16 y 9,12: las comidas de Jesús con los suyos durante la vida terrena. El núcleo del relato de Emaús se comprende a partir de unos recuerdos históricos sobre el significado que tenía antes de Pascua la comunidad de mesa con Jesús.

⁴⁴ Para el objetivo del presente capítulo no es preciso analizar expresamente Mt, Lc y Jn. Baste decir que Mt no introduce modificaciones esenciales, sino que centra el relato en los discípulos, mientras que el pueblo queda en penumbra al fondo de la escena. Juan da mayor profundidad al episodio: el pueblo ve en Jesús al «taumaturgo divino» que remedia milagrosamente las necesidades corporales; quieren hacerle rey. No han comprendido «el signo»: lo importante para Jesús es el pan de la vida eterna, lo cual implica la fe en Jesús como enviado de Dios. Lo importante no es sólo el don, sino también el donante. Pero Jesús se niega también a ver aquí una referencia al milagro del maná. El propio Jesús es el don escatológico de Dios al pueblo. Por eso en Jn 6,51c-58 aparece claramente una perspectiva eucarística.

También en Jn 21,1-14 son importantes los recuerdos históricos de la vida terrena de Jesús. Aquí hallamos una tradición sobre una comida con el Resucitado mezclada con otra sobre una pesca milagrosa⁴⁵. Prescindiendo de la segunda tradición, 21,12-13 sigue a 21,4-9. Entonces, el relato originario tendría la siguiente forma: los discípulos, tras haber intentado en vano pescar, deciden volver a tierra; desde la barca ven que alguien espera en la orilla, pero no reconocen a Jesús; llegados a tierra, ven una lumbre con alimentos preparada; Jesús los invita a comer, y entonces es cuando lo reconocen. Dicho de otro modo, también aquí Jesús es reconocido por el hecho de que actúa como *anfitrión* y ofrece a los suyos pan y pescado. También este relato remite a una tradición sobre apariciones anterior a Juan y procedente de Galilea, aunque ahora esté relacionada con una comida milagrosa. En otras palabras, todos los relatos que presentan a Jesús como anfitrión dependen de una tradición originaria de Galilea, junto al lago: en todas las variantes de este dato (Jn 6,1; Mc 6,45; 8,10) aparece una referencia al lago de Galilea, lo cual hace pensar en una base histórica. Después de Pascua, Jesús reanuda el contacto que tenía con sus discípulos antes de su muerte.

Si esta tradición (Lc 24,28-31; Jn 21,12-13) no tiene una relación perceptible con la tradición del banquete de despedida y, por otra parte, no se pueden negar las referencias a los relatos sobre «la multiplicación de los panes», tendremos ahí una base para entender mejor tales relatos. En mi opinión, J. Roloff ha demostrado que no se trata de textos secundarios, procedentes (como estiman los exegetas) de un contexto pospascual, todo eucarístico, y retroproyectados a la vida terrena de Jesús. Las «multiplicaciones de panes» mantienen una especie de velo sobre el hecho, mientras que el comer con Jesús después de la Pascua se sitúa a la luz de un claro reconocimiento de Cristo, de suerte que «a los discípulos se les abrieron los ojos» (Lc 24,31; cf. Jn 21,12). Las comidas pospascuales de Jesús revelan el *sentido* de sus comidas durante la vida terrena a las que de hecho remiten. Esta misma referencia se tematiza en los relatos modelo de multiplicación por obra de Jesús. El fundamento de éstos es, por consiguiente, la comunidad histórica de mesa del Jesús terreno con sus discípulos; ésta constituyó un rasgo esencial y característico del Jesús histórico. Nos hallamos ante un dato que desempeñará un papel importante en este libro, cuando expliquemos el sentido de las llamadas apariciones de Jesús, las cuales, tras el pánico de los discípulos debido a su poca fe, restauran la comunidad rota y así clarifican el *sentido* de la comunidad con el Jesús terreno.

En los evangelios hallamos, por fin, un caso especial en el que Jesús, la víspera de su pasión, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y lo dio a sus discípulos; se trata de una comida en la que Jesús hace de anfitrión y, aunque tiene presente su muerte cercana, ofrece, por última vez, una muestra de comunión con sus discípulos.

⁴⁵ J. Roloff, *Das Kerygma*, 259

Todo ello *bajo el signo* del don *superabundante* escatológico. Pero este recuerdo histórico será analizado en un capítulo posterior, al estudiar en qué medida sospechaba y preveía Jesús su próxima muerte, contexto al que pertenece este relato desde el punto de vista de la historia de la tradición.

Resumamos brevemente. La comunidad de mesa, tanto con notorios «publicanos y pecadores» como con los suyos, en grupos mayores o menores, es un rasgo esencial y característico del Jesús histórico. En ella, Jesús se revela como el mensajero escatológico de Dios que comunica a todos —incluidos en particular los que, según los criterios de la época, estaban *excluidos*— la invitación divina al banquete de paz del reino de Dios; esta comunidad de mesa, el acto de comer con Jesús, ofrece en el presente la salvación escatológica. Los casos en que Jesús actúa como anfitrión subrayan aún con más fuerza que es Jesús quien toma la iniciativa de ese mensaje escatológico que, en la comunidad de mesa con él, se convierte en una «profecía en acción». Vemos una vez más que la praxis de Jesús no es sino la praxis del reino de Dios que él predica. La repercusión de esa praxis histórica de Jesús es lo que permite comprender el significado de los banquetes cristianos en la Iglesia primitiva. Los cristianos hacen suya la praxis de Jesús. Según Hch 2,42-47, «eran constantes en el partir el pan», es decir, en *ofrecer* comidas; el cuidado de las viudas y de los huérfanos (en tiempos de Lucas) es un vestigio de ello. «Comían juntos con alegría» (Hch 2,46); las conversiones se celebraban igualmente con una comida (Hch 16,34). De ahí también la decisión, adoptada tras algunos conflictos, de comer con los cristianos incircuncisos (Hch 11,3; Gál 2,1-14). El marcado interés por la comunidad de mesa en la Iglesia antigua se basa indudablemente en la praxis de Jesús durante su vida terrena.

3. La convivencia prepascual de los discípulos con Jesús

Bibliografía: Kl. Berger, *Gesetzesauslegung*; H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Beih. EvTh 37; Tübinga 1967); L. Grollenberg, *Mensen «vangen»* (Lc 5,10): *ben reddend van de dood*: TvT 5 (1965) 330-336; F. Hahn, *Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit*, en F. Hahn, A. Strobel, E. Schweizer, *Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament* (Gottinga 1967) 7-36; M. Hengel, *Charisma und Nachfolge* (Berlín 1968); J. Kahmann, *Het volgen van Christus door zelfverloochening en kruisdragen, volgens Mc 8,34-38 par.*: TvT 1 (1961) 205-226; J. Mánek, *Fishers of men*: NovT 2 (1958) 138-141; K. H. Rengstorff, *manthanó*, en ThWNT IV, 392-417, y *mathètès*, *ibid.*, IV, 417-465; G. Schille, *Die urchristliche Kollegialmission* (Zürich-Stuttgart 1967); R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Munich 1954); C. Smith, *Fishers of men*: HThR 52 (1959) 187-203; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* (Munich 1962); S. Schulz, *Jesusnachfolge und Gemeinde*, en *Q-Quelle* 404-480.

En lo dicho hasta ahora en este capítulo sobre la praxis de Jesús se han analizado diversas situaciones, de las que resulta que su preocupación y solicitud por los hombres fue para ellos una salvación divina que Jesús ofrecía conscientemente a través de tales encuentros como mensajero escatológico del inminente reino de Dios. Ahora bien, en todos estos encuentros —a menudo incidentales— llama la atención el hecho de que Jesús aparece *permanentemente* acompañado por dos grupos de discípulos, uno muy íntimo y otro más amplio, hasta el punto de que precisamente esa comunidad hizo posible, después de la muerte de Jesús, que la experiencia de la salvación de Dios en Jesús pasara de un reconocimiento *soteriológico* de Jesús a una conversión *crisológica* a Jesús. Lo dicho anteriormente ha puesto de manifiesto que la noción de «poca fe» (*oligopistía*), aunque alude a una recaída frecuente, presupone un estado permanente de confianza en Jesús.

Si bien en el pasado se afirmó a menudo lo contrario, hoy los exegetas consideran que el Jesús terreno, ya antes de su muerte, tomó algunos discípulos como colaboradores y los envió a predicar como él el mensaje del reino de Dios, curar enfermos y expulsar demonios. Tanto en Mc 6,7-13 como en la tradición Q (Lc 10,2-12 par.), y en Lc 9,1-6 y Mt 9,37-38 con 10,7-16, se narra esta misión de los discípulos por Jesús; pero estos relatos proceden sólo de dos formas independientes: la tradición Q (recogida sobre todo en Lc 10,2-12; Mt 9,37-38 y 10,7-16 la unen con el material de Marcos) y la de Marcos (Mc 6,7-13, que Lucas recoge en 9,1-6); por razones que aquí no interesan, la más antigua de esas tradiciones es Q⁴⁶. El núcleo históricamente riguroso de este relato se remonta a la vida terrena de Jesús, por más que la situación postpascual de la Iglesia haya llevado a modificarla reiteradamente en los detalles. Pero la primera misión prepascual sigue constituyendo en ella la norma y el criterio. Así lo prueba el hecho de que el relato de tal misión no tiene un contenido cristológico, sino la terminología prepascual del mensaje y la praxis de Jesús: venida del reino de Dios, curación de enfermos y expulsión de demonios. Jesús hace, pues, a sus discípulos colaboradores de su propia misión. Por otra parte, esto supone una invitación a «seguirle» e imitarle y —dado que Jesús es un predicador itinerante sin residencia fija— a seguirle adondequiera que vaya (más tarde esto se entenderá como un seguimiento incluso en el camino de la cruz).

La versión Q de la misión aparece sustancialmente en Lc 10,2-12 par. Mt 9,37-38; 10,7-16 (con mayor fidelidad en Lucas). El relato presenta un esquema claro: a) misión; b) equipaje; c) directrices sobre

⁴⁶ Cf. F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13; Neukirchen-Vluyn 1963) 33-36; J. Roloff, *Apostolat. Verkündigung. Kirche* (Gütersloh 1965) 150ss; M. Hengel, *Nachfolge*, 82-85; F. W. Beare, *Mission of the disciples and the mission charge: Mt 10 and parallels*: JBL 89 (1970) 1-13; S. Schulz, *Q-Quelle* (404-419) 408; P. Hoffmann, *Q-Studien*, 229-270; D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 59-60

el comportamiento de los enviados en las casas en que se detengan durante su viaje y en los lugares que visiten⁴⁷. Originariamente, se trata de un *apophthegma*, es decir, de un hecho de la vida de Jesús transmitido con un propósito kerigmático⁴⁸; este *logion* es prácticamente una «instrucción misional» y una «regla de la comunidad». Desde el punto de vista de la historia de la tradición, Lc 10,2-12 parece haber constituido desde el principio una unidad, si bien (en opinión de S. Schulz) este fragmento pertenece a la fase más reciente de la tradición Q, es decir, a la judeocristiana griega⁴⁹. Aunque se trata de una misión de los discípulos a Israel (no a los paganos), todo el relato está teñido por el rechazo fáctico del mensaje y la persona de Jesús (corderos entre lobos, Lc 10,3; sacudid el polvo de vuestros pies, Lc 10,11; la suerte de la ciudad que rechaza a los mensajeros de Jesús será peor que la de Sodoma, Lc 10,12). Es de notar que el equipaje de los enviados de Jesús responde a una «pobreza radical» (Lc 10,4), que se les niegan incluso las cosas que los pobres necesitan para viajar. Este radicalismo no es judío y sólo se explica teniendo en cuenta la proximidad del reino de Dios: la predicación de los discípulos, sus curaciones y exorcismos hacen efectivamente presente el reino de Dios (Lc 10,11).

Pero la condición de discípulo se funda en una *vocación* por parte de Jesús, y es instructivo observar cómo los discípulos afirman posteriormente haber experimentado la fuerza imperiosa de tal llamada. En su esquemático y genérico relato de la vocación de los Doce, Marcos dice: «Designó a doce para que fueran sus compañeros y para enviarlos a predicar con poder de expulsar demonios» (Mc 3,13-15). Anteriormente se habla de «Jesús y sus discípulos» (2,15; 3,7), de la vocación de los cuatro primeros discípulos (1,16-20) y, finalmente, de la vocación del publicano Leví (2,14). Aquí se distingue claramente entre la vocación de los discípulos y la designación de «doce» de ellos. Debemos considerar tanto la vocación como la forma en que la presenta el

⁴⁷ F. Hahn, *Mission*, 34; D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 59; P. Hoffmann, *Q-Studien*, 264; S. Schulz, *Q-Quelle*, 408.

⁴⁸ Hasta ahora he evitado este término técnico exegético. Bultmann lo tomó de la historia de la literatura griega (R. Bultmann, *Tradition*, 8-72, espec 8-9). Los apotegmas son anécdotas breves de la tradición sinóptica que tienen como centro un *logion* de Jesús; el relato no tiene más finalidad que proporcionar un marco a dicho *logion* (a menudo transmitido por separado). Bultmann los divide en a) disputas y b) anécdotas biográficas. B. van Iersel los define del modo siguiente: «En su forma más pura, los apotegmas son perícopas reducidas a una extensión mínima en el curso de la transmisión oral» (*La vocation de Lévi*, 217).

⁴⁹ El criterio es que presenta hablando con autoridad no sólo al Jesús glorificado, sino también al Jesús terreno (S. Schulz, *Q-Quelle*, 409). Un problema distinto es si esto significa que la misión es una creación de la Iglesia, que retroproyecta su propia misión sobre la vida terrena de Jesús (como afirma S. Schulz, *Q-Quelle*, 510); ésta es una objeción que se puede hacer a todo su libro, que presta poca atención a la integración de tradiciones procedentes de otras comunidades en la tradición de la comunidad Q. Por tanto, lo que pertenece a la «segunda fase» de la comunidad Q no es *a priori* una tradición «reciente» en el conjunto del cristianismo primitivo (cf. primera parte, «Criterios»).

Nuevo Testamento. Jesús pasa junto a ellos cuando están realizando el trabajo diario y dice: «Veníos conmigo» (Mc 1,17; 1,20; 2,14). En todos los casos, abandonan inmediatamente su tarea y «lo siguieron» (1,18; 1,20; 2,14). Es sorprendente la analogía con la llamada de Eliseo por parte del profeta Elías. Eliseo estaba arando con doce yuntas de bueyes cuando pasó junto a él el gran profeta Elías. Este (al llamarle para que continuara su tarea profética) «le echó encima el manto (de profeta). Entonces Eliseo, dejando los bueyes, corrió tras Elías y le pidió: Déjame decir adiós a mis padres, luego vuelvo y te sigo. Elías le dijo: Vete, pero vuelve. ¿Quién te lo impide? Eliseo dio la vuelta, cogió la yunta de bueyes y los ofreció en sacrificio; aprovechó los aperos para cocer la carne y convidó a su gente. Luego se levantó, marchó tras Elías y se puso a su servicio» (1 Re 19,19-21). También Amós, el que había sido pastor, dice de sí mismo: «Jahvé me arrancó de mi ganado y me mandó ir a profetizar a su pueblo Israel» (Am 7,15). No valen disculpas para no seguir prontamente tal llamada; se abandona todo y se sigue al que llama. Quien pide un aplazamiento es rechazado. «Se le acercó un letrado y le dijo: Maestro, te seguiré vayas adonde vayas... Otro, ya discípulo, le dijo: Señor, permíteme ir primero a enterrar a mi padre. Jesús le replicó: sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,19.21-22; cf. Lc 9,57-60). Los «muertos que entierran muertos» son los que no aceptan con prontitud el mensaje de Jesús sobre el apremiante reino de Dios⁵⁰. Tal llamada es una cuestión de vida o muerte. Aquí se cancela incluso el deber de hacer una obra de misericordia (enterrar a los muertos), deber que se consideraba casi superior al cuarto mandamiento (*thora*). Según la concepción farisea, enterrar a los muertos dispensaba prácticamente de cualquier otra obligación prescrita por la ley⁵¹.

En el Antiguo Testamento hay un solo caso en que un profeta, «como un signo», prescinde del ritual funerario para hacer comprender al pueblo que el juicio de Dios está próximo y ya no tiene sentido enterrar a los muertos (Ez 24,15-24), de la misma manera que Jeremías se casa (Jr 16,1-4) y prohíbe «asistir al duelo fúnebre» (16,5-7) como signo del inminente juicio de Dios⁵². Según esto, la vocación de los discípulos es también una acción profética, hasta el extremo de que la exigencia inherente a la misma exime de una de las obligaciones más graves en el judaísmo. Así, el llamamiento de Jesús «a seguirle» es quizá la prueba más patente de su actividad como profeta escatológico del próximo reino de Dios. Rompe el marco de las relaciones «maestro-discípulo» porque es una acción del profeta escatológico como tal; la llamada a la *metánoia* se concreta aquí en una *metánoia* escatológica para ser discípulo de Jesús, en una llamada que exige quemar las naves para ponerse al servicio del reino venidero. Unirse así a Jesús

⁵⁰ M. Hengel, *Nachfolge*, 3-16, espec 8.

⁵¹ Strack-Billerbeck I, 487ss; IV, 560.

⁵² M. Hengel, *loc cit.*, 13.

es ponerse incondicionalmente al servicio del reino de Dios. La situación es soteriológica, pero encierra una cuestión cristológica: si la relación con el reino de Dios *depende* de la relación con Jesús. Teniendo en cuenta la presentación del Evangelio de Marcos (que culmina en la confesión cristológica al pie de la cruz), Mc 8,38 y Mc 8,34-35 son menos explícitos en cristología que la misma fuente Q (Mt 10,33 par. Lc 12,9; Mt 10,38 par. Lc 14,27). Se trata de una invitación a dejar todo y seguir al predicador itinerante que es Jesús, el cual, a diferencia de las zorras y las aves que tienen sus madrigueras y sus nidos, no tiene dónde reclinar su cabeza (Mt 8,20, a propósito de uno que quería seguirle).

Esta idea de la invitación a seguir a Jesús aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento (Mc 8,34-38; Lc 14,16-33 y 9,23-26; Mt 10,38 v 16,24-27). Rodeado de sus discípulos, Jesús dice a la multitud en el Evangelio de Marcos: «El que quiera seguirme, que reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y me siga, porque si uno quiere salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará. A ver, ¿de qué le sirve a uno ganar el mundo entero si malogra su vida?... Porque si uno se avergüenza de mí y de mis palabras entre esa gente idólatra y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria de su Padre entre los santos ángeles» (Mc 8,34-38 parr.: Mt 16,24-27; Lc 9,23-26). Y en otra parte se dice: «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que quiere a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no coge su cruz y me sigue, no es digno de mí. El que conserve su vida, la perderá, y el que pierda su vida por mí, la conservará» (Mt 10,38-39 par. Lc 14,25-27; cf. Lc 17,33). Los duplicados de Mateo y Lucas se explican por el hecho de que recogen dos tradiciones: la de Marcos en el primer caso y la tradición de Q en el segundo (Mt 10,37-39 y Lc 14,27; 17,33; tres sentencias aisladas: la de «seguir a Jesús, tomando la propia cruz»; la de «perder la propia vida y salvarla» y la de «ser odiado por causa de Jesús»). Evidentemente, estas perícopas reflejan una cristología postpascual. Como luego veremos, es prepascual la llamada que dirige Jesús a algunos discípulos para que se pongan al servicio de su predicación histórica sobre el reino de Dios.

La llamada de Jesús se ajusta en los evangelios a un esquema estereotipado: *a*) Jesús pasa (Mc 1,16.19; 2,14); *b*) ve a alguien (Mc 1,16.19; Jn 1,47); *c*) indicación de la actividad profesional de ese hombre (Mc 1,16.19; 2,14; Lc 5,2); *d*) la llamada (Mc 1,17-20; 2,14; Jn 1,37); *e*) dejarlo todo (Mc 1,18.20; no aparece en Mc 2,14, pero sí en Lc 5,11.28); *f*) el llamado sigue a Jesús (Mc 1,18.20; 2,14; Lc 5,11)⁵³. Estamos indudablemente ante una construcción literaria y no ante un «relato estrictamente histórico» de una vocación. Se trata de unidades de tradición originariamente independientes, que comienzan

⁵³ B. van Iersel, *La vocation de Lévi*, 216; G. Schille, *Kollegialmission*, 28-30.

por «al pasar vio a un hombre» y terminan por «se levantó y le siguió». El punto central de esa unidad literaria es el versículo intermedio: Jesús *llama* a alguien. Esta vocación implica renunciar a la profesión, al propio hogar, a la familia y a los bienes. En contraste con la misión de los discípulos, que consiste en enseñar a otros, esta primera llamada fundamental es una invitación a «aprender» de Jesús. Mt 9,13 contiene (a diferencia de Marcos) una adición sorprendente: «Id y aprended...», es decir, «aprended de mí» (cf. Mt 11,29, en contraste con Mt 28,19, donde son ellos los que deben enseñar a otros a ser discípulos). Las palabras de Jesús son una *didaché*, una instrucción, para la comunidad cristiana⁵⁴: Jesús es el maestro de la comunidad.

Pero en estos relatos de vocación hay todavía más. La *conversión* al Dios de Israel —de un pagano al judaísmo— era en el judaísmo tardío un hecho que provocaba una ruptura social: con los propios bienes, el propio hogar y la propia familia; y esto, entre los judíos de la diáspora, se había convertido en un tema tradicional a propósito de la conversión. *Convertirse* equivalía de hecho a renunciar a cualquier bien, a ser odiado, a tener que abandonar al padre y a la madre, al marido o a la esposa, al hermano y a la hermana y a todas las posesiones. De ahí surgió el «clisé» de la conversión (aun cuando no se diera esa ruptura social). Los requisitos para una conversión y los fenómenos concomitantes son renunciar a todo, abandonar familia y hogar para seguir a Yahvé, Dios de Israel. Entre los judíos de habla griega, la catequesis relacionaba esta circunstancia con la orden dada por Dios a Abraham en el sentido de que dejara todo y se pusiera en camino hacia lo desconocido, hacia la tierra prometida (Gn 12,1-9). Este mandato divino se solía interpretar en el judaísmo tardío como una «visión de conversión»⁵⁵. Así, el paso de los discípulos, que dejan todo y «odian» a su familia (Lc 14,26) para seguir a Jesús, es representado —en los círculos grecojudíos del cristianismo primitivo— según el modelo de una *conversión*⁵⁶, de una *metánoia*, necesaria ante la llegada del reino de Dios. En otras palabras, el NT utiliza el tradicional esquema grecojudío de conversión para describir el cambio del judío (pagano) que se hace seguidor de Jesús. Dicho de otra manera: la adhesión a Jesús es la *metánoia* que exige el reino de Dios (cf. Mc 8,38; Mt 16,27; Lc 9,26), porque de acuerdo con ella juzgará Jesús en cuanto Hijo del hombre. Para el judaísmo *sapiencial*, el que renuncia a todo en este mundo recibe «cien veces más» (Mc 10,30), mientras que la tendencia apocalíptica (Mt 19,29) promete una recompensa puramente escatológica.

⁵⁴ *Ibid.*, 227.

⁵⁵ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 425. El modelo grecojudío de conversión aparece con particular claridad en la conversión de la pagana Asenet al judaísmo, en la novela religiosa «José y Asenet»; también en 4 Esd 13,54-56. Aquí encontramos todos los elementos: dejarlo todo, ser odiado, perder la familia, el hogar, los bienes, etc.

⁵⁶ Es de notar que (por razones de peso) Schulz sitúa los *logia* sobre el seguimiento en la fase grecojudía de la comunidad Q; S. Schulz, *Q-Quelle*, 430-433; 444-446; 446-449.

Numerosos datos muestran que aquí se emplea el modelo de conversión para indicar que convertirse a Jesús y seguirle es la *metánoia* (cambio radical) exigida por la llegada del reino. Ya hemos dicho que, aunque a veces la conversión de un pagano al Dios de Israel no implicaba una ruptura social, siempre se interpretaba la conversión según ese modelo: el converso debía dar a los pobres todos sus bienes y dedicarse al cuidado de los mismos como prueba de su conversión⁵⁷. El relato sobre una vocación malograda (la del joven rico; Mc 10,17-31) demuestra que el cristianismo adoptó este esquema precristiano de conversión. El joven cumple a la perfección los diez mandamientos, es decir, la Torá. ¿Qué le falta? Convertirse a Jesús, hecho que aquí se presenta como una *metánoia* que implica vender todo y «darlo a los pobres», presupuesto para «seguir a Jesús» (Mc 10,21); es decir, le falta la decisión de *convertirse* a Jesús, como se ve por el hecho de que no quiere realizar las «obras de conversión»: renunciar a los bienes, cuidar a los pobres. Esto no significa que tal renuncia sea sólo una metáfora de la conversión real a Jesús; al contrario, la renuncia *real* a los bienes materiales es signo y requisito para una verdadera conversión. La novedad radical no consiste en la vinculación de la «conversión» a la «renuncia total» (esto responde a modelos anteriores), sino en que el seguimiento de Jesús aparece como una *metánoia* escatológica, como una verdadera *conversión*; el resto —dejarlo todo, etc.— no es específico del cristianismo, sino expresión del acto de *convertirse* (a Jesús). También la conversión del prosélito Cornelio a Jesucristo se describe de acuerdo con este modelo (Hch 10,2.30-32).

Además Marcos coloca el episodio de la vocación del joven rico tras la recomendación de que hay que aceptar el reino de Dios «como un niño» (Mc 10,13-16). Hacerse como un niño es también una fórmula judía tradicional que significa «convertirse» al verdadero Dios de Israel: seguir al Padre Dios y ser su hijo⁵⁸. Los niños, tras ser apartados por los discípulos, son bendecidos por Jesús mediante la imposición de manos (Mc 10,16). Este es el rito específico de aceptación de los conversos (cf. Hch 3,26, y la literatura intertestamentaria). «Ser sencillo como un niño» define la *metánoia* escatológica como *conversión* a Jesús, lo cual constituye en la comunidad cristiana un presupuesto para pertenecer a la comunidad escatológica.

⁵⁷ No se trata, pues, de un «ideal de pobreza»: el acto de abandonar todo se realiza una sola vez, como consecuencia de la conversión, que implica en la práctica romper con las relaciones sociales anteriores. Pero más tarde, este modelo de conversión se asocia a un desprecio general de los bienes (TestJob 15,8; 4,6; JyA 55,14; Sab 5,8; Mc 10,25). En Lucas la pobreza es un ideal. El ideal humanista griego de una amistad perfecta mediante la comunidad de bienes (véase Berger, *Gesetzesauslegung*, 456) es allí un *ideal*; los cristianos lo realizan; tal es la concepción de Lucas. Cf. M. Philonenko, *Joseph et Aséneth* (Leiden 1968), con edición del texto. Frente a las dudas de épocas pasadas, cada vez es más común la tesis del carácter no cristiano de esta obra (G. Kilpatrick; Ch. Burchard; J. Jeremias; M. Philonenko, etc.).

⁵⁸ Berger, *loc. cit.*, 428, y *Amen-Worte*, 41-46.

Según esto, lo específico del seguimiento de Jesús no consiste en dejar todo para hacer realidad la relación «maestro-discípulo», tal como supone A. Schulz⁵⁹, ni tampoco simplemente, como opina M. Hengel⁶⁰, en confesar a Jesús (aunque esto sea materialmente cierto), sino en el hecho de que «confesar a Jesús» se presenta como una *conversión religiosa*, con lo cual se declara insuficiente el ordenamiento salvífico de la ley judía. La *metánoia* exigida por el reino de Dios es una conversión a Jesús; en esto radica la importancia teológica de la invitación a «seguir a Jesús». Así, el reino de Dios todavía por venir se convierte en una realidad ya presente.

Si Marcos considera la renuncia a todos los bienes y el seguimiento a Jesús como requisito para cualquier conversión al cristianismo, Mateo limita esas exigencias a los Doce, fundamento de la comunidad cristiana; rechaza la recompensa terrena y sólo piensa en una recompensa escatológica, idéntica para los Doce y para cualquier creyente en Jesús. Esta perícopa sirve además a Mateo para fundamentar la autoridad de los Doce (Mt 19,28). Mateo no propone la «doble vía» para la vida eterna: cumplir los mandamientos (Mt 19,17) y, para «los perfectos», vender todo y seguir a Jesús (Mt 19,21), pues en Mt 19,29 esto último se aplica a todos los cristianos. Es claro que Mt 19,29 utiliza un relato de conversión aplicable a *cualquiera* que se hace cristiano (Lc 9,23 subraya este carácter universal), mientras que Mt 19,17 considera la exigencia aplicable a los *no cristianos* como requisito para entrar en la vida eterna. Podríamos decir que aquí se contraponen el Antiguo Testamento al Nuevo y no una vía privilegiada de vida cristiana a otra «común» (cf. Lc 10,25-37 y lo que decimos más adelante sobre los dos «mandamientos principales» como compendio de la ley). Lo que le falta a la simple observancia de los dos mandamientos —amor a Dios y amor al prójimo— es la «conversión a Jesús»; ésta es la «perfección» del Nuevo Testamento frente al Antiguo, condición para formar parte de la comunidad escatológica.

En el Nuevo Testamento, la idea del «seguimiento de Jesús» expresa claramente que el cumplimiento de la ley (pese a su importancia como mandamiento de Dios; cf. *infra*) ya no basta para la salvación. La salvación pasa ahora por la relación con Jesús. Pero en cuanto enviado escatológico, Jesús conoce sólo los mandamientos de Dios; no trae nuevos mandamientos. Sin embargo, la validez de la *conversión*, requisito e implicación del reino de Dios, va unida a la exigencia de *convertirse* a Jesús; antes de Pascua, esto significa reconocer a Jesús como el profeta escatológico de Dios que anuncia la buena noticia: «Dios es rey» (Is 61,1-2 y 52,7).

Esto permite distinguir en cierta medida el tono prepascual de la vocación de los discípulos por Jesús y la cristología explícita que la rodea en el Nuevo Testamento. De hecho, en la Escritura el término

⁵⁹ A. Schulz, *Nachfolgen*, 63.131.

⁶⁰ M. Hengel, *Nachfolge* (tesis de toda la obra).

«seguir» (en los Setenta *akolouthēin*)⁶¹ se emplea en frases como «¡i en pos de otros dioses» o «seguir a Dios» cumpliendo sus mandamientos (Dt; 2 Mac 8,36). Esta idea reaparece en 1 Pe 1,15-16: «Igual que es santo el que os llamó, sed también vosotros santos en toda vuestra conducta, porque la Escritura dice: Seréis santos, porque yo soy santo». Como enviado escatológico de Dios «que lleva el nombre de Dios» (cf. la tercera parte), Jesús transmite únicamente un mensaje divino e invita a Israel a *creer en Dios*; tal fue su misión terrena (cf. *supra*, «Fe y milagros»). Por tanto, seguir la llamada de Jesús significa reconocer su misión profética y, así, creer en Dios, tener fe en la venida del reino y realizar la *metánoia* exigida, siguiendo la invitación de Jesús. En otras palabras, el seguimiento prepascual tiene un significado *soteriológico* y no expresamente *cristológico*. Sin embargo, está implícita una cuestión cristológica: convertirse a *Dios* por la autoridad de la predicación de Jesús. En otros términos: antes de Pascua no se habla de *convertirse a Jesús*; esta idea supone una cristología explícita. Por tanto, el relato de Marcos sobre la vocación de los Doce (prescindiendo del término «Doce») es, históricamente, el más próximo a la realidad prepascual de la vocación de los discípulos: «Los designó para que fueran sus compañeros y para enviarlos a predicar con poder de expulsar demonios» (Mc 3,14-15). Jesús los llama para «que sean sus compañeros» y le ayudan en la predicación del reino de Dios, que se hace visible en la curación de enfermedades y la expulsión de demonios, como se dirá luego a propósito de la misión efectiva (en la tradición de Marcos: Mc 6,7-13; en la tradición Q: Lc 10,1-12 par. Mt 9,37-38; 19,16.9-10a.11-13.10b.7-8.14-15). Eso es lo que significa también la invitación: «Seguidme y os haré pescadores de hombres» (Mc 1,17; Lc 5,10). Se trata de un *logion* arameo en que la palabra en cuestión puede designar tanto al pescador como al cazador, es decir, a cualquiera que «captura seres vivos» (*zôgrein*; Lc 5,10) y, en este caso, a quien salva del juicio futuro y de las potencias demoníacas⁶². El servicio del reino de Dios es, por consiguiente, un servicio de redención y liberación del hombre. Los discípulos participan en lo que R. Pesch ha llamado certeramente «movimiento congregador» de Jesús⁶³. Los discípulos siguen a Jesús haciendo lo que él hace: anunciar el mensaje del reino de Dios, curar a enfermos y expulsar demonios; y esto deben hacerlo con una actitud vital que refleje la praxis del reino de Dios, tal como la vive Jesús con la palabra, la parábola y la acción. Después de la Pascua, en consonancia con las necesidades y concepciones propias de las comunidades primitivas, esta praxis sería precisada constantemente según las diversas «reglas de la comunidad» (o, más tarde, «ordenamientos eclesiásticos»), y según la teología propia de las comunidades o de los evangelistas. Así, Marcos ve en el segui-

miento de Jesús la tarea de los misioneros ambulantes, dispuestos al martirio (Mc 8,34-36). En cambio, Mt 16,24-28 y Lc 9,23-27 ven en él el cumplimiento de la voluntad de Dios, tal como Jesús la dio a conocer. En cualquier caso, Jesús es para todos el «jefe del grupo»; tal es el recuerdo histórico que resuena en todas partes.

Sin embargo, la «adhesión histórica a Jesús» implica «estar a disposición del» reino de Dios y, por tanto, estar dispuesto a *padecer* al servicio de este reino de Dios y por causa de él. «El que quiera ser mi discípulo, que reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y me siga» (Mc 8,34; cf. en la tradición Q: Mt 10,38 par. Lc 14,27; cf. Mt 16,24). Este pasaje, formulado en primera persona, refleja claramente una cristología pospascual. En el plano soteriológico prepascual, significa que quien siga los pasos de Jesús en su predicación del reino de Dios, encontrará resistencia y deberá contar con sufrimientos. En este *logion* resuena un antiguo recuerdo: «Quien está al servicio del reino de Dios, debe renegar de sí mismo y tomar su cruz». La expresión «tomar su cruz» aparece también en la tradición Q, que a diferencia de otras comunidades no conoce una teología de la cruz. Por tanto, «tomar su cruz» (no se dice —como en la concepción paulina— «tomar mi cruz») no implica de suyo una referencia pospascual a la muerte de Jesús en la cruz. La expresión «tomar su cruz» es también corriente en el griego profano⁶⁴. Pero no es semítica. Por otra parte, según afirma M. Hengel, «tomar su cruz» podía ser una expresión usual entre los zelotas, ya que la crucifixión era la pena de muerte destinada específicamente a los combatientes de la resistencia, y muchos palestinos debían tener una imagen muy viva de los crucificados⁶⁵.

En cualquier caso, la tradición Q entiende en sentido metafórico la expresión «tomar su cruz». Es una invitación a estar dispuestos a entregar la vida por la causa de Dios, al martirio. (Es evidente que, en los círculos que habían desarrollado una teología de la pasión, este *logion* adquirió un significado concreto a partir de la muerte de Jesús en la cruz.) También en tiempos de persecución hay que estar incondicionalmente al servicio del reino de Dios. Precisamente por ello, Marcos interpreta la precipitada huida de los discípulos con ocasión del prendimiento de Jesús como un fallo de los discípulos en el seguimiento del Maestro (cf. *infra*). Este carácter incondicional tiene una motivación escatológica, como ocurre con la propia vocación, es decir, por el reino de Dios o, como dice Marcos en expresión pospascual: «por mí y por la buena noticia» (Mc 8,35; 10,29)⁶⁶. Para Marcos, se pierde la vida y se toma la cruz predicando el evangelio, el cual provoca resistencia, y así los discípulos siguen a Jesús. Recordando a Jesús, «actualizan» lo que se realizó en su vida. Dado que, según Marcos, el acontecimiento pascual forma parte del evangelio de Jesucristo,

⁶¹ Cf., por ejemplo, Os 2,5 (7); Ez 29,16; 13,3; Sal 16,4.

⁶² Cf. M. Hengel, *Nachfolge*, 85-87; compárese con L. Grollenberg, *Mensen vangen (en el sentido de «salvar de la muerte»)* 330-336.

⁶³ R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, 154.

⁶⁴ S. Schulz, *Q-Quelle*, 432; cf. H. Braun, *Radikalismus* II, 104-105.

⁶⁵ M. Hengel, *Nachfolge*, 64.

⁶⁶ R. Schnackenburg, *Das «Evangelium» im Verständnis des ältesten Evangelisten*, en *Orientierung an Jesus* (Friburgo 1973) (309-323), 316-318.

la predicación evangélica realizada por los discípulos de Jesús después de Pascua será también un seguimiento de Jesús en «su camino hacia la pasión». Así, pues, «seguir a Jesús» rompe el esquema previo del «seguir al maestro» de los modelos judíos, grecojudíos y griegos. Por ello, el seguimiento de Jesús es una comunión de *destino* con él, como dirá 1 Pe: «... seréis santos, porque yo (Yahvé) soy santo» (1,15-16), y: «a eso os llamaron, porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas» (2,21-22)⁶⁷. Aquí aparece que en el plano de la historia de la tradición se da un nexo entre «seguimiento de Dios» y «seguimiento de Cristo». Antes de Pascua, la comunión con Jesús —en comunidad de mesa, acudiendo a él en busca de ayuda y de curación y, sobre todo, acompañándolo constantemente al servicio de su mensaje— es una oferta de salvación de parte de Dios; tal comunión tiene un significado fundamentalmente *soteriológico*, cuyas implicaciones cristológicas no se explicitan hasta después de la muerte de Jesús.

Sin embargo —a diferencia de los contactos personales con Jesús (en busca de curación), en los que se supone el reconocimiento de Jesús como profeta de Dios—, la habitual adhesión a él o el «acompañarlo» por parte de sus discípulos más íntimos (aunque muchas veces sigan mostrando poca fe) es el modelo prepascual de lo que debe ser la «vida cristiana» *después de la Pascua*. Esto produce cierta ambigüedad en los textos neotestamentarios sobre el «seguimiento», los cuales obligan a veces a preguntarse si se refieren a todos los cristianos o a un grupo especial de discípulos. En mi opinión, esto se debe a que, en la situación kerigmática del cristianismo primitivo, se evocan recuerdos claramente históricos de la convivencia especial de Jesús con sus más íntimos discípulos, a diferencia de los numerosos simpatizantes de Jesús o del gran número de enfermos sanados por él (pensemos en los diez leprosos curados, de los que sólo uno vuelve a Jesús). Así, pues, la «fe» de los discípulos más íntimos de Jesús es antes de Pascua una fe en formación y sólo después de Pascua se presenta como «fe cristiana». Precisamente esta fe prepascual de los discípulos de Jesús constituye el soporte de lo que llamamos «tradición de Jesús»; *esta fe* en Jesús como anunciador del mensaje del reino de Dios —compartida por todos los que le habían seguido al servicio del reino— establece la continuidad entre la experiencia prepascual de la salvación y la *conversión* pospascual a Jesús, el crucificado resucitado. Los recuerdos que los discípulos que habían «seguido a Jesús» tenían de su convivencia con él son quizá los más densos entre todos los relativos a ofertas de salvación hechas por Jesús durante su vida terrena; esta particular oferta de salvación les plantearía expresamente, tras la muerte de Jesús, la cuestión *cristológica*.

⁶⁷ Tras la curación del ciego Bartimeo, Mc 10,52 dice: «Al momento recobró la vista y lo siguió por el camino (*ekolouthei*)», es decir (para Marcos), siguió a Jesús en su camino hacia la pasión (la subida a Jerusalén).

II. LA CAUSA DEL HOMBRE COMO CAUSA DE DIOS: EL «DIOS DE JESUS»

1. Jesús libera al hombre de una imagen oprimiente de Dios: Jesús y la ley

Bibliografía: Kl. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu I* (Neukirchen 1972); J. Blank, *Zum Problem «ethischer Normen» im Neuen Testament*, en *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (Munich 1969) 129-157; id., *Jesús de Nazaret* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974) 114-118; 53-70; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus: I. Das Spätjudentum; II. Die Synoptiker* (Tubinga 1957); F. Gils, *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat*: RB 69 (1962) 506-523; E. Jünger, *Paulus und Jesus* (Tubinga 1964); M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums* (Düsseldorf 1971); id., *Von der Ohnmacht des Rechts. Zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments* (Düsseldorf 1972); J. Roloff, *Das Kerygma*, 51-110; P. Stuhlmacher, *Die Gerechtigkeit Gottes* (FRLANT 87; Göttingen 1965); S. Schulz, *Die charismatisch-eschatologische Toraverschärfung*, en S. Schulz, *Q-Quelle*, 94-141.

a) Dificultades de la investigación exegética.

La postura de Jesús ante la *Torá* o ley judía parece, a juzgar por el Nuevo Testamento, muy complicada, de suerte que unos consideran a Jesús como el gran revolucionario frente al *establishment* legal, y otros ven en él un conservador o incluso un rigorista. Sin embargo, no hay que perder de vista que Jesús y las primeras generaciones cristianas se consideraban como parte del judaísmo. En tales condiciones, un estudio religioso comparativo resulta muy problemático. Por otra parte, Jesús fue ajusticiado. Esto demuestra que en su predicación y en su praxis había al menos algunos aspectos contrarios a lo que el judaísmo, o parte de él, enseñaba oficialmente en tiempos de Jesús. Pero la «doctrina judía» en tiempos de Jesús no era tan uniforme como en principio podría suponerse.

Para el judaísmo palestínense, la *Torá* era en primer término el Pentateuco, los llamados cinco libros de Moisés; los profetas y los demás libros de la Escritura eran una especie de comentario a la *Torá*. De este comentario formaba parte, al menos en la tradición farisea (que también en este punto disenta de la saducea), «la cerca en torno a la ley», es decir, las tradiciones orales de los antepasados, la tradición de la ética casuística judía. *En la práctica*, todo ese conjunto recibió el nombre de *Torá*, ley. La idea subyacente era que esa *Torá* era la *ley de Dios*, revelación y prueba de su amor, expresión de la acción salvífica de un Dios preocupado por la salvación de los hombres. Por tanto, quien atenta contra la *Torá*, atenta contra Dios.

Se suele olvidar que los judíos grecófonos de la diáspora no entendían la ley igual que los judíos palestínenses de habla aramea. Los

primeros distinguan entre la Torá como decálogo, los auténticos preceptos divinos de la creación, y las diversas «leyes mosaicas», que se habían dado al pueblo a causa de «la dureza de su corazón». Desde la apostasía consumada con la fundición del becerro de oro, las «leyes mosaicas» posteriores al Sinaí son, por decirlo así, leyes de compromiso, meros preceptos humanos. En este sentido apelaban a Ez 20,25-26: «Yo les di preceptos no buenos, mandamientos que no les darían la vida. Los contaminé con las ofrendas que hacían inmolando a sus primogénitos. Los horroricé para que así supieran que yo soy el Señor». De ahí el ideal grecojudío de la *restitutio principii*, es decir, «al principio no era así»; de ahí también su deseo de restaurar el orden original de la creación y liberarlo de las «leyes hechas por la mano del hombre», que sobrevinieron más tarde. En la literatura sapiencial, esta idea de la «restauración del origen» es un rasgo muy característico⁶⁸. Mientras el judaísmo arameo pone al mismo nivel toda la Torá, como expresión del orden de la creación, el judaísmo griego distingue más precisamente entre el orden de la creación (la Torá propiamente dicha) y las «leyes hechas por el hombre» de la Torá mosaica (por ejemplo, en lo que se refiere a la ley del divorcio). El decálogo es la expresión directa de la voluntad de Dios, mientras que muchas de las leyes hechas por el hombre suponen, de un lado, una carga insostenible para los hombres y, de otro, socavan muchas veces la voluntad de Dios y la intención de las «leyes divinas». Así, pues, el judaísmo helenista, de tendencia sapiencial, subraya: a) la creación divina como base de todos los verdaderos mandamientos de Dios; b) primariamente también los mandamientos éticos de tipo individual y social; c) la impureza, no en sentido externo, sino en un sentido espiritual, es decir, en cuanto idolatría. Entre estos judíos de la diáspora, que suelen inspirarse en los profetas (y están en contacto con los paganos), se da evidentemente una tendencia antilevítica. Cuando muchos de ellos retornan a Jerusalén por motivos religiosos, sufren una decepción al ver la tibieza que reina en las sinagogas y el templo: se trata de una «religión establecida». Así, pues, ya antes del cristianismo había en Jerusalén una tensión interna entre los judíos de habla griega y los «judíos levíticos». Los primeros explicaban las leyes levíticas en un sentido alegórico y ético y no se sentían ligados por las prescripciones sobre pureza exterior⁶⁹.

Además, en los ambientes grecojudíos, el profeta escatológico es considerado como el «verdadero maestro de la ley» que recuerda al pueblo la «verdadera ley de Dios», de la que se ha alejado por culpa de las leyes humanas. Precisamente esa sustitución de la ley de Dios por leyes humanas es interpretada como una grave infidelidad y como una apostasía de la ley. El «anticristo» se opone aquí al «Cristo»; es el gran adversario de la ley, que lleva al pueblo a la apostasía, mientras

⁶⁸ Ap'archés, *ab initio*; cf. Sab 6,22; 9,8; 14,12; 24,14; Eclo 15,14; 16,26; 24,9; 39,25; Prov 8,23; Ecl 3,11.

⁶⁹ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 15 y 474-477.

que el «ungido» o profeta escatológico recuerda la verdadera ley de Dios, el decálogo.

El trasfondo histórico de esta doble interpretación de la ley en Israel se remonta a la época de Antíoco IV Epífanes, que permitió a los judíos su decálogo (universal), pero abolió las restantes leyes mosaicas. Su intervención fue considerada por los judíos más observantes como contraria a Dios y a la ley⁷⁰. Suprimió el sábado, el culto sacrificial y las festividades. Su acción iba dirigida «contra la ley y el templo o lugar santo». Los judíos de habla griega, más universalistas, aceptaron esa situación concreta y más tarde la explicaron teóricamente. Así, la idea grecojudía de las «leyes secundarias» debidas a la «dureza de los corazones» proviene por distintos caminos históricos de la tradición deuteronomista; es auténticamente judía, pero no la comparte todo el judaísmo. En consecuencia, el conflicto en torno a la ley es una polémica tradicional en el seno del judaísmo y anterior al cristianismo. Precisamente por su afinidad con las leyes paganas de Antíoco IV, esa concepción grecojudía de la ley fue combatida por el judaísmo palestino, sobre todo por el de la ortodoxia levítica.

Ahora bien, es de notar que el contenido de la postura crítica de Jesús frente a la ley, tal como aparece en el Nuevo Testamento, tiene muchos elementos comunes con esa concepción grecojudía de la ley. En otras palabras, Jesús es en este punto totalmente *judío* y no trasciende en absoluto las posibilidades judías de su época. Pero hay una dificultad. Difícilmente se puede decir que el galileo Jesús se formara en una concepción grecojudía de la ley. Es verdad que Galilea era en parte, sobre todo en las ciudades ribereñas del lago y el mar, una especie de diáspora judía, un país con una población muy heterogénea e incluso bilingüe, y que allí no se observaban las leyes sobre la pureza tan estrictamente como en Jerusalén. Sin embargo, las sinagogas estaban regentadas por «los escribas de los fariseos» (cf. Mc 2,16). Pero, si no podemos suponer en Jesús un influjo de esa concepción grecojudía, cae sobre el Nuevo Testamento la sospecha de que su descripción de la postura de Jesús ante la ley está retocada después de la Pascua, y precisamente por los círculos cristianos de judíos grecófonos. Ya hemos indicado varias veces a lo largo de este estudio que en el cristianismo primitivo influyeron notablemente los cristianos judíos de habla griega, que casi desde el principio formaron parte de la Iglesia madre de Jerusalén. Esto nos plantea un problema: ¿qué es recuerdo histórico de la praxis y enseñanza de Jesús con respecto a la ley y qué es simple adhesión de una parte activa de la primera comunidad cristiana (los judíos helenistas) a la concepción grecojudía de la ley? Para responder a esta pregunta podemos recurrir a los datos adquiridos sobre la predicación y la praxis de Jesús en torno al reino de Dios, todo lo cual constituye ahora un criterio auxiliar (cf. la primera parte). Como hemos dicho varias veces en páginas anteriores, habrá que tener muy en cuenta que

⁷⁰ Cf. 1 Mac 1,44-49; Dn 7,20; 7,25. Véase 2 Mac 7,30.

se han superpuesto dos estratos bajo los cuales se ocultan recuerdos históricos de Jesús: una polémica intrajudía (por ejemplo, Mc 7,1.5.15) y, tras la ruptura entre las comunidades cristianas y la sinagoga judía, una polémica de la «Iglesia con Israel» (por ejemplo, Mc 7,2.3-4.6-13.14.17-19.20-22)⁷¹. Sin entrar en excesivos detalles, es necesario analizar los resultados exegéticos sobre el tema, pero utilizando como una especie de cañamazo «teológico» las conclusiones obtenidas hasta ahora.

b) «Jesús y la ley» en las tradiciones de Marcos y Q.

El Nuevo Testamento interpreta las transgresiones de la ley por parte de Jesús o de sus discípulos como uno de los elementos que explican que Jesús terminara inevitablemente en la cruz. Tales transgresiones aparecen, pues, como respuesta a la pregunta de cómo fue posible la crucifixión. Por tanto, el motivo no es histórico, sino kerigmático. Por otra parte, sería erróneo afirmar que la situación que movió a escribir tales perícopas era únicamente la praxis de la Iglesia con respecto al sábado judío y que se pretendía legitimar dicha praxis apelando a Jesús. No se puede negar que los evangelios, escritos en una época en que la Iglesia estaba totalmente separada del judaísmo, del templo, de la ley y del sábado, se hallan influidos por este hecho; pero el análisis no permite afirmar que tales perícopas sobre la postura de Jesús ante el sábado sean sólo una retroproyección de la praxis efectiva de la Iglesia a la vida de Jesús. La conciencia de la distancia histórica entre la libertad de Jesús frente al sábado y la praxis cultural de la Iglesia ha dejado huellas en el mismo texto. Las comunidades cristianas de Palestina seguían observando el sábado y la ley (Mt 24,20; cf. Hch 13,3; 14,23); se consideraban como una confraternidad judía. Las Iglesias paulinas, en cambio, no tenían interés por la observancia del sábado. Pero en los territorios misionados por Pablo (Asia Menor), la ley judía y el sábado tenían un gran peso (Col 2,16-17; Gál 4,8-11).

Los datos de que disponemos provienen de dos tradiciones: la tradición premarcana y la Q. Lucas, por su parte, elabora un material propio (Lc 13,10-17; 14,1-6); pero éste presenta caracteres marcadamente secundarios. El punto de partida sigue siendo, por tanto, Marcos y la tradición Q.

Aunque el conjunto premarcano (Mc 2,1-3,6) es muy antiguo, algunos datos procedentes de la tradición Q en su fase quizá más antigua (la aramea), aunque quizá más recientes, están menos influidos por la concepción grecojudía de la ley⁷². En mi opinión, éste es el punto de partida más adecuado (a pesar de que no estemos tan seguros como S. Schulz de que se trata de perícopas exclusivamente arameas).

En estos textos no encontramos una crítica contra Israel en cuanto

⁷¹ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 477.

⁷² Lc 11,39.42.44.46-48.52 = Mt 23,25.23.6-7a.27.4.29-31.13; Mt 5,18 = Lc 16,17; Mt 5,32 = Lc 16,18; Mt 5,39-42 = Lc 6,29-30; Mt 5,44-48 = Lc 6,27-28.32-36; Mt 7,12 = Lc 6,31. Cf. S. Schulz, *Q-Quelle*, 94-141.

tal, sino contra la interpretación y la praxis farisea de la ley. «De modo que vosotros, fariseos, limpiáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro estáis repletos de robos y maldades... ¡ay de vosotros, fariseos! Pagáis el diezmo de la hierbabuena, de la ruda y de toda verdura, y pasáis por alto la justicia y el amor de Dios. ¡Esto había que practicar!, y aquello..., no descuidarlo. ¡Ay de vosotros, fariseos, que gustáis de los asientos de honor en las sinagogas y de las reverencias por la calle! ¡Ay de vosotros! Sois como tumbas sin señal que la gente pisa sin saberlo!... ¡Ay de vosotros también, maestros de la ley, que abrumáis a la gente con cargas insoportables mientras vosotros ni las rozáis con el dedo! ¡Ay de vosotros, que edificáis mausoleos a los profetas, después que vuestros padres los mataron! Así dais testimonio de lo que hicieron vuestros padres, y lo aprobáis; porque ellos los mataron y vosotros edificáis los sepulcros... ¡Ay de vosotros, maestros de la ley, que os habéis guardado la llave del saber! Vosotros no habéis entrado, y a los que estaban entrando les habéis cerrado el paso.» Tales son las siete imprecaciones de la comunidad Q (Lc 11,39.42-44.46-48.52). En ellas se expresa la maldición apocalíptica del comportamiento concreto de los fariseos. Lo que Marcos presenta en forma de «discusiones» adopta aquí la forma de «maldición apocalíptica» (es decir, definitiva). Frente a Mateo (23,26) y Lucas (11,41) (ambos redaccionales), la comunidad Q conserva las prescripciones sobre la pureza ceremonial (hacer lo uno sin omitir lo otro); la crítica no se refiere a éstas, sino a la actitud y la mentalidad con que se practican. La práctica ceremonial y la conducta ética deben ir de acuerdo. Podríamos decir que se produce una *radicalización* de la ley. La observancia puramente externa de las prescripciones sobre la pureza encubre una impureza latente. Esta crítica a los fariseos se da también entre los esenios (en los escritos de Qumrán). Se afirma claramente que la solidaridad humana o justicia y el amor de Dios (Lc 11,42) son la esencia de la ley y que, si se conculcan estos mandamientos, cualquier otra observancia de los preceptos de la ley es hipocresía; así se es una «tumba sin señal» (cae en la impureza cuando se pisa una tumba), es decir, los fariseos hacen impuros a los demás⁷³. Abruman a la gente con cargas insoportables (Lc 11,46), pero ellos ni las rozan con el dedo. El fondo de esta crítica no va contra la ley y sus preceptos, sino contra el divorcio entre teoría y práctica y contra la falta de amor que esto implica hacia los demás. Los fariseos honran la memoria de los profetas del pasado, pero no aceptan la autoridad de los profetas que viven entre ellos. De esta forma, cierran el paso a los que quieren entrar en el reino de Dios (Q en Mateo). Los cristianos palestinos siguen aceptando que, entre los fariseos, los escribas tienen el poder de las llaves, es decir, la facultad de abrir el reino de Dios con una interpretación correcta de la ley.

⁷³ «Sepulcro invisible», «sepulcro blanqueado»: ambas imágenes se explican a la luz de las prescripciones del judaísmo tardío sobre la pureza. En los días próximos a la Pascua se blanqueaban con cal los sepulcros impuros para que nadie pasara «inadvertidamente» por encima de ellos y querara «impuro» (Nm 19,16).

En efecto, entre los fariseos cumplir la Torá significa «entrar en el reino de los cielos» (aquí se utiliza incluso el concepto fariseo del reino de Dios). Pero ellos no entran en ese reino e impiden con su comportamiento que entren los demás. Finalmente, la comunidad Q critica los privilegios de los fariseos; en el reino de Dios todos son iguales (de hecho, la comunidad Q conoce un ordenamiento eclesial distinto del de Jerusalén: sus dirigentes son profetas carismáticos, no *presbyteroi*).

En estas imprecaciones, Jesús aparece implícitamente como el verdadero maestro de la ley frente a los fariseos, que no la cumplen en su sentido más profundo: el amor a Dios y al prójimo. Esta crítica contra el cumplimiento fariseo de la ley sigue siendo judía.

No obstante, la ley mosaica está limitada por el inminente reino de Dios; está sujeta a una reserva escatológica (Mt 5,18 = Lc 16,17). Con la llegada del reino de Dios cesa la ley (Mt 15,18). Más tarde se dirá en esta misma línea: «La ley y los profetas llegaron hasta Juan Bautista», con Jesús se ha iniciado el tiempo escatológico; Jesús deroga la ley (Lc 16,16). Pero la visión puramente escatológica del estrato antiguo de la tradición Q no admite esa «escatología presente».

La tajante prohibición del divorcio en la comunidad Q (Mt 5,32 = Lc 16,18, que omite la cláusula exceptiva de Mateo) se mueve, en lo que a motivaciones se refiere, en la misma línea que la tradición levítica sobre la pureza (no casarse con una divorciada), mientras que en Mc 10,11 prevalece la idea grecojudía de no repudiar a la mujer. Esta prohibición es una clara radicalización de la ley judía.

Finalmente, en este estrato más antiguo de Q aparecen tres preceptos que muestran claramente su concepción de la ley: la exigencia de renunciar radicalmente al principio «ojo por ojo, diente por diente» (Lc 6,29-30 = Mt 5,39-42), de amar a los enemigos (Mt 5,44-48 = Lc 6,27-28.35b.32-35a.36) y la «regla de oro» (Mt 7,12 = Lc 6,31): «lo que queráis que os hagan los demás, hacédselo vosotros». El precepto de «amar al enemigo»⁷⁴ resulta particularmente sorprendente si tenemos en cuenta la tendencia del judaísmo tardío palestinese a aislarse en «comunidades de escogidos», que consideran a los demás como «no hermanos». Esto constituye también una radicalización de la ley (Lv 19,18), ya que la noción de «prójimo» se amplía al enemigo. Es de notar que, en la comunidad Q, el precepto de amar al enemigo va unido a la promesa de ser hijos de Dios (Mt 5,45; Lc 6,35b). Esta idea está en conexión, bajo el punto de vista de la historia de la tradición, con el teologúmeno sapiencial de que el justo, o sea, el que se com-

⁷⁴ Cf. especialmente D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*: ZThK 69 (1972) 412-438; Ch. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*. Hom. J. Jeremias (Göttinga-Zürich 1970) 39-62; W. Bauer, *Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen*, en *Aufsätze und kleine Schriften* (Tubinga 1967) 235-252; G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Neutestamentliche Studien*. Hom. R. Bultmann (Berlín 1957) 85-93. Cf. también D. Nestle, *Eleutheria I* (Tubinga 1967)

porta justamente con su prójimo, es «hijo de Dios»⁷⁵. «Enemigo» es, a los ojos de quien considera a alguien como tal, el que no es justo y, por tanto, no está en lo justo. Así, con este precepto del amor se pone en entredicho la propia justicia: renunciar a tener razón constituye aquí una exigencia de Jesús, una exigencia «que viene de Dios», una exigencia que lleva a poner en duda no la justicia de Dios, sino la propia: Dios hace brillar el sol sobre buenos y malos (otra evocación sapiencial del orden divino de la creación) (Mt 5,45); además, también los «publicanos y pecadores» aman a los que les aman; quien no ama al enemigo, es como un «publicano y pecador» (Mt 5,46-47). La conclusión es: «Sed misericordiosos (Mateo dice «perfectos») como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36; cf. Eclo 4,9-10). Si Dios no conoce fronteras, no debe ponerlas un discípulo de Jesús: no hay enemigo al que él no deba amar. Esta palabra está respaldada por el propio comportamiento de Jesús, que trata y come con publicanos y pecadores, lo cual constituye la praxis del reino de Dios. Si Jesús pronunció o no este *logion* sobre el «amor a los enemigos» es una cuestión secundaria; lo importante es que ésta fue su praxis personal, la consecuencia de su predicación (también en parábolas) del inminente reino de Dios. En este sentido, el *logion* es sin duda «auténtico de Jesús», aunque la comunidad Q —actualizando la praxis y la norma de Jesús— ataque quizá aquí inquietudes y tensiones existentes en Palestina en los años precedentes a la guerra judía y asome una tendencia antizelota. Esta exigencia de amor radical al prójimo se concreta en una antigua «regla de oro» grecojudía y también grecorromana: no hagas a los demás lo que no quieras que ellos te hagan (Mt 7,12; Lc 6,31). Las exigencias ideales que imponemos a los demás deben ser la norma de nuestro comportamiento para con ellos. «Esta es toda la Torá», decía ya el judaísmo tardío de cuño griego⁷⁶.

Así, disponemos ya de un principio básico que se remonta a Jesús y que nos permite determinar su postura ante la ley: el carácter radical de su exigencia de amar a Dios y a todos los hombres, incluidos los «enemigos», los publicanos y pecadores; en otras palabras, el mensaje de Jesús sobre la soberanía de Dios en favor de la humanidad. La comunidad Q se sabe animada por este mensaje; en consecuencia, estas perícopas de Q son sin duda un fiel reflejo de la impresión que la actividad de Jesús produjo en sus discípulos.

La otra tradición que encontramos en el conjunto premarcano (Mc 2,1-3,6), en la que aparecen cinco casos paradigmáticos sobre la actividad de Jesús, puede permitirnos dar un paso más. Ya nos hemos referido a los tres primeros relatos (Mc 2,1-12; 2,13-17; 2,18-22) al hablar de que Jesús perdona los pecados, de que come con un grupo de publicanos y de que sus discípulos no ayunan. ¿Aparece aquí también la postura de Jesús ante la ley? Para responder a esta pregunta vamos a

⁷⁵ D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*. 432; S. Schulz, *Q-Quelle*, 135

⁷⁶ Strack-Billerbeck I, 460

analizar los dos relatos siguientes, en los que se afirma que los discípulos de Jesús arrancan espigas en sábado (Mc 2,23-28) y, sobre todo, que Jesús realiza una curación también en sábado (Mc 3,1-5). Ambas perícopas se hallan enmarcadas en lo que los exegetas llaman una «controversia» y, así, están influidas por la relación pospascual entre «Israel y la Iglesia». La cuestión que aquí se plantea consiste sencillamente en precisar si la Iglesia cristiana se sabe respaldada en su libertad frente al sábado por el proceder histórico de Jesús o si (como afirman muchos exegetas) ha retroproyectado sobre Jesús su propia praxis, sin tener quizá en el Jesús terreno suficiente motivo para ello. En otras palabras: ¿se trata de una actualización eclesial de las auténticas tendencias de Jesús sobre este punto o, por el contrario, de una pura proyección por parte de la Iglesia sin conexión alguna con Jesús?

Un sábado, Jesús cruza con sus discípulos unos campos de trigo; éstos, no Jesús, arrancan espigas al pasar (cosa corriente, pero no en sábado). Los fariseos hacen responsable a Jesús del proceder de «los que le siguen», de sus discípulos. Esta distinción entre Jesús, que no viola el sábado, y los discípulos difícilmente puede provenir de una apologética eclesial, que así perdería su objeto. Se trata, por el contrario, de la relación judía entre el maestro y sus discípulos: de la conducta de los discípulos, sobre todo en presencia de Jesús, puede deducirse con razón la doctrina del maestro. El punto central es saber en qué basa Jesús su autoridad para eximir a sus discípulos de las obligaciones de la ley. Se supone que Jesús (como en otro tiempo David: 1 Sm 21,6) permite de hecho transgredir materialmente la ley. Lo que se discute no es propiamente la norma general de que las leyes positivas deben ceder en caso de necesidad (en esto podían estar de acuerdo los escribas y fariseos de la época)⁷⁷, puesto que aquí no se habla de una necesidad extrema (como en el caso de David y el pan consagrado), sino de la analogía entre «David con los suyos» y «Jesús con los suyos»; David, dada su extraordinaria posición como «servidor de Dios», podía hacer en favor de los suyos algo materialmente contrario a la ley. De igual modo, Jesús, por estar al servicio del reino de Dios, puede «dispensar» de una ley hecha por los hombres. Estamos ante un enviado de Dios que puede y debe interpretar la ley. Se trata, en definitiva, del poder y del «status» de Jesús como profeta escatológico. La intención de la perícopa se formula fielmente en Mc 2,27-28: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado». Mucho se ha discutido sobre este texto. Algunos exegetas, especialmente H. Braun⁷⁸, opinan que el señor del sábado es el *hombre*, y que el radicalismo de esta afirmación habría sobresaltado posteriormente a los cristianos judíos y los habría llevado a limitar este poder cristológicamente al «Hijo del hombre», Jesús. Se habrían sentido obligados a

⁷⁷ E. Lohse, *Sabbaton*, en ThWNT VII, 14-15.

⁷⁸ H. Braun, *Jesus* (Stuttgart-Berlin 1969) 72-85 y 86-95. Véase también H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, 121-123.

justificar bíblicamente incluso el comportamiento de Jesús: invocando 1 Sm 21,1-17 (en Mc 2,25-26), Nm 28,9-10 (en Mt 12,5), Os 6,6 (en Mt 12,7) o sencillamente omitiendo el *logion* (Mateo y Lucas). Sólo Marcos recoge el *logion* en sentido radical (el sábado se hizo para el hombre), pero en los manuscritos aparecen numerosas variantes, que reflejan dudas entre los judeocristianos. Braun concede que también algunos escribas admitían el aforismo «el sábado es para vosotros y no vosotros para el sábado»; pero cree que se trata de excepciones dentro del judaísmo y que no suponen una crítica contra el sábado⁷⁹. En consecuencia, califica de no judía la postura de Jesús frente al sábado.

Otros exegetas, sobre todo J. Roloff, que ha investigado a fondo este problema, llegan a una conclusión totalmente distinta⁸⁰. El sentido del *logion* sería: «Porque el sábado es para el hombre, el Hijo del hombre es señor del sábado». La argumentación del *logion* presupone como base de discusión la afirmación judía del principio de que el sábado es para el hombre; de ahí quiere sacar conclusiones en relación con Jesús, el Hijo del hombre. El principio de que «el sábado es para el hombre» habría estado en circulación desde la época de los Macabeos (cf. Mekilta Ex 31,13-14). A partir de ahí habría que entender la argumentación de Mc 2,27-28. Dios quiere el sábado y Jesús no pretende impugnar el principio del sábado. Pero Dios quiso el sábado como don otorgado al hombre y para el hombre (Dt 5,12-15; Gn 2,2-3; Ex 20,8-11). El sábado fue introducido en Israel por motivos sociales (para que descansaran «el esclavo y el ganado»); posteriormente, adquirió una fundamentación teológica en el relato de la creación. La casuística judía sobre el sábado habría surgido originariamente para garantizar ese don divino frente a la arbitrariedad humana. Pero las disquisiciones jurídicas terminaron por traicionar el sentido propio del sábado: la ley del sábado, concebido como descanso y respiro para el hombre, degeneró, por culpa de la casuística, en una carga insostenible para el hombre. Jesús, el predicador de la soberanía de Dios en favor de la humanidad, no podía menos de protestar en nombre de su mensaje. A las prescripciones de los antepasados y de los escribas sobre el sábado, Mc 2,28, contraponen la autoridad del Hijo del hombre.

A mi juicio, la interpretación de J. Roloff apunta en la dirección correcta, si bien exige una matización importante: el hecho de que Jesús contraponga su autoridad a la de los escribas es, a mi modo de ver, una interpretación pospascual (como se desprende del término «Hijo del hombre» aplicado al Jesús terreno). En la medida en que aquí se recogen unos recuerdos históricos, Jesús no actúa como alguien que puede «dispensar» de la ley con su propia autoridad (aunque en Marcos y su tradición esa autoridad tiene sin duda un importante papel). Su competencia (antes de la Pascua) es otra: este texto, en cuanto se refiere al Jesús histórico, refleja la conciencia de Jesús

⁷⁹ *Ibid.*, 81.

⁸⁰ J. Roloff, *Das Kerygma*, 58-62.

como «profeta escatológico», el cual era considerado como el «verdadero maestro de la ley». Jesús vuelve a hacer del sábado lo que Dios quiso que fuera: un don de Dios al hombre, y no una carga que unos hombres imponen a otros sin cumplir ellos mismos el sentido de la ley. Su crítica no se dirige contra la ley en cuanto revelación de la voluntad de Dios, sino contra la práctica de esa ley: tal práctica ha perdido toda relevancia religiosa e impone al pueblo cargas no queridas por Dios. La «autoridad» con que habla Jesús es la del profeta que anuncia la *soberanía* de Dios (y el respeto a la ley de Dios) *en favor de la humanidad* (y de ahí la crítica de Jesús contra tales leyes). La crítica de Jesús contra las leyes y su *respeto* a la ley de Dios tienen una íntima relación; esto está en plena armonía con su predicación de la soberanía de Dios y la praxis del reino. El texto tiene un origen soteriológico; en Marcos adquiere una dimensión cristológica (sin duda postpascual, pues el texto como tal es una explicitación de la soteriología del mensaje y la praxis de Jesús. Teniendo en cuenta las reticencias de Jesús en lo que respecta a los testimonios, sobre sí mismo —pues su causa es la de Dios—, me parece inconcebible que Jesús dijera: «Yo —el Hijo del hombre en el sentido de 'yo'— soy el señor del sábado»). Su identificación personal con la causa de Dios en cuanto causa del hombre, de la que nace su crítica al sábado, implica claramente una *cuestión* cristológica; pero ésta no se explicitará hasta después de la Pascua.

En la siguiente perícopa (Mc 3,1-5) es Jesús mismo quien cura en sábado a un hombre que tenía una mano «seca». El texto de Marcos presenta el relato como un desafío mutuo entre los fariseos y Jesús. Los primeros lo observan para ver si cura al enfermo en sábado (Mc 3,2). Jesús, a su vez, los desafía: «¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?» (3,4). Ellos callan, pues como buenos fariseos deberían mostrarse de acuerdo. Jesús cura entonces la mano, enojado y al mismo tiempo dolido «a causa de la ceguera de sus corazones» (3,5). El punto central del relato no es el milagro, sino el problema del sábado; la acción vivificadora de Jesús es contrapuesta claramente en la perícopa a la «determinación de acabar con él» (3,6): siguiendo la línea del relato, ésa es su respuesta a la pregunta de Jesús (3,4). En Marcos se trata evidentemente de un problema *cristológico*. Pero la realidad originaria, prepasual, es *soteriológica*. Los fariseos deben admitir en teoría que se «puede hacer el bien» en sábado; pero la praxis de la «cerca en torno a la ley» no permite en realidad esa buena acción. Los fariseos admiten que se puede salvar una vida en sábado, a pesar del tenor *literal* de la ley. Pero en este caso se trata de una mano atrofiada, de una enfermedad antigua que podría curar perfectamente otro día, no en sábado. La crítica de Jesús contra el descanso sabático va más allá de la casuística judía sobre las situaciones de necesidad. Relativiza radicalmente las leyes sobre el sábado; entiende el descanso sabático como un «tiempo para hacer el bien» y no de andar entre «prohibiciones». Auxiliar a un hombre desgraciado es una obra sabática por excelencia: con ella se cumple

la voluntad salvífica de Dios, sobre la que se funda la «ley del sábado». También aquí aparece Jesús como el profeta enviado por Dios, como el «verdadero maestro de la ley». Mediante su praxis liberadora que es una denuncia de las situaciones y actitudes existentes, Jesús provoca una situación realmente explosiva para sí mismo.

Es obvio que, en el conjunto de Mc 2,1-3,6, estos dos casos tienen en cuanto tales un acento cristológico: cuando aparece Jesús, el Hijo del hombre, se produce una *excepción* a la ley general; entonces no se ayuna y está permitido violar el sábado: aquí hay algo más que la ley. En este sentido, el relato de Marcos no se sitúa en la perspectiva del problema de la *interpretación* de la ley, sino al servicio de una concepción cristológica. Sin embargo, tal concepción se basa en recuerdos históricos de Jesús de Nazaret, el cual fue con su palabra y su acción el «verdadero maestro de la ley» e interpretó la ley según su auténtico significado: *la libertad para hacer el bien* (cf. Mc 3,4). Aquí surge en la práctica una nueva imagen de Dios: la soberanía de Dios en favor de la humanidad. En su condición de «soberanía», la ley —por ser voluntad de Dios— queda *radicalizada*, pero al mismo tiempo referida a la salvación del hombre (y, por tanto, relativizada en cuanto ley material). Por tanto, la crítica de Jesús contra la praxis real del sábado y de la ley coincide con su concepción del Dios vivo: un Dios preocupado por la humanidad, una realidad que adquiere un contenido cada vez más pleno con la praxis de Jesús. Este mismo núcleo aparece en los textos paralelos de Marcos, dentro de su peculiar visión teológica: Mt 12,1-8 y 9,14; Lc 6,1-5 y 6-11, así como, dentro del material propio de Lucas, en Lc 13,10-17 y 14,16. A decir verdad, la cristología de estas perícopas es aún más explícita que la de Marcos, el cual más bien *insinúa* que la confesión propiamente cristológica tuvo lugar al pie de la cruz.

Los evangelios, y en particular estos relatos de carácter «temático» —Jesús cura en sábado, y además en una sinagoga, una mano atrofiada (Mc 3,1-5), también en sábado cura a una mujer encorvada (Lc 13,10-17) y en sábado cura a un hidrópico (Lc 14,1-6)—, reflejan recuerdos de la vida terrena de Jesús, el cual no se preocupaba de un legalismo formalista sin contenido real, es decir, carente de amor a Dios y al prójimo. Lc 13,14 describe certeramente ese legalismo práctico: «Hay seis días de trabajo: venid esos días a que os curen, y no en sábado». A esto se contraponen: «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre» (Mc 7,15; cf. Mt 23,23-24.25-28). Este texto pertenece, sin embargo, a una tradición grecojudía: el hombre no se mancha con lo que viene de fuera, sino con lo que sale de dentro; dicho de otro modo, las prescripciones sobre la pureza exterior sólo tienen sentido en función de la pureza interior, ética. De ahí el dicho corriente entre los judíos griegos: «Todo es puro». Jesús no era contrario a la ley, sino que la radicalizó al explicitar sus más profundas intenciones salvíficas: libertad «para hacer el bien». Así queda radicalmente relativizado el contenido material de

las «leyes hechas por el hombre». Lo cual significa que la praxis del reino de Dios no puede plasmarse en leyes jurídicas (por más que a veces lo exija la vida concreta). En ocasiones será preciso hacer más de lo que exigen las leyes; pero también puede ser preciso transgredir lo previsto en las leyes. Esto implica la grave responsabilidad de descubrir, en situaciones concretas, el *kairos* o momento favorable de Dios. En cualquier caso, ésta es la actitud de Jesús, la cual constituye propiamente una «radicalización de la Torá», en virtud de una correcta visión del Dios vivo, de la soberanía de Dios: lo contrario de lo que se llama libertinismo sin ley. Ahí se refleja el amor real al prójimo, pero en la perspectiva específica del Dios vivo. Jesús es el exegeta no de la ley, sino de Dios, con lo cual desenmascara al hombre y otorga una nueva perspectiva salvífica. Una vez que, tras la Pascua, esa soberanía de Dios adquiere finalmente el semblante concreto de Jesucristo, es lógico que se actualicen nuevamente los antiguos recuerdos sobre Jesús, y en lugar de la crítica de Jesús —basada en la soberanía de Dios— contra la praxis legal, se descubra ahí una reivindicación histórica de autoridad por parte de Jesús; en otras palabras, la perspectiva histórica soteriológica de la vida terrena de Jesús se transforma en un debate cristológico. Una cosa conduce a la otra. (Pero esto encierra el peligro de que la crítica de Jesús contra la ley se considere una prerrogativa exclusiva de Cristo, no del cristiano.) Por esta razón, la temática del sábado es más extensa en el Evangelio de Juan que en los sinópticos. De las tres curaciones narradas por Juan, dos suceden en sábado (Jn 5,1-47; 9,1-39; cf. 5,9b y 9,14). La violación del descanso sabático por parte de Jesús es objeto de una justificación cristológica. Así, la profanación del descanso sabático por parte de Jesús resulta más provocativa todavía: Jesús no sólo cura a un paralítico en sábado, sino que le ordena (lo cual es una provocación) cargar con su camilla: una «innecesaria» profanación del sábado. Jesús es aquí el legislador soberanamente libre. Su actividad escatológica no se detiene ante ninguna ley humana particular, porque él es el Hijo del Padre. Así cumple la ley en sus intenciones más profundas, a la vez que la supera: «El fin de la ley es Cristo» (Rom 10,4). Hasta Juan Bautista llega el tiempo en que Dios reveló su voluntad «a través de la ley y los profetas»; ahora esto se realiza a través de la predicación del evangelio del reino de Dios (cf. Lc 16,16).

c) La purificación del templo.

Hay otro dato central que ayuda a precisar la postura de Jesús frente a la ley: la purificación del templo (Mc 11,5-18 parr. Mt 21,12-17; Lc 19,45-48; y Jn 2,13-22). Se trata de una perícopa evangélica muy difícil, susceptible de interpretaciones muy diversas, hasta el punto de que (según R. Eisler) S. Brandon ha llegado a ver en la purificación del templo una especie de incursión zelota de Jesús con los suyos en

Jerusalén⁸¹. J. Roloff ofrece un serio análisis exegético del texto; pero, en mi opinión, conviene completarlo con algunas matizaciones hechas por E. Trocmé. La forma más antigua del relato se encuentra en Mc 11,15-16.18a.28-33⁸². Esto explica por qué el cristianismo primitivo transmitió esta tradición. El episodio se narra con la mirada puesta en sus consecuencias: el conflicto de Jesús con los representantes del sanedrín. En el relato originario se advierte, por lo demás, una plena conexión entre Mc 11,18a y 11,28; es decir, la pregunta por la autoridad de Jesús (que en el texto definitivo queda «en el aire») estaba originariamente unida a la purificación del templo: algunos miembros del sanedrín preguntan a Jesús con qué autoridad hace «tales cosas», es decir, la purificación del templo. Por consiguiente, la historia de la tradición demuestra que este acontecimiento no está relacionado con la entrada triunfal en Jerusalén. El conjunto hace referencia a una acción profética de Jesús. El *logion* de Mc 11,30 relaciona la acción de Jesús con la actividad profética del Bautista: Jesús da por supuesto que tanto el bautismo de Juan como su propia actividad (la purificación del templo) implican una autoridad profética. La argumentación del *logion* parte de una coincidencia material entre la actividad de Juan y la de Jesús: ambas están bajo el signo del mensaje sobre la conversión escatológica y la renovación del pueblo de Dios.

Esto nos permite colegir el sentido histórico de la purificación del templo: fue una acción profética con la que Jesús quiso conseguir la penitencia y conversión escatológica de Israel; no fue, pues, una crítica contra el templo y el culto, y mucho menos una solemne y directa proclamación «mesiánica» en virtud de la cual queda suprimido el culto judío en favor de un universalismo escatológico, con lo cual el templo se abriría a todos los pueblos. De hecho, ni siquiera se trata de una purificación del «templo»: la escena se desarrolla en la explanada del templo, en el «atrio de los gentiles», el gran patio interior que atravesaban los comerciantes con sus mercancías para acortar el camino (Mc 11,16). No se trata del lugar de culto, sino de la santidad del conjunto del templo. Esta concepción de la santidad del templo es estrictamente judía. Pero ahí reside la intención del acto de Jesús: denuncia el divorcio existente en el judaísmo entre teoría y práctica; es el mismo reproche que Jesús hace contra la praxis del sábado. El conflicto se refiere invariablemente al divorcio entre «ortodoxia» y «ortopraxis». El sábado y el templo son para Jesús signos de la bene-

⁸¹ Bibliografía: H. W. Bartsch, *Jesús, Prophet und Messias aus Galiläa* (Frankfort 1970); id., *Theologie und Geschichte in der Überlieferung vom Leben Jesu*: EvTh 32 (1972) 128-142; M. Hengel, *Die Zeloten*, 346-347; S. Brandon, *Jesús and the zealots*, 238-264 (*passim*); V. Eppstein, *The historicity of the Gospel account on the cleansing of the temple*: ZNW 55 (1964) 42-58; J. Roloff, *Das Kerygma*, 89-110; C. Roth, *The Cleansing of the temple and Zechariah 14,21*: NovT 4 (1960) 174-181; E. Trocmé, *L'expulsion des marchands du temple*: NTS 15 (1968-69) 1-22; id., *Vie de Jésus de Nazareth vu par ses témoins* (Neuchâtel 1971) 127-136.

⁸² J. Roloff, *op. cit.*, 93.

volencia de Dios para con Israel, pero en la práctica concreta ambos están alejados de sus auténticos fines. No se critica el *templo*, sino la *praxis* del templo, en la línea de los grandes profetas, para los cuales la «espiritualidad del templo» residía en la exigencia de someterse absolutamente a Dios por medio de las obras (Am 5,21-25; Jr 7,3ss). Por otra parte, también dice Zac 14,21 que en el tiempo final Jerusalén y el templo serán «santificados: Todos los calderos de Jerusalén y Judá estarán consagrados al Señor. Los que vengan a ofrecer sacrificios los usarán para guisar en ellos. Y ya no habrá mercaderes en el templo del Señor de los ejércitos aquel día»⁸³. En esta intervención de Jesús no podemos ver rasgos mesiánicos, sino sólo un acto profético. En la escena nada hay que trascienda el llamamiento profético a la *metánoia* escatológica. Sólo después de la Pascua —teniendo a la vista el conjunto de la vida de Jesús— puede interpretarse la purificación del templo como «una velada proclamación de la autoridad específica de Jesús» (J. Schniewind)⁸⁴. La esperanza de una renovación escatológica del templo es una idea extendida en el judaísmo tardío⁸⁵, pero nunca aparece en relación con la tradición mesiánica⁸⁶. Todo esto confirma una de las tesis fundamentales del presente libro: durante su vida terrena, Jesús no actúa «mesiánicamente», sino como el *profeta escatológico de Dios*, lo cual, según una determinada tradición judía, también es mesiánico.

Junto a la exigencia de la santificación absoluta del templo, Jesús menciona en otras ocasiones la destrucción del templo por los judíos y su reconstrucción escatológica (Mc 14,58 parr.). Este *logion*, esencialmente auténtico de Jesús, las eleva (al estar en conexión con la purificación del templo) por encima de su contenido y significado histórico concreto: el lugar de encuentro con Dios no es el templo, sino el propio Jesús. Jesús reemplaza al templo como medio para la relación con Dios. En esta misma línea, Mateo dirá más tarde: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». Lo que estaba implícito en toda la actividad soteriológica de Jesús se explicita después de Pascua en un sentido cristológico e incluso eclesiológico. Así como el templo era la presencia de Dios en la tierra, así Jesucristo es ahora la presencia de Dios entre nosotros. Pero en el estrato más antiguo del relato sobre la purificación del templo se habla sólo de la invitación de Jesús a una práctica escatológica que supere el divorcio entre teoría y práctica, y del conflicto que esta crítica originó entre Jesús y los dirigentes de Israel. De hecho, uno de los motivos del prendimiento de Jesús tiene sin duda una relación histórica con dicha

⁸³ F. Hahn, *Hohheitstitel*, 172; J. Roloff, *op. cit.*, 96.

⁸⁴ J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga 1949) 150; J. Roloff, *Das Kerygma*, 97.

⁸⁵ Ez 40-48; Ag 2,9; Zac 14,8; Hen(et) 90,28-38; 91,13; Jub 1,17.27.29.

⁸⁶ Con la excepción de *Oracula Sibyllina* 5,420ss; Strack-Billerbeck I, 1005; cf. J. Roloff, *op. cit.*, 96, nota 154.

purificación⁸⁷. En este conflicto —causa de que Jesús acabase en la cruz— reside la intención originaria de la tradición, es decir, la razón de que este relato fuera narrado en la Iglesia primitiva.

En la tradición sinóptica, el relato originario (que refleja con más nitidez los recuerdos históricos) terminó por relacionarse con textos de la Escritura (Is 56,7; Jr 7,11) (Mc 11,17). Al añadir tales textos se manifiesta —ahora bíblicamente— el destino originario del templo frente a lo que se ha hecho de él en la práctica, es decir, el divorcio entre ortodoxia y ortopraxis. Se trata del juicio de Yahvé sobre la praxis efectiva del templo (Jr 7,11), pues, según el designio de Yahvé, el templo es «casa de oración (para todos los pueblos)» (cf. Is 56,7). El acento no se pone en «para todos los pueblos», sino en «casa de oración», frente a la «cueva de ladrones» en que se ha convertido. El tono no es escatológico (en Marcos), sino que se refiere al juicio de Dios sobre una praxis falsa. (Sólo Jn 4,21-24 interpreta la discusión sobre el templo en un sentido escatológico.) Así, pues, el conjunto de la perícopa de Marcos se aproxima mucho al sentido originario del relato. Lo mismo sucede en Mt 21,12-17, donde se suprime incluso «para todos los pueblos» (porque este dato sólo se comprende a partir de la cita de Isaías y no es directamente aplicable al caso, como tampoco en Marcos). No es que Jesús defienda el «universalismo de la salvación», sino que denuncia la praxis concreta de Israel, si bien Mateo hace hincapié en el carácter mesiánico de la purificación del templo al unirlos con la «entrada mesiánica» en Jerusalén (Mt 21,10; cf. también Mt 21,14 y 11,5; y, con referencia a Sal 8,3, Mt 21,16). Por su parte, Lc 19,45-46 presenta muy escuetamente toda la escena de la purificación del templo: la relata como *un* elemento del camino de Jesús hacia la cruz, sin atribuirle demasiada importancia.

Sorprende, sin embargo, que Jn 2,13-22 presente la purificación del templo al comienzo de su Evangelio. Hay que excluir una dependencia literaria de la tradición sinóptica: la exposición y el vocabulario son muy diferentes. Pero también en la tradición prejoánica están relacionadas la purificación del templo y la pregunta por la autoridad de Jesús (Jn 2,18), incluso de forma más clara que en la propia tradición sinóptica. Además, en Juan, la purificación del templo tiene una relación expresa con el *logion* sobre la destrucción y reconstrucción del templo en tres días. También Juan establece un nexo entre este hecho y la determinación de las autoridades de matar a Jesús.

En los cuatro evangelios hay, pues, una relación entre la purificación del templo y el prendimiento de Jesús. Es cierto que el mensaje y la praxis de Jesús, así como el contenido del relato evangélico, no permiten interpretar el episodio del templo en el sentido de la ficción zelota de S. Brandon; sin embargo, no podemos minimizar las *consecuencias e implicaciones* políticas de la acción de Jesús. El templo era entonces un reducto policíaco; lo que allí ocurría era noticia en toda

⁸⁷ H. W. Bartsch, *Jesus*, 43-59.

Palestina, especialmente en las festividades judías, cuando afluían judíos provenientes de todo el país. Es muy probable que la purificación del templo no tuviera lugar históricamente ni al comienzo de la vida pública de Jesús (Juan), ni al final (sinópticos), sino en un momento intermedio⁸⁸. El sobrio gesto de la purificación del templo, al que por lo demás no se hace alusión alguna en el relato de la pasión, adquirió —en vista de la situación— una enorme importancia «política», entre otras razones, por la escasa popularidad de que gozaban los comerciantes prorromanos que actuaban en la explanada del templo. Históricamente, fue quizá la purificación del templo lo que convirtió a Jesús en un héroe para el pueblo, largo tiempo frustrado e irritado con los dirigentes del templo (que dominaban las finanzas y la economía de Israel) y con los dominadores romanos. Esto explicaría las aclamaciones «mesiánicas» dirigidas a Jesús, innegables en los últimos días de su vida, y sería razón suficiente para no colocar la purificación del templo al final de su vida (en la última semana) y para no interpretarla como causa directa de su prendimiento.

El Evangelio de Juan, que los exegetas consideran como un fenómeno aparte —al menos en lo que se refiere a recuerdos históricamente fiables sobre la vida terrena de Jesús—, parece contar con sus propias «fuentes de información» (por más que éstas hayan sido objeto de una elaboración teológica), en concreto «los rumores que corrían entre el pueblo» sobre Jesús de Nazaret. Juan coloca la purificación del templo al comienzo de la actividad pública de Jesús. Aunque sin base histórica, al parecer, rectifica la concepción sinóptica. La repentina y amplia notoriedad —todavía perceptible en los cuatro evangelios— del «fenómeno Jesús» en Palestina parece estar relacionada con la actuación de Jesús en el templo de Jerusalén. Esta popularidad de un hombre crítico frente al templo fue sin duda la causa principal y determinante de la inquietud política de los dirigentes de Israel, el comienzo del fatal desenlace de la vida de Jesús. Parece imposible hacer mayores precisiones históricas. Pero en una atmósfera tal de prestigio entre el pueblo y de suspicacias por parte de las autoridades, algunas afirmaciones de Jesús (por ejemplo, sobre la destrucción y reconstrucción del templo) adquieren proporciones inauditas e imprevistas (cf. Mc 14,56-59; Mt 26,60-61, que reflejan claramente rumores que circulaban sobre lo que Jesús había dicho; cf. asimismo Mc 13,12 y Mt 24,1-2). Basándose en una tradición propia, Juan parece hacerse eco de esos rumores que circulaban entre el pueblo cuando relaciona expresamente la purificación del templo con las palabras de Jesús sobre su destrucción por los judíos, y la reedificación, en un brevísimo plazo, por obra suya (Jn 2,19). Aquí, entre las palabras de Jesús y su prendimiento, se interpone sin duda el filtro del «rumor popular» sobre alguien que de repente ha llegado a ser «noticia de primera página» en

⁸⁸ E. Trocmé, *op. cit.*, 1-2, y *Vie de Jésus de Nazareth*, 129.

todo el país. Así, Jesús se convirtió para unos en una esperanza mesiánica; para otros, en un tipo peligroso.

Todo esto indica de hecho que hubo un período en el que Jesús gozó de gran popularidad, del que dan fe diversos datos neotestamentarios: ¡aquí llega el esperado hijo de David! Según esto, la «confesión de fe» de Pedro sería sólo un eco de las expectativas que iban tomando cuerpo en muchos ambientes. Esta llama del mesianismo que se propagó, quizá sólo por breve tiempo, en toda Palestina en relación con Jesús parece haber sido la razón de la mortal inquietud de las autoridades de Israel, que en lo sucesivo no perdieron de vista a Jesús, como insinúan a menudo los evangelistas. En ese momento, podemos decir, Jesús comenzó a sospechar el fatal desenlace de su vida. Desde este período de problemática popularidad, advertimos en Jesús cierta reserva —perceptible todavía en los evangelios— frente al pueblo y una mayor dedicación a la formación de sus discípulos (cf. lo que diremos en un capítulo posterior).

Los evangelios proceden certeramente cuando establecen un nexo, quizá demasiado directo, entre el prendimiento de Jesús y la purificación del templo. Lo que en Jesús era totalmente acorde con su mensaje sobre la praxis del reino de Dios y el llamamiento a la conversión de Israel al Dios vivo y verdadero se convirtió, para un pueblo harto de vejaciones, en una audaz provocación que despertó de hecho expectativas mesiánicas entre la gente y hostiles recelos entre las autoridades. Lo que en realidad, de acuerdo con toda la vida de Jesús, era una acción profética del enviado escatológico de Dios, cuyo propósito era suscitar en Israel la fe en Dios —la postura de Jesús frente a la ley, el sábado y el templo—, se convirtió (a través del prisma de la opinión popular) en una amenaza mortal para el *establishment* oficial. Así se diluía la inquietante denuncia *espiritual* que era Jesús y que debía conducir a la *metánoia*.

Al principio de este párrafo preguntábamos hasta qué punto la postura de Jesús frente a la ley coincide materialmente con la concepción de los judíos de habla griega; ahora podemos responder que la concepción de estos judíos (en los círculos judeohelenistas de la tradición del cristianismo primitivo) ejerció un claro influjo en las fórmulas al respecto. Marcos contraponen la *entolé*, precepto de Dios, a la *parádoxis*, tradición y ley de los hombres (7,3,5 y 7,7 frente a 7,8); ésa es precisamente la distinción judeohelenística. En una perspectiva similar, se relaciona también la idea de la «dureza de corazón» con la ley possinaítica sobre el libelo de repudio (Mc 10,5). Esto explica asimismo, en el cristianismo primitivo, la diversidad de concepciones entre los judeocristianos de orientación levítica (Mt 5,32) y los judeocristianos helenistas (Mc 10,11 y 1 Cor 7,10) sobre los motivos de la fidelidad matrimonial⁸⁹. Pero no podemos olvidar que la inspiración de Jesús tiene su origen en su concepción del reino de Dios, que le

⁸⁹ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 557-569.

lleva a defender a la parte más débil y marginada, en este caso la mujer⁹⁰. Jesús no hace nunca la distinción (judeohelenística) entre leyes primarias y secundarias, sino que juzga todas las leyes por su relevancia religiosa para el hombre y subraya la postura ética interior en el cumplimiento de la ley. En su contenido, tal actitud coincidía materialmente más con la concepción de los judíos de habla griega que con la ortodoxia levítica; pero no se puede demostrar una influencia de los judíos griegos en la postura de Jesús, ni tampoco cabe afirmar que esta postura crítica frente a la ley se inició en los círculos judeohelenistas. No obstante, los cristianos judeohelenistas contribuyeron notablemente a la formulación cristiana de la postura de Jesús frente a la Torá. Esto podrá comprobarse sobre todo en la problemática que vamos a ver a continuación.

d) La ley como amor a Dios y al prójimo.

La cuestión del amor a Dios y al prójimo como compendio de la ley aparece en Mc 12,28-34 (textos paralelos: Mt 22,35-40; Lc 10,25-28) y en el llamado mandamiento nuevo de Jesús (Jn 13,34-35).

Ambos mandamientos, tomados por separado, son auténticamente judíos: «Escucha, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,4-5; cf. 26,16). «No serás vengativo ni guardarás rencor a tus conciudadanos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy Yahvé» (Lv 19,18). En realidad, este amor al prójimo, al menos aquí, se limita a los israelitas, a los mismos miembros del pueblo de Dios. Más tarde (Lv 19,34) se considera también prójimo al «emigrante». Además, «amar a Yahvé» y «observar sus mandamientos» eran originariamente sinónimos (Dt 6,4-5 con 6,6; 5,10; 7,9; 10,12; 11,1. 13,22; 13,4; 19,9; 30,6; en especial Dt 6,4-5 con 26,16; 2 Re 23,25). Sólo más tarde, especialmente en el judaísmo griego, se hizo problemática esa correspondencia sinónima. Así surgió la cuestión judía sobre el mandamiento primero y principal (como en Mc 12,28). El helenismo, y con él también los judíos de habla griega, conocía dos mandamientos principales: la *eusébeia*, la veneración a Dios, y la *dikaioσύνη*, la recta relación con el prójimo, compendio de todos los mandamientos particulares⁹¹. El judío griego yuxtaponía así dos clases de preceptos; el amor al prójimo no es aquí un segundo mandamiento, sino el resumen de todos, mientras que antes el amor a Dios era fundamento y fuente de todas las demás obligaciones y, por tanto, también del amor al prójimo: amar a Dios significaba observar los mandamientos. De este modo surgió la cuestión de los «dos mandamientos principales»,

⁹⁰ Cf. B. van Iersel, *Heeft Jezus in Mc 10,2-12 de onontbindbaarheid van het huwelijk uitgesproken?*, en *(On)ontbindbaarheid van het huwelijk* (Hilversum 1970) espec. 18.

⁹¹ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 165-166.

con lo que se hizo problemática la relación intrínseca entre el amor a Dios y la ética (observar los mandamientos)⁹², consecuencia del influjo del doble concepto griego *eusébeia* (piedad) y *dikaioσύνη* (*ethos*). En el judaísmo tardío se suele hablar de Dios y la ley más en la línea del Deuteronomio; ello hizo posible el paso al «amor a Dios» y «amor al prójimo».

«Prójimo» tiene en el Antiguo Testamento varias acepciones. En los textos antiguos se aplica a los miembros del mismo pueblo o de la misma clase; más tarde, al pobre o compatriota necesitado y humilde, socialmente débil; finalmente, todos los compatriotas son para el israelita como un «débil» al que hay que prestar ayuda: todos son hermanos. Según la redacción final del Deuteronomio, la praxis que hay que observar con los pobres debe extenderse a todos los compatriotas: el amor al prójimo es, por encima de cualquier derecho, una actitud fraternal y solícita hacia cualquier miembro del pueblo de Dios. Por último, se exige también una postura de amor⁹³. En la línea profético-sapiencial, el prójimo es sobre todo el pobre en sentido social. Lv 19,18 dice que sólo amando al compatriota como a uno mismo y deseándole lo que se desea para uno mismo puede reinar una paz universal en Israel (esta concepción, aunque muy antigua, ha sufrido ya la influencia helenística). En los Setenta, la idea de «prójimo» (*ho plésion*) recibe diversas matizaciones. En el griego profano significa el vecino, la persona de al lado, el semejante con el que uno se encuentra. Así, los judíos de la diáspora extienden el amor al prójimo a todos los hombres. Prójimo es todo hombre con que me encuentro (consecuencia de la acomodación de los judíos de la diáspora al medio pagano y consecuencia también de una fe más intensa en el Dios creador de todo y de todos). En cambio, el amor a los hombres de una determinada comunidad o grupo sociológico de convivencia es denominado *amor fraternal*; éste se da, pues, en el seno de subgrupos (en los últimos libros del Nuevo Testamento, el amor al prójimo es sustituido paulatinamente por el amor fraternal, el amor de los cristianos entre sí). Finalmente, dentro de la combinación griega *eusébeia* y *dikaioσύνη*, este último término es reemplazado en el judaísmo griego (tachado por los paganos de «misántropo») por *philanthropía*: todas las obligaciones sociales para con el prójimo *concreto* (no un «ideal humanitario» genérico).

En la llamada literatura intertestamentaria, los dos «mandamientos principales» (Dt 6,4-5 y Lv 19,18) aparecen ya unidos, no tanto sobre la base de la Escritura cuanto por presión de los dos conceptos griegos: «Amad al Señor y al prójimo» o «ama al Señor y a todos los hombres con todo el corazón»⁹⁵, donde el amor al prójimo es concebido en un sentido universalista: el acento recae aquí en *pas ánthropos* (todo hom-

⁹² *Ibid.*, 63-208.

⁹³ *Ibid.*, 81-91.

⁹⁴ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 153.

⁹⁵ TestIs 5,2 y 7,6; TestGad 5,3; TestBen 3,3; 3,4; 4,4. K. Berger, *op. cit.*, 126-127.

bre)⁹⁶. Así, los Testamentos de los Doce Patriarcas rompen con el criterio judío particularista; por lo demás, también el «profeta escatológico» es aquí una luz para el mundo entero (si bien a partir de Israel). Israel se convierte en maestro del mundo.

La conjunción de los dos mandamientos principales es, por consiguiente, obra de los judíos de habla griega. No aparece entre los judíos arameos. Esto significa que la problemática formulada en Mc 12,28 parr. sólo pudo surgir *en cuanto tal* en ambientes griegos, aunque muy antiguos, del cristianismo primitivo; simplemente se pone en relación con la fe en Jesucristo una problemática intrajudía.

Tampoco la llamada «regla de oro» (Mt 7,12) es originariamente judía, sino que pasa al judaísmo a través del helenismo⁹⁷. En el texto hebreo de Eclo 34,15 se dice (como comentario de Lv 19,18): «Sé afable con tu amigo, como lo eres contigo mismo»; el texto griego añade aquí la «regla de oro»: intentar ver la situación del otro con sus mismos ojos, ponerse en su lugar. Esta regla es considerada como el compendio de todas las prescripciones éticas (como en Mt 7,12).

Por consiguiente, la problemática de Mc 12,28-34, donde se fusionan Dt 6,4-5 y Lv 19,18, no es específicamente cristiana ni exclusiva de Jesús, como lo admite el mismo escriba (Mc 12,32). Por su parte, el helenista Lucas pone la respuesta no en boca de Jesús, sino del escriba, mientras que Jesús se limita a asentir (Lc 10,26-28). Mc 12,32-33 es, por su planteamiento, grecojudío. D. ahí que se diga al escriba: «No estás lejos del reino de Dios» (12,34). ¿Qué le falta, pues? «Nadie se atrevió a hacerle más preguntas» (12,34b). Lo que Marcos quiere decir en el fondo es que le falta la fe en Jesús⁹⁸. La discusión de Mc 12,34 par. no se remonta, pues, a Jesús ni tampoco al Antiguo Testamento ni al judaísmo hebreo (en cambio, sí parece hebrea la trilogía de Mt 23,23: *krisis, éleos, pistis*, es decir, justicia, misericordia y fidelidad, que allí se presentan como «lo más importante de la ley», el amor al prójimo); la discusión se sitúa, por el contrario, en una tradición judeohelenística, y más concretamente la catequesis de prosélitos. Cumplir ambos mandamientos, es decir, tener una relación justa con Dios (*eusébeia*) y con el hombre (*dikaíosyne*), caracteriza a un hombre como *hagios* y *dikaios* (aplicado a Jesús en Hch 3,14; a Juan Bautista, en Mc 6,20; en el cántico de Zacarías, Lc 1,75, donde *hosiotés* y *eusébeia* son sinónimos; Lc 2,25 aplicado al catecúmeno Cornelio, en Hch 10,22; también Hch 10,35; además 1 Tes 2,10; 2,15; 1 Tim 6,11; Tit 2,12; 1 Jn 4,20-21; o en sentido negativo: *asébeia* y *adikia*, Rom 1,18). Ambos conceptos compendian el amor a Dios y el amor al prójimo. Todos los textos de esta tendencia se remontan, según la historia de la tradición, al judaísmo griego. Esto implica al mismo tiempo que «la ley», en cuanto obligación, se limita al decá-

⁹⁶ TestZab 7,8; 8,1; 5,1; 6,4; TestBen 4,2; TestIs 7,5; 7,6.

⁹⁷ A. Dihle, *Die Goldene Regel* (Gotinga 1962) 117-125.

⁹⁸ Cf. SalSI 6,17-20; la proximidad a Dios y la entrada en la *basileia* están aquí relacionadas con la observancia de la ley.

logo (citado siempre sin crítica alguna y como norma moral práctica; Mc 7,10; 10,11-12.19); los cristianos no se sienten obligados siquiera a explicar alegóricamente las prescripciones sobre la pureza. El amor a Dios exige cumplir los «diez mandamientos de Dios» éticos. En este sentido interpretan, partiendo de conceptos grecojudíos, la postura crítica de Jesús ante la ley.

Mc 12,29-31 establece una jerarquía entre los dos mandamientos principales (*proton-déuterón*); también esto es grecojudío. Tanto Mt 22,39 como Lc 10,25-28 (que aúna los dos «objetos» del amor en un único «amarás...») dan el mismo valor a ambos mandamientos. Sin embargo, en el resto del Nuevo Testamento encontramos escaso interés por esta problemática: se habla casi exclusivamente de amor al prójimo y, al final, casi sólo de amor al hermano; esto es más hebreo (aquí las dos obligaciones no se consideran como mandamientos principales que resumen conjuntamente la ley).

Estos datos indican que el principio grecojudío del «doble mandamiento» tuvo sólo una relativa difusión en el cristianismo primitivo (tampoco es conocido en la tradición Q)⁹⁹.

La fórmula de los «dos mandamientos principales» tiene de hecho para los cristianos, frente a la ortodoxia judía de la Torá, una función crítica; el doble mandamiento es la regla y el criterio para valorar críticamente cualquier ley (Mc 12,28-34; cf. *infra*). Por ello, los cristianos, con ayuda de la concepción grecojudía de la ley, lograron expresar perfectamente con tales categorías grecojudías la impresión que les había causado la postura de Jesús ante la ley, cosa que resultó más fácil cuando, después del 70, la ortodoxia hebrea consiguió imponerse, y el conflicto con el cristianismo se hizo más agudo. El significado del relato de Marcos es que Jesús expresa con autoridad el principio (en realidad grecojudío) de los mandamientos principales; la intención es cristológica. Se pone en labios de Jesús una tradición concreta (greco) judía, porque «la cercanía del reino de Dios» tiene que ver con la «recta doctrina» (cf. Mc 12,34), es decir, con la doctrina de la comunidad cristiana.

¿Se limitan estas perícopas a tematizar un recuerdo genérico de la postura de Jesús en la línea de la soberanía de Dios (amor de Dios) en favor de la humanidad (amor al prójimo)? De hecho, los mandamientos principales grecojudíos compendian perfectamente la praxis del reino de Dios. Pero ¿se remonta a Jesús el núcleo de este *logion*? La

⁹⁹ En el texto de Q de las imprecaciones escatológicas, Lc 11,42 dice claramente: «la justicia (el justo proceder con los hombres) y el amor de Dios», es decir, emplea los conceptos gemelos grecojudíos; pero se trata de un elemento redaccional de Lucas; en el texto paralelo de Mt (23,23b) se enumeran como «las cosas más importantes de la ley» *krisis, éleos, pistis*, es decir, la justicia, la misericordia y la lealtad, términos hebreos para designar el comportamiento con el prójimo (amor al prójimo), que también en Mt 7,12 constituye el compendio de la ley. Mateo parece reproducir fielmente el texto de Q; Lucas no entiende esta trilogía hebrea y la sustituye por el doble concepto grecojudío (amar a Dios y relación justa con el prójimo).

cita de Dt 6,4-5 en Mc 12 no concuerda ni con el texto griego ni con el hebreo. Por tanto, cabe suponer que se trata de una alusión a la oración judía del *šema' yisra'el*; de todos modos, no se establece ninguna relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Por otra parte, es curioso que en Mc 12,33b, tras la mención de los dos mandamientos principales, se añada: «Esto vale más que todos los holocaustos y sacrificios». ¿Qué significa tal expresión en dicho contexto? Evidentemente se trata de una crítica contra el culto: el amor a Dios y la ética están por encima de todos los preceptos culturales de la Torá: tal es exactamente la concepción de la literatura intertestamentaria grecojudía¹⁰⁰, que enlaza con la antigua crítica profética al culto (1 Sm 15,22; Os 6,6; pero también sapiencial: Prov 16,7, y apocalíptica: Dn 3,38ss). «Misericordia quiero y no sacrificios» (Os 6,6 LXX) es ya para Mateo (9,13; 12,7) una consigna cristiana. Por tanto, es claro que Marcos utiliza la doctrina grecojudía sobre los «dos mandamientos principales» para resumir la postura crítica de Jesús frente a la ley y también para justificar la praxis de la Iglesia antigua frente a Israel. Así, en Mc 12,29-33 se establece una relación entre el amor a Dios y al prójimo y el distanciamiento respecto a las leyes culturales (el culto del templo). Se alude, además, a las tesis de los helenistas «de Esteban» en la Iglesia madre de Jerusalén (cf. Hch 6,11.13.14). Al mismo tiempo se dice que, aceptando estos dos mandamientos principales y su fuerza crítica frente al culto, se capta el núcleo del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios (Mc 12,34).

Al comparar Marcos con los paralelos de Mateo y de Lucas, se descubre la diferente intención de esta perícopa en los tres evangelistas. En Lucas y Mateo falta Mc 12,32-34, es decir, el énfasis en la crítica cultural que suponen estos dos mandamientos; además, la perícopa se distingue bastante de la de Marcos¹⁰¹. Marcos parece utilizar una tradición que sólo menciona el primer mandamiento —el amor a Dios—, en el sentido de la primera pregunta que se hacía en la catequesis de la diáspora, dirigida a la conversión de paganos al único Dios verdadero. El Evangelio de Marcos une esto con la concepción judía general del amor al prójimo como resumen de la ley, introduciéndose así los dos conceptos grecojudíos del amor a Dios y al prójimo. Con ello Marcos pretende especificar los mandamientos más importantes de entre todo lo que Dios ha prescrito para la salvación del hombre (Mc 12,28-31). Para ello sitúa en una perspectiva bíblica el doble mandamiento grecojudío (*eusébeia* y *dikaiosyne*). Todo ello se pone en boca de Jesús, como testimonio de su autoridad normativa (sin olvidar que estos dos

¹⁰⁰ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 192-202.

¹⁰¹ Determinados términos inusitados en Mateo (*nomikós*) indican una tradición común a Mateo y Lucas —pero distinta de la tradición Q—, que tiene ciertas afinidades con la tradición premarcana, la cual conoce ya el doble mandamiento. A diferencia de lo que ocurre en Mc, no hay referencia a la Escritura. De todo ello se deduce que Mc 12,32-34 es más bien secundario con respecto a una tradición más antigua, en la que parecen basarse Lucas y Mateo.

mandamientos, en cuanto mandamientos gemelos, tienen otra procedencia). Mc 12,32-34 es, por tanto, un comentario de escriba a Mc 12,28-31: Estos dos mandamientos relativizan radicalmente las prescripciones culturales de la Torá (en esto concuerda con la cita de Os 6,6 en Mateo). Aquí aparece una concepción griega de la ley típica del judaísmo tardío: todo lo que en la Torá está fuera del decálogo y del amor al prójimo son leyes humanas y, por tanto, criticables (cf. Mc 7,10). Tras la separación de la Iglesia y la Sinagoga, se utiliza un concepto de ley intrajudío, aunque sólo grecojudío, contra el judaísmo¹⁰². La tradición y redacción de Mateo, en cambio, plantean *desde el principio* la cuestión sobre la base del concepto de *nomos* o ley del judaísmo tardío: «Maestro, ¿cuál es el mandamiento principal de la ley?» (Mt 22,36). La «ley» es aquí el decálogo, no toda la Torá. Los dos mandamientos principales son para Mateo los principios fundamentales que sustentan todo el decálogo y le dan sentido (aquí se omite la crítica al culto, porque éste no pertenece siquiera al concepto que el judaísmo tardío tiene de *nomos*): «De estos dos mandamientos penden la ley entera y los profetas»¹⁰³.

En Mateo, el escriba pregunta propiamente por los criterios para distinguir los mandamientos principales. Jesús no responde propiamente a la pregunta: la relación con Dios y con el hombre es decisiva en cualquier ley; de ella depende la ley entera. En otro lugar, Mateo dice lo mismo en relación únicamente con el amor al prójimo (regla de oro) (Mt 7,12) en una línea sapiencial, como ya se formula por primera vez en Sab 6,18. Los demás mandamientos tienen en el amor al prójimo el fundamento que les da sentido. El Evangelio de Juan, que se sitúa en esa línea sapiencial, ve también el amor al prójimo como resumen de la vida cristiana, si bien este amor se centra ya en el amor fraternal entre los cristianos: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros. En eso conocerán todos que sois discípulos míos: en que os amáis los unos a los otros» (Jn 13,34-35). El amor mutuo se ha convertido aquí en un concepto eclesiológico.

En Lucas (como en Juan) ha desaparecido de este contexto toda la problemática sobre la ley: los dos principios básicos son considerados en el mensaje del evangelio como un «camino de vida» (Lc 10,25). Además no se pone el énfasis en el doble mandamiento por el hecho de que se incluya inmediatamente la parábola del buen samaritano. Lucas quiere explicar el concepto de «prójimo» tal como lo entiende Jesús (Lc 10,25-29). Por otra parte, no se ponen en boca de Jesús los dos mandamientos principales; Jesús se limita a afirmar lo que el escriba dice por su cuenta. Lo que le interesa a Lucas es la parábola;

¹⁰² K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 506-507.

¹⁰³ *Kremasthai* (depender de) viene a designar aquí una dependencia en el orden del ser análoga a la que se da entre las consecuencias y sus premisas: son los principios básicos de la vida ético-religiosa; de ahí pueden deducirse «la ley y los profetas»; pero eso no hace que sean superfluos los demás deberes.

sólo entonces responde Jesús a la pregunta: «¿Qué tengo que hacer para heredar vida eterna?» (Lc 10,25). La singularidad de Jesús no radica en la doctrina de los «dos mandamientos principales», sino en la parábola. Lucas da a entender que también sin Jesús es posible ver en la Biblia el único mandamiento doble, pero a esto se añade la doctrina de Jesús: el buen samaritano como concreción de este mandamiento principal. Lucas invierte el sentido de «prójimo» (de Lv 19,18 LXX): el prójimo no es propiamente el objeto de acción, sino que el mismo sujeto agente se «aproxima» y ayuda al otro. La relación de «proximidad» surge cuando se ayuda y asiste, cuando uno se acerca a otro. Este es el amor cristiano al prójimo, que se realiza cuando nos acercamos al otro con una buena acción; se trata de unir a los hombres y fomentar la ayuda mutua y la amistad.

En Marcos y en Mt 22, el prójimo es sencillamente «el otro» (en la línea de los Setenta); en Lc 10,36-37 (y Mt 5,43-44) aparece más bien, en sentido sapiencial, como «amigo», pero en el sentido cristiano: el que se ha hecho amigo (tradicción Q). Según Lucas (18,22-30), «el amor al prójimo» se concreta en el cuidado de los pobres y en la ayuda a los menesterosos. Dar limosna no es un mandamiento del decálogo, sino un «precepto de amor» (Lv 19,18). Convertirse a Dios y ayudar a los desvalidos es aquí el precepto fundamental. Además, quien aquí aparece como prójimo es un samaritano, un medio pagano.

Aunque la perícopa sobre los dos mandamientos principales no contiene palabras auténticas de Jesús, sino que recoge una problemática grecojudía viva en determinados círculos del cristianismo primitivo, este planteamiento del problema está inserto en el mensaje auténtico de Jesús sobre la soberanía de Dios en favor de la humanidad y en su praxis de respeto a la ley y de crítica a la ideología legalista. Esto nos permite concluir que Jesús libera al hombre de una imagen opresora y pobre de Dios, denunciando la ideología legalista como una ortodoxia que se había divorciado de la ortopraxis y había independizado la ética convirtiéndola en una pantalla entre Dios y el hombre, con lo cual quedaba oscurecida la relevancia salvífica de las obligaciones prescritas por la ley. La repercusión del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios en la ética humana aparece así como un factor de auténtica liberación humana, gracias a su nueva experiencia de Dios.

2. La experiencia de Dios, fuente del misterio de Jesús, de su mensaje y de su praxis

Bibliografía: R. Beauvery, *Mon Père et votre Père*, en *Refus du père et paternité de Dieu*: LVie 104 (1971) 75-88; A. George, *Le Père et le Fils dans les Évangiles synoptiques*: LVie 29 (1956) 27-40; íd., *Jésus, Fils de Dieu dans l'Évangile selon saint Luc*: RB 72 (1965) 185-209; P. Giblet, *Jésus et «le Père» dans le IVe Évangile*, en *L'Évangile de Jean. Études et problèmes* (RechBibl 3; Lovaina 1958) 111-131; W. Grundmann, *Sohn Gottes*: ZNW 47 (1956) 113-133; íd., *Zur*

Rede Jesu vom Vater im Job.: ZNW 52 (1961) 214-230; F. Hahn, *Hobeitstitel*, 280-346; B. van Iersel, «*Der Sohn*»; cf. también NovTSuppl 3 (1964); J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttinger 1966); íd., *Das Gebetsleben Jesu*: ZNW 25 (1926) 123-140; T. de Kruyff, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (Analecta Biblica 16; Roma 1962); W. Marchel, *Dieu Père, dans le Nouveau Testament* (Paris 1966); íd., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens* (Analecta Biblica 19; Roma 1963); A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* (Munich 1970); A. W. Montefiore, *God as Father in the Synoptic Gospels*: NTS 3 (1956-57) 31-46; C. Orrieux, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*: LVie 104 (1971) 59-75; J. Pohier, *Au nom du Père* (Paris 1972); P. Pokorny, *Der Gottessohn* (Theol. Stud. 109; Zurich 1971); H. Ringgren, *ab*, en ThWAT (Stuttgart 1970) I, 1-19; G. Schrenk, *Patèr*, en ThWNT V, 946-975, 996-1004; R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube. Ein christologischer Entwurf* (Tübinga 1970); S. Schulz, *Das Vaterunser*, en *Q-Quelle*, 84-93, espec. 87-88; A. Vergote, *Le Nom du Père et l'écart de la topographie symbolique*, en *Le Nom de Dieu* (ed. Castelli) (Paris-Roma 1969); P. Wülfing von Martitz, G. Fohrer, E. Schweizer, E. Lohse, W. Schneemelcher, *Hyios*, en ThWNT VIII, 334-400.

Sin embarcarnos en el desesperado intento de analizar la psicología de Jesús (para lo cual carecemos de datos), el mensaje y la praxis de Jesús nos ofrecen suficientes elementos sobre la comprensión que él tenía de sí mismo. Jesús actúa en virtud de una conciencia profética muy acusada, que lo impulsa a anunciar el mensaje del inminente reino de Dios; al mismo tiempo, en su actuación milagrosa ve que dicho reino se aproxima. Lo que en primer lugar llama la atención es la *espiritualidad judía* de Jesús. Con frecuencia, los exegetas sobrevaloran el Antiguo Testamento, al tiempo que presentan desfigurado el judaísmo en sus diversas épocas, especialmente el de tiempos de Jesús. Así se tergiversa la relación entre Jesús y el judaísmo; además se olvida que el Antiguo Testamento no funcionaba como una magnitud aislada, sino *dentro* de la piedad del judaísmo tardío. No podemos ignorar impunemente el intervalo existente entre los grandes profetas y Jesús. La «exégesis» de la época, tanto judía como cristiana, permite precisar cómo se leía la Biblia y cómo ella servía de alimento espiritual en un nuevo ámbito de pensamiento y de vida. No se vive tanto de «un libro», como de tradiciones: la «tradicción de Isaías» (Isaías, Deuteroisaias, Tritoisaias), la espiritualidad deuteronomista, la piedad sapiencial, la apocalíptica, la levítico-sacerdotal, etc. Tanto la etiqueta de «puro legalismo» como la calificación de «exaltación apocalíptica» desfiguran la imagen del judaísmo en que vivió Jesús. No es preciso negar la crítica de Jesús contra una serie de aspectos reales de la piedad judía (aunque ya hemos tenido ocasión de ver que dicha crítica era muy matizada y partía de la aceptación previa de las instituciones y de la ley de Israel); pero Jesús reprocha a sus contemporáneos no tanto una falta de «ortodoxia», cuanto una postura ideológica en la que hay una ruptura entre la teoría y la praxis y sobre todo se ha perdido de vista la solicitud

por el hombre sencillo. Pero no hay por qué pintar un trasfondo sombrío para que luego aparezca con mayor esplendor la figura luminosa de Jesús. Jesús vivió con la pasión judía de buscar en todo la voluntad de Dios. Su Dios era el Dios de Israel, el Dios de los patriarcas, de los profetas, el Dios de Israel que seguía viviendo en la apocalíptica y en la piedad farisea y esenia. No obstante, eran numerosas las distorsiones de la imagen de Dios, ya que el judaísmo tardío, con su tendencia al segregacionismo y elitismo religioso, negaba en la práctica el amor universal de Dios.

La postura de Jesús ante Dios fue expresada en las comunidades primitivas sobre todo mediante los títulos «Hijo de Dios» y «el Hijo». Se trata de identificaciones *cristianas* de Jesús de Nazaret realizadas después de su muerte. Jesús no se aplicó los títulos de «Hijo» o «Hijo de Dios»; ningún texto sinóptico apunta en esa dirección. Pero es indiscutible que se dirigió a Dios con el término singular *Abba*. Por tanto, para determinar de algún modo la relación de Jesús con Dios, debemos recurrir al mensaje y la praxis de Jesús, así como a su conciencia profética, la cual puede considerarse también como un dato histórico cierto. En otras palabras, debemos recurrir a datos que a primera vista podríamos denominar «indirectos». Por lo demás, esto concuerda con la consideración antropológica de que el hombre se hace comprensible, tanto para sí como para los demás, mediante sus *actos*¹⁰⁴. Si bien Jesús nunca se presenta como tema de su predicación (junto al tema del reino), en la causa que defiende y con la que se identifica manifiesta la idea que tiene de sí. Esta conciencia de Jesús no es para nosotros una zona oscura en el luminoso cielo de su mensaje y de su praxis. Si el reino de Dios predicado por Jesús se configura en su praxis, podremos ver una relación —que deberá ser objeto de ulteriores precisiones— entre la *persona* de Jesús, su mensaje y su praxis; con lo cual su persona no queda nunca al margen de su mensaje y de su actividad. En lenguaje pospascual se puede comenzar diciendo que Jesús es la gran obra salvífica de Dios en este mundo y, a partir de ahí, entender sus palabras y acciones. Ese lenguaje sobre Jesús parte de la visión unitaria de toda su vida. Pero nuestra intención es seguir, junto con los discípulos de Jesús, lo que llamaríamos el camino del Maestro, desde Nazaret hasta su muerte, y de este modo asistir, por así decirlo, al «nacimiento» de la interpretación de Jesús como el Cristo. Dicho de otro modo, buscamos en la vida de Jesús *huellas* que puedan ser para nosotros, como lo fueron para los discípulos, una invitación a descubrir, por la fe, en Jesús de Nazaret la gran obra salvífica de Dios. Con esto

¹⁰⁴ Cf., por ejemplo, G. Gusdorf, *La connaissance de soi* (París 1948): «Antes del mundo, fuera del mundo, mi propio ser, mi existencia personal, es un vacío ininteligible, una forma sin materia. Yo no soy accesible para mí mismo sino en y por este mundo que me hace pasar de la nada a ser algo» (513); P. Ricoeur, *Existence et herméneutique*, en *Le conflict des interprétations* (París 1969) 7-30; F. J. Buytendijk, *Het kennen van de innerlijkheid* (Utrecht 1947).

no se «legítima» nuestra fe, sino que asistimos críticamente al «nacimiento» legítimo de la fe cristiana (o a la perseverancia en la misma).

Buscar la peculiaridad de la experiencia religiosa de un hombre es una tarea muy ardua. Caben dos posibilidades: *a*) que una persona exprese directamente sus propias experiencias (cosa que Jesús no hace, a juzgar por las fuentes de que disponemos); entonces se plantea el problema de la relación existente entre lo que es verdadera experiencia e interpretación explicativa, puesto que las dos están indisolublemente unidas, sin que formen una identidad clara o transparente; *b*) que una persona no exprese directamente tales experiencias, pero hable de tal modo de Dios y su causa que ofrezca la posibilidad de conocer su relación personal con Dios. En el caso de la experiencia religiosa, esto constituye una tarea difícil, puesto que pretendemos aproximarnos nada menos que al misterio de una persona; entonces buscamos la realidad con que dicha persona identifica su corazón, su mente y su vida, toda su existencia humana, lo que unifica su vida; en otras palabras, lo que la constituye en tal persona y fundamenta su personalidad. Ahora bien, el misterio de una persona sólo nos es accesible a través de sus actos, los cuales son sólo un signo inadecuado de la persona, la cual se manifiesta, al mismo tiempo que se oculta, en dichos actos, es algo más que sus actos singulares y, sin embargo, se revela a sí misma únicamente *en dicho actuar*¹⁰⁵. Esto no obsta para que mediante tales actos consigamos una *perspectiva* del misterio de la persona de otro hombre dentro de la insalvable ambivalencia de nuestra historia.

Por todas estas razones es ya *a priori* una empresa ardua pretender deducir de una costumbre de Jesús —tan sorprendente como históricamente indiscutible—, la de llamar a Dios *abba*, la peculiaridad de su conciencia de Hijo y de su experiencia religiosa. Los historiadores y exegetas están de acuerdo en que el empleo absoluto de *abba* para invocar a Dios no se da en la literatura rabínica, ni tampoco en las oraciones oficiales del judaísmo tardío¹⁰⁶. *Abba* era tan sólo en tiempos de Jesús un término familiar para designar al padre terreno; antes había sido un vocablo infantil; pero desde hacía tiempo era empleado por los adultos¹⁰⁷. Así, según esto, el hecho de que Jesús llame a Dios *abba*

¹⁰⁵ Gusdorf ha formulado certeramente la dialéctica que preside el conocimiento del otro: «El elemento decisivo del hombre se manifiesta (...) en el rechazo de cualquier identificación o ecuación. Las fórmulas halladas encierran en sí mismas la consistencia, la realidad de las cosas. Nos vemos forzados a desear siempre la determinación definitiva y a rechazarla cada vez que se presenta... La cosa se presenta siempre en la exterioridad. Pero el exterior del hombre sólo es válido por su interior. No se basta a sí mismo. Se refiere a una *suprarrealidad personal* de la que siempre es *signo incompleto*. Aquí, las fórmulas dadas sólo son válidas en cuanto referencias. No obstante, el ser humano no es nada al margen de las fórmulas en que se encarna» (*loc. cit.*, 293).

¹⁰⁶ J. Jeremias, *Abba*, 163; Kittel, en ThWNT I, 4-5; W. Marchel, *Abba, Père*, 115; S. Schulz, *Q-Quelle*, 87, etc.

¹⁰⁷ Efectivamente, «ab» (como todos los términos empleados para designar al padre y la madre) es originariamente una voz que imita el balbuceo del niño, tal como, siguiendo a Köhler, en ZAW 55 (1937) 169ss, afirma H. Ringgren en

no supone una diferencia esencial, si prescindimos del tono solemne con que los contemporáneos de Jesús solían dirigirse a Dios acentuando la distancia entre él y el hombre¹⁰⁸. Es verdad que en 3 Mac 6,3,8 se encuentra el término *pater* en sentido absoluto, pero este hecho era excepcional en aquel tiempo y obviamente una tendencia nueva dentro del judaísmo griego hacia el siglo I. El judaísmo palestinese era muy restrictivo en este punto, sobre todo porque la «paternidad» conllevaba el término correlativo «hijo». Es cierto que Dios fue considerado padre del rey, en el sentido de que la legitimidad real se basaba totalmente en la autoridad divina; a partir de ahí se llama «hijo de Dios» al rey, título que (por influjo de tendencias democratizantes) se aplica luego a todo Israel. Pero en el judaísmo palestinese existían graves reservas al respecto, debido a las representaciones paganas de las relaciones religiosas padre-hijo¹⁰⁹. Esto explica que la idea veterotestamentaria «Mesías = Hijo de Dios» sólo fuera aceptada en el judaísmo tardío con grandes reticencias. Pero la paternidad de Dios fue objeto de una creciente aceptación, si bien aparece raras veces en los estratos más arcaicos del Antiguo Testamento (a diferencia de lo que sucede en las religiones vecinas). Salvo algunos casos (que indican una nueva tendencia), en tiempos de Jesús no aparece *abba* (en definitiva, un término profano tomado de la vida familiar) como invocación a Dios. Por tanto, desde el punto de vista de la historia de las religiones, no podemos hablar sin más de una superioridad de Jesús basándonos exclusivamente en que llama a Dios *abba*¹¹⁰. La peculiaridad de la relación de Jesús con Dios consiste en su absoluta espontaneidad, de lo cual apenas existe huella alguna en el judaísmo tardío. Pero de ahí no se puede deducir que Jesús tuviera conciencia de una filiación «trascendente» de Hijo ni tomar pie para construir una teoría trinitaria, como se ha hecho a menudo en la literatura exegética y teológica. Para ello se necesitan más elementos. Si se encuentran, entonces se podrán ver con razón, en el trato familiar de Jesús con Dios como *abba*, las evidentes consecuencias de ello; pero no al revés.

Al parecer, desde el punto de vista exegético se puede afirmar científicamente, y por tanto con una razonable seguridad, que la praxis

el *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* I (Madrid, Ed. Cristiandad, 1978) 1. El término arameo *abi* había caído en desuso y era sustituido por *abba*, que significaba «el padre», «padre» «mi padre». La tesis de que *abba* significaba «papá», en un sentido diminutivo y afectuoso (*papá, daddy, Vati...*), fue sostenida por J. Jeremias (*Abba*, 59-60 y 163) y luego aceptada por otros muchos: H. Conzelmann, *Grundriss*, 122; Kittel, en *ThWNT* I, 4-5; G. Schrenk, en *ThWNT* V, 985; W. Marchel, *Abba, Père*, 115; posteriormente, J. Jeremias cambió de parecer (*The central message of the New Testament*, Londres 1965, 21); ulteriores estudios sobre la historia de la lengua aramea lo llevaron a la conclusión de que (como en muchas otras lenguas) ese carácter «infantil» del vocablo *abba* había desaparecido y, en la época de Jesús, *abba* era el término común con que incluso los adultos se dirigían familiarmente al padre.

¹⁰⁸ Cf. Strack-Billerbeck IV-1, 208-249.

¹⁰⁹ E. Schweizer, *Hyios*, en *ThWNT* VIII, 357; P. Pokorný, *Gottessohn*, 22-25

¹¹⁰ H. Conzelmann, *Grundriss*, 122; S. Schulz, *Q-Quelle*, 88.

de llamar a Dios *abba* —que en arameo aparece una sola vez en los evangelios griegos (Mc 14,36) y dos veces en la oración eclesial de los cristianos (Gál 4,6; Rom 8,15)— era efectivamente una *costumbre* constante de Jesús y que hay que suponer este mismo término arameo tras las expresiones griegas «el Padre», «Padre» o «mi Padre» en Mt 11,25-26; 26,39.42; Lc 10,21; 11,2; 22,42; 23,34-46, además de la referencia expresa a «*abba*, Padre» en Mc 14,36¹¹¹. J. Jeremias y B. van Iersel han demostrado —en la medida en que el tema lo permite— que *abba* es una de las palabras históricas de Jesús más seguras¹¹². Además, en doce textos de los evangelios (sin contar los paralelos) se dice que Jesús, al orar, se dirige «al Padre»¹¹³. Esta circunstancia, dado que entonces era raro invocar a Dios como *abba*, obedece evidentemente al recuerdo de que Jesús invocaba a Dios precisamente como *abba*. Nos hallamos ante un rasgo *característico* de Jesús, si bien no supone de suyo una trascendencia religiosa. El término correlativo «el Hijo» en labios del *propio* Jesús no está demostrado críticamente en ningún texto del Nuevo Testamento; por otra parte, la expresión «mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17) refleja claramente una diferenciación que responde a una teología cristiana pospascual. Sin embargo, dicha distinción (joánica) entre «mi Padre» y «vuestro Padre» se basa en una distinción del propio Jesús entre *abba* (mi Padre) y «el padre del cielo», expresión ésta que utiliza cuando habla a otros sobre Dios¹¹⁴. Todavía hay menos motivo para establecer una relación entre el término *abba* y la expresión «en verdad os digo»¹¹⁵, para subrayar la trascendencia de la autocomprensión y de las palabras de Jesús.

La certeza histórica sobre la invocación de Dios como *abba* nos muestra en primer término el carácter no convencional del trato de Jesús con Dios, su evidente familiaridad, que quedó grabada en el corazón de los discípulos, ya que tal invocación se extendió rápidamente en el cristianismo primitivo. Tanto la tradición premarcana (Mc 14,36) como la fase más antigua, aramea, de la tradición Q sobre el «padre-

¹¹¹ B. van Iersel, *Der Sohn*, 100-103; W. Marchel, *Abba, Père*, 130-138.

¹¹² J. Jeremias, *Abba*, 59 y 163; B. van Iersel, *Der Sohn*, 103.

¹¹³ a) En la acción de gracias por la revelación de Dios a «la gente sencilla» (Mt 11,25-26; Lc 10,21; cf. Jn 11,41); b) En Getsemaní (Mc 14,36; Mt 26,39; 26,42; Lc 22,42); c) En la cruz (Lc 23,34; 23,46); d) En la oración sacerdotal joánica (Jn 17,1.5.11.21.24.25). Cf. W. Marchel, *Abba, Père*, 132-138.

¹¹⁴ Cf. G. Schrenk, en *ThWNT* V, 987; B. van Iersel, *Der Sohn*, 108.

¹¹⁵ Como hacen, siguiendo a J. Jeremias, *Abba*, 148-150, E. Käsemann, en *Besinnungen* I, 209, y M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 77. Tanto V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einleitungsformel der Herrenworte «Wahrlich, ich sage euch»* (Zurich 1969), como K. Berger, *Amen-Worte*, han demostrado que «en verdad, en verdad os digo» es en los círculos apocalípticos una expresión típica de hombres (videntes) que no hablan con autoridad propia, sino que deben legitimar su autoridad. ¡Esto no es precisamente característico de Jesús! Las expresiones «en verdad os digo», en la medida en que aparecen con más frecuencia en los sinópticos, son secundarias; proceden de un contexto apocalíptico cristiano *grecojudío* y se limitan casi por completo a tal contexto.

nuestro» (Lc 11,1-4; Mt 6,9-13, donde el «Padre» de Lucas procede de Q, mientras que el «Padre nuestro que estás en el cielo» es de Mateo) hablan, en bloques de tradición totalmente diversos, de *abba* (Marcos: *abba*, Padre, *abba ho pater*; Lucas: simplemente *páter*, en vocativo y en sentido absoluto sin artículo). El hecho de que la comunidad cristiana se atreva a invocar a Dios como *abba* siguiendo el ejemplo de Jesús significa que, para ella, la singularidad de la filiación de Jesús no se deduce de la experiencia de Jesús en tal sentido (sino de otros datos sobre Jesús). Por el contrario, el Evangelio de Juan —escrito cuando la comunidad cristiana llevaba muchos años convencida del carácter único de la filiación de Jesús (Juan suele llamar a Jesús simplemente «el Hijo») — se ve obligado a hablar de «mi Padre y vuestro Padre» para recalcar la distinta filiación en ambos casos. Textos antiguos, como Rom 8,15 y Gál 4,6, en los que (además de Mc 14,36) encontramos la inusitada expresión bilingüe «*abba*, Padre» —indicio de una tradición prepaulina (quizá relacionada con la que recoge Mc 14,36, procedente del norte y del este de Palestina y también de la Siria occidental, Damasco, todos territorios bilingües)—, y justamente como fórmula oracional *crisiana*, indican dos cosas: primera, que los cristianos estaban tan impresionados por la forma en que Jesús oraba a Dios que la adoptaron ellos mismos; segunda, que en este estado de su fe en Cristo no basaron la filiación exclusiva de Jesús en su singular experiencia de Dios como *abba*. La identificación de Jesús como Hijo o Hijo de Dios (ya existente en aquel tiempo) debió de tener, pues, otras fuentes de inspiración. Dicho brevemente, la experiencia de Dios como *abba* por parte de Jesús no fue el motivo directo de darle a él el título de «Hijo». (Dicho motivo radica en definitiva —cf. *infra*— en la resurrección, al menos interpretada como exaltación y «constitución en autoridad» a la luz de los salmos 110,2 y 89; pero tal interpretación presupone también el recuerdo de la relación íntima de Jesús con Dios como *abba* y el de su misión profético-escatológica de parte de Dios.)

En la primera parte («Criterios») decíamos que, por más que la palabra *abba* se remonte históricamente a Jesús, de ahí no se deduce directamente la autenticidad *histórica* del contenido ulterior del *logion* en que Jesús ora al Padre. No obstante, merece la pena estudiar la forma en que, según el Nuevo Testamento, Jesús ora a Dios como Padre; en otras palabras, en qué aspecto se dirige Jesús a Dios como Padre.

Abba, en cuanto término «profano» con que se suele designar al padre terreno en el marco de la familia, alude, para un judío, principalmente a la autoridad paterna; el padre tiene autoridad, *exousia*, y los hijos le deben afecto y obediencia. El padre cuida y protege a los suyos, a la familia, está en la brecha para todo y es consejero. Es el centro de toda la familia, todo gira en torno a él, y por medio de él se forma una comunidad. En el judaísmo no se discute la autoridad del padre. Los hijos deben ser «la alegría del padre» (Prov 15,20;

23,22.25)¹¹⁶. Como consecuencia de esto, todo lo que pertenece al padre, pertenece también al hijo, y al revés (esto se refleja en fórmulas técnicas familiares: «lo mío es tuyo», «lo tuyo es mío»; cf., por ejemplo, la parábola del hermano del hijo pródigo, Lc 15,11-32). Particularmente, en la literatura sapiencial, se recalca la «instrucción» del hijo por el padre (Prov 1,8; 6,20; 10,1); el hijo acepta «los consejos del padre» (Prov 2,1; 3,1; 4,1; 5,1; 7,1). «Escuchad, hijos, la corrección paterna... os enseñó una buena doctrina, no abandonéis mis instrucciones» (Prov 4,1-2). De ahí que el término «padre» se aplique también a los maestros y sacerdotes de Israel. El cuarto mandamiento del decálogo se interpreta también como obligación de seguir los consejos paternos. La relación del hijo con el padre estaba fijada por la ley. El respeto debido al padre no cesaba con la mayoría de edad (trece años), sino que seguía estando vigente hasta la muerte, e incluso después, ya que durante un año después de la muerte del padre, el hijo debía ofrecer sacrificios por él. En resumidas cuentas, en tiempos de Jesús el *abba* significa para el hijo *autoridad* y *enseñanza*; el padre es la autoridad y el maestro. Ser hijo significa «pertenecer a», y esa filiación se demuestra cumpliendo los mandatos del padre. Así, el hijo recibe todo del padre. Dado que no cumplir la voluntad paterna equivale a menospreciar la Torá o la ley, hay un nexo entre la obediencia al padre y la obediencia a Dios (Eclo 3,2.6; 7,27; Prov 1,7.8). El padre encomienda también al hijo «misiones», tareas, que éste debe ejecutar en nombre de su padre.

Al emplear Jesús, en contraposición con el uso habitual de la época, la expresión familiar *abba* para dirigirse a Dios, es lógico que el núcleo de la vida religiosa de Jesús se expresara tal como lo transmitieron los cristianos después de su muerte: «No se haga mi voluntad, sino la tuya, Padre» (Lc 22,42; Mt 26,42), ya que éste *es* el concepto judío de *abba*. No sin razón, aquellos cristianos, rememorando la vida de Jesús, pudieron hacerle decir: «Mi comida es hacer la voluntad del que me ha enviado» (Jn 4,34); «aquí estoy yo para hacer tu voluntad» (Heb 10,9); «no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» (Jn 5,30); «no he... venido para hacer mi voluntad, sino la de aquel que me ha enviado» (Jn 6,38). Con ello se aplica simplemente (si bien dentro del marco sapiencial del Evangelio de Juan) el concepto familiar de padre y de hijo a la relación de Jesús con Dios, experimentado como *abba*. Estas explicitaciones están justificadas por la característica experiencia del Padre que los discípulos observaron en la vida religiosa de Jesús y que, para ellos, reproducía el núcleo de la religiosidad de Jesús tan claramente que la comunidad bilingüe se dirigía en la liturgia al Dios de Jesús y, por tanto, a su Dios, con la expresión «*abba*, *páter*».

«Cumplir la voluntad de Dios» era también el núcleo central de la espiritualidad judía. Sin embargo, aquí tenía menos importancia la

¹¹⁶ J. Pedersen, *Israel Its life and culture* (Londres 1926-1940).

idea de la «voluntad del Padre» que el «nombre» del Altísimo, inefable, que en tiempos de Jesús no se podía pronunciar. Al llamar «Padre» a Dios, se añade inmediatamente «dueño y señor del universo» o algo similar, por ejemplo, «Padre celestial», tal como aparece secundariamente en Mateo¹¹⁷. La expresión familiar de Jesús *abba* para designar a Dios, sin añadir nada que aluda a la trascendencia («señor», «rey», «celestial», «creador de cielo y tierra»), revela claramente la vivencia religiosa de una relación íntima con Dios, en la que además Jesús es consciente de una diferencia entre su propia experiencia de Dios y, por citar un ejemplo, la de sus discípulos. La expresión «Padre nuestro» no aparece nunca en labios de Jesús; el único texto al respecto (Mt 6,9) es claramente mateano, y en él enseña Jesús a sus discípulos cómo deben orar. Pero expresiones como «su Padre» (Mt 13,43) y sobre todo «vuestro Padre»¹¹⁸ son bastante frecuentes; en cambio, el propio Jesús dice en los evangelios «mi Padre» (diecisiete veces en Mateo, cuatro en Lucas, veinticinco en Juan). Esta manera de hablar, uniforme en toda la tradición evangélica, no responde en todos los casos a palabras directamente históricas de Jesús; sin embargo, es un reflejo literario producto de la actividad y del lenguaje del Jesús terreno.

Ese término familiar y sapiencial de «Padre» aparece con toda su densidad en el *logion* de los evangelios sinópticos que, sin razón, se ha dado en llamar «joánico»: «Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla; sí, Padre, bendito seas, por haberte parecido eso bien. Mi Padre me lo ha enseñado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22). En este texto llama la atención la distinción entre la fórmula judía relativa: «Padre, Señor de cielo y tierra» (en Mateo y Lucas), y el uso en sentido absoluto de «Padre» (obviamente *abba*), por más que no podamos atribuir a la primera fórmula un significado especial. Muchos califican esta perícopa de «joánica», porque no concordaría con la imagen sinóptica de Jesús y reflejaría más bien la cristología del Evangelio de Juan. Tocaremos esta cuestión al hablar de la «cristología sapiencial» y, sobre todo, de la «noción de enviado» y de «profeta escatológico» (tercera parte). Pero el núcleo es muy antiguo: lo hallamos ya en la fase grecojudía de la tradición Q¹¹⁹.

En la tercera parte diremos que la cristología sapiencial se divide en lata y estricta, según que el mensajero de Dios sea enviado por la sabiduría o se identifique con ella. De esta tradición sapiencial se desprende que la relación Padre-Hijo es un elemento perteneciente al conjunto tradicional de la «revelación» y la «misión del mensajero». Esta tradición de una cristología sapiencial lata aparece en ese *logion* (apo-

¹¹⁷ B. van Iersel, *Der Sohn*, 96-103, 106-109; Strack-Billerbeck II, 49-50.

¹¹⁸ Mt 6,8.15; 10,20.29; 23,9; 5,16.45.48; 6,1.14.18.32; 7,11; Lc 6,36; 11,13; 12,30.32; Mc 11,25.

¹¹⁹ S. Schulz, *Q-Quelle*, 213-228.

tegra de Q), mientras que el Evangelio de Juan contiene una cristología sapiencial estricta. La relación sapiencial-familiar «Padre-Hijo» se recoge aquí en la idea sapiencial de «enviado». Al parecer, aquí se han combinado dos *logia*: la fórmula oracional y el *logion* de revelación. En este último se dice primeramente que Jesús ha recibido del Padre *exousía* o autoridad; por esta razón, es el único mediador de la revelación de Dios, y la «gente sencilla» o la comunidad cristiana (de Q) son los únicos destinatarios de tal revelación. El hecho de que Jesús agradezca al Padre esta revelación en favor de los escogidos se fundamenta cristológicamente en el segundo *logion*; en otras palabras: Mt 11,27 es una explicitación cristológica de Mt 11,25-26. Sobre esta perícopa se ha discutido mucho porque anteriormente la investigación se centraba en cuestiones relativas a la historia de las religiones y se descuidaba la historia de la tradición; sólo partiendo de ésta última podemos llegar a una mejor comprensión. El pasaje procede del cristianismo judeohelenístico y responde al patrimonio *asideo* del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío¹²⁰, en el que la revelación se ofrece precisamente a los pobres y sencillos, a los que también Jesús llama bienaventurados, y no (tal es la tesis de la comunidad Q) a los dirigentes de Israel, que han rechazado el mensaje de Jesús; a ellos no se les revela el mensaje escatológico. Se han excluido ellos mismos. Pero esto forma parte del designio divino. Mt 11,25-26 lo explica en un sentido cristológico. El uso absoluto de «el Padre» y «el Hijo» es excepcional en la comunidad Q, pero no «joánico»¹²¹; se sitúa en la línea sapiencial lata del mensajero como «enviado de la sabiduría», si bien la tradición de la *exousía* conferida por Dios al Hijo del hombre (elemento fundamental de la teología de Q) tiene también un papel importante en Mt 11,27a. El tema del «Hijo» significa, pues, en la teología de Q que Jesús es «el Hijo», porque Dios le ha otorgado la *exousía* de transmitir la «enseñanza del Padre» a los que él escoge: el Hijo es «totalmente dependiente» y a la vez «plenamente libre». El Hijo es también el único que puede revelar. «El Hijo», en sentido absoluto, no es una idea palestinese del judaísmo tardío, sino grecojudía, y presenta claros paralelos con «la sabiduría» de Sab 6,12-9,18; 10,10; 12,1. El *logion* pertenece, desde el punto de vista de la historia de la tradición, a la cristología sapiencial de la comunidad grecojudía Q, y contiene, por tanto, cierta afinidad con el ambiente prejoánico (donde confluyen la sabiduría y la apocalíptica). Por ser enviado escatológico de la sabiduría dotado de autoridad, Jesús sabe lo que sabe el Padre y lo que debe trans-

¹²⁰ S. Schulz, *Q-Quelle*, 217, nota 280, nota 284. Cf. también S. Légasse, *La révélation aux népéoi*: RB 67 (1960) 321-348.

¹²¹ Ya B. van Iersel, *Der Sohn*, 151; ahora también S. Schulz, *Q-Quelle*, 220-222, y, sobre todo, Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hobeitstitel*: NTS 17 (1970-71) (391-425) 422-424. Cf. también P. Hoffmann, *Q-Studien*, 88-90. J. Jeremias, *Abba*, 47-54, ve en el texto simplemente la noción común de *abba*, según la cual el padre instruye al hijo. En cualquier caso, *ése* es el contenido; pero, al insertarse en diferentes bloques tradicionales, adquiere varios matices.

mitir a los hombres. en él habita la sabiduría; por ello conoce los secretos escatológicos, «los secretos del reinado de Dios» (cf. Lc 8,10). Así, la comunidad Q ha unido su antigua tradición del Hijo del hombre con la tradición (para ella posterior) de la sabiduría (*hokma*) grecojudía, y ello todavía en una línea sapiencial lata; en otras palabras, la teología Q no alude a una identificación de Jesús con la sabiduría ni, por tanto, a la preexistencia.

De suyo, todo esto es cristología pospascual, pero con recuerdos de la vida prepascual de Jesús. En Mc 6,2-3, tras una intervención de Jesús en la sinagoga, se plantea la siguiente pregunta: «¿De dónde saca éste eso? ¿Qué sabiduría le ha sido concedida a éste, para que tales milagros le salgan de las manos? ¡Si es el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón!... Y aquello les resultaba escandaloso» (cf. también Mt 13,54-56 y Jn 6,42 y 7,27). El *logion* pretende dar respuesta a dicha pregunta: no conocen al Padre de Jesús; por eso tampoco son capaces de identificar realmente a Jesús. Su *abba* verdadero es Dios, el cual le ha concedido esa sabiduría. Quizá Mt 11,27 formaba anteriormente una unidad con Mt 13,54-56, como parece deducirse de Jn 7,27-29¹²². Pero tras estas perícopas late un problema relativo a la vida terrena de Jesús: «¿Quién es éste?» «¿De dónde proviene ese poder, esa autoridad para hablar?». Se puede, por tanto, considerar Mt 11,27, al menos su núcleo (ya que la formulación grecojudía es demasiado manifiesta para ponerla en labios de Jesús), como auténtico de Jesús. Jesús hace suya la idea judía de «mensajero», pero en el marco y sobre la base de su experiencia del *abba*, la cual supera evidentemente la conciencia puramente profética. En otras palabras, lo que permite llegar a una conclusión no es la «experiencia del *abba*» en cuanto tal, sino esta vivencia en cuanto alma, fuente y base del mensaje, la praxis y toda la actividad de Jesús, mediante la cual se ilumina la singularidad de dicha experiencia (que, como queda dicho, es algo inusitado en el judaísmo tardío). ¿Con qué autoridad, con qué base puede Jesús *hablar así de Dios*? Esto era lo que se preguntaban los paisanos de Jesús (Mc 6,2-3). La forma en que Jesús ora al Padre se refleja en un modo de hablar sobre Dios que deja asombrados a sus oyentes, hasta tal punto incluso que a algunos les resulta escandaloso. El hecho de que Jesús invoque a Dios como *abba* no lo distancia del judaísmo tardío; pero esa invocación (expresión de una peculiar experiencia religiosa) comienza ahora a suscitar cuestiones teológicas, por ir unida al mensaje, la actividad y la praxis de Jesús. La vivencia del *abba* es claramente la *fuerza* del carácter peculiar del mensaje y la praxis de Jesús, las cuales, si prescindimos de esa vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido.

De lo que hemos visto hasta ahora se desprende que uno de los

¹²² B. van Iersel, *Der Sohn*, 154-161; este autor considera Mt 11,27 como «auténtico de Jesús».

datos históricos más seguros de la vida de Jesús es que él habló *de Dios* en y a través de su mensaje sobre el reino y que el contenido de tal mensaje se hace patente sobre todo en las parábolas de Jesús que hablan de la *metánoia* y la praxis del reino de Dios. Por otra parte, lo que da contenido al mensaje es la praxis de Jesús: sus milagros, su trato con publicanos y pecadores, su oferta de salvación en la comunidad de mesa con los suyos, en su postura ante la ley, el sábado y el templo, y finalmente, en su convivencia con un reducido grupo de discípulos. En el fondo de todo ello está el Dios preocupado por la humanidad. Toda la vida de Jesús fue «celebración» y «ortopraxis» de la soberanía de Dios, es decir, una praxis acorde con el reino. La unión entre la soberanía de Dios y la ortopraxis es tan estrecha que Jesús reconoce en esa praxis los *signos* de la llegada del reino. El Dios vivo es el centro de esta vida.

Sobre el trasfondo contemporáneo de las concepciones apocalípticas, fariseas, esenias y zelotas, típicas de una serie de movimientos que se aislaban formando comunidades en clave de «resto», el mensaje y la praxis de Jesús, de salvación para todo Israel, sin excluir a nadie, sino dirigida particularmente a todo lo perdido, son difícilmente catalogables desde el punto de vista de la historia de las religiones. Por ello debemos examinar si, para entender el mensaje y la praxis de Jesús, no es necesario partir de su singular vivencia religiosa de Dios. Porque el problema es determinar de dónde le viene a Jesús la absoluta certeza de la salvación, de la que con tanta firmeza habla su mensaje sobre la soberanía de Dios en favor de los hombres.

En la historia de miseria y dolor en que aparece Jesús no hay motivo ni ocasión que expliquen razonablemente esa certeza absoluta de salvación, característica del mensaje de Jesús. Tal esperanza, patente en el anuncio de que la salvación viene con el reino de Dios, tiene —supuesta la peculiaridad de la vida religiosa de Jesús, que se refleja en su inusitada invocación de Dios como *abba*— su fundamento inequívoco en una experiencia de contraste: *por una parte*, la inexorable historia humana de miserias, discordias e injusticias, de esclavitud opresora y lacerante; *por otra parte*, la peculiar experiencia religiosa de Jesús, su vivencia del *abba*, su trato con Dios, con un Dios que, en su solicitud, es contrario al mal y sólo quiere el bien, que no quiere reconocer la supremacía del mal, ni conceder a éste la última palabra. Esta experiencia de contraste configura en definitiva su convencimiento y predicación de la soberanía liberadora de Dios, que puede y debe realizarse ya en esta historia, tal como Jesús lo experimenta en su propia vida. En el caso de Jesús, la experiencia del *abba* no es una vivencia religiosa independiente —aunque *en sí* sea significativa—, sino más bien una vivencia de Dios como «Padre» que se preocupa de dar un futuro a sus hijos; una vivencia de un Dios Padre que proporciona un futuro a todo aquel que, humanamente, ya no puede esperarlo. A partir de su vivencia del *abba*, Jesús puede anunciar a los hombres el mensaje de una esperanza que no es deducible de nuestra historia ni

de experiencias individuales o sociopolíticas, aunque dicha esperanza tenga que realizarse en el mundo. Lo que llevó a Jesús a tomar conciencia de esa posibilidad y esa certeza llena de esperanza fue la originalidad de su experiencia de Dios, la cual había sido preparada durante siglos en la vida religiosa de los judíos fieles a Yahvé, pero que en Jesús se concentró en una singular experiencia de la paternidad divina. El núcleo de lo que Israel había acertado a expresar sobre los mejores momentos de su experiencia religiosa encontró en la persona de Jesús una plasmación original: Yahvé es el que viene, que de momento no quiere presentar sus credenciales, pero precede a Israel hacia un futuro. «Soy el que soy» (Ex 3,14). Creer en este Dios significa confiar en alguien que toma en serio su propia identidad (de ahí la Torá como revelación de la voluntad de Dios) y a la vez rehúsa descubrir de antemano su identidad. Formado en esta tradición, Jesús, fenómeno personal inédito en Israel, experimenta a Dios como una potencia que abre un futuro, es contraria al mal y sólo quiere el bien, se opone a todo lo que es malo y doloroso para el hombre —para un judío, «crear» significa hacer algo bueno, de modo que se pueda decir «que es bueno, muy bueno»—, y, por tanto, quiere redimir la historia del dolor humano. Su experiencia de la paternidad divina es una vivencia de Dios como potencia que libera y ama al hombre. Ante el panorama de la historia real, el *abba*, el «Dios de Jesús», el creador de cielo y tierra y guía de Israel, es un Dios para el que «todo es posible» (cf. Mc 10,27) Jesús, durante su vida terrena, invitó de palabra y de obra a creer en ese Dios: éste era el sentido de toda su actividad.

Por tanto, pretender eliminar de la vida de Jesús su particular relación con Dios es destruir su mensaje y el sentido de su praxis, negar la *realidad histórica* «Jesús de Nazaret» y convertirlo en un ser «ahistórico», mítico o simbólico, en un «no Jesús». Y como, aun recordando a Jesús a nuestra medida, éste conserva una fuerza fascinante, no queda otra cosa que la utopía apocalíptica. También el entorno apocalíptico de Jesús estaba convencido de que *de* nuestra historia —el viejo eón— no podía esperarse la salvación. Su esperanza residía en el «cambio de los tiempos» (cf. segunda parte, sección primera), en una acción repentina de Dios que destruiría esta historia, permitiendo que algunos privilegiados pudiesen escapar de la catástrofe. La finalidad de la apocalíptica era el estímulo parenético. Su bienaventuranza era: «Bienaventurados los que perseveran hasta el fin» (Dn 12,12). La apocalíptica supone para nuestra negativa historia un juicio de destrucción universal; se mueve en la dialéctica de la historia de dolor e injusticia que «pide venganza», una venganza que de hecho llegará. Pero «el resto», «los piadosos», viven de la utopía de que se librarán de ese trance. El mismo Bautista, que no es precisamente un apocalíptico, no predica una esperanza indefectible, sino la certeza del juicio venidero. Todo esto es esencial y fundamentalmente distinto de lo que hace Jesús: *basado en su experiencia del abba*, presenta y ofrece a los hombres una esperanza segura.

CONCLUSION: ¿REALIDAD O FANTASIA?

En este capítulo hemos analizado el mensaje y la praxis de Jesús en sus elementos fundamentales y constitutivos. Jesús anuncia la inminencia de la salvación divina para el hombre; actúa como un profeta escatológico que predica una «buena nueva» de Dios para «los pobres», un mensaje de salvación para todo Israel, particularmente alentador para los pobres, excluidos de toda salvación y de toda buena noticia. Anuncia la soberanía de Dios en favor de la humanidad, con la exigencia de una praxis concreta que él mismo anticipa en su propia vida y expresa claramente en parábolas e instrucciones. Se identifica personalmente con la causa de Dios en cuanto causa del hombre (la soberanía de Dios que el hombre debe buscar sobre todas las cosas) y con la causa del hombre en cuanto causa de Dios (el reino de Dios como reino de paz y salvación entre los hombres). Esto es lo que llena su vida y lo que él anuncia a los hombres, unos «hombres de los que Dios se ocupa». Hay, pues, esperanza para todos, y muchos contemporáneos de Jesús encuentran de hecho salvación y curación en el contacto —permanente o incluso pasajero— con él. Muchos consiguen así una «nueva vida»; recuperan la esperanza y cambian su modo de vivir. En el fondo, Jesús ni siquiera pone condiciones para ello; los afligidos y necesitados reciben graciosamente de él la salvación. A quienes no tienen futuro se les promete futuro y salvación.

La fuente de este mensaje y esta praxis, que eliminan una angosta imagen de Dios, era la vivencia del *abba*, sin la cual la imagen histórica de Jesús queda mutilada, su mensaje debilitado y su praxis concreta (sin perder su virtud significativa e inspiradora) privada del sentido que él mismo le dio.

Pero alguien podría objetar que tal vivencia del *abba* fue la gran fantasía que padeció Jesús. Esta actitud es efectivamente posible. Pero entonces habrá que concluir que también es una fantasía la *esperanza* de que habló Jesús. En consecuencia, quien basa su vida en Jesús prescindiendo de su vivencia del *abba*, vive realmente de una *utopía* y pone sus expectativas más profundas en un hombre que hace dos mil años vivió y murió por una ilusión y una utopía. Con esto no niego la fuerza y la eficacia históricas de las utopías, particularmente cuando llevan a una preocupación coherente y a un compromiso radical en favor de los demás (como de hecho sucedió con Jesús). Pero entonces no tendríamos motivo alguno para creer en un mundo mejor y en una salvación definitiva, y todas nuestras esperanzas de un reino universal de paz serían el reverso utópico de nuestra negativa historia de discordias, injusticias y sufrimientos. Esto supone indudablemente una fuerza crítica; pero no una *promesa* real capaz de suscitar una esperanza positiva.

El hecho de buscar un fundamento para la propia vida en la fia-

bilidad de Jesús, en la credibilidad de su vivencia del *abba* (que fue para él el fundamento de su propia vida en Dios), es necesariamente un acto de fe en Jesús y, por tanto, de *fe en Dios*. Históricamente, esto no es verificable, ya que su vivencia del *abba* puede descalificarse como mera fantasía. Pero esa fiabilidad de Jesús, para quien la reconoce realmente fundada y la acepta por la fe, adquiere perfiles visibles en la misma vida de Jesús de Nazaret: su fe ve entonces la credibilidad de Jesús en el material biográfico que el historiador puede ofrecerle. Al menos, este material plantea la *pregunta*: ¿tendría razón este hombre?

¿Es posible, partiendo de una *profunda intimidad religiosa* con Dios como creador del cielo y de la tierra y como Dios preocupado por la humanidad, decir algo sobre el *hombre*, quizá lo más importante que puede decirse sobre él? Porque ésa era precisamente la pretensión de Jesús. Es precisamente un propósito *religioso* lo que mueve a Jesús a decir algo sobre el hombre y sobre su salvación definitiva.

Hasta aquí se trata sólo de una pregunta, puesto que la historia de la vida de Jesús aún no ha acabado. Su mensaje y su persona fueron rechazados: Jesús fue ejecutado, suprimido legalmente. Esto hace que resulte aún más inquietante la pregunta: ¿fue su vida una ilusión y una utopía, quizá la prueba más triste de que es imposible una esperanza de mejorar el mundo y al hombre? Esto es lo que vamos a estudiar en la sección siguiente. Por tanto, debemos diferir de momento el problema sobre la identidad última de Jesús.

SECCION SEGUNDA

REINO DE DIOS,
RECHAZO Y MUERTE DE JESUS

Bibliografía: H. W. Bartsch, *Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus, en Entmythologisierende Auslegung* (Hamburgo 1962) 80-92; J. Blinzler, *Passionsgeschehen und Passionsbericht des Lukas-Evangeliums*: BuK 14 (1969) 1-4; P. Borgen, *John and the Synoptics in the passion narrative*: NTS 5 (1958-1959) 246-259; H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten, en Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh 1968) 35-54; *íd.*, *Die Mitte der Zeit*, 186ss; N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*: NTS 2 (1955-56) 17-32; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (Munich 1972); G. Dellling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Berlín 1971); E. Flesseman-van Leer, *Die Interpretation der Passionsgeschichten vom Alten Testament aus, en Die Bedeutung des Todes Jesu*, 79-96; A. George, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?*: LVIe 20 (1971) 34-59; K. Fischer, *Der Tod Jesu heute. Warum musste Jesus sterben?*: «Orientierung an Jesus» 35 (1971) 196-199; F. Hahn, *Hohheitstitel*, 193-217; *íd.*, *Der Prozess Jesu nach dem Johannes-Evangelium, en Evangelisch Katholische Kommentare zum NT II* (Zurich-Neukirchen 1970) 23-96; M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie* (Neut. Abh. 6; Münster 1969); J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi* (Calwer Hefte 62; Stuttgart 1963); E. Jüngel, *Tod* (Stuttgart-Berlín 1971); B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (Wuppertal 1967); H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf 1970); X. Léon-Dufour, *Passion*, en DBS 6 (1960) 1419-1492; *íd.*, *Mt. et Mc. dans le récit de la passion*: Bibl 40 (1959) 648-696; E. Linemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102; Göttinga 1970); G. Mainberger, *Jesus starb umsonst* (Friburgo 1970); N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus* (Londres 1967); W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dabingabe im NT* (Zurich-Stuttgart 1967); J. Riedl, *Die evangelische Leidensgeschichte und ihre theologische Aussage*: BLit 41 (1968) 70-111; J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10,45 und Lk 22,27)*: NTS 19 (1972-73) 38-64; L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Traditionen und Redaktion in Mk 14,1-42* (Würzburg 1971); G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien* (Munich 1973); *íd.*, *Das Problem einer vorkanonischen Passionserzählung*: BZ 16 (1972) 222-244; J. Schreiber, *Die Markuspassion* (Hamburgo 1969); E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (AThANT 28; Zurich 1962); G. Strecker, *Die Leidens- und Auferstehungsvorausagen im Markusevangelium*: ZThK 64 (1967) 16-39; H. Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?*, en *Orientierung an Jesus* (Friburgo 1973) 325-363; V. Taylor, *The passion narrative of Saint Luke* (Cambridge 1972); W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium* (Münster 1970); A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la passion dans les évangiles synoptiques*: NTh 99 (1967) 135-163;

F. Viering, *Der Kreuzestod Jesu* (Gütersloh 1969); A. Vögtle, *Jesus*, en E. Kottje y B. Möhler (eds.), *Ökumenische Kirchengeschichte* (Maguncia-Munich 1970) 3-24; B. A. Willems, *Erlösung in Kirche und Welt* (Quaest. disp. 35; Friburgo 1968); F. Viering (ed.), *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils* (Gütersloh 1967), con artículos de E. Biser, W. Fürst, J. Göters, W. Kreck, W. Schrage; *Zur theologischen Bedeutung des Todes Jesu: «Herder-Korrespondenz»* 26 (1972) 149-154.

CAPITULO PRIMERO

RECHAZO Y MUERTE DE JESUS

Introducción

La muerte de Jesús puede considerarse a partir de su vida anterior o a partir de la relación que Dios tuvo con esa muerte. Esto último es lo que los primeros cristianos, teniendo presente la vida de Jesús, hicieron de múltiples formas, recogidas en las escrituras canónicas del Nuevo Testamento. El primer aspecto corresponde a una cuestión histórica y, por tanto, sólo puede abordarse con métodos de crítica histórica. El segundo presupone una postura de fe; pero también para entender esta interpretación de fe —es decir, el juicio del cristianismo primitivo sobre la muerte de Jesús, tal como aparece en el lenguaje del Nuevo Testamento— se requiere una investigación histórico-exegética. En este capítulo analizaremos detenidamente, en los dos aspectos antedichos, la tensión existente entre la reconstrucción histórica y la interpretación de la fe¹.

Hasta ahora, los estudios histórico-exegéticos han llevado a un creciente consenso científico sobre la existencia, en la Iglesia primitiva, de tres tendencias claramente diferentes entre sí que encierran germinalmente otros tantos juicios sobre el sentido de la muerte de Jesús. Estas tres tradiciones son reconocibles en el Nuevo Testamento; precisamente por eso es todavía posible reconstruir las distintas interpretaciones, aunque no estemos en condiciones de establecer una cronología precisa entre ellas.

¹ Por eso analizaremos primero las reflexiones pospascuales del Nuevo Testamento sobre el rechazo y la muerte de Jesús y sólo después las perspectivas pospascuales de tal rechazo y muerte. La reflexión teológica sobre el conjunto —nuestra interpretación actual del acontecimiento Jesús— se hará en las partes tercera y cuarta.

I. LA MUERTE DE JESUS EN LA INTERPRETACION DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Todos los evangelios acentúan que Jesús aceptó la muerte libremente. Se ve incluso cómo ese énfasis en la libertad de Jesús aumenta gradualmente: «¡Levantaos, vamos!; ya está aquí el que me entrega» (Mc 14,42); Jesús prohíbe a sus discípulos que opongan resistencia y se entrega «para que se cumplan las Escrituras» (Mt 26,52-56). Jesús se presenta voluntariamente, y ya no se menciona el beso delator de Judas; Jesús muestra su poder y explica expresamente que acepta el cáliz de la pasión (Jn 18,4-11).

Sobre el motivo que induce a Jesús a aceptar libremente su pasión y muerte, encontramos en el Nuevo Testamento tres vías de solución: Jesús sufre un martirio profético; la muerte de Jesús forma parte del plan salvífico de Dios; finalmente, su muerte tiene valor salvífico, realiza la reconciliación entre Dios y los hombres; en otras palabras, es un sacrificio.

1. *El profeta-mártir escatológico. Esquema de contraste*

En esta concepción (probablemente la más antigua) se percibe un contraste entre la ejecución de Jesús por los dirigentes de su pueblo y la acción glorificadora por parte de Dios. Esta interpretación aparece principalmente en Hch 4,10 y, ya mezclada con otros motivos, en Hch 2,22-24; 5,30-31; 10,40; la cristología de la comunidad Q, que no habla de la muerte de Jesús, la sitúa, cuando alude a ella, en la tradición de los profetas de Israel, que son asesinados²; finalmente, tal interpretación aparece, quizá en la tradición propia de Lucas, en Lc 13,31-33; 11,47-48.49ss. Aunque este esquema de contraste se halla sobre todo en Lucas (Evangelio y Hechos), es preluano y se da en fragmentos de tradición independientes. Se trata sin duda de una concepción judía, de gran importancia sobre todo en la polémica entre los judíos y los judeocristianos que ejercían su misión entre aquéllos. Se pone el acento exclusivamente en la acción de Dios, manifestada en la exaltación de Jesús: Dios se declara partidario del profeta rechazado. En esta corriente de tradición no se atribuye ninguna significación salvífica a la muerte de Jesús.

No obstante, tal interpretación está dentro de una tradición muy amplia, que abre perspectivas más profundas: el martirio del profeta enviado por Dios y el rechazo de su mensaje. «Israel mata a sus profetas», se dice en numerosos pasajes del Nuevo Testamento³. Y esta concepción se remonta a una tradición judía precristiana, continuada

² S. Schulz, *Q-Quelle*, 265-267, 343, 433, 486; cf. F. Hahn, *Hohheitstitel*, 382.

³ Mt 5,11-12 par. Lc 6,22-23; Mt 23,29-36 par. Lc 11,47-51; Lc 13,31-33 v. 13,34-35 par. Mt 23,37-39; Lc 11,49ss.

por los escritos rabínicos posteriores. La dificultad estriba en que no se puede verificar históricamente tal afirmación genérica sobre el asesinato de los profetas. Si bien muchos profetas padecieron persecución, fueron pocos los asesinados. El primer texto del Antiguo Testamento que habla del asesinato general de los profetas es Neh 9,26⁴, donde se dice que los profetas de la época murieron de muerte violenta. Se alude a todos los profetas anteriores al exilio: su llamada a la conversión es rechazada. La afirmación se funda en la desobediencia de todo el pueblo de Dios, la cual constituye una oposición al mensaje profético, un asesinato de los profetas. Este rechazo tiene como consecuencia el juicio punitivo de Yahvé, pues ya se ha agotado la paciencia divina, que se había manifestado en la constante aparición de profetas que invitaban al arrepentimiento⁵. Esta concepción encierra una visión religiosa de la historia del Israel preexílico. Las catástrofes del 722 (caída del Reino del Norte) y del 587 (caída de Jerusalén) son interpretadas como castigo de Dios por la desobediencia de Israel al mensaje de los profetas. El motivo del asesinato de los profetas equivale, pues, al convencimiento de la desobediencia constante de todo el Israel preexílico.

Además de Neh 9,26, la obra del Cronista recoge expresamente este motivo en una oración penitencial: Esd 9,10-11⁶. Pero el motivo como tal es anterior a la actividad del cronista y se remonta a la concepción deuteronomista de la historia⁷. El punto de partida de este proceso fue 2 Re 17,7-20, donde aparece una reflexión teológica sobre la caída de los reinos del norte y del sur: Israel fue desobediente, no escuchó la exhortación de los profetas. Este motivo deuteronomista de la desobediencia general de Israel al mensaje profético se convirtió posteriormente, en la obra del Cronista, en la afirmación general del asesinato de los profetas.

Para entender el martirio del profeta Jesús es importante el hecho de que —en esta tradición— los profetas aparecen como predicadores de la *metánoia* o conversión y de la obediencia a la ley de Dios, cuyo incumplimiento origina el juicio divino. Tal es el núcleo del mensaje de Juan Bautista, recogido esencialmente por Jesús, si bien en una perspectiva distinta. Dicha concepción era común, sobre todo en la literatura intertestamentaria, aunque en tiempos de Jesús tenía probablemente ya menos vigencia. En la apocalíptica, este motivo se asociaba únicamente a la llamada del profeta escatológico a la conversión.

La tradición primitiva que interpreta la muerte de Jesús como el destino de un profeta que llama a la *metánoia*, en consonancia con la historia de desventuras de Israel, corrobora la tesis de que los discípulo-

⁴ O. Steck, *Gewaltsames Geschick*, 60-80.

⁵ *Ibid.*, 62-63.

⁶ La misma idea resuena en Jr 25,4a 5-6; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; todos estos textos aparecen en un bloque tradicional deuteronomista. También Zac 1,4-6, 7,7,12; 2 Cr 36,14-16.

⁷ O. Steck, *op. cit.*, 64-67.

los, ya antes de la Pascua, consideraron a Jesús como un gran profeta. Profeta es además, en esta tradición del judaísmo tardío, el que invita a observar la «verdadera ley» de Dios. Entender la «ley» de Dios en el sentido de leyes hechas por el hombre «a causa de la terquedad de Israel» era, en algunos estratos del judaísmo, signo de la apostasía escatológica de Israel⁸. Jesús es el profeta escatológico que reacciona contra la apostasía final de Israel, al que exhorta categóricamente a la conversión definitiva.

Es también significativo que, desde la época de los Macabeos, sobre todo en los círculos apocalípticos, frente a la idea del «Cristo» o del enviado escatológico de Dios surgiera una figura antisalvífica escatológica: el «anticristo» (o anticristos). Este ser rebelde lleva la desgracia a Israel y se opone a la ley de Dios (Dn 7,20; 7,25). Sobre todo en 1 Mac 1,44-49, se describe su actividad como dirigida «contra la ley». La abolición de la ley, del sábado, de los sacrificios y de las festividades tiene también una gran importancia en la literatura del cristianismo primitivo⁹. Esteban fue lapidado por proferir palabras injuriosas contra la ley mosaica y contra Dios (Hch 6,11) y contra el lugar santo, es decir, Jerusalén, el templo y su culto sacrificial (Hch 6,13). Esta acusación responde a la de Dn 7,20 contra el «gran adversario». Las palabras contra el lugar santo pueden tener su origen (cf. Mt 26,61 y Jn 2,19) en las amenazas proféticas (efectivas) contra la ciudad, que se resiste a creer en Jesús. La combinación de «desgracias sobre Jerusalén» y «hablar contra la ley de Moisés» es similar a la existente en Dn 7,25. Estos mismos elementos aparecen en la acusación contra Pablo (Hch 21,28).

Esto indica que la actividad de Jesús planteó a los judíos una pregunta: ¿es Jesús de Nazaret el profeta escatológico o el pseudoprofeta escatológico, el anticristo? (cf. Mt 12,24ss). Los primeros escritos cristianos dicen de Jesús que abolió la ley y el templo (en particular el sábado y las festividades judías)¹⁰, rasgos patentes del pseudoprofeta escatológico. Ya en el libro judío de las *Antigüedades Biblicas*¹¹ se habla de un «templo hecho por la mano del hombre», en relación directa con la apostasía de Israel en el Sinaí. De Hch 17,24-26 se desprende que estas palabras no están dirigidas primariamente contra el judaísmo; provienen de una tradición apologetico-misionera judía, en la que se afirma la superioridad del Dios de los judíos sobre los dioses de los paganos, «construidos por la mano del hombre». La verdad consiste más bien en que las tradiciones judías sobre la ley, el sábado, el templo y las festividades son ya descalificadas por algunos judíos grecófonos de la diáspora, los cuales ven en esas leyes judías un compromiso con la idolatría pagana¹². La idea de que las «leyes secundarias»

⁸ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 15.

⁹ *Ibid.*, 18.

¹⁰ *Acta Philippi* 15, p. 8 También Justino, *Dial* 18,2.

¹¹ Pseudo-Filón, *Liber antiquitatum*, 22,5.

¹² K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 19.

de Moisés habrían sido dadas a causa de la «dureza de corazón» de los judíos procede, a través de diversas tradiciones, de la espiritualidad deuteronomista (Ez 20,25). Según la concepción judeohelenística, Moisés dio en el Sinaí esas leyes a Israel «debido a su dura cerviz»: el templo, el sábado, las festividades, los sacrificios, el libelo de repudio. Ahora bien, estas leyes de compromiso corresponden a la parte de la ley que fue derogada por Antíoco IV, actitud que fue compartida por los judíos helenistas, de talante liberal, frente al resto de judíos, sobre todo los de habla aramea. Históricamente, esto constituye una adaptación realista a la autoridad persa, que, en el aspecto religioso, no era en definitiva tan malvada. Los judíos de la diáspora habían hablado ya de la apostasía universal de Israel, dado que se habían añadido al decálogo de Dios leyes humanas, imponiendo así a los hombres una carga que equivalía a marginar los diez mandamientos, expresión de la voluntad de Dios. Estos judíos consideraban necesario un retorno a la «verdadera ley» de Dios¹³. La adición de leyes secundarias fue atribuida en algunos círculos apocalípticos al «gran adversario», al «dragón» que había llevado a la apostasía primero a los ángeles, luego a Adán y, por último, a todo el pueblo de Dios. Se persigue a los profetas porque invitan a volver a la «ley verdadera», tal como era «al principio». Como el «adversario» endureció el corazón del pueblo, éste construyó un becerro de oro y desobedeció las leyes propias de Dios, no hechas por la mano del hombre¹⁴.

Vemos, pues, cómo en el Nuevo Testamento unos cristianos provenientes del judaísmo helenístico hacen suya una tradición grecojudía anterior al cristianismo, cosa que aparece con particular claridad en Mc 10¹⁵, donde se aplica esta concepción general al libelo de repudio. Por tanto, debemos tener muy en cuenta que en tiempos de Jesús había en Palestina dos concepciones totalmente distintas sobre la ley. Dado que la concepción discrepante del judaísmo oficial estaba representada sobre todo por los judíos de habla griega, la discusión sinóptica de los cristianos contra la ley está influida por la concepción judeohelenística, que de suyo no supera los límites del propio judaísmo. Sin embargo, la concepción de estos judíos de la diáspora fue rechazada por los demás judíos, debido a su similitud con las leyes de Antíoco IV. Sobre la base de la tradición apocalíptica inspirada en Dn 7, este grupo judeohelenista (que contaba con sus propias sinagogas griegas) pudo ser relacionado con el «gran adversario», que extravía al pueblo y lo conduce a apostatar de la ley.

La polémica neotestamentaria refleja que los oponentes de Jesús consideraban a éste como el «gran adversario», el pseudoprofeta y seductor escatológico, que conduce a Israel a la apostasía. Jesús es un «seductor», dice la gente (Mt 27,62-64; Jn 7,12; cf. TestLev 16,3;

¹³ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 21.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sobre todo, Mc 10,5. Cf. también H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II, 108-114; K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 508-575.

TestBen 3,3); «blasfema contra Dios» (cf. Mc 14,64; Lc 5,21; 22,65). Además, Mt 27,62-64 muestra no sólo que la identificación de Jesús con el «seductor» queda refutada con la referencia a su resurrección, sino que los cristianos retuercen contra los oponentes de Jesús el argumento aducido contra ellos: *sus adversarios* son los seductores, los que engañan al pueblo y ultrajan a los santos (Mc 3,28); *ellos* han invalidado la ley de Dios en favor de una legislación humana (cf. Mc 7,8; 10,1-2); *ellos* tientan al propio Jesús, al igual que el «adversario» tienta a los justos¹⁶. También aquí encuentran expresión elementos judíos precristianos en un contexto cristiano; por un lado, la oposición entre ley de Dios y leyes humanas (Mc 7; cf. 2 Mac 7,30); por otro, el abandono general de la «ley verdadera» como signo del final de los tiempos¹⁷. Debido a la «ley del malvado (o adversario)», se comenzó a ver la «nueva ley», el mensaje de Jesús, como la falsa profecía de un pseudoprofeta, del «gran adversario».

Según esta tradición neotestamentaria, Jesús es condenado como pseudoprofeta escatológico, como el «adversario» que seduce al pueblo y lo lleva a la apostasía. De ahí que los cristianos vean la muerte de Jesús como el martirio del profeta escatológico enviado por Dios, mientras que sus verdugos son descalificados como «grandes adversarios» y seductores del pueblo. En los cuatro evangelios se puede ver todavía la cuestión debatida en tiempos de Jesús: ¿Quién es el verdadero enviado de Dios, quién tiene verdadera *exousia* o autoridad: Jesús o los dirigentes de Israel, sus enemigos?¹⁸. Esta lucha se decide apelando a las palabras y los milagros de Jesús, en una perspectiva notoriamente judeohelenística. De la forma elemental (por ejemplo, Mc 7,1-2.5.15), se puede deducir la tendencia a presentar a Jesús, frente a sus adversarios, como el único maestro autorizado, mientras que todos los elementos secundarios pretenden desenmascarar a los oponentes de Jesús como los adversarios de la verdadera ley de Dios.

En los evangelios este desenmascaramiento de los oponentes de Jesús está en estrecha relación con la incorporación de la idea tradicional del martirio del profeta. Este martirio demuestra que las potencias antidivinas no tienen apoyo en Jesús, sino en sus adversarios¹⁹. Estas tradiciones neotestamentarias se inspiran en la idea de que Dios confirma la autoridad de Jesús a través de su muerte martirial; por otro lado, en una fase secundaria de dicha tradición, los propios maestros judíos son considerados cómplices del «gran adversario». Así, las controversias sinópticas sobre la ley de Dios no son en definitiva simples disputas eruditas, sino expresión de la lucha entre el profeta es-

¹⁶ Mc 8,11; 10,2; 12,15; Mt 16,1; 19,3; 22,18.35; Jn 6,6; 8,6; cf. Sab 2,24.

¹⁷ Sobre todo, *Apocalipsis copto de Pedro*, c. 1; *Acta Philippi* 141 (p. 82,24-26), donde se utilizan tradiciones más antiguas.

¹⁸ Ya hemos visto que la cuestión de la autoridad está relacionada con la purificación del templo; cf. J. Roloff, *Das Kerygma*, 91-98.

¹⁹ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 24.

catológico y el poder hostil a Dios²⁰. En Pablo esta tradición se sitúa en el tema más amplio de la lucha de Jesús contra «los poderes de este mundo», el mundo celeste de los espíritus malignos y, en definitiva, Satanás²¹.

La comunidad cristiana pospascual entiende la sustitución de la autoridad efectiva en Israel a la luz del martirio de Jesús, más que como una «disputa de escuela», como la lucha prevista entre las fuerzas contrarias a Dios y el profeta escatológico. En esta concepción cristiana, la autoridad efectiva de Jesús es corroborada —con ayuda de tradiciones judías previas— mediante su resurrección, su exaltación y sus milagros. Los cristianos ven legitimada la autoridad de Jesús siguiendo la línea de la tradición deuteronomista sobre el destino de los profetas, interpretado como consecuencia ineludible de la desobediencia de Israel a la verdadera ley de Dios. Jesús es *la* autoridad; quien reniega de él, se opone a Dios.

Entre las dos formas de interpretar la ley en el judaísmo, las tradiciones de ciertas comunidades cristianas recogidas en el Nuevo Testamento —las de los judíos de habla griega— optaron claramente por la llamada interpretación «liberal»: rigurosa en cuanto a la revelación de la voluntad divina en el decálogo y más libre y benévola «para la gente sencilla» en lo tocante a la legislación mosaica, puesto que ésta era el resultado de un compromiso histórico, a causa de la dureza de corazón de los judíos. Los cristianos unieron estas tradiciones con el martirio de Jesús, del que hicieron culpables a los judíos ortodoxos. Hch 7,51-53 dice: «¡Rebeldes, infieles de corazón y reacios de oído! Siempre resistís al Espíritu Santo, lo mismo que vuestros padres. ¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo...».

En el cristianismo primitivo se interpretó la muerte de Jesús con el auxilio de unas categorías judías previas sobre el martirio de los profetas y el retorno de Elías; tal interpretación condujo, una vez aceptada la autoridad de Jesús y demostrada «por la Escritura», a considerar a sus adversarios judíos como enemigos de Dios: ¡vosotros lo habéis matado, pero Dios ha tomado su defensa, lo ha resucitado y glorificado!

La apostasía de la ley que los judíos ortodoxos reprochaban a los judíos de la diáspora se convierte apologeticamente, dentro de una tradición del cristianismo primitivo, en una acusación *cristiana* dirigida contra la tradición oficial judía, que se apoyaba en la autoridad de Moisés. A tal tradición se aplica ahora el tema apocalíptico de la apostasía de la ley al final de los tiempos. La muerte de Jesús, atribuida a dicha «ortodoxia», es en realidad manifestación del error judío, que se traduce en una falsa concepción de la «verdadera ley», de la que se deriva la desobediencia a la ley de Dios.

Esta interpretación cristiana de la muerte de Jesús supone, en cual-

²⁰ Cf. *Apocalipsis de Elías*, p. 163 (K. Berger, *op. cit.*, 24-25).

²¹ Origen de la concepción de la redención como victoria sobre los espíritus malos. Cf. G. Aulèn, *Christus Victor* (Les religions 4; París 1949).

quier caso, que, a los ojos de los judíos fieles a la ley, la vida terrena de Jesús era históricamente ambivalente y que sólo su resurrección significó una justificación plena. Sólo su martirio permite interpretar concluyentemente su persona y su actividad en el marco de una concepción tradicional, deuteronomista, del profeta. De ahí que en esta tradición sea decisivo para salvarse confesar a Jesús como Hijo del hombre. Esta opción conduce —no por sí misma, sino debido a la dureza de cerviz de los adversarios— a una ruptura social, a una escisión entre el judaísmo cristiano y la sinagoga judía²². Las acerbias polémicas, claramente perceptibles en los cuatro evangelios, sólo pueden explicarse a partir de la interpretación cristiana de Jesús como profeta escatológico muerto, pero avalado por Dios mediante la resurrección: Jesús reconocido como Señor. Las huellas de tradiciones judeocristianas conservadas en el Nuevo Testamento son, con toda su acritud, síntoma de un cristianismo en proceso de separación del judaísmo.

El interrogante *cristiano* sobre el significado salvífico de la ley —núcleo de la teología paulina— resulta históricamente incomprensible si no se parte de una interpretación judeocristiana de Jesús, que a su vez arranca de la visión deuteronomista del destino de Jesús como profeta rechazado por Israel. Se trata sin duda de una interpretación pospascual; a la luz de dicha concepción deuteronomista, Jesús de Nazaret es el profeta, el «maestro de la ley» escatológico, el cual, precisamente por ser el último profeta, sucumbe víctima de la apostasía de Israel, según la tradición del «asesinato de los profetas»: el *auténtico* enviado, debido a su talante crítico y rebelde, es ajusticiado como falso profeta y seductor del pueblo. De hecho, para condenar a Jesús, se recurre a la ambivalencia y ambigüedad de todo hecho histórico humano. En vez de ser una interpretación neutral de la muerte de Jesús, este primer motivo —«esquema de contraste»— es quizá la interpretación de su muerte que se atiende más estrictamente a los hechos concretos, contemplados a la luz de una larga tradición profética judía²³.

Todo esto explica por qué en determinadas tradiciones del cristianismo primitivo Jesús aparece como el defensor de la «verdadera ley», mientras que en Pablo el significado salvífico atribuido antes a la ley se atribuye ahora a Jesucristo, sin que ello suponga divergencias esenciales entre la tradición de Jesús y la teología paulina, pese a ciertas diferencias de matiz. En efecto, el profeta y maestro escatológico de la verdadera ley era ya tradicionalmente la «luz del mundo»²⁴. Esta fun-

²² K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 26.

²³ Un paso significativo hacia esta interpretación de la muerte de Jesús en conexión con la apostasía de Israel de la verdadera ley de Dios aparece en una interpolación *cristiana* del *Testamento de Leví*, 16,2-4; cf. K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 26.

²⁴ Cf. Is 42,6-7.16; 49,6.8-9; 50,10; 51,4-6; 62,1 con 49,6; Eclo 48,10b; Paralip. Jer. 6,9.12; textos que están recogidos en parte en la novela José y Asenet, p. 46,18-19; en Pseudo-Filón, *Liber Antiquitatum* 51,4-6; *Testamento de Leví* 14,3-4; *Testamento de Zabulón* 9,8. En el Nuevo Testamento: Hch 1,8b; Lc 2,32; Jn 1,9; 3,19-21; 8,12. Aplicado a los apóstoles en Hch 13,47; Mt 5,14.

ción atribuida en algunos círculos de tradición judía al profeta escatológico, la de ser «luz del mundo» (en primer lugar para Israel, pero también para los paganos), es en realidad lo que lleva al cristianismo primitivo a preguntarse por el significado actual de la ley. La respuesta a esta pregunta tuvo en el cristianismo primitivo una doble consecuencia: *a*) siguiendo el género literario judío en que se narraban las conversiones de los paganos al judaísmo («visiones de conversión»), los relatos neotestamentarios de las apariciones adoptan la forma de conversión de los judíos a Jesús como el Cristo; *b*) también de acuerdo con una concepción judía, el profeta escatológico, al igual que la ley, es interpretado como *lumen gentium*, como luz de todos los pueblos. Desde el momento en que Jesús es reconocido como profeta escatológico, los judíos convertidos al cristianismo se enfrentan con el «problema de la ley»; la respuesta a esta cuestión constituye el núcleo de la tradición evangélica. Para algunas tradiciones antiguas (sobre todo la comunidad Q) el profeta escatológico irradia la «luz de la verdadera ley» e interpreta fielmente esta ley como crítica a las «leyes humanas»; en cambio, según la concepción paulina Jesucristo resucitado sustituye a la ley como «luz del mundo». Así, según la concepción paulina, Jesús asume la función salvífica de la ley (Gál 1,16; 3,2-5; también Mc 10,17-31). La iluminación proviene ahora de Jesús resucitado, que reemplaza a la circuncisión, iluminación mediante la ley. El conflicto que, tarde o temprano, tenía que provocar la confrontación de la ley con Jesús subyacía ya en la idea de *lumen gentium*, el gran título honorífico que el judaísmo aplicaba tanto a la ley como al profeta escatológico.

En cuanto profeta escatológico y maestro cabal de la ley, Jesús es la «luz del mundo». Así, la interpretación de su muerte como asesinato de un profeta es testimonio, refleja una concepción de la muerte de Jesús, no como hecho aislado, sino en la perspectiva de toda su vida profética anterior. Podemos decir que la muerte de Jesús «en sí» no recibe un significado especial: sencillamente manifiesta que la persona y la actividad profética de Jesús son la «luz del mundo».

2. El plan divino de salvación. Esquema histórico-salvífico

La comunidad cristiana, sobre todo en su catequesis, reflexionó sobre el significado de la muerte de Jesús. El enfoque histórico-salvífico de esta muerte parece estar particularmente enraizado en la tradición de Marcos, sobre todo en su material sinóptico del relato de la pasión. Este bloque de tradición interpreta la pasión y muerte de Jesús a partir de la Escritura como una «economía de salvación», un plan salvífico de Dios. El término típico de esta tradición es el $\delta\epsilon\iota$ divino: «debía» suceder así; la Escritura permite descubrir la voluntad de Dios sobre el destino del salvador escatológico. No sin razón, J. Roloff (siguiendo a Tödt, Popkes y Hahn) distingue en este esquema histó-

rico-salvífico dos subtradiciones: *a*) Mc 8,31a; 9,12b; Lc 17,25. La forma originaria de esta tradición es: «El Hijo del hombre tiene que padecer mucho y, así, ser glorificado». Lo esencial para esta tradición es «padecer mucho» y «ser glorificado». En esta subtradición Jesús aparece, por decirlo así, pasivo entre dos sujetos agentes: los judíos y Dios. *b*) Mc 9,31a; 14,41c; Lc 24,7 (material propio de Lucas): «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hijos de los hombres». En esta tradición, lo esencial es el juego de palabras arameo entre «Hijo del hombre» e «hijos de los hombres» y el término kerigmático «ser entregado» (*paradidonai*). En este subgrupo, a diferencia del primero, es esencial el término «Hijo del hombre». Aquí, Jesús no está entre dos sujetos agentes; la acción parte exclusivamente de Dios. Dios mismo entrega a Jesús a la muerte, lo cual denota ya una reflexión teológica más profunda (aunque no necesariamente posterior).

En la doble versión de este marco interpretativo, no es esencial la mención expresa de la glorificación o resurrección, en oposición al esquema de contraste; por lo demás, no aparece más que una adición posterior, si bien premarcana (Mc 8,31). Esta interpretación histórico-salvífica de la muerte de Jesús tiene su origen en ciertas comunidades primitivas de Palestina; su contexto no es, sin embargo, la polémica con los judíos (como ocurre con el esquema de contraste), sino la catequesis intraeclesial, por más que al principio se inspirara en el deseo de resolver la aporía de la crucifixión. El relato de Emaús reproduce con exactitud el tono de este bloque de tradición.

Pero la comunidad que, tras la experiencia de la Pascua, confiesa a Jesús como Mesías no sólo debe justificarse ante los judíos, sino que también debe dar razón ante sí misma, en cuanto confraternidad judeocristiana, de la Escritura y, en particular, de Dt 21,23: ser crucificado es una maldición divina. Pablo remite explícitamente a este texto del Antiguo Testamento (Gál 3,13). En el mismo esquema interpretativo se sitúan Mc 2,1-3,6 y 12,13-27, donde, con cinco actuaciones de Jesús, se quiere explicar históricamente cómo se pudo llegar a su ejecución. También la redacción más antigua del relato sinóptico de la pasión, perceptible aún en Mc 14 y 15, quiere explicar cómo fue posible llegar tan lejos. Así, pues, la pasión y muerte de Jesús se interpretan como un hecho que Dios mismo puso en movimiento y en el que es perceptible la intervención divina.

En este esquema interpretativo se recoge un motivo *apocalíptico*, no en el sentido de una «necesidad» apocalíptica (una especie de catastrófe inevitable, como Dn 2,28 LXX), sino en orden a presentar la muerte de Jesús como un acontecimiento *escatológico*. Los dolores y persecuciones de los justos forman parte de las señales propias del tiempo final y obedecen a los planes divinos: Mc 9,31; 14,21; 15,33.38. El argumento de la Escritura es, pues, una demostración de esa «necesidad» divina de la muerte de Jesús. El motivo apocalíptico sirve sólo para subrayar el carácter escatológico de la «necesidad» histórico-salvífica. En ninguna fase de la tradición se habla de la pasión y muerte

de Jesús como de un suceso atroz y absurdo, incomprensible y casi impío. El motivo del relato es el hecho mismo (la ejecución de Jesús), que está pidiendo una explicación. Lo que ha llevado al relato de la pasión y a fórmulas como las de Mc 8,31a y 9,31a es la visión cristiana de la necesidad histórico-salvífica.

En la forma originaria del relato sinóptico no encontramos indicio alguno de una motivación soteriológica de la pasión y muerte de Jesús; todavía no se les atribuye un significado salvífico como expiación de los pecados. En este contexto tradicional, los hombres aparecen no como los destinatarios o beneficiarios de la muerte de Jesús, sino como aquellos en cuyas manos es entregado el mismo Jesús. Sin embargo, sin que tengan conciencia de ello (Mc 14,21), su nefando acto está englobado en la acción salvífica de Dios. El «ser entregado en manos de los hombres» (Mc 9,31) pasa a ser en Mc 14,41 y Lc 24,7, «ser entregado en manos de los *pecadores*»; se trata de una generalización teológica secundaria, no del primer paso hacia una interpretación ya soteriológica.

Explicar las causas de la muerte de Jesús en la historia de la salvación no es todavía asignarle una finalidad soteriológica (como en Rom 4,25). Si, dentro de este esquema interpretativo, la muerte de Jesús tiene alguna consecuencia es la de que la pasión y la muerte ponen a los discípulos ante la opción de afirmarlas como un «acontecimiento querido por Dios» y estar dispuestos a imitarlo (Mc 14,27. 38.66-72).

Además es significativo que todas las referencias bíblicas de este estrato tradicional se limiten a los salmos que hablan del justo doliente que es perseguido, pero se sabe en manos de Dios²⁵. Por consiguiente, el relato más antiguo, premarcano, no entiende la pasión y la muerte de Jesús a partir de la resurrección (Mc 14,28 es redaccional de Marcos) ni a partir de Is 53, al menos interpretado como padecer por los pecados *de los demás* (Mc 14,24 y las palabras de la institución, Mc 14,22-25, proceden de otra fuente: la tradición de la última cena). También es significativo que la cristología del Hijo del hombre aparezca en un contexto que habla de la persecución, el martirio o los sufrimientos del justo (cf. Lc 12,8-9 par.; Mc 14,62 par.; Hch 7,56). Sobre todo el primer subgrupo de este segundo esquema interpretativo parece estar íntimamente relacionado con la tradición veterotestamentaria e intertestamentaria del justo doliente.

El tema del justo doliente ha tenido una historia compleja²⁶.

²⁵ Sal 22,2; Mc 15,34; Mt 27,46; Sal 22,8; Mc 15,29; Mt 27,39; Sal 22,9; Mt 27,43; Sal 22,19; Mc 15,24; Mt 27,35; Lc 23,34; Jn 19,24; Sal 41: Mc 14,18; Sal 42: Mc 14,34; Sal 69: Mc 15,23.26. Cf. también J. Delorme, en *Lectio divina* 72, 137; A. George, en *LVie* 101 (1971) 34-39; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 59-62; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59; Stuttgart 1972) 48-52.

²⁶ H. Dechent, *Der «Gerechte» —eine Bezeichnung für den Messias:* ThStKr 100 (1927-28) 439-443; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?*; id., *Der leidende Gerechte. Eine motifgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament*

Originariamente se aplica sólo al rey de Israel, el cual es perseguido por sus enemigos, pero se sabe *saddik* o justo, porque Yahvé lo salva de la enemistad mortal²⁷; por ello, el rey da gracias a Dios²⁸. En esta fase, el signo de la propia santidad no reside en los sufrimientos ni en las asechanzas del enemigo, sino en ser liberado de tales peligros por Dios. La justicia o justificación divina (ser salvado del sufrimiento) es la que *manifiesta* la santidad del justo (del rey)²⁹. En los salmos más recientes (lamentaciones individuales), que hablan de justos acusados y expuestos al peligro de ser ajusticiados, éstos piden a Dios que manifieste su justicia o fidelidad o que los acoja la «justicia» del propio Dios³⁰. La ayuda implorada a Yahvé se traduce en el castigo de los enemigos³¹, pero también en la confirmación divina de la justicia del orante³². Sobre todo después del destierro, en los salmos más recientes se suele hablar de que el justo es liberado de su tribulación por Yahvé.

Este tema adquiere un especial significado en el estado de angustia e incompreensión *de los profetas*. En el cuarto cántico del Siervo no se trata formalmente del «justo», sino del «profeta» que sufre³³ a causa del mensaje que anuncia³⁴. Is 53 parece conocer ya el tema del «justo doliente»: el «siervo sufriente» recibe el nombre de «justo»³⁵. Siervo y justo son términos que se emplean indistintamente. Esto permite concluir que el tema genérico del «justo doliente» se aplica (en Is 53) de un modo específico al *profeta* que sufre y es despreciado.

Sin embargo, sólo en los salmos de influencia sapiencial se convierte en una fórmula estereotipada el «justo doliente (pero exaltado)»³⁶. El sufrimiento del justo (Sal 34,20a) y la certeza de la liberación divina (Sal 34,20b) se convierten en temas habituales.

La traducción de los Setenta parece cierta predilección por la imagen del «justo que debe sufrir»³⁷. Aquí aparece en primer plano la idea de que los justos oprimidos por los impíos —poderosos y ri-

und zwischentestamentlichen Judentum (Forschung zur Bibel 5; Würzburg 1972); id., *Der leidende Gerechte und seine Feinde* (Würzburg 1973); H. J. Kraus, *Klagelieder* (Neukirchen 1960); E. Flesseman-van Leer, en H. Conzelmann y otros, *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 79-96; G. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and eternal Life in intertestamental Judaism* (Cambridge Harvard 1972) 49-143.

²⁷ Sal 18,(21)25 (el versículo 21 parece una interpolación tras los versículos deuteronomistas 22-24; v. 25 repite v. 21).

²⁸ Sal 18 = 2 Sm 22.

²⁹ Cf. Sal 143,1.11; 5,9; 31,2; 71,2; 119,40, donde los hombres piden la ayuda de Dios en el juicio.

³⁰ Sal 5; Sal 7; Sal 17; Sal 31; Sal 25; Sal 71; Sal 119; Sal 143.

³¹ Sal 7,7-9a.10b; 17,13-14; 35,24-26.

³² Sal 7,4-10; 35,23-28.

³³ Is 52,13-53,12; véase L. Ruppert, *Jesus* (SBS 59) 19.

³⁴ Cf. Is 50,4-9 (tercer canto del Siervo). Cf. también Hab 1,4.13 y 2,4.

³⁵ Is 53,11.

³⁶ Sal 34 y 37.

³⁷ L. Ruppert, *Jesus*, 21. Véase sobre todo Sal 9,29 LXX: «meta plousion».

cos— son al mismo tiempo los *anawim*, los «pobres»³⁸; son quizá expresiones de los judíos de la diáspora, que sufren la hostilidad del ambiente por su fidelidad a la ley. Esto no es todavía una «teología del martirio», la cual aparecerá más tarde. En cambio, la «leyenda de Susana» está emparentada con las leyendas martiriales de Daniel y la «teología del martirio»: la inocente Susana, condenada a muerte, pero salvada prodigiosamente por Daniel, es una «justa doliente».

Sin embargo, sólo en la apocalíptica aparece claramente la glorificación como correlato del «justo doliente»³⁹. Pero por entonces había adquirido gran vigor la fe en la resurrección. El libro de la Sabiduría tiene una importancia decisiva en la historia del tema del «justo sufriente» (Sab 2,12-20 y 5,1-7); este hecho nos obliga a concluir que el doble tema del sufrimiento y la glorificación no se generaliza hasta el primer cuarto del siglo I a.C., y ya en la propia Palestina. Originariamente, según un estudio de L. Ruppert, las dos partes (Sab 2,12-20 y 5,1-7) formaban una especie de díptico⁴⁰. Se supone que tras del «justo» condenado del que se habla (y en el que puede verse ya una actualización de Is 52,13-53,12) estaba originariamente un mártir fiel a la ley (de orientación farisea o, al menos, de «origen asideo»). Los enemigos que lo acosan son sin duda saduceos de ideas liberales, que se oponen a su piedad y «justicia» (Sab 2,13.16) y acaban por matarlo (Sab 2,20). Pero este justo —según lo que parece ser una adición redaccional sobre su resurrección— es acogido en la gloria celestial, donde hace de «testigo de cargo contra» sus opresores; no los juzga, sino que a la luz de su exaltación deben juzgarse ellos mismos (Sab 5,1-7). Esta concepción fue colocada por el redactor final en un nuevo contexto (la «teología de los pobres», elaborada, como la traducción de los Setenta, en Alejandría). Es de notar que este díptico sapiencial es una reinterpretación *actualizante* del «Siervo doliente» (Is 52,13-53,12).

Las tradiciones del «justo doliente» y del «martirio», originariamente distintas, terminan por fusionarse. Así lo prueba el apéndice del cuarto libro de los Macabeos (4 Mac 18,6b-19; finales del siglo I d.C.), donde el martirio de los siete hermanos Macabeos aparece como una especie de «pasión del justo»⁴¹. El camino que lleva al justo del sufrimiento a la glorificación o resurrección aparece aquí como un designio divino salvífico: una «necesidad» divina y, como se dice expresamente, «según la Escritura»⁴². Encontramos ya esta idea en el Henoc etiópico (pre cristiano)⁴³, donde aparece en primer plano la

³⁸ Prov 19,22; 28,28.

³⁹ L. Ruppert, *Jesus*, 23.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 24.

⁴² 4 Mac 18,15 cita Sal 34,20a.

⁴³ L. Ruppert, *Jesus*, 24-25. Ya hemos dicho que en el libro de Henoc «el justo» se identifica, en una fase posterior, con el Hijo del hombre (cf. tercera parte).

queja (escuchada por Dios) «de un justo doliente»⁴⁴. Para una mirada profana, la aflicción y el dolor del justo constituyen su forma normal de existencia: a los piadosos, precisamente por su fidelidad a la ley, no les va bien «en este mundo». Pero la apocalíptica remite al juicio final (Hen 104,3): el sufrimiento del justo es interpretado como una promesa de gloria eterna (Hen 104,1-2.4-6). El hecho de que los piadosos o justos deban padecer mucho era casi un «dogma judío» en la época en que se escribieron la mayoría de los libros del Nuevo Testamento⁴⁵.

En este resumen un tanto apresurado del tema judío del «justo doliente» terminaron por confluír tres tradiciones originariamente distintas: la *sapiencial*, la *escatológica* y la *apocalíptica*. Cito parafraseando: la tradición apocalíptica, inspirada en el martirio o «sufrimiento del justo», interpretada como agonía del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12), conduce (primero como reflejo de la persecución de los asideos en la lucha religiosa siria: Dn 11,33-45; 12,1-3) a textos que son un eco de la persecución de los fariseos en tiempos de Alejandro Janeo, es decir, a una tradición de sesgo apocalíptico, fuente del libro (actual) de la Sabiduría (Sab 2,12-20 y 5,1-7), y finalmente a los libros moralizantes del Henoc etiópico y, pasando por 4 Mac 18,6b-19, a la idea de que el «justo sufre» «según las Escrituras»; esto desemboca en los grandes apocalipsis de Esdras y Baruc, los cuales interpretan tales sufrimientos como *passio iusti*, a la luz de la desafortunada rebelión judía (66-72/73 d.C.), que tanto hizo sufrir a Israel⁴⁶. En el espacio de aproximadamente un siglo, lo que antes era aporía o escándalo del justo en extrema aflicción llegó a ser —mediante la teoría de la piedad legalista (Sal 119) y la teología de los Setenta sobre los pobres— un dogma de la piedad judía: los justos y piadosos *deben* sufrir, pero Dios los glorificará. Así, el «sufrimiento del piadoso» desemboca en un esquema de expectación que comprende la certeza de que Dios salvará y justificará al justo acusado, doliente y condenado a muerte.

Me parece imposible negar estas convicciones judías adquiridas a lo largo de los siglos (independientemente de Jesús de Nazaret). Tales convicciones ayudaron a los judíos convertidos al cristianismo a situar y comprender el destino de su Maestro, ya venerado e invocado; pero no *llevaron* a tal veneración.

La valoración del dolor humano conoció en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria un evidente incremento y desarrollo. Al principio los justos invocaban a Dios, a la vista de sus dolores y fracasos (prueba de su injusticia, a los ojos de los ortodoxos), que los liberara del sufrimiento: «¿Hasta cuándo, Señor?» (Sal 13,2-3); pero en los salmos más recientes, el doliente parece complacerse en

⁴⁴ Hen(et) 103,5c.6.9b.c.15; 104,3.

⁴⁵ Apocalipsis de Esdras 7,79.89.96; 8,27.56.58, y Apocalipsis siríaco de Baruc 15,7-8; 52,6-7; cf. L. Ruppert, *Jesus*, 25-26, y G. Nickelsburg, *Resurrection*, 109-143.

⁴⁶ L. Ruppert, *Jesus*, 25-26; G. Nickelsburg, *Resurrection*, 84-85 y 138-140.

describir con todo detalle sus infortunios, fracasos y persecuciones. Sal 22,7-22 acumula todos los males imaginables sobre los «justos», sobre los que invocan a Dios; éstos son «paradigma» del *sufrimiento*, pese a su piedad y su justicia. Sobre ellos recae «el gran sufrimiento» del «abandono divino»⁴⁷. «Sufrir» es el sino de todos los piadosos, fieles a la ley y a Yahvé. Y esto alcanza su cota máxima en una situación de diáspora judía. Pero, pese al sufrimiento, crece la convicción de que Yahvé es «mi roca» (probablemente, refiriéndose al monte rocoso de Sión, a la santa Jerusalén, al Dios de la Jerusalén que está en el monte de Sión). El prototipo del «doliente» se convierte así en el prototipo del hombre salvado por Dios. Sal 18 (= 2 Sm 22) es tal vez el testimonio más antiguo en que aparece la convicción judía de una estrecha conexión entre el «más profundo dolor» y la «más alta exaltación» por obra de Yahvé (Sal 18,8-20)⁴⁸.

Si bien es cierto que los judíos relacionaron estrechamente «sufrimiento» y «exaltación», algunos salmos relativamente recientes ponen en duda esta esperanza de salvación (Sal 39; 88). Sin embargo, la esperanza termina por triunfar. Sal 119 es, a la vez que un grito desgarrador de quien sufre abandonado por Dios, *paradigma del justo rehabilitado* por Yahvé: «Me asaltan angustias y aprietos, tus mandatos son mi delicia..., ya se acercan mis infames perseguidores, están lejos de tu voluntad; tú, Señor, estás cerca y todos tus mandatos son estables» (vv. 143 y 150-151). Por ser piadoso, este hombre es «el doliente»; ya no necesita la confirmación de Dios. El motivo de esta nueva concepción es el *distinto modo* de entender a los enemigos de Dios. El piadoso es perseguido *a causa* de su fidelidad a la ley. En este sentido, Sal 119 es una pieza esencial en la evolución: lo que antes (a causa del sufrimiento de los justos) era una aporía casi insoluble es ahora signo de elección, sello de la confirmación divina.

Sobre todo cuando se relacionó el tema del justo doliente con la teología apocalíptica del martirio (Dn 11,33-35; Sab 2,12-20), se consolidó la relación entre sufrimiento y salvación o glorificación. La teología del sufrimiento del justo, que alcanzó su máximo florecimiento en la literatura apocalíptica, encontró así un fuerte arraigo en la espiritualidad judía. Lo peculiar de la concepción del judaísmo tardío consiste en considerar que el justo no sólo sufre *de hecho*, sino precisamente por su justicia y fidelidad a la ley (Sal 119): el justo sufrirá por su justicia (4 Esd, ApBar [sir]). La glorificación de la que se habla no encuentra su definitiva asociación con el sufrimiento del justo hasta la literatura apocalíptica tardía⁴⁹.

⁴⁷ Según la acertada fórmula de L. Ruppert, *Jesus*, 31 y 41.

⁴⁸ Cf. también Sal 30; 31; 40,2-12; Is 38,10-20; Jon 2,3-10; Eclo 51,1-12. Finalmente, en un salmo muy reciente: Sal 34,20.

⁴⁹ Así L. Ruppert, *Jesus*, 43-44, en polémica con E. Schweizer, *Erniedrigung*, 21-33. Cf. también H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 44-45.

¿Tiene algo que ver esta concepción judía del sufrimiento con la interpretación que el cristianismo primitivo da a la pasión y muerte de Jesús?

En la versión premarcana del relato de la pasión no encontramos indicio alguno de una glorificación martiroológica del *mártir*⁵⁰; por el contrario, Lc 23,46 muestra que este evangelista se escandalizó de que Jesús pudiera ser abandonado por Dios, tal como afirma Mc 15,34 par. En este antiguo relato de la pasión, la actuación de Jesús no aparece en absoluto como heroica, en contraposición a la teología judía del martirio; se le hace más bien «objeto pasivo» de la acción de otros. La glorificación de que se habla no se da hasta después de la muerte de Jesús, muerte que en sí no tiene nada de heroica ni gloriosa. Por otra parte, en este antiguo relato de la pasión están presentes los rasgos típicos del tema del «sufrimiento de un justo»: «padecer mucho» (Mc 8,31) y *paschein* (o sea, padecer hasta la muerte) (en los textos más recientes)⁵¹. Jesús es presentado como «justo», es decir, como alguien que, precisamente por ser justo, debe padecer (Mt 27,19; Lc 23,47; también Hch 3,14; 7,52; 22,14). Según algunos exegetas, los dos términos presentes en Hch 3,14 («el santo» y «el justo») no son quizá un título en su versión premarcana, sino expresión de un juicio ético-religioso sobre la vida de Jesús⁵². Sin embargo, «el santo» es en Lucas un título mesiánico (Lc 1,35), al mismo tiempo que llama la atención que Lucas emplee la expresión «Jesús el justo» (Hch 22,14) exclusivamente en relación con el Jesús *doliente*. Así, pues, Lucas utiliza la antigua imagen judía del «justo doliente», pero en sentido mesiánico (también en Hen 38,2 y 53,6 tiene el «justo» sentido mesiánico). Un estrato antiguo de la tradición cristiana interpretó evidentemente la muerte de Jesús siguiendo el modelo del «sufrimiento del justo». Son claras las alusiones a salmos que tratan de los padecimientos del hombre piadoso⁵³; en los lugares en que *se predice* la pasión de Jesús no se hace referencia alguna a esos salmos, sino a otros textos del Antiguo Testamento⁵⁴. Las vagas alusiones del relato de la

⁵⁰ Lucas, por el contrario, da al relato de la pasión un tono netamente martiroológico y presenta los acontecimientos como pasión del *profeta* (Lc 11,49-51; 13,33; 24,19). Jesús no muere lanzando un fuerte grito, sino con una oración casi triunfal de entrega a la voluntad de Dios (Lc 23,46), el centurión alaba a Dios (23,47) y la multitud se da golpes de pecho (23,48).

⁵¹ Lc 22,15; 24,26,46; Hch 1,3; 3,18; 17,3; Heb 2,18; 9,26; 13,12; 1 Pe 2,21; 23; 4,1.

⁵² U. Wilckens, *Missionsreden*, 170; L. Ruppert, *Jesus*, 47-48.

⁵³ Véase nota 25. J. Gnllka, *Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Mk 14,53-15,5*, en: *Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT*, H. 2 (Neukirchen-Zürich 1970) (5-21) 11-12, cree que también las escenas del proceso de Jesús contienen alusiones a los salmos sobre el «justo doliente»: Sal 37,14,16, Sal 38,9-10 (Jesús guarda silencio); Sal 108,2-3 (acusación de los enemigos); examen de los motivos de la ejecución: Sal 36,22; 53,5; cf. también 37,13; 62,10; 69,2-3; 85,14; testigos falsos: Sal 26,12; 34,11 (siempre según la versión de los Setenta).

⁵⁴ Mc 14,27 par.: Zac 13,7; Mt 27,10; Zac 11,12,13; Lc 22,37; Is 53,12.

pasión a los «salmos de sufrimientos» permiten entender, de forma espontánea y natural, que se realiza «según la Escritura» y, por tanto, forma parte del plan salvífico de Dios. Todo el drama del Gólgota es interpretado —o, mejor, contemplado— a la luz de Sal 22. También Sal 31 y 69 sirvieron para interpretar la pasión de Jesús en su justo valor. Lc 23,46 cambia la cita de Sal 22,2, que le escandaliza, por la de Sal 31,6; por su parte, Mt 27,34 alude a Sal 69,22 debido a la mención del «vinagre» en Mc 15,23.⁵⁶ Así, en el antiguo relato de la pasión aflora el espíritu de estos salmos.⁵⁵ Dios ha rehabilitado de hecho al justo doliente.⁵⁶ Además los salmos de sufrimiento están enmarcados en un canto de acción de gracias por la salvación obtenida, de modo que en todo el relato de la pasión late la perspectiva de la salvación y glorificación definitivas de Jesús después de su muerte.⁵⁷ El Evangelio de Marcos considera la vida de Jesús siguiendo el esquema sálmico del «justo que sufre, pero es salvado». Sólo más tarde, cuando a este extracto del antiguo relato se superpusieron otras interpretaciones de la pasión de Jesús, el Evangelio de Juan (con su preferencia por las citas de reflexión) explicitó «según la Escritura» mediante la fórmula introductoria «para que se cumpliera la Escritura» (Jn 13,18; 19,24-28).

Además, ya en el material premarcano hay claras alusiones al tercer canto del Siervo de Yahvé (Is 50,4-9)⁵⁸; también Sal 2 (reinterpretación del Siervo doliente de Is 53) ha influido en el relato de Mc 14,55-65 sobre el interrogatorio de Jesús.⁵⁹ Marcos no quiere demostrar que Jesús sufriera como «justo», sino como «Hijo del hombre» (cf. Mc 8,31; 9,31, 10,33) e «hijo de Dios» (15,39); sin embargo, existe un punto de apoyo para esta evolución en el hecho de que

⁵⁵ Sal 22,23ss, Sal 31,20-25, Sal 69,31-35, Sal 41

⁵⁶ E. Flesseman van Leer, en H. Conzelmann y otros *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 93

⁵⁷ L. Ruppert, *Jesús*, 51

⁵⁸ Is 50,6, Mc 14,65 y 15,19

⁵⁹ El *pais Theou* (Sab 2,18, Is 52,13 LXX) se interpreta en Sab 2,13 como *hijos Theou*. Mc 14,61-62 habla del «Hijo del Altísimo». De hecho, Jesús es presentado aquí como el Siervo doliente del Deuterocanónico. Véase la discusión J. Jeremias, *pais theou*, en ThWNT V, 709-713, O. Cullmann, *Christologie*, 59-68, H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlín 1950) 55-21, B. van Iersel, *Der Sohn*, 60ss, U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 163-168. La fusión del hijo de Sal 2,7 con el *pais* de Is 41,1 es anterior a Lucas (cf. Mc 1,11 parr y Mc 9,7 parr). En Hch 4,27, Lucas emplea indistintamente los títulos. El «per Jesum Puerum tuum» se introdujo sobre todo en la liturgia (Hch 4,30, Didajé, 9,23, 10,23, 1 Clem 59,24). En el Nuevo Testamento, si exceptuamos Mt 12,18, la cristología del *puer* es característica de Lucas. Los exegetas críticos niegan que Jesús se considerara como el Siervo doliente del Deuterocanónico. W. Popkes, *Christus traditus* (Zurich 1967) 172-173, F. Hahn, *Hobetsittel*, 64-66. Mc 14,62 «Y veréis (opsesthe) al Hijo del hombre sentado», también en Sab 5,2a, la *visión* del justo glorificado, tras haber padecido, será ya una condena de sus asesinos. La *visión* del glorificado es un tácito testimonio de cargo, por el que se saben ya indirectamente condenados (Sab 5,3-7). Cf. G. Nickelsburg, *Resurrection*, 49-92 (véase tercera parte).

la escena del interrogatorio (Mc 14,55-64) depende del díptico del libro de la Sabiduría.⁶⁰

Podemos decir que la forma primitiva del relato de la pasión fue concebida según el modelo del «justo doliente»⁶¹, pero que ya en la redacción de Marcos, y todavía con mayor claridad en Mateo y Lucas, este modelo pasa a segundo plano.⁶² Los primeros cristianos, para superar el escándalo que la ejecución de Jesús seguía produciéndoles, tenían que recurrir a la meditación de la Sagrada Escritura, del Antiguo Testamento. Así se explican las numerosas alusiones, no siempre explícitas, a la Escritura en todo el relato (litúrgico) de la pasión, que muchos exegetas consideran como uno de los documentos más antiguos, si no el más antiguo, del cristianismo. Únicamente la Escritura podía aclararles la «necesidad» divina de esta pasión (Lc 24,26-44-46). El hecho de que estas citas bíblicas tengan en el relato más antiguo de la pasión un carácter implícito y alusivo muestra que inicialmente no se trataba de motivos *apologéticos*, sino de una meditación encaminada a superar las dificultades que tal hecho suscitaba. Esta interpretación de la pasión y muerte de Jesús basada en la meditación de la Escritura —o sea, la pasión de Jesús es el «sufrimiento del justo» de que habla la Escritura— puede considerarse sin duda como la base del esquema interpretativo histórico-salvífico o del *dei* divino a la glorificación pascual «debía» preceder una pasión ignominiosa. El hecho de que en la fase más antigua del relato de la pasión no se aluda a Is 53⁶³, indica inicialmente que la «meditación de la pasión» no reconocía aún el significado salvífico de la pasión y muerte de Jesús.

3 Muerte expiatoria Esquema soteriológico

Este esquema soteriológico se refiere a unos bloques de tradición que interpretan la muerte de Jesús como una muerte expiatoria en favor de los hombres (como un sacrificio vicario por el que los hombres

⁶⁰ L. Ruppert, *Jesús*, 53ss. Aquí no entramos en la controvertida hipótesis de Ruppert sobre el origen hebreo de ese díptico sapiencial. En cualquier caso si (como parece) está demostrado el influjo de Is 53, a través de la reinterpretación de Sab 2,12-20 y 5,1-7, en el material marcano, este material habría sido elaborado en parte por cristianos judíos de habla griega, pues en estas alusiones (como alusiones a los salmos) se presupone ya que el libro de la Sabiduría es «Escritura».

⁶¹ Es significativo que *ho dikaios* (el justo, con el matiz de «rehabilitado por Dios») aparezca siete veces, en seis de las cuales está relacionado con «padecer». Lc 23,47, Hch 3,14, 7,52, Mt 27,19, 1 Pe 3,18, 1 Jn 2,1.

⁶² Esto está relacionado con la hipótesis de G. Schille, cada vez más aceptada, de que las comunidades primitivas conmemoraban (todos los años) la pasión y muerte de Jesús meditando sobre este acontecimiento a la luz de las Escrituras. ZThK 52 (1955) 161-205. El orden cronológico del relato de la pasión (Mc) está ría, pues, determinado por la liturgia, no por la historiografía.

⁶³ J. Roloff, *Soteriologische Deutung des Todes Jesu* 42-43, también L. Ruppert, *Jesús*, 59-60, E. Schweizer, *Erniedrigung*, 72-73.

son redimidos. El tema se reconoce por el empleo de las fórmulas *hyper*: muerto *por* nosotros, *por* nuestros pecados.

Sin embargo, tanto el material presinóptico como prepaulino en que se encuentran estas fórmulas del *hyper* es (al menos a primera vista) sorprendentemente escaso. Fórmulas soteriológico-cristológicas fijadas (es decir, indicativas de una tradición ya cristalizada) sólo aparecen con seguridad en Gál 1,4; Rom 4,25; 5,8; 8,32; Ef 5,2; luego, en el antiguo kerigma de 1 Cor 15,3b-5; en las palabras sobre el cáliz de la tradición marcana de la última cena (Mc 14,24) y en el dicho de Mc 10,45 sobre el «rescate por muchos», única prueba auténticamente sinóptica, finalmente, en 1 Pe 2,21-24, el único himno antiguo de Cristo en que puede detectarse el tema de la salvación o redención. Sólo en una fase posterior de la evolución pasará esta interpretación soteriológica de la muerte de Jesús a vertebrar la cristología de Pablo, de la carta a los Hebreos y de las cartas deuteropaulinas, así como del Apocalipsis y del Evangelio de Juan. En este sentido, el tema de la redención está ampliamente representado en el Nuevo Testamento, pero precisamente por ello es más sorprendente que tenga tan poca base en los estratos más antiguos⁶⁴. Un problema todavía más grave es el hecho de que los argumentos bíblicos posteriores que apelan a Is 53 reconocen la idea de la expiación vicaria⁶⁵.

La consecuencia de esta situación exegética es que se ha considerado —quizá precipitadamente— la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús como un desarrollo secundario con respecto a una interpretación originaria que residiría en el esquema de contraste o en la interpretación histórico-salvífica causal. El desarrollo secundario tendría su explicación en la referencia a Is 53 o en la concepción judía, común en la época, de la expiación vicaria del martirio.

De hecho, muchos exegetas consideran el origen de la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús como resultado de la prueba escriturística de Is 53 (el «Siervo de Dios»). Pero en las formulaciones más antiguas de este tema es difícil encontrar pruebas de su dependencia de Is 53; más aún, precisamente las corrientes tradicionales que buscan expresamente pruebas bíblicas (el segundo esquema interpretativo) evitan más bien apelar claramente a Is 53 (cf. *supra*). De ahí que actualmente haya entre los exegetas un amplio acuerdo en que el judaísmo de la época de Jesús no solía aplicar Is 53 a un «Mesías doliente». Por otra parte, es innegable que ciertos elementos del acervo de fórmulas soteriológicas —«rescate por muchos» (Mc 10,45b), «murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3b) y «entregado por nuestros delitos» (Rom 4,25)— recuerdan por su contenido Is 53. Según J. Roloff, en una fase temprana del cristianismo palestino se empleó de forma un tanto vaga Is 53; tal uso estaba aún al margen de la amplia tenden-

⁶⁴ J. Roloff, *Soteriologische Deutung*, 43.

⁶⁵ Mc 14,61a; Mt 8,17; Hch 8,32-33. Hay una excepción: el *hyper hemon* de 1 Pe 2,21-24, pero se trata de un himno, escrito con motivos del Deuteroseaías, y no de una prueba escriturística.

cia a elaborar el argumento escriturístico (en relación con la muerte de Jesús) y desconocía el empleo teológico-sistemático del canto del Siervo en su conjunto⁶⁶. En las fórmulas soteriológicas, las alusiones a Is 53 no son «pruebas escriturísticas»: falta precisamente la idea de la «necesidad divina». Pero el «tema» (Is 53) era ya «patrimonio judío» común.

1 Cor 15,3b dice: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras»; esto no demuestra lo contrario⁶⁷; en el segundo miembro, la resurrección «según las Escrituras» se yuxtapone sin una conexión estricta a un elemento interpretativo más amplio («al tercer día»). La particularidad de esta fórmula de confesión consiste precisamente en que reúne dos líneas de tradición originariamente independientes: el esquema de interpretación histórico-salvífica aparece en el «según las Escrituras», mientras que el esquema de interpretación soteriológica, en la línea del Deuteroseaías, puede percibirse en el «por nuestros pecados». Los elementos tradicionales de 1 Cor 15,3b-5, por antiguos que puedan ser, no constituyen el punto de partida de las restantes interpretaciones de la muerte de Jesús, sino que son resultado de un largo proceso de reflexión y de fusión de tradiciones. Esto nada dice, al menos en principio, contra la antigüedad de las tradiciones independientes ni contra la antigüedad de una interpretación soteriológica⁶⁸. Pero sí es problemático que Is 53 diera pie a una interpretación soteriológica de la muerte de Jesús. Además, me parece importante preguntar si los judíos de la época leían ya en los cantos del Siervo lo que comenzó a leerse más tarde⁶⁹.

Dadas las dificultades de establecer una conexión demostrable entre Is 53 y la explicación soteriológica de la muerte de Jesús, otros han tratado de encontrar un nexo con las ideas del judaísmo tardío sobre el martirio como expiación vicaria⁷⁰. En 2 Mac 7,37-38 se alude brevemente al tema de la representación vicaria; pero del sufrimiento vicario de los mártires sólo se habla en los escritos del judaísmo tardío posteriores al año 70 d.C., sobre todo en 4 Mac 6,28-29; 1,11; 17,21; 18,5. En los escritos rabínicos posteriores, en los midras y targumes, tiene gran importancia el sacrificio de Isaac, y es difícil sostener que, aunque estos documentos sean tardíos con respecto al cristianismo primitivo, tales ideas hayan caído del cielo⁷¹. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de la tradición, ni la teología del judaísmo tardío sobre el martirio ni las leyendas martiroológicas ra-

⁶⁶ *Op. cit.*, 44.

⁶⁷ Así F. Hahn, *Hohheitstitel*, 197-211, y J. Roloff, *op. cit.*, 45.

⁶⁸ J. Roloff, *op. cit.*, 45-46.

⁶⁹ G. Fohrer, *Das Alte Testament und das Thema «Christologie»*: EvTh 30 (1970) (281-298) 286-291, ha mostrado que en estos cantos del Siervo no se habla de un sufrimiento vicario, sino de expiación de pecados propios *desconocidos*.

⁷⁰ Así H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf 1971) 232-235.

⁷¹ Cf. *tercera parte*: «Resucitado al tercer día».

bínicas tienen relación alguna con la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús, porque el tema del martirio como tal constituye una tradición completamente distinta de la que se expresa en el tema del «justo doliente»⁷².

Por tanto, es claro que las fórmulas soteriológicas constituyen un conjunto tradicional muy antiguo, cerrado en sí mismo, cuyo origen no puede explicarse ni como una deducción secundaria de otras interpretaciones de la muerte de Jesús ni mediante su reducción a las teologías del martirio vicario⁷³. Todas estas explicaciones tropiezan con dificultades en el plano de la historia de la tradición, y con la ausencia de cualquier alusión a Is 53 en el estrato más antiguo de las fórmulas *hyper*, pese a las afinidades de contenido.

Ante el resultado más bien negativo en lo que respecta a una prehistoria judía de la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús, debemos preguntarnos si este tema no está basado de algún modo en un recuerdo de los últimos días de Jesús, en los que éste tuvo que afrontar la idea de su inminente muerte violenta. En otras palabras, es preciso analizar seriamente si la referencia de Marcos al «rescate por muchos» (Mc 14,24) —con su evidente contexto en la celebración eclesial de la eucaristía— no tienen su *fundamento histórico* en una palabra o gesto de Jesús, que interpreta ya por sí mismo su muerte inminente. Así, tras examinar las primeras interpretaciones cristianas de la muerte de Jesús, tenemos que volver a su vida terrena, al «Jesús histórico». Hasta ahora sólo hemos constatado que en el cristianismo primitivo coexistían tres corrientes tradicionales que daban interpretaciones divergentes de la muerte de Jesús. Se trata de tres corrientes muy antiguas, y no es posible establecer de modo concluyente un orden cronológico⁷⁴.

II. LA MUERTE DE JESUS A LA LUZ DE SU VIDA TERRENA

1. *El rechazo del mensaje y de la praxis de Jesús*

A mi juicio, en la actual discusión sobre la continuidad o discontinuidad entre el Jesús terreno y el Cristo de la predicación eclesial hay un equívoco fundamental: el punto de ruptura se coloca unilateralmente en la muerte de Jesús, a la que sigue la predicación de la resurrección. Unos creen que es preciso poner el énfasis en la ruptura inherente a este dato, mientras que otros se sienten obligados a rela-

⁷² L. Ruppert, *Jesus*, 40-41. Un mártir no es necesariamente «un justo» (cf. 2 Mac 7,32), y con el martirio se podía satisfacer por los pecados propios y por los de otros; véase E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1963) 29-32; L. Ruppert, *Jesus*, 74, nota 6.

⁷³ J. Roloff, *op. cit.*, 50.

⁷⁴ H. Schürmann, en *Orientierung an Jesus*, 357.

tivarla. Con semejante planteamiento se pierde de vista que, si bien existe tal punto de ruptura, es preciso situarlo ya en la vida del Jesús histórico: en la oposición a su persona y en el rechazo de su mensaje. Por eso hay que preguntar si este rechazo, en cuanto hecho global acaecido durante la vida terrena de Jesús, no le dio a él ocasión para interpretar de algún modo la muerte que le amenazaba.

Los exegetas se han preguntado repetidamente si la predicación de Jesús en Galilea no acabó en un fracaso, por lo menos en el sentido de que su mensaje no fue aceptado⁷⁵.

«Pero dichoso el que no se escandaliza de mí» (Lc 7,18-23 = Mt 11,6)⁷⁶. En este pasaje no se trata aún de una visión retrospectiva de *toda* la actividad de Jesús (tras el final de su vida), sino de un recuerdo histórico de determinados hechos de la vida de Jesús y de las reacciones que provocaron: la pregunta de si Jesús trae salvación o tiene «un demonio» dentro⁷⁷. Ya hemos visto que Jesús rechazó tanto la interpretación aramaico-farisea de la ley, como la arrogante piedad cultural de los saduceos. La predicación y la praxis de Jesús ponía en entredicho el principio judío de la prestación en el orden religioso. Sobre todo su solidaridad con los «impuros», con los «publicanos y pecadores» era algo que la piedad oficial no podía tolerar: iba «contra la ley».

Si queremos construir una teología de Jesús de Nazaret que se interese primariamente por su vida, por su mensaje y su actividad, deberemos otorgar un lugar privilegiado a la ruptura que el contacto con Jesús produjo en la comunidad judía de su tiempo. La fe y la confianza prepascual en Jesús tuvieron ya que afrontar este reto. La pregunta de si Jesús trae salvación o desgracia es en el fondo un problema que se plantea ya antes de la Pascua. Su pasión y muerte son de hecho consecuencia del conflicto surgido durante su vida. El problema no surge sólo al morir Jesús. A fin de cuentas, Jesús no murió en cama, sino en la cruz.

El Evangelio de Marcos habla claramente de un éxito inicial de la predicación de Jesús en Galilea⁷⁸. Pero a partir de Mc 7 disminuyen las alusiones a la «gran afluencia de gente» y las reacciones positivas⁷⁹. El reino de Dios era la buena nueva que Jesús había llevado

⁷⁵ Cf., por ejemplo, C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (Londres 1971) 119-136; Fr. Mussner, *Gab es eine «Galiläische Krise», en Orientierung an Jesus*, 238-252. Cf. S. Schulz, *Q-Quelle*, 364, nota 275, a propósito del texto de Mateo que en esencia procede de Q, Mt 11,21-24 = Lc 10,13-15.

⁷⁶ *Kai* (= y) tiene aquí un significado de contraste, es decir, equivale a «pero».

⁷⁷ Lc 11,14-23; Mt 12,22-23; cf. la tradición de Marcos: Mc 3,2; Jn 7,11; 8,48 y 10,20. Véase A. Polag, *Zu den Stufen der Christologie in Q* (Studia Evangelica IV-1; Berlín 1968) 72-74. (No he podido consultar su amplio manuscrito sobre el tema.)

⁷⁸ Mc 1,33-34.38; 2,1b.12b; 2,13; 3,7-11.20; 4,1; 5,21.24; 6,6b.12b; 6,33-34.44.55-56.

⁷⁹ Aparece también en Mc 7,37; 8,1.4; 9,14.15; 10,1b; 10,46 y 11,8-10.18b

a Galilea; se trataba de un anuncio de la salvación. Sin embargo, el estrato más antiguo, arameo, de la tradición Q revela que ya se tenía conciencia de un posible rechazo del «fenómeno Jesús»: esta posibilidad de escandalizarse de él (Lc 7,18-23 par.) parece remontarse a ciertos recuerdos prepascales. Así, pues, la posibilidad del rechazo de Jesús forma parte del «paquete cristológico» más antiguo; al parecer, tiene su origen en recuerdos de fracasos ocurridos durante la vida terrena de Jesús. El carácter velado, ambiguo, de la *figura histórica* de Jesús —que participa de la ambigüedad inherente a todo lo que es histórico— recibe un desarrollo ulterior en Marcos; pero la redacción de Mc se limita a poner de relieve lo que ya afirmaba conscientemente la tradición premarcana: en la vida de Jesús hay una opacidad histórica. «Lo divino» en él, el «de parte de Dios», no es apodíctico, no aparece con una claridad irrefutable; exige un voto de confianza. Marcos tematiza el rechazo del mensaje y la actividad de Jesús ya al principio de su Evangelio (Mc 2,1-3,5), y concluye estos primeros relatos con la significativa interpretación: «Los fariseos se pusieron a planear con los herodianos el modo de acabar con Jesús» (Mc 3,6). Evidentemente, Marcos quiere explicar cómo se llegó al extremo de ajusticiar al respetado Maestro. En otro pasaje de Marcos, no son los «fariseos y los herodianos», sino sobre todo los «sumos sacerdotes y los escribas» quienes planean acabar con Jesús (Mc 11,18). Pero la tradición Q refleja que el rechazo del mensaje de Jesús era más amplio de lo que indican estas categorías esquemáticas. Los ayes pronunciados contra las *ciudades* de Corozáin, Cafarnaún y Betsaida (Lc 10,13-15 = Mt 11,20-24) revelan que el mensaje de Jesús fue rechazado por ciudades enteras. También las incidentales observaciones de que ningún profeta es aceptado en su tierra (Mc 6,4; Mt 13,57; Lc 4,24; Jn 4,44), la pregunta joánica «¿también vosotros queréis marcharos?» (Jn 6,67) apuntan en la misma dirección: experiencias históricas concretas de fracaso. Al parecer, Jesús gozó de popularidad mientras no se vislumbró ningún peligro; pero su predicación del cambio total como manifestación del inminente reino de Dios tuvo finalmente poco éxito.

Existen indicios para ver en esta experiencia del fracaso de la predicación de Jesús y de su oferta de salvación el motivo de su determinación de «subir a Jerusalén». Pese a las vivas discusiones existentes todavía entre los exegetas, se va perfilando un creciente acuerdo sobre un núcleo histórico sólido en el relato neotestamentario, según el cual Jesús *envió* durante su vida a sus discípulos —«a todos los pueblos y lugares» (Mc 10,1)— para que anunciaran *su* mensaje sobre la llegada del reino de Dios (Lc 10,1.11; Mt 10,5b-7; además de Mc 6,7-13)⁸⁰. La presencia de esta tradición en la comunidad Q y en la tradición de Marcos habla en favor de su autenticidad. Al encomen-

⁸⁰ Véase sobre todo H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 137-149; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche* (Gütersloh 1965) 151; M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*: NTS 18 (1971-72) 15-38.

dar esta misión, Jesús parece contar firmemente con la inminente llegada del reino de Dios y con la eventualidad de un rechazo definitivo de su mensaje (cf. Lc 10,10-12). Al menos debemos decir que el anuncio del juicio contra quienes no acepten el mensaje de Jesús difícilmente puede ser una creación *exclusiva* de la comunidad Q y no tener algún fundamento en la última fase de la predicación de Jesús, tras sus experiencias de rechazo. En la actualidad, cada vez se discute menos que Jesús limitara su mensaje a Israel (cf. también Mt 15,24). A propósito de esta misión de los discípulos a todo Israel, los exegetas hablan, probablemente con razón, de una «última oferta a Israel por parte de Jesús»⁸¹. Jesús encarga a los discípulos que hagan exactamente lo mismo que hace él: anunciar el inminente reino de Dios, curar enfermos y expulsar demonios (Lc 10,1; Mt 10,5b-6; Lc 10,8-11; Mc 6,7-13).

Cuando los discípulos vuelven de su misión —entusiasmados por la actividad que han desarrollado—, Jesús se dedica probablemente a la formación de un grupo más reducido, que más tarde *será* el de los «Doce» (¿o fueron los Doce escogidos por él mismo?)⁸². Al parecer, este cambio de estrategia apostólica es consecuencia de la creciente experiencia del fracaso de su predicación en Galilea.

Los evangelios parecen insinuar que Jesús no estaba tan seguro de que el viaje de los discípulos enviados —de dos en dos— hubiera tenido el éxito que ellos decían. Tras su vuelta se advierte en los Evangelios una insistencia —primero suave, luego cada vez más fuerte— de Jesús en que los discípulos «descansen un poco» (Mc 6,30-31), lejos de la multitud (Mt 14,22; Mc 6,45). Todos cruzan el lago con Jesús; pero al desembarcar encuentran un gran gentío: «un rebaño sin pastor», comentan los evangelistas (Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 14,13-21; 15,32-39; Lc 9,10-17 y Jn 6,1-5). Es de notar que los cuatro evangelios conocen este relato y que dos de ellos ofrecen incluso dos versiones de lo que sucede a continuación: Jesús da de comer a la multitud de forma prodigiosa. Es particularmente significativa la observación: «ellos no lo comprendieron» (Mc 6,52; 8,17-18.21). Por una parte, Jesús ha ofrecido a los pecadores la comunidad (de mesa); por otra, éstos quieren proclamarlo rey. Según el relato evangélico, la reacción de Jesús es inequívoca: *obliga* (así dice el texto) a sus discípulos a descansar lejos de la multitud. En estos textos del Nuevo Testamento se percibe una cierta «tendencia al aislamiento», el propósito de Jesús de mantener a sus discípulos alejados del entusiasmo de la muchedumbre. En cualquier caso, la tradición de Marcos es significativa: Jesús debe «forzar» a sus discípulos, al parecer contra la voluntad de éstos, a abandonar la escena (provisionalmente) y cruzar de nuevo el

⁸¹ F. Mussner, en *Orientierung an Jesus*, 243 y 249-250.

⁸² C. H. Dodd, *The Founder*, 130ss; F. Mussner, en *Orientierung an Jesus*, 247ss

lago en barco, pese a que ya era de noche y amenazaba tormenta; Jesús, por su parte, se retira «a un monte solitario»⁸³.

Tras estos acontecimientos, Jesús se traslada de Galilea a Jerusalén, si bien es difícil reconstruir históricamente tal conexión. En todo caso es claro que, según los evangelios, Jesús considera ya fracasada su predicación en Galilea y toma la determinación de subir a Jerusalén. A partir de este momento, los evangelios comienzan a aludir claramente a la pasión de Jesús, es decir, a su rechazo *definitivo*. El camino hacia la pasión se narra como un «éxodo», como un viaje hacia Jerusalén⁸⁴. Mientras en la primera etapa de su actividad pública Jesús recorría el país anunciando la llegada del reino de Dios, ahora —según el relato evangélico— parece hacer «un viaje hacia la pasión», encaminarse hacia la muerte. Sin duda, esta presentación está condicionada por el desenlace histórico de los acontecimientos, pero quizá también por el recuerdo histórico del fracaso, ya conocido, de la predicación de Jesús en Galilea.

Aunque las predicaciones de la pasión no son una reproducción histórica de las palabras auténticas de Jesús, cabe preguntar si son *simplemente vaticinia ex aventu*, es decir, simples retroproyecciones de la cruz y de la Pascua. Habrá que examinar si, tras el fracaso de Galilea, la decisión de subir a Jerusalén no transformó la perspectiva de una muerte violenta en una posibilidad concreta de experiencia. En todo caso, Mateo, con su *apo tote* —«desde entonces» (Mt 16,21)—, quiere fijar un determinado punto cronológico, un momento que indica evidentemente una cesura respecto a un «antes». Es difícil emitir un juicio histórico sobre la exactitud cronológica de tal momento; los evangelios pueden ser una «reproducción esquemática» de un proceso histórico gradual en el que Jesús fue tomando conciencia de que su misión en Galilea había fracasado totalmente, por lo cual él, convencido de la autenticidad y la urgencia de su misión, buscó una salida distinta, con la posibilidad de un fracaso completo.

Todo esto, aunque indica una reflexión posterior a la Pascua, parece tener raíces prepascuales: ya antes del Viernes Santo, Jesús es «el rechazado» y él mismo se siente rechazado debido a la breve etapa histórica de su vida pública. Creo que tiene razón F. Mussner cuando, ante la decisión de Jesús de abandonar Galilea y subir a Jerusalén, afirma: «Al principio, Jesús va predicando el reino escatológico de Dios; ahora, una vez que su ofrecimiento ha sido rechazado por Israel, *él mismo se siente rechazado* con el rechazo de su ofrecimiento»⁸⁵. Con el rigor de la crítica histórica, se puede decir, al menos, que Jesús de Nazaret, pese a su conciencia de estar amenazado de muerte por la Je-

⁸³ C. H. Dodd, *The Founder*, 134, el cual se inspira sobre todo en el Evangelio de Juan.

⁸⁴ H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tubinga 31960) 57; G. Friedrich, *Lk. 9,51 und die Entrückungschristologie*, en *Orientierung an Jesus*, espec. 70-74.

⁸⁵ *Op. cit.*, 249-250.

rusalén oficial, marchó deliberadamente a la ciudad de Sión. Ahora examinaremos qué se proponía Jesús.

2. Jesús ante la inminencia de su muerte

Quien arranca tan sólo de una teología kerigmática y supone, por tanto, que los cuatro evangelios tuvieron su origen en la vida de la Iglesia sin ningún interés histórico por el recuerdo de la vida de Jesús, difícilmente podrá decir algo significativo sobre lo que pensaba Jesús ante la inminencia de su muerte. Pero en las páginas anteriores hemos aludido repetidamente a que la interpretación histórico-formal del Nuevo Testamento parte de unos *presupuestos* implícitos no justificados. En los evangelios hay suficientes indicios lingüísticos de que se tenía conciencia de la distancia histórica existente entre la vida terrena de Jesús y la vida de las comunidades cristianas, de modo que nuestros evangelios contienen no sólo el kerigma pascual de la Iglesia, sino también el recuerdo histórico de la vida terrena de Jesús.

a) Certeza de Jesús sobre el carácter de su muerte.

Habría que tomar a Jesús por ingenuo para afirmar que subió de Galilea a Jerusalén sin imaginar que allí encontraría una oposición que pondría en peligro su vida. Todos los judíos de la época sabían que los romanos tenían el derecho de crucificar, Herodes Antipas el *ius gladii*, derecho de decapitar —sin duda Jesús guardaba un vivo recuerdo de la decapitación de Juan Bautista—⁸⁶, y el sanedrín el derecho de lapidar (cf. el martirio de Esteban). Esto no tiene gran importancia en sí mismo, pero la adquiere si tenemos en cuenta que Jesús tuvo que ser consciente de que su conducta, sus actos y su mensaje chocarían, tarde o temprano, con alguna de estas instancias. Si Jesús era un hombre razonable y no un iluso exaltado apocalíptico (y es de notar que en el judaísmo tardío los apocalípticos no tenían nada de exaltados), entonces su conciencia de que lo que hacía y decía podía provocar un choque frontal con tales instancias, implica que aceptaba conscientemente la responsabilidad por las consecuencias legales de su actuación. Por eso vamos a relacionar la actividad de Jesús con las tres instancias que podían condenarlo a muerte.

Se sabía que Jesús había sido bautizado por Juan y, desde el comienzo de su actividad pública, se rumoreaba que era «Juan resucitado» (Mc 6,14); se decía también que él, con mayor radicalidad que el Bautista, predicaba el mensaje de una conversión total ante la inminencia del reino de Dios y lo hacía exigiendo una toma de postura en

⁸⁶ Algunos historiadores afirman que el *ius gladii* de la autoridad judía no era reconocido por los romanos; así J. Blinzler, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus* (Ratisbona 31960) 163-174; cf. *infra*, nota 107.

favor o en contra de su persona. Sería ingenuo suponer que Jesús —testigo de que el rey Herodes Antipas había ejercido al *ius gladii* contra Juan Bautista— no había relacionado la actividad de Juan con la suya. Por el ejemplo de Juan el Bautista, *él sabía* que la espada de Herodes pendía también sobre su cabeza. Los «herodianos», que Mc menciona sólo en 3,6, parecen responder a un recuerdo histórico. En una palabra: un hombre sensato como Jesús de Nazaret tuvo que contar con la posibilidad de terminar decapitado, como Juan Bautista.

¿Era una amenaza para Jesús el sanedrín, con su facultad de lapidar? Fuera de Mt 16,1.6.11.12 y del Evangelio de Juan, los saduceos (partido mayoritario en el sanedrín) no son mencionados como adversarios de Jesús hasta el relato de la pasión. Por otra parte, es sabido que sólo tras la guerra judía (70 d.C.) alcanzaron los fariseos, que también estaban representados en el sanedrín, la posición privilegiada que les atribuyen los evangelios. Por tanto, la oposición neotestamentaria entre Jesús y los fariseos está influida por la situación eclesial posterior. Podemos decir que la tensión entre los saduceos y Jesús es más antigua de lo que sugiere el relato de la pasión. Por otro lado, fuera de Mt 27,62, los fariseos no son mencionados nunca en el relato de la pasión. Esto permite suponer que la oposición contra Jesús no provenía tanto de un grupo determinado cuando de las dos facciones más significativas de la época: los fariseos y —sobre todo, al final— los saduceos⁸⁷. Difícilmente puede atribuirse a Jesús la ingenuidad de no advertir que sus palabras y sus obras creaban una situación explosiva, sumamente peligrosa para él, con respecto a los dirigentes de la comunidad judía.

¿Tenía, en fin, algo que temer Jesús de los romanos? El hecho es que fue ejecutado por ellos, como lo demuestra la forma de su muerte —crucifixión—, debida a posibles o supuestas reacciones zelotas del pueblo. Esta posibilidad es la que menos debía preocupar a Jesús, dado el temor de su predicación, que no mostraba ningún interés por los problemas de la ocupación romana. Es cierto que existía una interpretación política del mesianismo y que algunos admiradores de Jesús interpretaban en ese sentido su actuación. Entre los discípulos de Jesús había evidentemente exzelotas («Simon, el zelota», Lc 6,15 par.; Hch 1,13); en opinión de algunos exegetas que relacionan «iscariote» con «sicario», también Judas habría pertenecido a este grupo; incluso «Boanerges», hijos del trueno, podría ser una reminiscencia zelota⁸⁸. El hecho de que un hombre que anuncia la soberanía de Dios sobre Israel se presente en Jerusalén con semejante compañía y, a la vez —o probablemente antes—, purifique el templo (Mc 11,15-16 par.) y pronuncie las palabras, evidentemente auténticas, «sobre la destrucción del templo» (Mc 14,58 par. Mt; cf. Jn 2,19; Mc 15,29 par. Mt 12,6; Hch 6,14 y Mc 13,2) puede parecer una provocación, directa o más

⁸⁷ H. Schürmann, en *Orientierung an Jesus*, 335-336.

⁸⁸ O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit* (Tubinga 1970).

bien indirecta, supuesta una denuncia por parte de los judíos a la autoridad romana; en cualquier caso, puede provocar en la potencia ocupante, temerosa siempre de un levantamiento popular, una actitud crítica contra cualquiera que solivianta al pueblo.

De cualquier modo, es históricamente claro que la muerte de Jesús fue consecuencia de la reacción ante su actividad pública, sobre todo teniendo presente el ejemplo de Juan Bautista, suprimido también «por temor a los romanos».

En resumidas cuentas, la ejecución de Jesús se explica históricamente «por la conjunción de diversos factores, cada uno de los cuales era ya por sí mismo bastante peligroso»⁸⁹. Si Jesús no era un exaltado —cosa incontrovertible, a juzgar por los datos históricos—, tuvo que contar, a partir de un determinado momento de su vida, con la posibilidad de un desenlace fatal, posibilidad que con el tiempo se convertiría en probabilidad y, por último, en certeza. Esto es algo que admiten hoy casi unánimemente exegetas e historiadores; son los teólogos los que todavía se dejan influir por la afirmación de Bultmann en el sentido de que no podemos saber qué pensó Jesús sobre su muerte, el cual incluso se habría «derrumbado» sin saber que hacer ante ese inopinado sesgo que echaba por tierra todos sus planes. Lo que Bultmann expresa como simple conjetura se convierte para determinados teólogos en elemento esencial de su reflexión teológica (y luego «se populariza» en ciertos ambientes). Esto, más que rigor histórico, es una interpretación ideológica y tendenciosa.

b) Una cuestión insoslayable:

¿qué interpretación dio Jesús a su muerte?

Teniendo en cuenta la actitud fundamental de Jesús ante la voluntad de Dios, su Padre, es lógico preguntarse por la actitud existencial de Jesús ante la eventualidad de una ejecución al filo de la espada —por obra de Herodes, sucedió con Juan Bautista—, o por lapidación —en virtud de los poderes del sanedrín, como sería el caso de Esteban—, o por crucifixión —castigo romano que se infligía por delitos graves o por rebelión, caso bastante frecuente—. Hay que excluir *a priori* que alguien como Jesús, que predicaba la proximidad del reino de Dios, no pensara en el sentido del desenlace de su vida. En tal caso, el final de Jesús estaría en flagrante contradicción con lo que predicaba sobre la confianza radical en Dios a pesar de todas las circunstancias empírico-históricas. En esto consistía el núcleo tanto del mensaje como de la coherente actitud de Jesús, para quien el que ha cumplido todo esto sigue siendo un «siervo inútil» (Lc 17,7-10). La falta o la simple renuncia a una toma de postura ético-religiosa ante la muerte inminente debería calificarse no sólo de miopía, sino de incomprendible desdoblamiento de la personalidad.

⁸⁹ H. Schürmann, *loc. cit.*, 337.

La muerte próxima era, pues, un dato que Jesús debía integrar en su entrega total a Dios, pero que debía armonizar también con el convencimiento de la urgencia de su mensaje. «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mc 14,36c parr.), aunque no pertenezca a los *ipsissima verba Jesu*, a las palabras históricas de Jesús, refleja sin duda la armonía interna de la predicación de Jesús con su vida entera. Pero no es lo mismo aceptar la voluntad de Dios que valorar en concreto el sentido de lo que va a suceder.

Conocemos suficientes palabras auténticas de Jesús que apuntan inequívocamente en dirección de una actitud de fidelidad hasta la muerte. Jesús se apoya en la tradición sapiencial de Israel cuando dice «el que pierde su vida, la salvará» (Mc 8,35 parr.; cf. Lc 17,33 par.; 14,26). De las palabras y obras de Jesús podemos concluir que él, apenas vislumbró la perspectiva de la muerte, no sólo consideró tal posibilidad, sino que tuvo que vivirla existencialmente: las circunstancias le obligaron a otorgar a la muerte próxima un lugar en su confianza radical en Dios. ¿Qué lugar?

Desde un punto de vista humano, difícilmente pudo Jesús vivir el rechazo de su mensaje y la perspectiva de su repudio personal como un hecho con sentido *en sí mismo*. (La desgracia y la incomprensibilidad de la muerte de Jesús tiene un influjo profundo, sobre todo dentro del esquema de contraste, en las reacciones del Nuevo Testamento). El propio Jesús se encontró ante la tarea concreta de conciliar la eventualidad histórica de su muerte violenta con la certeza de su mensaje sobre el reino de Dios. ¿Se limitó Jesús a soportar la certeza de su muerte con una confianza ciega y radical en Dios o terminó por ver en esa situación histórica una especie de plan divino de salvación en virtud del cual su mensaje encontraría una realización soberana y libre, no *a pesar* del fracaso histórico del mismo, sino *gracias* a él, gracias a su muerte? En ese «a pesar de» o «gracias a» radica toda la problemática teológica.

Todos los evangelios y testimonios de fe de los primeros cristianos están convencidos de que Jesús recorrió consciente y libremente el camino de la cruz. Aquí resuena una reflexión teológica pospascual, pero quizá también algún recuerdo histórico concreto. Determinar su contenido es una tarea histórica nada fácil. No obstante, con indicios sugerentes.

c) Palabras sobre el servicio sin reservas.

Ya hemos dicho que la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús tiene una base muy pobre en los estratos más antiguos de la tradición preevangélica. Sin embargo, el análisis de la tradición contenida en una serie de «textos sobre la *diakonia*» que reproducen un *logion* sobre el servicio y la disponibilidad de Jesús demuestra que tales textos guardan una relación esencial con un hecho acontecido en la última cena, poco antes de morir Jesús. Nos referimos a Mc 10,45

y Lc 22,27 y, en segundo término, a Lc 12,37b y Jn 13,1-20, todos los cuales pertenecen a la tradición de la última cena.

1. En Mc 10,45 se establece una clara relación entre el tema de *diakonein* o servicio de Jesús y el de la muerte expiatoria: «Porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por todos». Este servicio se aduce aquí como ejemplo ético para los discípulos de Jesús. Según J. Roloff⁹⁰, la mención de la muerte expiatoria de Jesús en este contexto no pertenece a la redacción de Marcos, sino que existía ya en la tradición que utiliza; Marcos se limita a colocar el conjunto (v. 45a.b) en ese lugar de su Evangelio por su utilidad parenética (como estímulo moral). Teniendo en cuenta Lc 22,24-27 (tradición propia de Lucas y no versión lucana de la redacción de Marcos), ambos temas no formaban inicialmente un solo conjunto. La combinación de ambos se llevó a cabo en la tradición de la última cena, ya que tanto el versículo 45b como el 45a tienen su origen en dicha tradición: es imposible un desarrollo secundario de 45a a partir de 45b o al revés⁹¹. *Diakonein* significaba originalmente en griego profano servir a la mesa, pero en el judaísmo helenista se extiende el significado a las diversas modalidades de «servicio». En las comunidades judeocristianas helenistas y en las pagano-cristianas de Pablo, *diakonein* se ha convertido en un término específicamente cristiano y eclesial⁹². La fuente de Marcos conoce aún el uso griego normal (Mc 1,13.31; 15,41), quizá con algunos significados intermedios en otros lugares. La acepción netamente eclesial aparece sólo en Lc 22,26-27, variante lucana de Mc 10,43.45. Esto significa que los estratos más antiguos de la tradición sinóptica utilizan el término *diakonia* en su sentido profano, mientras que sólo en un determinado grupo de textos, emparentados tradicionalmente entre sí, aparece el uso específicamente cristiano. Esto lleva a Roloff a la conclusión de que Mc 10,45 (situado claramente en la tradición de la cena) es el texto decisivo dentro del bloque de tradición y que ahí comenzó la evolución que va de la acepción griega normal a la específica de la Iglesia. En otras palabras, el factor teológico que originó ese desplazamiento semántico debe buscarse en una interpretación de la «cena del Señor» como acto *de servicio*, como síntesis del significado de su misión⁹³. La idea de *diakonia*, servicio y disponibilidad, refleja una interpretación muy antigua de la muerte de Jesús que tiene su raíz en la última cena.

Lo mismo acontece en Lc 22,27: «¿Quién es más grande: el que

⁹⁰ J. Roloff, *Soteriologische Deutung des Todes Jesu*, 51.

⁹¹ J. Roloff, *op. cit.*, 50-55. Cf. W. Popkes, *Christus traditus*, 169-174; F. Hahn, *Hohelstittel*, 57-59.

⁹² Rom 11,13; 12,7; 15,31; 2 Cor 3,7 y siguientes; 4,1; 5,18; también Hch 1,17-25; 6,1-4; 11,29; 12,25; 19,22; 20,24; 21,19.

⁹³ La fórmula ἦλθον («Yo he venido para...») no indica necesariamente una valoración retrospectiva de toda la vida de Jesús, en contraste con la fórmula ἦλθεν (véase nota 138 de la sección precedente).

está a la mesa o 'el que sirve? El que está a la mesa, ¿verdad? *Pues yo estoy entre vosotros como quien sirve*». En el contexto de 22,24-27, a un material preluano se añade una exhortación, o parénesis de moral eclesial; el servicio de Jesús se presenta como modelo para los ministros de la Iglesia, «los discípulos», y como consigna para el proceder de los jefes de las comunidades en la celebración de la cena del Señor. Así queda consumada la evolución eclesial del término «servir». Distanciándose de H. Schürmann, J. Roloff considera Lc 22,24-27 no como una reelaboración lucana de la tradición de Marcos, sino como un material exclusivo de Lucas, una tradición propia, singular e independiente. Para entender el hecho de que el Jesús terreno actúe en la mesa como servidor es preciso tener presente las costumbres de la época y la meticulosa jerarquía que se observaban en la mesa. La expresión aramea «yo estoy entre vosotros», en presente, a diferencia de la mirada retrospectiva a toda la vida de Jesús —por tanto, ya terminada— en Mc 10,45, indica una situación muy concreta, la «comida», en la que Jesús ofrece comunión a sus discípulos. Allí, en la comida, Jesús es el servidor. Esto es aún más concluyente si el versículo 27 ó 27c pertenecía originariamente al primitivo relato preluano de la cena, en el que todavía no aparecían los vv. 24-26, de modo que el 27 empalma directamente con las palabras de la institución de los vv. 15-20. La autodonación de Jesús, el derramamiento de su sangre «por (o en lugar de) vosotros» se interpreta aquí como un servicio en favor de los comensales. La cena es considerada como *diakonia* en beneficio de los discípulos. Mediante su conexión con la cena, el «servir» se convierte en un término técnico que designa una praxis de la Iglesia⁹⁴. Lo que en Lucas sólo se insinúa mediante el nexo original del v. 27 con los vv. 15-20 es expresado en Mc 10,45 por 45b: la autodonación de Jesús «por todos», fórmula breve que parece aludir a las palabras que, en la liturgia eucarística, se pronuncian sobre el pan y el vino. En ambos casos, el tema soteriológico está presente en las palabras sobre «el servicio de Jesús».

2. Partiendo de estos dos textos, también Lc 12,37b y Jn 13,1-20 (el lavatorio de los pies), donde aparece asimismo el tema del servicio, pueden interpretarse en una perspectiva soteriológica y a la vez en relación con la última cena.

«(Dichosos esos criados si el amo al llegar los encuentra en vela); os aseguro que él se ceñirá, los hará recostarse y les servirá uno a uno» (Lc 12,37b). El conjunto es una reelaboración secundaria de una parábola eclesial sobre la parusía (Lc 12,36.37a). El amo se ciñe para lavar los pies, acto que precede a la comida y a la invitación a acercarse a la mesa. En este texto, el banquete celestial escatológico con ocasión de la parusía de Jesús es presentado como una acción efectuada por el Jesús terreno; de ello se infiere la identidad entre el Jesús terreno y el Jesús que vendrá al final de los tiempos. Jesús sirve como quien

⁹⁴ J. Roloff, *op. cit.*, 58-59.

sirve en un banquete. El servir, el servicio de amor, se convierte así en el principal distintivo de la vida de Jesús; el hecho *histórico del servicio* se transfiere al Señor que ha de venir. Lc 12,37b presupone la tradición del lavatorio de los pies. También el lavatorio joánico (Jn 13,1-20), que es servicio de amor a los discípulos, se halla en el contexto de la cena.

De estos cuatro textos característicos sobre el servicio de Jesús podemos concluir que dicho tema está fuertemente enraizado en la «tradición de la cena», si bien en la tradición prejoánica del lavatorio ya se ha independizado y aparece como modelo ético (Jn 13,15: un *hypodeigma* para los discípulos); pero el v. 1 —proximidad de la Pascua y certeza de Jesús de que ha llegado su hora— prueba que también aquí se halla el tema del servicio en la perspectiva de la interpretación cristiana de la muerte de Jesús. Esta muerte fue un servicio de amor de Jesús en favor de los suyos, gracias al cual éstos pasan a constituir una «nueva comunidad», una «nueva alianza». Así lo consideró una tradición muy antigua, y en 1 Cor 15,3b aparece como fórmula ya estereotipada: «murio por nuestros pecados». Estos textos confirman lo que hemos dicho sobre el esquema de interpretación soteriológica: la tradición sobre el significado salvífico redentor de la muerte de Jesús no constituye una fase evolutiva secundaria, sino que tuvo muy pronto su fundamento en el significado que las primitivas comunidades cristianas reconocieron en la cena de Jesús con sus discípulos. En un estrato muy antiguo de la tradición de la cena, la autodonación de Jesús en la muerte se interpretó como un servicio de amor. La tradición de la cena es, pues, el punto de partida de la interpretación cristiana de la muerte de Jesús como autodonación salvífica.

Además, desde el punto de vista histórico, es muy probable que Jesús se considerara profeta escatológico. Así, la proximidad de la muerte lo llevaría a confrontar personalmente su vida con el rechazo, por parte de Israel, de la última oferta salvífica de Dios a este pueblo. Esta fue la auténtica aporía de la autocomprensión de Jesús mismo. Por eso es legítimo e incluso urgente preguntar si el Jesús terreno interpretó su muerte como servicio de amor y manifestó de algún modo ese significado de su muerte durante su vida terrenal. Y si no es así, ¿cómo se explica la aparición del tema soteriológico en la tradición protocristiana de la cena, que no tiene un origen unitario?

d) La cena de despedida:

Jesús, seguro de la salvación ante la muerte.

Difícilmente se puede afirmar que Jesús *deseó* su muerte y la *buscó* como única realización posible del reino de Dios. Si Jesús hubiera pensado y sabido desde el principio que la salvación dependía sólo de su muerte, habría sido casi una «simulación» su énfasis en el mensaje de la *metánoia* y del reino de Dios. La perspectiva de la muerte sólo

comienza a perfilarse como consecuencia del rechazo de su predicación y su praxis, que eran una oferta de salvación. Esta oferta no queda cancelada con su muerte. Una interpretación en sentido contrario ignoraría que la «sabiduría» de Jesús «creció» realmente a lo largo de su vida concreta; en otras palabras, no tendría en cuenta la «real humanidad» histórica de Jesús. Además reduciría a algo puramente formal el significado auténtico salvífico de la muerte de Jesús.

Pero los datos reales demuestran que Jesús no hizo nada por evitar una muerte violenta. Al contrario, pese a la creciente certeza del rechazo global de su mensaje, sube conscientemente a Jerusalén. No obstante, difícilmente se podría afirmar que, en la autocomprensión de Jesús, el significado de su mensaje salvífico proviene exclusivamente de su muerte. Es preciso reconocer que Jesús murió como vivió y vivió como murió.

El hecho de que Jesús tuvo que decidir por sí mismo su postura ante su muerte inminente se deduce de toda su actitud vital con respecto a esta nueva situación. Lo cual obliga a preguntarse si mantuvo en secreto ese acontecimiento definitivo y el significado que podría tener para él, si lo silenció o lo comunicó de algún modo durante los últimos días, por lo menos al círculo íntimo de sus discípulos. Sólo partiendo de ahí se podría explicar en qué sentido pudo Jesús considerar su muerte como un servicio de amor.

La exégesis ha demostrado que todas las llamadas predicciones claras y explícitas de la pasión son secundarias, es decir, están redactadas, al menos en parte, sobre la base del acontecimiento pascual. Pero con esto no se ha dicho todo. Teniendo en cuenta la evidente solicitud de Jesús por los suyos, resulta difícil imaginar que ni siquiera en los últimos días de su vida hablara de su inminente muerte violenta a los discípulos. ¿No los prepararía de algún modo para el duro golpe de su muerte, cuando él mismo se hallaba ante el difícil problema de conciliar esta muerte con su mensaje y de aceptar el fatal desenlace? Por tanto, históricamente hay que contar con la probabilidad de que, durante la última cena con los suyos, Jesús dijera o hiciera algo para que su muerte no sumiera definitivamente en la desilusión y la desesperación a sus discípulos más íntimos. Por otra parte, una declaración clara y excesivamente explícita parece contraria al tenor fundamental de la predicación de Jesús, el cual nunca se presenta segundo sujeto (junto a Dios o a su soberanía) de su predicación: Jesús no se predica a sí mismo, sino que anuncia la llegada del reino de Dios.

Dentro de estos límites máximos y mínimos, los relatos evangélicos de la bendición de Jesús sobre el pan y el cáliz en la última cena —pese a su marcada impronta pospascual, procedente de la celebración eucarística— contienen en su núcleo recuerdos innegablemente históricos.

En un capítulo anterior hemos dicho que la comunidad de mesa con pecadores y marginados de Israel fue un rasgo característico de la actividad terrena de Jesús. Además, las escenas en que Jesús da de co-

mer milagrosamente⁹⁵ son tan importantes en los evangelios que también por ello «comer y beber con Jesús» es una característica fundamental de su oferta de salvación y comunión, especialmente cuando es él mismo el anfitrión, como en la última cena. Por eso no es posible considerar la cena de despedida, pese a que se trata de una tradición aparte, al margen de los numerosos casos en que, durante su vida terrena, Jesús ofrece la salvación mediante la comunidad de mesa⁹⁶. En otras palabras, la cena de despedida se sitúa en un contexto más amplio de la vida de Jesús que ofrece la salvación divina bajo el signo de la comunidad de mesa. Pero la comunidad de mesa, «ante la inminencia de la muerte», tiene un significado particularmente denso dentro de ese contexto global.

Por numerosas razones es históricamente discutible que la cena de despedida fuera una cena pascual judía; por eso vamos a prescindir de este aspecto. Es indiscutible que se trató de una cena de despedida que Jesús ofreció a sus discípulos, consciente de la inminencia de su muerte. En conexión con este problema encontramos en los evangelios dos estratos: uno más antiguo y otro más reciente.

Los textos más recientes son, en definitiva, fórmulas litúrgicas de la Iglesia que conmemoran lo que Jesús hizo durante esa cena de despedida. Así se puede distinguir una tradición paulino-lucana (Lc 22,20a par. 1 Cor 11,25) y una tradición marcana (Mc 14,24 par. Mt 26,26-28)⁹⁷. La primera puede resumirse así: «Esta copa ofrecida da participación en la nueva alianza prometida por los profetas, que se concluye gracias a mi martirio»⁹⁸. En este contexto, «sangre» tiene el significado tradicional de «sangre de mártir»⁹⁹. En la tradición marcana, por el contrario, la renovación de la alianza se efectúa en virtud de la muerte de Jesús, interpretada a la luz de Ex 25,8 como sacrificio cultural: «Esta es mi sangre de la alianza».

El carácter litúrgico-eclesial y, por tanto, pospascual de estos textos es evidente. Por tanto, en Lucas (22,18) como en Marcos (14,25) puede reconocerse un fragmento más antiguo que, según F. Hahn, pertenece «al núcleo originario de la tradición»¹⁰⁰, opinión compartida hoy por casi todos los especialistas: «Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, pero nuevo, en

⁹⁵ Mc 6,34-44 par. Mt 14,14-21; Lc 9,11b-17; Mc 8,1-9 par. Mt 15,32-38; Jn 6,1-15.

⁹⁶ J. Roloff, *Das Kerygma*, 237-269; cf. también id., *Heil als Gemeinschaft*, en P. Cornehl-H. Bahr (eds.), *Gottesdienst und Öffentlichkeit* (Hamburgo 1970) 88-117; id., *Soteriologische Deutung des Todes Jesu*, 62.

⁹⁷ Cf. H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1970); id., *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?*, en *Orientierung an Jesus*, 354-358; id., *Jesu Abendmahlsbandlung als Zeichen für die Welt* (Leipzig 1970); id., *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl*: BZ 16 (1972) 1-23; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 277.

⁹⁸ H. Schürmann, en *Orientierung an Jesus*, 344.

⁹⁹ H. Schürmann, *Jesu Abendmahlsbandlung*, 89

¹⁰⁰ En *EvTh* 27 (1967) 340-341.

el reino de Dios» (Mc 14,25); «desde ahora no beberé más el fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios» (Lc 22,15-18; cf. 1 Cor 11,26). En este contexto hay dos elementos: 1) por una parte, la cena está marcada por las palabras —sean cuales fueren— con que Jesús anuncia resueltamente su muerte próxima; dicho de otro modo, esta cena es la despedida de la comunidad de mesa terrena (pues se trata sin duda de la *última* copa que Jesús bebe con los suyos); 2) por otra parte, Jesús abre la perspectiva de una nueva comunidad de mesa en el reino de Dios. Las «palabras de la institución» parecen ser una precisión y explicación litúrgico-eclesial de estas expresiones un tanto vagas. Pero también el texto más antiguo refleja la acción pospascual de la Iglesia: ésta une dos elementos que estaban separados en la tradición de Jesús. El núcleo histórico es la convicción expresa de Jesús de que se trata de una última copa que va a beber con sus discípulos durante su vida terrena; el segundo elemento: «hasta el día aquel en que...», es secundario¹⁰¹. El acento no se pone en el banquete futuro, sino en el *ya no beberá más* (*ouketi ou me*). Tal es, desde el punto de vista histórico, el anuncio mejor documentado de la muerte de Jesús. El segundo miembro («hasta que») tiene un origen distinto: también en otros pasajes se alude al banquete escatológico; la *combinación* de la frase sobre la pasión y muerte de Jesús con la gloria futura es claramente secundaria. Así, una predicción del destino del Hijo del hombre pasa a ser también una promesa de salvación con respecto a la futura comunión de los discípulos con Jesús.

Si el segundo miembro es secundario, ¿qué contenido salvífico expresa el primer miembro de este antiguo texto? Pese a que Israel ha rechazado la última oferta profética de salvación divina, Jesús, en el momento de afrontar la muerte, continúa ofreciendo a sus discípulos la (última) copa. Esto revela que Jesús *está absolutamente seguro de la salvación*, de modo que el «hasta que» de Marcos y Lucas, pese a ser una adición secundaria, constituye una simple explicitación de la situación concreta. La nueva comunidad de mesa o la nueva oferta salvífica de Jesús a los discípulos conserva para Jesús todo su significado ante la inminencia de la muerte; Jesús ha integrado su muerte y no la considera como un naufragio absurdo de su misión. Esta inmovible certeza de la salvación nos obliga a reflexionar. ¿Qué significa el hecho de que Jesús está convencido de que su muerte no podrá impedir la llegada de la soberanía de Dios anunciada por él?

Prescindiendo de las diferentes interpretaciones del carácter escatológico del mensaje de Jesús, su predicación y la actitud global de su vida revelan que Jesús está abierto al futuro de Dios para el hombre y que toda su vida es un servicio de amor al hombre: «Quien quiera

¹⁰¹ Cf. K. Berger, *Amen-Worte*, 54-58. Mateo emplea en su Evangelio el «en verdad, en verdad» de Marcos, por tanto, «en verdad» es aquí secundario, dado que Mateo y Lucas conocían ya el texto de Marcos sin «en verdad, en verdad». Marcos añade «en verdad» siempre que hay una referencia explícita a la gloria futura o al eón venidero.

ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos» (Mc 9,35); esta afirmación y otras semejantes (Mt 7,12a par.; Mc 12,33; Lc 6,27-28), que —pese a ciertos retoques eclesiásticos— tienen su contexto en el recuerdo de la cena de despedida, reflejan inequívocamente la actitud vital del propio Jesús. La «proexistencia», el «ser hombre para los demás», y la obediencia incondicional a la voluntad de Dios, que se manifiesta en el decálogo y en las situaciones de la vida humana, esa actitud mantenida hasta la muerte, atestigua la fidelidad de Jesús a su propio mensaje, que *mantiene abierto* el futuro de Dios, que deja a Dios la última palabra y le permite persistir en el servicio de amor al hombre como manifestación de la benevolencia divina hacia los hombres. Incluso los pasajes del Nuevo Testamento que no atribuyen a la muerte de Jesús un significado salvífico, la consideran como el martirio del *profeta*. Pero esto indica que incluso partiendo de la actitud global de la vida de Jesús resulta difícil determinar *a priori* la peculiaridad de su muerte en la cruz en cuanto servicio de amor. Además, existe el peligro de que proyectemos sobre la actitud de Jesús nuestras propias ideas sobre el problema de sentido que nos plantea su muerte en la cruz. La certeza que incluso en el momento de su muerte tiene Jesús de la venida del reino de Dios impide considerar el asesinato de este inocente como un caso más entre los numerosos asesinatos de inocentes. De lo contrario, su muerte, en vez de suscitar la nueva esperanza de que nació la Iglesia cristiana, sería un motivo de resignación o de desesperación. Porque, desde un punto de vista *puramente histórico*, esta crucifixión significa el rechazo de Jesús y de su mensaje y, por tanto, el fracaso de toda su actividad profética. Pero si Jesús «se rindió» en la cruz, se trató —¡históricamente!— de una «rendición ante Dios». «Tú eres mi Dios, te doy gracias; Dios mío, yo te ensalzo» (Sal 118,28). Para el hombre religioso, la experiencia de un fracaso histórico y la fe ardiente en el *futuro* de Dios para el hombre no constituyen una contradicción, sino un misterio que se sustrae a cualquier intento de conciliación *teórica* o racional.

Parece legítimo concluir que Jesús experimentó que su muerte *formaba parte* (de alguna manera) de la salvación divina y era una consecuencia histórica de su solícito servicio de amor y de su solidaridad con los hombres. Esto es lo mínimo —pero cierto— que es preciso retener como núcleo histórico del «relato de la institución» y de la historia de la pasión. Naturalmente, no es lícito explicar el estrato más antiguo de la perícopa analizada a partir del estrato litúrgico posterior; es más bien éste el que debe someterse «a la crítica» del texto más antiguo. Sin embargo, es importante notar que también en el estrato más antiguo, durante la cena, Jesús ofrece a los suyos la copa —la última— y así, «a pesar» de la muerte cercana, sigue ofreciendo una comunión salvífica con él mismo. El nexo que aquí se insinúa y que Marcos explicita es más bien un nexo entre la comunión *actual* con Jesús y la comunión escatológica con él. En otras palabras, la venida del reino de Dios sigue estando vinculada a la comunión con Jesús de Nazaret.

En estos relatos neotestamentarios, la alusión a que la unión con Jesús es más fuerte que la muerte debe considerarse sin duda como auténtica de Jesús. Debemos decir, no obstante, que no hay ningún *logion* cierto de Jesús en que él atribuya a su muerte un significado salvífico. Ni las predicciones veladas (Mt 12,39 par.; Lc 12,50; 13,32-33; Mc 10,38-39) ni las expresas (Mc 8,31 parr.; 9,30-32 parr.; 10,32-34 parr.) de la pasión contienen alusión alguna a su muerte como salvación o sacrificio expiatorio.

Sin embargo, hay que reconocer históricamente que Jesús, ante su muerte, ofrece a sus discípulos la copa de comunión; esto es un signo de que él no aceptó la muerte de una forma meramente pasiva, sino que la integró activamente dentro de su misión global; en otras palabras, es un signo de que comprendió y vivió su muerte como *servicio* último y supremo a la causa de Dios en cuanto causa del hombre y de que comunicó esta convicción a sus discípulos más íntimos bajo el signo velado de la comunidad de mesa. El «por vosotros» (fórmula *hyper*), en el sentido de proexistencia total de Jesús, indica la *intención histórica* de toda su vida y se realizó hasta su muerte. El argumento principal —sobre el transcurso de toda la vida de Jesús, en actitud de fidelidad al Padre y de servicio al hombre— consiste, a mi juicio, en que toda la actividad de Jesús durante su vida pública fue no sólo *promesa* salvífica sino *oferta* concreta y actual de *salvación*. No se limita a *hablar* de Dios y de su reino; donde aparece, lleva salvación y se realiza la soberanía de Dios. La aceptación activa de su muerte y de su rechazo sólo es comprensible como inclusión activa de la muerte *en su misión de ofrecer la salvación* y no sólo como obstáculo. Esto es tanto más cierto si tenemos en cuenta que, ya durante su vida, la comunidad de mesa de Jesús con los pecadores era un *signo actual* de la oferta de salvación. Según esto, carece realmente de importancia la imposibilidad de hallar (fuera del primer miembro de Mc 14,25a; Lc 22,18a) un *verbum ipsisimum* o palabra auténtica de Jesús que refleje la idea que él tenía de su muerte y del valor de la misma. Toda la vida de Jesús es una explicación de su muerte. Contiene una densidad salvífica que más tarde podrá expresarse, y de hecho se expresará, de diversos modos mediante la fe en él. Si bien el método histórico-crítico no puede aportar argumentos apodícticos al respecto, menos aún puede permitirse afirmar que históricamente ignoramos cómo entendió Jesús su propia muerte¹⁰². En consecuencia, el hecho de que Jesús interpretó su propia muerte como históricamente perteneciente a toda su misión salvífica es, en mi opinión, un dato prepascual, al menos por lo que se refiere a la autocomprensión de Jesús en los últimos días de su vida. (Volveremos sobre esto al hablar del tema del «tercer día»).

Esta conclusión es muy importante, pues significa que, ya antes de

¹⁰² Así, entre otros, W. Marxsen, *Erwägungen*, 165; esta tendencia minimalista, a mi juicio sin base exegética, parece ser compartida por H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 323-235.

la Pascua, Jesús afirma, al menos *materialmente*, que su «causa» sigue adelante. Esto no es sólo una perspectiva de fe, basada exclusivamente en la experiencia pascual de los discípulos, sino la misma conciencia de Jesús, la cual posibilita y fundamenta la ulterior interpretación de los cristianos. No hay ninguna ruptura entre la autocomprensión de Jesús y el Cristo anunciado por la Iglesia. La cuestión de si los discípulos descubrieron esa intención de la vida de Jesús antes de los acontecimientos pascales pide más bien una respuesta *negativa*. Pero, tras el choque que les produjo la muerte de Jesús, el recuerdo de su vida y sobre todo de la última cena desempeñará un papel decisivo en el proceso de conversión a la fe en Jesús como el Cristo, lleno del Espíritu de Dios. Por supuesto, no se puede legitimar *históricamente* que Jesús estuviera en lo cierto al integrar —del modo que fuera— su muerte en su misión de ofrecer la salvación; esto sólo puede negarse o afirmarse desde la fe. Pero históricamente es innegable que lo hizo.

III. MOTIVO JURIDICO DE LA EJECUCION DE JESUS

Antes de examinar la idea que los discípulos se habían formado de Jesús, vamos a precisar qué «imagen de Jesús» tenían quienes lo llevaron a la muerte. Dicho de otro modo, cómo lo vieron sus adversarios y en qué motivos jurídicos se apoyaron para ejecutarlo.

Al analizar el «esquema de contraste» («vosotros lo habéis matado, pero Dios lo ha resucitado»), tema sobre el que volveremos en la tercera parte del libro, hemos visto que tanto los conceptos de «maestro verdadero» y «profeta de Dios» como los de «falso maestro» y «pseudoprofeta» tenían un papel fundamental en el judaísmo. Para juzgar a los «pseudomaestros» y embaucadores del pueblo, que violaban la esencia de la religiosidad judía, el judaísmo tardío halló una pauta en Dt 17,12: «El que por arrogancia no escuche al sacerdote puesto al servicio del Señor, tu Dios, ni acepte su sentencia, *morirá*». En otras palabras, resistirse al sumo sacerdote en el ejercicio de su función judicial, en virtud de la cual debe decidir también sobre la ortodoxia judía, se castiga en Israel con la pena de muerte. El desacato a la autoridad, sobre todo cuando ésta examina la ortodoxia de los «maestros de Israel», es un motivo jurídico para condenar a muerte.

Ahora bien, es un hecho que, en la literatura rabínica posterior al Nuevo Testamento¹⁰³, este texto del Deuteronomio fue objeto de una clara concreción, por la cual la ejecución de un «falso maestro» judío, embaucador del pueblo, está sujeta a criterios muy definidos. En efecto, después del 70, la doctrina judía, anteriormente pluralista, des-

¹⁰³ El significado de Dt 17,12 ha sido analizado con gran penetración (histórica) por J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge 1973) 46-52; cf. íd., *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969).

embocó en una «ortodoxia uniforme» bajo la custodia de los fariseos y los rabinos. También en tiempos de Jesús tuvo un papel decisivo el texto del Deuteronomio, pero la jurisprudencia sobre el tema no estaba tan fija como en los escritos rabínicos posteriores, y el juicio resultaba difícil a causa de las diferentes interpretaciones de la ley. Todavía no estaba tan claro como en la «ortodoxia rabínica» surgida después del año 70 qué era posible, válido y legítimo «desde el punto de vista judío». En la época de Jesús había tantas diferencias entre los «partidos judíos» que resultaba muy difícil, por ejemplo, en el sanedrín (organismo que, bajo la dirección del sumo sacerdote, entendía, entre otras cosas, de las desviaciones relativas a la doctrina y ortopraxis judía) llegar a un consenso para condenar a muerte a un maestro judío «apóstata» —lo cual explica que en aquel tiempo muchos «pseudomaestros», reales o supuestos, fueran desterrados o se marcharan por propia iniciativa de Jerusalén (como los esenios de Qumrán)—, y que raramente fuera condenado alguien a muerte como pseudomaestro o pseudoprofeta¹⁰⁴. En tiempos de Jesús eran demasiado grandes las divergencias existentes entre las tendencias representadas en el sanedrín.

El hecho de que Jesús fuese condenado, sobre la base de Dt 17,12, como pseudomaestro (embaucador del pueblo) supone que los principales partidos del sanedrín llegaron a un acuerdo sobre Jesús, si bien quizá por motivos muy diferentes. El Evangelio de Marcos, al aludir a testimonios contradictorios, dice indirectamente que en el sanedrín no había unanimidad sobre si la ley de Dt 17,12 era aplicable al caso. Si prescindimos de los «herodianos», de tendencia prorromana y quizá poco preocupados por los principios, es difícil suponer que los restantes grupos del sanedrín no se atuvieran a normas claras, pese a sus diferencias sobre la doctrina judía. Sería históricamente falso ver en la investigación del sanedrín sobre la doctrina y la actividad de Jesús un simulacro de proceso en el que estuviera prejuzgada la sentencia final. Todos los grupos del sanedrín tenían graves objeciones contra la doctrina y la actividad de Jesús; pero el punto esencial era si Jesús caía bajo la ley de Dt 17,12. Y esto ningún judío ortodoxo lo habría tomado a broma. Sin embargo, en aquel tribunal supremo no había unanimidad al respecto. Hasta aquí, la situación habla en favor de que el sanedrín actuó limpiamente: no cedió de entrada a la presión de algunos miembros. Para la mayoría de los sanedritas, pese a sus objeciones y posibles rencores contra Jesús, la norma y el criterio seguía estando en la ley como revelación de la voluntad de Dios y no en unas valoraciones arbitrarias y subjetivas. Tal postura parecería más tarde cuando, tras la muerte de Jesús, el fariseo Gamaliel, doctor de la ley, conjuró al sanedrín: «... pensad bien lo que vais a hacer con esos hombres (los apóstoles)... si es cosa de Dios, no lograréis suprimirlos y os expondríais a luchar contra Dios» (Hch 5,34-39). Y Gamaliel con-

¹⁰⁴ J. Bowker, *Jesus*, 42.

siguió la aprobación de toda la asamblea. Esta actitud judía debemos ponerla también en el sanedrín que terminó por entregar a Jesús a los romanos.

Ya hemos dicho que «los fariseos», a quienes los evangelios atribuyen un importante papel como adversarios de Jesús durante la vida pública, desaparecen de la escena en el relato del proceso y condena de Jesús. Esto no es casual desde el punto de vista histórico. Está relacionado con una división interna del movimiento fariseo que no se consumó hasta después del 70 d.C., pero cuyos primeros indicios se manifestaban ya en tiempos de Jesús ¡La *uniformidad* de la ortodoxia farisea es un fenómeno posterior al año 70! De ahí la *ambigüedad* con que aparecen los fariseos. En los evangelios, su postura frente a Jesús es unas veces benévola y malévolas otras (esto último pasó a ser un tópico en los escritos neotestamentarios posteriores al año 70). Quizá inconscientemente, el Evangelio de Marcos es un fiel testimonio histórico de la escisión que comenzó a producirse precisamente en tiempos de Jesús dentro del movimiento «jacamita» de los «intérpretes de la ley» entre un grupo abierto, «liberal» (en la línea de Hillel) y otro más riguroso cuyos miembros, después del 70, fueron denominados simplemente «fariseos» (*parusim*)¹⁰⁵. Desde el punto de vista judío, la doctrina y la actividad de Jesús estaban más bien en la línea farisea de Hillel, de modo que muchos fariseos podían mostrar una clara simpatía por la actividad de Jesús. Pero incluso según la concepción liberal de los fariseos de Hillel, Jesús fue demasiado lejos, hasta el punto de que suscitó contra sí la animosidad de dicha ala farisea, que en principio le era favorable. Al igual que los fariseos de Hillel, Jesús veía en la Torá la expresión de la recta relación con Dios y con el prójimo; pero para Jesús se trataba de una *expresión* de la relación con Dios, que preside todo y se revela *inmediatamente* en todas las situaciones; para el ala abierta de los fariseos, por el contrario, la ley —y sólo la ley— era la única mediación necesaria para con Dios y para con el prójimo¹⁰⁶. Lo que para Jesús era «aclaración», para los fariseos simpatizantes con él era una mediación *insustituible*. Estos tenían graves objeciones contra Jesús de Nazaret.

Las autoridades judías que debían juzgar «el caso Jesús» eran personas «respetuadas de la ley» y no estaban dispuestas a «eliminar» a Jesús, a menos que él hubiese atentado contra el núcleo de la fe judía. Todos los partidos del sanedrín tenían, pues, graves objeciones contra

¹⁰⁵ En el primer estudio citado en la nota 103, Bowker analiza, con ayuda de textos no pertenecientes al Nuevo Testamento, el ambiguo significado del nombre «fariseo» y demuestra convincentemente que el Evangelio de Marcos refleja (quizá inconscientemente, pero con fidelidad histórica) el significado todavía fluido de «fariseo» en tiempos de Jesús; cf. *Jesus and the Pharisees*, 146.

¹⁰⁶ J. Bowker, *op. cit.*, 52. Los rabinos posteriores llaman *jacamin* (sabios) a sus predecesores en la «interpretación de la ley»; sólo una fracción de los mismos, los *perusim*, se convertirán más tarde en los «auténticos fariseos», tan criticados por los rabinos como por los evangelios cristianos.

Jesús, pero no había evidentemente unanimidad sobre la cuestión de si su mensaje y su actividad caían bajo la condena de Dt 17,12.

No obstante, Jesús fue «condenado» por decisión mayoritaria del sanedrín (hecho que exige ulteriores matizaciones). Históricamente debemos decir que el sanedrín reprobó a Jesús por haber *callado* ante el tribunal (Mc 14,60-61). Este silencio —no lo que la Iglesia pospascual pondría luego en boca de Jesús (Mc 14,62),— es el motivo legal que movió al sanedrín a condenar a Jesús. Tal silencio (garantizado históricamente por diversas tradiciones del cristianismo primitivo) fue una postura crítica frente al tribunal que, según la ley, tenía la facultad de juzgar su doctrina y praxis según la ortodoxia y ortopraxis judías. Jesús *rehúsa* someter su doctrina y su praxis a la autoridad judía. Guarda silencio. *Esto* cae evidentemente bajo la sentencia de Dt 17,12: «El que por arrogancia no escuche al sacerdote puesto al servicio del Señor, tu Dios, ni acepte su sentencia, morirá». El silencio de Jesús ante el sanedrín (como ante Herodes y Pilato, dato reelaborado después de Pascua con una frase demoledora de Jesús) demuestra que él se considera enviado inmediatamente *por Dios* para llamar a Israel a la fe: Jesús se niega a someter a la autoridad judía su misión divina. El silencio de Jesús ante el sanedrín (que por lo demás es una especie de «negativa cortés») constituye, en mi opinión, la expresión más clara de su autoconciencia: Jesús, que se niega a realizar milagros de legitimación, se niega también a dar cuenta de su mensaje y actividad ante cualquier institución humano-religiosa. Sólo el Dios que lo ha enviado puede pedirle cuentas. Jesús se sabe obligado únicamente *ante Dios*, que lo ha enviado a Israel. Esto —aunque en la línea del profetismo antiguo— sacude en sus cimientos al judaísmo de tiempos de Jesús. Así, el *silencio* de Jesús ante la autoridad legítima de Israel se convierte según la interpretación judía de Dt 17,12 en el motivo jurídico para poder condenarlo a muerte con la conciencia tranquila. *Contemptus auctoritatis*, el desprecio de la suprema autoridad de Israel es, en mi opinión, la razón jurídica de la condena de Jesús.

Pero queda una duda. Entre los miembros del sanedrín que, cada uno por sus propios motivos, tenían objeciones contra Jesús, había algunos que no querían condenar a Jesús sobre la base de Dt 17,12 si ello no se ajustaba a la Torá; y sobre esto tenían, al parecer, graves dudas algunos miembros del sanedrín. ¿Era Jesús de Nazaret efectivamente el «pseudomaestro» a que se refiere Dt 17,12? Para muchos miembros del sanedrín, esto constituía un problema de conciencia, a pesar de las objeciones que, en virtud de su mentalidad teológica judía, tenían contra Jesús. (El Nuevo Testamento conserva, entre otras cosas, el recuerdo de que para un miembro del sanedrín, José de Arimatea, era al menos problemático aplicar a Jesús lo previsto en Dt 17,12).

Pero hay más. Si bien, según una tradición premarcana (Mc 14,64), el sanedrín «pronunció sentencia de muerte», Mc 15, la añade: «Apenas se hizo de día, los sumos sacerdotes, con los ancianos y los escribas, el sanedrín entero, llegaron a una *determinación*»: que Jesús fuese en-

tregado a Pilato, el procurador romano (Mc 15,1b). A mi juicio, esto refleja el callejón sin salida en que se encontraba el sanedrín: todos estaban en contra de Jesús, pero no había unanimidad sobre el motivo legal para condenarlo. Y ahí es donde comienza la culpabilidad del sanedrín. Se llegó al acuerdo de entregar a Jesús a los romanos.

En esta segunda fase de la reunión del sanedrín se llegó efectivamente a un acuerdo unánime: Jesús debía ser entregado a Pilato (Mc 15,1b; cf. 15,1a). Se ha interpretado con frecuencia esta resolución del sanedrín en el sentido de que sólo las fuerzas romanas de ocupación tenían la facultad de ejecutar una sentencia de muerte decretada por los judíos. Pero esto es una cuestión históricamente muy controvertida¹⁰⁷. Sólo unos años antes (quizá muy poco antes), Herodes pudo decapitar a Juan Bautista sin ninguna autorización romana (si bien no en Jerusalén). Todo indica que, debido a la composición concreta del sanedrín, eran tan grandes las dudas en este organismo, que no se pudo llegar a una unanimidad sobre si Dt 17,12 era aplicable al «caso de Jesús», pese a *todas* las objeciones que se tenían contra él. Esto habla a favor del conjunto del alto tribunal.

Sin embargo, tenemos también el hecho histórico de que el sanedrín decide en una segunda sesión (Mc 15,1b), y esta vez por unanimidad, «entregar a Jesús a los romanos». En esto radica, incluso desde el punto de vista judío, el error y la culpa irrecusable del sanedrín respecto a la condena de Jesús. Partiendo de diferentes interpretaciones de la ley, todos los miembros del sanedrín tenían graves objeciones contra Jesús de Nazaret; pero muchos de ellos no encontraron en la doctrina y en la actuación de Jesús motivo suficiente para aplicarle la condena de Dt 17,12. A causa de las diversas objeciones que todos los sanedritas tenían contra Jesús, se encontró en una segunda sesión una salida jurídica: pasemos a los romanos el «caso Jesús», debido a las implicaciones políticas de su actividad. ¡Que decidan ellos! Por motivos muy distintos, herodianos, saduceos y fariseos de diversas tendencias llegaron a un consenso, partiendo cada cual de sus *propias* objeciones contra el «fenómeno Jesús» en Israel. Todos los grupos del sanedrín estuvieron de acuerdo en que, considerando los rumores que corrían entre el pueblo, el «fenómeno Jesús» era un peligro potencial para los romanos. Teniendo en cuenta la situación concreta (todavía estaba fresco el recuerdo de la ejecución de Juan Bautista), lo era en realidad. El grito no histórico del pueblo judío «¡a la cruz con él!» (Mc 15,14) —que Jn 19,15b reelabora en la respuesta (históricamente inconcebible) «no tenemos más rey que el César (romano)»— refleja, de forma no histórica pero en definitiva *conforme a la verdad*, una realidad histórica: que el sanedrín judío no encontró motivos jurídicos suficientes para condenar a muerte a Jesús y no pudo llegar a un acuerdo

¹⁰⁷ Cf. la discusión sobre el tema en E. Bammel (ed.), *The trial of Jesus* (Londres 1970), el estudio de D. Catchpole, *The problem of the historicity of the Sanhedrin trial*, 47-65.

unánime al respecto (pese a las probables presiones, sobre todo por parte de los saduceos y los herodianos). Sin embargo, se tomó por mayoría la decisión de entregar por «motivos políticos», un compatriota, Jesús de Nazaret, a los romanos, tan odiados por la mayoría de los sanedritas.

En este sentido, Jesús fue efectivamente condenado por haberse mantenido fiel a la «misión profética que había recibido de Dios y por haberse negado a responder de ella ante cualquier autoridad que no fuera el propio Dios. En todo esto, Jesús confió en el Padre que le había enviado.

Pero el Padre no intervino. De hecho, Jesús no encontró ningún auxilio perceptible en aquel a cuyos asuntos se había entregado. Históricamente es difícil negar la lucha interior de Jesús entre la conciencia de su misión y el silencio externo de aquel al que él solía llamar «mi Padre». En cualquier caso, el conflicto de Getsemaní, al menos en su núcleo, no puede eliminarse históricamente y, entre «las palabras de Jesús» en la cruz, la única que consta con certeza histórica es su fuerte grito. El mensaje de Jesús sobre la inminente soberanía de Dios en favor de la humanidad y sobre la relación con Dios no *vinculada* a la ley pasó por una difícil prueba. Pero cabe preguntar si la presencia visible de Dios —demostrable empíricamente con hechos— es la *última* palabra o más bien Dios quiso de hecho comunicarnos su mensaje definitivo mediante la resignación de Jesús a tal destino.

NECESIDAD DE REINTERPRETAR LA MUERTE DE JESUS

En el capítulo anterior hemos tratado de ofrecer una reconstrucción histórica de la autocomprensión de Jesús en relación con la creciente conciencia de la imposibilidad de evitar su muerte cercana. Por otra parte, tienen gran importancia los presupuestos (sobre todo implícitos) en que se basa el examen crítico. Así, es claro que H. Schürmann, en su intento de analizar el pensamiento de Jesús sobre su muerte, parte implícitamente del kerigma postpascual de la redención; pretende demostrar que este dogma de algún modo tiene que ser válido ya como autocomprensión de Jesús. En tal intento se echa de menos una postura crítica ante el kerigma y el dogma. No me refiero a la crítica que haría un no creyente o un ecléctico, sino a la de un cristiano que, partiendo del «Jesús terreno», quiere examinar las concepciones cristianas y eclesiales del sentido salvífico de la muerte de Jesús, para ver si, en una soteriología cristiana, es obligado recurrir a categorías como «rescate», «sacrificio expiatorio», «sustitución», «satisfacción», etc.

En la primera parte hemos subrayado que la Iglesia antigua aparece en el Nuevo Testamento como un reflejo del fenómeno Jesús en sus efectos sobre un grupo de personas; veíamos una tensión constante entre la oferta de realidad que era Jesús y las expectativas, ansias, representaciones e ideologías religiosas empleadas por otros para articular y, luego, plasmar en el Nuevo Testamento lo que se había manifestado en Jesús. El creyente debe atenerse a lo que se manifiesta en Jesús, pero no directamente a las ideas en que se articula. Por tanto quien, partiendo de una postura creyente y crítica, examina el acontecimiento de Jesús y su autocomprensión, puede ver en las conclusiones exegéticas, más bien vagas y «pobres», algo más que el simple panorama de un Jesús que quizá no llegó a las claras formulaciones de las primeras comunidades cristianas. Nosotros, al igual que los primeros cristianos, podemos partir de nuestra propia situación para reflexionar cristianamente sobre los datos de esta reconstrucción histórica. La proexistencia o servicio de amor que fue toda la vida de Jesús y que (como muestra el análisis histórico-exegético) alcanzó el punto culminante en su muerte puede plasmarse para nosotros en una fórmula distinta de las interpretaciones neotestamentarias, condicionadas por las categorías religiosas y culturales de la época.

Debemos preguntarnos si el precisar demasiado no acarrea más inconvenientes que ventajas. *Precisar* un hecho misterioso equivale a empobrecerlo y, por tanto, se sitúa al borde de la distorsión herética. Esto es tan cierto cuanto que aquí se trata de una muerte violenta. El aspecto fundamental de *negatividad*, inherente a tal muerte, es algo que no se debe pasar por alto, sobre todo cuando equivale de hecho a rechazar el mensaje de la vida de Jesús. Esta situación requiere, por su propia naturaleza, un juicio sobre su sentido o sinsentido religioso. ¿Era conciliable ese hecho inminente con el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y con su vida, centrada en ese reino? ¿O debería tal vez venir el reino de Dios «a pesar» del fracaso de Jesús? ¿Conserva Dios su libertad soberana frente a su enviado escatológico Jesús de Nazaret? ¿Se puede aplicar también a Jesús la palabra de Dios «mis caminos no son vuestros caminos» (Is 55,8)? ¿Es tal vez el reino de Dios una alternativa correctiva de Dios a todos los acontecimientos de nuestra historia, incluido Jesús? A la postre, la muerte de Jesús es para nosotros una pregunta dirigida al Dios que él predicó. El análisis del mensaje y la vida de Jesús ha demostrado su solidaridad con todos los oprimidos y marginados. ¿Cabe decir que con su ejecución Dios mismo lo incluyó entre los oprimidos y marginados, para convertir esa solidaridad en una identificación real con ellos? ¿O no será tal concepción una especie de blasfemia, desde el momento en que atribuye a Dios lo que en realidad hizo con Jesús la historia humana de injusticias?

Sin embargo, la historia de Jesús no acaba con su muerte. Por eso vamos a analizar el resto de esa historia.

SECCION TERCERA

*LA HISTORIA CRISTIANA
TRAS LA MUERTE DE JESUS:
EL REINO DE DIOS TOMA
EL ROSTRO DE JESUCRISTO*

CAPITULO PRIMERO

*ESCANDALO DE LOS DISCIPULOS POR
EL PRENDIMIENTO Y LA EJECUCION DE JESUS*

Bibliografía: Sch. Brown, *Apostasy and perseverance in the theology of Luke* (Roma, 1969); H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (NTD-Ergänzungsreihe 5; Gotinga 1971); A. Dauer, *Passionsgeschichte im Johannes-evangelium* (Munich 1972); M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission: NTS 18* (1971-72) 15-38; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (Beih. EvTh 55; Munich 1969); G. Klein, *Die Verleugnung des Petrus: ZThK* (1961) 285-328; id., *Die Berührung des Petrus: ZNW 58* (1967) 1-44; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (Gotinga 1970) 70-108; Ch. Masson, *Le reniement de Pierre: RHPR 37* (1957) 24-35; G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lk 22,54-71* (Munich 1969); id., *Die Passion Jesu* (Munich 1973) 73-82; G. Schille, *Anfänge der Kirche* (Beih. EvTH 43; Munich 1966); id., *Anfänge der christlichen Mission: KuD 15* (1969) 320-339; Th. J. Weeden, *The Mark-traditions*, 26-51; M. Wilcox, *The denial-sequence in Mk. 14,26-31.66-72: NTS 17* (1970-71) 426-436.

I. HISTORICIDAD Y RETOQUES EVANGELICOS

En la predicación cristiana no constituye problema la negación de Pedro ni la defección de los discípulos, punto éste menos acentuado; además, el tema se suele tratar en un tono moralizante. Sin embargo estoy convecido, de que la defección de los discípulos no es simplemente una muestra episódica de debilidad humana, sino que el hecho, que desembocó en la «conversión» de los discípulos tras la muerte de Jesús, tuvo un importante papel en el nacimiento de la tradición sobre las apariciones de Jesús, las cuales conservan todavía huellas de relatos judíos forjados según el modelo de las visiones de conversión.

Sin embargo, hay varias dificultades históricas¹. Por eso, algunos exegetas llegan a decir que las negaciones de Pedro en particular no son históricas, sino un teologúmeno cristiano postpascual². Pero en tal caso hay que preguntarse por qué la Iglesia naciente iba a inventar este hecho, más bien embarazoso para sus columnas y primeros dirigentes espirituales, que luego tendría que paliar. Porque los cuatro evangelios, si bien no callan el hecho como tal, lo van mitigando cada vez más. En Marcos, Jesús reprende a Pedro porque no es capaz de permanecer despierto mientras él ora en lucha con la muerte (Mc 14,37-38), pero ya 14,40 aduce una tímida excusa: «se morían de sueño». Mt 26,36-46 no introduce ningún cambio, pero Lucas silencia el reproche de Jesús a Pedro; el reproche es genérico (Lc 22,46), y del sueño se dice que era debido «a la pena» (22,45). Lucas nada dice sobre la huida de los discípulos. Finalmente, en Jn 18,8 el propio Jesús ruega a los soldados que dejen marchar a los discípulos; no se alude al sueño de éstos durante la agonía de Jesús en Getsemaní, ni tampoco a la agonía misma. Esta tendencia exculpatoria parece ser un signo de la autenticidad de la tradición sobre la decisión de los discípulos. Por otra parte, esa tendencia podría ser una simple ilusión óptica de los sinópticos. Dado que en este punto Marcos exagera objetivamente y deliberadamente (cf. *infra*), es posible que los otros evangelistas (que quizá no entienden ya la tesis *teológica* de Marcos o reaccionan frente a estas exageraciones no históricas) hayan reducido a sus justas proporciones el relato transmitido. Además, considerando los textos actuales, debemos hacer una distinción entre el abandono general de Jesús por los discípulos y el relato de una negación individual, más acentuada, por parte de Pedro.

Los relatos de los sinópticos sobre la defección de los discípulos y la negación de Pedro dependen principalmente de la tradición o redacción de Marcos; no obstante, tanto Lucas como Mateo cuentan con fuentes propias³; además tienen una idea de los discípulos diferente de la de Marcos. Pues bien, analizando la caracterización que Marcos hace de los personajes de su relato, vemos que, en relación con la postura de los discípulos antes de la muerte de Jesús, Marcos sostiene una tesis *teológica*: los discípulos no entienden nada de Jesús; no son capaces de ver quién es; no hay más que incomprendiones y malentendidos

¹ Véase la bibliografía citada, especialmente la discusión entre E. Linnemann y G. Klein.

² Así R. Bultmann, *Tradition*, 301; sobre todo G. Klein, *Verleugnung* (tesis de todo el trabajo). Se plantea además el problema de si los discípulos huyeron o no a Galilea. Según Bultmann, Käsemann, Grass, Finegan, Vögtle, Seidensticker, etc., se refugiaron en Galilea; sostienen la tesis contraria Marxsen, Weiss, Holtzmann, Michaelis, Lohmeyer, Bertram, Taylor, Thüsing, Schenke, Weeden, etc. Creo que la primera hipótesis es más plausible, dado que hay tradiciones muy antiguas que se refieren a Galilea y que sólo a partir de ahí llegan a las tradiciones de Jerusalén.

³ Por ejemplo, Mt 13,13; 13,16-17; 13,51; 10,40-41; 12,49-50; Lc 5,1-11; 6,20.

y, finalmente, una abierta negación y apostasía⁴. En el Evangelio de Marcos, la incompreensión de los discípulos, lejos de disminuir, va en aumento⁵, mientras que la multitud se muestra comprensiva. Incluso algunos no judíos reconocen el poder taumatúrgico de Jesús (Mc 7,25-30), pero los discípulos no (Mc 4,40; 8,4 y 8,14-21). Mateo y Lucas reducen todos estos textos a sus justas proporciones⁶. Marcos subraya también que Pedro y los discípulos entienden equivocadamente a Jesús. La misma confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,27-33: «Tú eres el Mesías») no es para Marcos una confesión, sino una comprensión totalmente errónea del mesianismo, como aparece en los versículos siguientes, donde Pedro rechaza la perspectiva de la pasión, y Jesús lo llama «satanás» (8,32-33). Jesús prohíbe hablar sobre *ese* mesianismo (8,30); para Marcos equivale a una cristología herética del *theios aner*⁷. Es más: después de la confesión, el conflicto entre Jesús y los discípulos se hace general (9,15-18.19-23.23-27). Juan y otros discípulos prohíben a uno expulsar demonios, evidentemente porque no era discípulo de Jesús (9,38 y 9,34-40); tampoco permiten que los niños se acerquen a Jesús (10,13-16). Sobre todo Judas no entiende el significado de la unción de Jesús en Betania (como unción en previsión de su sepultura); en otras palabras, su traición consiste en que no acepta los sufrimientos del Hijo del hombre. También en esta segunda serie de textos Marcos y Lucas omiten los aspectos más desfavorables para los discípulos que aparecen en el Evangelio de Marco; no obstante, conservan algunos de esos aspectos, aunque sin la

⁴ Según Th. J. Weeden, *Mark-traditions*, 138-168, el Evangelio de Marcos sería un ataque frontal contra los «Doce»; lo mismo afirma, en un contexto completamente distinto, L. Schenke, *Auferstehungsverkiündigung*, 21-22 y 51; cf. también J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums*: ZThK 58 (1961) (154-183) 178-179; en Marcos se refleja la tendencia a criticar a los Doce, que se quedaron en Jerusalén, en vez de —como dice el Evangelio de Marcos— seguir las instrucciones de Jesús y dirigirse a Galilea, lugar del mensaje, los exorcismos y las curaciones de Jesús. La crítica de Marcos parece ir contra la «Iglesia de Jerusalén», al parecer, culpable de obstaculizar la «misión helenística» o «galilea». Mc 16,8 revela sin duda la crítica a los «Doce»; pero el problema reside en precisar cómo debe interpretarse tal crítica. Nosotros consideramos exagerada la tesis de Weeden, según el cual se trataría de una «venganza» de Marcos contra los Doce. Tal tesis es muy interesante, pero creo que encuentra dificultades insolubles en el texto. ¿Cómo explica Weeden el hecho de que el propio Marcos recuerde que Pedro, tras haber negado a Jesús, «rompió a llorar» (14,72d)? ¿Cómo explica además que según el relato de Marcos —pese al silencio de las mujeres (Mc 16,8)— los discípulos *ya sabían* (habían oído del mismo Jesús) que el Maestro «los precedería en Galilea» (14,28)? Desgraciadamente Weeden no hace un análisis estructural del Evangelio de Marcos.

⁵ Mc 1,37; 4,10.13.38-41; 5,31; 6,37.51-52; 7,17; 8,4.14-21.

⁶ Mt omite Mc 1,37-38; 4,13 y 6,37. Mc 4,38-41: en Mt 8,25 los discípulos muestran más bien comprensión; Mc 6,51-52 frente a Mt 14,33. Todas las alusiones a la incompreensión de los discípulos (en Mc 6,51-52; 7,17-18; 8,4.14.21) son eliminadas por Lucas, que además omite Mc 6,45-8,26.

⁷ Cf. también Mc 9,31-33.35; 10,35-45; 10,42 y 10,43-44; 10,23-31 y 10,23-28; 8,34-35 y 10,21-22.

duresa de Marcos⁸. En una tercera fase y serie de textos de Marcos se habla de la negación de Pedro y de la defección de todos los discípulos, así como de la decisión de Judas de traicionar a Jesús (Mc 14,10ss). A partir de este momento (14,10); Marcos llega a insinuar que los discípulos no son mucho mejor que Judas. Precisamente las tres (futuras) columnas de la Iglesia de Jerusalén, Pedro, Santiago y Juan, se duermen, a pesar de sus protestas (14,31), en medio de la tribulación de Jesús (14,32-42). Sigue luego la traición de Judas (14,43-52), la huida de todos los discípulos (14,50) y la negación de Pedro (14,66-72). En todo ello Mateo (26,14-16; 26,36-46.47-56; 26,66-75) sigue fielmente a Marcos. Lucas, por el contrario, atenúa sensiblemente el relato de Marcos: presenta la traición de Judas y la negación de Pedro como «obra de Satanás» (22,3.31); ellos no son plenamente responsables de sus actos. Los discípulos participan incluso en la agonía de Jesús, pues estaban dormidos por la pena (Lc 22,40-45); en particular, Lucas ignora la huida de los discípulos: en el fondo permanecen fieles a Jesús (cf. Lc 22,28ss).

Muchos datos del Evangelio de Marcos sobre las debilidades de los discípulos volvemos a encontrarlos en el Evangelio de Juan, que literalmente no depende de los sinópticos. Pero en Juan la incompreensión de los discípulos no se refiere a la identidad de Jesús (Jn 1,35-51; 2,11; 6,66-67.68-69; 16,30): se da una continuidad en su fe en Jesús⁹; los incrédulos son los judíos (Jn 12,37-40). Juan conoce también el abandono de Jesús por parte de los discípulos y la negación de Pedro (Jn 18,2ss.15-27; 16,32); pero éstos huyen con permiso expreso de Jesús (Jn 16,32). De esto se puede deducir que, por más que Marcos exagere y desorbite con una concreta intención la postura de los discípulos, no se trata de pura fantasía: Marcos utiliza un material tradicional, pero por algún motivo quiere pintar el comportamiento de los apóstoles con tonos sombríos. Su modo de presentar a los Doce refleja su peculiar idea de estos discípulos de Jesús. Pablo desconoce esa imagen de los discípulos; si la idea de Marcos fuese histórica, habría apelado a ella cuando tuvo problemas con las autoridades cristianas de Jerusalén (Gál 2,11-14). Por otra parte, las tradiciones premarcanas contradicen la concepción de Marcos¹⁰. En las fuentes propias de Mateo

⁸ Por ejemplo, Mc 8,32-33 y Mt 16,22ss y Mt 16,17; Mateo conserva también Mc 10,23-31, pero en forma atenuada: Mt 19,28. Mt 17,15ss conserva Mc 9,17ss; Mt 26,8 y Mc 14,4. Lucas suele atenuar a Marcos (Mc 10,14 con Lc 18,16; Mc 10,23-31 con Lc 18,24-30), pero conserva muchos elementos suyos, si bien encuadrándolos en el plan providencial de Dios. Lucas utiliza evidentemente una tradición nueva, también desfavorable, sobre la incompreensión de Juan y Santiago (Lc 9,51-55; cf. 10,23-24 y 19,39-40).

⁹ Los discípulos no entienden las enseñanzas de Jesús: Jn 11,7-16; 12,16; 13,6-8; 14,4-9; 16,16-18; pero no era necesario que comprendiesen todo antes de la muerte del Maestro (Jn 16,12-13.25). La resurrección elimina todas las incompreensiones (Jn 2,22; 12,16; 13,7) mediante el «Paráclito» (14,16-17; 16,7 en conexión con 14,25-26): a partir de ese momento, los discípulos son, junto con Jesús, una sola cosa con el Padre (17,6-26).

¹⁰ Cf. Th. J. Weeden, *Mark-traditions*, 42.

y Lucas, que, según opinión unánime de los exegetas, recojen una tradición muy antigua, «los Doce» con Pedro forman, en el cristianismo primitivo, un colegio muy respetado, incluso con claros indicios de idealización¹¹. Aquí aparece además que precisamente Pedro, tras el prendimiento de Jesús, *intenta* «ir tras él» (Lc 22,32b, adición a Lc 22,31-32a, a fin de conciliar ambas tradiciones: 22,33-34 y 22,54.55-67). Esto no quiere decir que la tradición empleada por Marcos no sea también antigua, sino más bien que Marcos «arregla» su material. Por otra parte, «los Doce» son también en la tradición de la comunidad Q un colegio que goza de gran estima¹². Lucas cita una fuente no marcana que, como Marcos, presenta a Jesús reprendiendo a Juan y Santiago (Lc 9,51-56), lo cual demuestra que Lucas (aunque critica la temática de Marcos sobre los discípulos de Jesús) no trata de eliminar o atenuar el tono negativo de la tradición procedente de la fuente Q. Pero mientras en la fuente Q Jesús llama bienaventurados a los discípulos porque ven lo que otros no pueden ver (sobre todo Lc 10,23-24 = Mt 13,16.17), en el Evangelio de Marcos los discípulos no ven nada en absoluto (Mc 4,13; 7,18; 8,13.17.21; 9,32)¹³.

La complejidad de esta imagen evangélica de los discípulos íntimos de Jesús, y especialmente de Pedro, permite concluir que no existía una tradición unánime sobre cómo se comportaron los discípulos en el prendimiento. A excepción de Marcos, todas las tradiciones tienen en alta estima el proceder de los «apóstoles» antes de la experiencia pascal. Debido a una intención teológica (en mi opinión todavía no aclarada, a pesar de la tesis de Weeden), el Evangelio de Marcos se inclina a presentar del modo más desfavorable posible la conducta de los discípulos antes de la Pascua. Lo que en realidad preocupa es que el Evangelio de Marcos (prescindiendo del final pseudomarciano, Mc 16,9-20), tras esbozar esa sombría imagen de los discípulos de Jesús, no vuelve a hablar de los Doce más que en la aparición angélica a María Magdalena y Salomé, que deben decir a los discípulos: «Va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os ha dicho» (Mc 16,7: redacción marcana), mientras que la conclusión del Evangelio permite sospechar que los discípulos no cumplieron la orden de salir de Jerusalén y marchar a Galilea¹⁴. En ninguna parte auténtica

¹¹ Mt 16,17-19 y Lc 22,21-32.

¹² Mt 5,1-12 = Lc 6,20-23; Mt 13,16-17 = Lc 10,23-24; Mt 19,28 = Lc 22,30. Cf. Schulz, *Q-Quelle*, 335.

¹³ Pero tampoco Marcos, pese a sus exageraciones, quiere ir demasiado lejos: 4,11 (a menos que deba entenderse en sentido irónico).

¹⁴ Este es, a mi juicio, el «punto fuerte» de la solución de Weeden, que no por eso deja de ser problemática; cf. *Mark-traditions*, 44. Ni en la crucifixión (Mc 15,22-41), ni en el entierro de Jesús (15,42-47), ni en el «santo sepulcro» (16,1-8) se alude a los discípulos más que para subrayar —como en este último caso— que no obraron como quería Jesús. Por lo que yo sé, esta constatación de Weeden no ha encontrado una respuesta satisfactoria en la literatura exegética. Y, sin embargo, me parece importante.

de Marcos encontramos una investidura solemne de los discípulos como apóstoles, a diferencia de lo que ocurre en los otros evangelios¹⁵.

Así, pues, la tradición de Jesús sobre la conducta de los discípulos no es nada clara. Según Lucas, observaban a distancia (de la cruz) «todos sus conocidos, incluidas las mujeres que lo habían seguido desde Galilea» (Lc 23,49); Marcos, en cambio, no habla de «discípulos», sino de «seguidoras» (Mc 15,40-41), ya que, tras el prendimiento, «todos (se entiende, los discípulos varones) lo abandonaron y huyeron» (Mc 14,50). Mc 14,27 habla de una defección de todos los discípulos. También la tradición de Juan habla de una «huida a casa» (Galilea) de los discípulos de Jesús (Jn 16,32). Sin embargo, existe una diferencia entre Mc 14,27-31, donde no se habla de huir, sino de «escandalizarse» (es decir, de flaquear en la fe en Jesús), y Mc 14,43-52, donde se habla claramente de una «huida». Entre ambos fragmentos de tradición no existe una relación literaria, pero sí existe entre Mc 14,27-31 y 14,54.66-72, donde Pedro, según esta tradición, sigue a Jesús a distancia, pero a pesar de su propósito de «seguir sus pasos», lo niega tres veces.

«Escandalizarse de alguien», según el tenor que estas expresiones tienen en los sinópticos, se opone a «creer en alguien» (Mc 6,3 par. Mt 13,57; Mt 26,31.35 par. Lc 7,23). Con su alusión a Zac 13,7, Marcos (14,27b) da a entender que la ruptura con Jesús disuelve también la unión mutua entre los discípulos: éstos se dispersan. Mateo, en cambio, cita a Zacarías sólo en relación con el prendimiento de Jesús y no con sus consecuencias: la dispersión de los discípulos (Mt 25,56). La «triple negación» de Pedro es un recurso literario para expresar que la negación es total. De ahí que resulte difícil decir que todos los discípulos huyeron, mientras que Pedro intentó quedarse¹⁶. El núcleo históricamente seguro de la tradición es que todos los discípulos abandonan —de alguna forma— a Jesús. La negación individual de Pedro es sin duda una concreción literaria posterior de la defección de todos los discípulos, motivada en parte por la posición que Pedro tuvo luego en el cristianismo primitivo. Mc 14,31, tras la jactanciosa afirmación de Pedro de que «al menos él» no fallará, afirma expresamente: «Y todos decían lo mismo». Se advierte que a Marcos le interesaba la huida de todos los discípulos¹⁷. Mc 14,50.51-52 tiene una indudable relación con el tema marcano de la «incomprensión de los discípulos». Quiere poner de manifiesto que Jesús recorrió el camino

¹⁵ Así, Mt 28,16-20; Lc 24,36-49; Jn 20,19-23; Hch 1,8. Marcos silencia todo esto de tal modo que la opinión, cada vez más común en los últimos años, de que Mc 16,8 es el verdadero final del Evangelio de Marcos tiene, a mi juicio, presupuestos teológicos en la concepción marcana de los Doce, aunque la solución propuesta por Weeden me parece demasiado radical, dado el estado del texto evangélico de Mc. Lo que está claro es que Marcos no quiere saber nada de una tradición de «apariciones de Jesús» a los Doce.

¹⁶ Creo que es acertada la argumentación de E. Linnemann (*Passionsgeschichte*, 92-93).

¹⁷ G. Schneider, *Die Passion Jesu*, 46-47, acepta el núcleo histórico de una sola negación por parte de Pedro (74).

de la pasión «totalmente solo», abandonado por todos. Esta es su visión de fe: los discípulos tuvieron que abandonarlo. Pero también para Marcos la huida entraba en el plan salvífico de Dios: Marcos (14,27) es quien alude a la «necesidad divina» mediante la referencia a Zac 13,7 (cf. Mc 14,49b y 14,21a.41b). El relato de la huida tiene también, en opinión de los especialistas, un estilo marcano (Mc 1,18.20; 4,36; 8,13; 12,12 y 14,50; y fuera de Marcos —sin depender de él— sólo en Mt 22,22 y 26,44). Para Marcos, lo contrario de seguir a Jesús, de «ir en pos de él», es negarlo y abandonarlo. La huida de los discípulos es la ruptura con el «seguimiento de Jesús»: ni uno siquiera le siguió hasta el final (Mc 14,51-52). Para Marcos, los auténticos discípulos de Jesús son los que le siguen en la pasión (Mc 8,31-35). Sobre esta base hay que leer su Evangelio: esa es su visión de las cosas.

Aunque Lucas difiere sustancialmente de Marcos, mantiene la misma concepción. Y al parecer esto no se debe a que Lucas dispusiera de otras fuentes (en particular el material lucano)¹⁸, sino a que elaboró la única fuente de Marcos¹⁹ interpretándola de nuevo porque no entendía la negación de Pedro de la misma forma que la de los demás discípulos²⁰. Lucas, en efecto, no quiere saber nada de una defección de todos los discípulos; omite este dato del Evangelio de Marcos: los discípulos no huyen (Mc 14,50 falta en Lc); incluso defienden a su Maestro con espadas (Lc 22,50, cf. 22,38) y todos permanecen —fieles aunque impotentes— al pie de la cruz (Lc 23,49). Lucas, si no elimina, al menos atenúa la predicción de Marcos sobre la defección de todos los discípulos y al mismo tiempo la une a un *logion*, procedente de una fuente peculiar de Lucas, según la cual Jesús promete a Pedro una asistencia particular, promesa que también es atenuada mediante la adición «cuando te arrepientas» (Lc 22,32). Lucas quiere evidentemente: 1) disculpar a Pedro. Según su relato, Pedro no niega propiamente a Jesús; dice una «mentira piadosa». Miente, pero no reniega: «no sé de qué hablas», o sea a mí que me dices. De ahí que la diferencia entre Lucas y Marcos, teniendo en cuenta la perspectiva de cada uno de ellos, no sea tan grande como podría parecer a simple vista.

El Nuevo Testamento trata la huida de los discípulos desde un punto de vista prevalentemente teológico: como un escándalo y una defección (Mc 14,27a) y también como un providencial «según las Escrituras» (14,27b). Esto supuso una importante aportación de Marcos al material preexistente: ni la huida general ni su predicción son anteriores a Marcos²¹. Sí es anterior, en cambio, el dato de que los discípulos no estuvieron presentes en la pasión y no «siguieron» a Jesús como corresponde a unos «discípulos». Con su exageración, Mar-

¹⁸ Tal es la tesis de Bultmann, Grundmann, Rengstorff y otros exegetas.

¹⁹ Así, Schürmann, Blinzler, Dupont, Linnemann y, sobre todo, Schneider, el cual ha analizado detenidamente este detalle y afirma que la versión lucana de la negación depende de Marcos, aunque la redacción sea de Lucas.

²⁰ E. Linnemann, *Passionsgeschichte*, 93-95.

²¹ G. Schneider, *Die Passion Jesu*, 75.

cos quiere recalcar la idea del «seguimiento del Jesús *doliente*». Mientras Lucas coloca la negación de Pedro antes del interrogatorio de Jesús y de su solemne declaración, Marcos la sitúa tras el interrogatorio y la declaración que costarán la vida a Jesús. La declaración de Jesús se contrapone a la negación de Pedro, quien de esta manera rehúye la pasión. Innegablemente, Marcos ha puesto la huida de los discípulos en relación con su reunión después de la Pascua. «Todos fallan» (Mc 14,27a), y Jesús precede «a los discípulos y a Pedro a Galilea» (Mc 16,7).

Sin embargo, a la noticia de esta defección en Mc 14,29-31 se añade una predicción de la negación de Pedro. Además, los exegetas suelen admitir que la perícopa de la negación de Pedro (Mc 14,66-72) fue una tradición independiente antes de ser incluida en el relato de la pasión. Marcos es la única fuente de todas las variantes de la tradición. Según el concienzudo análisis de G. Schneider, Lc 22,54b-61 no supone una fuente particular, sino que es una redacción lucana del material de Marcos²². La inclusión de la negación puede significar que Marcos no encontró en su tradición la huida de Pedro. Al revés, en su tradición Marcos halló que Pedro *había seguido* al Señor hasta el atrio del sumo sacerdote, pero el propio Marcos atenúa esto añadiendo «de lejos» (Mc 14,5; texto marcano; cf. 5,6; 8,3; 11,13; 15,40). A pesar de la buena voluntad y de ese tímido «seguir a Jesús», Pedro cae. Y así, Marcos puede hablar de una defección general de los discípulos, incluido Pedro (cf. Mc 14,29: «Aunque todos fallen, yo no»), dice Pedro, cuando Jesús le predice la negación, Mc 14,30-31). Lucas, en cambio, pone el acento en el *propósito* de Pedro de seguir a Jesús (*akolouthiein*, Lc 22,54b, en imperfecto): Pedro miente, pero no niega a Jesús. En Lucas, la negación de Pedro *no* es un caso particular de la defección general de los discípulos (Lucas omite Mc 14,27-28): la fe de Pedro en Jesús no fallará (Lc 22,31-32). Para Lucas no se da una apostasía de los discípulos: la pasión y la muerte de Jesús no establecen aquí una ruptura en la fe de los discípulos antes y después de la Pascua. Una mirada de Jesús basta para que Pedro se arrepienta (Lc 22,32 y 22,61)²³. Marcos, en cambio, subraya que el propósito de Pedro no se ha mantenido hasta el final; quiere recalcar que Pedro no siguió a su Maestro en la pasión, pero no lo hace por una especie de antipetrinismo, sino movido por la amenaza y la persecución de que eran objeto los cristianos por parte de sus compatriotas judíos: lo importante es seguir a Jesús y no abandonarlo. El ejemplo de Pedro es una advertencia: también las autoridades pueden flaquear. El hecho de que Marcos relacione la predicción y la negación hace que «el acordarse de las palabras de Jesús» (Mc 14,72b) alcance todo su significado teológico²⁴.

²² G. Schneider, *Verleugnung*, 73-95.

²³ S. Brown, *Apostasy*, 70-71; G. Schneider, *Passion Jesu*, 81-82.

²⁴ Cf. 1 Cor 7,10; 9,14, 1 Tes 4,15-16, Hch 20,35, etc. Sobre todo M. Wilcox, *Denial-sequence*, 426-436.

El tema tradicional de la defección de los discípulos radica, por consiguiente, en la experiencia de una debilidad humana concreta, supuesta la fe en Jesús²⁵. Los discípulos ven más tarde su defección como debilidad de su *fe* (*oligopistia*). Ahí está la base de una posible conversión, de seguir de nuevo a Jesús. A pesar de su caída, saben —tras la muerte de Jesús— que están en las manos misericordiosas de Dios. Lo han comprendido por las palabras y los hechos de Jesús.

II. DISPERSION Y REUNION DE LOS DISCIPULOS

Marcos no encontró en su tradición nada sobre una negación individual, sino únicamente el propósito de Pedro de seguir a Jesús; pero incluyó a Pedro en la defección general de los discípulos, evidentemente basándose en la tradición de que, a excepción de las mujeres, todos los discípulos, incluido Pedro, abandonaron a Jesús en la pasión; en un determinado momento, Pedro fracasó en su propósito de «seguir a Jesús». Marcos (por su propia cuenta o basándose en datos ya aportados por la tradición) dio a este hecho real una configuración concreta, que en cuanto tal tiene más de composición literaria que de noticia histórica. Ya hemos dicho que esta preocupación particular por la actitud de Pedro durante la pasión está relacionada con la jerarquía efectiva de Pedro en la Iglesia primitiva; pero el hecho de que Pedro ocupe tal posición está a su vez relacionado con su propósito de seguir a Jesús, con el fracaso de tal propósito y con la amplia tradición de que Pedro fue el primero de los discípulos (varones) que se convirtió a Jesús resucitado (cf. un capítulo posterior).

Ya M. Dibelius vio una relación entre la negación de Pedro y las apariciones pascuales (entre 14,28 y 14,29-31)²⁶. Pero son pocos los exegetas que lo siguieron en este punto. En cualquier caso, Marcos quiere relacionar explícitamente estos dos hechos: enlaza la dispersión de los discípulos con una frase de la Escritura: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas» (Zac 13,7 en Mc 14,27). La dispersión de los discípulos forma parte de un plan divino. A ello responde la reunión de los discípulos en torno a Jesús: «Pero (cuando resucite) *iré por delante de vosotros* a Galilea» (Mc 14,27-28). Esta tradición parece, pues, establecer un nexo entre la defección de los discípulos, su dispersión como grupo y la reunión pospascual. También en Jn 21,15-17 encontramos una relación, aunque indirecta, entre la negación de Pedro y una aparición pospascual de Jesús. Por tanto, pese a la argumentación de E. Linnemann²⁷, la conexión, que Marcos ve entre negación y aparición (considerada ésta como visión de conversión, cf. *infra*) puede constituir uno de los motivos que indujeron a la tradición

²⁵ E. Linnemann, *Passionsgeschichte*, 103.

²⁶ *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübinga 41961) 216.

²⁷ *Passionsgeschichte*, 82.

a incorporar a su mensaje el hecho de la negación, aunque posteriormente el recuerdo de tal relación se difuminara quizá en las comunidades ya establecidas²⁸. Pero esta tesis choca con la dificultad de que, según la historia de la tradición, el nexo entre la negación y la aparición de Jesús apenas sí tiene base: en concreto, la concepción propia de Marcos (Mc 14,28.29-31 y 16,7; y una vaga alusión en Jn 21,15-17). Cabe preguntar, sin embargo, si tal base es efectivamente tan reducida como parece a primera vista. Si las apariciones evangélicas de Jesús se estructuraron originariamente siguiendo el modelo de las visiones judías de conversión, entonces la difundida tradición de las apariciones de Jesús constituye una base para afirmar un nexo esencial entre la negación y la posterior reunión (sobre este tema volveremos en otro capítulo). Marcos, que nada sabe de apariciones, pero que establece una relación explícita entre la dispersión de los discípulos y el hecho de que Jesús los preceda en Galilea (reunión escatológica de los discípulos), no tiene por qué ser, debido a su concepción peculiar, un indicio en contra; se trata más bien de una forma distinta de expresar lo que en otras tradiciones se llama «apariciones». Los relatos lucanos de las apariciones indican que la Iglesia primitiva era mucho más diferenciada de lo que Lucas da a entender en los Hechos. Sólo tras el análisis de los relatos de las apariciones volveremos sobre la cuestión aquí planteada.

²⁸ H. Conzelmann, aunque por desgracia no aduce ni una sola prueba, afirma en su *Geschichte des Urchristentums* (Gotinga 1971), obra concebida como introducción general, que «Lc 24,34 confirma que Jesús se apareció (en primer lugar) a Simón Pedro (Cefas). Esta aparición constituye la base del destacado puesto de Pedro en los primeros años de la Iglesia. Tiene como trasfondo la circunstancia de que Pedro negó a su Maestro antes de la muerte de Jesús» (27). En otras palabras, también Conzelmann relaciona la aparición y la negación. Cf. también J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi* (Calwer Hefte 62; Stuttgart 1963).

«¿POR QUE BUSCAIS ENTRE LOS MUERTOS
AL QUE ESTA VIVO?» (Lc 24,5)

Introducción:

Tradiciones locales y oficiales
del cristianismo primitivo

Bibliografía general (la bibliografía específica se ofrecerá al hablar de cada tema en la tercera parte): M. Albertz, *Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte*: ZAW 21 (1922) 259-269; H. W. Bartsch, *Das Auferstehungszeugnis. Sein historisches und sein theologisches Problem* (Hamburgo 1965); P. Bénéoit, *Passion et résurrection du Seigneur* (París 1966); I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu* (Munich 1972); H. Cazelles y otros, *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel* (Lectio Divina 72; París 1972), cit.: Lectio Divina 72; H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Heidelberg 1966); H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tubinga ³1964) 85-86 y 188-192; C. H. Dodd, *The appearances of the risen Lord*, en *Studies in the Gospel* Hom. R. M. Lightfoot (Oxford 1955) 9-35; J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus: Mc. 16,1-8 dans la tradition évangélique*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio Divina 50; París 1969) 105-151 (cit.: Lectio Divina 50); id., *La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament* (Lectio Divina 72; París 1972) 101-182 (cit.: Lectio Divina 72); E. Fascher, *Anastasis, resurrectio, Auferstehung*: ZNW 40 (1941) 166-229; R. Fuller, *The formation of the resurrection narratives* (Nueva York-Londres 1971); A. George, *Les récits d'apparitions aux onze à partir de Luc 24,36-53*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio Divina 50; París 1969) 75-104 (cit.: Lectio Divina 50); P. Grelot, *La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif*, en Lectio Divina 50; 17-54; id., *L'histoire devant la résurrection du Christ*: RHS y RAM 48 (1972) 221-250; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gotinga ³1964) (1956); B. van Iersel, *La resurrección de Jesús, ¿información o interpretación?*: Conc 60 (1970) 52-65; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (SBS 17; Stuttgart ²1967); X. León-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1973); E. Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums* (Neukirchen 1961); cf. también RSR 57 (1969) 599-602; L. Marin, *Les femmes au tombeau*, en Lectio Divina 50, 39-50, y en C. Chabrol y L. Marin, *Sémiotique narrative: récits bibliques: «Langages»* 6 (1971) 39-50; id., *Du corps au texte: «Esprit»* (abril 1973) 913-928; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1960); id., *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh ²1965); id., *Die Auferstehung von Jesus von Nazareth* (Gütersloh 1968); W. Marxsen, U. Wilckens, D. Dellling y H. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glau-*

ben an Jesus Christus (Gutersloh 1968), F Mussner, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971), F Neyrinck *Les femmes au tombeau Étude de la redaction mattheenne* NTS 15 (1968/69) 168-190, A Pelletier, *Les apparitions du Ressuscité en termes de la Septante* Bibl 51 (1970) 76-79, E Pousset, *Resurrección de Jesús et message pascal* NRTTh 104 (1972) 95-107, B Rigaux, *Dieu la ressuscité* (Gembloux 1973), L Schenke *Auferstehungsverkundigung und leeres Grab* (SBS 33 Stuttgart 1969), H Schlier *La resurrección de Jesucristo* (Bilbao 1970), J Schmitt, *Predicación apostólica* en DBS 8 (1967/68) 251-267, R Schnackenburg *Zur Aussage 'Jesus ist (von den Toten) auferstanden'* BZ 13 (1969) 1-17, Ph Seidensticker, *Die Auferstehung in der Botschaft der Evangelisten* (Stuttgart 1967), G W Trompf, *The first resurrection appearance and the ending of Mark's Gospel* NTS 18 (1971/72) 308-378, A Vogtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen* en *S Pagina II* (París Gembloux 1959) 280-294, id., *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20*, en *Studia Evangelica II* (TU 87 Berlin 1964) 266-294, A Vogtle R Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* (Dusseldorf 1975), U Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen* en *Dogma und Denkstrukturen* Hom E Schlink (Gottinga 1963) 53-95 id. *Auferstehung* (Stuttgart Berlin 1970), Th J Weeden *Mark traditions* 101-117 *Lire l'écriture dire la résurrection* «Esprit» 41 (1973) numero 4 831-935

La muerte de Jesús es el final de la convivencia del Jesús terreno con sus discípulos, esto se agrava por el hecho de que los discípulos abandonan a Jesús. ¿Por qué esos mismos discípulos afirman poco tiempo después que se ha reanudado su comunión de vida con Jesús, del que dicen que está vivo, ha resucitado de entre los muertos, actúa en los predicadores cristianos y es el Hijo del hombre que ha de venir en breve? ¿Qué ha sucedido entre la muerte de Jesús y la proclamación de la Iglesia?

En ningún lugar del Nuevo Testamento se dice que ese acontecimiento fue la resurrección. A diferencia de los apócrifos, particularmente el Evangelio de Pedro 35-45, los documentos neotestamentarios nada dicen sobre el hecho mismo de la resurrección. Lo que mueve a los discípulos a proclamar su fe no es la resurrección, sino el hecho de que el Jesús muerto se manifiesta en plenitud de gracia, al margen de cómo deba entenderse tal manifestación. Jesús vuelve, vive o ha resucitado. ¿Cómo presentan las primeras comunidades cristianas el nacimiento de su fe en la vida o nueva presencia del Crucificado? En otras palabras, ¿qué les ha sucedido?

Los estudios exegeticos modernos han arrojado algo de luz sobre este tema complejo. Actualmente se sostiene que la tradición sobre las apariciones de Jesús²⁹ a los Doce era en su origen independiente

²⁹ Los evangelios conocen las siguientes tradiciones: a) Mateo una aparición de Jesús a las mujeres que vuelven del sepulcro (28,9-10) y otra a los Once «en el monte» de Galilea (28,16-20), b) Lucas una aparición a los discípulos de Emaús (24,13-35) y otra a los Once, junto con otras personas (24,36-53), c) Juan una aparición a María Magdalena (20,14-18) otra a los discípulos en ausencia de Tomás (20,19-23) otra a Tomás en compañía de los discípulos (20,24-29), en el

de la tradición local de Jerusalén, en la cual los cristianos de esta ciudad —en analogía con la veneración de que eran objeto otras viejas tumbas de Jerusalén— mostraron un piadoso interés por el «sepulcro de Jesús» y los demás lugares de su pasión y muerte.³⁰ Desde que los estudios de G Schille y B van Iersel explicaron así la tradición del «santo sepulcro», otros exegetas han llegado a la misma conclusión.³¹ Los cristianos recorren los diversos lugares de Jerusalén que les recuerdan el viacrucis de Jesús. Como final de esta piadosa peregrinación visitan también el santo sepulcro. Su fe en el Crucificado resucitado los orienta hacia el sepulcro. Su veneración religiosa alcanzaría su punto culminante cuando, llegados al lugar, escucharán las palabras del guía: «Y éste es el sitio donde lo depositaron» (Mc 16,6c).³²

Mateo y Lucas están claramente interesados en unir las dos tradiciones del santo sepulcro y de las apariciones de Jesús a los Doce. Por su parte, Juan da a entender claramente que un eventual «sepul-

capítulo adicional —una aparición en Galilea a siete discípulos que están pescando (Jn 21), d) la conclusión tardía del Evangelio de Marcos compendia tres apariciones narradas en otros evangelios: a la Magdalena (Juan) a los discípulos de Emaús (Lucas) y a los Once (Mateo y Lucas) (Mc 16,9-20). Así, pues, la aparición a los Once (o «Doce», 1 Cor 15,3-5) se halla presente en todas las tradiciones.

³⁰ B van Iersel, *La resurrección de Jesús ¿información o interpretación?* «Concilium» 60 (1970) 60ss. basa su argumentación en la expresión típica «hic est locus ubi», que luego (a partir del siglo cuarto) pasó a ser un término técnico en la literatura cristiana de peregrinación. Pero no es seguro que la expresión tuviera ya ese sentido en Marcos (según el propio Van Iersel no aparece en la literatura griega clásica ni en la rabínica). Cf también J Delorme, en *Lectio Divina* 50, 123-125.

³¹ Además, la expresión «sepulcro vacío» no aparece en ningún pasaje del Nuevo Testamento. Cf B van Iersel, *art. cit.* 53ss. G Schille *Das Leiden des Herrn* ZThK 52 (1955) 161-205, J Delorme en *Lectio Divina* 50, espec. 123-128, L Schenke, *Auferstehungsverkundigung* 93-103 y 63-83.

³² Esta fórmula es (al menos en una época posterior) un término técnico que se emplea cuando se visitan con un guía lugares en que se veneran mártires (B van Iersel, *art. cit.* nota 16, Delorme en *Lectio Divina* 50, 123-129). Además las referencias cronológicas precisas («primer día de la semana —muy de mañana— recién salido el sol» Mc 16,2) en un texto no historiográfico indican un contexto litúrgico-cultural, cf sobre todo G Schille, *Das Leiden des Herrn* (aceptado por J Delorme y L Schenke). En opinión de Schille, el origen del relato de la pasión debe buscarse en una celebración (anual) en Jerusalén, con tres grandes momentos: a) una anamnesis de la noche de despedida, b) una liturgia de la pasión y muerte de Jesús en las horas de la oración judía (cf Mc 15,2-41), c) una liturgia en las primeras horas de la mañana de Pascua, con una visita (que luego pasó a ser una gran procesión) al santo sepulcro (cf Mc 15,42 y 16,1-8) (G Schille, *op. cit.* 182-183). Todo esto desembocó más tarde en la festividad pascual (J Delorme *op. cit.* 129). Sin embargo, algunos exegetas sitúan los orígenes de la tradición del sepulcro en una tradición muy antigua basada en la constatación efectiva de que el sepulcro estaba vacío (así, I Cerfaux, J Jeremias, E Lohse, J Hering, J Weiss, J Dupont, K Rengstorff, J Blank y otros). Pero tales exegetas defienden la antigüedad de la tradición sobre el sepulcro frente a quienes la consideran muy reciente. La antigüedad de la tradición goza hoy de mayor aceptación que en el pasado. Lo que actualmente se discute es si se trata de una tradición sobre el «sepulcro vacío» o de una tradición sobre el «santo sepulcro» (es decir cultural).

cro vacío» no puede ser una prueba de la resurrección (Jn 20,8-9), sino a lo sumo un *signo* de una fe previa en tal hecho.

Marcos no conoce apariciones *de Jesús*, ni siquiera a las mujeres, a diferencia de Mateo, Lucas, Juan y el tardío final de Marcos (Mc 16,9-20). Sólo aparece un «joven vestido de blanco», o sea, un ángel (cf. 2 Mac 3,26.23; también Mc 9,3; Ap 7,9.13), que recuerda a las mujeres presentes «en el santo sepulcro» el «kerygma apostólico»: «Ha resucitado» (Mc 16,6b). Los otros evangelistas hablan también de apariciones de Jesús a las mujeres (cambian sus nombres, pero siempre figura María Magdalena). Tuvo que haber, pues, una tradición sobre una aparición de Jesús a algunas mujeres. En contraste con Marcos, otros evangelistas incluyen a discípulos (varones), en particular a Pedro, en la tradición jerosolimitana del «sepulcro» (Lc 24,12; Jn 20,3-9). Todo ello indica que Mc 16,1-8 debe ser el punto de partida para toda interpretación. J. Delorme afirma acertadamente que el silencio del kerygma y de la catequesis apostólica sobre la tradición del sepulcro no excluye una tradición *local* de Jerusalén (con otros intereses, como se desprende de Mc 16,1-8), tradición que no por ello es secundaria, sino que más bien parece muy antigua, aunque en los demás evangelios esté unida «secundariamente» a las tradiciones de las apariciones. Sin embargo, la tradición jerosolimitana del «sepulcro de Jesús» tiene que ser más reciente que la *tradición* sobre las apariciones, pero más antigua que los *relatos* evangélicos de las apariciones. Efectivamente, el contenido de las palabras del ángel (Mc 16,6-7) *presupone* ya la fe viva en la predicación apostólica de Jerusalén, mientras que el relato evangélico supone la costumbre cristiana de una peregrinación jerosolimitana al sepulcro de Jesús. Conectando las dos tradiciones originariamente independientes, Mateo, Lucas y Juan dan la impresión de que hay dos fundamentos para la fe en la resurrección: «el sepulcro» y las «apariciones», mientras que al principio nunca se había hablado de un sepulcro *vacío*, y el relato sobre el «santo sepulcro» *presupone* ya la fe en el Crucificado resucitado, y ello sobre la base del testimonio de los apóstoles.

Ya Marcos, en su relato evangélico, dice expresamente que Jesús fue con los suyos de Galilea a Jerusalén. Con él iban también algunas mujeres, que se hallaban en relación con los «hermanos de Jesús» (Mc 16,1 y 15,47, cf. con 6,3) y que más tarde gozaron, al parecer, de cierto prestigio en las comunidades cristianas (cf. Hch 1,14). En el relato de Marcos no hay indicio alguno de apologética (en realidad, un ángel no es el instrumento más adecuado para ello. Además el ángel es quien dice que Jesús no está allí; Marcos no afirma que las mujeres hallaran el sepulcro vacío. Por último, en aquella época malamente podían unas mujeres servir para fines apologéticos), pero sí hay indicios de un interés *teológico*. Un ángel, en efecto, debe comunicar un mensaje, y lo que este ángel de Dios anuncia no es el sepulcro vacío, sino que Jesús ha resucitado. El conjunto refleja que algunas mujeres, también «discípulas de Jesús», desempeñaron históricamente un

determinado papel en la comunidad que confesaba a Cristo³³. Con J. Delorme y U. Wilckens³⁴, se puede afirmar que una tradición marginal de los círculos jerosolimitanos adquirió un significado teológico a la luz de la fe apostólica basada en la aparición oficial de Jesús a Pedro y a los Once. El significado más profundo de los relatos sobre el «santo sepulcro» reside en el innegable interés cristiano por la absoluta identidad entre el Jesús de Nazaret crucificado y el Cristo resucitado. Esto es lo desconcertante para el relato de Marcos: *el misterio de Jesús*. El Nuevo Testamento vio finalmente en el sepulcro el «signo negativo» de la nueva creación, llevada a cabo por la realidad escatológica de la resurrección de Jesús de entre los muertos: «Ya no habrá muerte» (Ap 21,4-5). Como reverso, el sepulcro es un símbolo primordial y profundamente humano de esa realidad. Los otros evangelistas incluyeron con agrado una tradición jerosolimitana de peregrinación en su fe apostólica sobre dicha novedad escatológica. En ésta, y no en las tradiciones del sepulcro, se pone todo el énfasis. Sin embargo, en nuestros evangelios el «santo sepulcro» y la «aparición de Cristo» están unidos literariamente, y el relato de la aparición supone literariamente el del sepulcro; por eso me he visto obligado a comenzar por el análisis de las tradiciones sobre el sepulcro de Jerusalén, pese a que estoy convencido de que éstas son más recientes que la tradición de las apariciones, las cuales, a su vez, originariamente sólo estaban asociadas a una determinada tradición comunitaria. Pero hay más: la historia de las tradiciones revela que el kerygma de la resurrección existía ya *antes de* que surgieran las *tradiciones* sobre el sepulcro y los *relatos* de las apariciones aunque no independientemente de lo que quieren expresar las apariciones (es decir, la experiencia pasual de una vida renovada por Jesús).

I. TRADICIONES SOBRE EL SANTO SEPULCRO DE JERUSALEN

1. Mc 16,1-8: el kerygma apostólico de la resurrección en el contexto del «santo sepulcro»

Esta perícopa final del primitivo evangelio de Marcos tiene como base una tradición premarcana. Algunos exegetas críticos afirman que

³³ Cf. Hch 1,14; Mc 15,40-41; Jn 21,24; Lc 1,1-4; Lc 2,19; 2,51; 8,1-3; 10,38-42; 24,10. T. Boman, *Die Jesusüberlieferung*, 123-137, cree incluso que es preciso reconocer en muchos pasajes del Evangelio de Lucas una «tradición de las mujeres» (e identificarla con la fuente propia de Lucas). En cualquier caso, es de notar que en Lucas (¿se trata de un feminismo puramente helenístico?) el punto de vista femenino aparece (sobre todo en el evangelio de la infancia) con mucho más énfasis que en Mateo.

³⁴ U. Wilckens, en W. Marxsen y otros, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft*, 48 y 61; Delorme, en *Lectio Divina*, 50, 123-145.

tal tradición fue en su origen independiente del final del relato de la pasión (15,42-47); estaría integrada por 16,2; 16,5-6 y 16,8a³⁵. Sin embargo, cabe preguntar si no fue este último fragmento tradicional el que dio pie a que surgiera la tradición premarcana de Mc 15,42-47, la cual, a juzgar por su tenor, está ya claramente concebida sobre la base de una fe en la resurrección (y, por tanto, *con vistas* a 16,2; 16,5.6.8a). Con esta corrección, los restantes argumentos de L. Schenke me parecen concluyentes: a) 16,1 es redacción de Marcos; b) 16,7 y, por tanto, 16,8b son redacción de Marcos, de modo que el orden de fragmento tradicional era: «... buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí. Mirad el sitio donde lo pusieron. Salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el desconcierto que les entró». La adición de Marcos: «Y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían» (16,8b), está en relación lógica con otra adición de Marcos: «Y ahora, marchaos; decid a sus discípulos y a Pedro que va delante de ellos a Galilea; allí lo verán, como les dije» (Mc 16,7; cf. Mc 14,28, que es también redacción de Marcos)³⁶.

El relato está dominado por las «palabras del ángel» (no se trata propiamente de una «aparición»: el ángel no aparece y se va, sino que «está sentado»); así, mediante el recurso estilístico de una «angelofanía» (modelo de aparición angélica), se indica al lector que la fe apostólica en el Crucificado resucitado es una *revelación de Dios* a la comunidad eclesial. El relato supone la fe cristiana en la resurrección. Sin embargo, la peculiaridad de la perícopa reside en el hecho de que, en Jerusalén, la fe apostólica en la resurrección se halla asociada a una visita de los cristianos al santo sepulcro, donde se celebra un acto religioso y, con ocasión de esta visita, que se efectúa de madrugada, se recuerda a los peregrinos la fe apostólica en la resurrección. La perícopa refleja una veneración del sepulcro de Jesús en Jerusalén. Lo que no se puede precisar es si tal práctica tenía alguna relación histórica con la visita de las mujeres al sepulcro tras la muerte de Jesús, aunque hay una tradición que relaciona el sepulcro de Jesús con algunas mujeres, en particular con María Magdalena. Marcos subraya que algunas mujeres fueron testigos, no tanto de la sepultura de Jesús y de los detalles de la misma, cuanto del *lugar en que lo sepultaron* (Mc 15,47; en otras palabras, la comunidad de Jerusalén conocía el

³⁵ L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung*, 20-29. Th. J. Weeden, *Mark-traditions*, 101-117 (que por otra parte remite a L. Schenke).

³⁶ Parece que, según Marcos, los discípulos no se dirigieron a Galilea y que el evangelista critica ese hecho. (L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung*, 49-52, nota 71.) J. Delorme (*op. cit.*, 131), en cambio, cree que Mac 16,7 se añadió para unir la tradición local de Jerusalén con las apariciones a los Doce (esto es claro en Mateo y Lucas). Sin embargo, en la parte tercera (segunda subtendencia de la cristología del *maranatha*) veremos que no es cierto que Marcos se refiera a apariciones y no a la parusía. Lo que sí es cierto es que Marcos ve un paralelismo entre la huida de las mujeres (16,8) y la de los discípulos (14,50; véase 14,41): todos son incapaces de comprender el misterio de Jesús (cf. 8,22, 9,10.32). La resurrección no es una invención humana, sino una acción sorprendente de Dios.

lugar en que lo habían depositado). La perícopa no extrae del sepulcro vacío la conclusión de la resurrección, sino todo lo contrario: «Ha resucitado, no está aquí» (Mc 16,6b).

La tradición de la veneración del sepulcro está asociada a la fe apostólica en la resurrección. Pero el anuncio del mensaje cristiano de la resurrección durante una visita al sepulcro de Jesús se efectúa en una atmósfera religiosa que no puede darse fuera de este lugar. Es de notar que aquí se habla explícitamente del *Crucificado* resucitado, cosa que se subraya añadiendo «el Nazareno». Este término suele tener un tono doloroso³⁷: el Nazareno es tanto como «el ejecutado»³⁸. En Hch 4,10 y en Mc 16,6 se habla del Nazareno en un contexto en el que se contraponen la cruz a la resurrección³⁹. Así, las palabras del ángel aluden expresamente a la resurrección del *Crucificado*. El kerigma de la resurrección, proclamado en Jerusalén, sobre todo en el santo sepulcro, tenía que aparecer como fe en la rehabilitación divino del Nazareno crucificado⁴⁰. El mensaje pascual viene «de Dios», es una revelación divina: tal es la razón de la presencia de un ángel o mensajero de Dios en el relato. «Ha sido resucitado» (la «pasiva divina» se emplea con toda intención): la resurrección es la acción salvífica de Dios en Jesús. El crucificado es el resucitado, y el resucitado es el crucificado: esta es la revelación de Dios, que los hombres no pueden entender. Para un cristiano judío, la Sagrada Escritura es el lugar en que Dios habla y revela. De ahí que se diga en el símbolo apostólico: «Fue resucitado según las Escrituras» (1 Cor 15,4). El ángel no dice nada que no sepa ya la comunidad cristiana. Esta expresa su fe en el Crucificado resucitado, gracias al don de la revelación divina, y en Jerusalén lo hace en un contexto muy particular: «el lugar en el que lo pusieron». El sepulcro de Jesús se convierte en el gran símbolo, el «memorial» del Crucificado resucitado. La atención de los cristianos se desplaza del sepulcro al kerigma de la resurrección. En este aspecto, los primeros cristianos eran auténticamente judíos: en todo el Antiguo Testamento y en el judaísmo las revelaciones divinas están asociadas a santuarios o lugares santos⁴¹. Como insinúa Mc 16,1-8, la resurrección es un *misterio de fe*, cuyo símbolo negativo es ese lugar santo. En Jerusalén —sólo allí es posible— el santo sepulcro es efectivamente un signo religioso de la fe cristiana en la resurrección. No se trata de apologética; el sepulcro es el lugar adonde los cristianos acuden para confesar su fe en la resurrección. Fuera de Jerusalén y, por consiguiente, en la predicación oficial cristiana, el relato del santo

³⁷ Mc 1,24 par. Lc; Mc 14,67 par. Mt; Hch 6,14; cf. también 22,8; 26,9; 24,5 y Mt 2,23.

³⁸ Según Jn 19,19, en la cruz estaba escrito «Jesús Nazareno», sobre todo para los judíos, Jesús es «el Nazareno» (Hch 2,23-24.26).

³⁹ También en los llamados discursos de Pedro: Hch 2,23-24; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40.

⁴⁰ J. Delorme, *op. cit.*, 120-121; L. Schenke, *op. cit.*, 75.

⁴¹ J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Gotinga 1958); sobre peregrinaciones populares: 138-143.

sepulcro no tiene ninguna función; de ahí que el símbolo y el kerigma no hablen de «un sepulcro vacío». Mc 16,7 es el primer signo de una tradición que quiere unir dos tradiciones: la fe universal en el Hijo del hombre que ha resucitado y ha de volver y la tradición jerosolimitana del sepulcro de Jesús ⁴².

El hecho de que el contexto vivo del relato de la resurrección en Marcos sea un sepulcro donde se celebra un acto litúrgico tiene motivos profundamente humanos. El relato originario de la visita de las mujeres al sepulcro de Jesús en la mañana de Pascua es una leyenda cultural etiológica: en él se ofrece una explicación de la visita que una vez al año (por lo menos) hacía la comunidad de Jerusalén al sepulcro de Jesús para celebrar allí la resurrección y escuchar el relato todavía reconocible en la tradición premarcana subyacente a Mc 16,1-8. El culto en un lugar de peregrinación precede siempre a la etiología: con frecuencia la historia ni siquiera recuerda por qué surgió una determinada peregrinación, como es el caso de Kevelaer o Scherpenheuvel.

El análisis estructural y la semiótica han contribuido notablemente a explicar qué sentido puede tener un «sepulcro vacío» en un contexto previo de resurrección, hecho que a primera vista suele resultar desconcertante para el hombre moderno. El análisis muestra que, al hablar del sepulcro, *se presupone* el kerigma de la resurrección; además no se trata directamente de una concepción antropológica judía, según la cual la resurrección sería una especie de «reanimación de un cadáver» (como, por ejemplo, el relato sobre Lázaro). Esto no tiene nada que ver con el carácter *escatológico* de la resurrección corporal de Jesús. Se trata, por el contrario, del simbolismo humano del sepulcro, signo vivo de la muerte, lugar donde la ausencia de alguien se siente más profundamente por ser «el lugar de la muerte». ¡El sepulcro no es lugar donde no habite una persona viva! En el relato de Jerusalén, de improviso, este lugar se *llena* de un mensaje procedente de Dios: «El vive. Ha resucitado». El sepulcro está bañado «por la blancura (resplandeciente) del joven», que atrae la atención hacia sí y no hacia lo que pueda haber en el sepulcro: el lugar de la muerte se convierte en lugar de la revelación de Dios. La blanca aparición elimina, por decirlo así, la presencia de lo que las mujeres iban a buscar: un cadáver que deseaban unguir ⁴³. Un ángel está allí para decir algo. Como Jesús vive, no se le puede buscar en un sepulcro, lugar de la muerte. En el relato nunca se habla de un cadáver (el cual sólo está en la mente de las mujeres, las cuales no van a buscar a un viviente, sino a un

⁴² El hecho de que en Mc 16,8 las mujeres *guarden silencio* sobre lo ocurrido es explicado de diversas maneras por los exegetas; tal explicación depende de la interpretación global de Marcos y, sobre todo, de Mc 16,7b: *parusía* o apariciones en Galilea.

⁴³ L. Marin, *Les femmes au tombeau*, en C. Chabrol-L. Marin, *Sémiotique narrative: récits bibliques*: «Langages» 6 (1971) (39-50) 44; *id.*, *Du corps au texte*. «Esprit» (abril 1973) 913-928; J. Delorme, *op. cit.*, 105-151.

muerto). Este es su gran error, como dirá Lc 24,5: «Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?».

El lugar sagrado de la muerte —el sepulcro— aparece abierto cuando llegan las mujeres: la losa ha sido corrida. La sacralidad de la muerte ha sido privada de su esplendor, y ello en un momento en que el tiempo sagrado del sábado judío está llegando a su fin y sale el sol, comienzo del primer día profano de la semana (Mc 16,1-2). La oscuridad se convierte en luz. Antes de que entren las mujeres, el relato ha introducido ya al lector en el misterio: ha irrumpido un tiempo nuevo. Cuando Marcos relata esta historia de Jerusalén, el «primer día tras el sábado» es, ya desde hace mucho, el domingo cristiano. El salto de lo viejo a lo nuevo traspasa todo el relato, centrado en la inminente *parusía*. Al espacio sagrado «abierto» responde el vacío del sepulcro. A la clausura de la muerte ha sucedido la apertura de la resurrección; en oposición a la muerte, la resurrección es un espacio abierto, no una sacralidad muerta. La clausura del espacio sacro queda profanada, por decirlo de algún modo, al ser corrida la piedra; el espacio vacío es el reverso de la nueva plenitud: ha resucitado. Precisamente porque esto es difícil de expresar en términos positivos, es tan elocuente el vacío del sepulcro. Ahí radica la profunda intención antropológica de Marcos. Lo inexpresable —un crucificado que vive— se hace así expresable y accesible a todos; no es preciso ser filósofo o teólogo para poder creer en la resurrección (o rechazarla). Los evangelios evitan narrar la resurrección en sí misma, por eso la experiencia y el discurso sobre la resurrección recurren a un relato que tiene tono de mensaje.

2. Mt 28,1-10: el relato de Marcos trasladado a un contexto polémico

Mateo no añade nuevas tradiciones al relato de Jerusalén o al relato de Marcos que él conoce. Sin embargo, transforma la sobria presencia de un ángel (relato de Marcos) en una grandiosa angelofanía apocalíptica, y el sepulcro, en el comienzo de una polémica entre judíos y cristianos. Así surge un relato totalmente distinto.

En primer lugar, el sepulcro de Jesús está vigilado por soldados (Mt 27,62-66), los cuales —tras haberse perdido por poco el hecho de la resurrección— son sobornados por las autoridades judías para que propalen el rumor de que los discípulos de Jesús han robado el cadáver (28,11-15). Mateo presenta así el conjunto porque sus lectores ya saben por su relato que Jesús predijo que «a los tres días resucitaría» (Mt 26,32 y 28,6); por eso, la custodia oficial del sepulcro debe durar tres días (27,63-64), y se pone un sello al mismo sepulcro (27,65-66). Según esto, el relato, de Mateo no pretende proporcionar informaciones históricas: es el eco de la polémica surgida entre judíos y cristianos sobre el «sepulcro vacío», discusión en la que *ambas* partes

suponen evidentemente el *hecho* de que el sepulcro está vacío (28,15; cf. Jn 20,15)⁴⁴; la polémica gira en torno a la interpretación de este hecho. Lo que le interesa a Mateo es refutar la negación del mensaje cristiano y lo hace en el marco de una polémica de escasa importancia teológica que había surgido en torno al sepulcro vacío, polémica que tiene como presupuesto, en la antropología judía, el dato de que en una resurrección debe desaparecer también el cadáver⁴⁵.

A diferencia de Marcos, Mateo acentúa los aspectos sagrados de una grandiosa aparición angélica. Mientras Marcos dice sólo indirectamente que el hombre sentado en el sepulcro es un ángel, Mateo, de una forma más directa, habla de «un ángel del Señor» (28,2), «que tenía aspecto de relámpago» (28,3), mientras «los centinelas temblaron de miedo» y se quedaron como muertos (28,4). El ángel *aparece* efectivamente, en medio de un tremendo terremoto, y él mismo corre la piedra. En cuanto al contenido, el relato es el mismo, pero con pequeños cambios que demuestran que el sepulcro ha adquirido un significado diferente: un sepulcro vacío con una función apologética. Curiosamente, el «no está aquí» *precede* al «ha resucitado» (28,6), si bien no se dice que ya no está el *cadáver* (cosa que quizá se presupone). Además, el ángel no trasmite una revelación de Dios; hace referencia a lo que Jesús había predicho antes de su muerte: que resucitaría (28,6a con 26,32). Las mujeres reciben el encargo de decir a los discípulos: «Ha resucitado de los muertos y va delante de vosotros a Galilea: allí lo veréis» (28,7). (Mateo lo formula en la forma directa en que las mujeres han de decirlo a los discípulos).

La novedad de Mateo respecto a Marcos es la posterior aparición del propio *Jesús* a las mujeres cuando iban en busca de los discípulos. Así, la aparición del ángel no hace sino preparar la aparición de Jesús, subordinada a su vez a la aparición «oficial» a los Once; en otras palabras, lo único que se acentúa es el kerigma *apostólico*. El contenido de la aparición de Jesús consiste en un momento de *gracia* (Jesús toma la iniciativa, y les sale al encuentro) y otro de *reconocimiento*: «Ellas se acercaron, se abrazaron a sus pies y lo *adoraron*» (28,9), es decir, reconocieron a Jesús como Cristo y Señor. El mensaje de ir a Galilea aparece aquí en labios del propio Jesús (28,10). Dado que el Evangelio de Juan, literariamente independiente, conoce (Jn 20,11-18) una aparición de Cristo a María Magdalena, no se puede afirmar que Mt 28,9-10 sea pura redacción sin ninguna tradición subyacente. En Jerusalén tuvo que haber tradiciones no sólo sobre el santo sepulcro, sino también sobre una aparición de Jesús a algunas mujeres⁴⁶. Tam-

⁴⁴ H. van Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, 50-51; J. Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien* (Stuttgart 1968) 28-31; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu* (Munich 1969) 128-133; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 23-32.

⁴⁵ Desde el punto de vista teológico, una resurrección corporal escatológica no tiene nada que ver con un cadáver.

⁴⁶ F. Neyrinck, *Les femmes au tombeau Étude de la rédaction matthéenne*. NTS 15 (1968-69) 168-190.

bién Mateo quiere dejar claro que la fe cristiana se apoya en las apariciones y en el peso de los testigos —los Once— y no en un sepulcro vacío, que, sin embargo, en este contexto recibe ya una función apologética. El Evangelio de Mateo parece ser un claro intento de unir las tradiciones de Jerusalén con el kerigma apostólico, basado en la tradición de las «apariciones de Jesús» a los Once, las únicas especialmente importantes desde el punto de vista de los evangelios canónicos (ésta es ciertamente la posición definitiva de los mismos evangelios); sin embargo, *ahí* es donde las tradiciones de Jerusalén tienen el puesto que les corresponde. La resurrección de Jesús, predicha por él mismo según Mateo, tiene su confirmación oficial en la aparición a los Once.

El Evangelio de Juan (en lo que concierne a las apariciones no oficiales) no añade propiamente ninguna información nueva: la tradición local de Jerusalén se une a la tradición oficial de las apariciones a «los hermanos».

3. Lc 24,1-12: el relato de Marcos en el contexto del modelo de «rpto»

Pese a que entre Lucas y Juan no se da una dependencia literaria directa, en sus relatos de apariciones se encuentran rasgos similares que indican una *tradición* común procedente de un ambiente judío (judeohelenístico)⁴⁷. El «helenismo» es particularmente claro en Lucas

De acuerdo con los estudios exegéticos más recientes, considero totalmente seguro que el tema del sepulcro de Jesús tiene en Lucas un contexto totalmente nuevo con respecto a Marcos y Mateo⁴⁸. La peculiaridad del tema del sepulcro vacío en Lucas aparece ya en que, a diferencia de Marcos y Mateo (Mc 16,6 y Mt 28,6), en él las mujeres son las primeras que constatan que el sepulcro está vacío (Lc 24,3). Además, Lucas —insistiendo en la tesis de la constatación— hace que Pedro lo constate «oficialmente» (Lc 24,12 y 24,3)⁴⁹. Esto no tiene aquí una función apologética (como se ha afirmado frecuentemente), sino que obedece al modelo de rpto empleado por Lucas. En efecto, una característica de este modelo es la desaparición de la persona o, tras su muerte, del cadáver. Cuando no se encuentra absolutamente nada de un hombre (piadoso, taumaturgo o sabio), es que ha sido «arrebatao, para estar con Dios». En la literatura antigua hay muchos ejemplos al respecto⁵⁰.

⁴⁷ A. George, en *Lectio Divina*, 59, 75-104.

⁴⁸ Sobre todo, G. Friedrich, *Lukas 9,51 und die Entrückungs-Christologie des Lukas, en Orientierung an Jesus*, 48-77; id., *Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger*. KuD 17 (1971) 170-179; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu* (Munich 1971); G. Strecker, *Entrückung*: RAC V, 461-476.

⁴⁹ Esto es redacción lucana: G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien* (Munich 1973) 151-153.

⁵⁰ El «rpto» (distinto del «viaje del alma» a las esferas celestes, idea común

En este modelo, el dato del «sepulcro vacío» viene a coincidir con el de «ser arrebatado para estar junto a Dios»; sin embargo, de la constatación de un sepulcro vacío no se puede concluir directamente que la persona en cuestión haya sido arrebatada para estar junto a Dios. Al contrario, inicialmente se siente temor y admiración, se comienza a sospechar la presencia de lo «sagrado». El mismo Pedro, tras constatar oficialmente que el sepulcro está «vacío», vuelve a casa «extrañándose de lo ocurrido» (Lc 24,12). Lo que determina el hecho del rapto es el sepulcro vacío junto con toda la vida anterior de la persona de que se trata. De ahí que sólo los amigos íntimos o los discípulos que han convivido con el raptado (antes de su muerte y del rapto) crean que ha sido arrebatado al cielo; de ordinario, el raptado se les aparece.

Lucas recogió de la tradición jerosolimitana (relato de Marcos) el tema del sepulcro vacío, pero le atribuye una función completamente distinta en atención a sus lectores griegos. Para él, el modelo de «rapto» no es otra cosa que un instrumento adecuado para anunciar inteligiblemente a los griegos la resurrección cristiana, que es lo que realmente le interesa (cf. Lc 24,6-7, donde aparecen juntos los dos términos). Tanto en el Evangelio como en los Hechos, Lucas emplea unas doce veces este esquema grecoromano y judeohelenístico. También Pablo concibe así inicialmente el «rapto» de los que estén vivos en el momento de la parusía de Cristo (1 Tes 4,17)⁵¹.

Así, pues, el «rapto» puede «comprobarse» mediante el hecho del sepulcro vacío, pero también y sobre todo mediante apariciones del raptado (o de otro en su nombre). En la teoría del «rapto», el sepulcro vacío y las «apariciones» están íntimamente relacionados: el raptado es arrebatado «del mundo de los hombres» (*ex anthropon*)⁵² y «exaltado junto a Dios» (o los dioses); queda divinizado (es un *divus* y recibe adoración); pero desde allí puede aparecerse a sus anteriores compañeros o discípulos⁵³. Quéreas, a la mañana siguiente del entie-

en la antigüedad, especialmente en la Grecia clásica; cf. G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 34ss) es conocido desde siempre en Egipto, Babilonia, en el mundo griego y romano, en el judaísmo antiguo y en el judaico. En el Antiguo Testamento, los dos casos clásicos son los de Henoc y Elías. Cf. Gn 5,24; 2 Re 2,9-11; 1 Mac 2,58; Sal 49,16. También Dt 34,5-6, donde se afirma que nadie conoce el «sepulcro de Moisés». Véase Heb 11,5; Ap 11,12; incluso 1 Tes 1,9-10. Los términos técnicos para designar el «rapto» son *aphanismos*, *harpagé*, *metástasis*; en hebreo: *laqaj*; en la traducción de los Setenta: *metatithemi* (Gn 5,24) o *analambánein* (2 Re 2,9-10).

⁵¹ El «rapto» puede ser anterior o posterior a la muerte. De ahí que la argumentación de Br. O. McDermott (*The personal unity of Jesus and God according to W. Pannenberg*, St. Ottilien 1973, 259) no sea pertinente.

⁵² Nótese la diferencia esencial que en el plano de la expresión existe entre la terminología neotestamentaria *ek ton nekron* (sacado de entre los muertos) y la de «ser arrebatado» *ek ton anthropon*: sacado radicalmente del mundo de los hombres, de modo que ni siquiera queda un cadáver, y, por tanto, perteneciente a la esfera divina (teoría del *theios aner*; cf. tercera parte).

⁵³ Cf. sobre todo Filostrato, *Vita Apollonii* VIII, 5.10.11.

ro de su esposa Calinnoe, va a su tumba para rendirle los últimos honores, poniendo coronas sobre el sepulcro y se encuentra con que la piedra ha sido removida. Al ver la tumba vacía tiene miedo, pero no se atreve a entrar. Cuando más tarde se examina la tumba, no se encuentra nada⁵⁴. También el relato de los discípulos de Emaús, típicamente lucano, esta escrito en términos de rapto: *aphantos egeneto* (Lc 24,31), se hizo invisible, desapareció; no hay ningún detalle de la resurrección, mientras que todo evoca el modelo de rapto⁵⁵.

Es cierto que algunos relatos de «rapto» son más antiguos que los evangelios, mientras que otros —sobre casos análogos incluso en los menores detalles— son más recientes que el de Lucas. Pero es difícil sostener que estos relatos paganos algo posteriores dependen del Evangelio de Lucas. En otras palabras, no se trata de dependencias literarias, sino del hecho de que tanto Lucas como, por ejemplo, Filóstrato emplean las mismas categorías, comunes en aquella época, de la piedad popular mítico-legendaria; cada uno lo hace con un propósito específico, que no coincide en absoluto con el del otro. Por eso no es posible establecer el *sentido* del relato lucano recopilando diacrónicamente relatos análogos (que revelan claramente un modelo)⁵⁶, sino sólo mostrar que el sepulcro vacío y las apariciones tienen una función en el relato de Lucas.

El modelo clásico de rapto incluye, además, que el raptado, cuando se aparece, otorgue como despedida su bendición o un don distinto⁵⁷. Así en Lc 24,50-53. También la «adoración (de rodillas)» forma parte del modelo de rapto (Lc 24,52)⁵⁸.

El significado definitivo de Jesús como hijo de Dios ya estaba fijado, desde hacía tiempo, en la tradición cristiana; pero para hacer accesible a los griegos el mensaje cristiano, Lucas reviste el relato con conceptos que les son accesibles e inteligibles. Es claro que la interpretación cristiana de Jesús no se funda en el modelo previo. Por el contrario, la interpretación cristiana de la fe, que es históricamente

⁵⁴ Chariton, *De Chaerea et Callirhoe* III, novela muy conocida en la antigüedad, cit. por G. Friedrich en KuD, 177; G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 47.

⁵⁵ El hecho de que los discípulos reconozcan a Jesús en la fracción del pan significa que Jesús, aunque es el invitado, actúa como anfitrión: parte el pan en una casa ajena. Es decir, ofrece de nuevo a los discípulos la comunión con él (cf. segunda parte, sección primera).

⁵⁶ Cicerón, Livio y Plutarco emplean aún el modelo, al tiempo que muestran que ya no creen en la realidad que la fe popular ve en él. Dicho de otro modo, en ellos se ha producido ya una ruptura, una desmitificación: se es consciente de la diferencia existente entre la cosa significada (la veneración de Rómulo como dios quirino de Roma) y el modelo (tumba vacía, apariciones). Cf. G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 49-50.

⁵⁷ Hen(esl) 64,4; 57,2; Gn 27,4; Tob 10,11; Jubileos 22,10ss; 2 Re 2,9 (Elías).

⁵⁸ A diferencia de Mateo y Marcos, Lucas evita el término *proskynesis* (postarse en adoración) para designar la veneración del Jesús terreno y reserva este término para el Jesús resucitado, arrebatado junto a Dios y, en la actualidad (tras una serie de apariciones), desaparecido definitivamente (Lc 24,52).

anterior, adopta en la predicación misionera unas expresiones que proceden realmente de la teoría del *theios aner*, pero que en Lucas aparecen como puro revestimiento. Así como los discípulos, tras el encuentro, «volvieron a la ciudad llenos de alegría» (Lc 24,52), así también —como escribe Plutarco— los dos discípulos romanos, tras la aparición y rapto de Rómulo, van «con gran alegría a la ciudad»⁵⁹. La presencia del modelo de rapto en los escritos de Lucas se ve confirmada por la argumentación, de otro modo ininteligible, de Hch 2,25-26. En atención a sus lectores griegos, Lucas subraya tres hechos. En dicha perícopa se recalca que la sepultura de David era conocida en Jerusalén: «Permitidme deciros con franqueza que el patriarca David *murió* y fue *sepultado*, y *conservamos* su *sepulcro* hasta el día de hoy» (Hch 2,29), es decir, que David no «fue arrebatado». Por tanto, el salmo citado no puede referirse a David; se refiere a Jesús, el Cristo. Tal es el tenor de la argumentación de Lucas. Aquí, la resurrección se contrapone claramente al sepulcro de David. También Hch 3,19-21, aunque recoge una tradición muy antigua, es sin duda reciente, es decir, lucano, porque une una tradición muy antigua con el modelo de rapto: «El cielo tiene que retenerlo hasta que llegue la restauración universal». El hecho de que el raptado permanezca junto a Dios en espera de su acción escatológica es un motivo típico del rapto⁶⁰.

Ajustándose al mismo modelo narra Lucas en Hch 1,1-11 la llamada ascensión de Jesús, con todos los elementos que dicho modelo tiene entre los griegos y los judíos helenistas (nube, monte, instrucción y exhortación, promesa); el modelo concreto en este caso es el rapto de Elías (Hch 1,8 y 2 Re 2,7-10). Hch 1,1-11 no es, por tanto, un duplicado de Lc 24,51. El final del Evangelio de Lucas y el comienzo de los Hechos pretenden enlazar Hch 1,2 con Lc 24,51, pero al mismo tiempo distinguir claramente ambas obras. El Evangelio relata la vida de Jesús desde su nacimiento hasta su despedida; los Hechos cuentan la obra misionera de la Iglesia entre la resurrección y la parusía, pues no se piensa en un fin inminente (Hch 1,6). Jesús se va, pero el Espíritu continúa su obra (Hch 1,7 y 1,11). Así, los discípulos de Jesús no quedan huérfanos; son bautizados «con Espíritu» (Hch 1,5; cf. 1,8). Precisamente para resaltar esta ruptura entre la comunión terrena con Jesús y la comunión con el Cristo glorificado, Lucas incluye el relato (desconocido en los evangelios en tales términos) de la ascensión (Hch 1). Para ello emplea los mismos motivos del rapto que

⁵⁹ G. Friedrich, en *Orientierung an Jesus*, 61.

⁶⁰ Eclo 48,9; 4 Esd 6,26.27; ApBar (sir) 13,3; 25,1; 76,2; «tú (Esdras) serás arrebatado de entre los hombres y en adelante morarás junto a mi hijo y compañeros, hasta que se cumplan los tiempos» (4 Esd 14,9). Cf. F. Hahn, *Hohheitstitel*, 184-186; G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 224; id., *Christologie und Geschichtsbild in Apg 3,19-21*. BZ 13 (1969) 223-241, espec. 231-239; G. Haufe, *Entrückung und eschatologische Funktion im Spätjudentum*. ZRGG 13 (1961) 105-113; U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Gütersloh 1972) 150-154; cf. *infra*, tercera parte, sección segunda, nota 41.

utiliza en su Evangelio para describir la escena de la despedida (Lc 24). Lc 24 es la conclusión de la actividad terrena de Jesús; Hch 1 es el inicio de su actividad celestial mediante el Espíritu.

Asimismo, Lucas es el único que conoce el tema de las «apariciones durante cuarenta días» (Hch 1,3). Este intervalo pertenece a los elementos más recientes del esquema de rapto⁶¹. En los apócrifos, este período intermedio es variable. El paralelo más claro (aproximadamente de la época de Lucas) es un apocalipsis judío en el que Esdras, tras haber instruido (como Moisés) a su pueblo (Ex 24,18), se aparece durante cuarenta días para poner de nuevo por escrito la ley perdida (4 Esd 12 [14], 23.36.42.49). También Baruc, tras su muerte, instruye durante cuarenta días a su pueblo; después es arrebatado para siempre (ApBar [sir] 76,2-4). Según esto, los «cuarenta días después de la Pascua» se inspiran en un *modelo* existente. El rapto implica siempre un mensaje sobre una misión. El emperador, el César, es el *kyrios* del mundo, dicen los romanos al narrar el rapto de Rómulo, el cual transmite ese mensaje a Proclo; los cristianos de Lucas, usando el mismo modelo, dicen: ¡No! El verdadero *kyrios* es el Jesús de Nazaret, el Cristo, arrebatado junto a Dios. En lugar de desconcertarnos, estos paralelos deben servirnos de estímulo; Lucas no recurre a estos modelos para ofrecer una interpretación mitológica de Jesús, sino para establecer, con ayuda de ellos, una contraposición entre Jesús, reconocido ya por otros capítulos como realidad salvífica, y el emperador. Es el mismo procedimiento que emplean los cristianos actuales, cuando, con ayuda de modelos existenciales o sociológicos, presentan a Jesús como el hombre para los demás, el rebelde, etc. El problema consiste siempre en mantener la tensión crítica que frente a las categorías culturales empleadas exige el contenido de la fe. El mismo Lucas es consciente de que emplea un *modelo*; así lo demuestra el hecho de que, cuando resume en Hch 10,40ss y 13,30ss el contenido de la fe, ya no habla de rapto, sino sólo de la muerte y resurrección de Jesús: mantiene una postura crítica frente al modelo.

Lucas utiliza, por tanto, el tema del sepulcro en una perspectiva que difiere mucho de la de Marcos y Mateo. Pero también él presupone la resurrección; el tema del «rapto» facilita a los griegos la comprensión de la resurrección cristiana. Y subraya más aún que los otros evangelios las apariciones oficiales a los Doce.

4. Experiencia de fe y lenguaje escatológico

A diferencia de Marcos, en Mateo (28,9-10) y en Juan (20,11-18), Jesús se aparece también a mujeres, mientras que la fe apostólica (1 Cor 15,3-8) no habla de apariciones a mujeres. No obstante, en tradiciones divergentes se afirma que la primera aparición de Jesús

⁶¹ ApBar (sir) 76,4; 4 Esd 12 (14), 23.36.42.44.45.

fue a María Magdalena. Tenemos que limitarnos a constatar la existencia de una tradición muy antigua, dado que se nos escapa históricamente la experiencia que está en el fondo de la misma. Según la antropología bíblica, hay una estrecha relación entre el estatuto de la mujer y la muerte: hacer duelo y llorar, ungrir al difunto, cuidar y visitar el lugar de su sepultura son cosas de mujeres. Históricamente, fueron mujeres quienes comenzaron a propagar la noticia de que Jesús vivía, había resucitado. De los evangelios se infiere que Jesús tenía también discípulas, las cuales evidentemente, debido a la situación socio-cultural de la mujer, no tenían las mismas funciones y tareas que los discípulos. Habían ido de Galilea a Jerusalén con Jesús y los demás. Aparecen junto a la cruz en que muere Jesús (Lc 23,49). Entre ellas está María de Magdala, pequeña ciudad situada en la orilla occidental del mar de Galilea, cerca de Tiberíades, la frívola capital en que residía Herodes Antipas. Jesús había liberado a esta mujer y le había permitido volver a ser ella misma, rompiendo con su pasado. Pero, al parecer, la muerte de Jesús venía a comprometerle su nueva vida, hasta que al fin llegó a un convencimiento de amor: la nueva vida es más fuerte que la muerte. Jesús vive.

Históricamente no se puede sostener que la fe apostólica silencie a propósito (cf. 1 Cor 15,3ss) el episodio de la Magdalena. Ese episodio se basa en una tradición distinta, que inicialmente no era conocida en todas las comunidades y que los evangelios (Mateo y Juan) respetan e integran en su relato de las apariciones «oficiales». De cualquier forma, los relatos evangélicos de las apariciones presuponen una Iglesia ya jerárquica; sólo los Doce, los jefes de las primeras comunidades cristianas, son favorecidos con apariciones «oficiales»; ni a las mujeres ni a los discípulos (*varones*) de Emaús se les dio crédito hasta que tuvo lugar el testimonio *apostólico* oficial; todos reciben el encargo de informar del hecho a los Doce. No se trata en absoluto, como sostiene P. Schütz⁶², de una postura antifeminista, sino de una autocomprensión de la Iglesia, que sabe que su fe está basada en el testimonio *apostólico* (entonces exclusivamente masculino). Pero también otros testigos, por decirlo así, «laicos», tienen en el relato evangélico un puesto legítimo que el Nuevo Testamento no trata de ocultar. Por el contrario, parece que las experiencias de estas mujeres contribuyeron a que la causa de Jesús se pusiera en movimiento. La forma en que lo relata el Evangelio de Juan ilumina la estructura de las experiencias expresadas en el Nuevo Testamento con el término «apariciones de Jesús». María cree al principio que han robado el cuerpo de Jesús (Jn 20,11-15). La identificación del «hortelano» como Jesús no es visual, sino auditiva; Jesús dice: «María», y ella responde: «*Rabbuní*». Los estructuralistas hablan de «código fálico», como el «hallo» que se dice en algunos países al descolgar el teléfono: no tiene más función que la de iniciar el contacto.

⁶² P. Schütz, *Jesus liebte auch die Frauen*: «Die Zeit» 17 (20.4.1973).

Además, en los evangelios el vocativo *rabbuní* está reservado a los discípulos más íntimos. En otras palabras, se restaura el contacto espiritual con Jesús, que se había interrumpido con la muerte. De nuevo se hablan de tú, a pesar de la muerte. La muerte no ha destruido la comunicación vital con Jesús, es decir, tras la muerte, Jesús continúa ofreciendo una comunión de vida a los suyos. En esta comunión, los creyentes experimentan a Jesús como arrebatado del mundo de los muertos, es decir, como el viviente y resucitado. Tras la muerte de Jesús continúa el diálogo personal con él. Quizá María Magdalena desempeñó un papel que nosotros desconocemos, contribuyendo a convencer a los discípulos de que, con la muerte de Jesús, no había quedado sin sentido la nueva orientación que el mismo Jesús había dado a sus vidas. Todo lo contrario.

En estos relatos de apariciones «privadas» —relatos de experiencias religiosas personales muy íntimas—, la comunidad reconoce su propia experiencia⁶³. En un determinado momento, la vida de esas personas tuvo un choque —al tiempo una intuición— que le dio una orientación decisiva. En ese cambio de vida, para ellas definitivo, experimentan a Jesús como el viviente. El lenguaje *escatológico* sirve para expresar una *vivencia* concreta⁶⁴. Al margen de esta experiencia fontal («desvelamiento»), el lenguaje escatológico no tiene ninguna base: deja de ser una experiencia muy real y «objetiva» y se hace objetivante y abstracto, con lo que pierde su eficacia y su verdad. La fe en la resurrección no puede ser nunca una fe basada sólo en la autoridad; supone la experiencia creyente de una renovación total, dentro de la cual se afirma de un modo muy personal una *realidad* (y no una simple convicción subjetiva), una experiencia en la que la comunidad eclesial en su conjunto —pueblo y dirigentes— reconoce el propio kerigma y que al mismo tiempo recibe su confirmación a través de la fe de la Iglesia. El kerigma eclesial de la resurrección es en sí una invitación graciosa y una llamada soberana a que cada uno realice en su propia vida dicha *experiencia*, diversa para los discípulos de Emaús, para María Magdalena y para Pedro y los Once. No existe tanta diferencia entre el modo en que nosotros podemos alcanzar tras la muerte de Jesús la fe en el Crucificado resucitado y el modo en que los discípulos de Jesús llegaron a la misma fe. Pero nosotros padecemos el mope e ingenuo realismo con que la tradición *posterior* ha presentado las «apariciones de Jesús» ignorando la peculiaridad del lenguaje bíblico. Sobre esto hablaremos más adelante.

⁶³ J. Schmitt, *La résurrection de Jésus: des formules kérygmiques aux récits évangéliques*, en *Parole de Dieu et Sacerdoce*. Hom. Mgr. Weber (Paris 1962) 93-105; E. Pousset, *La résurrection*: NRTh 91 (1969) 1009-1044, espec. 1020-1021.

⁶⁴ G. Wagner, *La résurrection, signe du monde nouveau* (Paris 1970) 78-86; J. Delorme, en *Lectio Divina*, 72, 158.

II. LA TRADICION APOSTOLICA OFICIAL:
«CREEMOS QUE DIOS LO HA RESUCITADO» (1 Tes 1,10)

1. «Jesús se apareció» (1 Cor 15,3-8)

a) Una «fórmula de unión».

Los testimonios más antiguos sobre la muerte y resurrección de Jesús aparecen en la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses: «Creemos que Jesús murió y resucitó» (1 Tes 4,14) y «(aguardamos a su Hijo) al que resucitó de la muerte, Jesús...» (1 Tes 1,10). En estos textos Pablo cita entre comillas (en griego: *boti*; creo *que*) el kerigma, ya tradicional, de la Iglesia: la resurrección de Jesús es una acción salvífica de Dios, un hecho que aporta «liberación»: «su Hijo, al que resucitó de la muerte, Jesús, el que nos libra del castigo que viene» (1 Tes 1,10). Aquí no se habla de apariciones de Jesús; todo apunta a su inminente parusía («aguardamos la vuelta de su Hijo... el que nos libra del castigo que viene»).

En un contexto diferente, en el que Pablo toma la fe de las comunidades cristianas como punto de partida para un razonamiento teológico, la tradición de la fe cristiana en la resurrección está ligada a la de las apariciones de Jesús. Pablo en concreto enumera cuatro momentos capitales: *a*) murió (*apóthanan*), *b*) fue sepultado (*etaphé*), *c*) resucitó (*egégertai*), *d*) se apareció (*ophthe*) (1 Cor 15,3-5). Aunque las apariciones de Jesús no sean incluidas expresamente en el kerigma y el credo cristianos, Pablo (o ya la confesión de fe o la pieza catequética que él *cita*) conecta la iniciativa de lo que se quiere decir cuando se habla de apariciones con el acontecimiento salvífico fundamental del propio Jesús.

«Murió y fue sepultado»: con esto no se subraya sólo la muerte real de Jesús, sino también, muy probablemente, su rechazo definitivo⁶⁵. El hecho de que un miembro del sanedrín simpatizante con los cristianos, José de Arimatea, se preocupase de dar a Jesús una sepultura digna según las costumbres judías es difícilmente verificable desde un punto de vista histórico; puede tratarse de una leyenda cristiana —conocida también en otros lugares, por ejemplo en Qumrán— de cristianos piadosos que no se resignan a la idea de una sepultura indigna en el caso de Jesús⁶⁶. Lucas es testigo de una tradición distinta: las mismas personas que dieron muerte a Jesús, «lo bajaron del madero y lo sepultaron» (Hch 13,27-29)⁶⁷. Por tanto, su sepultura es,

por decirlo así, la corroboración de su rechazo. Frente a este rechazo final por parte de los hombres está la acción salvífica de Dios: Dios lo ha resucitado, y el Resucitado se da a conocer como tal. Esto concuerda con el antiguo esquema de contraste: «Vosotros lo habéis matado, pero Dios lo resucitó» (cf. *supra*).

Jesús «se mostró» o se apareció. *Ophthe* es el término técnico con que se designa este «acontecimiento pascual», tanto en la tradición prepaolina como en Lucas: Hch 9,17; 13,30-31; Lc 24,34 (tres veces en Lucas) y 1 Cor 15,3-9 (donde aparece cuatro veces en el mismo contexto)⁶⁸. Los cuatro sucesos mencionados en 1 Cor 15 se refieren a Jesús; por tanto, el «aparecerse» no se presenta como un hecho plenamente reducible a la psicología humana; al contrario, se describe como una iniciativa del propio Jesús, como un acto de gracia de Jesucristo: Dios actúa en Cristo.

Pablo enumera luego una serie de personas que proclaman el mismo kerigma de la resurrección: Jesús se apareció 1) primeramente a Pedro y a los Doce, 2) luego a quinientos hermanos, 3) a Santiago y a todos los apóstoles, 4) a Pablo, el último de los apóstoles (1 Cor 15,3-8).

Para comprender correctamente este texto debemos descubrir antes qué es lo que quiere decir Pablo. Del contexto no se infiere que Pablo quiera legitimar su apostolado, como se suele afirmar. El contexto refleja más bien una reacción paulina ante una falsa concepción de la resurrección por parte de los corintios. Antes de entrar en discusión con sus oponentes, Pablo recuerda la *fe común* a todas las

un «discípulo oculto» (19,38), que apenas se distingue de la figura de Nicodemo (3,2).

⁶⁵ Lc 24,34; Hch 13,31; 9,17; 26,16; 1 Tim 3,16; y cuatro veces en 1 Cor 15,5-8. Es de notar también que sólo en este texto prepaolino emplea Pablo el término en conexión con «apariciones». La palabra proviene del hebreo (forma nifal de *r'h*), donde significa tanto «se dio a ver» como «fue visto». Cf. L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexikon in V.T. libros* (Leiden 1958) 865; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 186-189 (de suyo, el vocablo *ophthe* no decide nada; pero subraya la iniciativa de Jesús). Cf. sobre todo A. Pelletier, *Les apparitions du Ressuscité*, 76-79; es preferible «se hizo ver» o «Dios lo hizo epífano», como se desprende, por ejemplo, de los Setenta: *ophthe ho Theos to Abram* (Gn 12,7); véanse otras teofanías (Gn 18,1-2; Nm 12,5; Jos 5,13) o angelofanías (Jue 13; Ex 3,2; 6,3; Gn 12,7) veterotestamentarias. En el Génesis, *ophthe* se emplea muchas veces para aludir a revelaciones, aunque no se dé un elemento *visual* (Gn 12,7; 17,1; 22,14; 26,2-24; 35,9; 48,3 con 35,11) o sólo en una mínima medida (Jue 13,33; 2 Cr 3,1; 1 Cr 21,16; Jue 6,11-12.21). *Ophthe* con dativo expresa la iniciativa de Dios; se contraponen a *ephane* y *phainesthai*, que indican más bien una visión en sueños (Mt 1,20; 2,13.19). La terminología procede, a través de los Setenta, de las teofanías del Antiguo Testamento (autorrevelación de Dios). El empleo de una palabra distinta podría haber evocado la idea de la reanimación de un cadáver. Este peligro se da ya en Hch 1,3 (*Jesous... paretesen beauton zonta*), pero en ningún pasaje encontramos lo que escribe más tarde Josefo: «*Jesous... ephane autois palin zon*» (Antiquitates 20,64. (Cf. J. Delorme, en *Lectio Divina* 72,143-144; X. Léon-Dufour, en *Lectio Divina* 50, 167; R. Fuller, *Resurrection narratives*, 30; G. Dellling, en W. Marxen y otros, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft*, 72; H. Braun, en *Thl.Z.* 77 (1952) 533-536.

⁶⁵ Cf. U. Wilckens, *Missionsreden*, 135.

⁶⁶ J. Delorme, en *Lectio Divina*, 50, 118, nota 40.

⁶⁷ De suyo no está en contradicción con la otra tradición; a fin de cuentas, José de Arimatea era miembro del sanedrín. Por lo demás, los evangelios no coinciden en la forma de presentarlo: para Marcos es un «distinguido miembro del sanedrín» y «vive esperando el reino de Dios» (15,43); en Mateo es ya «un discípulo» (27,57); en Lucas, un «hombre de bien» helenizado (23,50); para Juan,

Iglesias cristianas: «Os recuerdo ahora, hermanos, el evangelio que os prediqué, que vosotros aceptasteis y en el que os mantenéis» (1 Cor 15,1), es decir, el kerigma pascual, el «Crucificado resucitado». En efecto: «Sea yo, sean ellos, eso es *lo que predicamos* y eso fue lo que creísteis» (1 Cor 15,11). Pedro y los Doce, los quinientos hermanos, Santiago, todos los apóstoles y el menor de todos ellos, Pablo, *todos* predicaban al Crucificado resucitado (1 Cor 15,5-8). Lo que Pablo quiere decir al escribir *ophthe* es que Dios hizo que Jesús «fuera visto» por todos los citados; para todos ellos, Jesús es *epíphanos*, es decir, todos proclaman que el Crucificado ha resucitado. Todo lo que en la Iglesia antigua es «autoridad apostólica» proclama el mismo credo fundamental: el Crucificado ha resucitado. Esto es lo que los corintios han aceptado en su fe. Pero sacan falsas conclusiones entusiastas contra las que Pablo argumenta (1 Cor 15,12ss). Por tanto, el contexto del término epifánico *ophthe* (se apareció) está al servicio de la identidad de la fe; Pablo antepone una «fórmula de unión». Así, según el contexto, *ophthe* hace pensar en una *fórmula de legitimación*: el Jesús celestial actúa eficazmente en sus enviados o misioneros. Los apóstoles han sido enviados por él a proclamar esa fe y no otra.

Los hombres han «matado y sepultado» a Jesús; Dios lo ha «resucitado y manifestado». Tal parece ser el esquema de contraste que todavía se percibe claramente en 1 Cor 15,3-8; de ello dan testimonio todos los que en la «gran Iglesia» poseen un encargo misionero. Ese parece ser el tenor de 1 Cor 15,3-11. Las «apariciones» y, por tanto, la terminología del *ophthe* (que no tiene ningún papel en los escritos paulinos ni en el resto de 1 Cor 15) expresan aquí el kerigma de fe *apostólico* de la «Iglesia universal». Pablo no presenta un elenco de *testigos* de la resurrección; nada más lejos de su intención. Ofrece una lista de autoridades que predicán *lo mismo*: que el Crucificado vive y esto se ha hecho «epifano» para ellos: a todos ellos les anima la misma *certeza de fe*. Basados en ella, los cristianos comienzan a «misionar», primero en Israel, después fuera. Esa expansión histórica del cristianismo en virtud de una «fórmula de unión» es lo que Pablo presenta (según su propia concepción, pero sobre la base de tradiciones anteriores) en 1 Cor 15,3-11.

Habla primero de la fe y de la actividad misionera de «Pedro y los Doce». Los quinientos hermanos son evidentemente el núcleo más antiguo de la comunidad escatológica de Cristo, el nuevo reino de Dios de las doce tribus, Israel, conquistado por «Pedro y los Doce». Pablo parece estar pensando en lo que para él (o para su fuente) ha sido el núcleo de la Iglesia Madre de Jerusalén. Después habla de la fe y de la actividad misionera de «Santiago y de todos los apóstoles». Esta última expresión no se refiere a los Doce, sino a «misioneros» que, fuera de Jerusalén, pero en Palestina y regiones próximas, han difundido la Iglesia de Cristo entre los judíos de habla aramea y de habla griega. A este propósito, Lucas piensa principalmente en «los siete», los llamados diáconos que han predicado al Crucificado resucitado entre

los judíos de la diáspora y en Samaría⁶⁹. Esta segunda expansión —en la que el Jesús celestial se hace «epifano»— se refiere evidentemente a hechos misioneros acontecidos fuera de Judea, que inauguraron la misión apostólica a todo Israel, incluida la diáspora. Según Pablo (o su tradición), el máximo responsable de esta gran misión eclesial a Israel es Santiago, del mismo modo que Pedro, con los suyos, tuvo la responsabilidad de la primera predicación de la fe⁷⁰. A esta visión, quizá tradicional de la expansión de la fe en el Crucificado resucitado, Pablo añade ahora su propia predicación a los paganos (entre los que se contaban los corintios, que habían recibido de él *la misma* fe). Entre todos estos predicadores apostólicos, él es el «último», es decir, el «menor», pues ha perseguido esa misma fe. Empleando numerosos datos de la tradición y quizá también sus propias ideas sobre el pasado de la joven Iglesia, Pablo describe la expansión de la única fe en el Crucificado resucitado, compartida por todas las instancias apostólicas de la Iglesia: la Iglesia primitiva, la Iglesia de todo Israel y la Iglesia de los paganos. Lc 24 tiene la misma concepción (tan poco correcta como la de Pablo desde el punto de vista histórico): comenzando por la cristianización de Jerusalén, la Iglesia del Crucificado resucitado se extendió por todo Israel, hasta llegar a los paganos. Por lo demás, la historia de la tradición descubre un nexo entre 1 Cor 15,3-8 y Lc 24,34; el núcleo más antiguo de estos pasajes es «el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Pedro» y supone ya una fusión de dos tradiciones: «ha resucitado» y «se ha aparecido a Simón». En Hch 10,41 y 13,31 se habla de «apariciones» en general (10,41), lo cual se concreta en 13,31. Es de notar que (si bien en un orden inverso) también Jn 21 conoce la tradición de un «grupo de discípulos» en la que se menciona expresamente a Pedro.

Al parecer, el nuevo dato de las «apariciones de Jesús» no tuvo originariamente una localización. En cualquier caso, Pablo no lo localiza. La localización implícita se refiere al «campo misional» en que se anunciaba el mensaje de la resurrección. La misión efectiva en la que los apóstoles anunciaban al Crucificado resucitado se *legítima* de algún modo, a partir de un determinado momento, por lo que en los círculos «epifánicos» se llamaba «aparición de Jesús»: una representación plástica de su fe en que el Crucificado sigue actuando en la actividad misionera de los «enviados de Jesús». En todos los evangelios,

⁶⁹ En Rom 16,7 Pablo llama a Andrónico y Junias —dos nombres griegos— «apóstoles», es decir, misioneros que anuncian al mensaje de Cristo a los *judíos grecófonos* «hasta Fenicia, Chipre y Antioquía» (cf. Hch 11,19b). Véase H. van Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*: «Studia Theologica» 1 (1948) 96ss; G. Klein, *Die zwölf Apostel* (FRLANT 59; Göttinga 1961) 39-43.

⁷⁰ Cf. Gál 1,19; 2,9.12; también Mt 10,23; Rom 10,21. Tras su conversión, Pablo visita precisamente a Pedro y a Santiago (Gál 1,19); además, según los mejores manuscritos, también en Gál 2,9 se menciona a Santiago antes que a Pedro. Según Gál 2,12, *Santiago* manda emisarios a inspeccionar la misión de Antioquía.

la aparición a «Pedro y los Once» es, explícita o implícitamente, una tradición ya establecida⁷¹.

La antigüedad de la tradición citada por Pablo (1 Cor 15,4-5; el resto —15,6-9— procede quizá en su mayor parte del propio Pablo) es un tema muy discutido entre los exegetas: las opiniones van desde una fórmula procedente de los años inmediatos a la muerte de Jesús hasta una fórmula elaborada prácticamente por el propio Pablo, pasando por un «fórmula jerosolimitana», una «fórmula antioquena», una fórmula de los años cuarenta o de los años treinta, o bien una fórmula antioquena basada en un recuerdo jerosolimitano, etc.⁷². La perícopa se caracteriza por una serie de semitismos (o, mejor, «septuagintismos», el lenguaje de los judíos bilingües), pero también por expresiones típicas de Pablo. Sin embargo (cf. primera parte: «Criterios no válidos»), los semitismos no prueban la antigüedad de una tradición, dado que son corrientes entre los judíos de habla griega, como Pablo; tampoco el origen «antioqueno» significa gran cosa, pues sabemos que Pablo contribuyó decisivamente a la formación de la Iglesia de Antioquía. Según esto, términos como «paulino» o «prepaulino» resultan muy ambiguos. Tradición y concepción paulina son en 1 Cor 15,4-9 magnitudes inextricablemente unidas. La lista paulina de autoridades apostólicas supone ya toda una evolución del cristianismo primitivo, una teología e incluso una eclesiología ya desarrollada.

Si Pablo se fija principalmente en el *comienzo* de la misión apostólica (en Jerusalén, en Israel, en la Diáspora y entre los paganos), los evangelios parten ya de una «gran Iglesia» *constituida*: las apariciones legitiman la misión apostólica de llevar «a todos los pueblos», judíos y paganos, el mensaje del Crucificado resucitado. En otras palabras, los evangelios olvidan las diversas fases de la misión apostólica (y, por tanto, de las «apariciones de Cristo») que Pablo parece tener todavía en cuenta. En los evangelios, las «apariciones» reflejan la

⁷¹ Además de 1 Cor 15,3-5; Lc 24,34 (cf. 24,12); Jn 21,15-17. Mc 16,7 se refiere probablemente (cf. *infra*) a la parusía, pero la conclusión tardía (Mc 16,9-20) lo relaciona con las apariciones. Mateo es el único que no parece conocer la mención específica de Pedro a este respecto, pero pone de relieve la función de «Kefa» en otro contexto.

⁷² B. van Iersel, *St. Paul et la prédication de l'église primitive* (An. Bibl. 17-18; Roma 1963) I, 433-441; K. Lehmann, *Am dritten Tag*, 87-115; Ph. Seidensticker, *Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor. 15,3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte*: ThGl 57 (1967) 286-323; F. Hahn, *Hobeitsstiel*, 197-198; H. Conzelmann, *Grundriss*, 84-85; id., *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15,3-5*: EvTh 25 (1965) 1-11; J. Jeremias, *Zur Ursprache von 1 Kor. 15,3b-5*: ZNW 57 (1966) 211-215; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 94-106; U. Wilkens, *Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1963) 73-81; B. Klappert, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. 15,3-5*: NTS 13 (1966-67) 168-173; E. Käsemann, en *Besinnungen* I, 225; E. Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi*, 10; G. Schille, *Die urchristliche Kollegialmission* (Zurich 1967); id., *Die Anfänge der Kirche* (Munich 1966); H. K. Bartsch, *Die Argumentation des Paulus in 1 Kor. 15,3-11*: ZNW 55 (1964) 261-274; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis*.

praxis misionera concreta de las comunidades de Mateo, Lucas y Juan, con su propia teología. Así, el reconocimiento originario de la presencia y epifanía escatológicas de Dios en Jesucristo y, a través de él, en los enviados cristianos es el fundamento directo de la proclamación apostólica del Crucificado resucitado «al mundo entero».

b) Aparición, predicación y acto de fe.

Desde el punto de vista teológico conviene leer los cuatro momentos de que habla Pablo —murió y fue sepultado, pero Dios lo resucitó y lo hizo «epífano»— en su propio contexto paulino, sin aislarlos del mismo ni objetivarlos. Tal lectura nos descubre algo muy importante.

En su carta, Pablo dialoga con los cristianos de Corinto. En este diálogo, que utiliza el presente («os recuerdo, hermanos», 1 Cor 15,1), algunos verbos están en pasado, mientras que el lenguaje es muy personal: «el evangelio que *yo* os *prediqué*» (15,1.2.3); se introduce en el pasaje una historia pasada, común a los corintios y a Pablo. El diálogo habla de repente de una tercera persona; en la historia común al «yo» y «vosotros» se introduce otra historia, de modo que se entrecruzan tres planos: Pablo habla a los corintios; inclusión de un relato biográfico: Pablo *ha* predicado, los corintios *han* llegado a la fe; por último, se incluye también la historia de un «tercero», Jesús de Nazaret⁷³. Aquí se unen estrechamente tres historias distintas: la actividad predicadora de Pablo, la conversión de los corintios y la historia de Jesús, el cual, muerto pero resucitado por Dios, se ha aparecido a los testigos oficiales. En otras palabras, el presente del discurso es el de una vida renovada en Cristo, tanto de los corintios como de Pablo, y este presente tiene también un futuro⁷⁴. Lo que Pablo dice sobre Cristo y su resurrección no puede separarse del discurso personal de Pablo, en el que están implicados los corintios. La inclusión de «(murió) por nuestros pecados» relaciona la muerte de Jesús con el presente de los corintios; Pablo añade: Jesús «se me apareció también *a mí*». Las apariciones son a la vez parte del relato base (Jesús murió pero ha resucitado) objeto de la historia autobiográfica de Pablo⁷⁵. Gramaticalmente, el relato básico es objeto de verbos como «evangelizar, proclamar; recibir y transmitir; creer» (1 Cor 15,3.11). Así, el propio texto dice cómo hay que entender el relato básico: se trata de una predicación de la muerte, resurrección y aparición de Jesús en cuanto *buena noticia*; el anuncio de una buena noticia y su aceptación por la fe constituyen el contexto dentro del cual adquiere todo su significado el relato base expresado en *tercera* persona: murió, pero ha resucitado. Tanto la predicación (1. Cor 15,1), como la aceptación por la fe (15,11) son

⁷³ J. Delorme, en *Lectio Divina* 72, 107-113.

⁷⁴ 1 Cor 15,23-28; 15,19.30-32.58; 15,20-22.42-53.

⁷⁵ J. Delorme, en *Lectio Divina* 72, 110-111.

el resultado eficaz que se obtiene mediante el relato base. Esto quiere decir que tal relato no puede ser separado de la predicación y de la fe; ese relato sobre Jesús es la razón existencial tanto para Pablo como para los cristianos de Corinto; el relato base no puede ser objeto de una verificación objetivante. Creer en la resurrección implica a la persona creyente en la historia aceptada por la fe: hablar de Jesús resucitado *implica una experiencia personal* que se interpreta precisamente como *iniciativa* del otro, del propio Jesús⁷⁶.

Sobre la base de una *experiencia* colectiva —eclesial—, se afirma que Jesús es el Resucitado. El origen de esta forma de hablar sobre Jesús es, pues, la *experiencia de una nueva existencia*. El significado pleno de lo que experimentaron «Pedro y los Once» se manifiesta sólo en su misión, en lo que hacen —predicar— en su vida. El «origen» de su fe constituye la *esencia* permanente de la fe cristiana. Los *relatos* evangélicos aclararán esto con mayor nitidez.

2. «Jesús se apareció a Pedro y a los Once»

Las referencias más antiguas a la fe en Jesús resucitado hablan de su muerte y resurrección, no de apariciones. Ni la comunidad Q ni el Evangelio primitivo de Marcos hablan de apariciones de Jesús. 1 Cor 15,3-8 no contiene relatos de apariciones, sino sólo una lista de testigos oficiales de la fe cristiana. Tampoco Mateo tiene ningún verdadero *relato* de apariciones, sino que completa Mc 16,7 con teológúmenos o datos teológicos sobre la autocomprensión de su Iglesia. No obstante, Mateo señala ya una transición; podría decirse que Mateo tiene un relato de *misión* relacionado con el «aparecerse» de Jesús, pero no propiamente un *relato* de aparición, puesto que no se dice nada sobre la forma de la aparición. Sólo a propósito de Lucas y Juan se puede hablar de *relatos* de aparición en sentido estricto: la tradición del mismo «aparecerse» se convierte por primera vez en *objeto de reflexión*. Se comienza a hablar de la forma de aparecerse, lo cual es totalmente inédito incluso en la tradición evangélica.

Directa o indirectamente, todos los evangelios mencionan la aparición a los Once: Mt 28,16-20; Lc 24,36-53; Jn 20,19-23; y en el final de Marcos añadido posteriormente: Mc 16,14. Además, como en 1 Cor 15,3-4, también en Lc 24,34 la aparición a Pedro es mencionada aparte, pero sin añadir ningún dato nuevo. Al afirmar que los Doce no creyeron en las demás apariciones, los evangelios descubren su intención de presentar la aparición a Pedro y a los Once como fundamento del kerigma cristológico. La única conclusión firme de la exégesis es la aparición oficial a Simón Pedro y a los Once (tal vez en pre-

⁷⁶ El mismo análisis estructural puede hacerse, aunque resulte más complicado, de Hch 2,22-23; 3,13-15; 4,10; 5,30 y de todos los textos neotestamentarios que hablan de la muerte de Jesús «por nuestros pecados» y de su resurrección por obra de Dios.

sencia de otras personas, como dice Lc 24,33b): una aparición «oficial» que, según Mt 28,16-20, ocurrió en Galilea y, según Lc 24,36-53, en Jerusalén, mientras que Juan combina ambas tradiciones: habla de apariciones en Jerusalén a los Once (en ausencia y en presencia de Tomás: Jn 20,19-23; 20,24-29) y, en un capítulo adicional posterior, se mencionan también apariciones en Galilea (Jn 21,1-15). Por tanto, la aparición «a Pedro y a los Once» puede calificarse de *apostólica*; a ella va unida en los evangelios la misión apostólica: Mt 28,19; Lc 24,48-49; Jn 20,22-23 (cf. también Mt 28,10; Jn 20,17; Mc 16,15-18)⁷⁷.

El análisis de esta «aparición apostólica de Cristo» descubre en ella tres elementos: *a*) la *iniciativa* parte del propio Jesús resucitado; la «aparición» es una actuación salvífica de Jesús en la vida de Pedro y de los Once; *ophthe*: Jesús se «dejó ver»; lo que normalmente es invisible se deja ver: el hecho de que lo invisible se deje ver es expresado con esquemas de la visión humana, pero negando o corrigiendo a la vez el carácter humano (cf. Ex 33,20-23; Ex 3,6; Jue 13,23); *b*) se da un *reconocimiento*, del «kerigma apostólico»: el muerto ha resucitado (al tercer día) (en Lc 24,46, igual al kerigma de Hch 2,23-32; 3,15-16; 4,10-11; 5,30-31; 10,39-40; 13,38-41): Jesús es conocido y reconocido como el Cristo, el Señor, como el Jesús de Nazaret que *vive* después de su muerte. El reconocimiento se expresa en la *proskynesis*, en una postración de adoración: «Al verlo se postraron ante él» (Mt 28,17; implícitamente en Jn 20,17; también Mt 28,9-10; cf. Lc 24,52); *c*) aparece, en fin, *el testimonio o la misión* que constituye el fundamento de la función de los Doce, matizada en caso de acuerdo con la teología de la comunidad. El principio de la «autoridad apostólica» —de la *apostolicidad* de la Iglesia— está claramente expresado en la decisiva aparición de Cristo a «Pedro y a los Once» (cf. Mt 28,10; Jn 20,17; en Lc 24,8 y 24,10 las mujeres comunican espontáneamente a los Once la aparición de Cristo a ellas: ya funciona el principio de la autoridad apostólica). Nótese que originariamente las apariciones no se narran con un objetivo apologetico, como una especie de prueba de la *resurrección* de Jesús. Se trata de legitimar la misión apostólica, no de garantizar la resurrección; de ahí que el símbolo apostólico no hable de las apariciones de Jesús. La fe en la resurrección es más antigua que los *relatos* de las apariciones.

El reconocimiento responde al recuerdo de las experiencias originarias de los discípulos, a propósito de lo cual se dice únicamente que Jesús «se apareció» después de su muerte. Con la misión no se transmiten las experiencias originarias de los Doce, sino que se indica el *sentido* del acontecimiento pascual, tal como la Iglesia ya adulta lo entiende a la luz de su praxis concreta y de sus reflexiones teológicas. En otras palabras, sólo hay «apariciones»: en ningún lugar del Nuevo

⁷⁷ La distinción entre apariciones, oficiales y privadas ha pasado a ser clásica tras el estudio de M. Albertz, *Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte*: ZAW 21 (1922) 259-269.

Testamento se citan «palabras de apariciones» *del propio Jesús*. El interés no se centra en el origen primero de la comunidad de Cristo, sino en el «ser» de la Iglesia, que se funda en el kerigma del Crucificado resucitado. Las diferencias existentes en los relatos evangélicos permiten descubrir la estructura y la intención de lo que se entiende por «aparición de Cristo»:

1) Mt 28,16-20. En este texto encontramos: *a*) una solemne proclamación de Jesús como «*kosmokrátor*», señor del mundo, investido de autoridad en el cielo y en la tierra (28,18b); *b*) la misión de los Once por parte del Resucitado a todas las naciones (28,19); el contenido de la misión es «hacer discípulos de Jesús a todos los pueblos», lo cual incluye bautizarlos e instruirlos en las palabras de Jesús (28,19); se trata de la instrucción cristiana mediante el bautismo, donde se recoge toda la tradición de Jesús; por tanto, según Mateo, es discípulo quien ha sido bautizado y observa las palabras de Jesús; *c*) finalmente, la promesa de la incesante presencia y asistencia de Jesús para dicha tarea apostólica (8,20b).

Esta estructura nos pone en la pista de dos datos: por una parte, en virtud de una actualización eclesial, ciertas palabras del Jesús terreno se ponen en labios del Cristo que ha resucitado y se aparece; por otra, lo que la comunidad eclesial hace de hecho se considera basado en palabras del Jesús que se aparece. La solemne autoproclamación está formada por *logia* premateanos de Jesús (cf. Mt 11,27, procedente de la fuente Q, con el trasfondo de Dn 7,14). También las palabras sobre la misión siguen el modelo de las grandes misiones de los discípulos por parte del Jesús terreno (cf. Mt 28,19 junto con 10,5). Asimismo, la promesa de la presencia permanente de Jesús en la Iglesia utiliza *logia* de Jesús: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí, en medio de ellos, estoy yo» (Mt 18,20; cf. 1,23). En otras palabras, después de Pascua se combinan tres *logia* de Jesús para formar el *contenido* de lo que se ha venido en llamar «aparición de Cristo». En Mt 10,5-6 y 15,24 (cf. 13,38), la misión se limita todavía a Israel; en el relato de la aparición se trata de una misión a todas las naciones. Ya no se presenta, pues, la aparición como origen y base de la comunidad escatológica, sino como misión de la Iglesia (en este caso bajo el aspecto del ministerio apostólico). Prescindiendo de que Jesús, después de su muerte, se revela por propia iniciativa, el contenido de la «aparición», tal como la narra Mateo, es un teologúmeno mateano, es decir, una declaración teológica sobre la potestad universal de Cristo, fundamento de la misión universal de la Iglesia a todas las naciones. La resurrección es el comienzo y el fundamento permanente de la vida de la Iglesia. Esta está fundamentada en un acto salvífico de Jesús resucitado, pero no sin relación con todo lo que Jesús dijo e hizo durante su vida terrena. Si prescindimos de la iniciativa graciosa de Jesús después de su muerte, nada se dice sobre una «aparición» como tal.

2) Lc 24,36-49. También aquí el núcleo es el kerigma apostólico, tal como Lucas (basándose en tradiciones anteriores a él) lo formula

en Hch 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,21. La perícopa, aunque es independiente literariamente, está emparentada con Jn 20,19,23, quizá debido a un dato tradicional que abarcaba la misión y el don del Espíritu Santo. Típicamente lucano es 24,44-49, donde en vez de la *misión* encontramos la constitución de Pedro y de los Once, por parte del Resucitado, como *testigos* y *garantes* de la fe apostólica en la resurrección, y donde en vez del don del Espíritu aparece la *promesa* de ese don. De hecho, Lucas relaciona la misión de los Doce y el don efectivo del Espíritu con el acontecimiento de Pentecostés, a la vez que introduce un intervalo de cuarenta días entre la resurrección y la ascensión. Así, pues, esta teología de Lucas modifica el contenido de las apariciones: la aparición pascual es el puente entre el final de la misión terrena de Jesús y, pasando por la ascensión, el comienzo de la misión pneumática de la Iglesia. La estructura de la aparición de Cristo en Lucas es la siguiente: *a*) primero se presenta el kerigma apostólico (24,44,46): la muerte y la resurrección, *pero* en cuanto prevista en la Sagrada Escritura, es decir, en cuanto pertenecientes al plan salvífico de Dios. Sobre la base de esta muerte y esta resurrección, en cuanto datos histórico-salvíficos, la Iglesia predica, en virtud del nombre de Jesús, la *metánoia* o conversión y el perdón de los pecados (lo cual hace referencia, como en Mateo, al bautismo cristiano de conversión; cf. también Jn 20,23) a todas las naciones. De los Doce se dice: «vosotros sois *testigos* de todo esto» (24,46-47a). *b*) Pero a esto no se añade «id, pues» (como en Mateo), sino «quedaos en Jerusalén», pues la misión es un don de Pentecostés («hasta que venga el Espíritu» 24,49). La comunidad de Lucas pone en labios del Jesús resucitado la explicación definitiva del plan salvífico que Dios tiene sobre él; Jesús forma un grupo que, en su ausencia terrena, pueda dar testimonio «de todo esto», es decir, del puesto de Jesús en la economía divina de la salvación⁷⁸. Los Doce (los Once, completados posteriormente con Matías: Hch 1,16-26) son constituidos, según Lucas, columnas de la fe por el Resucitado (la misión no tiene lugar hasta pentecostés). Como en Hch 1,8, Lucas expone su noción de apóstol en el relato de la aparición (24,48). *c*) «Pero *recibiréis* una fuerza, el Espíritu Santo..., para ser testigos míos en Jerusalén, en toda Judea y en la Samaría y hasta los confines del mundo» (Hch 1,8). El testimonio pneumático es el signo de la era de la Iglesia entre la ascensión y la parusía, en virtud del don pentecostal del Espíritu. En efecto, de Hch 1,21-22 se deduce que, según Lucas, la condición de testigo ocular en la vida terrena de Jesús no basta para ser «apóstol de Jesucristo»; se requiere también una constitución oficial como testigo de la resurrección de Jesús⁷⁹. Ser «testigo de la resurrección» no es

⁷⁸ Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* (Gotinga 1970) 130-135; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1963) 148.

⁷⁹ Hch 10,39 parece constituir una excepción al respecto: aquí parece bastar su vida posterior al bautismo; lo mismo ocurre en el discurso de Hch 10,34-43. Pero en esos casos se considera la vida como un preludio de la muerte y la resurrección.

ser testigo del hecho de la resurrección en sí (del que Lucas no habla), sino de la resurrección como acontecimiento salvífico dentro del plan de Dios, es decir, los Doce son constituidos testigos del designio salvífico de Dios sobre Jesucristo⁸⁰. Ya la tarea de los Doce en la Iglesia aparece bajo el signo del cumplimiento de la Escritura.

El núcleo de la «aparición de Cristo» en Lucas es, pues: a) identificación de Jesús de Nazaret con el Cristo; en otras palabras, el kerigma apostólico; b) legitimación y constitución divina de los apóstoles como garantes de la fe apostólica; c) promesa de la venida del Espíritu.

3) Jn 20,19-23. Aquí, en el contexto de la teología joánica, encontramos los mismos elementos estructurales: a) tras el reconocimiento (20,19-20), sigue también aquí b) la misión de los discípulos⁸¹; Jesús, enviado del Padre (esquema de Juan), envía ahora a sus discípulos, y c) les confiere para ello el Espíritu (20,21-22); a este respecto, se menciona expresamente el ministerio del perdón de los pecados (20-23). Aquí, a diferencia de Mt 18,18 y 16,19, «atar y desatar» aparecen en relación con el bautismo cristiano (cf. Lc 24,47). La *metánoia* es aquí la aceptación del kerigma cristiano: convertirse a Dios en y a través de Jesús en cuanto el Cristo (cf. Jn 1,11), dado que el gran pecado del mundo consiste en «no creer» (Jn 8,21.24.26; 15,22). En este texto, el don del Espíritu está unido con el servicio de la reconciliación (cf. también 2 Cor 5,18). Este don ya había sido prometido antes (Jn 14,26 y 14,17; 15,26-27; 16,7-15). Así, pues, también en Juan, la aparición de Cristo está matizada por una teología y una eclesiología joánicas.

En el apéndice de Jn 21 se recogen datos de la tradición de Galilea sobre las «apariciones de Cristo», si bien reelaborados a tenor del espíritu del Evangelio de Juan, con un marcado interés por el «discípulo amado» de Jesús (Jn 21,7; cf. Jn 20,8; Jn 21,20-23).

4) El final secundario de Mc 16,9-20. (Ya hemos dicho que el Evangelio primitivo de Marcos no tiene relatos de apariciones.) Mc 16, 8-11 se basa en Jn 20,1-11.18; Mc 16,12-13, en Lc 24,13-35; Mc 16, 14,18 en Mt 28,16-20; Jn 10,19-23 y, sobre todo, Lc 24,36-49. Pero esta combinación responde a la concepción marcana del camino que va de la incredulidad a la fe⁸². También se ha tomado de Marcos la idea de que el Resucitado envía a predicar «el evangelio», propagar la fe y bautizar (Mc 16,16), y hacer lo que Jesús ha hecho: curar enfermos y expulsar demonios. «El Señor cooperaba con ellos y confirmaba su palabra con los signos que la acompañaban» (Mc 16,20). También aquí hallamos la asistencia permanente del Señor. Aunque este fragmento final está compuesto con datos de los otros tres evan-

⁸⁰ El «está escrito» (Lc 24,46) equivale a la «necesidad histórico-salvífica» (24,26).

⁸¹ Juan, como no conoce el término «los Once» y apenas emplea el de «los Doce» (sólo en Jn 6,67-71 y aquí: Jn 20,24), habla de los «discípulos».

⁸² Cf. B. van Iersel, *Een begin*, 96-97. R. Fuller, *Resurrection narratives*, 156.

gelios, forma un conjunto coherente con el espíritu del Evangelio de Marcos.

El conjunto de los cuatro relatos sobre la aparición oficial de Cristo a los Once muestra la función de lo que se suele llamar «aparición del Resucitado»: el reconocimiento de Jesús como el Cristo resucitado es un constitutivo de la Iglesia; legitima la misión apostólica a todas las naciones: hacer a todos discípulos de Cristo (Mateo), como servicio de reconciliación (Mateo, Juan), como anuncio del evangelio (final de Marcos); o bien es el fundamento de la fe apostólica (Lucas). En todo esto el propio Jesús (Mateo; final de Marcos) o el Espíritu Santo (Lucas y Juan) asistirán a los Doce. El auténtico contenido de la aparición oficial procede del kerigma apostólico y de las diferentes matizaciones eclesiológicas con que éste se proclama en las comunidades de la Iglesia primitiva. La experiencia pascual —Jesús es el Señor; o la experiencia del don del Espíritu— constituye el fundamento de la Iglesia y de su misión. Los evangelios y Pablo (1 Cor 15, 3-8) subrayan inequívocamente la *colegialidad* del testimonio *apostólico* del Cristo, pero sin menoscabo de la función rectora⁸³ de Simón Pedro (1 Cor 15,3-5; Lc 24,34; cf. Mt 28,16; Jn 20,19ss).

Según esto, el contenido de la aparición está, por decirlo así, «vacío»; pero la aparición del Resucitado se llena con el «kerigma apostólico», el cual aparece así como pura revelación de Dios; de este modo, los Doce se saben autorizados para continuar la causa de Jesús. La aparición significa en esencia una acción salvífica de Dios en Cristo por la que los discípulos identifican a Jesús con el Cristo Señor, Hijo de Dios, y se sienten legítimamente enviados a anunciar al mundo entero este Cristo como el Crucificado resucitado. El momento «de aparición» muestra de «forma vertical» el carácter de gracia y de revelación del kerigma apostólico y de la praxis eclesial. En la verticalidad de la aparición, en cuanto expresión antigua de una «epifanía» o «revelación de Dios», se halla concentrada la gracia histórico-salvífica de lo que en las comunidades de Mateo, Lucas y Juan se viene realizando desde hace tiempo: la predicación del evangelio a judíos y paganos, el bautismo cristiano y el servicio de la reconciliación, con la certeza creyente de que Jesús actúa en todo esto. La acción del Jesús celestial en la comunidad se expresa en términos de epifanía. La aparición recibe su contenido de la vida concreta de la Iglesia en cuanto «comunidad de Cristo». La adoración es la respuesta a la experiencia de una *gracia: ven a Jesús y lo adoran*. Desde el punto de vista estructural, la «aparición» es, en el relato, la extrapolación del carácter de gracia; así, el relato puede expresar de forma creyente la acción salvífica de Dios en la comunidad eclesial, desde los orígenes de la misma hasta

⁸³ Cf. A. Vögtle, *Ekklesiologische Aufträge*, en *Sacra Pagina* II, 280-294, ahora también en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 243-252; cf. *ibid.*, 137-170.

la segunda o tercera generación cristianas. Cuando, tras la aparición de Jesús a Pedro, Lucas dice con una expresión típicamente lucana: «Se ha aparecido *verdadadamente*» (Lc 24,34), los otros discípulos dudan: también los demás tienen que experimentar personalmente como pura gracia la confesión cristológica.

La duda tiene, pues, en los relatos de apariciones una función muy peculiar: Mt 28,17; Lc 24,11.37-41; Jn 20,9.25.27; ni siquiera el final canónico del Evangelio de Marcos la ignora: Mc 16,11.13-14. Algunos consideran erróneamente esta duda como un elemento secundario. Mateo, que no menciona la aparición a Pedro solo, sitúa en otro lugar las palabras de Jesús sobre Pedro, la roca⁸⁴. Esto explica la incoherencia de Mt 28,16: «Los once discípulos fueron a Galilea al monte donde Jesús los había citado. Al verlo, *ellos* se postraron ante él, pero *algunos dudaron*». Esta duda (¡tras haberlo adorado!) es quizá un vestigio de las dudas de los discípulos tras la primera aparición a Pedro (Lc 24,34 y 24,38). En ningún otro sitio se habla de dudas tras la aparición a los Doce. La duda como tal se menciona en demasiadas apariciones para que pueda ser considerada como elemento secundario. Hay sin duda diferencias teológicas. Juan no presenta a los discípulos dudando, sino que «tematiza» la duda en su peculiar relato de la aparición a Tomás (Jn 20,24-29)⁸⁵. Además, la duda tiene en Mateo distinta naturaleza que en los *relatos* de apariciones propiamente dichos de Lucas y Jn 20 y 21. En Mateo se trata de una duda de conversión: se duda si Jesús (identificado como tal) es el Cristo resucitado; la duda afecta a la «visión cristológica» de Jesús. No ocurre lo mismo en Lucas y en Juan, los cuales emplean, al menos como elementos figurativos, datos tomados de la teoría del «rpto», según el modelo del *theios aner*: aquí se trata de dudas de tipo griego ante las apariciones de un raptado. Es decir, no se duda si él es el Cristo; lo que se pone en duda es que el que se aparece sea realmente Jesús de Nazaret. En un primer momento, creen ver un «espíritu», un fantasma o una «sombra», no el verdadero Jesús de Nazaret. Con esto concuerda perfectamente el detalle «mirad —o palpad (como Tomás en el Evangelio de Juan)— mis manos y mis pies: soy yo en persona» (Lc 24,38-39). Para los helenistas es preciso verificar ante todo la presencia del Jesús real (en este modelo, el «yo soy» no tiene un significado deliberadamente cristológico). Esta perspectiva helenística se ve acentuada por el hecho de que Jesús «come pescado» (Lc 24,40-43). De la duda sobre la naturaleza de lo que se ve nació precisamente el

relato de aparición (ni Pablo ni Mateo tienen propiamente relatos sobre la aparición como tal). Sólo al ser reconocido Jesús como *Jesús* se puede hablar de «visión cristológica», de un reconocimiento de Jesús como Cristo vivo. De cualquier forma es interesante que así —si bien con ayuda del modelo de las apariciones helenísticas— se centra la atención en la absoluta identidad entre Jesús de Nazaret y el Crucificado resucitado o el Cristo kerigmático.

Además, el énfasis en las dudas de los discípulos viene a insistir en el carácter gracioso de la confesión cristológica. Los apóstoles, ante las apariciones a las mujeres y a los discípulos de Emaús, reaccionan como «oponentes»: no creen. Marcos, que presenta el escándalo de los discípulos ante el prendimiento y la muerte de Jesús en forma de huida (Mc 14,50; cf. 14,40), presenta también a las mujeres huyendo del sepulcro sin decir a nadie ni palabra de lo ocurrido (Mc 16,8b). En todo su Evangelio acentúa la incapacidad humana de comprender el misterio de Jesús. Al pie de la cruz, el primero que reconoce a Jesús como «Hijo de Dios» es un pagano (15,39): el evangelio es para todas las naciones (Mc 13,10; 14,9); Jesús no es sólo el Mesías de los judíos. En Marcos, el silencio de las mujeres, subraya probablemente la *independencia* de la «tradición apostólica» frente a las tradiciones jerosolimitanas sobre el sepulcro.

El reconocimiento —la «visión *cristológica*» de Jesús— alcanza su expresión más rotunda en Jn 20,24-31: tras haber dudado, Tomás se arrepiente y dice: «¡Señor mío y Dios mío!» (20,28). La «aparición de reconocimiento» consiste en *ver* o reconocer a Jesús como Hijo de Dios; en otras palabras, es reconocer a Jesús como la presencia escatológica de Dios entre nosotros⁸⁶.

En conclusión, un análisis literario de los relatos sobre el «aparecerse» de Jesús tras su muerte demuestra que éstos vienen a expresar la identificación *cristológica* de Jesús de Nazaret, experimentada como pura gracia de Dios y como fundamento y fuente de la misión de la Iglesia. Baste lo dicho como un primer análisis del tema.

III. «PABLO VIO AL SEÑOR EN EL CAMINO» (Hch 9,27): EL RELATO DE DAMASCO (Hch 9,22 y 26)

Bibliografía: Además de los trabajos ya citados, cf., J. Blank, *Paulus und Jesus* (Münster 1968); Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* (Gotinga 1970); H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15,3-5*: EvTh 25 (1965) 1-11; R. Fuller, *The formation of the resurrection narratives* (Nueva York 1971); B. Gerhardson, *Memory and manuscript* (ASNT 22; Lund 1961); L. Goppelt, *Tradition bei Paulus*: KuD 4 (1958) 213-233; E. Hirsch, *Die drei Berichte der Apostelgeschichte und die Bekehrung des Paulus*: ZNW 28 (1929) 305-312; H. Kasting,

⁸⁴ Según A. Vögtle, en Mt 16,17-19 late un recuerdo histórico de la primera aparición de Jesús a Pedro: *Zum Problem der Herkunft von Mt. 16,17-19*, en *Orientierung an Jesus*, 372-393, espec. 377-383.

⁸⁵ A mi juicio, no es casual que en el Evangelio de Juan sea precisamente Tomás, en cuyo nombre se sabe fundada la Iglesia siria oriental (Edesa) según sus tradiciones, el que duda del Resucitado. La Siria oriental fue la cuna de una cristología sin keriygma de la resurrección, de la que luego nacieron el *Evangelium Thomae* y, más tarde, los *Acta Thomae*.

⁸⁶ Por tanto, no significa sin más que Jesús es Dios; cf. Jn 5,18; 8,58; 10,30; 10,33; 12,45; 14,9; 17,11. Véase R. Fuller, *Resurrection narratives*, 143-144.

Die Anfänge der urchristlichen Mission (Beih. EvTh 55; Munich 1969); G. Lohfink, *La conversion de saint Paul* (París 1967); íd., *Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten* (Apg 9; 22; 26): BZ 9 (1965) 246-257; D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden* (Neukirchen-Vluyn 1965); D. M. Stanley, *Paul's Conversion in Acta. Why the three accounts?*: CBQ 15 (1953) 315-338; H. Windisch, *Die Christusepiphanie vor Damaskus* (Act. 9; 22 und 26) und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen: ZNW 31 (1932) 1-23.

Se suele decir que Pablo basa su apostolado en que Jesús, el Crucificado resucitado, se le ha aparecido también a él. A este respecto se cita ordinariamente 1 Cor 9,1; 15,8-11; Gál 1,15-17: «Por último, se me apareció también a mí, como el *ektroma*»⁸⁷. Antes de analizar la concepción de Lucas sobre el acontecimiento de Damasco, es conveniente precisar la concepción propia de Pablo. Ya hemos analizado 1 Cor 15,3-11; veíamos que este texto no se halla en un contexto de legitimación apostólica basada en apariciones de Jesús. Lo mismo podemos decir de 1 Cor 9,1: «¿No soy libre?, ¿no soy apóstol?, ¿es que no he visto a Jesús Señor nuestro?, ¿no sois vosotros obra mía en el Señor?». Se trata de cuatro preguntas relativamente desconectadas entre sí, de las que normalmente se toma la segunda como fundamento de la tercera. Pero, ¿qué razón hay para ello, si leemos el texto no en la perspectiva de los evangelios, sino en la de Pablo? El término típico de epifanía —*ophthe* (que por lo demás no es paulino)— está ausente del texto: aparece *heoraka*, «he visto». Finalmente, no es seguro que Gál 1,15-17: «Y cuando aquél se dignó revelarme a su Hijo» (el texto dice: «revelar *en* mí a su Hijo») se refiere directamente a la experiencia de Damasco. En otras palabras, en ningún lugar de los escritos de Pablo se indica que él *base* su apostolado en «haber visto a Jesús» camino de Damasco. Es «apóstol por vocación» (Rom 1,1), «escogido y llamado desde el seno materno» (Gál 1,15), y finalmente, en el plano de la legitimación eclesial, enviado por los jefes de la comunidad antioqueña mediante la imposición de las manos (Hch 13, 1-3). Pablo ve sin duda su conversión a Jesucristo directamente como una misión divina a todos los pueblos (Gál 1,13-16); pero en este contexto no existe referencia alguna a «apariciones» y, aunque no fue a consultar a los que eran apóstoles antes que él (Gál 1,16-17), fue iniciado en el cristianismo por los cristianos de Antioquía. Pablo vive todo esto como una «gracia del Señor» y ve en ello su independencia con respecto a los otros apóstoles de Jerusalén, que no le han impuesto las manos, si bien él predica la misma fe en el Crucificado resucitado (1 Cor 15,11). «Haber visto a Jesucristo» (1 Cor 9,1) significa proclamar la misma fe que los demás apóstoles; pero difícilmente se puede

⁸⁷ *Ektroma* es un término médico que se emplea para designar a quien ha nacido, por una intervención quirúrgica, de una madre agonizante y, por tanto, jamás vista por el hijo. Sin embargo, Pablo se considera «testigo ocular» (y ahí reside la intención del término).

afirmar que, al menos para Pablo (a diferencia de Lucas), la «aparición de Jesús» a él constituya la verdadera misión al apostolado. Significa la *identidad de fe* entre todos los apóstoles.

Pero, ¿cómo interpreta Lucas la tradición de la experiencia paulina de Damasco? En los Hechos la relata nada menos que tres veces: en los capítulos 9, 22 y 26. El análisis estructural de estos pasajes, según los principios de la «semiótica del relato»⁸⁸, permite precisar con mayor rigor que hasta ahora qué entiende Lucas por «aparición de Cristo». En efecto, de acuerdo con el análisis literario, todo texto contiene unos indicios lingüísticos que indican cómo hay que interpretarlo. Los tres relatos de Damasco son tanto más importantes cuanto que sus respectivas diferencias, transformaciones y matizaciones muestran hasta qué punto es «manipulable» lo que se suele llamar «aparición de Jesús». El segundo y el tercer relato son propiamente un discurso interpretativo sobre el primer *relato* (es decir, un metalenguaje). El texto bíblico se interpreta a sí mismo. Y esto permite ver cuál es la «matriz» de la visión. En realidad Hch 22 y 26 no se refieren al acontecimiento de Damasco como tal, sino —en el contexto de los Hechos— al relato ya conocido por Hch 9.

El relato de Pablo en los Hechos se refiere a la gran misión realizada por él entre los paganos, que debe interpretarse como una grandiosa manifestación de la gracia y la iniciativa absoluta de Dios. Es de notar que, *en el* relato, el lector sabe desde el principio, gracias a la visión de Ananías (Hch 9,15) —de la que no se informa a Pablo en el pasaje—, que el primer relato (conversión de Pablo al cristianismo, Hch 9) contiene ya en germen lo que se explicita en Hch 26: la visión de conversión se transforma en una visión de misión. Entre los tres relatos de Damasco, el hilo narrativo incluye una serie de desplazamientos de Pablo: el apóstol viaja y cambia constantemente de lugar. De esta forma se ve topográficamente cómo la visión de Ananías recibe un contenido dinámico-local. Los viajes de Pablo están condicionados en parte por sus adversarios: los judíos, que convierten al perseguidor Saulo en el perseguido Pablo y pretenden matarlo. Tales viajes son una huida de ciudad en ciudad, pero precisamente por ello «su evangelio» llega a todas partes. El conflicto tiene aquí un papel muy importante: tampoco de esto dice nada (en el relato) Ananías a Pablo; éste lo irá descubriendo en el transcurso concreto de su vida. Los viajes apostólicos (huidas), persecución y prisión constituyen, dentro de la estructura narrativa, la trama en que se insertan los tres relatos so-

⁸⁸ Cf. R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*: «Communications» 8 (1966) 1-28; íd., *L'écriture de l'événement*: «Communications» 12 (1968) 108-113; íd., *Analyse structurale et exégèse biblique* (Neuchâtel 1971); T. van Dijk, *Moderne literatuurtheorie* (Amsterdam 1971); F. Maatje, *Literatuurwetenschap* (Utrecht 1971); R. Barthes y otros, *Exégese y hermenéutica* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1976); C. Chabrol-L. Marin, *Semiotique narrative: récits bibliques*: «Langages» 6 (1971) n. 22; H. Weinrich, *Literatur für Leser* (Stuttgart 1971).

bre la visión de Damasco. Por lo demás, es característico que cada uno de los tres relatos tiene oyentes distintos. Así, el propio relato que pasa a ser el evangelio paulino en acción, es la transmisión del mensaje a hombres distintos en cada ocasión. El relato traza, por decirlo así, el diagrama del carácter ilimitado de la gracia de la misión a los paganos⁸⁹.

Para que se entienda más fácilmente la intención del siguiente análisis, me parece conveniente advertir desde el principio que el triple relato de la aparición, dada su estructura, quiere expresar el carácter *de gracia* de todo lo que acontece en la vida de Pablo. La acción salvífica de Dios en las tareas de Pablo es presentada, al comienzo (Hch 9), en el centro (Hch 22) y al final (Hch 26) del relato de su vida, dentro de un esquema puramente «vertical» (visión). Pero, por tratarse de una dimensión vertical («gracia en sí»), la aparición resulta marcadamente «vacía» o, al menos, muy pobre; la llenará de contenido el ulterior relato de los acontecimientos históricos concretos (horizontales) de la vida de Pablo. La primera narración (Hch 9) y sus transformaciones, variaciones y condensaciones en Hch 22 y 26 muestran cómo el conjunto del relato pretende indicar que «la visión» debe ser leída como una forma de expresar el $\delta\epsilon\iota$ histórico-salvífico, la «necesidad divina» o economía de la salvación. Se trata del proyecto divino de gracia que se manifiesta *precisamente en la* vida apostólica concreta de Pablo y no fuera o al margen de la misma. La vida real de Pablo, sus viajes y conflictos deben entenderse, en su progresivo acontecer, como una epifanía divina por medio de Jesucristo, como revelación del plan divino de salvación, el cual, desde el momento que la fe lo experimenta y lo expresa en una visión de aparición, queda, por decirlo así, «formalizado» en un sentido vertical (apocalíptico). En tal relato la gracia, la iniciativa de Dios en todo esto, se encuentra, por así decirlo, extrapolada, representada según el modelo de un acontecimiento vertical y aislado. La extrapolación se debe al carácter «vacío» de la aparición, en la medida en que no recibe un contenido de otra parte (de la vida de Pablo). (Lo mismo decíamos del contenido de las apariciones de Cristo en Mateo, Lucas y Juan.)

En las páginas 346-349 presentamos en esquema los tres relatos, para que aparezcan con mayor claridad los desplazamientos, variaciones y condensaciones.

a) Hch 9: visión de conversión.

En este primer relato llaman la atención tres aspectos: 1) El significado de la visión no es comunicado a Pablo. La visión —de acuerdo con el tópico, tradicional en el judaísmo helenista, de la «experiencia de luz» como modelo de conversión— está aún «vacía» para el propio Pablo: Saulo debe ir a Damasco, sin saber el motivo; allí *encontrará a*

alguien. Esto es todo (9,6). Pero también Ananías tiene una visión en relación con Pablo. Inicialmente, actúa en el relato como oponente frente al perseguidor Saulo (9,13-14), con lo cual se expresa elocuentemente el carácter gracioso de la conversión y la vocación de Pablo. Dios corta tajantemente la oposición de Ananías con un imperativo: «Anda, ve, que ese hombre es un instrumento elegido por mí para darme a conocer a los paganos y a sus reyes, además de a los israelitas. Yo le enseñaré cuánto tiene que sufrir por mí» (9,15-16). Esto no se lo comunica Ananías a Pablo; se le dice al lector; en este punto del relato, Pablo no es consciente del significado del curso futuro de su vida. Sin embargo, el hecho de que Pablo no oponga resistencia a nada significa que acepta el acontecimiento. Ayuna durante tres días y se convierte. 2) Otro rasgo del relato es la *simultaneidad* de las visiones de Ananías y Pablo (9,10-11 y 9,12). Cuando Ananías recibe el encargo de visitar a Pablo en la Calle Mayor de Damasco, el Señor dice: «Está orando» (9,11b). En el mismo momento, Pablo ve «en una visión entrar a un hombre llamado Ananías e imponerle las manos para que recobre la vista» (9,12), cosa que se realiza después (9,17-18). Lo que Pablo experimenta se extrapola en la «visión» para subrayar el carácter de gracia. Mediante la sincronía de las dos visiones (un modelo tradicional grecojudío), dispuesta por Dios, comprobamos que el hecho (presumiblemente histórico) de un encuentro entre Pablo y Ananías⁹⁰ posee un carácter histórico-salvífico. La propia estructura revela así la importancia de un hecho humano en la conversión de Pablo. 3) En la visión Jesús habla personalmente a Pablo: «Saulo, ¿por qué me persigues?» (9,4), del mismo modo que dijo «María» y ésta respondió «*Rabunni*». Pero la situación es distinta: Jesús se presenta a Pablo como una persona conocida, como el Jesús perseguido por Pablo. Pero éste no conoce al verdadero Jesús; de ahí su pregunta: «¿Quién eres, Señor?» (9,5). Pablo no conoce aún a Jesús como el Cristo. Jesucristo toma de esta forma la iniciativa en la conversión de Pablo, es decir, en su reconocimiento de Jesús como el Hijo y Cristo, tal como Pablo lo proclamará más tarde (9,20.22).

El núcleo de la visión de conversión es, pues, «precario», pero está lleno de símbolos de luz; resplandor, ceguera. La luz cegadora que envuelve a Pablo le está diciendo que *es un ciego* al perseguir a Jesús. Debe convertirse; es decir, «ayunar tres días» (9,9). En el Antiguo Testamento y en el Nuevo, el «tercer día» (cf. *infra*) es siempre el día del cambio y del acontecimiento definitivo⁹¹; al tercer día, la decisión de Pablo de convertirse es definitiva. La tarea de Ananías en este proceso de conversión consiste en sanar a Pablo de su ceguera. Visita a Pablo para devolverle la vista y comunicarle el Espíritu (9,17-18). Con la imposición de las manos, Pablo «recobró la vista. Se levantó y lo bau-

⁸⁹ En las cartas de Pablo no hay ninguna alusión a Ananías.

⁹⁰ 2 Re 2,17; 2 Cr 20,25; Esd 15,22; 2 Mac 13,12. Lc 2,46; 24,21; Mc 8,2; Mt 15,32.

⁹¹ R. Barthes, *El análisis estructural del relato. A propósito de Hechos 10-11*, en *Exégesis y hermenéutica* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1976) 161-163.

tizaron. Luego comió» (9,18-19). Superada la ceguera, ve a Jesús como el Cristo (confesión cristológica), y ya nada le impide ser bautizado (cf. Hch 8,35-36). Pablo se convierte a Jesús en cuanto Cristo, y esto es pura gracia de Dios. Hch 9 es una visión de conversión, no de misión. «Llevar (*bastazein*) mi nombre al mundo» no significa «difundir», sino comportarse como confesor de Cristo, incluso en el sufrimiento⁹²; ante paganos, reyes (cf. Hch 4,27) y judíos (Hch 21), Pablo debe confesar a Cristo. Según la visión de Ananías, no comunicada a Pablo, éste es un «instrumento elegido», es decir, escogido, llamado a *sufrir*. Sufrir es, en Lucas, una gracia (Hch 5,41; cf. Lc 8,13; Hch 14, 22): el perseguidor Pablo es ahora el perseguido confesor de Cristo.

Hch 9 se remonta, en cuanto relato de conversión, a una tradición local de Damasco; en los tres relatos, debido a su conexión con la fuente, esta primera parte aparece casi sin cambios. En cuanto tal, este primer relato de aparición nada tiene que ver con las «apariciones pascuales» concedidas a Pedro y a los Once. Pablo, que primero rechazaba (perseguía) a Jesús, ahora lo acepta. Bernabé defiende a Pablo en Jerusalén: «Les contó cómo (Pablo) había visto al Señor en el camino y que éste le había hablado» (9,27). Con ello Lucas quiere explicar que la visión de Damasco fue realmente un «ver al Señor», si bien Pablo no vio a Jesús, sino que sólo oyó una voz. Por tanto, en una «aparición de Cristo» no es preciso ver a Jesús.

b) Hch 22.

Tras Hch 9, Pablo desaparece momentáneamente del relato de Lucas; pero a partir de Hch 13 pasa a ser el protagonista. Al narrar el acontecimiento en cuestión, Lucas ofrece ahora el contenido de la visión (ignorada por Pablo) de Ananías, el cual veía ya a Pablo como el perseguido confesor de Cristo que tenía que sufrir mucho (9,16). Tras su primera actuación (9,20-31), en la que Pablo «predica a Jesús», es decir (cf. Hch 17,3; 18,5,28), lo proclama como Cristo (9,22) o como Jesús en su función escatológica y como «Hijo de Dios» (9,20) o como el Resucitado que se sienta a la derecha de Dios (cf. Lc 22,69), hay ya judíos que planean matarlo (Hch 9,23). El cambio es evidente: el perseguidor Saulo es ahora el perseguido Pablo. Al volver a Jerusalén como convertido, no se fían de él ni siquiera los judeocristianos (9,26), y los «helenistas» quieren incluso matarlo (9,29).

En el período comprendido entre el primer relato y el segundo, Pablo realiza ya un viaje misional (Hch 13-21). El grupo dirigente de la Iglesia de Antioquía (13,1) decide, ayunando y orando, imponer las manos a Bernabé y Pablo y enviarlos en misión (13,3). Esta misión oficial de Barnabé y Pablo como «apóstoles», en el sentido de «misione-

⁹² En Lucas, *bastazein* suele tener el significado secundario de «arrastrar con fatiga» (Lc 7,14; 10,4; 11,27; 22,10; Hch 3,2; 15,10; 21,35); pertenece a la terminología de los mártires. Cf. Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, 100-101.

ros», es al mismo tiempo una singular acción salvífica de Dios; con ello comienza a realizarse un plan divino, como indica Lucas introduciendo nuevamente «en dimensión vertical» la intervención del Espíritu Santo. «Apartadme a Bernabé y a Saulo para la tarea a que los he llamado» (13,2). Este «verticalismo» estaba ya implícito en la misión eclesial mediante la imposición litúrgica de las manos, pero Lucas explicita su sentido hostórico-salvífico en una visión. Con ello se inicia la pasión histórica de Pablo como confesor de Cristo, aunque no todavía su misión a los paganos. Al contrario, según Lucas, Pablo predica en todas partes la salvación comenzando por «las sinagogas de los judíos» (13,5; 13,14; 17,1-2; 17,10). El propio Pablo dice: «Hermanos, descendientes de Abrahán y todos los que teméis a Dios (= prosélitos del judaísmo, cf. 9,43), a nosotros se nos ha enviado este mensaje de salvación» (13,26), «porque los habitantes de Jerusalén y sus jefes no reconocieron a Jesús» (13,27). Sin embargo, también la oposición a Pablo va en aumento (13,45; 13,50; 14,2-5; 14,19; 17,13; 18,6ss. 21.22).

Esa oposición es la que —según la concepción de Lucas— mueve a Pablo a dirigirse a los paganos. Tal proceso debió de ser gradual, como se deduce de tres elementos presentes en el relato de Lucas: 1) En 13,46, Lucas presenta a Pablo diciendo a los judíos: «Era menester anunciaros primero a vosotros el mensaje de Dios; pero como lo rechazáis..., sabed que a partir de ahora nos vamos a dedicar a los paganos». El «primero a los judíos» concuerda con la teología de Pablo (Rom 1,16-17; Rom 9-11; cf. Rom 11,26). A partir de este momento, los Hechos aluden con más frecuencia a la «conversión de los paganos» (13,47.48), y Pablo, al informar a la comunidad de Antioquía de su primer viaje misionero, habla ya con entusiasmo de «que Dios ha abierto a los paganos la puerta de la fe» (Hch 14,27). 2) Mucho más tarde, Pablo, cuando se halla predicando en Corinto, se encuentra de nuevo con la oposición de los judíos y vuelve a decir: «Yo no tengo la culpa. A partir de ahora me dirigiré a los paganos» (18,6). 3) Este esquema aparece por tercera vez en 28,23-28, al final de los Hechos de los Apóstoles: «Los paganos sí escucharán». La repetición revela que se trata de un esquema ejemplar: según Lucas, Pablo comienza siempre anunciando su mensaje a los judíos; pero la oposición de éstos le obliga a dirigirse a los paganos. No obstante, en 21,19 se caracteriza su apostolado como «ministerio de Pablo entre los paganos». Así, pues, Lucas piensa que el evangelio paulino es desde un principio un evangelio dirigido «a todos los hombres» (17,30), a todos los pueblos, es decir, tanto a los judíos como a los paganos, no exclusivamente a los paganos. Como los judíos, en este caso los judíos de la diáspora, no escuchan a Pablo, sólo quedan —por desgracia— los paganos. Según Lucas la razón de que Pablo llegue a ser «apóstol de los gentiles» reside en la *autoexclusión* de los judíos (mientras que Pablo, también sin atenerse plenamente a los hechos históricos —cf. *infra*—, considera desde el principio su misión como una tarea *específica* entre los paganos). Dado que, por encargo de la Iglesia de Antioquía, Pablo trabajó durante

unos catorce años en la provincia romana de Siria y Cilicia (junto con Chipre y las zonas colindantes del Asia Menor), históricamente es probable que el apóstol no tuviera desde el principio una concepción de su misión apostólica universal. La decisión del Concilio de Jerusalén y el conflicto de Antioquía (separación de Bernabé) fueron factores decisivos en este sentido: «Nosotros nos dedicaremos a los paganos y ellos a los judíos» (Gál 2,9). De ahí nace la conciencia de Pablo de ser «apóstol de los gentiles» (Rom 11,13). En medio de este relato aparece luego el capítulo 22, donde el propio Pablo narra su experiencia de Damasco, al menos según la exposición de Lucas.

Pablo ha sido apresado en Jerusalén (21,27-38), y se solicita la presencia del comandante de la guarnición. En las escalinatas del templo, Pablo —acusado de hacer propaganda contra el pueblo, la ley y el templo y de haber introducido a algunos paganos en el templo (21,28)— se dirige a los habitantes de Jerusalén y, en una especie de discurso apologético, recalca que es un *judío* celoso (de Dios y de la ley) y que, si bien ha nacido en Tarso, se ha educado desde el principio «aquí en Jerusalén». Lucas presenta a Pablo hablando en hebreo (21,40 y 22,2). Y, aunque también este segundo relato está redactado por él, ahora puede poner en labios de Pablo la narración de la visión habida en Damasco, pues tal visión ha recibido ya su «contenido» de los acontecimientos de la vida de Pablo. Dadas las experiencias de Pablo, ya no es necesaria la visión de Ananías; el apóstol ha descubierto a través de sus propias experiencias el designio de Dios sobre él en cuanto confesor, perseguido y doliente, de Cristo. De ahí que no se recoja (de Hch 9) esa parte de la visión.

La primera parte de la visión se conserva casi sin cambios. Ahora se llama a Jesús «el Nazareno», es decir, el doliente y crucificado. En la curación de Pablo no se alude a la imposición de las manos; Ananías actúa por su propia iniciativa y explica lo sucedido (22,14). El propio Pablo tiene un papel más activo en el acontecimiento: «Señor, ¿qué debo hacer?» (22,10). Se dirigía hacia Damasco persiguiendo a los judíos cristianos de habla griega, en aras de sus ideas rigurosas sobre la ley, que incluía tanto el decálogo como las «leyes de los padres», según la concepción farisea (22,3-5). Tras su conversión, Pablo encontró particular oposición entre los judíos de lengua hebrea; por eso se dirige al pueblo en esa lengua. Con esto se alude al contraste entre «judío (hebreo)-pagano (griego)». En lugar de la visión de Ananías (de Hch 9), éste dice ahora a Pablo no que ha venido en nombre de Jesús para curarlo de la «ceguera», sino que el propio Pablo ha sido elegido para «ver a Jesús, el Justo, y escuchar su voz; deberá ser testigo de lo que ha visto y oído» (22,14-15). «El Justo» es el Señor (Hch 22,13-14 con 9,17), «el justo doliente y crucificado», ahora glorificado. El ver y oír constituye el fundamento del testimonio válido de Jesús ante todos los hombres, judíos y paganos. El «ver» se refiere a la visión de Damasco (22,6-8) y el «oír palabras de su boca» (22,14), a la voz de 22,17: se trata de una interpretación de la experiencia de

Damasco (no de «ver a Jesús», lo cual se efectuará luego en una visión). Esta interpretación vá más allá de 22,6-11 y de 9,3-9. En términos típicamente lucanos (cf. Hch 1,21-22), aparece aquí la definición de *apóstol* en sentido estricto. La visión de aparición recibe ya un significado distinto: el apostolado *concreto* de Pablo —cuyo contenido coincide con el de los Doce— aparece ahora (gracias a un cambio funcional del primer relato de la visión) como don, tarea y plan salvífico de Dios en Cristo; no es una tarea «arbitraria». La visión de Damasco es ahora la legitimación gratuita por parte de Dios y la base del apostolado específico de Pablo entre todos los hombres, judíos y paganos. Así, al introducir *en* el relato la «verticalidad de la visión», aunque transformada, la realidad histórica concreta es considerada como disposición e iniciativa salvífica de Dios. Ananías utiliza un término típico de Lucas para definir la «elección apostólica»: *procheirísato se*, Dios «te ha predestinado para...». Sin embargo, el relato termina con el *bautismo* de Pablo. Esto tiene su importancia desde un punto de vista estructural. En el segundo relato se acentúa el elemento «luz»: «una gran luz del cielo» (22,6), es también «mediodía» (22,6); ahora, los compañeros de Pablo no oyen la voz, pero ven la luz (22,11). Además no se dice que Pablo permaneció ciego durante tres días, sino sólo que «no veía, cegado por el resplandor del relámpago» (22,11). El sentido profundamente espiritual de la ceguera en el primer relato (visión de conversión) —estar ciego frente a Jesús— ha pasado a ser un trastorno físico, si bien se ahonda en el sentido espiritual de la luz y el resplandor. En otras palabras, nos hallamos todavía ante una visión de conversión, pero utilizada ahora para justificar la misión apostólica de Pablo a todos los pueblos: es el relato de un hombre que ha aprendido a ver a Jesús como «luz de los paganos». «Luz de Israel y de los paganos» es una expresión técnica empleada en los relatos judeohelenísticos sobre conversiones de paganos al judaísmo. La ley es efectivamente «luz del mundo»⁹³. Pablo, para quien la ley ha ido sustituida por Cristo, experimenta ahora a Jesús, el Cristo, como luz de Israel y de los paganos. En tiempos de Lucas (cf. 2,32; Hch 13,47; también Jn 1,9; 3, 19-21; 8,12; Mt 4,14ss), Jesús (y también los apóstoles) es llamado luz de los paganos (en relación con Is 49,6)⁹⁴. «Sabed que vamos a dedicarnos a los paganos. Así nos lo ha mandado el Señor: Yo te haré luz de las naciones», dice ya Lucas en Hch 13,46-47. Esto tiene una serie de consecuencias para la segunda versión de la visión de Damasco. Al desplazar el significado del elemento «luz», Lucas establece en

⁹³ Como profeta escatológico y doctor de la ley, Jesús es «luz del mundo». Cf. Is 42,6-7.16; 49,6.8-9; 50,10; 51,4-6; 62,1 con 49,6; Eclo 48,10b; Hch 1,8b; Lc 2,32; Jn 1,8.9; 3,19-21; 8,12. También ParJr 6,9.12; JyA, p. 46; sobre todo PsFilón, *Liber Antiquitatum* 51,4-6; TestLev 14,3-4; TestZab 9,8; TestBen 10,2. Aplicado a los apóstoles: Hch 13,47; Mt 5,14. Véase también Kl. Berger, *Gesetzesauslegung*, 27.

⁹⁴ En las liturgias más antiguas, la idea de «luz de los paganos» está asociada también al bautismo cristiano, que recibe a su vez el nombre de «iluminación».

Hch 22 un nexo entre visión de «conversión» (Hch 9) y de «misión» o llamamiento al apostolado (Hch 26); Hch 22 marca la transición entre una y otra.

c) Hch 26.

Antes de pasar al tercer relato del acontecimiento de Damasco (Hch 26), Lucas presenta dos apariciones de Jesús a Pablo, si bien en un sentido completamente diferente, es decir, «en éxtasis» (lo cual tiene un significado absolutamente distinto del *ophthe* de los evangelios: «Jesús se apareció»). En el mismo discurso al pueblo de Jerusalén, Pablo dice: «Regresé a Jerusalén y estando en el templo caí en éxtasis; y lo vi a él, que me decía: Date prisa, vete en seguida de Jerusalén, porque no van a aceptar tu testimonio acerca de mí» (22,17-18). Pero esta vez es Pablo el oponente, pues encuentra comprensible que desconfíen de quien antes ha sido un perseguidor (22,19-20). Lucas pretende decir que el propósito de Pablo de mantenerse alejado de Jerusalén no fue una decisión arbitraria o antijudía por parte del apóstol, sino que respondía a un designio divino; se trata de los planes salvíficos de Dios (de ahí la visión); de hecho, sigue inmediatamente la orden de Cristo: «Anda, que yo te voy a enviar a pueblos lejanos» (22,21). Pablo debe dirigirse a los no judíos. Este es un elemento nuevo; hasta ahora, Pablo predicaba a judíos y a no judíos, a todos los hombres. Esta visión introduce los grandes viajes misionales del apóstol; los paganos convertidos eran hasta entonces sólo prosélitos judíos. Hch 22, 17-21 tiene que apoyarse en una tradición, pues Lucas difícilmente habría forjado una aparición de tanto peso⁹⁵.

En 23,11 se relata otra «visión de Jesús». Pablo, prisionero en Jerusalén, se ha defendido con éxito ante el sanedrín, dividiendo a fariseos y saduceos con el tema de la resurrección; pero de noche, en la cárcel, tiene una aparición: «El Señor se presentó ante él y le dijo: ¡Animo! Lo mismo que has dado testimonio a favor mío en Jerusalén, tienes que darlo en Roma» (23,11). De hecho, Pablo, prisionero pero ciudadano romano, apelará al emperador de Roma (25,11b). Si Pablo no hubiere apelado, dice Lucas en su relato, habría sido liberado: «Si no fuera porque ha apelado al emperador, se le podría poner en libertad» (26,32), dice el rey Agripa al gobernador Festo. Lucas pretende resaltar que Pablo no tomó esta decisión arbitrariamente, sino que debía, según el plan salvífico de Dios, predicar el evangelio también en Roma, (Los Hechos acaban con un discurso de Pablo en Roma.) La tradición sobre esta visión de Pablo, análoga a una prueba de Es-

critura, quiere subrayar el carácter salvífico de un acontecimiento histórico.

El capítulo 26 relata por tercera vez la historia de Damasco. Pablo está prisionero en Cesarea. El rey Agripa y el gobernador Festo se encargan del caso. De este modo, Pablo tiene ocasión de convertir en realidad la visión de Ananías (9,15): anunciar el evangelio a los «reyes». El tercer relato está redactado en forma de «discurso de Pablo al rey Agripa». El relato de Damasco tiene aquí como contenido toda la vida de Pablo (Hch 13,26). Desaparece la visión de conversión; ni siquiera se menciona el bautismo de Pablo. La conversión se limita al dato que aparece en los tres relatos: «Saulo, ¿por qué me persigues?». Y se añade una especie de proverbio: «Peor para ti si das coces contra el aguijón» (26,14-15). En este relato, mediante la visión de Cristo, Pablo es llamado a convertirse de perseguidor de Jesús en apóstol de Cristo *entre los paganos*. Ananías desaparece por completo del relato; en definitiva, ya no se trata de la conversión de Pablo como tal. Su bautismo ha desaparecido totalmente del relato, pero en su lugar aparece el «bautismo de los paganos», si bien sólo sugerido mediante una acentuación del elemento «luz»: «una luz venida del cielo, más brillante que el sol», «a mediodía» (26,13) envuelve no sólo a Pablo, sino también a todos sus compañeros; todos caen ahora por tierra (26,14), pero sólo Pablo oye una voz que le habla «en hebreo» (26,14). Desde el punto de vista estructural, es importante lo que se dice en hebreo, pues es nada menos que «el evangelio de Pablo a los no hebreos», a los paganos. El propio Jesús explica para qué «aparece»; aquí hallamos por fin el término *pascual ophthe*. En este tercer relato ni siquiera se dice que Pablo quedara ciego o cegado, como en 9,17.27 y 22,14. Jesús se aparece a Pablo «para elegirte como *servidor*, como *testigo* de que me has *visto* ahora y de lo que te revele en adelante» (26,16). «Lo que te revele en adelante» se refiere a las visiones de 22,17-18 y 23,11 (Pablo no alude a ello en sus cartas). Ser elegido *hyperetes* (servidor) y *martyr* (testigo) se refiere a una visión no de conversión, sino de vocación. Utilizando estos términos técnicos, Lucas insinúa su concepto característico del apostolado de los Doce (cf. Lc 1,2: testigos oculares y servidores de la palabra), si bien Pablo no pertenece a este grupo. Hch 26,16b expresa el núcleo del concepto lucano de apóstol: en virtud de la elección por parte del propio resucitado, Pablo recibe, como los Doce, una misión propia (Lc 24,48; Hch 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31; 22,15, 26,16). No basta haber convivido con Jesús desde su bautismo hasta la ascensión (Hch 1,21-22); para el auténtico apostolado se requiere una elección especial por parte del Resucitado (una visión de vocación y de misión): ser testigo del Resucitado es el elemento constitutivo del concepto lucano de apóstol. Pablo posee así lo esencial del apóstol, aunque no pertenezca al colegio de los Doce.

Cristo ha «salvado» a Pablo de asechanzas de judíos y paganos

⁹⁵ Según H. Conzelmann, se trata de una variante del acontecimiento de Damasco (*Die Apostelgeschichte*, Tübinga 1963, 126). Según Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, 161-168, se trata de un hecho distinto, localizado en Jerusalén; aquí habría sido llamado Pablo a ser apóstol *de los gentiles*. En cualquier caso, esto no es paulino; Pablo se sabe desde el principio llamado a predicar a los paganos. Sin embargo, esta tradición admite que Pablo es apóstol de los paganos.

(26,17)⁹⁶; esto se refiere a la ayuda de Cristo en toda la vida de Pablo. Según el tercer relato de Damasco, Pablo es enviado «a abrir los ojos a los paganos»; la ceguera que necesita curación no es ya la de Pablo, sino la pagana: *a*) «para que se conviertan de las tinieblas a la luz y del dominio de Satanás a Dios» y *b*) «para que, creyendo en mí, obtengan el perdón de los pecados y parte en la herencia de los consagrados» (26,17-18). *Predicación* (abrir los ojos; cf. Lc 9,3), *fe* (convertirse) y *bautismo* (perdón de los pecados e incorporación a la «comunidad de los santos») son los tres términos técnicos de la conversión, en este caso no ya de Pablo, sino de los paganos. «Convertirse de las tinieblas a la luz y del dominio de Satanás a Dios» es un motivo judeohelenístico en la conversión de paganos al judaísmo⁹⁷; alude a la conversión al monoteísmo del Dios de Israel. También la expresión «herencia de los consagrados» es judeohelenística; fue adoptada por la segunda generación cristiana para indicar la incorporación a la Iglesia como comunidad de Dios⁹⁸.

El contenido de la visión se caracteriza ahora por la confesión cristológica de que Jesús de Nazaret «es la luz de su pueblo y de los paganos» (26,23); a la vez, se explica el sentido cristiano del bautismo: es un acto de conversión ético-religiosa, pero también una «visión de luz», que permite conocer a Dios y a su enviado Jesucristo e incorpora al convertido a la Iglesia de judíos y paganos. El contenido de la visión de Damasco es la teología bautismal de la comunidad lucana.

En el primer relato, Ananías ve claramente en una visión que Pablo ha sido elegido para «sufrir mucho»; en este tercer relato se produce un cambio magistral, cuando Lucas hace decir a Pablo: «No añado nada a lo que predijeron los profetas y Moisés: que el Mesías tenía que padecer y que, siendo el primero de los muertos en resucitar, anunciaría la luz a su pueblo y a los paganos» (26,23). Toda la vida de Pablo no es otra cosa que un *seguimiento* del Jesús doliente, afirma Lucas: ha predicado al Crucificado resucitado como luz de todos los pueblos, incluso con su vida y sus sufrimientos.

El conjunto de los tres relatos muestra como tesis de Lucas que la misión de Pablo a los paganos debe separarse material y cronológicamente de la conversión y de la primera vocación del apóstol. Lucas hace hincapié en una Iglesia de judíos y paganos, no en una «Iglesia de los paganos». Pero esa vocación queda frustrada debido a que los judíos de la diáspora rechazan su predicación; de ahí la necesidad de los viajes de Pablo a los paganos (13,44-48; 18,5-7; 28,23-28). La misión a los paganos es para Lucas un asunto personal de Pablo⁹⁹; de esta forma nace una Iglesia de paganos *sin* judíos.

Así, pues, Hch 26,12-18 tiene una estructura completamente distinta que Hch 9 y 22; en este tercer relato se cuenta efectivamente

⁹⁶ Cf. Hch 7,10-34; 12,11; 23,27; 26,17; Gál 1,4.

⁹⁷ Cf. 1 Tes 1,9; Col 1,13; 1 Pe 2,9.

⁹⁸ Cf. también Hch 20,32; cf. Ef 1,18; Col 1,12.

⁹⁹ Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, 166-167.

una «aparición pascual» de Cristo, en la línea de las solemnes apariciones oficiales a Pedro y a los Once. Hch 9 remitía a una tradición local de Damasco, con retoques redaccionales propios de Lucas: no se trataba de una «aparición pascual», sino sólo de una *optasia* o visión: Hch 26 elabora una tradición distinta, que probablemente procede de Pablo: la visión de Damasco es aquí una «aparición pascual», que justifica y legítima teológicamente la misión de Pablo como apóstol de los paganos; es una visión de vocación eclesial, similar a la de Pedro y los Once. Así lo ve el propio Pablo, como atestiguan sus cartas (1 Cor 15,3-5), mientras que, para Lucas, Pablo fue elegido apóstol *de todos*, judíos y paganos; el hecho de que se convirtiese en «apóstol de los paganos» obedece a un cambio histórico en su vida, que debe atribuirse a los judíos. En contraste con su propia concepción, Lucas ofrece en Hch 26 (por su dependencia de una tradición anterior) la imagen del auténtico apóstol Pablo¹⁰⁰. Lucas utiliza aquí una tradición que interpreta el acontecimiento de Damasco de distinto modo que la tradición recogida en Hch 9¹⁰¹. Pablo es un converso, pero no ve la experiencia de Damasco como el acontecimiento de su conversión, sino (mucho años después) como su constitución en *apóstol de los paganos* por parte del Resucitado (cf. 1 Cor 15,3-5). La tradición subyacente a Hch 9 es más reciente que la recogida en Hch 26: supone un interés hagiográfico por la persona del gran apóstol, una comunidad fascinada por el apóstol doliente y que ahora contempla el curso ya acabado de la vida de Pablo¹⁰². En este período pospaulino se narra en Damasco la conversión de Pablo; en 1 Tim 1,12ss, su conversión viene a ser el paradigma de la justificación del pecador¹⁰³. Lucas, pues, ha hecho suyas dos tradiciones diferentes y las ha incluido en los Hechos de forma magistral desde el punto de vista tanto literario como teológico.

Cuando Pablo llega finalmente a Roma, predica también allí el evangelio: «Por tanto, sabed *vosotros* que la salvación de Dios se envía a los paganos; ellos sí escucharán» (28,28). El cristianohelenista que es Lucas ha escrito toda su historia en orden a *este* versículo. Entretanto, avalada por la divina confirmación, vocación y economía salvífica (visiones), se perfilaba la topografía de la difusión paulina del mensaje sobre el reino de Dios, que adquirió su rostro concreto en Jesús, el Crucificado resucitado.

El propio Pablo, en Gál 1,15-16, ve el curso de su vida como un designio de gracia: «Y cuando aquél que me escogió desde el seno de

¹⁰⁰ Cf. Hch 26,10-11 con Gál 1,12-13; Hch 26,6 con Gál 1,14; Hch 26,7 con Gál 1,16; Hch 26,18 con Gál 1,16.

¹⁰¹ Además, Hch 26 figura entre las secciones «nosotros» de los Hechos de los Apóstoles.

¹⁰² Cf. Chr. Burchard, *op. cit.*, 126-127.

¹⁰³ La imagen del apóstol doliente (Hch 9,15-16) es pospaulina (Col 1,24; Ef 3,1,13; 2 Tim 3,11-12).

Relato I
(Hch 9)

- 1-2 Pablo perseguidor de los discípulos que siguen «el camino»
- 3-8 *Visión de Pablo:*
 3 En el camino de Damasco
 —Luz celeste sobre Pablo
 —Pablo cae a tierra
 —una voz: «Saulo, ¿por qué me persigues?»
- 7 —Los acompañantes oyen una voz, pero no ven a nadie
- 6 «Levántate, entra en la ciudad y allí te dirán lo que debes hacer»
- 8 Pablo queda ciego (cegado); lo tienen que llevar a la ciudad
- 9 Durante tres días Pablo no come ni bebe

Relato II
(Hch 22)*Discurso de Pablo en Jerusalén*

- 1-5 Yo, judío ortodoxo, perseguí a muerte este nuevo «camino»
- 6-10 Cerca de Damasco
 —hacia mediodía
 6 —una gran luz relampagueó en torno a mí
 7 —caí por tierra y oí una voz: «Saulo, ¿por qué me persigues?»
 8 —«¿Quién eres, Señor?»
 —«Yo soy Jesús Nazareno, a quien tú persigues»
 9 Los acompañantes no oyen la voz, pero ven la luz
- 10 Pablo: «¿Qué debo hacer, Señor?»
 «Levántate, sigue hasta Damasco y allí te explicarán lo que debes hacer»
- 11 Como ya no veía, cegado por el resplandor del relámpago, me llevaron a la ciudad

Relato III
(Hch 26)*Discurso de Pablo ante el rey Agripa*

- 9-11 Yo, un fariseo estricto, perseguí el nombre de Jesús Nazareno
- 12-18 Camino de Damasco
 13 —a mediodía
 —luz del cielo, más brillante que el sol
 —sobre mí y los que me acompañaban
 —cáimos por tierra —una voz me dijo en hebreo: «Saulo, ¿por qué me persigues?»
- 14 —«¿Quién eres, Señor?»
 —«Jesús, a quién tú persigues»
- 15 «Anda, levántate y ponte en pie: me he aparecido a ti para...

ESQUEMA DE LOS RELATOS

- 10-16 *Visión de Ananías:*
 10 Jesús se aparece en Damasco a un discípulo, de nombre Ananías: «Ananías!»
 —«Aquí estoy, Señor»
 —«Ve a la Calle Mayor, a casa de Judas y pregunta por un tal Saulo de Tarso. Está orando»
- 12 *Visión de Pablo:*
 (Al mismo tiempo que lo narrado en vv. 10-16)
 Pablo tiene una visión mientras ora: ve entrar a un hombre que le impone las manos para que vea.
- 13-14 Ananías objeta: ese es perseguidor de los cristianos.
- 15 El Señor le ordenó: «Anda, ve, que ese hombre es un instrumento elegido para mí para llevar mi nombre a los paganos, a los reyes y a los hijos de Israel. Yo le enseñaré cuánto tiene que sufrir por mí»
- 17 Entonces Ananías fue a la casa, impuso las manos a Saulo y le dijo:
 «Hermano Saulo, Jesús, el Señor que se te apareció en el camino, me ha enviado para que recobres la vista y recibas la plenitud del Espíritu Santo».

- 12 Un cierto Ananías, hombre fiel a la ley, de buena fama

- 12 Vino a verme y me dijo:

«Saulo, hermano, recobra la vista»

Relato I
(Hch 9)

18 Inmediatamente se le cayeron de los ojos una especie de escamas y recobró la vista

19 E inmediatamente se hizo bautizar

Comió

Relato II
(Hch 22)

14 Inmediatamente recobré la vista y lo vi. Ananías dice a Pablo:

15 «El Dios de nuestros padres te destinó a que conocieras su designio, vieras al Justo y escucharas palabras de su boca, porque vas a ser testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído».

16 «Ahora no pierdas tiempo, levántate, hazte bautizar y lava tus pecados invocando su nombre»

Relato III
(Hch 26)

16 (Contenido de las palabras de Jesús en la visión de Damasco).

17 «Me he aparecido a ti precisamente para elegirte como servidor, como testigo de que me has visto ahora y de lo que te revele en adelante.

18 Te he sacado de tu pueblo y de los paganos, a quienes te envío para que les abras los ojos

a) y se conviertan de las tinieblas a la luz y del dominio de Satanás a Dios

b) para que, creyendo en mí, obtengan el perdón de los pecados y parte en la herencia de los consagrados».

(En el resto del discurso):

ESQUEMA DE LOS RELATOS

349

20 (En la primera predicación de Pablo en Damasco):
 22 «Jesús es el Hijo de Dios»
 «Jesús es el Mesías»
 27 Relato de Bernabé en Jerusalén:
 «Pablo vio al Señor en el camino»

23 (Pablo en Jerusalén):
 «Orando en el templo, caí en éxtasis

18 y lo vi a él, que me dijo: «Date prisa, vete en seguida de Jerusalén, porque no van a aceptar tu testimonio acerca de mí»

19-20 Pablo replica: disculpa el proceder de los que él mismo había perseguido.

21 Jesús dice: «Anda, porque te voy a enviar a pueblos lejanos»

Entre los capítulos 22 y 26

23,11: «La noche siguiente se presentó el Señor a Pablo y le dijo: ¡Animo! Lo mismo que has dado testimonio a favor mío en Jerusalén, tienes que darlo en Roma.»

23 «El Mesías debía padecer para que, siendo el primero de los muertos en resucitar, anunciara el amanecer a su pueblo y a los paganos»

mi madre y me llamó por su gracia se dignó *revelarme a su Hijo* para que yo lo anunciara a los paganos» (Gál 1,15-16). Según sus propias palabras, Pablo entendió como una gracia o revelación de Dios su llamamiento al apostolado de difundir la fe en Cristo. Esta conciencia de Pablo (que distingue entre el «ver a Jesús» y las distintas visiones o revelaciones «en éxtasis»; cf. 2 Cor 12,1-4) es en sustancia lo que quiere decir Lucas cuando expresa la dimensión graciosa de este acontecimiento mediante una visión. En efecto, pese a las variantes de los tres relatos, en todos ellos hay un dato fundamental, a menudo olvidado: el sentido del hecho queda oculto a los acompañantes de Pablo¹⁰⁴. Una aparición de Jesús no es objeto de observación neutral; es una experiencia de fe que responde a una revelación escatológica y se expresa en una confesión cristológica de Jesús como resucitado, es decir, revelación de Jesús y fe en él con su significado escatológico, cristológico. Este fue también el núcleo de las demás apariciones de Cristo, a las que luego dio contenido la teología de las comunidades de Mateo, Lucas y Juan, o bien la vida concreta del apóstol Pablo. Bernabé define en Jerusalén el acontecimiento de Damasco como un «ver a Jesús» (Hch 9,27), si bien Pablo no vio en realidad a Jesús, y el propio Pablo equipara *este ver* a las apariciones oficiales a Pedro y a los Doce (1 Cor 15,3-5). El «ver a Jesús» es un ver *cristológico*: un entender —sólo posible en virtud de la gracia— a Jesús como Cristo en una experiencia personal de fe que afecta a la vida entera de quien ha tenido esa experiencia; pero tal experiencia no es presentada como aparición «oficial» de Cristo, aunque fundamente una misión apostólica.

Es de notar que en Hechos se ha pasado de una visión *de conversión* (Hch 9 y 22) a una visión «pascual» *de misión*. Para descubrir en Jesús a Cristo se requiere conversión e iluminación. Lo que ahora debemos preguntarnos es si la tradición sobre la aparición de Cristo a Simón y a los Once no sufrió durante las primeras generaciones cristianas una evolución y estructuración análogas a las que vemos en los Hechos al comparar Hch 9, Hch 22 y Hch 26.

CAPITULO III

LA EXPERIENCIA PASCUAL:
 CONVERTIRSE A JESUS COMO CRISTO
 Y HALLAR EN EL LA SALVACION

Bibliografía: Además de los trabajos citados en la bibliografía del capítulo I de esta sección, cf. J. Blank, *Tipología y ministerio de Pedro en el Nuevo Testamento*: Conc 83 (1973) 348-361; K. Carrol, «*Thou art Peter*»: NovT 6 (1963) 268-276; H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15,3-5*: EvTh 25 (1965) 1-11; O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer* (Zurich-Stuttgart 2 1960); J. Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*: OrSyr 1 (1956) 278-280; id., *La révélation du fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16,17) et de Paul (Gal 1,16)*: RSR 52 (1964) 411-420; R. Fuller, «*Thou art Peter*» *pericope and the Eastern Appearances*: «McCormick Quarterly» 20 (1967) 309-315; F. Gils, *Pierre et la foi au Christ ressuscité*: ETL 38 (1962) 5-43; G. Klein, *Die Berufung des Petrus*: ZNK 58 (1967) 1-44; R. Pesch, *Lugar y significación de Pedro en la Iglesia del Nuevo Testamento*: Conc 64 (1971) 19-30; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche* (Gütersloh 1965); W. Trilling, *Zum Petrusamt im Neuen Testament*: ThQ 151 (1971) 110-133; A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung*: BZ 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103, publicado también en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 137-170.

I. UNA HISTORIA DE CONVERSOS.
 ¿UN MODELO JUDIO DE CONVERSION?

Anteriormente formulábamos una pregunta a la que todavía no hemos dado respuesta: ¿qué llevó a los discípulos, que habían abandonado a Jesús en su prendimiento y crucifixión, a *reunirse de nuevo* en nombre de Jesús, presentándolo ahora como Cristo, Hijo de Dios y Señor? Como hipótesis de trabajo, habíamos propuesto que existe un nexo entre la dispersión de los discípulos y su «experiencia pascual» en cuanto motivo de su reunión. En otras palabras: ¿no se remonta la aparición pascual de Cristo a lo que llamaríamos una «visión de conversión»?

A este respecto, es tan importante el punto de partida como el de llegada. Por una parte, los discípulos más íntimos se separan porque han abandonado el factor que los unía: Jesús de Nazaret; por otra, reunidos nuevamente en nombre de Jesús, proclaman, algún tiempo después de su muerte, que este Jesús ha resucitado. ¿Qué ha sucedi-

¹⁰⁴ R. Fuller, *Resurrection narratives*, 46, subraya acertadamente este extremo.

do en el intervalo que media entre la pasión y muerte del Maestro, con la cobarde defeción de los discípulos, y el momento en que éstos comienzan a proclamar, con audacia y convicción, que Jesús va a venir como juez del mundo o que ha resucitado de entre los muertos? El mismo historiador reconoce que debió de suceder *algo* que explique, al menos psicológicamente, este cambio.

No se puede responder sin más que fue la realidad de la resurrección como tal. De hecho, la resurrección en cuanto acontecimiento escatológico no es narrada en ningún pasaje del Nuevo Testamento, ni puede serlo, dado que no pertenece a nuestra historia terrena, humana; se trata de una realidad metaempírica y metahistórica: «escatológica». Por otra parte, una resurrección de la que nada se dice es un acontecimiento del que nadie sabe nada y, para nosotros, inexistente. Para hablar de una resurrección metahistórica, como hace el Nuevo Testamento, son necesarios unos *hechos de experiencia*, interpretados como acción salvífica de Dios en Cristo. Es necesaria una determinada experiencia y una interpretación de la misma. Entonces, la pregunta será: ¿qué hechos concretos llevan a los discípulos, tras la muerte de Jesús, a confesar y proclamar que Jesús de Nazaret vive realmente: va a venir o ha resucitado? Si no puede serlo la resurrección como tal, ni el sepulcro vacío (que, aunque fuera un dato histórico, no podría demostrar teológicamente una resurrección: la desaparición de un cadáver no es todavía una resurrección, y una resurrección corporal no implica necesariamente la desaparición de un *cadáver*), ni tampoco los relatos de apariciones, los cuales presuponen la fe en la resurrección, ¿qué otra cosa queda?

Quien se ha escandalizado de Jesús y, tras algún tiempo, lo proclama portador único de salvación, ha tenido que pasar por un «proceso de conversión». Como primera respuesta a la pregunta referida, debemos afirmar que entre los dos momentos históricos de la muerte de Jesús y la predicación apostólica se dio la *conversión* de los discípulos, los cuales, «a pesar» de la escandalosa muerte de Jesús, se reunieron nuevamente en su nombre, reconociendo su propia falta de fe. Entre los dos momentos históricamente accesibles tiene lugar un *proceso de conversión*. Sólo así podemos preguntarnos por las condiciones de posibilidad de tal conversión y, sobre todo, por sus requisitos esenciales. En mi opinión, una exégesis directa del «sepulcro vacío» y de los «relatos de apariciones» pasa por alto esta primera cuestión fundamental de la *conversión* o nueva reunión de los discípulos. De ahí que en el primer apartado del presente capítulo nos planteemos el problema del escándalo de los discípulos y el de su reunión. De hecho, en los relatos bíblicos sobre las apariciones de Cristo subyace el núcleo del acontecimiento, si bien retocado por las experiencias posteriores de una Iglesia ya establecida, dentro de la cual se han escrito los cuatro evangelios y los Hechos de los Apóstoles. ¿Cabe la posibilidad de que el triple relato de Damasco —en el que la «aparición de Cristo» a Pablo pasa de una «visión de conversión» a una «visión de mi-

sión»— nos sirva de modelo para ver una evolución análoga en la tradición de las apariciones oficiales a los Doce? De hecho, existe una diferencia fundamental: los discípulos no fueron perseguidores de Jesús, sino todo lo contrario; sin embargo, fallaron en el «seguimiento de Jesús», el seguirle aparece en el Nuevo Testamento como un requisito esencial para los *cristianos*. Por tanto, ellos necesitan convertirse: volver a «ser discípulos» y «seguir» a Jesús. Pero la primera condición es la *experiencia* de haber sido perdonados por Jesús, una particular experiencia de gracia en virtud de la cual son readmitidos a la comunión con Jesús y descubren en él una salvación *definitiva*, que no acaba con su muerte y que reinstaura entre ellos una comunión recíproca.

Algunos intentos modernos de explicar la experiencia de la aparición ven en las apariciones de Cristo una plasmación de diversas experiencias pneumáticas de las comunidades primitivas. Pero esto implica el grave error de suponer lo que hay que demostrar. Se presupone, en efecto, una «comunidad reagrupada» (en la que se darían tales experiencias pneumáticas), cuando la realidad a que se refieren las tradiciones evangélicas sobre apariciones marca precisamente el punto de partida de la reunión de los discípulos dispersos, en otras palabras, el comienzo de la comunidad (aunque inicialmente se trate sólo de una confraternidad en el seno de la religión judía). Lo que hay que explicar es la «reunión» de los discípulos. Los *relatos* sobre las apariciones y sobre el santo sepulcro presuponen ya la comunidad reunida y su kerigma cristológico. Por eso, nuestro análisis debe centrarse en el «proceso de conversión» de los discípulos. Una «conversión» implica esencialmente una relación: *a)* con aquel que los discípulos han abandonado: Jesús de Nazaret, y *b)* con aquel a quien retornan: Jesús como el Cristo.

Los discípulos fallaron (quizá por miedo) en su condición de discípulos o en el «seguimiento de Jesús»: lo abandonaron en el momento más difícil e incurrieron en la falta de fe que Jesús tantas veces les había reprochado. Pero su relación con Jesús de Nazaret, al que habían abandonado, incluye también el recuerdo de toda su actividad, de su mensaje sobre la venida del reino de Dios, de Dios volcado sobre la humanidad, que no quiere la perdición del hombre, sino su salvación, el recuerdo de las advertencias sobre la poca fe. Pero ellos habían conocido al «Dios de Jesús» también como un Dios que se apiada y perdona sin condiciones; Jesús había ayudado a muchos simplemente porque habían acudido a él en su necesidad. Recordaban que había comido con pecadores, es decir, que les había ofrecido la salvación. Recordaban, en fin, la peculiar atmósfera de la cena de despedida: lo que Jesús había dicho en aquella ocasión, aunque los recuerdos no fueran ya nítidos. Estos momentos del recuerdo de la convivencia con Jesús y de toda su actividad son elementos esenciales en el proceso de conversión de quienes, pese a sus fallos, no habían renunciado a su fe en Jesús. Eran unos hombres, más que conscientemente infieles, desolados.

Por el contrario, la relación con aquel al que retornan es totalmente nueva. Habían abandonado a un Jesús condenado a muerte; vuelven a la comunión con el mismo Jesús, en quien ahora descubren al juez que ha de volver o al Crucificado resucitado. Esta segunda relación tiene que ver con lo que constituye la base de las tradiciones evangélicas sobre apariciones. ¿Cuál fue el *hecho histórico* que los discípulos vivieron como pura gracia de Dios y que los llevó a la confesión cristológica de que el Crucificado había resucitado o debía venir?

En la tercera parte veremos que en el judaísmo —sobre la base de Is 42,6-7.16; 49,6.8-9; 50,10; 51,4-6; 62,1 con 49,6— el profeta escatológico era llamado «luz del mundo», del mismo modo que la ley era «luz de todas las naciones»; también en la tercera parte veremos cómo la identificación de Jesús con el enviado escatológico de Dios fue el puente entre «Jesús de Nazaret» y el Cristo proclamado por la Iglesia. Ahora bien, el concepto de profeta escatológico (con toda la gama de significados que el mismo poseía en el judaísmo) desempeñó un importante papel en el origen de la tradición de las apariciones. En los relatos *judíos*, la conversión de un pagano a la ley judía se suele denominar «iluminación» y se presenta según el modelo clásico de la «visión de conversión»: de pronto, brilla una gran luz y se oye una voz (Hch 9: la visión de Pablo en Damasco está construida de acuerdo con este modelo). Partiendo de Is 29,9-10.18; 35,5; 42,18-21; 43,8, en el judaísmo se creó un esquema en el que «no ver» o quedar ciego se convierte en imagen de la cerrazón culpable a la revelación de Dios; por el contrario, «ver» es imagen del acceso del hombre a la salvación ofrecida por Dios (cf. también Dt 29,4; Is 6,9; 42,6-7; 56,10; 59,10; Jr 5,21). Mc 4,12 cita a Is 6,9-10 cuando dice: «Para que miren y no vean, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y hallen perdón». En particular, el judaísmo helenístico, partiendo de Is 42,6-7, forjó un esquema que presenta la conversión de un pagano al judaísmo como un «ver» o una «iluminación» de un ciego¹. En muchos pasajes del Nuevo Testamento, el simbolismo de la luz y del ver está relacionado con la conversión (Rom 13,12; Ef 5,8-14; 1 Pe 2,9-12; Heb 6,4; 10,32). En Hch 26,17-18 se advierte claramente un influjo «isaiano» (Is 42,7): la conversión de Pablo se describe siguiendo el modelo «luminoso» de una visión de conversión. Aunque el bautismo cristiano y la conversión o iluminación coinciden con frecuencia (más tarde el bautismo recibirá el nombre *photismós* o iluminación), los conceptos no son de por sí idénticos. «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5,14; Lc 8,16) se aplicaba inicialmente al profeta escatológico (Is 42,6-7.16; 49,6.8-9; 51,4-6; 62,1 con 49,6; también Eclo 48, 10b), y en el judaísmo a la Torá². La expresión «luz de los paganos» o «del mundo» (aplicada primariamente a los judíos y, a través de ellos,

¹ Sab 18,4 («la luz incorruptible de tu ley que iban a transmitir al mundo»); TestLev 17,3,9; 1 QH 4,27.

² TestLev 14,3; 4,3; 18,3,9; TestBen 10,2; 1 QH 4,27. Cf. Jn 1,8; Mt 5,3

a los paganos) se repite en otros lugares³. Además se aplica tanto a Jesús (Jn 1,9; 3,19-21; 8,12) como a los apóstoles de Cristo (Hch 13,47; 26,23; Mt 5,14; Lc 8,16). Esta concepción influye también en otros textos sobre la luz, como 1 Tes 5,1-6 y 1 Pe 2,9-12 (es decir, en la catequesis cristiana). Dada la existencia de esta tradición judía sobre la conversión mediante iluminación (a menudo presentada como visión de luz), cabe la posibilidad de que el hecho milagroso de una conversión, no a la revelación en la ley, sino a la revelación en Jesús, se describa siguiendo el modelo de una visión de conversión, que en sustancia significa «revelación de Dios», epifanía y, por tanto, «iluminación». Hch 9, el relato de la conversión de Pablo según Lucas, es un claro ejemplo de ello. La misma «visión bautismal» incluida en las tradiciones interpretativas del bautismo de Jesús en el Jordán se sitúa (por lo que se refiere al modelo empleado) en la misma línea de tradición, y Jesús aparece como «luz del mundo», como el profeta escatológico: epifanía de Jesús como Hijo de Dios.

En la visión cristiana de la resurrección (las apariciones pascuales) se produce una conversión a Jesús en cuanto Cristo, que ahora ha venido como luz del mundo⁴. Así como la iluminación de la ley «justificaba» a una persona (cf. Gál 1,14; 3,2ss), así también los discípulos son justificados por la iluminación del Resucitado. En la «aparición» o «visión», la gracia de la *conversión* a Jesús en cuanto Cristo (en virtud de una revelación iluminadora de Dios) alcanza su realización y expresión. Quien *ilumina* y se revela como Cristo resucitado mediante la gracia de conversión es Jesús: él es el *Cristo iluminador*; «se aparece».

Es de notar que en los relatos *neotestamentarios* de apariciones (excepto en los Hechos de los Apóstoles) no se habla de «luz», lo cual podría ir contra la interpretación propuesta. Pero también es de notar que los relatos de apariciones de los cuatro evangelios *a)* incluyen el tema de una misión al mundo (de donde «luz del mundo») y *b)* se refieren, explícita o alusivamente, al bautismo cristiano (perdón de los pecados): el influjo del modelo judío de conversión es indudable. Debemos decir además que del carácter «epifánico» que originariamente tenían las apariciones evangélicas (al margen de todo fenómeno de «iluminación») sólo queda la *identificación*: Jesús es el viviente (sobre este punto volveremos en la tercera parte).

³ ParJr 6,9.12; JyA, p. 46, 18-19; 47, 1-2; PsFilón, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, 51,4-6; TestZab 51,4-6. En el Nuevo Testamento Hch 1,8b; Lc 2,32; Jn 1,9; 3,19-21; 8,12. Cf. W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (Tubinga 1957), y J. Roloff, *Das Kerygma*, 119-121; Kl. Berger, *Gesetzesauslegung*, 27-28.

⁴ Acertadamente dice Kl. Berger, *Gesetzesauslegung*, 27, que la función del profeta escatológico como *lumen gentium* en el judaísmo es la clave de una serie de cuestiones centrales, todavía no resueltas, del cristianismo primitivo. Su estudio sobre el tema, anunciado repetidas veces, no ha aparecido todavía.

II. LOS DISCÍPULOS DE JESUS SE REUNEN POR INICIATIVA DE PEDRO

La Iglesia primitiva entendía la pertenencia a Jesús como una «conversión»⁵. Esta se suele presentar siguiendo el modelo de la visión de conversión típica del judaísmo, la cual, en la Iglesia naciente, termina por convertirse en una aparición de misión. ¿Nos es posible todavía, a través de las apariciones de misión, captar algo del primer origen de la «visión de conversión» de Simón y los Doce?

Los hechos subyacentes a los más antiguos testimonios de Pedro y los suyos fueron —en los primeros estadios del proceso de transmisión— objeto de interpretaciones actualizantes debidas a la teología de Mateo (Mt 28,9-10 y 16,20), de Lucas (Lc 24,13-35.44-53), de Juan (en especial Jn 20,17-18; 20,21b e incluso 20,24-31) y a las experiencias de Pablo. Esto es ya el núcleo de una eclesiología refleja. El relato originario de las apariciones no puede reconstruirse ya separando redacción y tradición. En los relatos evangélicos de apariciones no se trata ya de explicar la primera conversión a Jesús resucitado, sino de mostrar en qué se funda y de dónde dimana la única fe de la Iglesia de Cristo ya establecida. Se presupone la existencia de una Iglesia que confiesa a Cristo. En el relato evangélico, los apóstoles están reunidos ya antes de las apariciones, evidentemente en espera de acontecimientos. Juan parece haber visto el problema y dice que los discípulos estaban reunidos con las puertas cerradas «por miedo a los judíos» (Jn 20,19). La misma aparición a Simón, tan importante en el Nuevo Testamento, es simplemente mencionada de paso (Lc 24,34), mientras que la dinámica del relato se centra en la aparición al grupo de los Once: a todos reunidos. Esto muestra que la única norma válida de la fe apostólica es la confesión cristológica del Crucificado resucitado profesada por toda la Iglesia.

En consecuencia, esta presentación neotestamentaria de las apariciones de Cristo no nos proporciona ninguna información histórica inmediata sobre la forma en que los discípulos, anteriormente dispersos⁶, se reunieron después de la muerte de Jesús en el nombre de su Maestro ni sobre la forma en que esta reunión dio vida al movimien-

⁵ Todos los tópicos judíos sobre la conversión de un pagano a la ley judía fueron recogidos por el cristianismo. Quien se convierte, comienza por dar limosnas, incluso todos sus bienes, pero recibirá el céntuplo; Kl. Berger, *Gesetzesauslegung*, 29-30.

⁶ Las fuentes no dicen nada concreto sobre la huida de los discípulos a Galilea y su posterior retorno a Jerusalén. Por tanto, desde el punto de vista histórico es discutible que las «apariciones galileas» sean las más antiguas; sin embargo, las tradiciones de apariciones parecen haber surgido en Galilea. Un problema distinto es pensar que «los Doce» se volvieron a reunir (por decirlo así, en espera de noticias sobre «apariciones») antes de la experiencia de lo que el Nuevo Testamento llama «apariciones de Cristo». Véase la polémica sobre el tema: F. Hahn, *Höheistitel*, 205-206; H. Grass, *Ostergeschehen*, 128-129; H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel*, 8, nota 49; K. Lehmann, *Am dritten Tag*, 162.

to de Cristo. Sin duda, estos relatos de aparición se proponen justificar y legitimar la misión de la Iglesia a todo el mundo. Reflejan la visión que la *Iglesia* tenía de sí misma: para las comunidades cristianas, la fe en Jesús resucitado constituye el fundamento de su existencia y de su misión al mundo.

En estos relatos evangélicos, aunque expresión de unas Iglesias ya consolidadas, late el recuerdo de un acontecimiento en virtud del cual los discípulos, tras la muerte del Maestro, se reunieron de nuevo en nombre de Jesús, el Cristo, la salvación definitiva. Este recuerdo, todavía perceptible en los relatos evangélicos, es lo que vamos a estudiar, si bien el resultado de tal estudio, debido a la dificultad de rastrear la tradición y la redacción hasta sus primeros orígenes, sólo nos permitirá llegar a hipótesis probables y razonables, por más que se funden en indicios claros del texto evangélico.

¿Qué experiencias y recuerdos llevaron a los discípulos, tras la muerte de Jesús, a reunirse en torno al Maestro muerto? Esta pregunta pretende llegar al punto en que los discípulos se constituyeron por primera vez en comunidad de Cristo (si bien inicialmente en el seno del judaísmo)⁷.

Nuestro estudio da por supuesto el hecho indudable de que los discípulos íntimos de Jesús le abandonaron, sea como fuere, en su prendimiento y en su muerte. Además, debemos tener presente que es absolutamente imposible, antes de la muerte de Jesús, unir su *persona* —no sólo algunos de sus *actos*— de manera esencial y constitutiva con la venida del reino de Dios. Mientras Jesús vivió en nuestra historia humana, de hecho contingente, la revelación de la salvación en él era necesariamente «incompleta», se hallaba todavía *in fieri*. Por tanto, en este estadio era imposible una «cristología», ya que una «confesión cristológica» es una afirmación (de fe) sobre la *totalidad* de la vida de Jesús, no sobre una fuerza salvífica atribuible a determinadas palabras o actos de Jesús; esto era, efectivamente, algo «evidente» para sus discípulos aun antes de su muerte. Si aceptamos la historicidad real de la revelación de Dios en Jesús y tenemos en cuenta cómo la fe de los discípulos vivió este hecho —toda la actividad de Jesús—, podremos comprender que los discípulos, aunque sentían un gran entusiasmo por su Maestro, esencialmente en su relación con Dios, no habían entendido todavía que la propia persona de Jesús tenía una importancia *constitutiva*, decisiva, para la inauguración del reino de Dios. Ahora bien, el sentido de una confesión cristológica estriba —si las palabras significan todavía algo— en el reconocimiento *de esa importancia* constitutiva. La razón de que antes de la muerte de Jesús fuera imposible una «confesión cristológica» implícita (en el sentido

⁷ Pese a las numerosas circunstancias fortuitas que influyeron en la ruptura del cristianismo con el judaísmo, la identificación protocristiana de Jesús con la *lumen gentium*, en virtud de la cual la ley deja de ser «luz del mundo», constituye *en germen* una ruptura con el judaísmo palestinese y, por tanto, representa en esencia la fundación de la *ecclesia Christi* como Iglesia de judíos y paganos.

de una cristología desarrollada) es, en mi opinión, la historicidad —tampoco aquí caben docetismos— de la comprensión que Jesús tenía de sí y de su mensaje, lo cual le fue descubriendo la inevitabilidad histórica de una muerte violenta. La experiencia cristiana de «desvelamiento», fundamento, fuente y filón de una confesión auténticamente *cristológica* de Jesús, presupone la *totalidad* de su vida, incluida su muerte violenta. También desde el punto de vista teológico, sólo esta vida *consumada* es la revelación de Dios en Jesús de Nazaret. Por lo que toca «personalmente» a Jesús, su vida no acaba hasta su muerte; sólo entonces puede empezar nuestra historia de Jesús.

Es cierto que los discípulos recibieron una fuerte sacudida con el trágico fin de su Maestro y, comprensiblemente, fueron presa de la duda y el miedo; sin embargo, tal tragedia no provocó una ruptura en su fe. Fuera de Marcos, quien (por razones que, a mi juicio, todavía no se han explicado satisfactoriamente) adopta una postura muy crítica frente a la conducta de los Doce con anterioridad a la muerte de Jesús, los evangelios no presentan el cobarde abandono de Jesús como una *ruptura* en el sentido de apostasía. Se trataba de *oligopistia*, de poca fe (cf. *supra*). De todos modos, los discípulos —en un proceso de conversión que ya no es posible reconstruir históricamente— descubrieron la fuerza arrolladora de su experiencia de «desvelamiento»: conocieron y reconocieron lo que había significado *toda la vida de Jesús*. Esa es la experiencia que yo llamo «pascual», que pudo expresarse de diversas maneras: el Crucificado es el juez que ha de venir (cristología del *maranatha*); el taumaturgo crucificado está presente y actúa en sus discípulos; el Crucificado ha resucitado. Así se puede decir que en ese momento nace la experiencia de que es ahora cuando realmente están *viendo a Jesús*, lo cual constituye el fundamento de lo que se expresa en las apariciones pascuales: Jesús «se manifiesta» (*ophthe*); sólo tras su muerte se hace «epífano», es decir, transparente; creyendo es como se comprende quién es Jesús. Este conocimiento de los discípulos es a la vez un reconocer y un *nuevo* ver a Jesús de Nazaret, no a otra persona ni tampoco un mito. Jesús, tal como ellos lo habían tratado, será el único criterio de sus recuerdos y de sus vivencias pospascuales.

Históricamente es probable (y hoy lo admite la mayoría de los exegetas) que (exceptuando las apariciones de Cristo a las mujeres, que en la cultura antigua, sobre todo en la judía, no podían ofrecer un testimonio «válido») Simón Pedro tuvo la primera aparición de Jesús (*protofanía*; cf. 1 Cor 15,5; Lc 24,34; e indirectamente Mc 16,7)⁸, es decir, que fue el primero en experimentar lo que el Nuevo Testamento llama «ver a Jesús» después de su muerte. Esto empalma con la tradición (o, más probablemente, redacción) de Marcos, según la cual, en medio del escándalo general de los discípulos, Simón negó explí-

⁸ H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, 27-28; J. Delorme, en *Lectio Divina* 72, 114; R. Fuller, *Resurrection narratives*, 57-58.

citamente a Jesús, dato que en la redacción de Marcos se interpreta en sentido histórico-salvífico, como una «necesidad divina» o designio salvífico, puesto que Marcos cita un texto de la Escritura y lo pone como tal en labios de Jesús (Mc 14,27; cf. el nexo que Marcos establece entre 14,27 y 14,28 con 16,7). Además hay claros indicios (reconocidos por muchos exegetas) de que el nombre *Keſa* (*s*), Pedro o roca, que recibe Simón, está relacionado con su primacía en las apariciones de Cristo. A propósito de esta primera aparición a la «jerarquía oficial», Lucas llama a Pedro precisamente «Simón»: «Se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34); en otros lugares lo llama siempre «Pedro». Además, según D. Gerhardson⁹ (al que siguen numerosos exegetas), es «muy probable» que Mt 16,17-19 proceda de una tradición perdida que narra la primera aparición de Jesús a Pedro. Si bien con rectificaciones importantes, también A. Vögtle¹⁰ ve en Mt 16,18-19 un fragmento que perteneció originariamente al relato de una *protofanía* petrina (de todos modos, Vögtle niega toda relación entre la declaración cristológica de Pedro y este relato de una «primera aparición» oficial). También Vögtle reconoce, y esto es importante, que el *logion* de Jesús en Mateo: «Tú eres Pedro (roca)» introduce por *primera vez* el nombre de *Pedro* para designar a Simón y que, seguramente, tal nombre no fue dado a Simón por el Jesús terreno¹¹. En consecuencia, muchos exegetas consideran que el nexo existente entre el nombre de «roca» y la *protofanía* de Pedro es la hipótesis más probable¹². El empleo prepaolino de *Pedro* en lugar de Simón indica que, en ese breve período tras la muerte de Jesús, existía ya una tradición consolidada.

A pesar de la posición central de Pedro, también en lo que respecta a la primera aparición de Jesús a Simón, las referencias evangélicas a la *protofanía* petrina están siempre *estrechamente vinculadas* con la aparición de Cristo a los Once (Lc 24,34 con 24,36; 1 Cor 15,3-5).

En los Hechos encontramos además un detalle curioso que puede ser importante a este respecto. En Hch 1,4 se habla de *synalizómenos*, que muchos traducen «mientras comía con ellos» (después de la resurrección). Pero hacia la misma época, el escritor judío Flavio Josefo emplea el mismo término, una vez con el significado de voz media (reunirse) y otra en sentido activo (reunir)¹³. Según esto, Lucas transmitiría una tradición según la cual el Señor Jesús, después de su muerte, reunió nuevamente a sus discípulos y «les mandó que no se alejaran de Jerusalén, sino que aguardaran a que se cumpliera la promesa del Padre (la venida del Espíritu)... (Juan bautizó con agua, vosotros,

⁹ *Memory and manuscript* (Upsala 1961) 266-271.

¹⁰ *Zum Problem der Herkunft von Mt. 16,17-19*, en *Orientierung an Jesus*, 372-393.

¹¹ *Loc. cit.*, 382.

¹² Cf. la bibliografía citada al comienzo del capítulo.

¹³ Flavio Josefo, *De bello Judaico*, 3, 162; *íd.*, *Antiquitates* 8, 105. Caí en la cuenta de esto leyendo unas consideraciones sobre la comunidad de mesa después de Pascua en J. Roloff, *Das Kerygma*. 255, nota 191.

en cambio, dentro de pocos días seréis bautizados con Espíritu Santo» (Hch 1,4-5). Aquí es clara la teología de Lucas, pero se percibe una tradición que atribuye la *iniciativa* de la nueva reunión al propio Jesús resucitado, para mostrar la dimensión de gracia de lo que ha sucedido *históricamente*. Todos estos datos nos permiten suponer razonablemente que, después de la muerte de Jesús, Pedro fue el primer discípulo (varón) que llegó a la «conversión» y reanudó el «seguimiento de Jesús»; después lo harían otros discípulos por iniciativa de Pedro. Así, Pedro es el primer cristiano que llegó a una confesión cristológica; sobre la base de su *propia* conversión, él toma la iniciativa de reunir un (o el) «círculo de los Doce» (aunque quizá no se llamara todavía así; cf. *infra*). De esta forma, Pedro se convierte en la piedra del núcleo primitivo de la comunidad cristiana, «los Doce» que confesaban a Jesús como el que tenía que volver o el Crucificado resucitado, es decir, la comunidad del tiempo final, el nuevo reino de las doce tribus, la «comunidad de Cristo» (Rom 16,16) o «comunidad de Dios» (1 Cor 1,2; 10,32, etc.) reunida. Al parecer, así es como históricamente los discípulos de Jesús se reúnen de nuevo formando la comunidad de Cristo. Con toda probabilidad, Pedro no es el fundador de «los Doce», sino que este grupo es ya un dato prepasual (de lo contrario, ¿cómo se podría llamar a Judas Iscariote «uno de los Doce» y, sobre todo, explicar el término técnico «los Once»?). Lo que constituye el grupo de los Doce parece ser más bien la misión prepasual de los discípulos por parte de Jesús. La profecía de Jesús tiene, así, como consecuencia que después de la Pascua fuera Pedro el que reunió de nuevo a los Doce¹⁴. Un eco o recuerdo de dicho acontecimiento histórico se percibe en Lc 22,32: «Simón, Simón..., cuando tú te conviertas (epistrepas: vuelvas), afianza a tus hermanos» (en este pasaje, Lc 22,31-33, se habla sorprendentemente de «Simón»). Aquí se establece, por tanto, un nexo entre la negación de Pedro, su conversión y la iniciativa de reunir nuevamente a los discípulos: confirmarlos como discípulos de Cristo. Sin embargo, el acto de conversión de Pedro no está separado del de los Doce: la fe en la resurrección supone un proceso de comunicación recíproca entre los Doce. De ahí el dato bíblico de que «primero dudaron».

III. EXPERIENCIA DEL PERDON

El análisis de la estructura de los relatos sobre las apariciones ha mostrado que aluden a un hecho histórico-salvífico y que, como en el caso de la referencia a la Escritura, también el modelo de «visión» es un recurso para expresar un *hecho de gracia*, una iniciativa divina

¹⁴ Como afirman acertadamente M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, 33-34 y J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche* (Gütersloh 1965) 138ss.

de salvación, una gracia que se manifiesta en acontecimientos históricos y experiencias humanas. En otras palabras, el relato del hecho en forma de apariciones indica que el proceso por el que Pedro y los suyos pasaron de la dispersión a una reagrupación fue interpretado como pura gracia de Dios, tal como (en un contexto distinto) se deduce de los evangelios: «¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás! Porque eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo» (Mt 16,17). Además, el hecho de que esta conversión adopte la forma de una visión de aparición subraya la legitimación divina de la confesión cristológica. El cristianismo nace del mensaje y del conjunto de la actividad de Jesús, incluida su muerte y, *a la vez*, de una *nueva* oferta de salvación que, tras la muerte de Jesús, realiza Dios por medio del Jesús celestial y que tiene como consecuencia que el retorno de los discípulos a Jesús se convierta en un retorno al Crucificado viviente¹⁵.

El Nuevo Testamento no dice explícitamente en qué hechos históricos concretos se manifestó esa gracia o nueva oferta salvífica de Jesús; se limita a afirmar el sorprendente carácter de gracia inherente a tal acontecimiento. La iniciativa de Jesús, objetiva, soberana, libre e independiente de la fe de Pedro y de los suyos, que los llevó a la fe cristológica, es una gracia de Cristo que, bajo el aspecto de «iluminación», es obviamente revelación y no una invención humana, pero revelación en el marco de una experiencia de «desvelamiento», que se expresó más tarde según el modelo de las apariciones. Pero *lo que* se quiere afirmar no es un modelo, sino una realidad viva. De este modo, el fundamento de la fe cristiana es indudablemente Jesús de Nazaret en su oferta *terrena* de salvación, *renovada* después de su muerte, experimentada y expresada por Pedro y los Doce. Esto significa también que Dios se pronuncia en favor de Jesús: el que ha sido ajusticiado por los hombres, tras apelar a Dios, es rehabilitado por él. Es lo que expresan especialmente las fórmulas donde se afirma que Dios

¹⁵ Esto no debe considerarse como un «racionalismo» que pretende desmitificar las apariciones de Cristo. No ha sido el racionalismo, sino las propias intenciones bíblicas, tal como se reflejan en la estructura de las apariciones, lo que nos ha descubierto que en los acontecimientos de gracia divina se dan siempre mediaciones históricas. Además, ¿qué podría probar una aparición de Jesús en carne y hueso? Sólo los *creyentes* ven al que se aparece; la interpretación creyente penetra en el núcleo del acontecimiento. Las apariciones de Cristo no son «apariciones de Papá Noel». Desvirtuaríamos la fe si pretendiéramos basarla en una pseudo-empiría, planteando una serie de falsos problemas: ¿fue esta «visión cristológica» una visión orgánica de Jesús? ¿Se trató de una visión «objetiva» o «subjetiva», de una «aparición» o de una «visión»? Estos problemas son totalmente ajenos al Nuevo Testamento. No llego a entender la extensa exposición de Pannenberg sobre el tema (*Grundzüge*, 93-103) ni las reacciones de sus críticos, que ni siquiera tienen un nivel medio. (Br. O. McDermott, *The personal unity of Jesus and God according to W. Pannenberg*, St. Ottilien, 262-269). Sé que mi hipótesis, aunque la considero fundada, implica una ruptura con una tradición hermenéutica de muchos siglos. Por eso la presento aquí *salvo meliori iudicio* (y con argumentos contrarios de peso). Por lo demás, las apariciones no son de suyo *objeto* de la fe cristiana.

resucitó a Jesús de entre los muertos¹⁶. ¿Cómo llegaron los discípulos, supuesta esta absoluta prioridad de la gracia, a la convicción de que Jesús es el resucitado?

En la teología neotestamentaria se puede entrever una relación entre «resurrección» y «perdón de los pecados». El Evangelio de Juan cierra una aparición de Jesús, precisamente el «día de Pascua», con estas palabras: «A quienes les perdonéis los pecados, les quedarán perdonados» (Jn 20,22-23). El «servicio de la reconciliación» (2 Cor 5,18) es mencionado a propósito del bautismo cristiano en todos los relatos de apariciones oficiales (Lc 24,47; Mt 28,19; Jn 20,23). El perdón de los pecados es una gracia pascual. Tras sus experiencias, los discípulos predicán «el perdón de los pecados» (Lc 24,47; Hch 26). Pablo dice: «Si Cristo no ha resucitado, seguís con vuestros pecados» (1 Cor 15,17-18); y en otro pasaje: «Resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25b). El perdón de los pecados va unido al nombre de Jesús (Hch 5,31; 10,43; 26,18)¹⁷.

Cabe preguntar si, en el caso del proceso de conversión de los discípulos, no es posible invertir esas afirmaciones kerigmáticas. ¿No es posible que, tras la muerte de Jesús, Simón Pedro y los Doce, al vivir e interpretar como gracia su *experiencia* concreta del *perdón*, llegaran (recordando las palabras de Jesús sobre la misericordia de Dios) a la convicción creyente de que el Señor vivía? Jesús les ofrece de nuevo la salvación; ellos lo *experimentan* en su propia conversión; por tanto, Jesús tiene que estar vivo. En su experiencia de «conversión a Jesús», en la renovación de su propia vida, experimentan la gracia del perdón de Jesús; ahí experimentan que Jesús vive. Un *muerto* no puede perdonar. Así queda restablecida la comunión actual con Jesús.

Así, *el perdón* de su cobardía y poca fe es la *experiencia* que, iluminada por el recuerdo de la vida terrena de Jesús, viene a ser la matriz donde nace la fe en Jesús en cuanto resucitado. Lo «vieron» de pronto. Este «ver» pudo ser el resultado de un largo proceso de maduración, durante el cual hubo quizá un primer momento importante que bastó para que Pedro tomara la iniciativa de reunir de nuevo a los discípulos. En este primer momento se produjo, evidentemente —«ellos dudaban»—, un intercambio de ideas, hasta llegar a un consenso de fe. Incluso las más antiguas confesiones de fe, prepaúlitas, son el resultado de una prolongada reflexión teológica, y no la articulación directa de la experiencia original. En la experiencia de la gracia del perdón —la nueva oferta de comunión salvífica por parte del Crucificado— radica el riesgo de la fe, que no es una conclusión obligada de varias premisas. La *experiencia personal de una existencia*

¹⁶ 1 Tes 1,10; Rom 10,9; Hch 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37; Rom 4,24; 2 Cor 4,14; Col 2,12; 1 Pe 1,21; etc. Cf. *infra*.

¹⁷ Otra tradición relaciona el perdón de los pecados con la muerte de Jesús (1 Cor 15,3).

nueva implica la certeza de fe de que Jesús está vivo o es el que ha de venir a juzgar al mundo.

IV. AMBIGÜEDAD DEL TERMINO «EXPERIENCIA PASCUAL»

Hay una cuestión crítica que debemos dilucidar: ¿es posible, en todas las tradiciones primitivas, identificar la experiencia pascual con la tradición del kerigma de la resurrección? De hecho, la historia de la tradición plantea ciertas dificultades.

En primer lugar, será preciso hacer una distinción —aunque no absoluta— entre la «experiencia pascual» y la articulación de este «acaecimiento», articulación que es a la vez interpretación dentro de una perspectiva dada. Y decimos «acaecimiento» para excluir una experiencia de tipo puramente «subjetivo»; dicho de otro modo, el propio Jesús, después de su muerte, está en el origen de lo que se ha venido en llamar «experiencia pascual» de los discípulos; en cualquier caso, se trata de una experiencia de gracia. Pero, por ser una experiencia humana, es consciente de sí misma y va unida espontáneamente a una cierta expresión de sí misma. Tal expresión (no refleja) es un momento intrínseco de la propia experiencia, y por ello, la referida distinción no es absoluta, sino «inadecuada». No hay experiencias puras. Siempre incluyen una dosis, por pequeña que sea, de articulación e interpretación. Por tanto, la experiencia nunca puede separarse de su contexto lingüístico¹⁸, ni tampoco de su perspectiva coyuntural (cf. cuarta parte). Las experiencias se expresan no sólo a través de un «filtro lingüístico», sino también en el marco de un modelo de comprensión previo. Más aún, en una fase ulterior se reflexiona sobre la experiencia originaria junto con su interpretación prerrefleja. Tal reflexión no es un elemento extraño, proveniente del exterior, sino que «prolonga» la experiencia junto con su interpretación, aunque en tal proceso aparezcan ciertos distanciamientos de la experiencia originaria. De todos modos, una reflexión acertada ilumina y completa esa experiencia originaria.

Así, pues, cuando se habla de experiencia pascual, no se puede efectuar un aislamiento prelingüístico entre tal experiencia y su interpretación (por ejemplo, «resurrección»). El único problema es si la articulación originaria se expresaba en términos de «resurrección» o existían otras interpretaciones, quizá más antiguas que la idea cristiana de resurrección¹⁹. Este problema es totalmente distinto del que plan-

¹⁸ Cf. la discusión entre N. Schreurs, *Naar de basis van ons spreken over God: de weg van L. Gilkey*: TvT 11 (1971) 275-292, espec. 289, y L. Gilkey, *Ervaring en interpretatie van de religieuze dimensie: een reactie*: ibid., 293-302. Y P. Ricoeur, *De l'interprétation* (París 1965), que trata la misma problemática.

¹⁹ Así, entre otros, Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten* (Stuttgart 1967). Según este autor, la experiencia de Jesús como siervo humillado pero exaltado es la expresión más antigua de la fe pascual.

tea W. Marxen²⁰, quien distingue también entre «experiencia» e «interpretación», pero reduce la «experiencia pascual» a una determinada experiencia del Jesús histórico terreno; dicho de otro modo: así se corre el peligro de que el término «experiencia pascual» se convierta en una interpretación creyente de la vida terrena de un Jesús muerto. No obstante, creo que en esto hay alguna verdad: tras la muerte de Jesús se inicia la *interpretación cristológica*. Por ello, la experiencia pascual, junto con su interpretación, forma ya parte de la «cristología», en cuanto ésta es una interpretación del Jesús de Nazaret *histórico* o *terreno*. No me convencen a este respecto los exegetas y teólogos que sitúan la auténtica *ruptura* en la *muerte* de Jesús y no en su rechazo por parte de los hombres. Para convencerme, deberían demostrarme por qué, tras la decapitación de Juan Bautista, pudo seguir normalmente en suelo judío el movimiento iniciado por Juan como si no se hubiese producido con su muerte ruptura alguna. ¿Habría cambiado tanto la mentalidad judía en un par de años (entre la muerte del Bautista y la de Jesús) que de repente, al morir Jesús, toda su actividad terrena resultara problemática? Toda la literatura judía intertestamentaria y el movimiento joánico (tras la ejecución del Bautista) se oponen radicalmente a tal concepción. Es verdad que en los escritos paulinos (o quizá antes) en el fragor de la polémica entre judíos y judeocristianos se apela a Dt 21,23: «Maldito el que cuelga del madero» (Gál 3,13); pero ¿hasta qué punto era esta polémica representativa del cristianismo primitivo? Tanto más cuanto que los rabinos, a la vista de las numerosas crucifixiones llevadas a cabo durante la ocupación romana, consideraban la «crucifixión» más bien como un signo de fidelidad judía a Yahvé. De todos modos, con esto no queremos negar el fracaso *histórico* de Jesús.

Ahora bien, si desde el punto de vista judío no podemos considerar la crucifixión de Jesús *en cuanto tal* como una ruptura, ¿tendremos que considerar la «experiencia pascual» como una *interpretación* cristiana del Jesús terreno, prepascual? Mi respuesta es en parte que sí y en parte (sobre todo) que no. Porque la cuestión estriba en saber si la interpretación cristiana, después de la muerte de Jesús, se basa sólo en experiencias con el Jesús terreno o incluye *nuevas experiencias* posteriores a la muerte de Jesús. Este es, en mi opinión, el punto decisivo. Y no me refiero a las experiencias de un «sepulcro vacío» o de «apariciones» (las cuales son ya una interpretación de la fe en la resurrección), sino a experiencias como las que he mencionado: el «proceso de conversión» de los discípulos, su experiencia *de gracia* tras la muerte de Jesús. Tras el análisis precedente, me parece innegable que el Nuevo Testamento parte de unas *experiencias* singulares posteriores a la muerte de Jesús, al margen de cómo deban interpretarse. A

²⁰ W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem* (Gütersloh 1964); con pequeñas correcciones en *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gütersloh 1968).

diferencia de W. Marxen, yo parto de que la «experiencia pascual» es una *realidad*, una realidad experiencial y una experiencia real, que implica también una articulación. Y lo que ahora me interesa es esa articulación: supuesta la «experiencia pascual», ¿es la idea de la resurrección la interpretación más antigua y originaria o hubo otras interpretaciones?

Es posible que Ph. Seidensticker se haya basado unilateralmente en el trabajo de E. Schweizer²¹, que no ha conseguido el consenso de los exegetas. Sin embargo, Schweizer ha tenido una intuición correcta. En un nuevo estudio, centrado en la historia de la tradición, L. Ruppert y G. Nickelsburg han ofrecido una visión más matizada²², y —aunque al margen del problema de la «resurrección»— K. Berger sigue la misma línea en un estudio más reciente²³. El ambiente en que se extendió la idea sapiencial judía del «profeta doliente humillado y exaltado» (con el martirio) es innegablemente el de los judíos greco-palestinos, lo cual nada dice ni a favor ni en contra de la antigüedad de tal idea en la Iglesia primitiva (cf. tercera parte).

Pero hay que hacer otra distinción. Antes de que el Antiguo Testamento empiece a hablar de resurrección existe ya una fe vagamente articulada en que Dios es Señor de la vida y de la muerte: Yahvé es un «Dios de vivos»²⁴. De aquí se sigue luego que «Dios puede devolver la vida a los muertos». Esta fe en el Dios que vivifica a los muertos podía expresarse de varias maneras: hablando de resurrección o, en una línea más griega, de que Dios acoge a las «almas» que están en el «hades» o reino de los muertos. Y no es que los griegos piensen que las almas, después de la muerte, están «junto a Dios»: también para la mentalidad griega el hombre está realmente muerto y el alma se halla en el *reino de los muertos* (el «hades», equivalente griego del *sheol* judío), pero también allí se reconoce a Dios el poder de sacar almas del reino de los muertos²⁵. Para el judío de habla aramea, todo el hombre (corporal) se encuentra en el reino de los muertos, si bien con una existencia espectral; por eso, la liberación del reino de los muertos por obra de Dios recibe el nombre de «resurrección», aunque esto no sucede hasta un par de siglos antes de Cristo, cuando ya está muy matizada la idea semítica del «sheol». Al margen de las diferencias antropológicas, tanto para los judíos de habla griega como para los de habla aramea, se trata de un mismo dato: el poder que tiene Dios para devolver la vida a un muerto, con la única di-

²¹ *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (ATHANT 28; Zurich 1962).

²² L. Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motifgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum* (Würzburg 1972), y el breve resumen *Jesus, als der leidende Gerechte?* (SBS 59; Stuttgart 1972); también G. Nickelsburg, *Resurrection*, loc. cit.

²³ K. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*: NTS 20 (1973-74) 1-45.

²⁴ Cf. la bibliografía citada en la nota 1, de la tercera parte, sección segunda.

²⁵ Por ejemplo, Platón *Banquete*, 179c: *ex Haidou ancinaí palin ten psychen*.

ferencia de que un judío de habla griega se sentía menos vinculado al concepto «resurrección». Esta, particularmente en los ambientes apocalípticos judíos, se entendía de forma muy «materialista»: un retorno a la vida terrena con el mismo cuerpo e incluso, afirman los rabinos, con los mismos vestidos²⁶. En la apocalíptica más reciente aparece incluso el curioso concepto de «resurrección progresiva»²⁷. Así, el núcleo de la fe judía en la resurrección va más allá de la concepción apocalíptica; se reduce a la fe en un Dios que tiene el poder para sacar a los muertos del *sheol* y devolverles la vida. El concepto *en sí* no es específicamente apocalíptico. La idea aparece también en los Salmos de Salomón (3,12), no apocalípticos y probablemente fariseos, y en la literatura del judaísmo tardío está muy extendida la idea de la «asunción al cielo» sin resurrección (cf. tercera parte).

Es indudable que esta idea judía —Dios puede sacar a los muertos del *sheol*, es decir, devolverles la vida— constituye la perspectiva desde la que los cristianos hablan de que Jesús vive después de su muerte. Pero imaginarán este nuevo estado de Jesús de un modo que no tiene nada de apocalíptico. Ante todo, la concepción judía de la resurrección es escatológica y colectiva (para los fieles); pero la idea de que, antes del fin de los tiempos se conceda a un individuo la resurrección *escatológica* no tiene ningún precedente en el judaísmo y es incluso ajena al marco apocalíptico. No obstante, la literatura judía conoce resurrecciones *no escatológicas* de individuos que vuelven del *sheol* a este mundo (aunque sea con una misión específica para el *inminente* fin de los tiempos). También en el Nuevo Testamento se encuentran ecos de esta idea judía: algunos pensaban que el Jesús terreno era simplemente Juan Bautista resucitado de la muerte (Mc 6,14; Lc 9,7-9). En el conjunto del Nuevo Testamento está suficientemente claro que el concepto cristiano de la resurrección difiere radicalmente de la idea de un retorno a la vida de nuestro mundo (cf. *infra*). Se trata de la resurrección escatológica, pero realizada en *una sola* persona y en clave no apocalíptica; lo cual significa para los cristianos que ya ha comenzado el final escatológico; Jesús es el «primero de los que duermen», pronto vendrán «el nuevo cielo y la nueva tierra».

Ahora bien, el credo aparentemente más antiguo expresa la fe en el Jesús que ha de volver como juez del mundo y salvador (de la comunidad) sin hablar explícitamente de su *resurrección*. Nosotros nos inclinamos a dar simplemente por *supuesta* la resurrección incluso en la tradición Q²⁸. Pero debemos preguntarnos si hay razones para ello. El análisis que haremos luego de cuatro tendencias presentes en los credos antiguos mostrará que sólo las cristologías pascales hacen de la resurrección de Jesús objeto explícito del *mensaje* cristiano; en los

²⁶ Strack-Billerbeck III, 475; incluso con los mismos defectos corporales que se tenían antes: *op. cit.*, IV, 1175-1176.

²⁷ ApBar (sir) 51.

²⁸ Así, siguiendo a Hahn, Tödt, Fuller y otros, S. Schulz en su importante estudio sobre Q: *Q-Quelle*, 74.

otros tres credos primitivos, la resurrección no es *objeto* del kerigma. Muchos exegetas admiten esto, pero añaden que se presupone la resurrección. Sin embargo, no aducen ni un argumento; simplemente lo afirman (evidentemente, sobre la base del kerigma de la resurrección, que está presente en todo el Nuevo Testamento y constituye de hecho el factor que le da coherencia). Pero cabe preguntar si, para algunos judeocristianos, la resurrección no era una «segunda reflexión» que venía a explicitar magníficamente una experiencia espontánea anterior, no explicitada hasta entonces. Tal explicitación fue el presupuesto para poder hacer de la resurrección *objeto* del kerigma²⁹.

No obstante, podemos decir que todas las comunidades primitivas tenían una experiencia pascual, es decir, conocían la *realidad* que otras comunidades llamaban explícitamente «resurrección». Así, para la comunidad Q, el Crucificado es el salvador y juez que ha de venir, presente ya en la predicación de los profetas cristianos; en otras palabras, para la comunidad Q, Jesús se halla evidentemente «junto a Dios». Pero ¿cómo? Sobre esto no se reflexiona. La experiencia pascual de la comunidad es la viva experiencia del Señor, que actúa en ella y que pronto volverá: una experiencia del *maranatha*. No preocupa si Jesús ha resucitado, ha sido «raptado» o (según el modelo griego) sacado por Dios del reino de los muertos. En cualquier caso, está «junto a Dios». Algo semejante se puede decir de otras comunidades. Por eso debemos analizar su *kerigma*, que no tiene explícitamente como objeto la resurrección, para descubrir si la «cristología pascual» no terminó por ser el kerigma normativo y canónico precisamente porque acertó a expresar una *realidad* que en el proyecto kerigmático de otras comunidades primitivas aparecía sólo de manera implícita. El núcleo de la experiencia pascual es sobre todo la progresiva convicción de Pedro (su conversión) tras la muerte de Jesús: *el Dios de Jesús es un Dios que se identifica con los marginados*. Esto es lo que confirió a la pequeña comunidad cristiana su carácter explosivo. Esto confirmará también que la realidad a que alude la «experiencia pascual» es independiente tanto de las tradiciones sobre el sepulcro de Jerusalén como de la tradición sobre las apariciones (que, en mi opinión, presuponen ya la fe pascual). Pero, por otra parte, se verá que la resurrección de Jesús, la misión del Espíritu, la fundación de la Iglesia y la experiencia pascual (expresada mediante «apariciones») son aspectos reales de un único acontecimiento grandioso de salvación: mediante su resurrección, Jesús está de una manera nueva *entre nosotros*. Esto es lo que quieren decir las apariciones.

²⁹ Este problema, aunque relacionado con él, no es el mismo que ha planteado F. Hahn (*Höheitstitel*, 112-132), según el cual las fórmulas de «elevación» son más recientes en el cristianismo primitivo y presuponen el retraso de la parusía. Tal hipótesis ha sido criticada acertadamente no sólo por Ph. Vielhauer, *Aufsätze*, 164 y 173-175, sino también por W. Thüsing, *Erböhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: BZ 11 (1967), espec. 216-219 y 12 (1968) 226-228, y por G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu* (Munich 1971) 80-98: véase 96, nota 42. (Cf. tercera parte.)

TERCERA PARTE

INTERPRETACION CRISTIANA
DEL CRUCIFICADO RESUCITADO

SECCION PRIMERA

LOS EVANGELIOS,
INTERPRETACION DEL JESUS RESUCITADO

Introducción

La interpretación neotestamentaria de la resurrección de Jesús no debe buscarse sólo, ni quizá primariamente, en expresiones como «resurrección de entre los muertos», «resucitado al tercer día», «exaltado», etc., sino en los relatos sobre el mensaje de Jesús, su actividad, sus milagros, su trato con los hombres y los pecadores, su forma de vivir y de morir. La idea de la resurrección no les vino a los cristianos directamente de la apocalíptica, sino de la actividad terrena de Jesús, nacida de su identificación con la causa de Dios. El concepto apocalíptico de la resurrección fue únicamente uno de los instrumentos utilizables, el cual (como luego veremos) pasó, además, a ser una noción específicamente cristiana, debido al peso histórico de Jesús de Nazaret.

Así nos encontramos ante un interesante círculo hermenéutico: los cristianos llegan a la idea de la resurrección o de la parusía recordando la vida y la muerte terrena de Jesús a la luz de sus experiencias posteriores a la muerte del Maestro, al tiempo que narran la historia evangélica de Jesús partiendo de su fe en el Crucificado resucitado o venidero; en otras palabras, los relatos evangélicos son una interpretación de la parusía y la resurrección de Jesús, al tiempo que la fe en la parusía o en la resurrección nace del recuerdo del Jesús histórico. Jesús de Nazaret es interpretado, en definitiva, mediante la afirmación creyente de su resurrección (parusía), al tiempo que la resurrección o parusía es interpretada a su vez mediante los relatos evangélicos en cuanto recuerdos de la vida terrena de Jesús, si bien a la luz de su resurrección o parusía venidera. El conjunto de la vida de Jesús ilumina sus aspectos parciales, y éstos evocan la imagen total, todo ello en el marco de las tradiciones judías, con sus ideas, expectativas y representaciones propias. Por ello, resulta difícil separar concretamente en los evangelios los verdaderos recuerdos históricos del Jesús terreno y su actualización a la luz de la experiencia pascual.

Pero de hecho no es preciso llegar tan lejos. La historia de los discípulos se ha incorporado a la historia de Jesús; han «seguido» realmente a Jesús, y en la huella que *ellos* han dejado en la historia, sobre todo en el Nuevo Testamento, nosotros podemos seguir la ver-

dadera huella de la vida de Jesús. Jesús no nos dejó discursos ni escritos ni, mucho menos, un diario; no experimentó la ansiedad del hombre que busca su propia identidad; fue un hombre totalmente libre, que vivió del Dios soberanamente libre, a quien llamaba *abba*. A. Loisy dijo no sin ironía que Jesús predicó la venida del reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia. Sería más justo decir que Jesús, olvidado de sí, sólo preocupado por el prójimo, anunció la venida del reino de Dios, y lo que vino fue ese reino que se llama el Crucificado resucitado. Si Jesús, fascinado por el Padre, se olvida de sí mismo, Dios «recuerda» al Jesús histórico, y el resultado de este recuerdo divino es la resurrección y la parusía: Dios mismo *identifica* el reino de Dios con Jesús de Nazaret, el Crucificado. ¡Sean cuales fueren las *representaciones* concretas de Jesús en su anuncio de la *inminencia* del reino de Dios, no se equivoca con su anuncio! El reino anunciado llega realmente: en el Crucificado que vive. El predicador olvidado de sí mismo se convierte así en el predicado, en el centro del credo cristiano. Para los primeros cristianos, Jesús era la primicia y el precursor del reino de Dios, y vivían con tal intensidad esta convicción que inicialmente creyeron de hecho que había acabado nuestra historia terrena en su forma actual: pronto se inauguraría el reino de Cristo. Este entusiasmo tuvo que atemperarse a la realidad normal de una historia que seguía su curso. De ahí surgiría el problema de las relaciones entre esos acontecimientos escatológicos y nuestra historia terrena, problema que apenas toca el Nuevo Testamento, pero que con el tiempo se impondría inevitablemente. Esto indica que el cristianismo no es un «sistema», sino u.n.a experiencia vital con Jesús de Nazaret; una experiencia cuyo significado e importancia debían verificarse constantemente en circunstancias nuevas con una fidelidad creadora y dócil a la acción salvífica de Dios en Jesús.

CAPITULO PRIMERO

DISTINTOS ECOS DE LA FIGURA HISTORICA DE JESUS EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

I. TENDENCIAS PRESENTES EN LOS CREDOS PRIMITIVOS

Introducción

Importancia histórica y teológica de los diversos modelos de credo

En los cuatro evangelios, donde predomina la visión canónica del Crucificado resucitado, confluyeron tradiciones comunitarias premar-

canas, prepaulinas y prejoánicas, así como las procedentes de la comunidad Q, todas ellas reinterpretadas o fusionadas y, consiguientemente, corregidas en su unilateralidad kerigmática o histórica. Estas tradiciones nos permiten, todavía hoy, descubrir la existencia de varias cristologías precanónicas e independientes, cada una de las cuales se fundan en determinadas facetas de la vida terrena de Jesús, si bien con un criterio selectivo. En todos estos «credos» primitivos sorprende la continuidad histórica entre el kerigma respectivo y determinados aspectos del Jesús terreno. No es menos sorprendente su visión perspectiva de Jesús, es decir, la orientación *selectiva* de esas interpretaciones precanónicas. A pesar de este carácter selectivo, se ve cómo todas ellas, en el marco de un determinado kerigma y del ambiente religioso que les proporcionó el lenguaje concreto de fe, tienen como norma y criterio a Jesús de Nazaret. Por tanto, la confluencia de estas tradiciones diferentes en los cuatro evangelios debido a la orientación esencial de los diversos proyectos cristológicos hacia determinados aspectos de la vida terrena de Jesús, proporciona también una información histórica sobre Jesús. No hay ningún esbozo de credo sin un determinado recuerdo del Jesús terreno; no hay alusión a un dato histórico sobre Jesús de Nazaret sin un kerigma. La fe y la historia van de la mano, ya que el hombre está en la historia como intérprete, y una interpretación definitiva es siempre cuestión de confianza y de fe.

II. LOS CREDOS PRIMITIVOS Y SU FUNDAMENTO HISTORICO EN JESUS

El problema de Dios sólo tiene sentido para nosotros los hombres en la medida en que, como problema humano, afecta a nuestra humanidad y descubrimos que la causa del hombre es precisamente la de Dios. Lo humano y lo religioso, aunque no se identifican por completo, tienen una íntima relación. El *hombre* Jesús que podemos conocer por la historia se convierte para nosotros en un problema nuevo y más profundo desde el momento en que puede decirnos algo decisivo y definitivo sobre Dios. En Jesús se nos dice quién o qué es Dios. Indudablemente, la tradición cristiana apenas sí dice nada sobre Jesús que no se refiera directamente a su causa¹, es decir, a la causa del hombre como causa de Dios o, en términos neotestamentarios, a la soberanía y el reino de Dios.

Gracias a los estudios de la exégesis moderna, sabemos que en los credos del cristianismo primitivo hay diversas tendencias, cada una de las cuales refleja ciertos aspectos de la vida terrena de Jesús. Con estos «esbozos de credo» no pretendo analizar los títulos de Cristo existentes en las comunidades del cristianismo primitivo. Aunque tales títulos fue-

¹ J. Blank, *Jesús de Nazaret* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1973) 21ss.

ran originariamente típicos de determinados credos, al final aparecen en todos ellos; ahí es donde los títulos reciben su propio contenido cambiante. Tampoco pretendo establecer una cronología entre los diversos credos de la Iglesia antigua (excepto cuando hay una base histórica). No obstante, este estudio es un paso necesario para llegar a la invitación que Jesús de Nazaret dirige a Israel y, en él, a nosotros. Y esas tendencias no se pueden considerar como desviaciones de un «único evangelio»; son anteriores a los evangelios y todavía es posible identificarlas en ellos. El canon del credo no apareció hasta mucho más tarde y sigue teniendo como norma al Jesús de Nazaret histórico².

1. *Cristología del «maranatha» o de la parusía:
Jesús, portador de la salvación futura,
Señor del futuro y juez del mundo*

Bibliografía: H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentliche Christologie* (Neukirchen 1967); Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hobeistitel*: NTS 17 (1970-71) 391-425; M. Black, *The christological use of the Old Testament in the New Testament*: NTS 18 (1971-72) 1-14; J. Blinzler y otros, *Jesus in den Evangelien* (SBS 45; Stuttgart 1970); R. Casey, *The earliest Christologies*: JTS 9 (1958) 253-277; H. Conzelmann, *Grundriss*; id., *Randbemerkungen zur 'Lage' im Neuen Testament*: EvTh 22 (1962) 225-233; O. Cullmann, *Christologie*, 200-244; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1958); id., *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (Paris 1966); R. Edwards, *An approach to a christology of Q*: JRel 51 (1971) 247-269; J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (SBS 57; Stuttgart 1972); W. Foerster, *Kyrios*: ThWNT III, 1081-1095; R. Fuller, *Critical introduction to the New Testament* (Londres 1966); id., *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1978); J. Gnllka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (Munich 1970); F. Hahn, *Hobeistitel*, 67-125; E. Haenchen, *Die frühe Christologie*: ZThK 63 (1966) 145-159; P. Hoffmann, *Q-Studien*; id., *Die Anfänge der Theologie in Logienquelle*, en *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Würzburg 1969) 134-152; J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-172; E. Käsemann, *Besinnungen* I, 135-157; II, 82-104; II, 105-130; L. E. Keck, *Mark 3,7-12 and Mark's Christology*: JBL 84 (1965) 341-358; H. Koester, en Robinson-Koester, *Trajectories*, 158-204 y 205-231; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (Zurich-Stuttgart 1963); D. Lüthmann, *Q-Redaktion*; id., *Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums*: EvTh 32 (1972) 452-467; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Gotinga 1959); E. Meyer, *Ursprünge und Anfänge des Christentums*, 3 vols. (Stuttgart-Berlin 1921-1923); N. Perrin, *The Christology of Mark*: JRel 51 (1971) 173-187; J. A. Robinson, *The most primitive Christology of all?*: JTS 7 (1956) 177-189; G. Schille, *Das vorsynoptische Judenchristentum* (Berlín 1970); J. Schneider, *Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung*

² Aquí no tratamos el problema del canon. Cf. D. K. Aland, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons*: NZStH 4 (1962) 220-242; E. Käsemann, en *Besinnungen* I, 214-223; id. (ed.), *Das Neue Testament als Kanon* (Gotinga 1970); J. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung* (Friburgo 1971); K. H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche* (Düsseldorf 1972).

im Lichte der neuesten Forschung: TLZ 87 (1962) 401-412; S. Schulz, *Maranatha und Kyrios Jêsous*: ZNW 53 (1962) 125-144; id., *Q-Quelle*; H.-E. Tödt, *Der Menschensohn*; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: BZ (1967) 95-108, 205-222; 12 (1968) 54-80, 223-240; se ha publicado también como libro (Stuttgart 1969); Ph. Vielhauer, en *Aufsätze* 55-91 y 147-167; Th. I. Weeden, *Mark-traditions*; *Aux origines de l'Église* (RechBibl 7; Brujas 1965).

a) Tendencia fundamental de este credo.

La cristología del *maranatha* es con toda probabilidad (debido a la identificación inicial de Jesús con el profeta escatológico) el credo más antiguo, si bien resulta difícil reconstruir su forma primitiva. El Mesías fue considerado como portador de salvación escatológica no en el Antiguo Testamento, sino en la llamada literatura intertestamentaria, en tiempos de Jesús³. H. Koester ve el origen sociológico de este credo en los ambientes apocalípticos de Jerusalén, lugar donde era esperada la venida del Mesías⁴. En cambio, S. Schulz descubre esta tendencia apocalíptica también en las comunidades Q de Palestina, las cuales, aunque emparentadas con la posición kerigmática de Jerusalén, se diferencian de ella⁵. Por otro lado, Th. J. Weeden, al margen de algunos puntos de su libro que, en mi opinión, merecen una dura crítica, ha mostrado en un valioso estudio que también el Evangelio de Marcos presenta los mismos rasgos de ese credo, si bien en el contexto de la cristología específicamente marcana del «Hijo del hombre doliente»⁶. Primero sintetizaré las líneas comunes que el kerigma de la parusía tiene en las comunidades Q y de Marcos y luego analizaré las diferencias esenciales de tales tradiciones: por una parte, la tradición Q y, por otra, la tradición premarcana y la redacción de Marcos.

Este credo escatológico se remonta fundamentalmente a la tradición profética y apocalíptica de los *logia* existente en la Iglesia primitiva⁷, aunque no sea seguro qué títulos se incluían originariamente en esa tendencia escatológica; F. Hahn y Ph. Vielhauer tienen opiniones radicalmente contrarias sobre el tema⁸. Pero los títulos cristológicos específicos no son un buen camino para determinar las tendencias de los credos primitivos, ya que, debido al contacto entre las distintas co-

³ Entre los años 400 a.C. y 70/71 d.C. surgen diversas expectativas de «profetas escatológicos» y salvadores, unas veces independientes de la expectación de un profeta y mesías escatológico, otras íntimamente relacionadas con ella; también se espera, al principio independientemente de cualquier mesianismo, un «profeta semejante a Moisés». El Nuevo Testamento contiene numerosos ecos de la expectación popular «del que ha de venir»: Jn 6,14-15; 1,15,21; Mt 3,11; 11,3; Lc 3,16; 7,19,20b (véase el análisis que se ofrece más adelante).

⁴ *Trajectories*, 215.

⁵ S. Schulz, *Q-Quelle*, 166-167.

⁶ Th. J. Weeden, *Mark-traditions*; cf. *infra*.

⁷ E. Käsemann, en *Besinnungen* II, 105-130; II, 31-68; II, 82-104; I, 187-213.

⁸ F. Hahn, *Hobeistitel*, 13-53; Ph. Vielhauer, en *Aufsätze*, 145-146 v 92-140

comunidades, aparecen en casi todas las tradiciones y les sirven para expresar sus respectivos credos.

Este primer modelo de credo se plasmó en *logia* apocalípticos y proféticos. Las comunidades en cuestión se apoyaban en la fe judeoapocalíptica para interpretar a Jesús después de su muerte como la figura definitiva que vendría al final de los tiempos, cuya llegada, por lo demás, se consideraba inminente. La fe cristológica en Jesús significa, según este credo, que Jesús de Nazaret es el Señor que vendrá al fin de los tiempos a salvar (gracia) y juzgar. (En el Nuevo Testamento y en nuestro credo clásico, esta confesión, única en un principio, pasó a formar parte de un credo más elaborado y complejo: «vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos».) El credo escatológico pone la mirada en lo que ha de venir y que ya existe en cuanto realidad celestial: Jesús, juez del mundo, ya glorificado, pero todavía por volver; en el culto se anticipa esta realidad (el Señor viene —*maranatha*— en la liturgia; cf. 1 Cor 16,22; Ap 22,20; Didajé 10,6). Un eco de tal credo escatológico-apocalíptico lo encontramos en Pablo, el cual refleja, por lo demás, una tradición prepaolina: «Pues cuando se dé la orden, a la voz del arcángel y al son de la trompeta celeste, el *Marán* (el Señor) en persona bajará del cielo; primero resucitarán los cristianos difuntos, luego nosotros, los que quedemos vivos, junto con ellos seremos arrebatados en nubes, para recibir al Señor en el aire» (1 Tes 4,16-17); el tema de la resurrección de los muertos y del «rpto» de los que todavía viven es aquí la venida próxima de Jesús como Señor, es decir, como juez de gracia y de juicio (en Pablo este credo ha sido recogido ya en el *anuncio* de la resurrección de Jesús); o también: «esperamos la vuelta desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte, Jesús, *el que nos libra del castigo que viene*» (1 Tes 1,10).

Originariamente aparecen dos títulos de Jesús en un mismo contexto religioso de tipo apocalíptico: *Mar* o *Marán* (el Señor o *Kyrios* de las comunidades de Jerusalén y Palestina) e Hijo del hombre.

«Señor», *Mar* o *Marán*, parece tener una relación originaria con este credo escatológico; el título está además relacionado con la expresión aramea de 1 Henoc arameo 1,9, que, por otra parte, se cita en Jds 14, mencionando explícitamente a «Henoc»: «*Mirad, viene el Señor* con sus millares de ángeles, para dar sentencia contra todos y dejar convictos a todos los impíos...»⁹; «El Señor viene» se dice en arameo «*Marán atha*» y originariamente equivale sin duda a una especie de maldición: «El Señor viene a juzgar»¹⁰. Esta antigua cristología del Señor está relacionada (aunque no primariamente) con Sal 110,1, citado independientemente en Mc 12,36; Hch (*passim*); Flp 2,7-10 (una tradición muy antigua,

prepaolina; en opinión de algunos, el primer testimonio de una cristología del *Marán*); Rom 10,5-10 y 14,9ss¹¹.

También «Hijo del hombre» remite a los mismos ambientes apocalípticos y, por tanto, al salvador futuro. Dentro de una perspectiva apocalíptica, esta expresión aparece claramente en Mc 13,26; sin embargo, a mi juicio, es posible que «Hijo del hombre», en sentido apocalíptico, no pase a formar parte de esta tradición hasta que se cita exactamente Dn 7,13¹². En la fase más antigua, aramea, de la comunidad Q, la expresión «Hijo del hombre» se emplea para indicar la función del Hijo del hombre como juez futuro (Lc 12,8-9)¹³, mientras que la *parusía* futura, o la aparición del Hijo del hombre, aparece sólo en la fase más reciente (Lc 17,23-24)¹⁴. La intención de la fase más antigua es identificar al Jesús elevado al cielo con el Hijo del hombre (y no todavía al Jesús *terreno* con el Hijo del hombre), y esta identificación de Q no se basa en apariciones de Jesús ni tampoco en el anuncio, por parte de Jesús, de un futuro Hijo del hombre sino en la experiencia entusiasta escatológica del Pneuma de las primeras comunidades proféticas y apocalípticas¹⁵. Un kerigma de la *parusía* sin resurrección (cf. *infra*).

Por muy ligado que esté a tal credo un significado *peculiar* de Señor (*Marán*) y de Hijo del hombre, estos títulos no son típicos del mismo. «Hijo del hombre», aunque característico de la cristología escatológico-apocalíptica, no es un término de credo, ni siquiera en esa tradición. Jamás lo ha sido y además no aparece en ninguna fórmula de fe antigua.

La estructura de este credo revela, como sucede en todos los credos primitivos, una correlación entre el kerigma cristiano y un rasgo típico de Jesús. ¿Qué aspecto del Jesús terreno tomaron estas comunidades como punto de partida *histórico* de su kerigma? Dicho de otro modo, ¿cuál fue el motivo de su tradición? ¿O qué *vieron* en el Jesús terreno? La respuesta es obvia: el anuncio y el mensaje de Jesús sobre la inminencia del reino de Dios. Estas comunidades se sitúan conscientemente en continuidad con el mensaje histórico de Jesús sobre la llegada del reino¹⁶. Según este credo, la comunidad quiere, «yendo en pos de Jesús», hacer lo que él hizo: proclamar la cercanía del reino de Dios. Pero lo hace sin ignorar la distancia que separa la vida terrena de Jesús y su propia predicación, dado que ella misma actualiza la predicación del reino anunciando la inminente *parusía* de Jesús, al menos en el sentido de que «la venida del reino» y «la de Jesús como Hijo del

¹¹ C. H. Dodd, *According to the Scriptures: the sub-structure of New Testament theology* (Londres 1950) 35.

¹² Cf. lo que se dirá al hablar del Hijo del hombre.

¹³ S. Schulz, *Q-Quelle*, 71.

¹⁴ *Ibid.*, 71, contra F. Hanh, *Hobeitstitel*, 32-33.

¹⁵ Así, S. Schulz, *Q-Quelle*, 73. No obstante, hay ciertas dudas basadas en los argumentos de H. M. Teeple, *The origin of the Son of Man Christology*: JBL 84 (1965) 213-250 (cf. *infra*).

¹⁶ H. Koester, en Robinson-Koester, *Trajectories*, 215.

⁹ Cf. M. Black, *The christological use*, 6-11.

¹⁰ M. Black, *op. cit.*, 11; C. F. Moule, *A reconsideration of the context of Maranatha*: NTS 6 (1960) 307-308; cf. S. Schulz, *Maranatha*, 125-144.

hombre», el juez del mundo, aparecen de algún modo todavía yuxtapuestas, pero evidentemente no sin cierto nexo intrínseco, aunque no tematizado.

Esta tendencia supone la identificación de Jesús con el Hijo del hombre, identificando primariamente al Jesús *terreno* con el Jesús que volverá al fin de los tiempos como hijo del hombre (así, en la tradición y redacción de Marcos; cf. *infra*) o al Jesús *celestial* con el Hijo del hombre y juez universal (así, en la fase más antigua de la comunidad Q; cf. *infra*). Así se introduce una discontinuidad en la continuidad «eclesial» con la predicación terrena de Jesús: ahora pasa a ser objeto de la predicación el propio Jesús en cuanto juez escatológico universal, es decir, su parusía. El mensaje histórico de Jesús es recogido y transmitido por la comunidad, pero con la conciencia de que la persona de Jesús forma parte de su mensaje, mientras que Jesús no se predicaba a sí mismo, sino la venida del reino de Dios; esa era «su causa» en cuanto salvación para los hombres. Y así lo entienden tales comunidades, las cuales «personalizan» la desinteresada predicación de Jesús sobre el reino de Dios. Esta tendencia de credo no tematiza la experiencia pascual ni conoce ninguna tradición de apariciones. La tradición Q no sólo no predica la resurrección, sino que ni siquiera la menciona.

Así, pues, determinadas comunidades del cristianismo primitivo identifican a Jesús con la «figura escatológica de salvación», que aparece por entonces en la apocalíptica judía no crisitana, posterior al Antiguo Testamento. Estas comunidades encuentran la salvación en Jesús como juez universal que debía venir pronto para perdonar y condenar. En esta identificación descubrimos, por una parte, una continuidad con el hecho histórico del reino de Dios y, por otra parte, una articulación de la «identificación» de Jesús con un concepto clave en la religiosidad judía de la época: el salvador escatológico.

Pero hay otro importante factor de continuidad histórica y temática entre el mensaje de Jesús sobre la inminencia del reino de Dios y la predicación de la parusía de Jesús por parte de la Iglesia: la *misión* de los discípulos por el Jesús prepascual a todo Israel, misión que, según los criterios de autenticidad, se remonta sustancialmente al Jesús terreno, sobre todo porque la tradición Q no tiene un contenido cristológico perceptible: los discípulos reciben más bien el encargo de transmitir el mensaje de Jesús y curar enfermos y expulsar demonios¹⁷. El «seguimiento de Jesús» consiste aquí en transmitir su mensaje sobre la proximidad del reino de Dios para la salvación de los hombres. Aquí se cumple el principio general de que conocemos de

¹⁷ Mc 6,6b-13 y, sustancialmente de la fuente Q: Mt 9,37-38; 10,16,9-10a.11-13.10b-7.8.14-15 = Lc 10,2-12. Cf. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (Berlín 1968) 82-89; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn 1963); J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche* (Gütersloh 1965); F. Beare, *The mission of the disciples and the mission charge. Mt. 10 and parallels*: JBL 89 (1970) 1-13; S. Schulz, *Q-Quelle*, 404-410.

hecho al Jesús histórico mediante su reflejo en las comunidades. Por los discípulos se conoce al maestro.

Tras este breve esbozo de lo que fue en el cristianismo primitivo el primer paso hacia un credo —el kerigma de la fe en la inminente venida de Jesús como redentor, salvador y juez escatológico— analizaremos las dos tendencias de ese primer paso.

b) El credo de la tradición Q.

El proyecto kerigmático o predicación eclesial de esta comunidad radica originariamente —es decir, en su primera fase, aramea¹⁸— en un interés formal no por el conjunto de la actividad terrena de Jesús, sino por su mensaje sobre la inminencia del reino de Dios.

El «padrenuestro», perteneciente a esta primera fase de la tradición Q, refleja en todos sus elementos una pura cristología del *maranatha*: «*Abba*, santificado sea tu nombre, venga tu reino, el pan nuestro de cada día dánosle hoy, y perdónanos nuestras deudas, que también nosotros perdonamos a nuestros deudores; y no nos dejes ceder en la tentación»¹⁹. Esta oración es desconocida tanto en el material de Marcos como en las tradiciones paulina y joánica. La comunidad Q pide la llegada del reino de Dios y ser preservada y guardada del *peirasmos*, las pruebas del tiempo final. Aquí no aparece todavía ningún indicio de un «retraso de la parusía», y en esto el estrato más antiguo de Q es caso único: todas las restantes tradiciones precanónicas constatables, así como los sinópticos, contienen indicios en tal sentido. Sólo se pide lo imprescindible, lo necesario, hasta que llegue la parusía: lo estrictamente necesario para un día (Lucas transforma el «hoy» en «todos los días»); también se perdonan las deudas del prójimo porque ya no tiene sentido, dada la inminencia de la parusía. Por último, esta comunidad pide no caer en la tribulación escatológica, con lo cual se ruega también (súplica no desconocida en la tradición judía)²⁰ que los elegidos, en este caso los cristianos, sean admitidos directamente en el reino de Dios sin prueba alguna.

El material más antiguo de Q conoce tanto la proximidad del reino de Dios (Lc 6,20b) como la venida (próxima) del Hijo del hombre escatológico (Lc 12,8-9). Aunque los conceptos de *basileia* (soberanía y reino de Dios) e «Hijo del hombre» pertenecen en el pensamiento judío a distintos cuerpos de tradición, en Q están unidos: el Hijo del hombre trae la *basileia*²¹.

En la tradición más antigua de Q, el Jesús terreno es el profeta escatológico; con el Hijo del hombre venidero sólo se identifica el Jesús celestial. Aquí, la «presencia de Jesús junto a Dios» es presu-

¹⁸ Cf. S. Schulz, *Q-Quelle*, 55-176.

¹⁹ Lc 11,1-4 = Mt 6,9-13; cf. S. Schulz, *Q-Quelle*, 84-93.

²⁰ Cf. Dn 12,10; Ap 3,10.

²¹ Cf. J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (Neukirchen-Vluyn 1972) 100ss.; S. Schulz, *Q-Quelle*, 71; Ph. Vielhauer, en *Aufsätze*, 80-87.

puesto, pero no objeto directo del *kerigma*. Se proclama que el Jesús celestial, operante en los profetas cristianos, es salvador escatológico, pero también juez de los que no acepten el mensaje de esta comunidad sobre la venida de Jesús-Hijo del hombre. A este respecto son capitales los textos Q de Lc 12,8-9 = Mt 10,32-33: «Y os digo que a todo el que me confiese ante los hombres también el Hijo del hombre lo confesará ante los ángeles de Dios» (Lc 12,8-9). En primer lugar, aquí hay una identidad entre el pronombre «me» y «el Hijo del hombre»: se distingue entre dos funciones de una sola persona. Pero la identificación se refiere al Jesús celestial con el Hijo del hombre²². Lo que se quiere decir es, pues, que la postura adoptada ante el Hijo del Hombre predicado por la comunidad es determinante para la salvación o condenación escatológicas en el «juicio final». El Jesús celestial es el salvador escatológico, pero es juez para quien no acepta el mensaje eclesial de Jesús²³. De hecho, esta cristología es «implícita», pero en la fase primitiva de Q no se aplica a Jesús en su vida terrena (Jesús de Nazaret es el profeta escatológico), sino al Jesús *celestial*, presente en su comunidad escatológica; en otras palabras, ya ahora ejerce Jesús su soberanía a la derecha de Dios. Pero esta exaltación no es la misma que la exaltación del *Kyrios* en la teología prepaolina y paulina ni en la sinóptica²⁴; se considera más bien como un brevísimo período hasta la inminente venida del reino de Dios. La antigua tradición Q no posee, por tanto, un *kerigma* sobre la entronización actual de Jesús en los cielos²⁵, sino sobre su futura parusía. La acción celeste de Jesús opera ya la efusión del Espíritu, la actividad profética de la comunidad; garantiza su venida (inminente). Tal es la «experiencia pascual» de esta comunidad. La predicación «eclesial» de los profetas cristianos sobre la parusía de Jesús es ya el comienzo del reino de Dios. En otras palabras, sobre la base del Jesús celestial, la comunidad escatológica misma es el inicio del reino definitivo.

La pasión y muerte de Jesús no tienen en esta tendencia un significado teológico o kerigmático; son el destino de todo profeta, particularmente del profeta escatológico²⁶. En su fase inicial, esta «comunidad escatológica» es aún un movimiento religioso dentro del judaísmo y de la sinagoga. Nada permite vislumbrar una polémica

²² Esto difiere esencialmente de Mc 8,38 (cf. Mt 16,27 y Lc 9,26), si bien Mc 8,38 parece tener como base material de Q. Cf. S. Schulz, *Q-Quelle*, 66-76; D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 51; F. Hahn, *Hohheitstitel*, 33.

²³ Esta es la tesis fundamental de D. Lührmann, *Q-Redaktion*; también S. Schulz, *Q-Quelle*, 66-76.

²⁴ S. Schulz, *Q-Quelle*, 74; H. E. Tödt, *Menschensohn*, 259-260.

²⁵ Así, H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen 1967) 186.

²⁶ La comunidad Q propugna «una cristología sin pasión»: R. Edwards, *An approach to a Christology of Q*: JRel 51 (1971) 253-259; también H. E. Tödt, *Menschensohn*, 238-257; F. Mussner, *Jesus in den Evangelien* (SBS 45; Stuttgart 1970) 38-49; D. Lührmann, *Q-Redaktion*, 94-95 y 103; S. Schulz, *Q-Quelle*, 486 y passim. Todo esto contra W. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1963) 39.

antijudía, sino sólo una crítica religiosa contra los fariseos, lo cual era posible también dentro del judaísmo: la actitud antifarisea se daba también en los ambientes de Qumrán y en los movimientos bautistas²⁷.

La tradición más antigua de Q muestra una comunidad que, partiendo de la esperanza entusiasta de la parusía, renuncia radicalmente a toda posesión; una comunidad en la que los pobres, los hambrientos y los afligidos son declarados bienaventurados porque reirán, tras el inminente cambio apocalíptico de la situación; una comunidad que quiere olvidarse de las preocupaciones terrenas y confiar incondicionalmente en la cercanía providencial de Dios; una comunidad que radicaliza la ley en lo concerniente al decálogo y no tolera el divorcio; una comunidad que exige el amor al enemigo, abandona el principio de «ojo por ojo y diente por diente» y mantiene la regla de oro: «Lo que queráis que os hagan los demás, hacédselo a ellos» (Mt 7,12 = Lc 6,31). A causa de su postura apocalíptico-escatológica, esta comunidad era apolítica, si bien rechazaba cualquier acción antisocial (Lc 11,42 = Mt 23,23; Mt 23,27 = Lc 11,44; Mt 23,13 = Lc 11,52; todos ellos textos antifariseos). La comunidad Q se muestra encerrada en sí misma, en espera de que Dios venga al venir el Jesús celestial²⁸. En esta primera fase de Q, el único título cristológico que aparece es el de «Hijo del hombre» (Lc 12,8-9), en el sentido de Jesús *celestial*, juez universal escatológico. La tradición Q ignora por completo el título (mesiánico) de *Cristo*.

Sólo en una fase posterior, todavía anterior al Nuevo Testamento, cuando los cristianos judíos de habla griega tomaron la dirección de la comunidad Q, se añadieron a esta cristología escatológica (conservando todo lo anterior) algunos elementos esencialmente nuevos, y ello debido a la aportación de los judíos grecófonos, al retraso de la parusía y a los contactos entre el material de Marcos y el de Q. La novedad más relevante es el interés dogmático por todos los aspectos del Jesús terreno, la ampliación de la crítica antifarisea hasta llegar a un juicio universal sobre todo Israel (la comunidad Q se ha

²⁷ S. Schulz, *Q-Quelle*, 94 y 99.

²⁸ Así, S. Schulz, *Q-Quelle*, 55-176, tras un análisis de los pasajes que parecen constituir el estrato más antiguo, arameo-judío, de Q: Mt 10,32-33 = Lc 12,8-9; Mt 5,3-4.6 = Lc 6,20b-21; Mt 6,9-13 = Lc 11,1-4; Mt 23,25.23.6-7a.27.4.29-31.13 = Lc 11,39.42-44.46-48.52; Mt 5,18 = Lc 16,17; Mt 5,32 = Lc 16,18; Mt 5,39-42 = Lc 6,29-30; Mt 5,44-48 = Lc 6,27-28.35b.32-35a.36; Mt 7,12 = Lc 6,31; Mt 6,19-22 = Lc 12,33-34; Mt 7,1-5 = Lc 6,37-38.41-42; Mt 6,25-33 = Lc 12,22-31; Mt 10,28-31 = Lc 12,4-7; Mt 7,7-11 = Lc 11,9-13. La misma tendencia, aunque menos elaborada, en H. Koester, en Robinson-Koester, *Trajectories*, 211-216, cf. 168-175; F. Hahn, *Hohheitstitel*, 32-39; R. Fuller, *Critical introduction*, 102-103; íd., *Fundamentos de la cristología*, 135s; D. E. Nineham, *The New Testament Gospels* (Harmondsworth 1963) 34-37; H. E. Tödt, *Menschensohn*, 265-267, 212-245; A. Vögtle, *Jesus*, en E. Kottje-B. Möller, *Oekumenische Kirchengeschichte* (Munich 1970) 3-24. En cualquier caso, esta lista de especialistas (pese a las diferencias de detalle) es considerable.

desvinculado de la Sinagoga y se ha convertido en «Iglesia») y la admisión de recaudadores y pecadores en la Iglesia.

El creciente interés por el Jesús terreno no se debe sólo a la influencia del material de Marcos, sino que está al servicio de un motivo cristológico: la polémica contra una cristología del «*theios aner*» (cf. *infra*), al menos en el sentido de una postura teológica que requiere milagros sensacionales para su legitimación. En la tradición Q, esta teología aparece con especial claridad en los relatos de las tentaciones (Mt 4,1-11 = Lc 4,1-13; cf. con Mc 1,12-13). En esta historia se trata de interpretar bíblicamente, en clave polémica y judía, lo que el título «Hijo de Dios» significa para la comunidad Q. Se relata en forma de disputa entre «el Jesús» (*ho Jesus*) y «el diablo» (Mt 4,1). Por primera vez en la comunidad Q, la noción de «Hijo de Dios» se aplica al Jesús terreno. Las tentaciones no son consideradas como específicamente mesiánicas. La primera y la segunda (según el orden más exacto de Mateo) se oponen a la concepción judeohelenista, galilea, según la cual los milagros prueban la filiación divina de un hombre; la tercera tentación (sobre un monte mítico) es más bien de carácter apocalíptico: en esta fase, el relato es una reacción cristológica frente a un dominio político del mundo por parte del rey mesiánico. En otras palabras, la cristología de Q rechaza tanto el concepto de un *theios aner* como el mesianismo zelota, movimiento de liberación que preconizaba el dominio de Israel sobre el mundo²⁹. En estos relatos de las tentaciones se sugiere que el Jesús terreno es el «Hijo de Dios», pero no a causa de sus milagros y demostraciones de poder mundano, sino por su confianza en Dios y por su obediencia a la voluntad divina manifestada en la ley (la fiel comunidad Q no sabe de disputas sobre la Ley). Una interpretación diversa de este título cristológico es, para Q, cosa «del diablo». La propia ley legitima la filiación divina. Hijo de Dios es el obediente, el fiel a la ley. Tanto el título «Hijo de Dios» como la cristología del «taumaturgo divino» o la cristología epifánica de un *Deus praesens*, un Dios con figura humana, proceden de la tradición anterior a Marcos, con la cual entra ahora en contacto y se enfrenta la comunidad Q. La total ausencia del título mesiánico de «Cristo» en la comunidad Q es evidentemente una reacción contra una cristología centrada en el «poder», que exige milagros carentes de utilidad y de valor salvífico para el hombre.

La pregunta de los discípulos de Juan a Jesús sobre si él es «el que ha de venir» (a juzgar por el fuego, es decir, el Hijo del hombre), sugiere que ya se identifica al Jesús terreno con el Hijo del

²⁹ S. Schulz, *Q-Quelle*, 177-189. Cf. P. Hoffmann, *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle*: BZ 13 (1969) 207-223; cf. J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*: RB 73 (1966) 20-76; B. van Iersel, *Jezus, duivel en demonen. Notities bij Mt. 4,1-11 en Mc. 5,1-20, en Engelen en duivels* (Annalen van het Thijmgenootschap 55, vol. 3; Hilversum 1968) 5-22; A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation*: Bibl 40 (1959) 613-631.

hombre (Mt 11,2-6 = Lc 7,18-23). No sólo el Jesús celestial, sino también el terreno, es el Hijo del hombre que ha de venir como juez, y no sólo un profeta escatológico, tal como se había afirmado anteriormente³⁰. La actividad de Jesús se convierte así en un hecho escatológico, y la comunidad escatológica no constituye ya el comienzo del reino. Las experiencias pneumáticas de la comunidad permiten llegar a una mejor conciencia del carácter realmente escatológico del Jesús terreno. Ahora no es sólo el Jesús celestial, sino también (por influjo de la tradición de Marcos) el Jesús terreno quien refuerza la esperanza en la parusía venidera; Jesús responde a los discípulos de Juan con las palabras: «Ved lo que hago». De este modo indica que el reino de Dios está ya presente en su actividad, sobre todo en su «gozoso mensaje a los pobres» (Is 29,8-10; 35,5; 61,1). La respuesta de Jesús en Q no tiene nada de «mesiánica», si «mesiánico» se entiende en la línea de una determinada tradición judía, centrada en la dinastía de David; pero es judía y mesiánica en un sentido que luego analizaremos. En estos textos, Jesús alude a las funciones propias del profeta escatológico (los pasajes de Isaías en la interpretación que les daba el judaísmo tardío); el reino de Dios ha llegado ya para quien acepta su mensaje y no se escandaliza. Ya ahora la actitud que se tome ante el Jesús terreno decide la salvación o la perdición escatológica (Mt 11,6 = Lc 7,23). Por esta razón, la comunidad Q considera culpables a los judíos que han rechazado a Jesús.

Sin embargo, a medida que esta nueva tendencia de la comunidad Q reflexiona sobre la muerte de Jesús, ve en ella el destino de todos los profetas de Israel: son rechazados por el pueblo de Dios (Mt 23,34-36 = Lc 11,49-51 y Mt 23,37-39 = Lc 13,34). Así, las palabras y los hechos del Jesús terreno, no su muerte, adquieren y poseen un significado salvífico. Para el que comprende las palabras y los hechos de Jesús, no hay más redentor que el Hijo del hombre *venidero*. Y esto depende de la postura que se tome ahora ante Jesús.

La segunda fase de Q conoce dos milagros de Jesús (Mt 12,22-30 Lc 11,14-23; Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10). Estos milagros se proponen, por una parte, rechazar una cristología falsa y, por otra, oponerse a aquellos judíos que acusan a Jesús de estar en connivencia con el diablo. Estos milagros no son milagros de epifanía —no aparece el título de «Hijo de Dios»—, sino signos del comienzo de la salvación y del reino de Dios. La *basileia viene y ya está presente*, no sólo en el mensaje profético de la comunidad, sino ya antes en el Jesús terreno; ya ha llegado a los hombres en Jesús (*éphthasen eph hymás he basileia tou theou*, Mt 12,28b): se trata de una «escatología en vías de realización». De este modo, para Q Jesús de Na-

³⁰ *Ibid.*, 195; P. Hoffmann, *Q-Studien*, 198-215; II. E. Tödt, *Menschen sohn*, 234.

zaret es realmente «un fenómeno escatológico»³¹. Ante Jesús de Nazaret no cabe una postura neutral (Mt 12,30 = Lc 11,23) (de todos modos, la perspectiva de Q se limita a Israel. Es curioso que incluso en la tradición sinóptica los milagros realizados a distancia —Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10; y Mc 7,24ss— afecten sólo a *paganos*; lo importante en tales casos no es lo sensorial del milagro, sino el trasfondo judío de las tradiciones: el centurión sabe que un judío no puede entrar en la casa de un pagano; por eso pide un milagro a distancia; la obra escatológica de Jesús se dirige exclusivamente a Israel).

El problema del retraso de la esperada parusía abordado por Q sobre todo en las parábolas (Mt 24,43-44 = Lc 12,39-40; Mt 24,45-51 = Lc 12,42b-46; Mt 25,14-30 = 19,12-27; Mt 13,31-32 = Lc 13,18-19; Mt 13,33 = Lc 13,20-21) y en el apocalipsis de Q (Mt 24,26-28.37-41 = Lc 17,23-24.26-27.30.34-35.37). Debido al «retraso» de la parusía, se hace hincapié en la vigilancia y se pone en guardia contra identificaciones prematuras. La parusía será clara y evidente para todos, pero no es posible reconocerla mediante signos previos: llega «de repente».

En esta fase de Q, el Jesús terreno es ya identificado con el Hijo del hombre (que ha de venir) en una clave que no tiene nada de apocalíptica (parábola de los niños que juegan en la plaza: Mt 11,16-19 = Lc 7,31-35): el Hijo del hombre —Jesús de Nazaret— es amigo de publicanos y pecadores, comienza el reino de paz universal; su vida terrena se encuentra ya bajo el signo de la *basileia* incipiente: rechazar o aceptar a Jesús tiene consecuencias escatológicas.

Además, el Jesús terreno recibe ahora el nombre de «el Hijo» (Mt 11,27 = Lc 10,22; muchos dudan, a mi juicio sin razón, de que Mt 11,25-27 = Lc 10,21-22 sea un texto de Q)³². El Hijo es aquí el mediador de la revelación de los misterios escatológicos de Dios a los «pequeños», es decir, a los miembros de la comunidad (según la tradición sapiencial que aparece aquí y caracteriza la fase más reciente de la comunidad Q). Los sabios, escribas y jefes de Israel se cierran a la revelación de Jesús y con ello pierden la última oportunidad de salvación. Jesús es «el Hijo», porque el Padre le ha otorgado el poder (*exousía*) escatológico; por consiguiente, ya durante su vida terrena es Hijo del hombre investido de autoridad. También aquí, la *exousía* es una magnitud a la vez futura y presente. Aparece así el primer influjo de otra tendencia de credo: la cristología sapiencial (cf. *infra*).

Además de Hijo del hombre, Hijo de Dios e Hijo, en la tradición Q aparece ahora también «Señor» (*Kyrios*) (Mt 24,42.45-46.48.50 y 7,21.22 parr.), siempre en un contexto apocalíptico. El título

de «Señor» sólo se atribuye al Jesús terreno en la perícopa del centurión de Cafarnaún, un pagano (Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10). Se podría traducir por «señor», pero la intención es más profunda: *Kyrie* indica que Jesús es un «salvador taumaturgo»³³ y, teniendo en cuenta el tenor de toda la perícopa, alguien dotado de autoridad, de igual modo que lo es en su terreno el centurión u oficial. En la parábola del siervo infiel (Mt 24,45-51 = Lc 12,42b.46) se habla también del «Señor» (Mt 24,50), aunque, considerando el sentido directamente parábólico del relato, «el Señor» puede designar simplemente al amo de los criados, sin un significado cristológico inmediato. También es distinto el significado de «el Señor» (Mt 25,20.22.24.25) en la parábola de los talentos (Mt 25,14-30 = Lc 19,12-27), que en Q es evidentemente una parábola de la parusía: Jesús se ha ido de viaje, y los discípulos se han quedado solos. Aquí se alude, aunque veladamente, a la muerte de Jesús en la cruz, pero sin intenciones kerigmáticas. «Al cabo de mucho tiempo» (¡la parusía se retrasa!) vuelve el Señor. En estos textos, «el Señor», *Kyrios*, es evidentemente Jesús en cuanto Hijo del hombre escatológico. Jesús es el Hijo del hombre y *Kyrios* que al final de los tiempos nos pedirá cuentas del uso que hemos hecho de los talentos. Así, la existencia escatológica de la comunidad Q, en su espera de la venida del Señor, es una vida activa en sentido ético-religioso, tan dura como la vida de negocios. Finalmente, el término *Kyrios* aparece también en un sentido crítico (Lc 6,46 = Mt 7,21): «¿Por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que os digo?»; *Kyrios* tiene aquí, en el contexto de Q, un significado escatológico, es expresión de la cristología del *maranatha*, que invita a obrar y no a la inactividad. La acción, la ortopraxis, es de tal importancia en este estrato de Q que quizá (en la línea del judaísmo griego) es responsable de la «doctrina de los dos caminos»: por un lado, el camino de la experiencia apocalíptica, por otro, el camino del código de moralidad (del decálogo), que se menciona explícitamente en la Didajé³⁴.

Resumen. La versión Q es una forma de kerigma muy difundida en el cristianismo primitivo. No conoce un kerigma explícito de la resurrección; pero podemos decir que su idea del Jesús celestial activo en los profetas cristianos, es un equivalente de lo que otras tradiciones primitivas denominan «resurrección». De este modo, al entrar en contacto con esas tradiciones, pudo verse reflejada en ellas e integrar el kerigma de la resurrección en su anuncio de la parusía. Paralelamente, y a la larga en mutua repercusión, encontramos otra versión, quizá no menos antigua, de este modelo de credo: la tradición de Marcos.

³¹ La expresión es de S. Schulz, *Q-Quelle*, 212.

³² S. Schulz, *Q-Quelle*, 215ss, P. Hoffmann, *Q-Studien*, 77-78; B. van Iersel, *Der Sobn*, 151ss

³³ H. E. Tödt, *Menschensohn*, 83 y 241; S. Schulz, *Q-Quelle*, 242.

³⁴ J. B. Audet, *La Didaché* (Paris 1958) 252-257; P. Stuhlmacher, en *EvTh* 28 (1968) 178-179, K. Berger, *Gesetzesauslegung*, por ejemplo, 458-460 y *passim*.

c) El Señor del futuro en la cristología de Marcos.

El Evangelio de Marcos anuncia al Hijo del hombre que sufre en la tierra y al Hijo del hombre que sólo en la parusía vendrá con poder y gloria. En Marcos se da un hecho sorprendente, pero que constituye una clave hermenéutica para entender su Evangelio: el evangelista presenta a Jesús imponiendo silencio ante determinadas confesiones de Cristo que reflejan una cristología del «poder», pero nunca cuando se trata de confesiones del auténtico Jesús de Marcos, es decir, del Jesús-Hijo del hombre *a*) que sufre durante su vida terrena, *b*) que se ausenta de la comunidad escatológica durante un breve período, pero *c*) que volverá pronto³⁵. El término «Hijo del hombre», por lo demás usado por Jesús sólo en el Evangelio de Marcos³⁶, no es objeto de prohibición alguna, pero sí todas las confesiones cristológicas que implican una cristología del «poder»: Mc 3,11-12; 5,7; 1,25; 1,34; también las curaciones que, en la misma perspectiva, son susceptibles de falsas interpretaciones: 1,44; 5,43; 7,36 y 8,26; en otras palabras, lo que Jesús prohíbe son las cristologías heréticas. En esto consiste el llamado «secreto mesiánico» de Marcos, que no es tanto un secreto cuanto un veto frente a una cristología que Marcos considera falsa: el título «Hijo de Dios», usado frecuentemente en el marco de la concepción del *theios aner*, es aceptado por Marcos, pero en referencia al Hijo del hombre *doliente*³⁷ y, por tanto, sin ninguna connotación de «poder». Así, Marcos respeta la tendencia de la tradición anterior a él, la cual llama todavía al Jesús terreno Hijo oculto de Dios, que no puede ser reconocido como verdadero Hijo de Dios más que a través de su pasión y muerte y de la consiguiente legitimación. Desde esta perspectiva queda claro el proyecto cristológico de Marcos, específicamente escatológico.

Dado que el Evangelio de Marcos, a diferencia de la tradición de la comunidad Q, no admite entre la muerte y la parusía de Jesús —período que también él considera breve— una presencia activa del Jesús celestial, que vive junto a Dios, su cristología se basa *única*mente en el recuerdo de la vida terrena de Jesús y en la expectación confiada de la venida del Hijo del hombre. Este segundo aspecto concuerda con la tradición Q, mientras que en el primero el material de Marcos influye en la cristología de la (a juicio de S. Schulz y D. Lühr-

mann) segunda fase, judeohelenística, de la comunidad Q. Por tanto, la distinción «dogmática» (con todas sus consecuencias) entre el Evangelio de Marcos y la tradición Q reside en el hecho de que, mientras para ésta la resurrección y la elevación son una misma cosa, Marcos pone la elevación en la parusía del Señor y la identifica con ella, si bien esa parusía puede tener lugar durante la generación actual (Mc 9,1). Pero en este punto se observa cierta decepción en la comunidad de Marcos: ¡Jesús no ha venido todavía! Es verdad que, mientras Jesús está ausente, se cuenta con el don presente del Espíritu (cf. Mc 13,11), pero el Espíritu y Jesús no son idénticos (cf. 3,28-29). Aunque Jesús ha resucitado y vendrá como Hijo del hombre a juzgar al mundo de acuerdo con su sí o no a Jesús de Nazaret, entretanto permanece oculto en el cielo, en espera de su elevación y de su venida con poder.

La ausencia del Señor —«llegará el día en que se lo lleven, y entonces, *aquel día*, ayunarán» (Mc 2,20; es decir, se entristecerán debido a su ausencia, aunque también los discípulos serán confortados por el Espíritu escatológico de Dios y por la esperanza de la venida inminente de Jesús-Hijo del hombre)— aparece en el Evangelio de Marcos no sólo simbolizada por el «sepulcro», sino también afirmada polémicamente por la sorprendente inexistencia de relatos de apariciones en el Marcos auténtico (Mc 16,9-20 es posmarcano y, aunque canónico, constituye evidentemente un intento posterior de sintetizar diferentes tradiciones y de integrar en la fe común de la gran Iglesia la cristología de Marcos, que ahora resulta «arcaica» e ininteligible). Si es cierto que Marcos, debido a la conexión entre elevación y parusía (y no entre elevación y resurrección), no conoce la acción actual de Jesús en los cielos, sino que se limita a confesar su total ausencia en una Iglesia afligida y atribulada, entonces se comprende que no admita la tradición de las apariciones de Jesús: Jesús se «aparece» sólo en la parusía, no antes.

Podemos decir que Marcos quiere poner de nuevo en el punto central el kerigma de la venida escatológica de Jesús como Hijo del hombre, es decir, de la parusía —acontecimiento que se venía esperando desde hacía más de una generación—, y ello para contrarrestar el desánimo y hacer frente a una tendencia que centra la predicación no en la parusía, sino en la resurrección, para Marcos, base, fundamento y presupuesto de la espera de la parusía. Quiere dar una base a la fe de los cristianos en Jesús de Nazaret como Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre que ha sufrido y ha sido rechazado en su venida y volverá pronto con poder. En este período eclesial de ayuno, Jesús está ausente; no bebe el vino con los discípulos «hasta el día *aquel*» en que se reúnan de nuevo (14,25). Entre estas dos manifestaciones del mismo Jesús de Nazaret —su aparición terrena de predicación y praxis, de sufrimiento y rechazo, y su aparición escatológica «con poder y gloria»— está el «sepulcro». Esta comunidad debe atenerse, en espera del retorno de Jesús, a sus palabras y obras y

³⁵ Si bien es difícilmente aceptable en algunos detalles, la idea fundamental de Th. J. Weeden, *Mark-traditions*, es decir, la tesis de Marcos sobre la «ausencia» de Jesús entre su muerte y la parusía, me parece muy probable, cuando menos, desde el punto de vista exegético.

³⁶ Mc 8,31-32.38; 9,12.31; 10,33; 13,26; 14,62.

³⁷ Cf. N. Perrin, *The christology of Mark. A study in methodology*. JRel 51 (1971) 173-187; id. *The Son of Man in the Synoptic tradition*. BRes 13 (1968) 1-23; id., *The creative use of the Son of Man traditions by Mark*. UnSQR 23 (1967-68) 357-365; id., *Mark 14,62: Endproduct of a christian peshet-tradition*. NTS 12 (1965-66) 150-155; L. E. Keck, *Mark 3,7-12 and Mark's christology*. JBL 84 (1965) 341-358.

a toda su vida terrena. El Crucificado *es* el que ha de venir como Hijo del hombre. Marcos tiene, pues, algo de la concepción cristológica de Pablo y algo del kerigma escatológico de la comunidad Q, pero su propio kerigma consiste en el nexo íntimo entre el Jesús *terreno* (sobre todo en su pasión) y la *parusía* (8,27-9,8; 10,32-40). Para Marcos, la venida del reino de Dios coincide con el retorno de Jesús-Hijo del hombre (*parusía*) (9,1 con 13,26-27; cf. 14,25) y, por tanto, la Iglesia, en este período intermedio, está «huérfana», si bien confortada por el Espíritu que Dios le ha donado.

La resurrección, que Marcos presupone en su kerigma de la *parusía* (16,6; 8,31; 9,31; 10,34) no es aún una glorificación, el comienzo de una nueva actividad, sino fundamento de la espera de la *parusía*. En Marcos, la glorificación está siempre en relación con la *parusía*, que vendrá pronto, pero es imprevisible (8,38; 9,2-8; 10,37; 13,26; 14,62). Esta interpretación se ve confirmada por los pasajes clave 2,18-20; 14,61-62; 13,24-27 y la relación entre 14,28 y 16,7; pero es preciso leerlos no a la luz de lo que luego dirán Mateo, Lucas o Juan, sino *tal como* aparecen en Marcos y son leídos por los miembros de su comunidad, los cuales se hallan en una tradición que ignora las apariciones de Jesús y se centra en la *parusía*. Con estos presupuestos reales, 14,28 y 16,7 pueden referirse tanto a la *parusía* como a las apariciones. Sin embargo, de ordinario se interpretan como «apariciones» por influjo de otras tradiciones (Mateo, Lucas, Juan y el final tardío de Marcos); pero en el marco de un análisis estructural del Evangelio de Marcos se pueden aplicar más bien a la *parusía* escatológica de Jesús-Hijo del hombre³⁸. Esta interpretación depende también de la exégesis de 13,24-27 y 14,62.

En Dn 7,13 (LXX) se habla de un *ascensus* o elevación del Hijo del hombre, no de un «descenso». Lo mismo sucede en Mc 13,26. En 13,14-27, Marcos describe una «escena celestial» —la entronización de Jesús como Hijo del hombre con pleno poder— como acontecimiento escatológico. Lo mismo que en otros credos antiguos que aparecen en el Nuevo Testamento (Flp 2,10-11; 1 Pe 3,19,22; Col 1, 15-20), aquí se habla de la glorificación de Jesús *una vez que* los ejércitos celestiales o potencias espirituales sean vencidos y queden sometidos a Jesús. Mc 13,26 describe apocalípticamente la victoria de Jesús sobre esas potencias, que más tarde *ven* la plena entronización del Hijo del hombre³⁹. Toda la escena (a diferencia, por ejemplo, de Mt 24,30, donde los que ven son los habitantes de la tierra) acontece en las esferas del cielo entre Jesús y las potencias celestiales; la escena sobre la tierra acaba en 13,24a, y sólo en 13,27 se vuelve a hablar de hombres; entonces es cuando se realiza la *reunión* de los discípulos de Jesús por parte de los ángeles. Entonces es cuando se

³⁸ Así ya W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Gotinga 1959); también Th. J. Weeden, *Mark-traditions*, 111-117 y 45-51.

³⁹ Th. J. Weeden, *ibid.*, 129-130.

restablece la unión entre Jesús y sus discípulos. Mateo y Lucas han convertido la elevación marcana del Hijo del hombre en un «descenso» del Hijo del hombre, exaltado ya desde el momento de su resurrección (Mt 24,29-31; Lc 21,25-28). ¡Pero Marcos no hace lo mismo!

En este contexto hay que interpretar también Mc 14,62. Es de notar que este texto —«Yo soy. Pero veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y venir sobre las nubes del cielo»— une al Hijo del hombre de Dn 7,13, que «está en pie» (cf. Hch 7,55-56), con el Señor de Sal 110,1, que se halla «sentado». Esta combinación de citas es típica de una tendencia de credo que conecta la elevación de Jesús no con la resurrección, sino con la *parusía*⁴⁰. (También en Hch 7,55-56 existe un nexo implícito a través de la combinación de «en pie» y «a mi derecha».) El Nuevo Testamento suele asociar Sal 110,1 a la resurrección de Jesús, considerándola a la vez como elevación (Rom 8,34; Col 3,1; Ef 1,20; 1 Pe 3,22; Heb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2), mientras que generalmente relaciona Dn 7,13 con la *parusía*. En opinión de H. E. Tödt, ambos textos no pueden aludir simultáneamente a la elevación⁴¹: el «estar sentado a la derecha» no puede tener lugar (de acuerdo con el Antiguo Testamento) sino después de la elevación y la entronización; así la resurrección es un subir «a la derecha de Dios». De hecho, Sal 110 (109 en los LXX) revela esta tensión: el hijo de David *está sentado* a la derecha de Dios, *hasta que* estén sometidos todos los enemigos. Sólo en el momento del juicio *se pone en pie* (en sentido judío) (el Jesús-Hijo del hombre, juez del mundo, se levanta). Según esto, en todo el Nuevo Testamento se advierte una «tensión»: por una parte, la resurrección como un «estar sentado a la derecha de Dios» (Mc 14,62 parr.; 16,19 [ps. Marcos]; Hch 2,34-35; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3.13; 8,1; 12,2) y, por otra, el «sometimiento de todas las potencias» (sólo en la *parusía*) (1 Cor 15,23 y 25; Heb 10,13). El propio Pablo es una prueba de que en la tradición primitiva hay diferentes puntos de vista al respecto; incluso en él, la tradición y la redacción (paulina) aparecen en tensión (cf. 1 Cor 15,25 en futuro, con 15,27, en pretérito).

Una interpretación cristiana (posterior) emplea Dn 7,13 como expresión de la *parusía*, convirtiendo el movimiento en un «descenso» o «bajada»⁴². En Mc 13,26 y 14,62b, el vínculo entre resurrección y elevación se transforma en un vínculo entre elevación y *parusía*; pero no es que 14,62b añada una posterior interpretación a 14,62a: ambos pasajes fueron redactados desde un principio como un solo versículo (14,62)⁴³. Marcos quiere describir en 14,62b una elevación (no

⁴⁰ F. Hahn, *Hohheitstitel*, 128-129, 181-183, 288-289; cf. también 177 y 282; v. Th. J. Weeden, *op. cit.*, 126-129.

⁴¹ H. E. Tödt, *Menschensohn*, 33-37.

⁴² Th. J. Weeden, *op. cit.*, 126-131.

⁴³ R. Fuller, *Fundamentos de la cristología*, 151s, 159; F. Hahn, *Hohheitstitel*, 181-183 y 39.

un descenso) del Hijo del hombre, pero la considera como un acontecimiento *escatológico*⁴⁴. La redención, aunque inminente, es un acontecimiento *escatológico* (13,13).

Quien vincula la elevación con la resurrección, acepta consecuentemente la actividad celestial de Jesús presente en la Iglesia; quien une la elevación con la parusía, como Marcos, ignora esta presencia activa del Jesús celestial en la Iglesia⁴⁵. Y en la Iglesia antigua, Marcos no era evidentemente el único que pensaba de esta manera, como se deduce de Hch 3,20.21a y del relato de las vírgenes en Mt 25,1-13; Flp 2,10-11; Col 1,15-20 y 1 Pe 3,19.22⁴⁶. Para estos cristianos, el Señor ha sido realmente «arrebataado» (Mc 2,20) de entre ellos. Esto explica la impaciencia y el desánimo de la comunidad de Marcos.

Marcos polemiza contra ciertas formas de una cristología (prematura) del «poder», tanto con respecto al Jesús terreno como con respecto al Jesús celestial, resucitado y elevado, pero no constituido todavía en poder. Por eso, en su Evangelio, Jesús reacciona duramente contra la llamada «confesión de Pedro»; porque Pedro, en Marcos, entiende la confesión en el sentido de una cristología del «poder», con lo cual la «epifanía» de Jesús aparece de forma prematura y equívoca; esto se desprende de las reacciones que siguen inmediatamente a la primera predicción de la Pasión (Mc 8,27-28.31-33): ¡Pedro es un satán! Para Marcos, Jesús de Nazaret, el Hijo del hombre que padeció durante su vida terrena, que ahora está ausente, y que vendrá con poder en la parusía, es Cristo e Hijo. Notemos que a la confesión mesiánica de Pedro, formulada en términos de poder, el Evangelio de Marcos opone la confesión de un centurión pagano, símbolo de poder y *exousía*, el cual, encargado de la ejecución, ha seguido de cerca todo el drama («el vio y creyó») y reconoce que el Jesús *doliente* es «Hijo de Dios» (15,39): tras la pasión y muerte de Jesús no hay ya peligro de entender erróneamente, en el sentido de cristología del poder, que Jesús es «Hijo de Dios». Marcos no conoce una mística de Cristo, sino únicamente una mística que consiste en seguir al Jesús terreno que sufre y que pone toda su confianza en la llegada del reino de Dios. A diferencia de Pablo, con el que coincide en ciertos rasgos de la *theologia*

⁴⁴ Th. J. Weeden, *op. cit.*, 128-129.

⁴⁵ W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*. BZ 11 (1967) 95-108 y 205-222; 12 (1968) 54-80 y 223-240 (se ha publicado también como libro: SBS 42; Stuttgart 1969), lo niega, ya que la presencia del Espíritu en la comunidad es un don del Jesús celeste. Sin embargo, es muy dudoso que dicho don del Espíritu, afirmado realmente por Marcos, esté ya en el Evangelio de Marcos directa e intrínsecamente relacionado con el Jesús resucitado; nada apunta en esa dirección, sino más bien al contrario (por ejemplo, Mc 3,28-29; cf. Mc 13,11 con Lc 21,15). La misma Didajé dice todavía: «No debéis juzgar a un profeta que habla en el Espíritu» (17,27). Aquí habla una teología que profesa el primado del Espíritu sobre el Hijo del hombre. Cf. R. Scroggs, *The exaltation of the Spirit by some early Christians*. JBL (1965) 359-373.

⁴⁶ Véase R. Fuller, *Fundamentos de la cristología*. 168s; F. Hahn, *Hobeistitel*, 126-132 y 184-185.

crucis, Marcos se muestra reticente frente a experiencias pneumáticas con el Jesús resucitado. Marcos es el evangelio de la «ausencia de Jesús», el evangelio de la memoria del Jesús *terreno* y de la expectación confiada del retorno del Hijo del hombre celestial y de su elevación, la cual inaugurará el reino escatológico, la soberanía de Dios. Marcos tiene una cristología antitriunfalista, en cuyo centro está el rechazo de Jesús de Nazaret. Vivimos, tras la partida de Jesús, en un período provisional más bien gris, aunque también necesario (13,9-13), en el cual la fe cristiana tiene que sufrir una dura prueba. Sin embargo, quien acepta esta cristología, se salva (13,10-13). Tal es la *theologia negativa* de Marcos.

No obstante, caben *algunas* dudas sobre esta interpretación de Marcos. En el Nuevo Testamento, el concepto de «elevación» es ambiguo y fluctuante; «*estar sentado* a la derecha de Dios» puede significar un señorío actual (y esto es lo que significa en muchos textos del Nuevo Testamento), pero en una clara cristología del *maranatha* sólo el «estar en pie» señala el comienzo de la actividad del vencedor escatológico: sólo entonces son derrotados todos los enemigos (incluida la muerte). Esto es lo que quiere decir Marcos *cuando, por lo menos, guarda silencio* sobre una actividad del Cristo celestial durante el tiempo intermedio (así matizaría yo la tesis de Weeden).

El Marcos primitivo, corregido mediante la conclusión canónica posterior (16,9-20) e incorporado así a la Iglesia oficial, nos permite oír todavía un eco que nos resulta precioso a los cristianos del siglo xx, cuando reflexionamos sobre su proyecto cristológico y sobre su incorporación al canon bíblico.

Dentro del conjunto del Nuevo Testamento, Marcos representa una voz más bien aislada. Pero podemos preguntarnos si aquí —ya en el Nuevo Testamento— no percibimos un eco de la primitiva cristología palestina (eco que no es el de la cristología de las apariciones ni el del «entusiasmo» carismático-profético de algunas comunidades primitivas, entre las que figura la tradición Q). El Evangelio de Marcos recoge tradiciones cristianas palestinas, interesadas por el conjunto de la actividad terrenal de Jesús y por su función escatológica de salvador y juez. La teología paulina sobre la Iglesia como «cuerpo del Señor», lugar de la actividad celestial del Jesús glorificado, ha tenido una gran influencia en la imagen canónica de Jesús; sin embargo, no podemos pretender encontrar sin más la imagen paulina de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» en los evangelios sinópticos; el Evangelio de Marcos parece ignorar incluso un bosquejo de tal imagen.

Las dos tradiciones escatológicas —la de Q y el Evangelio de Marcos—, aunque difieren en puntos fundamentales, coinciden, en su credo fundamental, en que Jesús, Hijo del hombre que ha de venir, es el *Señor del futuro*. Ambas representan una cristología del *maranatha* Jesús trae salvación *future*, escatológica. El perdón de los pe-

cados es algo «futuro». El Evangelio de Marcos y la segunda fase de la comunidad Q (influida ciertamente por el material de Marcos) coinciden también fundamentalmente en su orientación centrada en el Jesús de Nazaret terreno (y en toda su actividad); no obstante, el propósito de la tradición recogida en el material de Marcos es el mismo que el de la comunidad Q, la cual vivía de la presencia activa del Señor en la Iglesia⁴⁷, mientras que la tradición de Marcos y el propio Marcos se centran en el «Jesús terreno».

Este credo puramente escatológico siguió influyendo, por ejemplo, en el Apocalipsis del Asia Menor (el Apocalipsis canónico) y en los movimientos montanistas.

A título de conclusión, repitamos que este credo (de las comunidades de Marcos y de Q) considera que la continuidad con el Jesús de Nazaret terreno radica en su mensaje sobre la proximidad del reino de Dios y la inminente venida de su soberanía. La muerte de Jesús no produce una ruptura: es la primera fase, el comienzo de los dolores escatológicos. El mensaje del Jesús histórico, que las comunidades de Marcos y Q transmiten fielmente, está ligado sólo a su kerigma cristiano sobre la inminente venida del Jesús-Hijo del hombre; se trata de un credo surgido (en la tradición de Marcos) sobre la base de la resurrección de Jesús (si bien ésta no constituye en cuanto tal el núcleo u objeto de tal credo); en la comunidad Q, el kerigma de la parusía se basa más bien en las experiencias profético-carismáticas de los cristianos, los cuales ven en ellas la mano del Hijo del hombre, que ahora está junto a Dios y que vendrá como juez. La diferencia entre ambas comunidades radica en que la de Marcos, que (con una gran probabilidad histórica) no parece conocer una actividad salvífica del Cristo resucitado antes de la parusía, se fija en el conjunto de la actividad terrena de Jesús y no sólo en su mensaje escatológico sobre la inminencia del juicio y la gracia, como ocurriría en la fase más antigua de la tradición Q, la cual se interesa principalmente por la predicación (*logia*) de Jesús y apenas por sus milagros. Así, pues, el interés histórico por los aspectos de la vida de Jesús de Nazaret se debe esencialmente al kerigma marcano (o ya premarcano), del mismo modo que el interés por el mensaje histórico del Jesús terreno (el reino de Dios) se debe al kerigma de Q (que, en una fase posterior e influido por el material de Marcos, ampliará su interés histórico al Jesús terreno).

⁴⁷ Aquí no vamos a discutir si la carta de Santiago es un escrito judaizante reciente o un documento antiquísimo (quizá el más antiguo del Nuevo Testamento) que se mueve en la línea de esta tendencia de credo, quizá también la más antigua. Hay argumentos para una datación antigua (cf. Elliot-Binns, *Galilean Christianity*, 45-48; Th. Boman, *Die Jesus-Überlieferung*, 197), pero algunos textos de la carta de Santiago parecen probar lo contrario. Sin embargo, sabemos muy poco de la historia de la tradición de estos textos (correcciones o interpolaciones posteriores).

2. Cristología (?) del «theios aner»; Jesús, taumaturgo divino. Cristología del hijo salomónico de David

Bibliografía: F. C. Baur, *Apollonius von Tyana und Christus*, en E. Zeller (ed.), *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum* (Hildesheim 1966); H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen* (TU 76; Berlin 1961); L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum* (Viena 1967); G. Friedrich, *Lk 9,51 und die Entrückungs-Christologie des Lukas*, en *Orientierung an Jesus* (Friburgo 1973) 48-77; H. Koester, en *Trajectories*, 187-193 y 216-219; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu* (Munich 1971); G. Petzke, *Die Tradition über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden 1970); J. Roloff, *Das Kerygma*, espec. 182-202.

Existe toda una literatura profana greco-romana sobre una serie de hombres en los que se manifiesta una «fuerza divina» («*virtus*» o «*areté*», es decir, virtud, solidez, fortaleza; de ahí que esta literatura se denomine «aretología»), género que, en algunos círculos cristianos de la Iglesia primitiva, afectó también a la «vida de Jesús» y que más tarde se prolongó en los *acta martyrum* y *acta sanctorum*.

Esta doctrina del *theios aner* procedía del helenismo, pero ejerció una gran influencia en los judíos grecófonos de la diáspora, incluidos los judíos helenistas que luego se hicieron cristianos. Apolonio de Tiana y algunos importantes soberanos como Alejandro Magno y César Augusto son considerados «taumaturgos divinos» y reciben el nombre de «Hijo de Dios», *divus Augustus*, divino César. Son seres celestiales que, tomando forma humana, aparecen en nuestro mundo, donde realizan tales actos de virtud (muchas veces renunciando a toda clase de placer, a la carne, el vino y la sexualidad) y de fuerza (*areté*; son exorcistas y curan enfermos e incluso devuelven la vida a los muertos) que son evidentes «epifanías» de Dios: su maravillosa aparición en la tierra es manifestación de lo divino. De hecho, nacen de forma milagrosa, en muchos casos virginalmente, del propio Dios (es decir, son divinos). Tras su muerte, son «arrebataados», tomados «de entre los hombres» y «llevados junto a» los seres divinos y, no raras veces, se aparecen luego a sus más íntimos amigos y admiradores. Las vidas de estos héroes han sido escritas con fines propagandísticos, para suscitar seguidores del héroe en cuestión; son obras edificantes. Tales son, en síntesis, las ideas que sobre el *theios aner* tenía el helenismo oriental en el mundo greco-romano.

Cuando los judíos de habla griega educados en estas ideas escuchaban el mensaje de Jesús de Nazaret y se convertían al cristianismo, tenían suficientes motivos para interpretar a Jesús según el modelo helenístico del «taumaturgo divino». (De todos modos, utilizo la expresión «cristología del taumaturgo divino» de modo provisional; más adelante, al hablar del mesianismo sapiencial, veremos

que esta expresión es más adecuada y más correcta desde el punto de vista de la historia de la tradición. Por eso el título de esta tendencia de credo lleva un signo de interrogación. No obstante, la idea del *theios aner* influye, a mi juicio, en tal tendencia; de ahí que haya mantenido el título a pesar de todo).

Por una parte, el Nuevo Testamento pone en guardia contra quienes rechazan el matrimonio y el uso de ciertos alimentos (1 Tim 4,3); por otra, Pablo⁴⁸ y los evangelios⁴⁹ polemizan abiertamente contra concepciones del tipo *theios aner* sostenidas por algunos cristianos. Probablemente, las fuentes empleadas por Marcos y Juan en sus respectivos evangelios son cristologías del *theios aner*, «tradiciones de milagros», si bien diferentes en cada caso⁵⁰. En tal interpretación aretalógica de Jesús, se le considera como «taumaturgo divino» que demuestra su condición divina por medio de milagros. Jn 20,30-31 es probablemente el final de la «fuente de los signos» utilizada por Juan: «Jesús realizó en presencia de sus discípulos otros muchos signos que no han sido consignados en este libro. Pero éstos lo han sido para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él». De forma parecida terminan las *vitae* de otros prodigiosos hombres de Dios, por ejemplo las maravillosas historias de Judas Macabeo: «No hemos escrito otros datos de la historia de Judas, sus hazañas militares y sus títulos de gloria, porque fueron muchísimos» (1 Mac 9,22; cf. también Eclo 43,27). Las aretalogías o vidas de héroes fueron escritas con fines propagandísticos. Por esta razón, las historias de los hechos extraordinarios del héroe venerado son, por decirlo así, el credo propio de esta interpretación de Jesús, al margen de los títulos que se le apliquen, si bien «Hijo de Dios» es en la literatura profana el título más adecuado para el taumaturgo divino, lleno de virtud y fuerza, cuya vida se describe. Sin embargo, ni Pablo, que no quiere conocer a Cristo «según la carne», es decir, según la concepción de este modelo aretalógico (2 Cor 5,16 y 11,4), ni tampoco Marcos, Juan y Lucas aceptan, al menos sin corrección kerigmática, la cristología del *theios aner*. Para Pablo, eso es predicar un «Jesús diferente» (2 Cor 11,4). Tampoco la cristología de Lucas (Evangelio y Hechos) es esencialmente una cristología del *theios aner*⁵¹; y en el caso de Marcos, cada vez que se produce un milagro de tipo epifánico por parte de Jesús, sigue infaliblemente

⁴⁸ H. D. Betz, *Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2 Kor. 12,7-10)*: ZThK 66 (1969) 288-305; H. W. Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem*: *ibid.*, 67 (1970) 308-318; cf. Th. Boman, *Die Jesus-Überlieferung*, 184-207.

⁴⁹ Th. Weeden, *Mark-traditions*, 138-158; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 292-297; J. Roloff, *Das Kerygma*, espec. 182, nota 265, contra G. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (Neukirchen 1964).

⁵⁰ Cf. Weeden para el Evangelio de Marcos, y Robinson, en Robinson-Koester, *Trajectories*, sobre la fuente joánica de los *semeia* (*The Johannine Trajectory*), 232-268.

⁵¹ J. Roloff, *Das Kerygma*, 188-205.

una sorprendente incompreensión por parte de los discípulos; además, Marcos presenta como un fracaso el intento de los discípulos de curar a enfermos (Mc 9,14-29)⁵²: un veto cristiano a una teología de Cristo como taumaturgo divino.

Es evidente que, aunque al margen del canon, en los estratos más antiguos del cristianismo primitivo, en determinados círculos cristianos de judíos grecófonos, existió una cristología del *theios aner*. Muchos indicios apuntan en la dirección de una cristología galilea basada en una «tradición de milagros» y en tradiciones de vocación (Mt 28, 16ss; cf. Mc 3,13ss; 9,2ss; Jn 21,2-13; también Mc 14,28 y 16,7-8). Hubo una aretalología cristológica prepaulina, premarcana y prejoánica; los datos del Nuevo Testamento que apuntan en tal dirección son demasiado numerosos para poder negar ese hecho histórico. Esta aretalología proclama que en Jesús de Nazaret y, por tanto, en sus seguidores se ha manifestado una fuerza divina: creyendo en él adquieren también sus admiradores el poder de expulsar demonios, hacer curaciones, etc. Lucas, aunque no incurre en la *cristología del theios aner*, utiliza a menudo *categorías* del *theios aner* para exponer el evangelio de forma que puedan entenderlo los griegos⁵³. Así, si su Evangelio es el relato de las grandes obras de Jesús, los Hechos narran la historia de las «grandes obras» de sus seguidores, los apóstoles. En Hch 2,22 encontramos, pese a la redacción lucana, rasgos típicos de una cristología aretalógica: «Jesús el Nazareno, el hombre que Dios acreditó ante vosotros, realizando por su medio los milagros, signos y prodigios que conocéis». También su evangelio de la infancia es aretalógico en la *presentación*, si bien quiere demostrar *teológicamente* que Jesús de Nazaret es Hijo de Dios no sólo desde la resurrección ni sólo desde su bautismo en el Jordán, sino ya desde su nacimiento. La concepción lucana del nacimiento virginal de Jesús («por eso, al que va a nacer lo llamarán santo, Hijo de Dios», Lc 1,35) sólo resulta inteligible en el marco de una cristología que ignora (o niega) la antigua tradición del Cristo-Sabiduría preexistente y, por otra parte, considera que Jesús es «Hijo de Dios» desde el principio y no sólo a partir del bautismo o de la resurrección.

Pero es de notar que también esta corriente aretalógica (jamás sancionada canónicamente) afirma una continuidad histórica y teológica entre Jesús y la Iglesia. Basándonos en criterios históricos, podemos afirmar que Jesús realizó algunos milagros, pero como signos de la venida del reino de Dios (Mt 11,5; Mc 3,24ss; Lc 11,20), no como prueba de su poder divino; los milagros son manifestaciones de un acontecimiento escatológico, ilustraciones de la proclamación escatológica de Jesús⁵⁴. La confrontación con ellos encierra un llama-

⁵² Cf. también R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* (Friburgo 1970).

⁵³ Cf. *infra* el «santo sepulcro» según la versión de Lucas.

⁵⁴ Cf. el capítulo sobre los milagros de Jesús.

miento a entrar en el reino de Dios. Los milagros son una praxis del reino de Dios. Aunque en una dirección unilateral, el credo de la aretalogía cristológica se basa en un dato histórico de la vida de Jesús de Nazaret. Porque, pese a no ser canónico, refleja el interés de los primeros cristianos por ver su kerigma fundado en hechos reales del Jesús histórico. El principio general de correlación —por los discípulos (aquí taumaturgos) se conoce al maestro (a Jesús como taumaturgo)— conserva su vigencia en este caso: la comunidad es un reflejo de Jesús; el seguimiento de Jesús desvela un aspecto del Jesús histórico.

Dada la frecuencia con que el Nuevo Testamento critica, explícita e implícitamente, el credo aretalógico, cabe suponer que esta interpretación de Jesús tuvo gran repercusión en las comunidades de la Iglesia primitiva, sobre todo porque su propaganda misionera estaba muy relacionada con la aretalogía. Los relatos de milagro y los de vocación y misión forman un cuerpo de materiales que remite a Galilea. Aquí no hay nada que se parezca a una cristología del *maranatha*, sino todo lo contrario: los discípulos reciben ya ahora salvación mediante Jesús. También se ignora inicialmente el kerigma de la resurrección. Se trata de una cristología (muy antigua) centrada en el Jesús terreno, en el que de hecho es otorgada la salvación; pero el interés se dirige hacia la epifanía de la acción de Dios en la actividad histórica de Jesús. Quizá debiéramos hablar no tanto de una cristología del *theios aner* cuanto de un «mesianismo» profético-sapiencial, en el que aparecen rasgos del taumaturgo divino (cf. *infra*). Tampoco aquí supone una ruptura la muerte de Jesús. El poder divino de Jesús sigue actuando en la acción taumatúrgica de los discípulos.

La tradición de las «apariciones» de Jesús surgió también en este modelo de credo. El vocablo *ophthe* —«se apareció»— es de por sí un término de la tradición de la «epifanía». No es paulino, y en Pablo aparece sólo en un contexto de cita (1 Cor 15,3-8). La cristología de la epifanía está esencialmente ligada a la tradición galilea, que transmite los milagros y exorcismos de Jesús: Dios actúa visiblemente en este hombre. Por otra parte, después de su muerte, el taumaturgo divino (el Salomón-profeta escatológico) actúa en sus seguidores (cf. Lc 10,16; Mt 10,40; 28,20b). La unión de la tradición del taumaturgo divino (mesiánico) con la tradición de la resurrección de Jesús dio lugar al tema de las «apariciones», teológicamente en el que los cristianos formados en una tradición epifánica asimilaron el kerigma de la resurrección, procedente de otras comunidades cristianas, y lo integraron y expresaron en su propia teología epifánica: la epifanía del Crucificado resucitado, que después de su muerte sigue actuando en sus discípulos. Esta presencia actual es tematizada, con un vocabulario epifánico, en términos de «apariciones». Así se explica el hecho de que la fe en la resurrección existiera antes de que se hablase de apariciones. También se explica que las «apariciones» estén íntimamente relacionadas con «misiones» y que obliguen a pensar en un

origen galileo, punto al que remiten también las tradiciones de milagro, de vocación, de misión. Esto explicaría la tendencia del Nuevo Testamento a hablar de «apariciones apostólicas»: «a Pedro y a los Once».

En 2 Cor 3,1, Pablo habla de misioneros que llevan cartas de recomendación, en las cuales las comunidades acreditan los «milagros» por ellos realizados a imitación de Jesús. Los misioneros imitan a Jesús en sus grandes «milagros», frente a lo cual Pablo declara que él sigue a Jesús «en la impotencia» por medio de sus sufrimientos. Entre irónico y sarcástico, Pablo dice a sus adversarios: «vosotros sois fuertes, nosotros débiles» (1 Cor 4,10; 2 Cor 4,7); y con una audacia por la que pide excusas, enumera sus propias hazañas: una vida de privaciones, sufrimientos, persecuciones (2 Cor 6,4-10; 12,12; 1 Cor 4,11-13). Estos misioneros —dice Pablo— no predicán a Cristo, sino a sí mismos (2 Cor 4,5). El señala la unilateralidad de tal proyecto cristológico (2 Cor 4,7-12; 6,4-10; 11,23-33). La falta de ortopraxis en los adversarios de Pablo es un indicio negativo con respecto a la ortodoxia de su cristología. Cuando posteriormente este credo sea «cristianizado» e integrado en el credo canónico, perderá su entidad autónoma, aunque siga influyendo a través de los evangelios de Marcos y de Juan⁵⁵. La comparación de la teología de Q (sólo dos milagros de Jesús) con los cuatro evangelios y la de éstos entre sí revela la tendencia a multiplicar el elemento milagroso en la vida de Jesús o a proyectar sobre él historias milagrosas conocidas a través de otras fuentes (profanas), pues en Jesús de Nazaret se ha manifestado de hecho una liberación sorprendente. Los evangelios apócrifos y muchos *acta apostolorum* muestran hasta qué punto una literatura propagandística y edificante del tipo *theios aner* es ajena a Jesús de Nazaret, como norma y criterio, cuando traspasa los límites del Nuevo Testamento canónico.

También esta cristología, precisamente por sus desviaciones, puede ser aún muy instructiva, lo mismo que la reacción canónica frente a ella: el Nuevo Testamento se opone a una divinización irreal del hombre histórico y no quiere perder el contacto con el criterio real, Jesús de Nazaret. Y no se puede negar que en la actividad de Jesús hay fenómenos sorprendentes.

3. «Cristologías sapienciales»:

*Jesús, mensajero de la sabiduría y maestro;
Jesús, Sabiduría preexistente, encarnada, humillada, pero exaltada*

Bibliografía: Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der christologischen Hobeitstitel*: NTS 17 (1970-71) 391-425; F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zurich 1970); M. Hengel, *Judentum und*

⁵⁵ H. Koester, en Robinson-Koester, *Trajectories*, 190-191.

Hellenismus (Tubinga ² 1973); A. Feuillet, *Le Christ la sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (París 1967); íd., *Jésus et la sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques*: RB 62 (1955) 161-196; H. Koester, en *Trajectories*, 193-198 y 219-223; C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse* (París 1969); R. Martin, *Carmen Christi* (Nueva York 1967); J. T. Sanders, *The New Testament christological hymns* (Cambridge 1971); S. Schulz, *Q-Quelle* (passim); J. Suggs, *Wisdom, christology and law in Matthew Gospel* (Nueva York 1970); Kl. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gütersloh 1972); U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (BHTh 26; Tubinga 1959).

Algunas fórmulas e himnos recogidos en el Nuevo Testamento, así como una serie de textos procedentes de la tradición Q e incluidos en los evangelios, establecen una estrecha conexión entre Jesús y la sabiduría.

Durante el primer período del helenismo, en la colección más reciente del libro de los Proverbios, aparece una cierta personificación de la sabiduría y de la necesidad. La sabiduría es un ser «mítico», celestial y preexistente (Prov 8,22-31), la criatura predilecta de Dios, que juega en su presencia (también Job 28). Según Job 28, esta sabiduría está oculta en Dios, y es inaccesible a los hombres, a menos que Dios se la revele. Cuando se unen históricamente lo apocalíptico y lo sapiencial, la sabiduría desciende a la tierra, donde es extranjera y, al no ser reconocida, sino más bien rechazada, vuelve de nuevo a los cielos. Sin embargo, es maestra de los hombres (Prov 9,1ss) como mediadora de la revelación divina. Aquí comienzan a confluir ideas sapienciales, griegas y orientales y la apocalíptica. Durante este período observamos en todo el Oriente, pero también en Grecia, la aparición de especulaciones en torno a «mediadores celestiales» entre Dios y el hombre. La relación con Dios pasa por una serie de mediadores míticos. Esta sabiduría hipostasiada se relaciona en particular con la doctrina de la creación (Prov 3,19; Job 38-42; Sal 104,24; 136,5, etc.).

Es difícil negar un cierto nexo con la aretología griega (cf. *supra*) (véase Eclo 24,3-7; 1,1-20; con claras alusiones a la religiosidad oriental). El *Logos*, la sabiduría y la ley son la fuerza que penetra y mantiene unida toda la creación. Aunque universal, la sabiduría sólo es accesible a unos cuantos elegidos.

Por otra parte, en la época de los Macabeos surge un concepto distinto de sabiduría, que se localiza en los círculos pietistas de los asideos, partido judío de hombres piadosos, del que nacerán más tarde tanto los fariseos como los esenios. De estos círculos procede asimismo el libro de Daniel. Los asideos o piadosos eran un movimiento penitencial con una concepción apocalíptica muy concreta de la historia humana. «Sabios» son aquí los justos (Dn 11,33.35; 12,3.10). La sabiduría asidea se funda en una revelación directa por parte de Dios: la sabiduría, el conocimiento de los *éschata*, es fruto de una sabiduría revelada del cielo (sobre todo Dn 2,20-23; 1 Hen). Aquí

se dan cita la profecía, la sabiduría y la apocalíptica. En resumen, la noción asidea de la sabiduría viene a tener tres estratos: *a*) sólo el justo es sabio (Dn 12,10); sabio es el que enseña rectamente la ley y la practica; *b*) estos sabios fieles a la ley reciben, en las pruebas del tiempo final, unas revelaciones divinas que les permiten entender los acontecimientos escatológicos; *c*) la plena sabiduría es un don escatológico del tiempo de salvación. Esta noción asidea chocaba con las especulaciones helenísticas de una sabiduría hipostasiada (la «sabiduría griega»). Baste esta breve referencia de los principales conceptos religiosos que esta (tercera) tendencia de credo utiliza para interpretar cristológicamente a Jesús de Nazaret.

En la fase más reciente de la comunidad Q, Jesús aparece en relación con la sabiduría preexistente; ésta envía a sus mensajeros, los profetas, pero también al profeta escatológico, sin que esto signifique en ningún caso una identificación de Jesús con la sabiduría preexistente: una cristología cautamente sapiencial⁵⁶. Jesús, el Hijo del hombre en la tierra, es el Hijo conocido sólo por el Padre, ya que el Padre le ha dado todo poder, de modo que en él la sabiduría celestial ha puesto su morada; actúa como enviado escatológico de la sabiduría preexistente. Las «fórmulas de misión» son características de esta cristología sapiencial. El Evangelio de Mateo, dando un paso más, identifica a Jesús con la sabiduría; más tarde, en el Evangelio apócrifo de Tomás, es el propio Jesús quien se identifica con la sabiduría.

Pero fuera de estos *logia*, el mito de la sabiduría preexistente es aplicado a Jesús sobre todo en algunos himnos muy antiguos del Nuevo Testamento, aplicación que adopta la forma poética de un *dromenon* o drama cósmico en diversos actos: preexistencia, humillación (venida a la tierra), retorno y exaltación de la sabiduría. Los himnos más antiguos son los siguientes: Flp 2,6-11 (que Pablo despoja en cierto modo de su carácter mítico introduciendo la mención de la muerte de Jesús) y, con mayor fuerza aún, el prólogo de Juan, Heb 1,3-4 y Col 1,15-20. (En una perspectiva distinta 1 Tim 3,16 y 1 Pe 3,18-22.) Así (principalmente sobre la base de Flp 2,6-11), se aplica muy pronto a Jesucristo en las comunidades primitivas el *modelo* de la preexistencia, encarnación, humillación y elevación, es decir, el *modelo* de *descensus-ascensus* (*katábasis* y *anábasis*)⁵⁷. No es correcto hablar de influencias extracristianas. Es un hecho que en la segunda mitad del siglo I aparecieron casi al mismo tiempo en la literatura tres corrientes: judaísmo, cristianismo y pre-gnosis; en tal literatura se empleaban casi los mismos términos religiosos. Las tres participaban del espíritu dominante en la época y de las mismas categorías. El

⁵⁶ Mt 11,25-27 = Lc 10,21-22 (cf. Sab 6-10). También Mt 23,34-36 = Lc 11,49-51; Mt 9,37-38 10,7-16 = Lc 10,2-12.

⁵⁷ Cf. también S. van Tilborg, «*Neerdaling*» en *incarnatie*: TvT 13 (1973) 20-33, aunque su sugerencia de que con la partida de Jesús concluye la encarnación, no me parece suficientemente basada en Juan.

único problema es hasta qué punto los cristianos, al asimilar unas categorías socio-culturales previas, se distanciaron conscientemente de ellas con la mirada puesta en la única norma y criterio: Jesús de Nazaret, y qué es, por tanto, lo peculiar del cristianismo en su adaptación al espíritu de la época.

La proximidad de la cristología del *theios aner* (que por otra parte provenía de la misma fuente mixta) es ciertamente clara, pero aquí, al hablar de la encarnación del *Deus praesens*, se acentúa más bien el aspecto de humillación. De ahí que las hayamos tratado por separado. Sin embargo, será preciso considerarlas bajo otro epígrafe —mesianismo davídico-salomónico— como un único movimiento del cristianismo primitivo en la línea de una tradición judía en la que el «taumaturgo divino» está ya fusionado con el mesianismo sapiencial del justo y sabio doliente (cf. *infra*). La cristología de la sabiduría se perderá posteriormente en especulaciones gnósticas, mientras que, por otro lado, inspirará en la patrística la cristología del *logos*. Al parecer, esta cristología se encuentra dispersa en diversas tradiciones primitivas y adopta diversas formas, si bien el himno es quizá la forma preferida. Sin embargo, es principalmente una cristología de ambientes greco-judíos «sofisticados».

Queda por precisar qué acontecimiento histórico de Jesús corresponde a este credo, cuál es la continuidad histórica y material, en analogía con la que hemos encontrado en las otras tendencias de credo. Jesús utilizó indudablemente máximas sapienciales. En este sentido, es legítimo considerar a Jesús como maestro de sabiduría. La continuidad se manifiesta en el seguimiento de Jesús por parte de los discípulos: así como Jesús es un «mistagogo» que introduce en los misterios de Dios, así también los apóstoles son mistagogos. Esto implica esencialmente la convicción de que Jesús tiene que ver con Dios y manifiesta a Dios: nos habla del Padre; se trata de un dato importante, central, de la vida terrena de Jesús. El modelo de la *katábasis* subraya últimamente que la salvación de Dios se da en Jesús. La continuidad entre Jesús de Nazaret y esta cristología sapiencial es muy grande para quien sabe ver lo que hay detrás del modelo mítico, pero no es menos verdad que este modelo nos resulta ajeno. En los escritos canónicos observamos más bien una postura reservada. Por una parte, el Nuevo Testamento cita estos himnos; por otra, los reelabora e incorpora al credo de los evangelios canónicos. Además, vemos, sobre todo en Pablo, cierta polémica contra las consecuencias prácticas de este modelo, que encierra el peligro de degenerar en una doctrina mística «escolástica», destinada a unos iniciados que no tienen «compasión de la multitud» (cf. 1 Cor 1-4, donde Pablo polemiza con la «sabiduría griega»).

4. Cristologías «pascuales»: Jesús, el Crucificado resucitado

Bibliografía: Véanse las obras citadas en los capítulos de la segunda parte sobre la muerte y la resurrección.

Este modelo de credo es calificado erróneamente de «paulino». Pablo llama al credo del Crucificado resucitado «el evangelio» (1 Cor 15,1ss); aquí la muerte y la resurrección no son un presupuesto de la predicación de la parusía, sino objeto de predicación, aunque —para Pablo— en el marco de la expectación de la parusía para pronto. Pablo representa sólo una subtendencia de la cristología pascual. La distinción aparece con claridad cuando se confrontan sus ideas sobre el bautismo con las de las cartas deuteropaulinas. En la tradición paulina, la resurrección y el bautismo cristiano están íntimamente relacionados. Sin embargo, para Pablo, el bautismo nos hace partícipes de la muerte de Jesús, no directamente de su resurrección: «Por el bautismo en su muerte fuimos sepultados con él, para que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, también nosotros empezáramos una vida nueva..., ahora bien, por haber muerto con Cristo creemos que también *viviremos* con él» (Rom 6,4-11). Pablo habla de morir con él, mientras que resucitar con él es un acontecimiento estrictamente *escatológico*. En las deuteropaulinas, por el contrario, los cristianos han resucitado ya en virtud de su bautismo: «Con él nos resucitó y con él nos hizo sentar en el cielo, en la persona del Cristo Jesús» (cf. 2,4-7). Aquí aparece una concepción diferente de la relación entre la resurrección de Jesús y el bautismo cristiano, concepción contra la que el propio Pablo reacciona en 1 Cor 15. Había, pues, una concepción, pre-paulina y post-paulina, entusiasta del bautismo, basada en la resurrección y las apariciones de Jesús. En 1 Cor 15,12, los corintios niegan la resurrección de Jesús; han recibido la fe y han sido confirmados en ella (1 Cor 15,1-7; 15,11). Cristo *ya* ha resucitado. Pero creen que, por el bautismo, los cristianos no sólo han muerto con Cristo, sino que también han resucitado con él: están ya sentados en el cielo. Defienden una escatología realizada: ya han resucitado en el bautismo y, por lo tanto, ya no cabe esperar una resurrección *futura* (15,12): la resurrección se ha producido ya.

Nos encontramos ante una verdadera cristología de la resurrección, a la que Pablo opone una cristología de la pascua y de la parusía (1 Cor 15,23), aunque sobre la base de la resurrección de Jesús. Existía una tradición pre-paulina en la que no había lugar para la parusía, porque con la resurrección de Jesús se había realizado y consumado todo, y de todo participaba el cristiano mediante su bautismo: un kerigma de resurrección sin parusía (escatología realizada y puramente de presente). Ef 2,6 —«con él nos resucitó y con él nos hizo sentar en el cielo»— procede de un antiguo himno bautismal que in-

terpreta el bautismo como resurrección. «Por eso dice el himno: Despierta, tú que duermes, levántate de la muerte, y te iluminará la luz de Cristo» (Ef 5,14). «El nos sacó del dominio de las tinieblas para trasladarnos al reino de su Hijo querido» (Col 1,13). Pablo ignora *este* kerigma de resurrección (cf. Rom 6 y 1 Cor 15), que debe de ser prepaolino, dados los antiguos fragmentos de himnos bautismales y la reacción de Pablo contra ciertas concepciones de Corinto. Ya hemos visto que también Marcos reacciona contra esta tradición autónoma de una resurrección y unas apariciones que excluyen la parusía. La «escatología de presente» no es el punto de llegada de una larga evolución, sino *una* de las muchas escatologías del cristianismo primitivo, tal vez prepaolina. «La resurrección se ha efectuado ya» (2 Tim 2,18) en el bautismo cristiano, y, por tanto, no hay resurrección futura: «... resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su derecha en el cielo, por encima de toda soberanía y autoridad y poder y dominio, y de todo título reconocido no sólo en esta edad, sino también en la futura. Sí, todo lo sometió bajo sus pies, y a él lo hizo, por encima de todo, cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que llena todo en todos» (Ef 1,20-23). También este pasaje parece ser un fragmento himnico de la misma tradición, que considera ya realizado el sometimiento de todas las potencias a Jesús, a diferencia del Evangelio de Marcos (Mc 13) y de Pablo, para quien la muerte es «el último enemigo» (1 Cor 15,26, texto que, sin embargo, refleja una cierta tensión entre la tradición y la redacción).

Pablo ofrece una forma distinta de cristología pascual, la cual conserva el *futuro* de la parusía y de la resurrección universal y, sobre todo, presenta la muerte expiatoria de Jesús como centro del kerigma. La cristología específica de Pablo tiene su expresión más clara en 1 Cor 15, porque aquí sitúa el apóstol diversos datos tradicionales en su propia perspectiva paulina. Quiere subrayar la identidad y la continuidad de la predicación apostólica: «De todos modos, sea yo, sean ellos, *eso es lo que predicamos* y eso fue lo que creísteis» (1 Cor 15,11). En 1 Cor 15, Pablo une el kerigma de la parusía o la cristología del *maranatha* con una cristología explícitamente pascual y, de este modo, queda desvirtuado el kerigma bautismal prepaolino «de la resurrección con Cristo». Así reciben una impronta específicamente paulina dos tradiciones prepaolinas: aquí se desvela el fundamento de la cristología de la parusía, la resurrección (no explicitada aún en la tradición Q, pero sí en la premarcana), y el kerigma entusiasta de la resurrección queda integrado en la cristología (entre el «ya» y el «todavía no»). Quienes afirman que el Nuevo Testamento, en virtud de una «desmitificación» progresiva, pasó de una orientación mítico-escatológica a una escatología exclusivamente de presente, no hacen justicia a la pluriformidad inicial de las tradiciones primitivas. De hecho, el entusiasmo propio de una «escatología de presente» es un dato «primigenio» en ciertos círculos cristianos, y contra

él reaccionan otras comunidades cristianas sobre la base de otros proyectos cristológicos.

El credo *pascual* subraya a la vez el valor salvífico y el carácter expiatorio de la muerte de Jesús «para nuestra salvación» y el significado salvífico de la resurrección en cuanto manifestación de la victoria de Dios sobre todas las potencias de la injusticia, especialmente sobre «el último enemigo», la muerte; pero para el cristiano esto es todavía futuro. Las dos formulaciones más antiguas del credo pueden reconstruirse a partir de 1 Tes 4,14; Rom 4,17; 1 Pe 3,18 y Rom 14,9 (y otras fórmulas prepaolinas). De un lado: «Dios ha resucitado a Jesús (de entre los muertos)»; de otro, «Jesús, que murió y fue resucitado» (cf. Rom 4,25; 8,34; 1 Cor 15,4; Gál 1,1; 1 Tes 1,10; Hch 2,24)⁵⁸. Como ya hemos analizado detenidamente el significado de la muerte y la resurrección de Jesús, creemos que estas breves indicaciones pueden ser suficientes.

Es de notar que el término Cristo o Mesías, prácticamente desconocido en otras tendencias de credo, es el título más usado en conexión con el credo pascual. Tal hecho revela una clara tendencia: él, el Crucificado, es Mesías⁵⁹. Aquí, entre cristianos judíos de habla griega, nace también el nombre «Jesucristo» o «Cristo Jesús», para expresar enfáticamente el significado de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. A esta tradición pertenece también el título «hijo de David» (Rom 1,3-4; 2 Tim 2,8)⁶⁰. El nexo entre «Cristo» e «hijo de David» y la pasión y muerte no puede situarse en la perspectiva de la dinastía davídica; pero tampoco es específicamente cristiano; dentro de una determinada tradición profético-sapiencial, es un dato judío anterior (cf. *infra*).

También aquí se da una continuidad histórica y material entre Jesús de Nazaret y el kerigma pascual. Consta históricamente que Jesús fue ejecutado (hacia el año 30) por los romanos. El aspecto en que, según este credo, el Jesús terreno constituye la norma y el criterio de la fe cristiana es su pasión y muerte histórica. Lo más profundamente humano del hombre —su historia de sufrimientos y su muerte— se convierte aquí en punto de partida de un proyecto cristológico. Así, el credo pascual salvaguarda mejor que la segunda y tercera tendencia de credo la humanidad real de Jesús, y fue precisamente Pablo quien se opuso apasionadamente a una concepción are-

⁵⁸ Cf. G. Kegel, *Auferstehung Jesu. Auferstehung der Toten* (Gütersloh 1970) 12-20; también H. Koester, en Robinson-Koester, *Trajectories*, 198-204 y 223-229. Más bibliografía en los capítulos sobre la muerte y resurrección de Jesús.

⁵⁹ H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Friburgo 1970) 13-58.

⁶⁰ Cf. C. Burger, *Jesús als Davidssohn. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung* (Gotinga 1970); J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (SBS 57; Stuttgart 1972) 39-42. Aplicado a Jesús, «hijo de David» es un teológúmeno sin significado histórico controlable.

talógica y sapiencial del Jesús terreno como un «*Deus praesens*» disfrazado.

Según este credo, el recurso a otras acciones y palabras de Jesús sólo es válido porque permite perfilar el contexto de su pasión y muerte. Pero el peligro de tal credo reside en que corre el riesgo de ignorar todos los demás aspectos, es decir, lo que los otros modelos tienen de legítimo y el peculiar interés histórico que muestran por Jesús de Nazaret. De ahí que la tendencia de la cristología pascual no pueda considerarse de suyo como canónica. Sin embargo, el kerigma pascual es esencial para una cristología canónica. Pero en los libros canónicos, las cuatro tendencias de credo precanónicas aparecen en una cierta confluencia *sintética*, tanto en lo que respecta a su orientación kerigmática, como en lo que respecta al consiguiente interés histórico por determinados aspectos de la vida de Jesús de Nazaret. Unidas son canónicas, mientras que una cristología pascual aislada es de hecho tan poco canónica como una teología de Jesús de Nazaret sin kerigma pascual. Por eso era tan importante analizar estas tendencias, en las que buscábamos también, y sobre todo, la *memoria Jesu* subyacente (partiendo de la hipótesis de que la comunidad cristiana es un *reflejo* del Jesús terreno). Creíamos que ésta era la única vía de acceso.

Por otra parte el credo pascual no es uniforme y no debe identificarse con la teología paulina. Para Pablo (y ya en las comunidades prepaulinas) este credo va unido a la proclamación de los poderes *kyriales* actuales del Cristo resucitado y, por tanto, a un culto al Señor resucitado, de que la Iglesia es «cuerpo». Ya hemos visto que el kerigma del Crucificado es tan esencial para el Evangelio de Marcos como para Pablo; sin embargo, la resurrección ocupa en cada caso un puesto teológico distinto, y Marcos se habría opuesto a una concepción eclesiológica que llama a la Iglesia «cuerpo de Cristo»; para él, la Iglesia es la comunidad de los tiempos finales bajo la guía escatológica del Espíritu de Dios, en ausencia del Cristo que ha de volver. También hay diferencias sensibles en la cristología pascual de los cuatro evangelistas.

En la época del Nuevo Testamento, el «kerigma pascual» evangélico va evolucionando lentamente hacia un símbolo de fe que, como *regula fidei*, termina por constituir la *norma*. Se considera que los evangelios son expresiones válidas; pero tal consideración adopta como criterio no a Jesús de Nazaret, sino al credo de la Iglesia. Más tarde, en el Concilio de Nicea, se produce una ruptura con el pluralismo cristológico preniceno: una sola tendencia del Nuevo Testamento, la joánica, pasa a constituir el criterio con el que se juzga la ortodoxia cristológica del cristiano, mientras que antes el «joanismo» era sólo una de las múltiples posibilidades cristológicas.

Resumen. Como hemos visto, en el cristianismo primitivo no hay ningún credo o kerigma que no adopte un determinado aspecto his-

tórico de la vida terrena de Jesús como fundamento, punto de partida y criterio de su interpretación de fe. Cada uno de ellos parte de un aspecto, garantizado históricamente, de la vida de Jesús. Así, la confluencia de las distintas corrientes de credo, con su particular interés histórico por Jesús de Nazaret, en los evangelios canónicos no es solamente una confluencia de diversas interpretaciones de Jesús, sino a la vez una convergencia de múltiples informaciones sobre la vida terrena de Jesús, informaciones que proceden de distintas tradiciones comunitarias. Como es natural, esto no legitima históricamente tales informaciones (los criterios históricos examinados conservan, pues, su función), pero sí demuestra que, sobre la base de su propio credo, las distintas comunidades cristianas, cada una a su modo, cultivaron una determinada *memoria Jesu* y transmitieron una tradición real sobre Jesús. Debido a su kerigma, que por lo menos dejaba en penumbra el significado del Jesús que ha resucitado y vive en el cielo, la tradición marcana se centraba exclusivamente en el Jesús *histórico* y en la expectación confiada de su próxima venida gloriosa; de ahí que esta tradición se interese particularmente por la vida terrena de Jesús, por su actividad, sus palabras, su pasión y su muerte. El estrato más antiguo de la tradición Q también transmitió de hecho *logia* de Jesús, pero su interés dogmático por los aspectos del Jesús terreno surgió más tarde, entre otras cosas por influjo del material de Marcos. Por otra parte, hay razones para suponer (en medio de la complejidad de la cuestión sinóptica) que Mateo y Lucas utilizaron profusamente no sólo el Evangelio de Marcos, sino también el material de la comunidad Q y que ambos emplearon además tradiciones o fuentes propias independientes. Juan sigue una tradición completamente distinta, cuyo valor en lo tocante a la *memoria Jesu* es difícil determinar mediante criterios históricos establecidos; pero, precisamente por su concepción teológica del nexo entre *Pneuma* y *anámnesis* o recuerdo (Jn 14,26; 15,26; 16,13-14), puede conservar también recuerdos de detalles históricos de Jesús, sin que sea posible verificarlo históricamente.

A fin de cuentas, esto nos permite concluir que el Nuevo Testamento, *gracias a* los diversos proyectos kerigmáticos, no a pesar de tal diversidad, nos proporciona unas informaciones fundamentales sobre Jesús de Nazaret que al menos son tan fidedignas como cualquier otro documento profano serio de aquella época. Pero incurriría en una irresponsabilidad intelectual quien se limitara a darlo por supuesto de antemano. Cuando se plantean los problemas, no cabe contentarse con una respuesta autoritaria de fe. El conjunto de tradiciones que acabamos de describir esquemáticamente es abigarrado y ofrece y recibe múltiples sentidos; sin embargo, en su marco podemos abordar la cuestión vital que nos plantea el Jesús terreno.

Las líneas fundamentales de las cristologías primitivas revelan que todas ellas aceptan mediante la fe el significado actual, permanente y definitivo de Jesús. Aunque Jesús de Nazaret constituye siempre el punto de partida, la base experiencial inmediata de la afirmación cris-

tiana del significado permanente y actual de Jesús es diversa. Todas las tendencias de credo se interesan por el significado actual y definitivo de la *persona de Jesús* y no sólo por su mensaje o su resurrección: porque la persona de Jesús es el futuro juez universal, portador de salvación o de perdición; porque la persona de Jesús es un taumaturgo divino que se debe imitar, y actúa en sus discípulos; porque su misma persona es una «historia de Dios» para nosotros; porque sólo él puede hacernos partícipes de su resurrección. Es cierto que también el mensaje histórico de Jesús sobre la llegada del reino de Dios tiene un valor permanente; pero ninguna continuación precanónica o neotestamentaria del encargo de transmitir esa buena nueva se ha verificado sin un nexo esencial con la persona de Jesús. Lo que está en juego en el cristianismo no es sólo el mensaje permanente de Jesús y su importancia decisiva, sino, en el fondo, el significado permanente, escatológico, de la persona misma de Jesús. Aquí reside la auténtica unidad cristológica de estos cuatro modelos de credo.

Además, el análisis de las cuatro tendencias de credo ha mostrado de forma concreta lo que afirmábamos en abstracto en la parte primera al hablar del método y la hermenéutica: el hecho de encontrar el sentido o la salvación definitiva en una persona, cuando se experimenta y se enuncia, tiene que expresarse mediante determinados conceptos clave, concepciones antropológicas y expectativas que animan a los hombres de una época concreta: esto produjo, bajo la «presión» del Jesús terreno, los cuatro modelos de credo que acabamos de examinar.

CAPITULO II

PRIMERA IDENTIFICACION DE LA PERSONA DE JESUS,
ESLABON ENTRE EL JESUS TERRENO
Y LOS CREDOS PRIMITIVOS

El problema

Habría sido una extraña coincidencia que, basándose en determinados aspectos de la vida terrena de Jesús, el cristianismo primitivo hubiera llegado a cuatro modelos básicos de credo que luego se fusionaron casi automáticamente, aunque no sin correcciones mutuas, en una sola imagen de Jesús: la de los evangelios y de todo el Nuevo Testamento. En ese caso, los evangelios habrían logrado, como ocurre en los mosaicos, componer una sola imagen coherente y clara sirviéndose de múltiples telas inconexas. De hecho, las cosas ocurrieron de otra manera. Sobre la base de determinados datos de la vida de Jesús, las comunidades primitivas llegaron a una *identificación* de la *persona* de Jesús antes de estar en condiciones de formular su credo propio, y sólo ese reconocimiento de la persona (si bien contemplada en cada caso bajo un determinado aspecto de su vida), es decir, la identificación de la persona de Jesús, pudo ser luego la fuente de las diferentes tendencias de credo. Es preciso añadir, además, que la identificación de la persona de Jesús fue originariamente la misma en todas las comunidades; dicho de otro modo: tal identificación constituye el fundamento de las cuatro tendencias de credo, que precisamente por eso están estrechamente relacionadas y pudieron confluir en los evangelios reconocidos por la Iglesia. Así, pues, el reconocimiento personal de Jesús constituye el vínculo entre el Jesús terreno y el credo de las Iglesias, entre el Jesús que predica y el Cristo predicado.

El hecho de que los cuatro modelos de credo pudieran confluir en los evangelios canónicos presupone (excepto para quienes consideran ideológicamente el cristianismo primitivo como un sincretismo de diversas corrientes) que en todos los credos había una referencia al mismo Jesús de Nazaret como norma y criterio, y que a estas cuatro perspectivas fundamentales de la fe precedió una misma inspiración básica, una misma identificación personal. De lo contrario, hubiese sido imposible que las comunidades terminaran (aunque no sin polémicas) por reconocerse en el credo de otras comunidades primitivas. Ahora bien, la única inspiración fundamental común a todos los modelos

de credo es el reconocimiento de la salvación en la *persona* de Jesús: su identificación de Jesús con el *profeta escatológico*, credo fundamental de todo cristianismo. Si además podemos demostrar (sirviéndonos de los «criterios históricos» mencionados) que la identificación de la persona de Jesús con el profeta escatológico del año de gracia de Dios es muy probablemente —aunque quizá sólo como *pregunta* (que sus contemporáneos tenían constantemente en el corazón y, a veces, incluso en los labios «¿es éste el que ha de venir?»)— un dato pascual, entonces podremos concluir que antes de Pascua hay ya una «cristología implícita». En todo caso, no debemos imaginar en la cristología explícita pospascual del cristianismo primitivo un desarrollo tan elevado como el que le atribuirá, por ejemplo, la tradición nicena en una línea legítima pero no indispensable. Así, el problema moderno del Jesús histórico y el Cristo kerigmático, discutido desde la época de D. Strauss y F. Baur, M. Kahler y R. Bultmann, debería plantearse de modo inverso: la identificación personal de Jesús de Nazaret, iniciada ya antes de la Pascua, puede permitirnos comprender qué entendía el cristianismo primitivo cuando proclamaba que Jesús es Cristo, Hijo del hombre, Hijo de Dios y Señor. Ahora procedemos a menudo como si conociéramos perfectamente el significado de estos términos en el Nuevo Testamento y en el cristianismo primitivo y luego tratamos de averiguar si tales títulos se adecuan al Jesús terreno, cuya figura tendríamos que reconstruir previamente con «objetividad histórica». Si partimos de nuestra hipótesis de trabajo —es decir, de que el Jesús histórico es para los primeros cristianos norma y criterio de toda confesión, homología, catequesis y parénesis—, tenemos que prescindir de nuestros conocimientos, poco sólidos, sobre el contenido de tales títulos y examinar en qué medida la identificación de Jesús de Nazaret como profeta escatológico puede ayudarnos a comprender qué expresaban o podían expresar originariamente las comunidades cristianas con esas profesiones de fe. Con esto no se niega la validez de las posteriores evoluciones del dogma en el marco de unos problemas nuevos y de una nueva interpretación filosófica de la realidad, sino que se atribuye un peso determinante a la primera identificación de la persona de Jesús, reconocimiento que tuvo su norma *inmediata* en el fenómeno histórico concreto de Jesús, mientras que los problemas posteriores pueden ser problemas pertenecientes sólo a la «historia de las ideas», aforías surgidas del bagaje conceptual elegido.

I MODELOS JUDIOS DE FIGURAS SALVIFICAS ESCATOLOGICAS

1 *El profeta escatológico, «lleno de Espíritu de Dios», que anuncia la buena nueva para la salvación de los oprimidos «Dios va a reinar»*

Bibliografía J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (Neukirchen Vluyn 1972) 44-53, Kl. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der christologischen Hohheitsstittel* NTS 17 (1970-71) 391-425, *id.*, *Die königlichen Messiasstraditionen des Neuen Testaments* NTS 20 (1973-74) 1-45, J. Coppens, *Les origines du messianisme*, en *L'attente du Messie* (RechBibl, Brujas 1954) 31-38, *id.*, *La relève du messianisme royal* ETL 47 (1971) 117-143, *id.*, *Le messianisme israélite. La relève prophétique*, ETL 47 (1971) 321-339, allí mismo *Le Serviteur de Yahvé, figure prophétique de l'avenir*, 329-335, *id.*, *La mission du serviteur de Yahvé et son statut eschatologique* ETL 48 (1972) 343-371, *id.*, *Le prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures* ETL 49 (1973) 5-35, O. Cullmann, *Christologie*, 11-49, R. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, 57-61, 63-66, 73, F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Lovaina 1957), J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un messie prophète dans l'Ancien Testament*, en *L'attente du Messie* (RechBibl, Brujas 1954) 85-130, F. Hahn *Hohheitsstittel*, «Anhang. Der eschatologische Prophet», 351-404, E. Haenchen, *Die frühe Christologie* ZThK63 (1966) 145-159, M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden-Colonia 1961), W. de Jong, *Studies in the Jewish background of the New Testament* (Assen 1969), Kl. Koch, *Ratlos vor der Apokalypitik* (Gutersloh 1970), R. Meyer, *Prophètes*, en ThWNT VI, 813-828, A. Néher, *L'essence du prophétisme* (París 1955), O. Ploger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 2 1962), J. Scharbert, *Heilsmitler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaest. Disp. 23-24, Friburgo de Br. 1963), O. H. Steck, *Gewaltsames Geschick*, G. M. Styler, *Stages in christology in the synoptic gospels* NTS 10 (1963-64) 398-409, H. M. Teeple, *The Mosaic eschatological prophet* (JBL Monogr. Ser. 10, Filadelfia 1957), S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (Assen 1957). Por último, Strack-Billerbeck II, 479ss y IV-2, 764-798.

Al principio, en Israel, sólo se ungía al rey, que era, por tanto, *masiáh*, mesías o «ungido de Yahvé»⁶¹. En cuanto ungido, el rey es «un hombre según el corazón de Dios» (1 Sm 13,14), que recibe la «fuerza de Dios» (1 Sm 2,10; Sal 21,2). Esta tradición fue incorporada luego a la gran tradición religiosa de Israel como lugar de la acción salvífica de Dios (2 Sm 7,4-17). En este estrato de tradición, el rey de Israel, en cuanto ungido, es llamado «hijo de Dios». La constitución como rey va acompañada de la fórmula «yo seré tu padre y tú serás mi hijo» (Sal 89; 2 Sm 7,4-17). Cristo e hijo de Dios son los títulos oficiales del rey de Israel. Más tarde, la tradición del cristo real queda sellada por una alianza de Dios con la dinastía de David (2 Sm 23,1-7; Sal 2 y Sal 110). El mesías o rey es el representante de Yahvé, soberano universal; por eso, también la tradición del cristo davídico-mesiánico adopta progresivamente ras-

⁶¹ 1 Sm 10,1, 16,13; 2 Sm 19,10, 1 Re 1,39, 2 Re 11,12, 23,30

gos universales (Sal 2,7-12). Poco a poco, el rey pasa a ser una figura tan dominante que asume las notas propias de todas las demás funciones: el rey davídico o cristo tiene también rasgos sacerdotales y proféticos.

La consecuencia fue que, tras la caída del reino y el comienzo del exilio, los sumos sacerdotes⁶², luego los sacerdotes⁶³ y, por último, los profetas⁶⁴ fueron constituidos en su ministerio mediante la unción (ya que, de acuerdo con el sentido *originario* de Dt 18,15-19, también el profetismo terminó por ser un oficio y una institución en Israel). Por su parte, el sumo sacerdote ungido adquiere cierto aspecto de rey: él es «el príncipe ungido» (Dn 9,25). Su función de «cristo» consiste en velar por el derecho de Yahvé⁶⁵ y ser maestro de Israel consagrándose por entero a la causa de Dios. A su vez, el profeta ungido es «el hombre del Espíritu»⁶⁶ por antonomasia; en este caso, «ungir» significa transmitir a alguien el espíritu profético.

A través de la noción de «cristo» o ungido, las funciones de rey, sacerdote y profeta, originariamente bien diferenciadas, se fueron entrecruzando progresivamente. En Israel, la unción, de la que originariamente era objeto el rey, y la institución real sucedieron a los jueces; de ahí que también la unción del rey incluyera el carácter carismático de los jueces, que habían actuado bajo el impulso del Espíritu. «Yahvé estaba con ellos», y sobre ellos se posaba el Espíritu de Dios⁶⁷. Cuando Samuel unge al rey, le dice que Dios está con él y que él debe orientarse hacia Dios, y ello «para liberar a Israel»⁶⁸. Así, «cristo» pasó a significar «Dios con nosotros» y «el hombre con Dios», prototipo del fiel adorador de Dios. El corazón del cristo «pertenece por entero a Dios» (1 Re 11,4), «procede de acuerdo con Dios, con corazón íntegro y recto» (1 Re 9,4). De ahí que el cristo o rey sea «redentor»: mediador entre Dios y el pueblo. Así debe ser el rey ungido, afirman los historiadores deuteronomistas, desilusionados por la conducta efectiva de los reyes ungidos. Por eso tienden a armonizar el cristo davídico con rasgos mosaicos en la imagen ideal del rey ungido. Presentan a Moisés como el «siervo doliente», «el más humilde de los hijos de los hombres»⁶⁹. Toda esta evolución desemboca en la figura del cristo o mesías «lleno del Espíritu de Dios»⁷⁰, título que puede aplicarse a una figura regia, sacerdotal o

⁶² Tal unción se retroproyecta sobre el pasado o recibe una datación más antigua: Ex 29,30.40; 28,41; Lv 2,7.8.

⁶³ Ex 30,30; 28,41; 40,15; Lv 7,36; 10,7; Nm 3,3.

⁶⁴ 1 Re 19,16; Sal 105,15.

⁶⁵ 2 Re 17,26; Jr 5,4; 8,7.

⁶⁶ Os 9,7; Is 48,16; Ez 2,2; 11,5.

⁶⁷ Jue 6,16; 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,1.19; 15,14; 1 Sm 11,6; 1 Sm 10; 1 Sm 16,13.

⁶⁸ 1 Sm 10,1.6.9.

⁶⁹ Dt 1,36-37; 4,21-22; 34,5; Nm 12,1-2.

⁷⁰ Cf. sobre todo la obra citada de M. Chevalier, con las matizaciones de W. van Unnik.

profética. A partir de ahí surgen dos tendencias «mesiánicas»: por una parte, el mesianismo dinástico-davídico (cristo davídico); por otra, el mesianismo profético (que en una tradición posterior se fusionó con los rasgos no dinásticos del «hijo de David»); el cristo profético. Sobre todo en este caso, el término «mesías» designa simplemente al profeta lleno del Espíritu de Dios (Zac 7,12; Neh 9,30); cristo y poseído por el Pneuma son sinónimos.

Sin embargo, sólo en el judaísmo posterior adquiere esta figura del cristo un significado escatológico. La mirada retrospectiva hacia un pasado idealizado que decepcionaba como realidad concreta había experimentado ya un cambio: ahora se ponen las esperanzas en un futuro mejor. Durante el exilio e inmediatamente después de él aparecen los primeros signos de esperanza en una figura salvífica que ha de venir. Tal figura adoptó diversas formas. Unas se situaban en la línea de un mesianismo davídico (Is 11,1-2); otras, en la línea del profetismo, del que surgiría más tarde la expectación de un futuro «profeta escatológico». Con respecto a esta última línea, tienen particular importancia algunos textos de Isaías II e Isaías III, que influyeron profundamente en el judaísmo de tiempos de Jesús y en el mismo Nuevo Testamento. Los más importantes son los siguientes:

«Mirad a mi *siervo*, a quien sostengo;
mi *elegido*, a quien prefiero.
Sobre él he puesto mi Espíritu,
para que lleve la justicia a las naciones.
... La caña cascada no la quebrará,
el pabilo vacilante no lo apagará.
Proclama *la verdadera justicia*,
... Yo, el Señor, te he llamado...
te he hecho luz de las naciones» (Is 42,1-6).

«Escuchadme, islas; atended, pueblos lejanos:
Estaba yo en el vientre, y el Señor me llamó;
en las entrañas maternas, y pronunció mi nombre.
Hizo de mi boca una espada afilada,
me escondió en la sombra de su mano;
me hizo flecha bruñida, me guardó en su aljaba,
y me dijo: *Tú eres mi siervo*,
en ti mostraré mi gloria» (Is 49,1-3).

«¡Qué hermosos son sobre los montes
los pies del *heraldo que anuncia la paz*,
que trae la buena nueva,
que anuncia la salvación!»
Que dice a Sión: «*Tu Dios es rey*» (Is 52,7).

«Por mi parte, dice el Señor,
éste es mi pacto con ellos:

el Espíritu mío, que se posa sobre ti;
 las palabras mías, que puse en tu boca,
 no se caerán de tu boca,
 de la boca de tus hijos, de la boca de tus nietos,
 desde ahora y por siempre —lo dice el Señor—
 (Is 59,21).

«El Espíritu de Yahvé, mi Señor, está sobre mí,
 porque el Señor me ha ungido.
 Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren,
 para vendar los corazones desgarrados,
 para proclamar la liberación a los cautivos
 y a los prisioneros la libertad,
 para proclamar el año de gracia del Señor,
 el día del desquite de nuestro Dios;
 para consolar a los afligidos...» (Is 61,1-2).

En el judaísmo de tiempos de Jesús y en el Nuevo Testamento, los textos que acabamos de citar forman una especie de antología. Constituyen el fundamento de lo que la literatura apocalíptica judía llamaba el «cristo», como figura escatológica. En efecto, el cristo ha sido «ungido» (Is 61,1-2), es decir, el Espíritu de Dios está sobre él (*ibid.* e Is 59,21). En Is 42, que más tarde se interpretó en la misma perspectiva, se veían ciertos rasgos mosaicos del cristo profético: es el gran maestro de la justicia o, de acuerdo con las concepciones judías, el verdadero intérprete de la ley en cuanto revelación de la voluntad de Dios. Con este aspecto se relacionaba Dt 18,9-22: un «profeta (futuro) como Moisés». Semejante «cristo» no tiene rasgos mesiánicos dinástico-davídicos; es un ungido, ha sido constituido por Dios y enviado como profeta a anunciar una buena nueva (Is 52,7 y 61,1-2): la venida del reino de Dios (Is 52,7); pero esto implica también la redención de Sión, la salvación y liberación de los afligidos y atribulados, a la vez que el juicio contra los impíos (Is 61,1-2), juicio que sale de una boca comparable a una «espada afilada» (Is 49,1-3). Donde aparece este cristo profético, llegan con él la paz, la justicia y la libertad. Nos encontramos ante la figura de un futuro cristo profético que tiene también rasgos sacerdotales (cf. Is 61,6), no ante un mesías dominador. En este conjunto tradicional descubre el judaísmo tardío una figura de cristo que anuncia un evangelio, la buena noticia de la soberanía de Dios y de la salvación y liberación del hombre. No es inverosímil que en tiempos de Jesús hubiera incluso antologías —*testimonia*— que recogían textos semejantes, del mismo modo que en la gruta 4 de Qumrán se han encontrado antologías de textos bíblicos empleados para probar la opinión de que (además del profeta escatológico) debían venir dos mesías: uno sacerdotal y otro real-davídico (cf. *infra*).

Pero entre tales textos y su exégesis apocalíptica judía media

toda una época, que supuso un cambio en la espiritualidad judía. En el período inmediatamente posterior al destierro se alude todavía a una actividad profética (Esd 5,1-2); sin embargo, a veces escuchamos la queja de que ya no hay profetas en Israel⁷¹. Más tarde, el rabinismo considerará a Ageo, Zacarías y el anónimo Malaquías como los últimos profetas⁷². Pero la desaparición de los profetas refleja algo distinto, una concepción diferente del profetismo. Con el judaísmo, Israel, que había sido originariamente un movimiento profético, pasa a ser una religión del libro sagrado. Los escribas se encargan de la tarea que antes correspondía a los profetas: interpretar la voluntad de Dios a la luz de los signos de los tiempos. Ahora comienza el período de la exégesis (*haggadá* y *halaká*) de los textos bíblicos. «Léan el libro de la Ley de Dios traduciéndolo y explicándolo para que se entendiese la lectura» (Neh 8,9)⁷³. Ahora se intenta conocer la voluntad y el mensaje de Dios no a través de profetas vivos, sino mediante la hermenéutica de los textos sagrados, considerados como venidos del cielo. Lo que antes era profetismo, se plasma ahora en textos inspirados por Dios, que los judíos de habla griega creen «dictados por Dios». De ahí que 1 Mac 9,27 hable de «los tiempos en que cesaron los profetas». Otra consecuencia ulterior de ese cambio en la espiritualidad es que los grandes profetas quedan subordinados a los «libros de Moisés»; se limitan a recordar la Torá de Dios⁷⁴. Tras la caída de Jerusalén (70 d.C.), los rabinos llegarán a decir que «desde la destrucción del templo, el don profético se concede a los imbéciles»⁷⁵. En un mundo dominado por escribas y teólogos ya no tienen cabida los profetas. Tampoco un mesianismo profético. Un profeta que se situara por encima de Moisés, representaría una blasfemia contra Dios, como insinúa Dt 34,10 en una tradición incorporada más tarde: «Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés». Sólo tras el destierro y la desaparición de los profetas pasa Moisés a ser la gran autoridad: en el judaísmo. Ahora es el tipo ideal: a la vez rey, legislador, sacerdote y profeta; y los judíos grecófonos de la diáspora, familiarizados con el modelo del *theios aner*, presentan a Moisés como tauturgo divino: «Fue acogido en el mundo divino, de forma que es semejante a Dios y verdaderamente divino»⁷⁶, dice Filón comentando una tradición del Exodo sobre el «raptó» de Moisés.

De todo esto se desprende que una actividad carismática y auténticamente profética como la de Juan Bautista y la de Jesús de

⁷¹ Esta queja aparece ya en una fuente anterior: 1 Sm 3,1.

⁷² J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, vol. I, XXVI-XXX.

⁷³ R. le Déaut, *Les études targumiques*: ETL 44 (1968) (5-34) 5.

⁷⁴ Strack-Billerbeck, I, 601.

⁷⁵ J. Gible, *Messie prophète*, 98.

⁷⁶ «Transmutatur in divinum, ita ut fiat Deo cognatus, vereque divinus» (*Quaest. in Exodum* II, 29). Cf. Josefo, *Antiquitates*, 2, 201-204, 233-331; 4,326, el cual llama explícitamente a Moisés *theios aner*. Cf. J. Gible, *Messie prophète*, 101, y J. Jeremias, *Moyses*, en ThWNT 4, 852-853.

Nazaret, que recogen los impulsos más profundos de los grandes profetas⁷⁷, tiene que constituir una amenaza para los representantes del sistema oficial y debe ser considerada como una provocación.

No obstante, junto a la exégesis legalista de la Biblia, hay una explicación carismática, sobre todo de los libros proféticos⁷⁸. En ella se prolonga el profetismo, si bien en una perspectiva apocalíptica, como corresponde al espíritu de la época. Prueba de ello son el libro de Daniel y numerosas obras judías no canónicas. Ya se había afirmado que el Espíritu de Dios es un don del tiempo final⁷⁹, pero Joel lo anuncia en términos categóricos: en aquellos días, Israel entero será un pueblo de profetas (3,1-5). Sobre todo en los círculos en que se iba imponiendo la convicción de la inminencia del fin del mundo, la posesión del Pneuma era considerada como el comienzo del tiempo final. De ahí que surgieran, junto al judaísmo oficial, numerosas corrientes populares que se nutrían de los antiguos textos proféticos interpretados apocalípticamente. En estas corrientes tomó cuerpo la idea de las futuras figuras salvíficas escatológicas cuya imagen no siempre resulta clara. Porque, bajo la dinastía asmonea, la función de rey y la de sumo sacerdote se unieron en una sola persona (que además no descendía de David), si bien «provisionalmente» (en espera de una decisión profética mejor) (1 Mac 14,25-49). La noción del cristo o unguido comienza así a fluctuar.

La decepción ante la dinastía asmonea, que consiguió una cierta prosperidad, pero dejó al pueblo abandonado a su suerte, contribuyó a que surgiera en los movimientos populares el deseo de una grandiosa intervención divina. Bajo la dominación romana, este anhelo llega a convertirse en una certeza universal y se ve reforzado por el espíritu apocalíptico de la época. Dios va a enviar a un gran profeta.

Se esperaba la venida de un salvador en forma de mesías davídico (cf. *infra*); se esperaba asimismo la llegada del cristo-profeta escatológico. A ello contribuyó la exégesis carismática. Porque en estos círculos no se podía reconocer el tiempo de la salvación ni identificar al mesías —rey o profeta— sino sobre la base de los textos bíblicos interpretados proféticamente. Exégesis profética y figura escatológica de salvación son magnitudes correlativas: el exegeta profético lee los acontecimientos temporales a la luz de los libros sagrados, y de esa forma identifica al cristo venidero. (Así lo hicieron también los primeros judeocristianos.) Según el historiador judío (Flavio) Josefo, durante la guerra judía un profeta predijo de ese modo, basándose en textos de Daniel, la semana exacta en que Dios iba a llevar a cabo su intervención redentora; y, efectivamente, continúa Josefo, en el año 70, al asaltar el templo, los romanos encontraron

⁷⁷ Cf. G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten* (Munich 1967).

⁷⁸ M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden-Colonia 1961) 240-242; J. Giblet, *Messie prophète*, 122.

⁷⁹ Is 32,15; 44,3; Ez 11,19; 36,26-27.

a seis mil judíos esperando la llegada de Dios⁸⁰. Hch 5,35-39 alude a identificaciones análogas del cristo, y los evangelios contienen numerosos recuerdos de tales expectativas proféticas o davidicas del «que ha de venir»⁸¹.

La expectación popular encontró una expresión literaria elitista en muchos escritos judíos apocalípticos anteriores a Jesucristo y posteriores a él. Los momentos de mayor esplendor fueron los años 50 a.C. y la segunda mitad del siglo I d.C.; después del 70 (caída de Jerusalén) volvió a florecer la literatura apocalíptica (se trata de la época en que se escribieron los evangelios, excepto, quizá, el de Marcos, y otros muchos libros del Nuevo Testamento)⁸². Esta apocalíptica literaria no centra tanto su atención en los mediadores escatológicos de salvación (que algunas veces faltan) cuanto en el cambio radical del mundo viejo al nuevo. Las figuras de mediadores suelen ser secundarias. Intérprete de los antiguos profetas es el propio autor apocalíptico; él es un «revelador»: desvela a los iniciados los secretos del futuro, que él escucha de labios de Dios. Es un intérprete carismático de la Biblia que carece de autoridad propia y, por eso, pone sus visiones y profecías, su interpretación de la Biblia (exégesis escatológica) bajo el nombre de los grandes personajes del pasado: Moisés, Daniel, Esdras, Henoc, Elías, etc., pues ofrecen una «exégesis» de lo que los libros sagrados refieren sobre tales personajes y, por tanto, no dan una interpretación *personal*; es sólo una exégesis escatológica de lo que contienen los libros antiguos. De ahí que la exégesis apocalíptica sea seudónima por su misma naturaleza. Trata preferentemente de los personajes bíblicos que, según se cree, han sido «raptados», antes o después de su muerte (particularmente Henoc y Elías, pero también Moisés). Malaquías (que es ya una colección anónima) había escrito: «Mirad, yo envío un mensajero a prepararme el camino... Miradlo entrar, dice Yahvé... Y yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible» (3,1.23.24; también Eclo 48,10-11). En este caso, un texto del Antiguo Testamento anuncia que Elías, vuelto a la vida, será el profeta del final de los tiempos. Según una interpretación carismática de Dt 18,15-18, aparecerá también un profeta escatológico como Moisés (de hecho, Elías y Moisés acompañan a Jesús en el relato de la transfiguración). Así, aparecen en esta literatura múltiples figuras salvíficas escatológicas, si bien el pueblo se fija sobre todo en la del Elías venidero o, más vagamente, en la del «que ha de venir».

⁸⁰ *De bello judaico*, 6, 285-286, citado por M. Hengel, *Die Zeloten*, 249. Ap 11,1-2 podría ser una alusión a dicha profecía.

⁸¹ Mt 3,11; 11,3.9.14; Lc 3,16; 7,19.20b; Jn 1,15.21; sobre todo, 6,14-15.

⁸² En comparación con estos dos momentos de esplendor, más de medio siglo antes y un poco menos de medio siglo después de Jesús, la época de Jesús es más bien un período de calma en la literatura apocalíptica. No debemos proyectar el febril renacimiento subsiguiente a la caída de Jerusalén (que ejerce una clara influencia en gran parte del Nuevo Testamento) sobre la época de Jesús.

En el judaísmo, los profetas escatológicos son personas que en los tiempos finales reciben de Dios una misión especial: la de precursor de la verdadera figura salvífica escatológica o la de la única figura que preside el fin de los tiempos. Podemos distinguir cinco variantes:

a) El profeta-taumaturgo escatológico. En este contexto, el milagro es legitimación de la misión profética y signo del comienzo del tiempo salvífico. En esta línea se sitúan sobre todo ciertos propagandistas antirromanos de signo zelota. La repetición de los milagros del Exodo es típica de tales profetas escatológicos: se repite el milagro del maná, así como la separación de las aguas del Jordán⁸³ y los milagros isaianos de la tradición del Exodo (Is 40,4-5). Entre los profetas escatológicos de este tipo figura Teudas, quien, bajo el procurador romano Cuspido Fado (44-46 d.C.), prometió repetir el milagro del Jordán (cf. Hch 5,36)⁸⁴. En tiempos del procurador Félix hubo también un profeta taumaturgo egipcio-judío que anunció la destrucción de los muros de Jerusalén⁸⁵, como en otro tiempo habían caído los de Jericó (Jos 6); en tiempos del procurador Festo, un profeta escatológico condujo a sus seguidores al desierto y les prometió milagros y la liberación de toda miseria⁸⁶.

b) El personaje escatológico del *Elías redivivo*, que ya había anunciado Malaquías (Mal 3,1 con 3,23-24) y cuya tarea consiste en restaurar el reino de las doce tribus (Eclo 48,10; cf. Is 49,6), no es precursor de la figura escatológica mesiánica, sino precursor inmediato de Dios. No obstante, ya en el período precristiano, el Elías escatológico aparece en relación con las grandes expectativas político-nacionales y, así, pasa a ser precursor del Mesías. Por tanto, la identificación cristiana de Juan Bautista con el precursor de Jesús en cuanto Cristo utiliza un modelo ya existente (por ejemplo en Qumrán).

c) El profeta escatológico *mesiánico*. Esta figura es el resultado de una fusión entre dos distintos cuerpos de tradición: el mesianismo davídico y el «profeta escatológico», que originariamente no era mesiánico en sentido dinástico. Posteriormente, las tradiciones entraron en contacto⁸⁷. En esta categoría se incluyen todos los pretendidos mesías en los que el profeta escatológico está relacionado con el poder.

d) Hallamos también, sobre todo en Qumrán⁸⁸, el *profeta* (escatológico) *semejante a Moisés*, incluso con referencia expresa a Dt 18,15-18. También este profeta es en su origen una figura independiente, no mesiánica, pero acaba por estar relacionado, quizá como precursor, con el mesías (o los mesías) escatológico. El profeta esca-

⁸³ ApBar(sir) 29,4-8; 4 Esd 13,43-44.

⁸⁴ Flavio Josefo, *Antiquitatum Judaicarum libri* (= *Antiquitates*), 20,97-98.

⁸⁵ Flavio Josefo, *De bello judaico*, 2,26ss.; *Antiquitates*, 20, 169-170.

⁸⁶ *Antiquitates*, 20, 188.

⁸⁷ F. Hahn, *Hobeistitel*, 353-354; Kl. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen*, 1-45.

⁸⁸ *Ibid.*, 366ss.

tológico «semejante a Moisés» culminará la legislación y la explicará legítimamente. Los samaritanos y los esenios, entre los cuales aparece independientemente el profeta mosaico escatológico, se inspiraron sin duda en tradiciones anteriores comunes. Es de notar a este respecto la conexión entre la ley y el profeta escatológico, maestro y auténtico intérprete de la misma.

e) Tenemos finalmente, con posterioridad al cristianismo, el *Moisés redivivo* escatológico. Ya no se trata de una interpretación escatológica de Dt 18,15-18, sino del propio Moisés «arrebatado», que ahora vive junto a Dios y que volverá al fin de los tiempos. De todos modos, esta idea no es anterior al cristianismo (también los textos neotestamentarios Mc 9,2ss; Ap 11,2ss pueden interpretarse en el sentido de un «Moisés redivivo»); tiene un origen posterior, rabínico.

Resumen. El profeta escatológico, precursor del salvador mesiánico o de la venida del reino escatológico de Dios adopta en el judaísmo dos modalidades: el mensajero del «día de Dios», es decir, del juicio (Mal 3,1), identificado pronto con Elías redivivo (Mal 3,23-24), y «un profeta como Moisés» (exégesis judía de Dt 18,15-19), si bien a veces resulta imprecisa la diferencia material entre ambos. En el relato de la transfiguración, Jesús aparece entre las figuras escatológicas de Elías y Moisés, lo cual indica que las funciones y el significado de ambos no coincidían totalmente en el judaísmo. Moisés es un verdadero legislador, mientras que (en el judaísmo) al profeta corresponde más bien enseñar e interpretar la ley. Sin embargo, la distinción entre el profeta escatológico y el mesías de la dinastía de David es siempre clara, por más que también este profeta pueda ser llamado «mesiánico» en sentido religioso: cristo, ungido con el Espíritu de Dios e incluso «hijo de David».

2. El hijo mesiánico escatológico de David

Bibliografía: Además de las obras citadas al hablar del profeta escatológico, cf. K. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*: NTS 20 (1973-74) 1-45; J. Blank, *Paulus und Jesus* (Munich 1968) 250-255; M. Chevalier, *L'Esprit et le Messie dans le bas Judaïsme et le Nouveau Testament* (París 1958); H. Conzelmann, *Grundriss*, 91-94 y 149-150; J. Coppens, *Le messianisme. Ses origines, son développement, son accomplissement* (Lectio Divina 54; París 1969); O. Cullmann, *Christologie*, 111-137; D. Dulling, *The promises to David and their entrance into christianity*: NTS 20 (1973-1974) 55-77; J. Fitzmyer, *La tradición sobre el Hijo de David en Mt 22,41-46 (y paralelos)*: Conc 20 (1966) 434-448; P. Grelot, *Le Messie dans les apocryphes de l'Ancien Testament* (RechBibl; Lovaina 1962) 24-28; F. Hahn, *Hobeistitel*, 242-279; R. Koch, *Der Gottesgeist und der Messias*: Bibl 27 (1946) 241-268 y 376-403; K. Kuhn, *Die beiden Messias Aaron und Israel*: NTS 1 (1954-55) 168-179; U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Gütersloh 1972);

G. Schneider, *Die Davidssohnfrage* (Mk 12,35-37): Bibl 53 (1972) 65-90; íd., *Zur Vorgeschichte des christologischen Prädikats «Sohn Davids»*: TrThZ 80 (1971) 247-253; D. Scholem, *The messianic idea in Judaism* (Nueva York 1971); K. Schubert, *Vom Messias zum Christum* (Viena 1964); J. Stracky, *Les quatre étapes de messianisme à Qumrân*: RB 70 (1963) 481-505; W. C. van Unnik, *Jesus the Christ*: NTS 8 (1961-62) 101-116; íd., *Dominus vobiscum*, en A. Higgins (ed), *New Testament Essays* (Hom. T. W. Manson; Manchester 1959) 270-288; *L'attente du Messie* (París-Brujas 1954); G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Studia Neotestamentica, Studia 2; París-Brujas 1965).

a) El «mesianismo davídico» de tipo dinástico.

Al desarrollarse la idea de creación, sobre todo en el Deuterocanónico, «cuando Yahvé, por decirlo así, manifestó el mundo entero a Israel, y reveló su poder sobre todas las naciones»⁸⁹, tomó cuerpo la fe en que «Dios es rey» (Sal 47,93; 95-99; 22,29; Mal 1,14). Yahvé ejerce esa soberanía universal a través de Israel (Is 43,15; 44,6); pero la tierra será gobernada en su nombre por un representante, naturalmente el propio rey de Israel. Tal reino es, en definitiva, escatológico (Is 24,23; 33,22; Zac 14,9-16; Abd 21). Así surgió (en textos bastante tardíos) el anhelo de un soberano universal davídico y escatológico. Esta expectación nació después del destierro en Judá, donde se había formado una nueva comunidad bajo el dominio persa. Así, pues, la esperanza en la venida de un rey escatológico que debía ejercer en la tierra la soberanía de Dios procede de una época en que se pensaba en términos escatológicos y de unos círculos que simpatizaban con la línea davídica y, por tanto, esperaban que el mesías saldría de la depuesta dinastía de David. Los textos del Antiguo Testamento en que aparece esta expectación mesiánica son Is 9,1-6; 11,1-10 (un retoño de Jesé o de la dinastía davídica); 16,5; Jr 23,5-6 (33,15-16) (un descendiente de la casa de David); Ez 17,22-24 (un retoño de la rama más alta); Miq 5,1-3 (Belén, ciudad de los Davídicos); Ag 2,20-23 (Zorobabel es el mesías esperado) y Zac 6,9-15; cuando Zorobabel se convirtió en rey y Josué en sumo sacerdote, apareció la perspectiva de una doble dignidad mesiánica: un mesías rey y otro sacerdote: Zac 4; finalmente, Zac 9,9-10 (entrada triunfal del mesías rey en Jerusalén). Estas son las promesas veterotestamentarias estrictamente mesiánicas sobre el futuro hijo de David. (En Qumrân y en el Nuevo Testamento, también Is 7-14, el «Emmanuel» se interpreta en esta línea, si bien históricamente se trata de una conminación).

Esto prueba que la expectación davídico-mesiánica no es un dato de fe central en el Antiguo Testamento y que sólo existía en determinados ambientes. Los textos citados proceden en su mayoría de la época posexilica, siglos IV y V a.C. Nunca se da el nombre de «mesías» a este salvador davídico. Naturalmente, es ungido como rey;

«ungido» es sinónimo de rey (reinante); también el rey persa Ciro es llamado simplemente «ungido» (es decir, rey; cf. Is 45,1). En otras palabras, el mesías como salvador escatológico descendiente de David es desconocido en el Antiguo Testamento. Más tarde, cuando también son ungidos los sacerdotes y profetas (cf. *supra*), el término «ungido» viene a expresar la estrecha relación de un hombre (ungido) con Dios. El hecho de que el título de mesías se aplique al salvador davídico significa, habida cuenta del concepto que el Antiguo Testamento tiene de la unción (*Christus*), que se trata de un salvador en íntima relación con Yahvé.

Los profetas Ageo y Zacarías pensaron que el rey Zorobabel, que era tío del rey Joaquín y vivía en Jerusalén, era el mesías rey. Pero, como no se cumplió esa esperanza, se habló más prudentemente de un retoño del tronco de Jesé, de un descendiente de la dinastía de David a través de la antigua rama de Belén.

Fue en el judaísmo tardío, después de la rebelión de los Macabeos, cuando «el mesías» escatológico cristalizó en una clara expectativa de futuro. En el período helenístico, la mayoría no sentía necesidad alguna de un rey davídico, y muchos grupos de Israel tenían una orientación no escatológica; la religión se había «establecido». Sólo en algunos grupos escatológicos había una ardiente expectación del futuro, pero sin interés mesiánico. Tampoco los esenios, pese a su orientación hacia el futuro, conocieron al principio expectativas mesiánicas. Entre los fariseos nació el mesianismo real, como aparece en los «Salmos de Salomón» (17-18); entre ellos alienta la esperanza en el mesías, salvador escatológico descendiente de David, que redimirá a Israel. Esta concepción no podía nacer más que en círculos interesados por la restauración de la casa de David, como lo demuestran las alusiones al Antiguo Testamento en los Salmos de Salomón⁹⁰, y además orientados escatológicamente. La situación concreta —Palestina está en manos de los ilegítimos reyes asmoneos— hace revivir viejas esperanzas. La transmisión de la tradición mesiánica era esencialmente tarea propia de escribas, pero en circunstancias históricamente críticas podía surgir de ella una tendencia actualizadora. De este modo, el primer testimonio de una expectación «del mesías» aparece en los Salmos de Salomón. Tal expectación nace del conflicto entre los fariseos y los sumos sacerdotes asmoneos. Los fariseos, anclados en la antigua corriente asidea, no podían aceptar a Jonatán, nombrado ilegítimamente sumo sacerdote.

Bajo Juan Hircano (134-104), el conflicto con los fariseos llegó a su culmen. Este personaje unió en su persona los tres grandes poderes de Israel: profeta, sumo sacerdote y rey. Cuando Aristóbulo I tomó además la diadema real y el sumo sacerdote Alejandro Janeo (103-76) mandó imprimir en las monedas de Israel el título de «rey»,

⁸⁹ Th. C. Vriezen, *Hoofddlijnen der theologie van het Oude Testament* (Wageningen³1966).

⁹⁰ 2 Sm 7,12-16 → SalSI 17,4; Sal 2,9 → SalSI 17,22-24; Sal 110,5-6 → SalSI 17,22; Is 11,1-9 → SalSI 17,23a.23-28; Miq 5,4 → SalSI 17,40, etc.

los fariseos no aguantaron más: era una blasfemia; un sumo sacerdote no puede ser rey. Sólo la tribu de Judá, no la de Leví, tiene derecho a la realeza. SalSI 17,5-6 protesta vivamente contra este hecho. SalSI 17,7-8 describe luego el juicio amenazador de Dios y relaciona con él la esperanzada expectación de un mesías rey de Israel que consumará la redención final. Así, el movimiento mesiánico surge, en la época asmonea, como reacción contra un abuso de poder y una violación de la ley judía⁹¹. Así se explica también que los primeros indicios de mesianismo entre los esenios de Qumrán, los cuales se oponían igualmente al sumo sacerdote asmoneo, pero se habían retirado al desierto, reflejen como el Testamento de Leví 17 y 18, un mesianismo escatológico *sacerdotal* como reacción contra el sacerdote-rey asmoneo. El mesianismo davídico escatológico aparece, por una parte, como una expectativa que constituye una reacción contra la degeneración del sumo sacerdocio y, por tanto, preconiza un mesianismo sacerdotal; por otra, es una reacción contra la degeneración de la monarquía y, por tanto, espera un mesías rey descendiente de David. La primera corriente es apocalíptica y está orientada hacia el futuro; la segunda es más bien un movimiento de restauración. Así, cada una de estas corrientes mesiánicas se apoya en una escatología diferente⁹². Ambos mesianismos apuntan en la misma dirección y pertenecen al mismo período (tanto los Salmos de Salomón como el Testamento de Leví presuponen la conquista de Jerusalén por Pompeyo y, por tanto, los acontecimientos del año 63 a.C.). Los esenios de Qumrán hacen hincapié en el mesianismo sacerdotal; los fariseos, en el mesianismo real. En el mismo período en que se afirma el mesianismo se acentúa la concepción asidea de un reino de Dios inminente (Dn 3,45; 4,31; 5,27; etc.) y aparece la idea de la resurrección.

Esta doble orientación del mesianismo tuvo un desarrollo propio en el caso de los esenios de Qumrán. Al parecer, con la llegada de nuevos miembros se introdujeron en la comunidad esenia ideas fariseas, y entre los fariseos estaba muy viva la expectación mesiánica davídica. En 4 Qtestimonia se alude por entonces a un profeta y a dos mesías, el sacerdotal de Aarón y real de Israel, sobre la base «exegética» de Dt 18,15-18 (profeta), Nm 24,15-17 (estrella de Jacob: mesías de Israel) y Dt 33,8-11 (bendición de Leví: mesías de Aarón)⁹³, aunque no se mencione el nombre de «mesías». No obstante, en un texto similar de 1 QS 9,11 se habla explícitamente de dos mesías y de un profeta escatológico. El mesías sacerdotal es superior al mesías rey (consecuencia de la actitud antiasmonea de estos esenios y la procedencia levítica de su maestro). No se sabe si estas dos funciones mesiánicas pueden ser ejercidas por una única persona. También en el Testamento de los Doce Patriarcas, obra de inspiración farisea

⁹¹ M. B. Müller, *Messias*, 72-83.

⁹² *Ibid.*, 79-80.

⁹³ P. Grelot, *Le Messie dans les apocryphes*, 24-28.

(finales del gobierno de Juan Hircano), se habla de dos figuras mesiánicas, procedentes de Leví y de Judá⁹⁴. Aparece una clara tendencia a fusionar el mesianismo davídico fariseo con el mesianismo sacerdotal, tendencia que se impone en Qumrán al comienzo de la ocupación romana. Entonces desaparece la doble figura del mesías: el único mesías es el redentor de Aarón e Israel, junto al profeta escatológico, fiel a la ley, a quien quizá se identifica con el maestro de justicia que ha de volver⁹⁵. Más tarde, en 4QarP, el profeta escatológico es identificado con el Elías venidero de Mal 3,23, el cual se convierte en el precursor del único mesías. Por tanto, la situación posterior al año 63 es la siguiente: los esenios esperan (influidos por la línea farisea) un solo mesías, cuyo precursor es el profeta escatológico fiel a la ley.

Tras una ausencia temporal de Qumrán debida a un terremoto y al cese de la persecución en tiempos de Herodes el Grande, muerto éste vuelven los esenios a Qumrán durante los difíciles años de la rebelión de tiempos de Arquelao y los procuradores romanos. De este modo se introducen algunos elementos antirromanos, más o menos zelotas. En este período se escribe el rollo de la Guerra, en el que el mesianismo davídico militar alcanza sus cotas más altas. En 4 Q Florilegium⁹⁶ se alude al hijo mesiánico de David que vendrá con el profeta escatológico fiel a la ley, si bien ahora las funciones reales tienen preeminencia sobre las sacerdotales (aunque se trata también de un sacerdote rey).

Tal es el panorama de las expectativas de Qumrán, donde no se habla de un Hijo del hombre. El libro de las Parábolas de Henoc 37-71, principal testimonio de la expectación del Hijo de hombre, es desconocido en Qumrán, y en ningún pasaje de la literatura qumránica se encuentra (a juicio de los especialistas) una clara alusión al Hijo del hombre. Punto culminante —centro de la expectación mesiánica de los esenios en la época de Jesús— era el anhelo esperanzado de un mesías davídico rey (y sacerdote) «engendrado por Dios», con alusiones a Sal 2 y 110. Las referencias contemporáneas a Dn 7,13-14 (una «figura celestial») y a Is 9,5 y 7,14 (el Emmanuel, nacido de una virgen según el texto griego) permiten suponer que el nacimiento virginal de un mesías procedente del cielo era quizá una idea ya precristiana del mesianismo davídico⁹⁷. Las tradiciones del mesías y del Hijo del hombre se influyeron mutuamente. Pero en Qumrán no aparecen

⁹⁴ Según J. Starcky, *Quatre étapes*, 490-491, la doble figura del mesías responde a un compromiso entre la situación existente de hecho (un rey no davídico, asmoneo) y el principio «de iure» (las promesas hechas a Judá). También en Jub 31,9-20 (proveniente de círculos asideos) se habla de un mesías de Leví y otro de Judá.

⁹⁵ QD 19,10-11; 20,1; 12,23; 14,19; también 7,18-21; 19,35-20,1; cf. J. Starcky, *Quatre étapes*, 495-497.

⁹⁶ Publicado en JBL 77 (1958) 350-354.

⁹⁷ 4 Q Mess ar; cf. J. Starcky, 502-504.

ni el Hijo del hombre ni el Mesías, ni tampoco «el Siervo doliente de Yahvé».

El resurgimiento del mesianismo real del hijo de David y la posición casi central que éste adquirió en tiempos de Jesús se debieron tanto a los fariseos (que influyeron en Qumrán) como sobre todo a los combatientes de la resistencia nacionalista, sicarios y zelotas⁹⁸. Para los zelotas, sólo Dios es el caudillo de Israel, e Israel es posesión de Dios. Por tanto, toda ocupación va contra Dios. Así, pues, la raíz de la resistencia judía reside en el convencimiento religioso del dominio exclusivo de Dios sobre Israel y se nutre de la fe judía. Pagar impuestos a un emperador romano es una impiedad. Tal era la convicción general de los judíos. Pero había un problema práctico: ¿qué hacer en tales circunstancias? Los dirigentes oficiales del pueblo y sus adláteres, los herodianos y los aristocráticos saduceos, optaban por una amplia colaboración, mientras que los democráticos fariseos preferían una oposición moral unida a un sometimiento externo que salvara lo esencial: la ley judía. Los «hombres del desierto» rechazan cualquier clase de colaboración, incluso la externa, y huyen al desierto para crear allí comunitariamente un ordenamiento ideal y llevar una «vida como los ángeles» en espera de la venida del reino⁹⁹; son conscientes de que mediante la oración y el estudio de la Biblia (exégesis escatológica), en espera de la intervención divina, propician la acción de Dios. Por eso han elegido el desierto (también por razones prácticas), la tierra del éxodo, del tiempo salvífico de Israel sin rey; se dirigen a la tierra prometida guiados únicamente por Dios. Tal era la postura de los esenios, a los que pertenecía el grupo de Qumrán. En los años 70 y 72/73, este grupo fue exterminado (los supervivientes se suicidaron)¹⁰⁰. Otros elementos radicales eligieron el camino de la resistencia armada (pero inspirados en las mismas ideas religiosas): los sicarios y los zelotas. Los primeros, en protesta contra los abusos socio-económicos; los segundos, por celo hacia el templo de Dios, ahora en manos de un sacerdocio ilegítimo. Unos y otros están animados en su lucha por la fe en la resurrección. Entre todas estas facciones, está la gran masa, sujeta a tan diversas influencias, pasiva, pero impulsada por oscuras expectativas de esperanza. Esta masa aplaude los éxitos de los activistas, pero igno-

⁹⁸ H. Hengel, *Die Zeloten*; S. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967); id., *Jesus and the zealots? A correction*: NTS 17 (1970) 453. Precisiones: G. Baumbach, *Zeloten und Skarier*: ThLZ 90 (1965) 727-740; id., *Die Zeloten*: BuL 41 (1968) 2-19; C. Daniel, *Esséniens, zélotes et sicaires et leur mention par paronymie dans le Nouveau Testament*: «Numen» 13 (1966) 88-105; M. Maccoby, *Jesus and Barabbas*: NTS 16 (1969) 55-60; M. Smith, *Zealots and Sicarii Their origins and relation*: HThR 1 (1971) 1-20; H. Kingdom, *The origins of the zealots*: NTS 19 (1972-73) 74-81.

⁹⁹ S. van der Woude, *Qumrán*, 218.

¹⁰⁰ Cf. Y. Yadin, *Masada Der letzte Kampf um die Festung des Herodes* (Hamburgo 1967). Algunos de los esenios huidos de Qumrán se convirtieron luego al cristianismo. Con una terminología quizá tomada de Qumrán, en ciertos círculos cristianos los propios adeptos fueron llamados «seguidores del camino» (cf. Hch 9,2: 18,25-26; 19,9,23; 22,4; 24,14 y 22).

ra a los miembros de la resistencia cuando les sobreviene una derrota. Los impulsos básicos de los sicarios y los zelotas coincidían con los de la masa: la restauración de Israel como reino judío, fiel a la ley y libre de extranjeros. En el propio Nuevo Testamento hay ecos de esta expectativa popular (Mt 19,28; Lc 22,28; 24,21; Ap 1,6, etc.)¹⁰¹.

Las esperanzas davídico-mesiánicas de los zelotas alcanzaron su punto culminante en la guerra judía (66-70) y en la rebelión de Bar Kokba (135 d.C.). A juzgar por ciertas fuentes profanas que hablan de un oráculo sobre un «futuro dominador judío del mundo», también habría influido en la guerra judía una exégesis carismática de la Biblia¹⁰². Esto indica que la expectativa de un dominador universal judío era general en aquel tiempo. El propio Josefo menciona la «estrella de Jacob» (Nm 24,17ss), que efectivamente era conocida en los ambientes zelotas; sin embargo, M. Hengel¹⁰³ considera más probable Nm 24,15-19: «Oráculo de Balaán... del que conoce los planes del Altísimo, que contempla visiones del Todopoderoso, en éxtasis, con los ojos abiertos. Lo veo, pero no es ahora; lo contemplo, pero no será pronto. Avanza la estrella de Jacob y sube el cetro de Israel... Israel ejercerá el poder, y el descendiente de Jacob dominará» (Nm 24,17. 19.21). Junto con Dn 7,13-14, Nm 24 inspiró a los zelotas la convicción de que se habían cumplido los días y el mesías podía ser reconocido.

b) «Mesianismo davídico» profético y sapiencial.

La literatura de Qumrán muestra que, en tiempos posteriores, el problema central no residía ya en el conflicto en torno al rey-sacerdote asmoneo: se trataba ahora de teológúmenos y expectativas escatológico-mesiánicas. En las tradiciones recogidas y transmitidas por círculos históricos confluyeron corrientes proféticas y neosapienciales; así surgió un nuevo mesianismo del «hijo de David». En el Antiguo Testamento, el hijo de David por antonomasia es (fuera de Absalón) el rey Salomón. Ya en los ambientes fariseos, de donde procedían los llama-

¹⁰¹ No obstante, es preciso poner en guardia contra ciertas concepciones modernas falsas de la escatología no sólo en general (cf. J. Carmignac, *Les dangers de l'eschatologie*, NTS 17 [1970-71] 365-390), sino también en concreto. El hecho de que los judíos y los cristianos de aquel tiempo vivieran con la esperanza de ser la última generación no significa el «fin del mundo» en el sentido moderno de la palabra. «Escatológico», sobre todo en relación con el mesianismo, designaba algo trascendente, pero intramundano, si bien en un orden totalmente nuevo. También en el Nuevo Testamento hay numerosos indicios de concepciones muy singulares con respecto a las existentes en el cristianismo actual. Es característico que muchos cristianos esperan el reino de Dios prometido por Jesucristo para los que aún viven en la tierra («esta generación»; una generación equivalía entonces a un período de cincuenta años); Mt 10,23; Mc 9,1; Hch 1,6; 1 Tes 4,15-17, y temen que los difuntos no participen en ella (1 Tes 4,13-18).

¹⁰² Flavio Josefo, *De bello judaico*, 6,212-213; Tácito, *Historiae*, 5,13; Suetonio, *Vespasianus*, 4,5; cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, 245.

¹⁰³ *Antiquitates*, 10,210; 4,114; y 4,116-117

dos Salmos de Salomón, el hijo de David escatológico aparece con los rasgos del sabio rey de Israel, cuyos aspectos sombríos habían sido ya eliminados en 2 Cor 1,1-9,31. Es de notar además que toda la literatura sapiencial fue atribuida a Salomón. ¡«La sabiduría» es Salomón, el hijo de David! Según 1 Re 5,9-14, «Dios concedió a Salomón una sabiduría e inteligencia extraordinarias y una mente abierta como las playas junto al mar»; no sólo poseía vastos conocimientos naturales (5,13), sino que, según el libro de la Sabiduría (7,20b), poseía también «el poder de los espíritus y los pensamientos de los hombres»; tenía discernimiento de los espíritus, y en el Testamento de Salomón se le atribuye dominio sobre los demonios (3,4; 15,3). La expulsión de demonios, los exorcismos, es, según el historiador judío Flavio Josefo¹⁰⁴, la actividad específica del hijo de David, Salomón. Así, pues, estos ambientes grecojudíos consideraban al hijo de David como el gran taumaturgo y exorcista, el gran rey sabio, iniciado en la ciencia divina. Todos los demonios conocían el nombre de Salomón, hijo de David. La expresión «rey Salomón, hijo de David, ten piedad de mí» era corriente en tales ambientes¹⁰⁵. Salomón es el hijo de David, el profeta, el taumaturgo, y todo en un contexto de poder sobre los demonios. En Sal 72, la figura del verdadero rey se fusiona con esta imagen de Salomón: un rey pacífico que trae *shalom* y al que están sometidas todas las potencias de la tierra. Una importante corriente judía relaciona el título de hijo de David con curaciones y exorcismos: es el verdadero rey, lleno de sabiduría, un exorcista, un profeta, en una palabra, hijo de Dios. El misterio de su persona queda por el momento oculto a los demás.

La pregunta que plantea este ocultamiento temporal es la del origen. Este hijo de David, ¿posee el pneuma de Dios o el de Belcebú? En una perspectiva apocalíptica, la historia aparece como una lucha entre la fuerza del bien y la del mal. Ambas realizan milagros, tanto el ungido de Dios como su «adversario» o enemigo. En este cuerpo tradicional, relativamente cerrado en sí mismo, es decisivo el problema de la legitimación. El criterio para discernir los espíritus reside en el hecho de que los milagros se realicen por sabiduría o en provecho propio. La sabiduría está relacionada con la autoridad o *exousia* del que ha enviado al sabio: el pneuma puro o el impuro. La tradición profética está aquí claramente mezclada con la del hijo de David. De ahí que el mesías-taumaturgo sea «probado»: «Si el justo ése es hijo de Dios» (Sab 2,18), Dios lo auxiliará y lo salvará de las manos de sus enemigos. Es hijo de David y «rey de los judíos» el que participa en la soberanía de Dios y lo muestra mediante su poder eficaz sobre los demonios y sobre todos los elementos¹⁰⁶. Esto estaba ya preparado en la imagen que el judaísmo tardío tenía de Moisés: Moisés es rey

¹⁰⁴ *Antiquitates*, 8,44-49; TestSl 16,3; cf. K. Berger, *Die königlichen Messias-traditionen*, 7, nota 29.

¹⁰⁵ TestSl 20,1.

¹⁰⁶ K. Berger, *op. cit.*, 22.

de todo el pueblo porque tiene el poder de hacer milagros, al tiempo que los elementos diabólicos del mundo le obedecen; más aún, es «el Dios y rey de todas las naciones»¹⁰⁷. Porque en la literatura sapiencial «el sabio» posee «el mundo entero». Todo esto se efectúa en una tradición que difumina las diferencias entre el mesías sacerdotal y el real y pone el acento en el profeta ungido del Deuteronomio¹⁰⁸. En el mesianismo dinástico-davídico nacional aparece en primer plano el juicio que destruirá a los enemigos de Israel. Pero la función de juez corresponde también a este profeta mesías, pues la injusticia de sus adversarios se manifestará escatológicamente en el hecho de que no reconocieron sus poderes. El martirio del profeta mesiánico será acusación, testimonio y juicio contra sus adversarios¹⁰⁹. El profeta mesiánico *es*, pues, el juez que ha de venir; ejercerá más tarde esta función de juez real. Además, en cuanto profeta sapiencial, recibe los nombres de «hijo de Dios», *doulos*, siervo de Dios y *pais Theou*: en esta tradición profético-sapiencial, los tres títulos son sinónimos (cf. Sab 2,13.16d.18 y 9,4b.5a). Por haber recibido la sabiduría de Dios, el profeta sapiencial, que ejercerá escatológicamente la función de juez real, es llamado «el Predilecto de Dios», *agapetos*, porque se le han abierto los cielos: ha recibido la sabiduría y la revelación de Dios, el Espíritu de Dios.

Este mesías se manifestará sólo en Jerusalén¹¹⁰: al igual que Simón Macabeo, tras la conquista de la ciudad (Gezer), se mostró misericordioso, instauró un reino de mansedumbre, purificó de ídolos todas las casas y entró en la ciudad con himnos y cánticos y ramas de palmera (1 Mac 13,46-48a y 50-51).

En Sab 2,19 se afirma expresamente que el sabio no entra en su *basileia* o realeza sino a través del sufrimiento. Sólo tras haber sido salvado por Dios puede ser aclamado con la confesión: éste es verdaderamente hijo de Dios (Sal 2,18); en otras palabras, «el destino (*éschata*) del justo» (Sab 2,16c) rehabilitará al justo o sabio (Sab 5,1ss; 18,13)¹¹¹. El libro de la Sabiduría combina y sintetiza numerosas tradiciones originariamente independientes bajo el concepto de «comunicación de la sabiduría de Dios a su mensajero, el mesías, el hijo de Dios». Es evidente que la concepción helenista del rey, reinterpretada por los judíos grecófonos, modificó profundamente el mesianismo real de Israel sobre la base de las propias tradiciones judías, proféticas y sapienciales.

Dentro de estos conjuntos de tradiciones sapienciales se pueden distinguir, con Kl. Berger, dos conceptos de *basileia*¹¹²: a) la soberanía de Dios se realiza mediante el conocimiento de Dios y la conver-

¹⁰⁷ *Vita Moysis* 1,158; K. Berger, *op. cit.*, 23, nota 89.

¹⁰⁸ Jub 31,15; JyA 22; TestLev 18,1.3. Cf. Ap 11,3ss.

¹⁰⁹ L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59; Stuttgart 1972) 54-56.

¹¹⁰ 4 Esd 13,55; 5 Esd 2,40.42.47. Cf. Lc 19,11; Rom 11,26-27. K. Berger, *op. cit.*, 31.

¹¹¹ También en Filón, *Prob. liber.* 117; Test Dan 5,13.

¹¹² K. Berger, *op. cit.*, 36-37.

sión (cf. Lc 17,20-21) y *b*) el justo recibe al morir una realeza. El sabio es rey y posee el universo¹¹³; por otro lado, el mártir es hijo de Dios que obtiene después de su muerte una realeza celeste¹¹⁴.

En esta tradición *judía* aparece una concepción en la que el mesías es un salvador escatológico, no político, de modo que es falso afirmar que sólo el mesías político-nacional es típicamente judío¹¹⁵. Esta corriente profético-sapiencial ofrece, en parte sobre la base del «cristo escatológico», mesías o ungido deuterosaiano (de que, sin embargo, recibe el título no isaiano de «hijo de David»), una reinterpretación *judía* del antiguo mesianismo real de Israel.

Resumen. En el «mesianismo davídico» de la época judía en que vivió Jesús hay dos corrientes: *a*) un mesianismo político, dinástico-davídico y nacional, que entre los fariseos adopta rasgos más bien espirituales y tiene distinta orientación que entre los zelotas y que en Qumrán; *b*) un mesianismo davídico no político que aparece fusionado con el profeta ungido escatológico del Deuterosaías y con la elaboración sapiencial del antiguo concepto deuteronomista del «mensajero»; *este* «mesianismo davídico» tiene rasgos universales. En ambos casos se llama al mesías davídico «hijo de David», pero la segunda corriente, la profético-sapiencial, pone el énfasis en el hijo, siervo o niño al que el padre inicia en la sabiduría y en el conocimiento de Dios.

3. El Hijo del hombre

Bibliografía: a) Estudios generales sobre la discusión exegética: G. Haufe, *Das Menschensohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion*: EvTh 26 (1966) 130-141; I. H. Marshall, *The synoptic Son of Man Sayings in recent discussion*: NTS 12 (1965-66) 327-351; íd., *The Son of Man in contemporary debate*: EvQ 42 (1970) 67-87; R. Maddox, *Methodenfrage in der Menschensohnforschung*: EvTh 32 (1972) 143-160. b) Monografías: H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen 1967) 61-112; F. H. Borsch, *The Son of Man in myth and history* (Londres 1967); íd., *The christian and gnostic Son of Man* (Londres 1970); R. Bultmann, *Tradition*; C. Colpe, *Huios tou anhrôpou*, en ThWNT VIII (1967) 403-481; J. Coppens y L. Dequeker, *Le fils de l'homme et les saints du Très-Haut en Daniel, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Anal. Lov. Bibl. Orient. III, 23, Brujas 1961); H. Conzelmann, *Grundriss*, 151-166; O. Cullmann, *Christologie*, 138-198; F. Hahn, *Hohheitstitel*, 13-53; M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (Londres 1967); R. Leivestad, *Exit the apocalyptic Son of Man?*: NTS 18 (1971-72) 243-267; W. Marxsen, *Anfangsprobleme*, 20-34; U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Studien zum NT; Gütersloh

1972); N. Perrin, *The christology of Mark. A study in methodology*: JRel 51 (1971) 173-187 y los estudios preparatorios *The Son of Man in ancient Judaism and primitive Christianity*: BRes 11 (1968) 1-12; *The Son of Man in the synoptic Tradition*: BRes 13 (1968) 1-23; *The creative use of the Son of Man traditions by Mark*: UnSQR 23 (1967-68) 357-365; *Mark 14,62: Endproduct of a christian peshet-tradition*: NTS 12 (1965-66) 150-155; L. E. Keck, *Mark 3,7-12 and Mark's christology*: JBL 84 (1965) 341-358; Th. Preiss, *Le Fils de l'homme: «Etudes théologiques et Religieuses»* 26 (1951) 3-76; E. Schweizer, *Der Menschensohn*: ZNW 50 (1959) 185-209; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); H. M. Teeple, *The origin of the Son of man*: JBL 84 (1965) 213-250; H. E. Tödt, *Der Menschensohn*; Ph. Vielhauer, en *Aufsätze*, 55-91 y 92-140.

1. Quizá ningún concepto del Nuevo Testamento se ha discutido tanto, sin llegar a un acuerdo, como el de «Hijo del hombre»; tal discusión versa tanto sobre el trasfondo histórico-religioso del concepto precristiano de Hijo del hombre como sobre el problema de si Jesús habló del Hijo del hombre, bien refiriéndose a sí mismo o bien aludiendo a otra persona.

Ante todo, «Hijo del hombre» procede de un conjunto tradicional completamente distinto, y originariamente no tiene relación alguna con el mesianismo. Si el mesías es el rey escatológico de Israel, un hombre *terreno* descendiente de la dinastía de David, destruirá a todos los enemigos de Israel e inaugurará así la época de la salvación para Israel. En esta tradición mesiánica, el tiempo salvífico no es tanto el tiempo final cuanto simplemente, dentro de la historia humana, la historia misma de paz que no tiene fin. El Hijo del hombre, en cambio, es una figura *celestial* que, mediante un acto de juicio, condenará a los impíos. Esta concepción supone que nuestra historia tiene un final. La garantía de pertenecer a la comunidad escatológica de salvación no reside en la pertenencia al pueblo nacional de Israel, sino sólo en la sentencia definitiva del juez, que juzga al *individuo* sin más criterio que su fidelidad a la ley. Así, pues, la idea del Hijo del hombre forma parte de un conjunto de tradiciones no mesiánicas que sólo más tarde entró en contacto con tradiciones mesiánicas, de forma que se terminó por hablar del «Hijo del hombre mesiánico». De este modo se conciliaron dos nociones contradictorias (una figura terrena y una figura celestial).

Dn 7,13-14, aunque no habla aún de Hijo del hombre (más que en la traducción griega de los Setenta), es fundamental para la prehistoria del concepto. En medio del caos de interpretaciones, el estudio de Ulrich Müller¹¹⁶ ha aclarado un poco el tema. Dn 7 debe leer-

¹¹⁶ Este caos de opiniones hace que la opción no sea fácil para el teólogo. Tras algunas vacilaciones, yo me he inclinado por el estudio de Ulrich Müller (1972). Me queda alguna duda, de una parte, por los fuertes argumentos de H. Teeple, quien ve en la idea neotestamentaria del Hijo del hombre más bien una aportación cristiana judeohelenística (quizá procedente de Siria, donde tiene también su origen el libro de Henoc): el único caso en que la expresión «Hijo

¹¹³ Prov 8,15; 4,8-9; TestLev 13,9.

¹¹⁴ 2 Mac 7,34. Cf. Ap 21,7; Rom 8,17; 2 Tim 2,11.

¹¹⁵ Así, F. Hahn, *Hohheitstitel*, 264, nota 6.

se en la perspectiva apocalíptica de la doble historia, terrena y celeste. La historia celeste constituye el trasfondo de nuestra historia terrena (cf. segunda parte). Cada pueblo tiene un «ángel de la guarda», un arconte celeste, un ángel que, por decirlo así, representa a la nación y es el protector celestial y el «caudillo» de un pueblo. El conjunto de estos arcontes forma el consejo del trono de Dios (cf. Job 1,6ss; 2,1; 1 Re 22,19), *están de pie* ante el trono de Dios, dispuestos a prestarle cualquier servicio (cf. también Sal 103,19ss). Ya en Dt 32,7-8, Dios fija las fronteras de los pueblos en función del número de *elohim*, hijos de Dios o ángeles. También Israel tiene su ángel de la guarda nacional (tanto en Daniel como en los documentos de Qumrán, ese ángel es sobre todo Miguel; cf. también el Apocalipsis cristiano). La historia terrena sigue un camino paralelo a la historia celeste, que es su paradigma. Por consiguiente, si al final de los tiempos Dios entregará el poder a los santos de Israel —a los piadosos del pueblo de Dios—, antes deberá entregar el poder sobre todos los ángeles de las naciones al «ángel de Israel», el cual es presentado (cosa frecuente en la presentación de los ángeles) «como un hombre» (Dn 7,13) en un lenguaje apocalíptico y figurado. Así, la visión apocalíptica de la elevación del ángel de Israel en el cielo explica los futuros acontecimientos terrenos en que será aniquilada la cuarta bestia, la más feroz (el reino de Antíoco IV Epifanes en el período de los Macabeos), y los piadosos de Israel tomarán el dominio del mundo. En Dn 10,20-21, el ángel Gabriel lucha contra los arcontes de Persia y Grecia; tras derrotar a Persia con la ayuda de Miguel, tiene que combatir contra Grecia (Dn 10,20.21b); se trata de visiones celestes que predicen los sucesos terrenos narrados en Dn 11. Así, en 7,13-14, Daniel ha recibido ya una visión de la historia celeste (la entrega de todo poder permanente al ángel del pueblo de Israel) y de esa forma ha podido contemplar lo que ocurrirá escatológicamente en la historia terrena: la exaltación de los santos del Altísimo, es decir, de los fieles de Israel, del resto que constituye la comunidad escatológica. En este sentido, el Hijo del hombre es la figura simbólica celeste de Israel (del Israel piadoso). Esta hipótesis es muy plausible y no obliga a buscar otras mitologías, sean de origen iranio, babilonio o egipcio —«el hombre primigenio» (*Urmensch*) de F. Borch—, ni a estudiar mitos de origen palestino procedentes del antiguo Ugarit, como pretende C. Colpe (aunque no se puede negar que la idea corriente del arconte celeste de las naciones tiene raíces míticas más antiguas, cosa que Müller no parece admitir). También en el libro apocalíptico de la «Asunción de Moisés» 10,1 se habla del dominio universal de Dios y de «llenar las manos del ángel mayor». Aquí apa-

del hombre» no aparece en labios de Jesús (fuera del Apocalipsis) es el discurso del diácono Esteban, «helenista» de Jerusalén, cuyos discípulos huyeron sobre todo a Siria (Hch 7,56); de otra parte, por los argumentos críticos de Bultmann, Hahn, Tödt v Colpe, que hacen plausible el uso de la expresión por el propio Jesús.

recen con claridad las raíces históricas del posterior concepto de «Hijo del hombre».

En 1 Hen (es decir, el Henoc etiópico que procede en esencia del 50 a.C.), la figura celestial «como un hombre» (Dn) ha pasado a ser el Hijo del hombre apocalíptico; pero se halla en una fase todavía abierta, pues los conceptos son aún poco claros, oscilantes, y el concepto de «Hijo del hombre» alterna constantemente con los de elegido, justo y santo¹¹⁷; los últimos son incluso más centrales que el de Hijo del hombre. Al parecer, el concepto de Hijo del hombre fue incorporado al texto en una fase posterior¹¹⁸. Cabe suponer que el elegido de Dios y justo de 1 Hen pasó a ser «Hijo del hombre» por influjo de Dn 7,13-14. Así, pues, la figura escatológica llevaba inicialmente en 1 Hen el nombre de «el elegido» (40,5; 45,3), «el elegido de la justicia y el fiel» (39,6), con especial énfasis en la elección. Así vuelve a aparecer el conjunto de tradición que ya hemos encontrado en otras ocasiones. Hen 48,3-4 habla de la «luz de las naciones» (Is 42,6), mientras que en Is 42,1 se habla de «mi elegido» (cf. también Is 49,1-3). Dios ha llamado por su nombre a este elegido desde el seno materno; más aún, desde el comienzo de la creación (Hen 48,3). Por tanto, el elegido debe relacionarse aquí con el bloque tradicional del Deuterocanónico (Is 42 y 49). En una perspectiva apocalíptica, este elegido aparece en relación con el tiempo final: el salvador escatológico.

En Hen 46 entra en escena «el Hijo del hombre». Si «el elegido» procede del Deuterocanónico a través de una exégesis apocalíptica, el Hijo del hombre procede de Dn 7 a través de una exégesis especulativa análoga. En este proceso es fundamental la visión de Hen 46, a la que remite siempre la expresión «este Hijo del hombre», mientras que nunca se habla de *este* elegido ni de *este* justo. En otras palabras, «este Hijo del hombre» se halla inequívocamente bajo el signo del escritor apocalíptico anónimo. Con la introducción de la figura del Hijo del hombre en el cap. 46 se adoptó un nuevo nombre de Dios: un anciano cargado de canas o de años (Hen 47,3; 48,2; 71,10; cf. también Dn 7,9). Junto con el anciano aparece «otra persona cuya figura es como la de un hombre» (Hen 46,1). Pero el libro de Henoc quiere identificar la misteriosa figura celestial de Daniel (en realidad, en distinto sentido que Daniel): una figura como la de un hombre con rostro de gracia angelical. De ahí la pregunta: «¿Quién es este Hijo del hombre, de dónde procede y por qué acompaña al anciano?» (Hen 46,2). El libro de Henoc quiere explicarlo. La respuesta une la visión de Hen 46 con Hen 39,6-7, donde se habla del «elegido de la justicia y de la fidelidad» y se afirma que «en los días del elegido rei-

¹¹⁷ 1 Hen 39-62, mientras que Hijo del hombre queda limitado a sólo tres secciones: Hen 64-68; 60-63; 69-71; cf. R. Maddox, *Methodenfrage*, 149; U. B. Müller, 38 y 42.

¹¹⁸ H. Conzelmann, *Grundriss*, 152-153; U. B. Müller, *Messias*, 38-47; L. Rupert, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59; Stuttgart 1972) 70-71

narán la justicia y la fidelidad». De ahí Hen 46,3: «Este es el Hijo del hombre que posee justicia y en que mora la justicia». Este Hijo del hombre se identifica, pues, con el elegido de la justicia; al mismo tiempo podemos comprobar que Hijo del hombre es una designación posterior del «elegido» ya conocido. La visión pasa luego a definir la función del Hijo del hombre (46,4), el cual tiene un significado escatológico frente a los reyes, los poderosos y los fuertes. Antes se había hablado de la función judicial del elegido con respecto a los *impíos* (Hen 45,3.6). Hen 46,3.6 reúne, pues, en una imagen unitaria todo lo que antes se había dicho de forma inconexa sobre el elegido que vivirá en medio de su comunidad escatológica. El Hijo del hombre es juez para los impíos, pero salvador para los justos. Sólo más tarde, en el apéndice de Hen 71, pasa a ser el Hijo del hombre el *único* título de la figura (escatológica) del juez; tal circunstancia obedece a que, con el tiempo, estos círculos apocalípticos dejaron de emplear el título de «el elegido». Henoc no habla aún de un dominio sobre todas las naciones, pues todo lo impío es juzgado y destruido. Sólo queda la comunidad santa escatológica, prueba evidente de que el mesianismo no ha influido aún en el concepto de Hijo del hombre de Henoc. Así, el autor apocalíptico del libro de Henoc relaciona una tradición precedente sobre el elegido (deuteroisaiano) con la figura trazada por Daniel e identifica con ésta al elegido. Por tanto, el concepto de Hijo del hombre sólo se aplicó a posteriori al concepto de elegido y justo. Con tal identificación, el Hijo del hombre deja de ser la figura celeste que simboliza a Israel para convertirse en un elegido escatológico individual y concreto.

En este proceso desempeña un papel decisivo la idea del Oriente antiguo sobre la preexistencia, reelaborada por la apocalíptica. Según el esquema apocalíptico de correlación, toda realidad terrena debe tener una preexistencia prototípica en el cielo. Todo está allí «dispuesto» desde la creación (Hen 9,6); sobre todo los bienes escatológicos de salvación están ya ocultos en el cielo: la nueva Jerusalén descende del cielo a la tierra (Ap 21,2; 4 Esd 7,26; ApBar [sir] 4). La diferencia con respecto a la concepción del Oriente antiguo reside en que ha desaparecido la idea de la coexistencia. El Israel empírico no se ajusta ya al Israel celestial. Por eso, al final de los tiempos descende del cielo a la tierra el propio prototipo preexistente (Ap 21,10ss). Por eso también es preexistente el Hijo del hombre escatológico (Hen 48,3ss; 62,7), pues figura entre los bienes salvíficos escatológicos y constituye un misterio preparado de antemano y oculto en el cielo. Así, pues, el apocalíptico puede ver los acontecimientos terrenos futuros porque se le ha permitido contemplar la historia celeste. Allí ve el vidente la comunidad escatológica preparada y al Hijo del hombre en medio de ella (Hen 39,3ss). Pero, a partir de Hen 48, el Hijo del hombre aparece «dogmatizado» en esta visión: fue creado antes que todas las demás criaturas. Pero sólo ahora, en

esta hora escatológica (Hen 48,2), es revelado a los santos este Hijo del hombre preexistente.

En una fase posterior, un comentarista incorporó al libro un bloque extraño de tradición *mesiánica* (Hen 48,10 y 52,4); en él se habla del «dominio de su mesías (ungido), para que éste sea fuerte y poderoso en la *tierra*» (52,4). Aquí el Hijo del hombre se identifica con el hijo de David, mesiánico y nacional. La reinterpretación mesiánica es más patente todavía en Hen 56,5-8 y 57 (también el mesías de Hen 90,37-39, segunda parte del libro, es, según los especialistas, una interpolación tardía): se trata de una clara tradición davídico-mesiánica; esto indica que hubo contaminación entre la tradición de un mesianismo davídico-nacional y la tradición del Hijo del hombre-juez universal escatológico. En el apocalipsis más reciente de 4 Esdras (13,5-11.12-13), un mesianismo davídico procedente del libro fariseo de los Salmos de Salomón (17,22-25.26-31) forma una unidad más orgánica con la tradición del Hijo del hombre, mientras que en el libro de Henoc se trata de una confluencia aún no armonizada de dos tradiciones originariamente independientes.

Finalmente, encontramos una evolución ulterior (pero no mucho más tardía) del concepto de Hijo del hombre en Hen 71, pasaje que identifica al propio Henoc con el Hijo del hombre. El Henoc arrebatado para estar junto a Dios (Hen 70,1-4 y 71,1-4) es elevado a la categoría de Hijo del hombre. Si antes era (Hen 37-69) el vidente apocalíptico, ahora (71,5-17) es constituido Hijo del hombre. Se trata de una adición posterior en forma de comentario apocalíptico a la tradición ya plasmada del libro de Henoc. Este hecho plantea un problema: ¿cómo puede tal comentario aceptar la figura del Hijo del hombre preexistente (que encuentra en la fuente) y, a la vez, hablar de una constitución del Henoc terreno como Hijo del hombre? Lo que interesa al nuevo autor en el Hijo del hombre es la figura apocalíptica del juez (no su preexistencia), y la función escatológica de juez es atribuida a Henoc; para ello, es preciso eliminar la idea de la preexistencia. El relato de la entronización de Henoc como Hijo del hombre trae a la memoria Sal 2,7 y 110,4 (Hen 71,14) y enlaza con la promesa (Sal 2,8; 89,29-30) de un nuevo pacto con Dios, una alianza de paz (Hen 71,15). Dicha alianza afecta al Hijo del hombre y a todos sus justos futuros (71,16), con vistas al mundo futuro. De esta forma, el Hijo del hombre es el mediador escatológico de la paz, al menos para los justos. Tal alianza de Dios con el Hijo del hombre es el fundamento de la expectación esperanzada de los piosos. Hen 71 es así una reinterpretación de la tradición henóquica: el propio Henoc es el juez escatológico de los impíos y el salvador escatológico de los justos. Para ello se prescinde de la idea de preexistencia¹¹⁹.

Es de notar que, si bien en los apocalipsis más antiguos no apa-

¹¹⁹ U. B. Müller, *Messias*, 84-85.

rece el mesianismo propiamente dicho (si exceptuamos las interpolaciones del libro de Henoc), el mesianismo davídico tiene una clara función en la tradición de los apocalipsis más recientes sobre el Hijo del hombre (a partir del 70 d.C., particularmente 4 Esd y Bar [sir]). La ausencia del mesianismo en la apocalíptica inicial se funda en el personaje que, según Daniel, «viene sobre las nubes»: este «como un hombre» es considerado como un ser celestial. Para Daniel, la llegada del tiempo nuevo será obra exclusiva de Dios (Dn 2,34; 8,25; 11,33-35). En esta visión no hay lugar para un mesías mediador de origen terreno. Lo mismo se puede decir de AsMois 10, donde sólo tiene cabida un Hijo del hombre, es decir, un juez celestial. Así, el Hijo del hombre apocalíptico se contrapone originariamente a la expectación farisea del mesías davídico. El primero está relacionado con un futuro totalmente nuevo; el segundo, con una restauración de la época davídica idealizada. La proyección hacia el futuro se opone aquí al recuerdo del pasado: una novedad absoluta frente a un movimiento de restauración¹²⁰. Los primeros (apocalípticos) hablan de un «resto santo» de Israel (cf. Dn 12,1-3); los fariseos, en cambio, creen en la misericordia de Dios y piensan en una total restauración y purificación de todo Israel; para ello, Dios envía al mesías: «Purificará a Jerusalén en santidad como al principio» (SalSI 17,30; cf. 17,21-30 y 18,5). La figura del juez tenía que ser distinta según que el juicio sobre el pasado y el presente fuese totalmente negativo (como entre los apocalípticos) o implicara una interpretación más positiva de la historia de Israel, a pesar de sus fallos (como entre los fariseos). El personaje escatológico del fariseísmo es un salvador y redentor; mientras que el de los apocalípticos es ante todo un juez de los impíos, del Israel pecador.

Sólo en los apocalipsis más recientes (poscristianos) la expectación farisea de un mesías-rey humano escatológico se armoniza con la expectación del Hijo del hombre (4 Esd; Bar [sir]), pero tampoco en este caso el carácter mesiánico del Hijo del hombre tiene un puesto central. En el fondo, la figura del mesías sigue siendo un «cuerpo extraño» dentro de la apocalíptica. Por lo demás, estos «apocalipsis más recientes» ya no son una apocalíptica pura; reflejan la ortodoxia de los rabinos¹²¹. Pretenden consolar y animar tras el amargo trance de la caída de Jerusalén y de la destrucción del templo (70 d.C.). En ellos pasa a segundo plano la idea del Hijo del hombre. La «aparición celestial» cede el puesto a una aparición terrenal, humana, del juez escatológico. El mesías se convierte en el destructor de todos los pueblos y en la salvación para Israel (4 Esd 13,26). El mesías ha influido en la tradición del Hijo del hombre, y ésta ha mo-

¹²⁰ La ausencia de cualquier tipo de mesianismo en la apocalíptica inicial está relacionada con el nacimiento del movimiento asideo, surgido de la guerra de los Macabeos, con su principio de la «guerra santa»; este último motivo proviene de un conjunto tradicional totalmente amesiánico; cf. U. B. Müller, *Messias*, 61-72

¹²¹ U. B. Müller, *Messias*, 84-85.

dicado el concepto de mesías, por ejemplo la idea del «mesías preexistente» en 4 Esd¹²². La tarea del mesías-Hijo del hombre escatológico es interpretada en un sentido nacionalista: reúne a todos los israelitas dispersos. Por ello, en el tiempo final subirán los pueblos a Jerusalén desde todos los rincones del mundo y harán que los judíos asentados en sus países vuelvan como «oblación» a la tierra santa para que todo Israel se reúna de nuevo (4 Esd 13; claramente influido por la concepción mesiánica de los SalSI 17,26-31). Así, la subida de los pueblos a Jerusalén no es un universalismo escatológico, sino que aparece en función de la reunión escatológica de todo Israel. El mesianismo judío no alcanzó realmente en ninguna de sus etapas un verdadero universalismo. La liberación final no significa redimir al mundo de la esclavitud del pecado, sino liberar a los judíos de los pueblos pecadores. Los apocalipsis recientes ignoran una «redención de la humanidad». El mundo ha sido creado *por causa* de Israel. Una pregunta existencial que se plantea esta apocalíptica posterior (en decadencia) es la siguiente: «Si el mundo ha sido creado por amor a nosotros, ¿por qué no poseemos este mundo que nos pertenece?» (4 Esd 6,59). La redención es, por tanto, la liberación de Israel frente a unos enemigos que le impiden poseer el mundo. De ahí que la destrucción mesiánica de todos los enemigos de Israel sea una condición escatológica de la redención final de Israel. Hasta que no suceda esto (4 Esd 13,26), el mesías podrá dedicarse exclusivamente a su resto santo, la comunidad escatológica. Pero este acontecimiento es contemplado positivamente como restauración del antiguo orden de la creación: restauración del paraíso de los orígenes. El *reino* de Dios, el «nuevo cielo y la nueva tierra», vendrá después de este reino mesiánico de paz (4 Esd 7,30-31).

En los apocalipsis recientes aparece con mayor claridad la tendencia judía a subordinar a Dios, único agente escatológico, todos los «seres intermedios» entre Dios y el hombre (concepto que en tiempos anteriores era normal en todo el Oriente) (cf. 4 Esd 6,6b.10b: «ut et finis sit per Me et non per alium»). La restauración es obra exclusiva de Dios. La contaminación entre la tradición del Hijo del hombre y la del mesías en 4 Hds 13 ha sido ya superada en la línea de una depuración del concepto de mesías frente a la contaminación con la tradición del Hijo del hombre. Los propios apocalípticos, portadores de la tradición sobre el Hijo del hombre, terminan por rechazar al «Hijo del hombre celestial» en favor de un hijo de David mesiánico, terreno, humano. (Algunos ven aquí una tendencia ya anticristiana; otros, una polémica intrajudía.) La «apocalíptica», en su fase final, retorna a la figura farisea del mesías de los Salmos de Salomón, que inicialmente le era ajena. La apocalíptica más reciente ha sido definida con razón como inicio de la ortodoxia rabínica. Pero la clara reacción que se percibe en estos apocalipsis tardíos (posterior-

¹²² *Ibid.*, 147-153.

res al 70 d.C.) muestra que la idea del «Hijo del hombre» estaba entonces más extendida de lo que podemos colegir hoy de los testimonios literarios que han llegado hasta nosotros. En consecuencia, el eco neotestamentario de una expectación popular de «el que ha de venir» pudo interpretarse, según los grupos, en un sentido davídico-mesiánico o en la perspectiva apocalíptica del Hijo del Hombre. De estas tradiciones independientes al principio y confluyentes más tarde, el «hombre de la calle» entendía únicamente que existía «uno que había de venir» a Israel. Esta figura concentra todas las expectativas populares en una época, como la de Jesús, en la que el pueblo sencillo pasaba por graves dificultades tanto religiosas como socio-económicas y se encontraba en crisis.

2. ¿Qué tiene que ver con Jesús de Nazaret este concepto, aparentemente casual, condicionado por tantos elementos precedentes, del Hijo del hombre? El hecho es que en el Nuevo Testamento, especialmente en los cuatro evangelios, Jesús de Nazaret (que recibe muchos nombres) se denomina a sí mismo «Hijo del hombre». Los estudios de R. Bultmann han demostrado que tales declaraciones se dividen en tres categorías: *a) logia* en los que el Hijo del hombre-Jesús es una figura escatológica de juez; *b) logia* en los que Jesús aparece como el Hijo del hombre que sufre y muere, pero resucita; *c) logia* en los que el conjunto de la actividad terrena de Jesús es atribuido a un sujeto agente llamado Jesús-Hijo del hombre. El único punto controvertido es si el uso del término «Hijo del hombre» se remonta sólo a la comunidad cristiana (como piensan N. Perrin, H. Teeple, H. Conzelmann, Ph. Vielhauser) o proviene del propio Jesús. Entre los que afirman que Jesús habló del Hijo del hombre, unos (en particular Bultmann, Hahn y Tödt) afirman que se refería a un juez escatológico distinto de él (primera categoría); otros creen que las alusiones al Hijo del hombre que sufre son «auténticas de Jesús» (E. Schweizer y, con matices, M.D. Hooker); para otros —en la línea de la tercera categoría—, «Hijo del hombre» no es un título escatológico, sino un equivalente hebreo (arameo) de «yo» (así, aunque con matices, R. Leivestad, C. Colpe, J. Jeremias). Finalmente, F. Borsch, en un reciente estudio atribuye sustancialmente a Jesús todas las categorías en que se habla del Hijo del hombre (tendencia anglosajona cada vez más común en las últimas publicaciones de M. Hooker, F. Borsch e I. Marshall; también en algunos exegetas de orientación alemana como R. Maddox). La cuestión parece tan complicada que algunos exegetas consideran superflua cualquier investigación ulterior sobre el problema. Pero el teólogo no puede quedarse ahí. Como no es un especialista en exégesis, no puede arrojar luz sobre este punto tan específico. No obstante, sí puede indicar los *presupuestos* de este desconcertante caos de opiniones exegeticas. Además, los estudios realizados en los últimos cinco años parecen imponer un cierto consenso sobre los precedentes y la historia del con-

cepto de «Hijo del hombre», al menos en los puntos esenciales. Y se advierte que los distintos puntos de vista de la exégesis bíblica pueden explicarse en parte por la diversidad de presupuestos. También es claro que no se efectúa una regurosa lectura sincrónica del término Hijo del hombre tal como aparece en los cuatro evangelios, y se presta atención a una serie de piezas sueltas, lo cual obliga luego a preguntarse cómo recomponerlas en un conjunto coherente. En mi opinión, es preciso analizar el *resultado final* del mosaico en su forma propia (sincrónica) *antes de* buscar cada una de las teselas. Cuando un niño juega con un rompecabezas, también comienza por fijarse en la imagen final, luego lo desmonta y puede reconstruirlo fácilmente. El desmontar las piezas es sin duda una ventaja. Es la fase más apasionante para el investigador; pero la verdadera satisfacción consiste en llegar a la imagen de conjunto.

Todo lo dicho demuestra que entre Daniel y el Nuevo Testamento, debido a una contaminación de la tradición del mesías con la del Hijo del hombre, el término «Hijo del hombre» recibió en el judaísmo una interpretación mesiánica y *se convirtió en* un título. Por ello resulta difícil aceptar la tesis radical de R. Leivestad¹²³. También en los círculos de Qumrán, donde «Hijo del hombre» no parece ser una expresión viva, la expectación mesiánica se apoya no sólo en Sal 2 y Sal 110, sino también en Dn 7,13-14, lo cual indica que la «figura celeste» de Daniel tuvo también una influencia en el concepto de mesías: el mesías se convierte así en «el enviado del Altísimo» de Daniel. La noción de «Hijo del hombre mesiánico» es, por tanto, precristiana, judía¹²⁴.

Pocos exegetas ponen en duda que en el Nuevo Testamento «Hijo del hombre» se utilice como título¹²⁵ y que se identifique con Jesucristo, es decir, con Jesús de Nazaret, el Jesús-Hijo del hombre exaltado y «que ha de venir» a juzgar a los vivos y a los muertos. Sin embargo, esto requiere algunas matizaciones. De hecho, sólo los sinópticos ponen en labios de Jesús las palabras sobre el Hijo del hombre (excepcionalmente, fuera de los evangelios, en Hch 7,56 Esteban dice antes de su martirio que está viendo al Hijo del hombre de pie junto al trono de Dios; en Ap 1,13 y 14,14, se emplea «Hijo del hombre» en sentido apocalíptico general). Fuera de los Hechos de los Apóstoles, nunca se llama a Jesús Hijo del hombre ni se habla de él como tal en tercera persona. En ningún lugar de los sinópticos aparece una *confesión* como J. Ernst la pretende ver en el Nuevo Testamento: «Jesús es el hijo del hombre»¹²⁶. En otras palabras, todo el

¹²³ R. Leivestad, *Apocalyptic Son?* (tesis de todo el artículo).

¹²⁴ Así H. E. Tödt, *Menschensohn*, 52-53; C. Colpe, en ThWNT VIII, 443; P. Hoffmann, *Q-Studien*, 143-144; F. Hahn, *Hobeitstitel*, 16-19; O. Cullmann, *Christologie*, 157-158; U. B. Müller, *Messias*, 107-156.

¹²⁵ Excepto R. Leivestad.

¹²⁶ J. Ernst, *Anfänge*, 49.

cristianismo *presupone* que Jesús es el Hijo del hombre, pero nunca se trata de un kerigma o proclamación eclesial. Además, el título no ha formado parte de ninguna confesión cristológica. Por otra parte, desaparece paulatinamente del vocabulario de las comunidades cristianas, de igual modo que el término «reino de Dios» queda relegado a segundo plano fuera de los evangelios y casi desaparece por completo. Para los cristianos, el reino de Dios y el Hijo del hombre se identificaron con Jesucristo: el Hijo del hombre doliente, pero glorificado. Por lo demás, el término apenas podía decir algo a los cristianos provenientes del paganismo. Finalmente hay que notar que, después del año 70, también dentro del judaísmo, en su apocalíptica más reciente, el término «Hijo del hombre» va perdiendo importancia (cf. *supra*). Me pregunto si este hecho paralelo no tiene como origen una serie de circunstancias comunes aún no estudiadas.

Si bien entre los exegetas críticos hay una pequeña minoría radical que atribuye el uso neotestamentario del término Hijo del hombre exclusivamente a las comunidades cristianas y nunca al Jesús terreno¹²⁷, algunos exegetas críticos como Bultmann, Tödt y Hahn¹²⁸ aceptan que, en un sentido muy determinado (primera categoría según el contenido), el término fue empleado por el Jesús histórico, pero no refiriéndose a sí mismo, sino a la figura salvífica del juez escatológico. Jesús no se habría identificado con ese futuro juez. La dificultad psicológica de una tal identificación por parte de Jesús ha sido analizada sobre todo por H. Teeple (quien niega a Jesús todo uso del término) y por E. Grässer¹²⁹.

Hay que conceder a H. Conzelmann que el uso neotestamentario de Hijo del hombre suele ser efectivamente secundario¹³⁰ y que el

¹²⁷ Ph. Vielhauer, en *Aufsätze*, 118ss; H. Conzelmann, *Grundriss*, 151-156; H. M. Teeple, *Son of Man*, 237-250.

¹²⁸ R. Bultmann, *Theologie*, 35-39; *id.*, *Tradition*, 145-146; H. E. Tödt, *Menschensohn*, 131ss y 250ss; F. Hahn, *Hobestitel*, 23-32 y 32-42.

¹²⁹ H. M. Teeple, *Son of Man*, 220-222; E. Grässer, *Naherwartung*, 122-124.

¹³⁰ Según Conzelmann, quedan todavía tres grupos (cf. R. Bultmann, *Theologie*, 31-33) que podrían ser considerados como auténticos de Jesús: a) el Hijo del hombre debe padecer mucho (tradicción típica de Marcos: 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,21; cf. 14,41). Conzelmann considera este grupo (junto con los versículos redaccionales de Mc 9,9-12) una reflexión cristiana pospascual, es decir, «no auténtico de Jesús»; b) referencias a la actividad terrena de Jesús: buscar lo que está perdido; el Hijo del hombre, a diferencia de los animales, no tiene una piedra para reclinar la cabeza, etc. (en Marcos, Q y Lucas: Mc 2,28; 8,20 par. Lc 9,58; Lc 7,33-34 par. Mt 11,18-19; Lc 11,30 Q, Mt 12,40; Mc 10,45 par. Mt 20,28; Mt 12,32 par. Lc 12,10; Lc 19,10). De estos textos, en opinión de Conzelmann, pueden ser auténticos de Jesús: Mt 11,18-19 par. Lc 7,33-34; también Lc 11,30 Q; como juicio general: se trata de una reflexión comunitaria pospascual; c) finalmente, el Hijo del hombre venidero (en Marcos, en Q y en la fuente propia de Marcos; siempre en terceta persona: Mc 13,26 par.; Mc 14,62; Mt 10,23; 16,27; Lc 17,22ss; finalmente, el paso central: Mc 8,38 y en Q: Lc 12,8-9 = Mt 10,32-33). Según Conzelmann, todos estos textos presuponen situaciones de las comunidades cristianas, incluso el último texto de Q, donde no se hace distinción entre «Jesús» y «el Hijo del hombre», sino que se alude a dos

término es usado exclusivamente en el contexto de una identificación, debida a la comunidad, de Jesús con el Hijo del hombre. No obstante, podemos preguntarnos con los exegetas anglosajones si estos textos sobre el Hijo del hombre, influidos por la identificación eclesial, no puede tener su contexto vital en palabras de Jesús, y si el elemento común a las tres categorías no es la relación con la gracia, la soberanía y el juicio escatológico de Dios. Jesús es consciente de tal relación, que constituye el núcleo de su autocomprensión, tal como ésta se refleja en su mensaje y en su comportamiento para con Dios (la ley o revelación de la voluntad de Dios) y los hombres. De este modo, el propio Jesús permite interpretar el juicio del Hijo del hombre escatológico como algo que se realiza ya en la actividad profética de Jesús, pero también en su pasión y muerte.

Este panorama hace que ciertos exegetas anglosajones se muestren bastante escépticos frente a sus colegas, sobre todo alemanes, que, a la hora de determinar qué palabras son «auténticas de Jesús», sólo toman en consideración la primera de las tres categorías citadas, es decir, la del Hijo del hombre en cuanto juez escatológico universal¹³¹. Subrayan que en los evangelios se advierte más bien el movimiento contrario: no se tiende a acentuar el título de «Hijo del hombre», sino a restringirlo y darle una «nueva» interpretación. Aunque el Hijo del hombre sea mencionado con frecuencia, en ninguno de los cuatro evangelios se propugna una cristología explícita del Hijo del hombre; al contrario, si los evangelistas no silencian la expresión «Hijo del hombre» es porque se la impone una tradición «refractaria» a su proyecto cristológico, pero tenaz (que al parecer se remonta al propio Jesús). El hecho de que Jesús hablara tan claramente del «Hijo del hombre» durante su vida terrena, precisamente en relación con su tarea y su destino, parece estar demasiado enraizado en la tradición de Jesús como para poder intentar eliminarlo arbitrariamente. Jesús esperaba la venida de un hijo del hombre como juez. El criterio de la «atestación múltiple» es aquí más determinante que en cualquier otro caso. De ahí que en la exégesis inglesa haya una clara tendencia a considerar que las tres categorías en que se habla del Hijo del hombre están «retocadas por la Iglesia» y, a la vez, proceden en esencia de Jesús¹³², pero con un significado básico claramente común: «Hijo del hombre» es el juez escatológico y «señor del mundo» constituido por Dios.

Pero es preciso tener en cuenta otra tradición: la del justo y (o) profeta doliente. El concepto de Hijo del hombre era al principio

períodos de la actividad de la misma persona: también este *logion* identifica ya a Jesús con el Hijo del hombre, como lo confirma el contexto de la «homología eclesial» (Lc 12,8) (así, H. Conzelmann, *Grundriss*, 152-155; cf. también RGG³ III, 630-632).

¹³¹ R. Maddox, *Methodenfrage*, 154.

¹³² M. Hooker, *Son of Man*, 7; F. Borsch, *The Son of Man*, 34; I. Marshall, *Son of Man Debate*, 66-87; R. Maddox, *Methodenfrage*, 155.

vago y fluctuante; por eso se prestaba fácilmente a contaminaciones con otras tradiciones. En su estadio precristiano, la tradición del justo doliente, con su perspectiva final de elevación, quizá no estaba aún unida con la tradición del Hijo del hombre; tal vez fue la propia historia de Jesús la que dio pie a la confluencia de tales tradiciones con la del Hijo del hombre. Si Jesús habló del «Hijo del hombre» —cosa muy probable desde el punto de vista crítico—, debemos preguntarnos qué entendieron sus oyentes, bien sobre la base de la explicación de Jesús (que no aparece en ninguna parte), o bien partiendo de su propio conocimiento del contenido de tal concepto; en este caso se trata del «salvador apocalíptico» (mesiánico) o juez universal enviado por Dios, con el matiz, proveniente de una tradición distinta, de la elevación tras la pasión. En tiempos de Jesús, tampoco este matiz, debido a la contaminación de tradiciones originariamente independientes, era ya ajeno al concepto de Hijo del hombre, también «celestes» desde sus orígenes¹³³.

Como prueba de que Jesús empleó el término «Hijo del hombre» podemos aducir un *logion* sobre Juan Bautista, el cual, como heraldo de la llegada de la ira de Dios —según Mc 1,7; Mt 3,11; Lc 3,16, Hch 13,25— habla de «el que ha de venir» (quizá retocado en sentido cristiano: el *más fuerte* que ha de venir) a juzgar con fuego; se trata, evidentemente, del juez escatológico del mundo del Hijo del hombre. También en Dn 7 encontramos el contexto del «juicio» y el «fuego» como instrumento del juicio contra la cuarta bestia (Dn 7,11). En este contexto, el Hijo del hombre es un ser enviado por el cielo del que (en oposición a Dios) el judaísmo habla en términos antropomórficos («yo no soy digno de desatarle la correa de las sandalias»). «El más fuerte» que Juan espera es el Hijo del hombre apocalíptico, que los círculos bautistas identifican con Elías; las comunidades cristianas, no el propio Juan, lo identificarán con Jesús, haciendo del Bautista su precursor¹³⁴.

Nada impide relacionar históricamente la exhortación de Juan a la penitencia ante la inminencia del juicio con estas palabras sobre «el que ha de venir», el «Hijo del hombre apocalíptico» conocido en el judaísmo, ni considerar que esto no es una creación pospascual de la Iglesia. Jesús, que ha sido bautizado por Juan, conoce su predicación sobre el Hijo del hombre y la desarrolla en la línea de su propio mensaje. Lo mismo que Juan, espera la venida inminente del Hijo del

¹³³ L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?*, 64-71. Además, el texto de Daniel, que habla de uno «semejante a un hombre» —el arconte celestial de Israel (cf. U. Müller, *Messias*, 19-30)—, está en relación con el Israel doliente que pronto será exaltado. En otras palabras, el concepto de «Hijo del hombre» se sitúa desde el principio en el contexto de la exaltación del justo doliente: cf. G. Nickelsburg, *Resurrection, immortality and eternal life in intertestamental Judaism* (Cambridge, Mass. 1972) 76-78.

¹³⁴ J. Becker, *Joh. der Täufer*, 27-38.

hombre¹³⁵: «Os aseguro que no habréis acabado con las ciudades de Israel antes de que vuelva el Hijo del hombre» (Mt 10,23). Además, Jesús ve su actividad en relación con este Hijo del hombre (Mc 8,38; Lc 12,8).

Sin embargo, la identificación de Jesús con el Hijo del hombre supone la experiencia pascual. Sólo esa experiencia hace posible el proyecto cristológico en el que Jesús de Nazaret —con su actividad, su pasión, su muerte, su resurrección/elevación y su parusía— aparece como «Hijo del hombre» en una síntesis *unitaria*; en todo caso, esa triple identificación no parece haberse efectuado simultáneamente ni de la misma manera en todas las comunidades primitivas.

II. OPCION CRISTIANA ENTRE LOS MODELOS JUDIOS DE FIGURAS SALVIFICAS ESCATOLOGICAS

1. *El cristianismo primitivo, interpretación judía de Jesús*

No pretendo afirmar que los discípulos de Jesús encontraron en el judaísmo de su época lo que podríamos llamar el prototipo de cuanto habían vivido con Jesús, como si Jesús de Nazaret no fuera sino una plasmación histórica de una idea ya perfilada en la historia del judaísmo posexilico. De hecho, se vio muy pronto que todos los modelos resultaban insuficientes cuando se aplicaban a Jesús.

Por otro lado, la identificación de una persona no se produce en un instante; es una historia de maduración, de expectativas, hipótesis, primeros intentos de identificación y correcciones, de reconocimiento y enfoque hasta que Jesús «aparece» tal como «es». El objetivo de este apartado es mostrar que el «profeta escatológico» constituyó un estadio esencial en el proceso por el que el cristianismo primitivo llegó a reconocer a Jesús de Nazaret en su verdadera identidad, estadio que representó una primera identificación personal que permite entender los más antiguos modelos precanónicos de credo.

Al margen de la purificación del templo y de la «entrada triunfal en Jerusalén» (retocada por la Iglesia), la actividad de Jesús no se sitúa en la línea de un mesianismo davídico real. Por tanto, no había ningún motivo objetivo (prescindiendo de la resurrección) para identificar a Jesús con el salvador davídico. Sólo tras la experiencia en que se interpretó a Jesús como el resucitado fue posible aducir Sal 2

¹³⁵ E. Grässer, *Naberwartung*, 92, así como el estudio, más amplio, del mismo autor: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22; Berlín 1960); cf. la crítica de O. Cullmann, *Parusieverzögerung und Urchristentum*, en *Vorfrage und Aufsätze 1925-1962* (ed. K. Fröhlich; Tubinga-Zurich 1966) 427-444.

y 110 y 2 Sm 7, entendidos ya mesiánicamente en el judaísmo, para interpretar la resurrección como elevación y constitución en poder y para presentar a Jesús como mesías davídico en sentido escatológico. Pero esto constituía ya una *segunda* reflexión, que sólo fue posible porque en una reflexión anterior se había efectuado ya una primera identificación de la persona de Jesús. Tampoco el Hijo del hombre podía servir para la primera identificación personal, ya que dicho término hacía pensar en un ser procedente del cielo y, por tanto, no podía aplicarse fácilmente al Jesús terreno, cuyos padres eran bien conocidos. Fuera del «profeta escatológico», al que se añadieron algunos rasgos del «Siervo de Yahvé»¹³⁶ (que, como «Israel colectivo», no se prestaba a una aplicación directa), los discípulos de Jesús no contaban con otros modelos de mediación escatológica de la salvación.

Por consiguiente, sin pretender negar el influjo de las otras dos tradiciones de salvadores escatológicos, debemos decir, sobre la base del análisis, que los cuatro modelos de credo parten en su origen de una interpretación de la vida de Jesús que toma como modelo el «profeta escatológico» religioso, «mesiánico», es decir, *lleno de Espíritu de Dios*. Sobre la base de lo que habían experimentado en el trato con Jesús durante su vida terrena, los primeros discípulos de Jesús y, luego, cristianos optaron por el modelo judío del profeta escatológico. En este modelo reconocieron plenamente a Jesús: tal como se había mostrado ante ellos en la convivencia cotidiana. Digámoslo sin rodeos: si no hubiera existido el modelo, habrían tenido que inventarlo ellos por la impresión que Jesús les había causado con toda su conducta.

Esto significa que *originariamente* no se trató de una oposición entre el mesianismo judío y el cristiano, sino de una opción consciente (basada en el peso específico de Jesús y en la naturaleza de su actividad terrena tal como se había desarrollado de hecho) entre dos modelos *judíos* previos: se optó por el mesianismo del profeta escatológico, el profeta ungido de la buena nueva de parte de Dios. De todos modos, la contaminación ya existente entre el mesianismo davídico y el profético y, sobre todo, la resurrección hicieron que también la tradición davídico-mesiánica desempeñara un innegable papel en algunas comunidades primitivas y, por tanto, en los evangelios. Pero incluso aquí quedó el mesías davídico transformado por la opción fundamental en favor del profeta mesiánico, del mensajero que, lleno del Espíritu de Dios, anuncia la buena nueva de la inminente salvación divina. No debemos olvidar que los primeros cristianos que dieron el impulso inicial a las tradiciones primitivas y trazaron sus directrices no eran griegos, sino *judíos* de habla griega o aramea. En el concepto cristiano del mesías late una reacción *judía* y *cristiana*

¹³⁶ Cf. los artículos citados de J. Coppens, *Le messianisme israélite. La relève prophétique* y *La mission du Serviteur de Yahvé*. También J. Coppens, *Nieuw licht over de Ebed-Jahweh-liederen* (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser 2, fasc. 15; Lovaina-París 1950) 3-16.

contra *una* determinada concepción judía del mesías, que tiene su principal expresión en el mesianismo zelota de los partisanos israelitas. Algunos judíos y todos los cristianos se opusieron a una concepción de la «soberanía de Dios» que estaba en abierta contradicción con el yahvismo y con la antigua concepción israelita del reino de Dios. En este punto, los primeros cristianos se sentían simplemente judíos que, como cualquier judío piadoso, frecuentaban el templo.

La identificación de Jesús con el profeta escatológico «mesiánico» tuvo profundas consecuencias. De hecho, en el judaísmo de la época tal término evocaba todo un campo semántico: cristo, el ungido, pero también *Marán* o Señor (*Kyrios*), sabiduría y mediador de la revelación divina, Hijo de Dios, maestro de la ley, etc. Este «modelo cristológico» —me refiero a todo el campo semántico relacionado con «Cristo» en cuanto profeta ungido—, no sólo estaba ya preparado en el judaísmo de entonces, sino que también se hallaba ya personalizado: Henoc, Moisés, Elías, Samuel habían recibido en el judaísmo una interpretación «cristológica» del mismo modo que en 4 Esd (aunque se trate de una obra escrita después de Cristo) se interpreta «cristológicamente» a Esdras. Además el Henoc arameo (escrito en su sustancia unos cincuenta años antes de Cristo) ofrece una «cristología» análoga de Henoc. Todos estos personajes reciben en el judaísmo los nombres de *christos*, *kyrios*, hijos de Dios. El material es interesante para los historiadores de la religión; pero las diferencias con Jesús son enormes. Lo que allí es un procedimiento histórico-tradicional, literario —esta literatura apocalíptica es esencialmente seudónima; todos estos modelos se aplican *sólo* a personajes pertenecientes a un pasado remoto—, se convierte entre los primeros cristianos en un instrumento de articulación que permite enjuiciar una persona histórica muerta recientemente y precisar su valor y su significado; todo esto se afirma de Jesús en un momento en que viven aún muchos de sus contemporáneos. Por tanto, no hay la más mínima relación con el tenor específico de toda esa literatura judeo-apocalíptica. Esto rompe todos los esquemas previos y, con respecto a la literatura paralela de la época, es sencillamente desconocido en el judaísmo y ajeno a la apocalíptica. Además, ni siquiera es preciso pensar en una dependencia *literaria*: las coincidencias se explican por la participación común en el espíritu de la época y en los esquemas mentales. Junto con la «exégesis carismática» común de ciertos textos bíblicos, esto constituyó el horizonte de comprensión en que los cristianos pudieron interpretar a Jesús de Nazaret «según las Escrituras». El uso de lo que los cristianos llaman «Antiguo Testamento» es *esencial* para su interpretación de Jesús de Nazaret, pero bajo el peso, el criterio y la norma de la vida histórica de Jesús. ¿En qué datos se basa tal afirmación?

2. Jesús, profeta escatológico

El Nuevo Testamento permite entrever que, al observar la vida de Jesús de Nazaret, muchos tuvieron la impresión de que se encontraban ante «un profeta», fenómeno insólito en aquella época, si exceptuamos a Juan el Bautista. Para el pueblo, Jesús es «uno de los profetas», semitismo equivalente a «es un profeta» (Mc 6,15; 8,27-28). Esta tradición de Marcos se ve confirmada (criterio de la atestación múltiple) por la tradición propia de Lucas (Lc 7,39) y por los fragmentos de Mt 21,11.46, que son adiciones con respecto a Marcos; cf. también Lc 9,7-9; Jn 6,14-15 y 1,21. En Lc 24,19, los llamados discípulos de Emaús insinúan que habían considerado a Jesús como profeta antes de su muerte. Así, pues, la circunstancia de que el pueblo y, sobre todo, los discípulos vieron en Jesús a un profeta constituye un dato prepascual.

Hay otro dato que constituye un recuerdo de la vida terrena de Jesús. La pregunta sobre la relación entre Jesús y el Espíritu de Dios —característica del profeta— fue uno de los primeros problemas que planteó la actividad de Jesús. Desde el principio se vio con claridad que en Jesús había algo extraordinario. Decían que estaba «fuera de sí» (Mc 3,21). Las opiniones sobre él eran muy divergentes: unos decían que estaba poseído por el demonio (Mc 3,22; Mt 12,24; Lc 11,15; Jn 7,20; 8,48; 9,16); otros, que estaba poseído por el Espíritu de Dios, que era un profeta (Lc 7,18-23 par.; 11,14-23 par.; cf. también Jn 8,48-50.52 y 10,20-21). Para quienes confiaban en él, estaba lleno del Espíritu (Lc 11,14-23 = Mt 12,22-30, pasajes de Q; también Mt 11,13-20; cf. Jn 6,14; 8,48-50.52 y 10,20-21). La pregunta sobre el carácter demoníaco o divino del Espíritu de Jesús —es decir, sobre su espíritu profético— se halla en varias tradiciones literariamente independientes y, por tanto, recoge sin duda un recuerdo de la vida terrena de Jesús¹³⁷. Además hay otra serie de textos que, pese a estar retocados por la Iglesia, parecen reflejar una *expectación* prepascual de que Jesús es el profeta escatológico: un «profeta redivivo», bien Elías, bien Juan Bautista muerto pero resucitado, o bien (como añade Mateo) Jeremías (cf. Lc 9,8 con Mc 6,15; Lc 9,19 con Mc 8,28; Mt 16,4; Jn 6,14-15). En otras palabras, la expresión marcana «un profeta» pasa a ser en Lucas «uno de los antiguos profetas» (Lc 9,19), con lo cual se designa al profeta escatológico, un profeta redivivo, es decir, «un gran profeta» (Lc 7,16). Según Lucas cuenta, los discípulos de Emaús reconocen a Jesús no sólo como profeta, sino también como profeta escatológico: «El iba a redimir a Israel» (Lc 23,21; cf. Mt 16,14 con Mc 8,28). Es de notar que Lc 4,16-21 inaugura la actividad pública de Jesús con una

predicación en la sinagoga: Jesús explica Is 61,1-2 (que por entonces era interpretado como el gran anuncio del cristo-profeta escatológico) y afirma que tales palabras se están cumpliendo en ese momento. Según Lucas, Jesús se presenta como el profeta escatológico que inaugura el tiempo de la gracia divina. Se trata sin duda de una reflexión pospascual. Pero también Marcos conoce el dato de que Jesús era considerado profeta escatológico: ¿se trata del retorno de Juan Bautista o de Elías? (Mc 6,14-15; 8,28). Difícilmente cabe decir que nos hallemos ante una mera reflexión pospascual, pues en la misma tradición primitiva el propio Juan Bautista aparece como «Elías redivivo» (Mc 9,13). También Lucas, que en otros lugares presenta a Jesús como profeta escatológico, en 7,25-27 identifica a Juan Bautista con el profeta Elías del final de los tiempos, lo cual refleja una polémica pospascual entre los discípulos de Juan y los de Jesús, en la que éstos declaran que Jesús es mayor que Juan y, por tanto, «más que un profeta» (Lc 7,26b). Desde el punto de vista de la historia de la tradición, Mc 6,14 y 8,28 contienen reminiscencias auténticas de la imagen de Jesús que (al menos como interrogante) existía antes de Pascua: al menos la esperanza de que Jesús fuera el profeta escatológico (sin que esto implique ya una «cristología», a no ser que —cf. *infra*— el uso del término «profeta escatológico» deba entenderse como una identificación «cristológica» de Jesús). Por lo que se refiere a la interpretación «mesiánica» de Jesús como profeta escatológico, es quizá interesante Jn 6,14: «Este sí que es el profeta que tenía que venir al mundo» (si prescindimos de la expresión joánica «al mundo», este versículo parece encerrar recuerdos históricos). Jesús ve en esa reacción popular ideas de tipo davidico-mesiánico (Jn 6,15) y «se retiró».

En Mc 6,4 par. y Lc 13,33, el propio Jesús *compara* su destino con el de un profeta (en la línea de la tradición Q: Lc 11,49-52); el pasaje sugiere que Jesús concibe su vida en categorías proféticas, las cuales incluyen aquí el rechazo y el martirio. El mismo Bultmann reconoce la historicidad de la autocomprensión profética de Jesús (basándose principalmente en Lc 12,49; Mc 2,17; Mt 15,24)¹³⁸ en el hecho de que el propio Jesús adopte una postura profética, e incluso más que profética, en favor de los humildes y de los marginados socio-religiosamente. También aquí aparecen, sobre el trasfondo de Is 11,4-6; Is 42,1-4 y 61,1-2, claros rasgos del profeta escatológico. También según O. Cullmann¹³⁹, Jesús, aunque nunca se identifica con el profeta escatológico, interpreta su propia misión y actuación *en términos* del profetismo del final de los tiempos. La teología pospascual en torno al hecho histórico del bautismo de Jesús en el Jordán (Mc 1,10-11; Mt 3,16-17; Lc 3,21-22 y Jn 1,32) incluye, como veremos más adelante, el reconocimiento de Jesús como profeta escatológico, si bien en éste, debido al encuentro de diversas tradiciones vetero-

¹³⁷ Cf. A. Polag, *Zu den Stufen der Christologie in Q* (Studia Evang. IV-1; Berlín 1968) 72-74, el cual ve ahí datos prepascuales. Según S. Schulz, *Q-Quelle*, 203-212, no aparecen más que en la segunda fase de Q, aunque por influjo de la tradición independiente (de hecho más antigua) de Marcos (Mc 3,22).

¹³⁸ R. Bultmann, *Theologie*, 35-39.

¹³⁹ O. Cullmann, *Christologie*, 37; también R. Fuller, *Fundamentos de la cristología*, 57-61.

testamentarias inicialmente independientes, confluyen también el mesianismo real y el sacerdotal: Jesús es el «lleno del Espíritu de Dios», el cumplimiento de las grandes promesas del Antiguo Testamento: Is 11,2 y 42,1-2, así como Is 61,1 (cf. Hch 10 y Lc 4) y Sal 2,7. Tales son las interpretaciones sinóptica y joánica del bautismo de Jesús. En Hch 3,11-26 y 7,37, Jesús cumple explícitamente la expectación del profeta escatológico «semejante a Moisés» (Dt 18,15). (Así interpretaron algunos profetas cristianos la vida de Jesús a la luz de los textos del Antiguo Testamento.) 2 Pe 1,16-21 alude a esta exégesis profética del Antiguo Testamento, típica de los carismáticos judíos, pero practicada también por algunos cristianos (y que se halla en la misma línea de la exégesis intertestamentaria). Por ello puede afirmar Pablo: Jesús es el «ungido», en su persona se ha pronunciado el sí a todas las promesas de Dios» (2 Cor 1,21-22): el profeta escatológico, lleno del Espíritu de Dios, anunciado en Is 61 se ha manifestado concretamente en Jesús de Nazaret. Podemos decir que, según esta interpretación del cristianismo primitivo, en el bautismo de Jesús en el Jordán se proclama solemnemente, *en contraste* con el «Antiguo Testamento» (concluido con Juan Bautista), su ministerio de «profeta escatológico» mesiánico. La comunidad Q conoce *logia* en los que Jesús ve su propia misión en la línea de los profetas («Mt 23,29-30 y 23,34-36.37 par.) y frecuentemente en relación con el juicio escatológico; así, para la comunidad Q, el Jesús terreno es el profeta escatológico, pero sin ningún mesianismo dinástico-davídico; el título de «cristo» no aparece en la tradición Q y, si tenemos en cuenta los tres relatos de las tentaciones (cf. *supra*), el hecho no es puramente casual. Se trata de un rechazo del mesías dominador descendiente de David.

Lucas y Mateo ponen el «estar lleno del Espíritu» ya en el nacimiento de Jesús (evangelios de la infancia). El profeta lo es «desde el seno de su madre» (Jr 1,5; Is 49,1-3; Sal 110). También Pablo se sitúa en esa misma tradición cuando, refiriéndose a su propia elección para el apostolado, afirma que fue llamado «desde el seno materno», a pesar de su tardía conversión en Damasco (Gál 1,15). (Esta idea pertenece a un mismo cuerpo de tradición.) Dado que el profeta es en esta tradición un «Dios con nosotros», Mateo comienza su Evangelio identificando a Jesús con la presencia profética de Dios «con nosotros» (1,23). Diversas tradiciones cristianas independientes llaman a Jesús simplemente «el profeta», con una referencia bastante clara al «profeta escatológico». Es de notar, por otra parte, que el Evangelio de Juan está redactado siguiendo, por así decirlo, el modelo profético de Moisés: Jesús es el nuevo Moisés, el profeta escatológico «semejante a Moisés» e incluso mayor que él (Jn 1,17). Jn 1, 16-18 ha sido escrito teniendo presente el relato de la alianza del Sinaí (Ex 33-34): Moisés tiene que conducir a su pueblo a la tierra prometida (Ex 22,1-12; 33,34); para ello solicita la presencia permanente de Dios (33,15.16; 34,9 y 40,34); Jn 1,14 (*eskénosen*); después Moisés pide: «Muéstrame tu gloria» (Ex 33,18); Jn 1,14b («y

contemplamos su gloria»). Sigue después: «Nadie puede ver mi rostro y quedar con vida (Ex 33,20); Jn 1,18 («A Dios nadie lo ha visto jamás...»). Sin embargo, Dios revela su nombre a Moisés: «Yahvé... misericordioso y fiel» (Ex 34,6); Jn 1,17 («La ley se dio por medio de Moisés; la gracia y la verdad, por medio de Jesucristo»). A continuación, Dios promete acompañar a su pueblo (Ex 34,9-10) y entrega a Moisés las tablas de piedra con la ley (34,28); Jn 1,17 («La ley se dio por medio de Moisés...»). Este paralelismo con Moisés es constante en todo el Evangelio de Juan: vocación de Moisés (Ex 3) y vocación de Jesús tras su bautismo en el Jordán (Jn 1,29-34; Cf. 8, 32-36); los actos milagrosos de Moisés, que enrojece las aguas del Nilo con sangre: milagro de Jesús en Caná (Jn 2,1-11). Moisés celebra la primera pascua (Ex 11-12): Jesús sube a Jerusalén para la Pascua y realiza (entonces según Juan) la purificación del templo (Jn 2, 13-16); Moisés atraviesa con su pueblo el Mar Rojo (Ex 14): en Jn 3,1-5 Jesús dice a Nicodemo que es preciso nacer «del agua y del Espíritu». Cuando el pueblo no tenía nada que comer y fue atormentado por serpientes venenosas, Moisés hizo una serpiente de bronce, la levantó y la colocó sobre un palo, y todo el que era mordido por una serpiente se curaba al mirar la serpiente de bronce (Nm 21,4-9): «Lo mismo que Moisés levantó la serpiente en el desierto, también el Hijo del hombre tiene que ser levantado» (Jn 3,14). Tras el paso del Mar Rojo, Moisés y su pueblo descubren una fuente de agua (Ex 15,22-25): en Jn 4 asistimos a la conversación de Jesús con la samaritana «sobre la fuente de agua viva». En Ex 16 se habla del milagro del maná: Jn 6 refiere la milagrosa multiplicación de los panes y (cf. Ex 17,1-7) el discurso de Jesús sobre el maná celestial. En Jn 10 y 11 hallamos además varias alusiones al sucesor de Moisés, Josué, que fue quien introdujo de hecho al pueblo de Dios en la tierra prometida. Estructuralmente, el Evangelio de Juan está construido sobre la idea de Jesús como el profeta-Moisés escatológico que introduce a los hombres en el reino de Dios. Podemos concluir, pues, que Juan, en el marco de una tradición sapiencial (tercer modelo de credo), ofrece una teología de Jesús como profeta-Moisés escatológico que introduce realmente al pueblo en la tierra prometida: «en el seno del Padre» (Jn 1,18), el reino de Dios.

Todos los evangelios conservan el recuerdo de la primera identificación personal sugerida ya por la propia vida de Jesús: Jesús es el profeta del reino escatológico de Dios, inminente y que ya se manifiesta en su actividad. Por eso considero un error que en muchos estudios sobre los títulos de Jesús, el profeta aparezca muchas veces en último lugar, sea objeto de escasa atención¹⁴⁰ y se le conceda poca importancia¹⁴¹. Podemos preguntarnos si tal postura no ignora la

¹⁴⁰ Así acontece todavía en la obra reciente de J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (Stuttgart 1972) 53-54

¹⁴¹ O. Cullmann, *Christologie*, 46; J. Blank, *Jesús de Nazaret*, dedica sólo unas líneas (pp. 92-93) a Jesús como profeta escatológico (cosa explicable dado el

autocomprensión profética de Jesús, sobre todo teniendo en cuenta que se distancia del mesianismo dinástico-davídico y habla del Hijo del hombre como juez universal; en otras palabras, podemos preguntarnos si tal postura no deja sin contenido la autocomprensión de Jesús o introduce en ella ideas cristológicas posteriores. De ese modo se pasa por alto la raíz de todos los otros títulos y de las tendencias que aparecen en los credos.

El eslabón entre el Jesús terreno y el Cristo kerigmático es el reconocimiento, en todos los credos, del Jesús terreno como profeta escatológico (que supera todas las expectativas), y esta identificación (*al menos* como interrogante e hipótesis) es probablemente prepaschal. Esto tiene enormes consecuencias. Denuncia una notable continuidad entre la impresión que Jesús produjo durante su vida terrena y los kerigmas o credos en que la Iglesia plasma, tras la muerte de Jesús, una cristología «desarrollada». De hecho, al filo de la historia de la tradición se puede ver todavía que, en el judaísmo de la época, todos esos kerigmas están ya implicados en el título de «profeta escatológico». Dicho de otro modo: quien admita que Jesús es el profeta escatológico del inminente reino de Dios, descubrirá, en el marco de la historia de la tradición, un campo semántico en el que títulos como *Kyrios*, Hijo de Dios vienen a ser sinónimos o, al menos, están asociados. Pero esto requiere ulteriores matizaciones.

3. *Jesús, mensajero escatológico de Dios, y el uso de los títulos Cristo, Señor, Hijo*

a) Con frecuencia se ha expresado la hipótesis —y con no menor frecuencia se ha rechazado—¹⁴² de que en tiempos de Jesús circulaban *testimonia* o antologías de textos bíblicos (Antiguo Testamento) donde, siguiendo el modelo de la «exégesis escatológica» de la época, se reunían pasajes de la Escritura que la interpretación judeo-apocalíptica consideraba como «profecías» sobre los acontecimientos escatológicos y sobre determinados personajes salvíficos que tomarían parte en ellos. Estas interpretaciones de tipo *pésber* (exégesis midrásica), recogidas en sumarios, son conocidas desde hace tiempo por testimonios de los siglos II, III y IV, y los especialistas admiten que se trata de compilaciones de tradiciones anteriores como es el caso de los escritos rabínicos del siglo II d.C. Sin embargo, los descubrimientos de Qumrán han demostrado que tales testimonios son de hecho mucho más antiguos¹⁴³; incluso se han hallado manus-

planteamiento de su colección de artículos); no obstante afirma que «Jesús actuó como profeta escatológico» (p. 92); H. Bartsch, *Jesus, Prophet und Messias aus Galiläa* (Francfort 1970), busca sólo el verdadero motivo del arresto y la condena de Jesús.

¹⁴² J. P. Audet, *L'hypothèse des Testimonia*: RB 70 (1963) 381-405.

¹⁴³ G. R. Driver, *The Judean Scrolls* (Oxford 1965); J. Fitzmyer, *The use of*

critos (bastante deteriorados) re dactados en el arameo que se hablaría en tiempos de Jesús. En Qumrán (y esto quiere decir antes del 70 y 72/73, cuando la comunidad coincidiendo con la caída de Jerusalén fue exterminada, tras poner a salvo su biblioteca) se utilizaban tales «antologías» en función de la teología de la comunidad (aunque muchas de ellas no fueran obra de la misma). Al parecer, tales antologías eran muy conocidas y utilizadas en amplios círculos, como lo demuestra el hecho de que el Nuevo Testamento hace alusiones análogas al Antiguo y aplica los mismos pasajes (aunque interpretados de manera distinta) a hechos escatológicos. Pero, al margen de que los autores del Nuevo Testamento conocieran y utilizaran tales «antologías», la existencia de éstas demuestra que entonces estaba muy extendida la costumbre de interpretar los hechos contemporáneos (que con frecuencia se tenían por «escatológicos»)¹⁴⁴ a partir de las Escrituras. El procedimiento neotestamentario de usar la Escritura para interpretar el hecho de Jesús no es simplemente «polémica antijudía» ni tampoco una exégesis específicamente cristiana, sino un procedimiento usual en el judaísmo de la época.

La tesis fundamental de esta exégesis, tal como aparece en los *testimonia*, es que la Escritura tiene un sentido oculto, sobre todo escatológico. Una exégesis carismática puede descubrir ese sentido y proporcional así una visión del tiempo final y también de acontecimientos contemporáneos. Tal exégesis consiste en combinar pasajes de la Escritura procedentes de diversas tradiciones, a menudo recurriendo a textos hebreos «actualizados» por la traducción griega de los Setenta o bien a palabras de sonido análogo, a las que se llega transponiendo letras si es preciso, con el resultado de unas combinaciones totalmente distintas de las pretendidas por el texto original, etc. El *sensus scripturasticus* obtenido de esta forma (las cartas paulinas son un buen ejemplo de ello, si bien ya dentro de la tradición judía) pue-

explicit Old Testament quotations in Qumran literature and the New Testament: NTS 7 (1960-61) 297-333; *id.*, 4 *Q Test and the New Testament*: ThSt 18 (1967) 513-522; J. de Waard, *A comparative study of the Old Testament text in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Leiden 1965); sobre todo R. Le Déaut, *La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne* (Analecta Biblica 17-18: Roma 1963), vol. 2, 563-574; *id.*, *Les études targumiques*: ETL 44 (1968) 5-34; *id.*, *Introduction à la littérature targumique* (Roma 1966); *id.*, *Tradition juive ancienne et exégèse chrétienne*: RHPR 51 (1971) 31-51. Cf. G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth 1962).

¹⁴⁴ La expectación del fin del mundo pasó en aquella época por varios momentos de gran intensidad (como hoy se piensa en la posibilidad de que la bomba de hidrógeno o la polución del medio ambiente acaben con el mundo), provocados por grandes acontecimientos: tiranía de Nerón; luchas en torno a Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano; sublevaciones de la Galia (año 68), Germania (año 69) y Judea (años 66-70); terremotos en Laodicea (año 60), Pompeya (63); erupción del Vesubio (año 79), etc. También antes: desde la época de los Macabeos (con el primer florecimiento de la apocalíptica) creció la expectación del fin del mundo, tanto entre los esenios (1 QpHab 2,5 y 9,6; CD 4,4 y 6,11) como entre los fariseos (SalSI; Flavio Josefo, *Antiquitates*, 17,43ss). Sobre todo, el culto divino al emperador era insoportable para los judíos, el principio del «fin».

de aplicarse a sucesos del presente, en los que se ve el cumplimiento de dicho sentido bíblico¹⁴⁵. Se trata de un procedimiento exegético generalizado en aquel tiempo, que los rabinos fariseos utilizan con cierta cautela, pero que adquiere mayor amplitud en Qumrán y en otros grupos apocalípticos de Palestina; es el procedimiento empleado por la traducción de los Setenta y, sobre todo, por Filón y por los *targumes* posteriores que han llegado hasta nosotros, si bien éstos se limitan a continuar una ya larga tradición. (La patrística y toda la historia de la exégesis cristiana ha buscado el llamado *sensus plenior* de la Escritura aplicando el mismo método a los libros del Nuevo Testamento).

En este trasfondo debemos colocar la tradición judía del «cristo», futuro profeta escatológico, que los primeros cristianos identificaron con Jesús de Nazaret. Si utilizaron este modelo, no fue por razón del modelo como tal, sino por lo que se había manifestado en Jesús, porque el modelo expresaba la impresión que Jesús les había producido. Se ajustaba perfectamente al Jesús concreto: él era ese Cristo.

En las antologías halladas en Qumrán —4Qtest y 4Qflor (es decir, los *testimonia* y los *florilegia* de textos bíblicos reunidos e interpretados escatológicamente, que aparecieron en la «cuarta» gruta de Qumrán)— encontramos un inventario de figuras escatológicas: por un lado, el «profeta semejante a Moisés», en relación con Dt 18,15-19 (no en la interpretación exegética moderna de Dt 18, que ve en el mismo la institucionalización del profetismo en Israel, sino en el sentido de una profecía sobre un profeta *escatológico*). Esta exégesis qumránica es el resultado de combinar Dt 18,15-19; 5,28-29; 33,8-11 y Nm 24,15-17. Al mismo tiempo aparece, gracias también a la conjunción de diversos textos, un oráculo mesiánico sobre dos mesías: uno «davídico» y otro «sacerdotal», el cual interpreta la ley de Dios (esto se debe, entre otras razones, a la discusión nacida en el período asmoneo sobre la posibilidad de reunir las dos funciones en una única persona de Israel)¹⁴⁶. En la idea de los dos «mesías» (junto al mencionado profeta escatológico) tuvo un influjo decisivo Zac 4,3.11-14. Estos dos mesías, el real y el sacerdotal, son en la perspectiva de Qumrán el mesías de Israel y el de Aarón; en el Testamento de Leví, por el contrario, son el mesías de Judá y el de Leví. Moisés y Aarón, los grandes jefes de Israel, son el modelo pertinente; pero el hecho de que éstos, en las distintas tradiciones, resulten fácilmente intercambiables con otras figuras salvíficas del pasado —particularmente Elías y Henoc— revela el procedimiento literario. En los círculos en que se habla de una sola figura de salvación, ésta es invariablemente Elías, es decir, el profeta escatológico (debido al influjo de la propia Escritura: Mal 3,1 con 3,23-24). De toda esta sutil exégesis, sólo el

último —la figura escatológica de Elías— termina por penetrar en vastas zonas del pueblo (quizá el propio Malaquías es ya testimonio y eco de una incipiente expectación popular).

En cualquier caso, todo esto nos ofrece una idea de cómo en esta época apocalíptica judía, se utilizaban los libros sagrados de Israel para dar un sentido a hechos del presente o del futuro. Tal exégesis judía pasó a ser también patrimonio de los primeros cristianos (¿qué otra cosa podía haber sucedido entre los cristianos procedentes del judaísmo?).

Pablo, en muchos pasajes de sus cartas —para nosotros los más difíciles— nos ofrece un claro ejemplo de esta «exégesis carismática»; también los Hechos de los Apóstoles y los evangelios, de manera menos llamativa, pero no menos real (y siempre desconcertante), ofrecen abundantes ejemplos. Quien comprende el procedimiento llega a convencerse de que en realidad no es el Antiguo Testamento la fuente de interpretación de los acontecimientos del presente, antes bien la idea que ya se tiene de los hechos actuales (por el peso de los mismos hechos) y que no es fácil de expresar acaba por encontrar una precisa articulación y formulación gracias al bagaje de conceptos contenido en los libros sagrados. Además, teniendo en cuenta la previa mentalidad judía, una determinada interpretación (por ejemplo, «este Jesús es el Cristo») sólo alcanza plena validez cuando se logra demostrar «exegéticamente» que la figura (veterotestamentaria) del «cristo» prometido se ha cumplido en Jesús. En otras palabras, esta hermenéutica judía interpreta hechos acaecidos en el presente a la luz de la Biblia, la cual le proporciona el material expresivo y terminológico para formular adecuadamente la «interpretación de la realidad» (la visión de los acontecimientos contemporáneos o futuros), es decir, para anunciarla en términos inteligibles para quienes se hallan en esa tradición (aunque en esta época se trate a menudo de una tradición puramente literaria, pero vivida a fondo en determinados círculos de espiritualidad fervorosa).

A nosotros, después de tantos siglos, semejante procedimiento nos resulta extraño porque, debido a nuestro pasado filosófico occidental, entendemos algo completamente distinto de lo que de hecho significó o pudo significar esa hermenéutica judeo-bíblica de Jesús de Nazaret. No obstante, desde el punto de vista de la psicología social, el procedimiento como tal es perfectamente inteligible y aceptable para nosotros. Por tanto, el hecho de que tal hermenéutica llegara a constituir el fundamento de toda la cristología cristiana, al tiempo que por entonces se aplicaban con no menor ingenuidad los mismos conceptos clave a figuras como Moisés, Elías, Henoc o Esdras, como «futuro Hijo del hombre», no debe inquietar lo más mínimo, ni siquiera en el caso de una eventual dependencia literaria. (No en vano la interpretación «trinitaria» del Dios vivo es consecuencia o implicación de la negativa de los cristianos a identificar *absolutamente*, sin distinciones, a Jesús con el Dios vivo.) Estos modelos previos no

¹⁴⁵ M. Hengel, *Die Zeloten*, 240-242; J. Gible, *Messie prophète*, 122.

¹⁴⁶ G. Vermès, *op. cit.*, 244; J. Fitzmyer, en *ThSt* 513ss.

causan temor. Al contrario, Moisés, Elías, Henoc o Esdras, como «futuro Hijo del hombre», están concebidos en la literatura de entonces como figuras *literarias*, como seudónimos de personajes que, si bien vivieron realmente en el pasado, aparecen como ficciones concretas aptas para expresar la interpretación de la realidad contemporánea. Son «categorías literarias», desconocidas además fuera de los círculos elitistas de intelectuales religiosos. Lo único que de todo esto podía sacar en limpio el hombre de la calle era la existencia de alguien «que había de venir»; y dadas las circunstancias sociales e históricas, tenía sobrados motivos para esperar un liberador y redentor. Tal era su expectación espontánea, de la cual da fe incluso el pueblo que habla en el Nuevo Testamento.

En la tradición del cristianismo primitivo y en sus modelos de credo, todos estos temas literarios se emplean para expresar de forma inteligible el fenómeno humano *contemporáneo* de un hombre que había muerto poco antes. Todavía existía la posibilidad de investigar todo esto críticamente. De hecho, tal identificación es totalmente desconocida en la literatura judía extracristiana. Se trata de simple literatura, no de algo parecido a un movimiento. Es claro que la divinización de Moisés, Henoc o Esdras, figuras del pasado, constituye un recurso literario o un modelo antropológico edificante, y así lo entendían todos. Del *Henoc christus* no surge un movimiento en torno a Henoc ni del *christus Esdras* un movimiento en torno a Esdras, aunque a ambos se dé el mismo título mesiánico. En otras palabras, un modelo literario en cuanto tal no desencadena ningún movimiento. En cambio, de Jesús surgió un movimiento en torno a Cristo. Esto constituye una diferencia esencial. Y a este Jesús, en el que muchas personas habían encontrado una salvación histórica concreta, se le podían aplicar tranquilamente (para hacerse entender en la época) unos modelos literarios conocidos, dado que Jesús se había dado a conocer realmente como verdadero «profeta escatológico» en su mensaje, en sus palabras y en su praxis. De hecho, por entonces, antes y después de Jesús, hubo muchos aspirantes a ostentar el título de mesías, jefes de movimientos de resistencia contra Roma. La historia de las formas del Nuevo Testamento nos obliga a admitir que la impresión producida por Jesús en su entorno (aunque al principio no se comprendiera con todas sus consecuencias) en el sentido de que él no era un revolucionario «mesiánico», sino el mensajero y profeta de una liberación más profunda (ante la cual no significaba nada una ocupación militar), era ya una experiencia prepasual *al menos* como *interrogante* y vaga esperanza. Después de su muerte, cuando se pudo ver la totalidad de su vida, se comenzó a sacar consecuencias de la aparición de este profeta escatológico. Se trata de una interpretación cristológica de Jesús, implícita ya en la intuición prepasual de que había aparecido el profeta escatológico de Dios. Esto nos invita no tanto a buscar en la vida de Jesús elementos de una cristología desarrollada cuanto a entender mejor el tenor teológico del kerig-

ma eclesial y de las primeras tendencias de credo partiendo de la experiencia histórica de Jesús como profeta del reino y, por tanto, basándonos en la impresión que el Jesús terreno produjo en los suyos. (He estado a punto, aunque sin razón, de decir que nos invita a entender el significado cristológico común de la confesión cristológica postpascual. Pero no habría estado mal decirlo.) En definitiva, Jesús de Nazaret es la norma y el criterio de la fe cristiana. Para mí, como cristiano, también lo es Calcedonia, pero *presuponiendo* la norma vinculante de Jesucristo, el cual fue considerado también por este Concilio —con un planteamiento típico de la filosofía *griega*, obvio entonces, pero extraño para nosotros— como norma y criterio de su definición dogmática, ya que también los cristianos (los dirigentes eclesiásticos) que allí se pronunciaron se encontraban ante el problema de cómo formular la experiencia de que la salvación decisiva y definitiva de Dios viene sólo de Jesús de Nazaret, «verdadero hombre», sin renunciar a la preciosa herencia judeocristiana del monoteísmo estricto ni reconocer un «segundo Dios» junto al Dios vivo.

b) La identificación de Jesús de Nazaret como profeta escatológico explica el impulso inicial de la cristología del Nuevo Testamento con sus cuatro modelos de credo, así como la existencia (*anterior* a cualquier influencia de Iglesias paganocristianas) de la confesión de que Jesús de Nazaret es «el Cristo, el Hijo unigénito, nuestro Señor». Esto no quita que en la posterior versión del Nuevo Testamento, donde nos hablan cristianos no sólo de origen judío, sino también pagano (sean sirios helenistas o de cualquier otra procedencia), hayan influido también categorías helenísticas. Lo que queremos decir es que durante varios decenios el cristianismo estuvo exclusivamente en manos *de judíos*, judíos de lengua aramea o judíos grecófonos de la diáspora, y que los rasgos fundamentales de la interpretación cristológica de Jesús se habían fijado antes de que un solo cristianopagano pudiera aportar algo. Tras los estudios de los últimos diez años, difícilmente se puede negar que el helenismo influyó muy pronto a través de los *judíos* de habla griega y que estos judíos de la diáspora fueron los más activos en el cristianismo primitivo. Pero tales judíos, que llegaron un día de la diáspora a Jerusalén movidos por un profundo amor religioso a Sión (tenían diversas sinagogas griegas en Jerusalén), estaban animados por la antigua fe de Israel y no rehuían la crítica a la «religión oficial» de la época. Su aportación (aun sirviéndose de modelos griegos) era «más judía» que la propia religión oficial. Pese a su mentalidad helenística, estaban entregados en cuerpo y alma a la espiritualidad bíblica (antipagana): eran la versión *griega* del auténtico «Israel».

Así, pues, para entender en su origen los primitivos modelos de credo y las consecuencias de la primera identificación (anterior o posterior a la Pascua) de Jesús con el profeta escatológico del reino de Dios en favor de los hombres, debemos considerar ante todo la

amplia gama de significados que el profeta escatológico de gracia y juicio evocaría entonces entre los judíos, tanto de Jerusalén como de la diáspora. El peso de esa gama de significados fue ampliado, profundizado o quizá distorsionado por otros términos, judíos o no judíos; pero precisamente por ello el estudio del primer impulso cristiano es (aunque no el único posible) extremadamente importante, ya que nos permite evaluar esta primitiva interpretación cristiana de Jesús, y también las posteriores, de acuerdo con el único criterio: Jesús de Nazaret. Es un hecho sociológico que cualquier interpretación, una vez dada, puede tener ya vida propia; con lo cual la historia ulterior de tal interpretación *puede* convertirse en una pura historia de «ideas», al margen de la realidad de la que propiamente debería tratar: el Nazareno. No podemos perder de vista este proceso humano, sobre todo como *cristianos*.

En la interpretación que el cristianismo primitivo hace de Jesús como mensajero escatológico de Dios es fundamental un texto deuteronomista (cf. Dt 18,15) del Exodo que tuvo un papel decisivo en la exégesis judía, practicada también por los primeros cristianos: «Voy a enviarte mi mensajero (*ángeles*) por delante para que te cuide en el camino y te lleve al lugar que he preparado. Respétalo y obedécele. No te rebelles, porque lleva mi nombre y no perdonará tus rebeliones. Si le obedeces fielmente y haces lo que yo digo, tus enemigos serán mis enemigos y tus adversarios se *án* mis adversarios. Mi mensajero irá por delante» (Ex 23,20-23; cf. 33,2)¹⁴⁷. Lo que ahora nos interesa no es la interpretación moderna del texto, sino la tradición judía resultante, muy fuerte en tiempos de Jesús y que proporcionó a la interpretación cristiana de Jesús como mensajero escatológico el material conceptual del que nació su cristología propia. Se suele afirmar que la intención del Nuevo Testamento es interpretar a Jesús «según las Escrituras» (el Antiguo Testamento) y no según la literatura judía intertestamentaria. Desde el punto de vista formal, tal afirmación es exacta; pero, dados los principios y la praxis efectiva de la exégesis de la época («carismática» y profética), esa distinción tiene poca importancia, ya que era difícil establecer una delimitación significativa entre «Escritura» e «interpretación bíblica»¹⁴⁸. (También los teólogos medievales llaman «sacra pagina» sin más tanto a la Biblia como a la exégesis teológica de los Padres.) El Nuevo Testamento no emplea una Biblia objetiva, sino que utiliza la Escritura en la forma de la exégesis de entonces, es decir, en la línea de la literatura intertestamentaria (la cual puede, por tanto, ayudarnos a entender el Nuevo Testamento). Así, todo el campo semántico que en tiempos abarcaba el término «profeta escatológico» es importante para una correcta comprensión del mismo. Por consiguiente, cuando encontra-

¹⁴⁷ Se subrayaban todos los textos que en los evangelios se aplican literalmente a Jesús como «mensajero de Dios» y encuentran ahí sus primeras consecuencias cristológicas.

¹⁴⁸ J. Giblet, *Messie prophète*, 122-123.

mos en el Nuevo Testamento términos como «poder», «cristo», «señor», «hijo de Dios», etc., debemos adoptar como hilo conductor de la interpretación el siguiente principio: ¿en qué conjuntos de tradición se sitúa realmente el empleo de tales términos en este o aquel contexto? Luego se podrá estudiar en qué medida han confluído ahí otras tradiciones neotestamentarias o procedentes ya del judaísmo tardío.

El concepto deuteronomista del mensajero —que preside también los textos de Isaías II e Isaías III ya citados— ve en el profeta o mensajero de Dios «algo del Dios» que lo ha enviado: lleva el nombre de Dios. En los círculos judíos relacionados con las sinagogas de la diáspora (versión de los Setenta), el nombre divino *Adonai* se transforma en *Kyrios* o Señor. Así se aplica el nombre *Kyrios* al mensajero de Dios. De ahí que se llame a Jesús «el Señor», *Kyrios* o, en arameo, *Marán* (base de la primera tendencia de credo tanto en la comunidad Q como en Marcos). La presencia de la antigua fórmula «*Marán atha*» en los evangelios griegos (y en la liturgia) muestra que la interpretación kyrial no procede de las religiones helenísticas, sino de los ambientes de Palestina¹⁴⁹. Desde el punto de vista de la historia de la tradición, la designación de Jesús como *Kyrios* tiene su raíz en la noción deuteronomista del mensajero. Al mensajero profético de Dios se le impone el nombre de Dios: *Kyrios ho theos*. Por tanto, quien confiesa a este mensajero, confiesa al propio Dios; quien lo rechaza, peca, y tal pecado, dice Mc 3,28-29, es imperdonable¹⁵⁰ («no perdonará tus rebeliones», Ex 23,21). La misma idea aparece con toda claridad en Mateo y Lucas: «Al que me confiese ante los hombres, yo lo confesaré ante mi Padre que está en el cielo; pero al que me niegue ante los hombres, yo lo negaré a mi vez ante mi Padre del cielo» (versión de Mt 10,32-33 = Lc 12,8-9). De ahí la siguiente bienaventuranza: «Dichoso el que no se escandaliza de mí» (Mt 11,6 = Lc 7,23). Las dos series de textos proceden de la tradición de la fuente Q sobre el mensajero. Pero la idea no aparece sólo en Marcos y la comunidad Q (en textos literariamente independientes), sino que también Juan la enuncia a su modo: «El que me rechaza y no acepta mis palabras ya tiene quien lo juzgue: el mensaje que he comunicado lo juzgará el último día» (Jn 12,48)¹⁵¹.

¹⁴⁹ Según F. Hahn, *Hohheitstitel*, 349, el título de *Kyrios* es una fusión entre la cristología aramea del *Mar*, el culto helenístico del *kyrios* y el uso judío-sinagoga del *Kyrios ho Theos*; este último título es un término procedente de la sinagoga griega; cf. W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (AthANT 44; Zurich 1963) 157. El único problema reside en precisar la ocasión originaria de las ulteriores asimilaciones.

¹⁵⁰ K. Berger, *Amen-Worte*, 36-40.

¹⁵¹ ¿No es exactamente el mismo «logion de Jesús» recogido en los sinópticos? La mayoría de los autores limitan erróneamente sus estudios sobre Jesús a los sinópticos. ¿Qué razón hay para proceder así si todos los evangelios son a la vez «teológicos» y recuerdo de la vida terrena de Jesús? Es cierto que todo el Evangelio de Juan lleva la impronta de una «sabiduría desarrollada» (que no equi-

Estas afirmaciones —sean o no auténticas de Jesús— están en la conciencia de un profeta y, sobre todo, en la de quien se sabe profeta del inminente reino de Dios (y ningún exegeta discute que Jesús tuviese esa conciencia) de algún modo explícitas en la noción deuteronomista del «mensajero de Dios». Esto implica una identificación *profética* con la causa de Dios, con Dios mismo: el nombre de Dios, el Señor está sobre él. Mc 3,28 identifica el nombre de Dios impuesto al mensajero ungido, al profeta, con el Pneuma, el Espíritu (cuando él mismo distingue claramente entre Jesús y el Espíritu). De ahí que en Mc 3,28-29 (en contraste con Mt 12,32 y Lc 12,10), el rechazo del Jesús terreno sea ya un pecado imperdonable. Esto se debe a que Jesús aparece como el profeta escatológico, como el mensajero de la última oferta de gracia de parte de Dios. La postura frente a este mensajero tiene, pues, una importancia escatológica; se convierte en una decisión definitiva a favor o en contra del Dios que lo ha enviado. Confesar o negar a Jesús decide irrevocablemente la salvación o la condenación. El concepto neotestamentario de *exousia* o autoridad de Jesús (sobre cuyo origen prepascual o pospascual discuten los exegetas) tiene su sentido original en la tradición deuteronomista del mensajero (escatológico) de Dios. Este concepto adquirió mayor profundidad a raíz de la resurrección; así, la autoridad de Jesús se extiende al juicio final: Jesús es el Hijo del hombre que juzga al mundo (primer tipo de credo en sus dos subtendencias: la de Marcos y la de la comunidad Q). De este modo, en virtud de la resurrección, Jesús es también el «Señor del futuro». Este último concepto fue elaborado posteriormente mediante la intervención de otras tradiciones: Sal 2; Sal 110,1; Dn 7,13-14, de modo que la resurrección, exaltación da mayor profundidad al concepto escatológico de «Señor», que ya correspondía a Jesús debido a su misión como mensajero escatológico de Dios. Este concepto de mensajero se extenderá de las comunidades cristianas a los «mensajeros de Jesucristo»: «Os lo aseguro: quien recibe a uno cualquiera que yo envíe, me recibe a mí, y quien me recibe a mí, recibe al que me ha enviado» (Jn 13,20); esta máxima se ajusta a la noción de apóstol de 2 Cor. La persona del mensajero debe quedar en un segundo plano para hacer posible su identificación con la causa de Dios que le ha sido confiada —para los apóstoles, la «causa de Cristo»— (2 Cor 4,5).

También el Evangelio de Juan tiene una clave hermenéutica en la noción del profeta escatológico de Dios tal como se entiende en el ámbito sapiencial. De hecho, en tiempos de Jesús (y ya antes), el concepto de mensajero escatológico había entrado en contacto con la literatura sapiencial reciente. El mensajero de Dios es «mensajero de la sabiduría», enviado por ella o, en ciertos ambientes sapienciales

vale a una «cristología desarrollada», en contraposición a la «cristología no desarrollada» de los sinópticos); pero de hecho no es más que una elaboración del tema del «mensajero de la sabiduría», identificado con la sabiduría de Dios, que lo envía como mensajero.

más evolucionados, identificado con la misma, la cual estaba ya hipostasiada y existía junto a Dios «antes de la creación». En esta tradición sapiencial los profetas eran identificados con arcángeles, con el «*logos* que está junto a Dios», con la «sabiduría que está junto a Dios» o con patriarcas tales como Moisés o Abrahán, que moran con Dios. Henoc es identificado con la «sabiduría que está junto a Dios» y con el ser celeste llamado «Hijo del hombre»¹⁵². Como hemos dicho (tercer modelo de credo), la sabiduría es la mediadora de Dios en la creación. La fórmula joánica de misión y la presentación de Jesús como palabra de Dios, como *logos*, mediador de la creación, se explica por la confluencia de la tradición del profeta escatológico con la posterior tradición judía de la sabiduría, de igual modo que en la fase grecojudía de la comunidad Q el concepto de mensajero se elabora en sentido sapiencial (no evolucionado). La exégesis judía identifica al mensajero del texto de la tradición original —el *ángelos*, ángel o mensajero de Ex 23,20— con el profeta Elías, que ha de volver como profeta escatológico. La sabiduría que acampa entre los hombres (cf. Jn 1,14: *eskenosen*) suele ser en la literatura de aquel tiempo la Torá, Jacob o, simplemente, «el profeta escatológico»¹⁵³. En otras palabras, la relación con Dios depende de una persona terrena en la que la sabiduría ha fijado su morada: idea que domina también la concepción sinóptica de Jesús. Dios ha impuesto su nombre al mensajero, con lo cual la identificación de Jesús con la sabiduría expresa la validez de su mensaje y de su praxis como profeta escatológico: «Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un sólo Señor, Jesucristo, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros» (1 Cor 8,6). En la perspectiva en que nos hallamos, este texto paulino no significa necesariamente lo que significará en un sentido posbíblico, filosófico, sino que es una interpretación sapiencial (muy densa a su modo) del mensajero de Dios (cf. también Jn 1,3-10): aquí tiene lugar una inaudita revelación avalada por Dios y, por lo tanto, con autoridad profética.

Sobre la base de este concepto de mensajero, al profeta se le llama no sólo «maestro» y «doctor» (Mc 10,17-18; Jn 3,2: «maestro venido de Dios»; Mc 7,28; 11,3; 14,14; Jn 13,13.16; Lc 9,54 y 10,1), sino también «Señor». Este último término se suele interpretar como fórmula de cortesía o bien en el sentido «cristológico» de *Kyrios* (tal como lo encontramos en la literatura paulina, donde la resurrección le ha dado un contenido nuevo). Pero *Kyrie* como fórmula de cortesía aparece ya en la fuente Q en contextos relativos al mensajero, por ejemplo, cuando se alude a Jesús como taumaturgo profético (Lc 10,17; Mc 9,38; cf. 1 Cor 12,1-3; Sant 2,1 con 2,7). Pablo —que

¹⁵² Hen 41,9; 42,1-3; 48,7; 51,3; cf. K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 411.

¹⁵³ ApBar (sir) 3,38-41; citado por K. Berger, *ibid*, nota 2.

excepcionalmente invoca un *logion* de Jesús de Nazaret («a los casados les mando, no yo, sino *el Señor*», 1 Cor 7,10; «respecto a los solteros no ha dispuesto *el Señor* nada que yo sepa», 1 Cor 7,25)— da al término «Señor» un significado más profundo gracias a su idea de la resurrección/exaltación; pero también distingue claramente, en la línea de la tradición del mensajero, entre «un Dios Padre» y «un sólo Señor Jesucristo» (1 Cor 8,6); se trata de afirmaciones sobre un mensajero enviado por Dios. Cuando el centurión solicita la ayuda de Jesús invocándolo como «Señor», la comunidad Q le hace emplear (sin referencia alguna a la resurrección) la típica fórmula de cortesía que se da a un «mensajero del Señor Dios», mensajero sobre el que descansa el nombre divino «Señor» y al que, por tanto, es posible dirigirse con este nombre. Un ejemplo significativo de la concepción «kyrial» del maestro profético en cuanto enviado por Dios son las siguientes palabras (difícilmente comprensibles fuera de este contexto): «Maestro bueno, ¿qué tengo que hacer...? Jesús le contestó: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno más que Dios» (Mc 10,17-18). Este texto refleja exactamente el eco de la tradición deuteronomista sobre el mensajero. La autoridad de éste, su doctrina y bondad tienen su origen en el Dios que lo ha enviado, no en él mismo. Juan no refleja sin duda la misma reacción de Jesús cuando dice en clave sapiencial: «El Padre es más que yo» (Jn 14,28). Y cuando algunos entusiastas familiarizados con la concepción del *theios aner*, tras escuchar una predicación fructuosa y presenciar un milagro de Bernabé y Pablo, exclaman: «Dioses en forma de hombres han bajado a visitarnos» (Hch 14,11; también 28,6), entonces Pablo y Bernabé —*mensajeros* del Señor Jesús— hacen lo mismo que Jesús rechazando la identificación *no profética* con Dios y afirmando que son «sólo hombres» si bien enviados por Dios para comunicar un mensaje (Hch 14,14-15). Prescindiendo de las diferencias, la oposición a dejarse llamar «bueno» (Jesús) o «taumaturgo divino» (Pablo y Bernabé) viene a precisar el concepto de mensajero; así se rechazan todas las tendencias de tipo *theios aner* que suponían un atentado contra Yahvé para los judíos monoteístas¹⁵⁴.

En la literatura apocalíptica es prácticamente una opinión común que Dios aparece efectivamente como Señor en el mensajero¹⁵⁵. Esta epifanía judía de Dios tiene fundamentos totalmente diversos de la *epiphaneia* helenista de Dios en los hombres. El nexo existente entre el «mensajero de Dios» escatológico y su nombre de *Kyrios*

¹⁵⁴ Lo cual muestra también que el «criterio de la irreductibilidad» aplicado a este texto no sirve para establecer la autenticidad del «¿por qué me llamas bueno?». El dicho armoniza perfectamente con las reacciones del «mensajero de Dios» en este conjunto tradicional, aunque probablemente lo pronunció el propio mensajero (Jesús), pues es poco verosímil que lo pusiera en sus labios la comunidad de forma tan marcada.

¹⁵⁵ Dn 5,1,13; TestLev 2,11; TestZab 9,8; OrSib 8,318; cf. K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 419.

aparece aún claramente en el himno cristológico de Flp 2,9-11, en el que la tradición deuteronomista del mensajero se expresa en toda su pureza, aunque asociada a categorías de la tradición sapiencial (que entonces pasó a constituir el contexto de la antigua noción del mensajero, como lo demuestra todavía el «mensajero de la sabiduría» en la comunidad Q y en los sinópticos): «Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió un nombre sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el abismo, y toda boca proclame, para gloria de Dios Padre, que Jesucristo es el Señor». El nombre de Dios, del Señor —es decir, «el nombre sobre todo nombre» (paráfrasis grecojudía del tetragrama)— es impuesto a Jesús en su calidad de mensajero que es enviado por Dios, viene a la tierra y, tras cumplir su misión, retorna a Dios. También los mensajeros divinos arrebatados junto a Dios, Henoc y Moisés, reciben en la literatura apocalíptica el nombre del propio Dios: son llamados «el Señor». Henoc llega incluso a recibir los setenta nombres de Dios¹⁵⁶, y se le concede el dominio sobre todas las criaturas. El nombre otorgado en esta literatura apocalíptica a Moisés como «Señor de todos los profetas», es decir, que todos los profetas recibieron de él sus enseñanzas, tiene una prolongación en Ap 11,8b a propósito de Jesucristo. Por tanto, la adjudicación del nombre divino al profeta de Dios, sobre todo al mensajero escatológico, es posible en el judaísmo; se remonta a una tradición veterotestamentaria que, en tiempos de Jesús, los judíos grecófonos situaban en un contexto sapiencial tardío. Esto no choca con el rígido monoteísmo del pensamiento judío. Precisamente en estos círculos de la incipiente comunidad judeocristiana, Jesús es llamado *por vez primera Mara* (o *Marán*), *Kyrios*, título que no procede de las religiones helenísticas.

Esta identificación profética del mensajero escatológico con el nombre divino del Señor está en el origen de las cuatro tendencias de credo (claramente en las tres primeras; ya veremos si se puede decir lo mismo de la cristología pascual).

Es aún más importante el hecho de que el título de «cristo» (no en sentido davídico) pertenece también esencialmente a la tradición del profeta escatológico. En efecto, éste es (Is 61,1-2) el ungido con el Espíritu de Dios, el mesías, en un sentido no davídico (y, por tanto, no mesiánico; pero hablar así es ignorar una determinada tradición judía y contraponer sin razón el mesianismo cristiano a la pluriformidad del mesianismo judío). Debido a la función magisterial del sacerdote y del profeta, los términos «profético» y «sacerdotal» se encuentran ya fusionados con este mesianismo no davídico del último profeta. Así, el profeta-mesías es en Jesús el verdadero intérprete de la Torá de Dios, el verdadero «siervo de Yahvé» e incluso el nuevo legislador, el nuevo Moisés.

¹⁵⁶ K. Berger, *op cit*, 414-415 (sobre Henoc), 416 (sobre Moisés).

Los recuerdos —todavía comprobables en gran parte dentro del cristianismo primitivo— sobre la actividad concreta de Jesús de Nazaret¹⁵⁷, la cual encuentra un eco fiel en las confesiones de fe neotestamentarias, muestran que la originaria denominación judeocristiana de Jesús como *el Cristo*, mesías, no tuvo nada que ver con la expectación mesiánica de una restauración y liberación política de Israel. El único elemento de la vida de Jesús que podría apuntar en esa dirección es la «purificación del templo» (cuyo significado preciso está todavía por aclarar). Dado el peso histórico de la realidad efectiva de Jesús, la interpretación davídica del mesías no podía ser tomada en consideración para interpretar realmente a Jesús (si bien desempeñará una importante función para interpretar la resurrección como *exaltación*; pero ello presupone ya una interpretación precedente de Jesús como profeta escatológico). En su opción inicial contra el mesianismo davídico, los primeros cristianos (judíos) no adoptaron una postura antijudía; simplemente optaron por otros modelos mesiánicos igualmente judíos. Juan permite ver mejor cómo la tradición primitiva no opone un concepto *cristiano* del mesías a otro *judío*, sino que, bajo la presión de la realidad histórica de Jesús, los cristianos eligieron, entre los diversos modelos judíos, el del profeta escatológico: el *profeta* mesiánico (Jn 1,25.41), el ungido (*masaj*) y el portador de la buena noticia de Is 61 y 52 (con las tradiciones afines)¹⁵⁸.

Este título ocupa un lugar central en el Nuevo Testamento, como lo demuestra no sólo la frecuencia con que se emplea el término «cristo» (cf. la estadística en R. Morgenthaler)¹⁵⁹, sino también, más teológicamente, el doble nombre de Jesús: este profeta se llama «Jesús *Cristo*». En Mateo llama la atención la expresión «Jesús llamado el *Cristo*» (*Jesous ho legómenos Christós*: Mt 1,16; 27,17) y «Simón llamado *Pedro*» (*Simón ho legómenos Petros*: Mt 4,18; 10,2). En otros lugares se dice «Jesucristo» y «Simón Pedro» o simplemente «Cristo» y «Pedro». Como Pedro es un nombre teológico de Simón, así Cristo lo es de Jesús: a los nombres propios de Simón y Jesús se añade la función escatológica que ejercen. Esto no significa un empobrecimiento de «Cristo», nombre que quedaría eclipsado ante el mayor peso de «Señor», sino un *nombre de función*¹⁶⁰ añadido al nombre propio (siguiendo una costumbre de la época). Juan, Santiago y Pedro, las tres columnas de la Iglesia primitiva —testigos también en el relato, claramente escatológico, de la transfiguración—, son los únicos que en el relato sinóptico de la vocación de los Doce reciben un nombre escatológico junto con el nombre propio: Santiago Boanerges y Juan Boanerges, es decir, «hijos del trueno».

¹⁵⁷ Th. Boman, *Die Jesusüberlieferung*, 62-67.

¹⁵⁸ Cf. P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, 148-151.

¹⁵⁹ R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zurich 1958); id., *Statistische Synopse* (Zurich 1971).

¹⁶⁰ K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 391-392.

Ambos son constituidos, con su nuevo nombre, mensajeros del juicio escatológico (kerigma fundamental de la comunidad de Jerusalén de la que, con Pedro, son columnas). Tales imposiciones de nombres se basan en la vocación y la constitución. Así, en Hch 2,36 se atribuye a una investidura divina la designación de Jesús como Cristo: «Por tanto, entérese bien todo Israel de que Dios *ha constituido* Señor y Cristo al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis». En esta tradición rememorada, Jesús recibe el nombre de Cristo mediante la resurrección, que es considerada como una unción (crisma) (cf. Hch 4,27). Hch 10,38, en cambio, relaciona esta unción del Espíritu con el bautismo de Jesús en el Jordán (lo mismo que los sinópticos). En todos estos casos, la unción del Cristo se inspira en Is 61,1-2. Lc 4,18 cita expresamente tal pasaje. Lc 2,26 sitúa la unción en el nacimiento de Jesús, de acuerdo con la tradición sobre el mensajero profético lleno del Espíritu, que ha sido llamado «desde el seno materno» (Is 49,1-3).

Estos textos de Lucas muestran que (en numerosos cuerpos de tradición del cristianismo primitivo, afines entre sí) el nombre de mesías o cristo no enlaza con la tradición del mesianismo político nacional, sino con la tradición judía sobre otra figura de cristo: la del profeta escatológico, el ungido con el Espíritu de Dios, el Siervo de Yahvé, que se halla en íntima relación con Dios.

En torno a este «ungido con el Espíritu Santo» (Is 61,1; cf. 52,7), interpretado en el judaísmo como profeta escatológico e identificado por los cristianos con Jesús, giran varios conceptos importantes para el cristianismo primitivo: evangelio, anuncio de la buena nueva, unción, vocación y elección, reino de Dios, apóstol, «Espíritu de Dios que reposa sobre él», alianza, luz de los paganos y paz (Is 61,1-3; 42,1ss; 49,1-2; 51,16; 52,7; 59,21). El nexos que establece el Nuevo Testamento entre *Cristo* y *evangelio* tiene su fundamento en esta tradición sobre el profeta escatológico¹⁶¹. Tal profeta, que anuncia el evangelio, «la buena nueva» (Is 61,1-2), es llamado también, en esta tradición profética, «luz del mundo» (Is 42,6-7.16; 49,6; 50,10; 51,4-6). Profeta escatológico, evangelio y destino universal (luz del mundo) aparecen asociados en esta tradición judía ya antes del cristianismo. Así, mediante la identificación cristiana de Jesús con el Cristo como profeta escatológico, «lleno del Espíritu», queda planteado en principio el problema de la misión a los paganos, así como la cuestión paulina del fin de la ley. De hecho, el judaísmo llamaba a la ley «luz de los paganos»¹⁶², mientras que ahora son sobre todo los judeocristianos de habla griega (quienes, por ser judíos, estaban ya abiertos a los paganos) los que dan a Jesucristo el nombre de «luz de los gentiles».

En la tradición del judaísmo tardío, el ungido de Is 61,1-2 se

¹⁶¹ P. Stuhlmacher, *ibid.*, 148-151; K. Berger, *ibid.*, 393.

¹⁶² K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 27-28.

unió en ocasiones con la imagen de Samuel, que en la tradición levítica presentaba rasgos *sacerdotales*: Samuel es llamado «cristo» y *lumen gentium*¹⁶³. Su aparición en el pueblo de Dios es presentada casi como una teofanía, de manera parecida a como Lucas (que se inspira en esa tradición) describe el nacimiento de Jesús como Cristo¹⁶⁴. El título de Cristo en Lucas (tanto en su Evangelio como en los Hechos) sitúa, al parecer, esa línea de tradición sobre el «cristo Samuel» (si bien mezclada con tradiciones davídico-mesiánicas), y ello ya a partir de Lc 2,11: «Mirad que os traigo una buena noticia...: hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un salvador: *Cristo, el Señor*». Además, en esta tradición judía sobre el cristo, la figura de Samuel se funde a su vez con la del Elías que ha de venir¹⁶⁵. De ahí que O. Steck y Kl. Berger concluyen que el vehículo de esa tradición profético-sacerdotal sobre el cristo fue un grupo de doctores de la ley y maestros sinagogales representantes del patrimonio tradicional profético y levítico¹⁶⁶, fieles custodios de la tradición deuteronomista sobre el «mensajero».

Así, el antiguo mesianismo real comenzó, en ciertos ambientes, a ceder el puesto al mesianismo profético y profético-sacerdotal de la tradición sobre el cristo, de acuerdo también con una de las dos líneas-mesiánicas marcadas en Zac 4,3.11-14. El sacerdote y el profeta maestro confluyen en *una sola* figura, de modo que vienen a coincidir el profeta escatológico y el sumo sacerdote escatológico. En esta tradición, el término cristo apunta a una concepción *sacerdotal* del profeta escatológico (elaborada sobre todo en la carta a los Hebreos). La unción profético-sacerdotal —«Cristo»— de que aquí se habla aparece como una unción del Espíritu en relación con la revelación, la enseñanza y la inteligencia de lo revelado mediante la gracia de la fe. En la concepción joánica (1 Jn 2,20.22.27; Jn 14,26)¹⁶⁷ y en la paulina (2 Cor 1,21-23; Ef 1,13), esta idea se aplica a la unción de los cristianos en orden a la inteligencia de la fe; la idea de la «iluminación» del cristiano en el momento de la conversión (o del bautismo) está sin duda influida por esta tradición judía del cristo. La conversión al cristianismo es representada, según el modelo judío de la conversión de los paganos a la Torá, como una unción —es decir, como entrega y recepción de una tradición doctrinal—, unción que se denomina iluminación del Espíritu y aparece a menudo como una visión, en analogía con las visiones de vocación¹⁶⁸. Ser ungido significa en la tradición judía del cristo y en la interpretación sacerdotal

¹⁶³ K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 394.

¹⁶⁴ R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc. I-II* (París, 1957).

¹⁶⁵ Samuel como cristo en PsFilón, *Liber Antiquitatum*, 59.

¹⁶⁶ O. Steck, *Gewaltsames Geschick*, 196-212; K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 394.

¹⁶⁷ Cf. I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*: Bibl 40 (1959) 12-69; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology* (Nimega 1962); K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 395-396.

¹⁶⁸ K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 27-28.

del profeta escatológico ser instruido en los misterios y en la voluntad de Dios, «en la doctrina».

Cuando Jesús, en la línea de esta tradición, es llamado *el Cristo*, es interpretado como el profeta escatológico que posee «la verdadera doctrina», como el ungido del Espíritu que habla de Dios de una forma válida y definitiva y, por tanto, como el verdadero intérprete de la ley de Dios y de lo que significa ser hombre¹⁶⁹. La unción con el Espíritu de Dios, es decir, el ser «cristo», indica el origen divino de la sabiduría proclamada por ese profeta. Por tanto, no hay que pensar en influencias gnósticas esotéricas cuando en el Evangelio de Juan dice Jesús: «Porque las palabras que tú me transmitiste se las he tramitado yo a ellos y ellos las han aceptado: se han convencido de que salí de tu lado y han creído que tú me enviaste» (Jn 17,8); o bien: «Las cosas que yo os digo no las digo como mías: es el Padre que está conmigo realizando sus obras» (14,10), «porque yo no he hablado en nombre mío; no, el Padre que me envió me ha encargado él mismo lo que tenía que decir y que hablar» (12,49). Estas ideas tienen su base en la antigua tradición judía del «mensajero», si bien en el marco más reciente de la sabiduría desarrollada. También el uso paulino del título Cristo en el contexto de los evangelios se sitúa en la línea del «mensajero» deuteronomista, interpretado en el sentido de los textos del Tritoisaías que el judaísmo de la época entendía como la «venida» del profeta escatológico, el cual anuncia el evangelio (Is 61,1-2; 52,7) del reino de Dios (Is 52,7) y sobre el que reposa el Espíritu de Dios, de modo que las palabras permanecerán siempre en su boca, garantizadas por un pacto eterno de Dios (Is 59,21). El profeta escatológico sacerdotal, el cristo, anuncia la auténtica doctrina sobre el único Dios verdadero y, por tanto, sobre el hombre. Los cristianos vieron todo esto realizado en Jesús de Nazaret.

Mt 11,2 es un ejemplo característico a este respecto: «Juan se enteró en la cárcel de las obras de Cristo (*ta erga tou Christou*) y mandó dos discípulos a preguntarle: ¿Eres tú el que tenía que venir o esperamos a otro?». Las obras del ungido de que hablaba la tradición judía se enumeran en la respuesta de Jesús al aludir a los pasajes de Is 61,1-2 y 35,5-6, que ya el judaísmo relacionaba con el profeta escatológico que «anuncia la buena noticia a los pobres», «devuelve la vista a los ciegos y hace andar a los cojos». Todas las líneas del profeta escatológico confluyen en este «cristo», Jesús de Nazaret. En el mencionado texto de Mateo, el título Cristo se sitúa claramente en la tradición del profeta escatológico profético-sacerdotal (cf. también Mt 26,68; Col 2,8.20-21; 1 Cor 4,15).

Pero esto no es todo. El título Cristo no aparece en las palabras sobre la parusía, pero sí, y de una forma muy marcada, en expresiones relativas a la muerte y resurrección de Jesús¹⁷⁰. Esto coincide con

¹⁶⁹ K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 396.

¹⁷⁰ W. Kramer, *Christus*, 139.

la tradición deuteronomista, precronista¹⁷¹, del «mensajero», noción que más tarde (cf. Neh 9,26; Sab 2,19 y todo el conjunto de 2-7; tas son asesinados, se dice en esta tradición judía. El Apocalipsis, rechazo del mensajero «de Dios» y de su martirio profético: los profetas son asesinados, se dice en esta tradición judía. El Apocalipsis recogiendo la tradición de los dos profetas escatológicos, les adjudica un destino dramático, «porque estos dos profetas eran un tormento para los habitantes de la tierra» (Ap 11,3-10). El Nuevo Testamento alude constantemente a esta tradición¹⁷². Se da muerte a los profetas, porque enseñan la ley de Dios como predicadores de penitencia que exigen la conversión. El martirio de los profetas es en tiempos de Jesús un lugar común, un teológúmeno aceptado en los ambientes religiosos.

El hecho de que Jesús sea llamado *Cristo* en textos neotestamentarios que hablan de su muerte, confirma la idea de que había aparecido ante sus discípulos *como profeta* e incluso como el profeta escatológico que quiere que el pueblo apóstata vuelva a la «verdadera ley» de Dios y lo invita a la *metánoia* y a la conversión, pero que en esta misión profética encuentra el final de su vida. El motivo de la ejecución de Jesús radica, pues, en el hecho de que los jefes de Israel vieron en él al «anticristo», al pseudoprofeta del final de los tiempos, al adversario que seduce al pueblo y lo lleva a la apostasía¹⁷³. Esto explica la insistencia del cristianismo primitivo en el título *Cristo* en relación con la muerte de Jesús: este hombre, Jesús de Nazaret, el crucificado, y sólo este hombre, es el auténtico *Cristo*, el ungido del final de los tiempos, el verdadero mensajero de Dios que, con plena autoridad, enseña la verdad divina. En este contexto, el martirio es una confirmación del mensaje y de la autoridad profética de Jesús. confirma la identificación personal de Jesús con el Cristo, con el profeta escatológico, que lo es a pesar de su rechazo. «¡Rebeldes, infieles de corazón y reacios de oído! Siempre resistís al Espíritu Santo, lo mismo que vuestros padres. ¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo» (Hch 7,51-53; cf. 1 Pe 1,10-11; Lc 24,25-26; Hch 26, 22-23). También es verdad en este caso que la muerte del cristo mesiánico es una concepción judía precristiana y, al menos inicialmente, no implica una reacción cristiana «antijudía». En esta tradición judía y cristiana, Jesús recibe el nombre de *Cristo* porque, en cuanto profeta escatológico, hablaba de Dios e interpretaba auténticamente la ética humana como obediencia a la voluntad de Dios y así descubría el sentido de la existencia humana; por eso fue eliminado. Así, tam-

¹⁷¹ O. Steck, *Gewaltsames Geschick*, 64-77.

¹⁷² Mt 5,11-12 par. Lc 6,22-23; Mt 23,29-36 par. Lc 11,47-51; Lc 13,31-33.34-35 par. Mt 23,37-39; Lc 11,49ss; cf. *infra*, la muerte de Jesús.

¹⁷³ Cf. *infra*, significado de la muerte de Jesús. También el pseudoprofeta o «anticristo» escatológico era un lugar común en el judaísmo de tiempos de Jesús (sobre todo, Apocalipsis de Elías).

bién la cristología pascual (la cuarta tendencia de credo) se puede explicar a partir de la identificación cristiana de la persona de Jesús con el profeta escatológico.

Gracias a su contacto salvífico con el Jesús terreno, algunos judíos llegaron a la convicción de que sus expectativas mesiánicas se habían cumplido *en Jesús*. La actividad de Jesús —en cualquiera de sus aspectos— era tal que entre los judíos abiertos a su aparición debía evocar obviamente la idea del profeta escatológico. *Jesús* era el hombre que hablaba certeramente de Dios y del hombre y obraba en consecuencia. Sólo en él se da la verdadera conversión al Dios vivo y se plasma la justa relación con el prójimo. Pablo lo ha visto claramente: Jesús es el mediador del «justo conocimiento de Dios» (2 Cor 2,14), gracias a la plenitud del Espíritu en él (cf. Rom 8,9; Flp 1,19; también 1 Pe 1,11). Pese a las dudas y problemas de los discípulos, éste es el fundamento de su confianza *prepascual* en Jesús de Nazaret. El reconocimiento explícito de Jesús como profeta escatológico del inminente reino de Dios se convierte posteriormente en el terreno fértil para la *cristología* que elaborarán las primeras generaciones cristianas.

Pero hemos de añadir algo más. Como hemos visto, en la cristología menos desarrollada de la comunidad Q existe ya el título de «Hijo» y ello dentro de una tradición que está relacionada con el «mensajero de la sabiduría» (Mt 11,27 = Lc 10,22; en el contexto de Mt 11,25-27 = Lc 10,21-22). Jesús es allí «el Hijo» mediador de la revelación de los misterios escatológicos de Dios a la «gente sencilla». Ahora bien, esto está relacionado también con la autoridad de Jesús en cuanto mensajero de Dios. Tal situación, históricamente verificable, invita a preguntar si la relación «Padre-Hijo» tiene que ver algo en el Nuevo Testamento con la idea de mensajero, al menos en su versión sapiencial. Así es, a mi juicio. Por una parte, en algunos pasajes donde Dios es llamado *Padre*, Jesús recibe el nombre de *Kyrios*, lo cual puede sugerir ya la idea del «Señor» profético; por otra, donde Jesús es llamado «Cristo», Dios recibe el nombre de «Señor»¹⁷⁴. Esto no es casual: revela la existencia de una relación entre diversos conjuntos tradicionales. Encontramos la misma terminología en los textos precristianos sobre Henoc y en los textos poscristianos sobre Esdras¹⁷⁵. En la literatura del judaísmo tardío, muy influida por la tradición sapiencial, cuando se alude al mensajero, Dios es el *Padre* que lo envía, el origen del mensaje y de la doctrina que el mensajero, su Hijo, anuncia a los hombres (cf. el texto de Q que acabamos de citar). En esta tradición sapiencial, la relación Padre-Hijo —entre el enviado y Dios— adquiere incluso un matiz de confianza¹⁷⁶. Sobre

¹⁷⁴ 1 Tes 1,1,3; Gál 1,1,3; Rom 1,4; 15,6; Flp 1,2; 2,11; 1 Cor 1,9; 8,6; Col 1,3; Ef 1,3; 1 Pe 1,3; 1 Tes 1,1-2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Flm 3.

¹⁷⁵ K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 422.

¹⁷⁶ En TestLv 17.2-3 es un privilegio del sumo sacerdote dirigirse a Dios como Padre: *lalesei Theo hos Patri*; cf. también la conocida novela grecojudía

todo en Sab 2,13.16d.18 (también en 9,4b.5a) aparece que *pais* (*puer*, niño), *doulos* (siervo) y *hyios* (Hijo de Dios) son términos sinónimos: Dios es el padre del sabio que recibe las enseñanzas paternas; el iniciado es el «predilecto».

La invocación «*Abba*» se puede situar en esta tradición sapiencial; es la expresión del verdadero conocimiento de Dios y de la auténtica relación justa con él. El profeta escatológico es hijo de Dios porque, iniciado en la sabiduría divina, habla de Dios a los hombres; y puede hacerlo en virtud de que es cristo, el ungido por el Espíritu, «que es Espíritu de filiación» (Rom 8,15; Gál 3,26; 4,7). «La ley se dio por medio de Moisés, el amor y la lealtad se hicieron realidad en Jesucristo. A Dios nadie lo ha visto jamás; el Unigénito, que es Dios y está al lado del Padre, nos ha hablado de él» (Jn 1,18)¹⁷⁷. Juan expresa aquí en un texto típicamente sapiencial, la tradición profética sobre la relación padre-hijo, aplicada cristológicamente a Jesús, el Cristo, «recibido en el seno del Padre»¹⁷⁸: Jesús es el verdadero «exegeta de Dios» (*ekeinos exegésato*). Es el mensajero último de Dios: el Hijo. Su íntima unión con el Dios que lo ha enviado —«yo no estoy solo, está conmigo el Padre» (Jn 16,32)— es la fuente, el fundamento y la garantía de su mensaje, de su interpretación de la ley de Dios y de todas sus palabras y actos. Por esta razón se dice: «No llaméis a nadie en la tierra 'padre', pues vuestro Padre es uno solo, el del cielo» (Mt 23,9); es la misma reacción de mensajero que la del *logion* «¿por qué me llamáis bueno?». El concepto de mensajero de Ex 23,20 —«escuchad su palabra» y «obedeced su palabra y haced lo que yo digo»— suenan claramente en todo el Nuevo Testamento: «Este es mi hijo, a quien yo quiero, escuchadlo» (Mc 9,7, en un contexto en que aparecen las figuras escatológicas de Moisés y Elías). En la tradición judía del mensajero, el título «Hijo de Dios» no tiene un sentido davídico-mesiánico, sino profético-mesiánico. Quien ve en Jesús «sólo un hombre» como cualquier otro —«¿no es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón?» (Mc 6,3), o «¿no es éste Jesús, el hijo de José, no conocemos a su padre y a su madre?» (Jn 6,42)— no lo ha comprendido, según el Nuevo Testamento; tiene primero que convertirse, pues Jesús es el enviado escatológico de Dios, y rechazarlo es rechazar al enviado de Dios, al Hijo y, por tanto, una blasfemia contra Dios (Mc 3,28-29). En estos textos («¿no es éste el carpintero...?») resuenan aún las preguntas que Jesús suscitaba durante su vida te-

«José y Asenet» 12-13, cit. por K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, 423, nota 3.

¹⁷⁷ En el seno del padre o de los padres (por ejemplo, «en el seno de Abrahán»: Lc 16,22) son *acogidos* los que cumplen los mandatos y las enseñanzas de los antepasados y los transmiten fielmente. En griego se lee *eis ton kolpon*; después de su muerte, Jesús, como sabiduría-y-mensajero preexistente, es acogido (de nuevo) en el seno del Padre. La variante «el Hijo unigénito» es preferible a «el unigénito Dios».

¹⁷⁸ M. E. Boismard, «*Dans le sein du Père*» (Jo. 1,18): RB 59 (1952) 23-39.

rrena: ¿No es quizá el profeta escatológico para quien va más allá de las simples constataciones humanas? «Las palabras que tú me transmitiste se las he transmitido yo a ellos, y ellos las han aceptado; se han convencido de que salí de tu lado y han creído que tú me enviaste» (Jn 17,8), «todo lo del Padre es mío» (Jn 16,15b): éstas son (junto a otras muchas palabras de Juan) expresiones de la identificación de Jesús con el Cristo, el Hijo de la tradición sobre el mensajero, fusionada con las tradiciones sapienciales posteriores: Jesús es el profeta escatológico del año de gracia de Dios.

4. Interpretación profético-sapiencial de Jesús como hijo de David y rechazo del mesianismo dinástico

Es innegable que Sal 110,1 tiene un papel capital en la interpretación de Jesús después de su muerte. Este salmo sirvió para afirmar que Jesús, por un lado, había sido ya exaltado junto a Dios y, por otro, que el «sometimiento de todas las potencias» no se había realizado *aún*: «Siéntate a mi derecha, *hasta que* (*heos an tho...*) haga de tus enemigos estrado de tus pies» (así traducen los LXX; este texto fue utilizado, sobre todo en ambientes grecojudíos, para expresar el «ya» pero «todavía no» de la salvación; Mc 12,36 cita claramente según el texto griego). Ya antes de la división litúrgica ocurrida en la Iglesia madre de Jerusalén entre los judeocristianos de habla aramea y los de habla griega —debida al asunto de los de Esteban o judíos grecopalestinoses—, Jesús fue reconocido por ambos grupos como «Jesús nuestro Señor», por lo cual el *maramatha* fue llevado por los judíos bilingües de Jerusalén, tras su persecución por parte de las autoridades judías, a los lugares en que encontraron refugio. Ya antes de la conversión de Saulo al cristianismo (tres o cuatro años después de la muerte de Jesús), Jesús ya era venerado como «Señor». Esto nada tiene que ver con influencias específicamente grecopaganas. Precisamente los judeocristianos grecopalestinoses contribuyeron notablemente a elaborar una interpretación cristológica de Jesús. Según esto, lo decisivo para el futuro del cristianismo no fueron las comunidades helenísticas de Pablo, como se ha afirmado a veces, sino los judíos de habla griega que huyeron de Jerusalén (con su específico patrimonio cristiano) a Siria (Damasco y Antioquía). Estos cristianos *judíos* son los responsables de una interpretación cristiana de Jesús que proclamaba —sobre todo en la teología de Pablo— un cristianismo liberado de la Torá. Probablemente intervino también Simón Pedro, que preconizaba una posición intermedia entre los judíos cristianos de lengua aramea y los de habla griega (cf. el Concilio de Jerusalén). No obstante, es claro que, sobre todo en algunos círculos judíos de habla griega, ya antes del cristianismo se empleaban indistintamente

los títulos «Mesías» e «Hijo del hombre»¹⁷⁹. Los cristianos subrayaron el hecho de que el Jesús entregado a los romanos y *crucificado* es el verdadero Mesías. Para ellos, «cristología» y «prueba de la Escritura» (en dependencia del Jesús terreno) eran lo mismo. De ahí que tanto 2 Sm 2,7 y Sal 2 como Sal 8 y 110 tuvieran para ellos una función fundamental en la interpretación cristiana de Jesús y que, frente a las objeciones judías, los judeocristianos adujeran sobre todo Sal 22 y fragmentos de Is 53. Todo esto puede calificarse de *prepaolino*, no sólo en el sentido de una actividad literaria anterior a Pablo, sino también en el sentido de que constituía un logro judeocristiano ya antes de la conversión del apóstol¹⁸⁰.

El análisis de la autocomprensión de Jesús que se refleja en su mensaje profético sobre la inminencia del reino de Dios y en su propia actividad no ha descubierto ningún elemento que apunte en la dirección de un mesianismo dinástico-davídico. Todos los datos presentan más bien a Jesús como profeta escatológico y, por tanto, como mesías *profético*: como el mensajero o enviado escatológico lleno del Espíritu de Dios (Is 52,7; 61,1).

En el cristianismo primitivo, Sal 110,1 pasa a ser el *locus classicus*, la prueba escriturística de la resurrección y elevación de Jesús¹⁸¹. Esta utilización de la Escritura formaba parte originariamente de una interpretación cristiana en la que Jesús, en virtud de su resurrección y elevación, es constituido o reconocido como «Cristo», Mesías.

La tradición premarcana (constatable aún en Mc 12,35-37, particularmente 35b-37a) rechaza, con ayuda de Sal 110, la opinión de que el Mesías debe ser de *origen* davídico. «(Mientras enseñaba en el templo, abordó Jesús la cuestión preguntando:) ¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es sucesor de David? David mismo, movido por el Espíritu Santo, dice: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies (Sal 110,1). David mismo lo llama Señor; ¿cómo, entonces, es hijo suyo?» (Mc 12,35-37). Los exegetas discuten acerca de la interpretación de este texto¹⁸². Pero tanto C. Burger como G. Schneider recogen una te-

¹⁷⁹ Cf. Hen(et) 48,10; 52,4; 4 Esd 13,1-13,25; Strack-Billerbeck I, 485-486 y 956-957, donde se puede ver una interpretación mesiánica de Dn 7,13. Cf. Ph. Vielhauer, en *Aufsätze*, 175ss; H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 48ss; sobre todo U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen*, 107-153.

¹⁸⁰ M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte* (Zurich-Tübinga 1972) (43-68) 46 y 62.

¹⁸¹ Por ejemplo, 1 Cor 15,25; Rom 8,34 (cf. Col 3,1 y 1 Pe 3,22); Ef 1,20; Heb 1,13; 1,3; 8,1; 10,12-13; 12,3; Mc 16,19 (en el apéndice tardío). La tradición sinóptica cita Sal 110 en la cuestión sobre el hijo de David (Mc 12,35-37 parr.: Mt 21,41-45; Lc 20,41-44) y en el relato de la pasión (tradicción del Hijo del hombre) (Mc 14,62 parr.: Mt 26,64; Lc 22,69). Por último, Hch 2,34 e (implícitamente) 5,31 y Ap 3,21.

¹⁸² Existen dos interpretaciones: a) el propio Jesús se consideraba mesías davídico; b) la atribución del mesianismo davídico a Jesús es una elaboración teológica de la comunidad (R. Bultmann, *Tradition*, 146; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 114). En lo que respecta al significado de Mc 12,35-37, las interpretaciones siguen

sis ya sostenida en el pasado por muchos exegetas¹⁸³. El *origen* davídico no sería una condición indispensable para ser mesías. Sal 110 proporcionó, pues, al menos inicialmente, a los cristianos un argumento para poner en tela de juicio el origen davídico de Jesús y, no obstante, seguir llamándole *Mesías* (e incluso hijo de David).

Al parecer, el contenido de Mc 12,35b-37a es en sus orígenes una discusión sobre el futuro Mesías. Algunos, sobre todo los fariseos (cf. SalSl 17,21-25), estaban muy interesados por la procedencia dinástico-davídica del Mesías; otros, en cambio, defendían un mesianismo davídico al margen de cualquier interés genealógico. Si se objetaba a los cristianos que el hijo de David debía proceder de Judá (Belén) y no podía ser galileo o nazareno, éstos podían replicar con razón aduciendo una determinada tradición judía. Pero hay más. Sal 110 no era interpretado en la época de Jesús por los judíos en sentido mesiánico¹⁸⁴ y proporcionaba a los cristianos un argumento contra el origen genealógico del hijo de David. En una profecía, el propio David había llamado al Mesías «Señor», *Kyrios* (sobre todo, en la versión de los LXX, Sal 109,1); luego la profecía davídica confirmaba la confesión cristiana de que Jesús es «el Señor». (También Hch 2,32-36 prueba que Jesús Mesías es «el Señor» apelando a Sal 110). Existen, pues, sobrados motivos para suponer que la tradición anterior a Marcos entendía esta perícopa (Mc 12,35b-37a) en sentido negativo: Jesús no es descendiente de David (Marcos, en efecto, no conoce aún una tradición cristiana sobre el nacimiento de Jesús como mesías dinástico-davídico en Belén de Judá. Tal localización es probablemente una respuesta positiva a la misma problemática). La respuesta negativa no es *directamente* un rechazo cristiano del mesías político-nacional, sino una reacción ante el hecho de que se conocían los orígenes de Jesús y se sabía que no pertenecía a la familia de David. Tampoco el Evangelio de Juan conoce un nacimiento de Jesús en Belén. En su Evangelio el nacimiento del hijo dinástico de David en Belén aparece precisamente como un argumento contra el carácter mesiánico de Jesús (Jn 41-42 es un pasaje característico). El hecho de que la Epístola de Bernabé (12,10-11) utilice el Sal 110,1 como prueba bíblica para negar que el mesías(-Jesús) debía *descender* de David refleja una tradición en la que los cristianos estaban convenci-

tres tendencias: a) con esta pregunta (Sal 110,1), Jesús quiere hacer callar a sus adversarios; b) se trata de una respuesta positiva a la pregunta: Jesús es efectivamente el hijo mesiánico de David (J. Jeremías y otros muchos); c) Mc 12,27 es una pregunta retórica que espera una respuesta negativa: si el propio David llama al mesías su Señor, el mesías no puede ser hijo de David (así opinan W. Wrede, R. Gagg, M. Goguel, E. Haenchen y otros. Un excelente informe sobre la discusión exegética puede verse en G. Schneider, *Die Davidsohnfrage* (Mk 12,35-37): Bibl 53 (1972) (65-90) 65-87.

¹⁸³ Chr. Burger, *Jesus als Davidsohn* (Gotinga 1970) 52-59; G. Schneider, *op. cit.*, 83 y 90, nota 1.

¹⁸⁴ Cf. Strack-Billerbeck IV, 452-465. Cf. también F. Hahn, *Hoheitstitel*, 127, nota 1.

dos de que Jesús no era de «sangre davídica». «Hijo de David» en esta tradición no tiene un significado histórico, sino teológico (un teologúmeno). La tradición presinóptica responde, pues, más bien negativamente a la cuestión del origen davídico de Jesús (e históricamente esto parece adecuarse a los hechos).

El propio Marcos coloca la tradición preexistente en un marco completamente nuevo; quizá ni siquiera sabía ya (a diferencia de su tradición) que según la concepción farisea «hijo de David» implica un origen davídico. En cualquier caso, para él, Jesús es hijo de David en el sentido mesiánico del teologúmeno de la tradición judía (cf. Mc 10,47.48). Pero Jesús es más que eso: es el Señor e Hijo de Dios. La cuestión es, según esto, qué entiende Marcos al decir que Jesús es verdadero hijo de David. En otras palabras, ¿con qué tradición conecta? Lo dicho hasta aquí permite concluir que, si el título de hijo de David se aplica a Jesús, ello no obedece a recuerdos de familia ni a árboles genealógicos, ni de José ni de María.

Los círculos judeocristianos de habla griega, donde el «mesianismo» tenía matices distintos, procedían de modo muy distinto. Partían del mesianismo davídico, pero en una interpretación profético-levítica, suplenial, en la que «el hijo de David» se había convertido en un teologúmeno. De ahí que en tales círculos se hablara con la misma facilidad de Jesús-hijo de David que del profeta unguido del Espíritu. En este punto, Marcos cambia de signo el tono negativo de su fuente (si bien lo hace sin pensar en un origen genealógico): Jesús es el hijo de David mesiánico. Mateo y Lucas, en sus tradiciones *propias*, distintas de la de Marcos, tampoco hallan dato alguno sobre Jesús como mesías dinástico-davídico; ambos dependen absolutamente de Marcos, cuyo material reelaboran acentuando el sentido davídico-mesiánico. En Marcos, el Jesús terreno aparece como hijo de David, pero interpretado como «el taumaturgo» (Mc 10,46-52). También la entrada de Jesús en Jerusalén es interpretada por Marcos (11,1-11) como la subida del hijo de David mesiánico a Sión. El nexo entre el hijo mesiánico de David y «el taumaturgo», presente ya en Marcos (10,47-48), es aún más patente en Mateo. En éste, Jesús, en cuanto «hijo mesiánico de David», es sencillamente «taumaturgo»: las curaciones y exorcismos son el contexto en que se le dice: «Hijo de David, ten compasión de mí» (Mt 9,27; 15,22; 20,30.31; 21,9; 21,15; 12,23; Lc 18,38-39). Un segundo rasgo digno de atención es el que encontramos después de la confesión mesiánica de Pedro en el Evangelio de Marcos (8,29), cuando Pedro se opone a la perspectiva de la pasión del Hijo del hombre. Jesús lo llama, por ello, Satanás. Muchos exegetas consideran estos dos rasgos mesiánicos como específicamente cristianos y ven en ellos una ruptura con el mesianismo judío¹⁸⁵. Pero justamente estas dos características del concepto

¹⁸⁵ Así, entre otros. F. Hahn, *Hohheitstitel*, 262; Ph. Vielhauer, en *Aufsätze*, 185; Chr. Burger, *Der Davidsson*, 44.

neotestamentario de mesías —el mesías (el hijo de David) es taumaturgo y exorcista y debe padecer— se remontan histórico-tradicionalmente al concepto profético-sapiencial judío del Hijo de David mesiánico (cf. *supra*). En otras palabras, ante las dos corrientes judías de «mesianismo davídico», el recuerdo de la vida de Jesús impidió al cristianismo primitivo, y quizá sobre todo galileo, optar por una interpretación de Jesús en la línea del mesías davídico y nacionalista; los primeros cristianos tampoco forjaron un concepto mesiánico específico, sino que adoptaron la concepción profético-sapiencial del hijo mesiánico de David. Hay numerosos datos que ilustran esta tesis.

El hijo de David, en cuanto taumaturgo y exorcista, es sencillamente desconocido en el mesianismo dinástico-davídico. Teniendo en cuenta que en la tradición sinóptica se dice a Jesús «hijo de David, ten compasión de mí» precisamente en cuanto taumaturgo y exorcista, es claro que empalma con el mesianismo sapiencial «salomónico». Es típicamente neotestamentario el hecho de acentuar que el Crucificado es Cristo, el Mesías. En el breve período del cristianismo incipiente resulta impensable una transformación de la idea de un David dinástico y nacionalista en la idea cristiana del «Mesías doliente»; tuvo que haber presupuestos *judíos*. Hemos visto (partiendo de la comparación de los estudios de L. Ruppert, G. Nickelsburg Jr. y K. Berger, independientes entre sí) que la idea de un mesías sabio pero «doliente» e incluso de un hijo de David doliente (no dinástico) era conocida en círculos judíos grecopalestinos. Partiendo del modesto esbozo de Marcos, el Evangelio de Mateo entiende que el contenido del «mesías davídico», tal como lo aplicaba a Jesús el cristianismo incipiente, se sitúa en la línea de la tradición del Deuteroisaias sobre «el cristo», ya mezclada con el «hijo de David» salomónico: taumaturgo y exorcista. «Aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12,42). Mateo describe *ta erga tou Christou* (Mt 11,2), es decir, la actividad mesiánica de Jesús, aludiendo a las expulsiones de demonios: los ciegos ven, los cojos andan. La gente se pregunta: ¿no es éste el hijo de David?, o afirman: viene de Belcebú. Estas «obras del Mesías» no tienen, desde el punto de vista de la historia de la tradición, relación alguna con la esperada actividad del hijo dinástico de David. Jesús es el Mesías *porque* cura a los ciegos y a los tullidos, etc., y no «a pesar de ello» (este «a pesar de» sólo es válido para una determinada tradición judía). El cristianismo adopta (para interpretar a Jesús) una tradición judía en la que la tradición profética y sapiencial del mensajero se ha fusionado con la del hijo mesiánico de David. La mención del «siervo» (o hijo: *pais*) en Mt 12,18-21 proviene evidentemente de esa tradición profético-sapiencial, de Is 42,1-4; Mc 3,11 habla en el mismo contexto del «Hijo de Dios». Esta tradición judía no pasa sin más al Nuevo Testamento: «Aquí hay algo más que Jonás»..., un profeta escatológico; «más que Salomón», el rey escotológico de la tradición real-sapiencial (Mt 12,41-42). El nexo entre curaciones, exorcismos y «predicación del evangelio» no se puede enten-

ter bajo ningún aspecto a partir del antiguo mesianismo dinástico-davidico, sino a partir del «cristo-profeta» escatológico del Deuteroisafas, profeta que ha adquirido los rasgos del hijo salomónico de David.

El concepto evangélico de los sinópticos sólo resulta plenamente comprensible a la luz del mesías-profeta del Deuteroisafas, dentro de la tradición deuteronomista del mensajero. Jesús, que realiza milagros, cura enfermos y expulsa demonios, se niega a realizar milagros de legitimación (cf. la segunda parte). Según los evangelios, la única legitimación divina es la resurrección de Jesús. Antes Jesús se niega a dar ninguna legitimación: *a*) en los relatos de las tentaciones, no quiere hacer milagros «inútiles», que no reporten beneficio a alguien; pero así su actividad resulta equívoca para muchos, ya que otros hombres, llenos de *pneumata* o «espíritus» puros, pero también de espíritus impuros, sí que hacen milagros. Jesús rehusa hacer milagros en beneficio propio —incluso para legitimar el hecho de que «su espíritu» es Pnema de Dios—; esto aparece plásticamente en las tentaciones del desierto. «Si eres hijo de Dios» (Lc 4,9; Mt 4,3.6) es un claro eco de Sab 2,18. *b*) También en la cruz, Jesús se niega a hacer milagros que puedan legitimarlo: «Ha salvado a otros y él no se puede salvar» (Mt 27,40; Lc 23,35.37.39). Aquí reaparecen en cierto modo las tentaciones satánicas del desierto, pero Jesús no cae en la trampa. Nos hallamos ante el «secreto mesiánico». Sólo después de su muerte, Dios le hará justicia en su resurrección. Ahora es el momento del *peirasmós*, de la prueba: la negativa a utilizar los poderes divinos en beneficio propio. *c*) Jesús llama Satanás a Pedro, el cual, si bien reconoce su mesianidad, espera pruebas espectaculares de legitimación. El profeta de Dios «da testimonio»; hay que creerlo por lo que hace y lo que no hace, por su sabiduría y por el contenido de su mensaje. Realiza milagros si *otros*, los necesitados, se lo piden, no para legitimar su propia misión. Ello implica tribulaciones, sufrimientos e incluso el martirio. Sólo el Dios que lo ha enviado ofrecerá una prueba de legitimación: mediante su resurrección de entre los muertos o ya mediante su muerte (la cual es exaltación, la primera fase del acontecimiento escatológico). Ser «Mesías» implica, pues, pasión y martirio, ya que el profeta no quiere una legitimación en su propio beneficio (Mc 15,29-30.31.32). De hecho, Jesús fue condenado como «el adversario», el pseudoprofeta incapaz de defenderse (Mt 26,68). *d*) También antes de la crucifixión, en el interrogatorio ante el sanedrín, se niega Jesús a responder (Lc 22,67d; 20,18; Jn 10, 24-25; cf. el texto griego de Jr 38,14-15; 38,45; 41,28). La comunidad cristiana entendió perfectamente la tradición del profeta doliente, pero legitimado por Dios; coloca tras este silencio de Jesús su amenaza del juicio venidero (Mc 14,62b). Para quien no reconozca al verdadero enviado de Dios, tal rechazo constituirá una prueba escatológica en contra suya; el rechazado se convierte en juez. Pero la cuestión reside en saber quién blasfema contra Dios: ¿Jesús o los que le juzgan?

(Mc 14,63-64). ¿Quién tiene el Espíritu de Dios? Jesús, que evita legitimarse a sí mismo, es condenado; pero este condenado, con su muerte, es el testigo, el fiscal y el juez escatológico (Mc 14,62). En Mt 26,64, el «desde ahora vais a ver...», muestra que los propios cristianos ya han identificado a Jesús con el Hijo del hombre que vendrá como juez.

Todo esto remite a un único cuerpo de tradición: el concepto de «mensajero», profeta, el profeta escatológico que posee los rasgos del hijo de David profético-sapiencial; Jesús de Nazaret, del que se recuerda que pasó haciendo el bien *a los demás*, curó enfermos y expulsó demonios, pero se negó a hacer nada que lo legitimase. Como si no fuera suficiente legitimación la «libertad para hacer el bien».

Es significativo también que el Salomón escatológico, «el hijo de David», tenía que destruir el templo. Este *logion* se ha transmitido también sin mencionar su reconstrucción. Aquí hace acto de presencia la tradición de la «potestad para poder destruir» (conminación profética), mientras que el *logion* de la reconstrucción proviene de la tradición salomónica¹⁸⁶; en esta tradición, la potestad profética está ya unida con el poder del hijo de David salomónico de construir «en breve tiempo»¹⁸⁷ un templo nuevo. Esto, aunque se basa en modelos judíos, es «mesianismo real» neotestamentario.

El sentido de la «entrada de Jesús en Jerusalén» (Mc 11,1-10 parr.), discutido entre los exegetas, se entiende también partiendo de esta tradición específicamente mesiánica. Parece históricamente aceptable que ésta responde a la entrada de Jesús con los suyos, que pasarían como peregrinos por las puertas de Jerusalén orando y entonando salmos en espera de la venida del reino de Dios¹⁸⁸. Sin embargo, no está demostrado que el relato *cristiano* de tal hecho no fuera mesiánico en su origen. La cuestión es saber qué clase de mesianismo vieron los cristianos en tal hecho. Sabemos por el historiador Flavio Josefo¹⁸⁹ que un mesías zelota quiso entrar en Jerusalén desde el monte de los Olivos, con una facción armada, para instaurar el reino de Dios. Los cristianos, al describir la entrada *mesiánica* de Jesús en Jerusalén, lo presentan cabalgando sobre un borrico, es decir, como el «mesías manso» o el hijo de David profético-sapiencial. Las aclamaciones van dirigidas «al que viene» —*ho erchómenos*—¹⁹⁰; es decir, no se trata de un reino de Dios cuya venida e instauración se espera todavía, sino que la aparición de Jesús en Jerusalén —sobre todo en el templo (esto es lo importante)— constituye la venida, aquí y ahora, del sabio rey-mesías Jesús para establecer «el reinado de nuestro padre David» (Mc

¹⁸⁶ K. Berger, *Die königlichen Messiasstraditionen*, 9.

¹⁸⁷ *Op. cit.*, 21.

¹⁸⁸ En esto tienen razón F. Hahn, *Hohheitstitel*, 87-88 y 264, y Chr. Burger, *Der Davidsohn*, 46-52.

¹⁸⁹ *De bello Judaico*, 2.261-268 (cf. *supra*).

¹⁹⁰ G. Schneider, *Die Davidsohnfrage*, 65-90; K. Berger, *op. cit.*, 31

11,10)¹⁹¹. En esta tradición —judía—, el rey-mesías es el «manso» (la sabiduría) que no quiere anticipar la ira de Dios (cf. Lc 9,54): se limita a transmitir la sabiduría de Dios y a exhortar a la *metánoia*. El «mesías manso» no es una inversión cristiana de la concepción mesiánica del judaísmo, sino una opción, hecha bajo la presión de la realidad histórica de Jesús, por una concepción mesiánica *distinta*, pero también judía. La enseñanza de Jesús como mensajero de la sabiduría significa para sus oyentes que hay que ser mansos como él (Mt 11,29-30).

K. Berger llega a decir (y L. Ruppert, independientemente, viene a coincidir con él, aunque no habla en términos mesiánicos) que Sab 2 y 5 son el fundamento o modelo del «género» *evangelio*¹⁹². En el Nuevo Testamento, «evangelio» se sitúa en el contexto del esfuerzo profético-sapiencial por legitimar la filiación divina de aquel que en todo su comportamiento se presenta como el profeta (escatológico): así aparece en el relato de las tentaciones, en los milagros de Jesús, en las polémicas y diálogos doctrinales, en su trato con publicanos y pecadores, en la purificación del templo, en su proceso, en la cruz. La respuesta evangélica es que Jesús no quiere legitimarse en beneficio propio; es condenado como «falso profeta» y entregado a los romanos, mediante un juego diplomático en torno al término «rey de los judíos». Sólo con la resurrección legitima Dios a su eviado, *después* de su pasión y muerte. La conexión del tema deuterisaiano, interpretado sapiencialmente del «profeta de Dios» y el «ungido» con el mesianismo davídico, se lleva a cabo mediante la tradición de Salomón como «hijo de David» instruido en la sabiduría de Dios (Sab 7). Sólo *más tarde*, secundariamente, se emplean los salmos 2 y 110 como pruebas de la Escritura. Así, la tradición del profeta davídico-mesiánico confirma lo que ya hemos dicho: que el concepto del «profeta mesiánico» escatológico (en este sentido, hijo de David) es el lazo de unión entre «Jesús de Nazaret» y el «Cristo kerigmático». Jesús es el «ungido» o la *revelación* mesiánica de Dios.

Todo esto tiene una confirmación en Rom 1,3-4b, donde Pablo, en el marco de su teología de la preexistencia, recoge una catequesis o confesión de fe anterior. En esta carta a los cristianos de Roma, Pablo *cita* una confesión¹⁹³ que se remonta a los cristianos grecojudíos. Sin razón se ha visto aquí (se trata de una opinión casi común entre los exegetas) una «cristología en dos fases»: el «mesías davídi-

¹⁹¹ Esto no es en absoluto «no judío», como sostienen Chr. Burger, *Der Davidssohn*, 50, y F. Hahn, *Hobeitstitel*, 264, sino profético-sapiencial, grecojudío; K. Berger, *op. cit.*, 31, nota 118, y G. Schneider, *Die Davidssohnfrage*, 88.

¹⁹² K. Berger, *op. cit.*, 33, nota 128.

¹⁹³ Bibliografía. H. Schlier, *Zu Röm. 1,3-4*, en *Neues Testament und Geschichte*, Hom. O. Cullmann (Zurich-Tubinga 1972) 207-218; B. van Iersel, *Der Sohn*, 71-75; H. Flender, *Die Botschaft Jesu*, 19-22; H. W. Bartsch, *Zur vorpaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes*: ThZ 23 (1967) 329-339; E. Linemann, *Tradition und Interpretation in Röm. 1,3-4*: EvTh 31 (1971) 264-275; Chr. Burger, *Jesus als Davidssohn*, 25-35; F. Hahn, *Hobeitstitel*, 251-258; K. Berger, *Die königlichen Messiasstraditionen*, 17.

co» terreno y su «mesianidad escatológica». Los exegetas suponen que todo lo incluido entre «evangelio del Hijo de David» y la conclusión «Jesucristo Señor nuestro» (ambas expresiones pertenecientes a la redacción de Pablo) es una fórmula prepaolina que ya ha tenido una historia anterior a Pablo. Tres estadios, al menos, de esta prehistoria son relativamente seguros: a) En la fase más antigua de tal tradición, la confesión era más o menos ésta: «nacido de la estirpe de David y constituido Hijo de Dios por su resurrección de entre los muertos». b) En una fase posterior, la confesión fue precisada como sigue: en su vida terrena, Jesús «nacido de la estirpe de David *según la carne*, pero fue constituido Hijo de Dios *según el Espíritu de santidad* (*kata pneuma hagiosynes*) en virtud (y a partir) de su resurrección de entre los muertos». También esto es prepaolino. c) Finalmente, la versión paulina que leemos en Rom 1,3-4b en el marco de una cristología de la preexistencia: por su resurrección, Jesús, el Hijo de Dios, que se hizo «hijo de David», fue constituido «hijo de Dios en poder».

En la fase más antigua, este contexto formaba parte de la tradición profético-sapiencial: Jesús procede «de la estirpe de David», es judío y pertenece a Israel, el pueblo de la promesa¹⁹⁴ —en otro lugar (Rom 9,5 se dice: «según la carne, Jesús desciende *de los patriarcas*», es un auténtico judío—, pero la resurrección ha evidenciado que él es realmente «Hijo de Dios»¹⁹⁵. Durante su vida judía en la tierra, Jesús era ya Hijo de Dios, pero se negó a legitimar su misión en beneficio propio. Su vida terrena siguió siendo, pues, ambivalente: sólo con la resurrección da Dios la prueba de que este judío era y es efectivamente «Hijo de Dios». La dualidad presente en esta concepción no refleja una cristología «en dos fases», sino algo diferente, que en el segundo estadio de la confesión se explica «de modo sapiencial». Los exegetas no se han puesto aún de acuerdo sobre si la contraposición «según la carne» o «según el Espíritu» es paulina o prepaolina¹⁹⁶. Es cierto que Pablo distingue en sus cartas entre «carne» (*sarx*) y «espíritu» (*pneuma*) (Gál 4,29; Rom 8,4ss), pero —en opinión de H. Schlier¹⁹⁷ —la expresión *pneuma hagiosynes* es claramente no paulina (por tanto, prepaolina). Este término es la traducción griega de la palabra hebrea equivalente a «grandeza», «santidad» y sobre todo

¹⁹⁴ La expresión «del germen de David» no tiene de suyo un significado mesiánico; además, el texto no dice (como se suele suponer) «hijo de David». La expresión significa simplemente «un judío». Véase, por ejemplo: «Quien observa la ley, es del germen de David» (ApEsd [et]; K. Berger, *op. cit.* 17, nota 62). Cf. Gál 3,16.

¹⁹⁵ *Horizein* no tiene sólo el significado de «ser constituido» (como se traduce de ordinario), sino también el de «ser legitimado», «mostrarse como»; entonces (en la resurrección) aparecerá con claridad quién es Jesús. Este significado se encuentra precisamente en contextos tales como Rom 1,3-4. Cf. K. Berger, *op. cit.*, 17.

¹⁹⁶ Según R. Bultmann, *Theologie*, 52-53, esta antítesis es redacción paulina; otros muchos exegetas la consideran prepaolina.

¹⁹⁷ H. Schlier, *Neues Testament und Geschichte*, 211-212.

«poder y gloria». «El Espíritu de santidad» aludiría, según esto, a la sagrada grandeza y potencia de Yahvé como característica fundamental de su *doxa* (gloria). «Según la carne», es decir, desde el punto de vista humano, es obvio que Jesús apareció como judío; pero desde el punto de vista pneumático, desde la revelación, está claro además —como se demuestra por la resurrección— que Jesús es el «Hijo de Dios»: de ahí su significado universal, que le convierte también en Cristo para los paganos. «Según la carne» y «según el Espíritu» no pretenden expresar aquí los dos modos de ser de Jesús, sino que indican el ámbito que está «fuera de la sabiduría» y el que está «dentro de la sabiduría»; se trata de una oposición sapiencial judía. En esta confesión los cristianos expresan la fe siguiendo el esquema del Hijo de Dios «oculto» y «manifiesto», esquema que ha determinado toda la estructura del Evangelio de Marcos (el llamado «secreto mesiánico»): en su vida terrena, Jesús es ya el Hijo de Dios, pero esto sólo aparece después de su pasión y muerte, con la resurrección. Esta legitimación y su proclamación no pueden ser anticipadas. A mi juicio, resulta difícil ver en este antiguo texto una reacción frente a una cristología de «adopción» en el sentido de que Jesús habría sido constituido «Hijo de Dios» al ser bautizado en el Jordán; el estrato más antiguo de esta confesión consideraría a Jesús «constituido» hijo de Dios sólo *a partir del momento* de su resurrección (y en virtud de ella)¹⁹⁸. Esto no parece estar de acuerdo con el conjunto de tradición subyacente ni con la visión de Marcos (Mc 12,35-37) en relación con 1,11; 9,7 y 15,39; aunque hijo de David (redacción marcana de 12,35-37), Jesús es «adoptado» como «hijo de Dios» en el bautismo (Mc 1,11), *proclamado* en la transfiguración (Mc 9,7), y *aclamado* por todos después de su muerte (Mc 15,39). No interesa si Marcos tenía presente el ritual de entronización del rey; las tres principales «fases» están presentes en su Evangelio. También para Marcos, Jesús es en su vida terrena hijo de David. Pero hay algo más: sólo en la resurrección *aparece* (por lo menos plenamente) que Jesús era y es, en virtud de su pasión y muerte, «el Señor de David»: Hijo de Dios.

Así, una cristología muy antigua se basa en la idea de la legitimación del mensajero (escatológico) de Dios, cuya vida terrena es ambivalente para quien exige pruebas espectaculares de legitimidad, pero que revela su secreto en el marco de una *determinada* concepción judía del Hijo de Dios, tal como se vislumbra sobre todo en Sab 2-7 (tema fundamental que encontramos con distintas variantes en Is 52-53; 1 Hen 62-63 y 46; 2 Mac 9; 1 Mac 6; AsMo 10; ApBar [gr] 51, etc.): sólo a través de la pasión y la muerte, destino martirial del *profeta*, se entra en la *basileia* (Sab 2,19); la resurrección es, por tanto, la entronización pública de Jesús como verdadero rey. La vida

¹⁹⁸ La fórmula judía *anástasis nekrón* con el *ek* neotestamentario (cf *infra*) denota una tradición muy antigua.

terrena de Jesús es el tiempo de la humillación y de la prueba. Aun cuando «hijo de David» (término que aquí no se emplea: se dice simplemente «judío») fuera verdadero título, aludiría en todo caso a la humillación terrena. La salvación no comienza plenamente hasta que el rey oculto recibe una legitimación pública. Así la identidad inicialmente oculta de Jesús de Nazaret no es un simple recurso (literario) de Marcos, sino un dato muy común en el cristianismo primitivo, que se da tanto en esta tradición prepaolina como en la premarcana y en la comunidad Q; es el marco de referencia de toda la cristología neotestamentaria. Creo que H. Flender¹⁹⁹ tiene razón al ver en Rom 1,3-4 la estructura del Evangelio de Marcos en miniatura, pero entonces habría que interpretar de otro modo tal estructura y, desde luego, no en el sentido de una «cristología en dos fases». Tanto ciertas sugerencias de L. Ruppert, quien atribuye a Sab 2-5 un papel capital en los evangelios (donde el personaje doliente y exaltado de Sab 2-5 se convierte en una «actualización» judía del Siervo de Yahvé de la tradición isaiana) como la interpretación que K. Berger da a la idea profético-sapiencial del rey y también el análisis de algunos textos intertestamentarios efectuado recientemente por G. Nickelsburg²⁰⁰ permiten concluir que las concepciones (procedentes de una larga tradición) recogidas en Sab 2-5 han servido de modelo para el género «evangelio», el cual (cf. la segunda parte) surgió precisamente en un ambiente grecojudío. En los evangelios se trata de un esfuerzo por legitimar al «Hijo de Dios»: en sus milagros, en las tentaciones del desierto, en las disputas y conversaciones doctrinales. Todo esto culmina en su pasión y muerte. Sólo tras haber sido salvado —en la resurrección de la muerte— se puede decir que Jesús es verdaderamente «Hijo de Dios» (Sab 2,18). La resurrección no lo *constituye* Hijo de Dios, sino que lo *muestra como tal* (o, según el Evangelio de Marcos, desde ese momento tenemos la *seguridad* de que como tal aparecerá en la parusía). Por esta razón, el juicio sobre los adversarios de Jesús se lleva ya a cabo en la resurrección (mientras que para Marcos dicho juicio coincide más bien con la parusía).

Por su parte, Lucas une las dos tradiciones davídico-mesiánicas. Pero sobre todo quiere situarlas en el conjunto del plan salvífico de Dios. Esto se ve perfectamente en Hch 13,16-41, donde Lucas presenta un «discurso apostólico» en una sinagoga de la diáspora —Antioquía— y lo pone, naturalmente, en labios de Pablo (si bien es en su conjunto una composición que hace el propio Lucas, basándose en su proyecto cristológico). Lucas quiere relacionar todo lo sucedido en Jesús de Nazaret con la secular actuación salvífica de Dios en Is-

¹⁹⁹ H. Flender, *Die Botschaft Jesu*, 19-20.

²⁰⁰ K. Berger, *Die königlichen Messiasstraditionen*, 33, nota 128; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?* (tesis del libro); G. Nickelsburg, *Resurrection, immortality and eternal life in intertestamental Judaism* (Cambridge [Mass.], 1972), espec. 49-143.

rael; Jesús es el cumplimiento escatológico de dicha acción salvífica. El discurso se dirige a los judíos y a los «temerosos de Dios», es decir, a los paganos filojudíos (Hch 13,16.26). Se trata del «Dios de Israel» (13,17), de «los padres», es decir, de Abrahán, Isaac y Jacob. Se recuerdan tres gestas salvíficas de Dios: la elección, la multiplicación del pueblo en Egipto y finalmente el éxodo (13,17). Sigue la peregrinación por el desierto y la ocupación de la tierra prometida (13,18-20). El camino hacia Cristo es presentado como una larguísima preparación por parte del Dios de Israel. Se alude brevemente a la época de los jueces y del rey David (13,20-22). Toda la historia de Israel está en manos de Dios: Jesús es el hijo mesiánico de David (13,23). Así como Dios *declara* a David rey (*martyresas*, 13,22) «suscitándolo» (*egeiro*, 13,22; no en el sentido de «resucitar», sino en el sentido veterotestamentario de «llamar» y hacer actuar como profeta), así ahora el Dios de Israel, dice de Jesús: éste es «el hombre según el corazón de Dios, que cumplirá todos sus designios» (cf. 13, 22b). Jesús es «salvador de Israel» (13,23), es decir, «Mesías». Así, la historia de Jesús se inserta una vez más en la historia salvífica de Israel: el Dios de Israel cumple en Jesucristo las antiguas promesas hechas a su pueblo (13,32-33); o viceversa: el Dios que actuó en Jesús es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Israel y Jesús están indisolublemente unidos. Sin embargo, se ha producido una ruptura con el *rechazo* de Jesús por «los habitantes de Jerusalén y sus jefes» (13,27). Pero Dios avala de nuevo a este Jesús resucitándolo de entre los muertos (13,30-31). La *resurrección* es así el cumplimiento de las antiguas promesas (13,32-33).

Sobre la base de los «discursos misionales de los apóstoles» (Hch 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,30-32; 10,34-43; 13,16-38) y, sobre todo, partiendo de Hch 2,22-36, se solía afirmar en el pasado (y se afirma todavía) que en dichos discursos Lucas refleja una cristología muy antigua según la cual Jesús fue constituido «Señor y Cristo» (2,36) sólo a partir de la resurrección y en virtud de ella. En estos textos se veía un antiquísimo esquema de predicación cristiana con una doble estructura, cuyas partes habrían constituido en su origen dos tradiciones independientes que se habrían fusionado más tarde: una interpretación en la que Jesús aparecía como el hijo mesiánico de David enviado a Israel y otra que presentaba al Crucificado resucitado como «redentor del mundo»²⁰¹. Sin embargo, U. Wilckens ha demostrado con argumentos convincentes que fue el propio Lucas quien concibió estos «discursos apostólicos» como una composición unitaria, utilizando para ello —en el marco de la peculiar cristología lucana— todo lo que se había dicho en la tradición sobre Jesucristo. Por tan-

²⁰¹ Cf. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 2 1963); J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (Paris 1962); D. Dellinger, *Israels Geschichte und Jesusgeschehen nach Acta*, en *Neues Testament und Geschichte* (Tübinga 1972) 189-198; H. Flender, *Die Botschaft Jesu*, 19-22; Chr Burger, *Jesus als Davidssohn*, 137-145; F. Hahn, *Hobeitstitel*, 242-279.

to, lo que se consideraba «muy antiguo» resulta ser una cristología tardía del propio Lucas. Esta antigua cristología (presente también en otros lugares del Nuevo Testamento) se veía sobre todo en Hch 2,36: «Por tanto, entérese bien todo Israel de que Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis». Pero el «por tanto» (dirigido al lector común) es claramente la conclusión de todo el discurso (2,14-35): Dios predestinó a Jesús a ser Señor y Mesías. Y lo realizó a lo largo de toda la vida de Jesús: en sus actos de poder, en sus milagros y signos (2,22). Por haber sido rechazado y muerto según el designio divino (2,33), por haber sido resucitado por Dios de entre los muertos (2,24) y sentado a su derecha (2,25), es decir, por la resurrección (2,32), la elevación (2,33) y el envío del Espíritu (2,33) (relacionado con la elevación: 2,33.34); por todo eso Dios lo constituyó «Señor y Mesías», dice Lucas a modo de conclusión (2,36). Lucas no ofrece aquí unos fragmentos pertenecientes a dos interpretaciones de distinto origen, sino una visión propia coherente y centrada en la historia de la salvación, que entiende a Jesús como predestinado para ser Señor y Mesías, y que presenta el plan salvífico como realizado por Dios mismo en la historia concreta de Jesús. Lucas quiere mostrar que Dios ha estado siempre con «este unguido» (Hch 10,37-39). «Dios estaba con él» desde el principio (2,22; 10,38); ya desde su nacimiento, Jesús es el «Hijo de Dios» (Lc 1,32.35; 3,22; 4,3; 8,28; 9,35; 22,70).

Es denotar que en otros textos de los Hechos Jesús no es llamado simplemente «Mesías», sino «Jesús-Mesías», Jesucristo. Tales textos están en un contexto litúrgico (en sentido amplio): predicación, bautismo, exorcismo (Hch 2,38; 3,6; 4,10; 10,36.48; 15,26; 16,18). Los demás textos en los que «Mesías» o «Cristo» se entienden expresamente como «el unguido con el Espíritu de Dios» (la llamada predicación apostólica a los judíos) son obra del propio Lucas y están colocados en un contexto de predicación misionera a los judíos (incluidos los de habla griega). Su tema es que el Mesías es este Jesús de Nazaret, el Crucificado (2,36; 3,18.20; 4,26; 5,42; 8,5; 9,22; 18, 5.28).

Lucas subraya siempre la relación entre Jesús y el Espíritu Santo y entre el Jesús elevado y la efusión del Espíritu prometido (2,33). Jesús vive porque «es habitado» por otro, el Espíritu Santo. En su existencia terrana el poder va unido a la bondad (2,22 y 10,38), signo de que Dios está «con él» (2,22; 3,14; 10,38): Dios actúa en Jesús. En la segunda fase, su muerte y resurrección, la relación entre Jesús y Dios es aún más explícita; Jesús *es posesión* de Dios: «*tu* santo», «*tu* siervo» (hijo), «*su* Mesías», «*mi* Hijo» (cf. 2,27; 3,14; 4,27; 13,35; 3,13; 3,26; 4,27; 4,30; 3,18; 13,33). Cuando fuera de Lucas se habla del «Cristo», Lucas dice «el Cristo de Dios» (Hch 3,18; Lc 9,20; 23,35; cf. Hch 4,26-27). Así se subraya la acción salvífica de Dios en y por Jesús. El es el «Cristo del Señor» (Lc 2,26). El rechazo por parte de los hombres es compensado por su pertenencia a

Dios, no interrumpida ni siquiera con su muerte. Finalmente, en su condición gloriosa, Jesús se muestra dotado de nuevas cualidades trascendentes que lo ponen en relación con todos los hombres, judíos y paganos: es «el Señor de todos» (2,36; 10,36), «juez de vivos y muertos» (10,42), «salvador» (5,31; 13,23), enviado por Dios al mundo como salvador definitivo (3,20; 4,12; 10,43; 13,38).

Por otra parte, Lucas conoce también el mesianismo dinástico-davídico. Esta tradición aparece sobre todo en Lc 1, donde Jesús proviene de «la casa de David», evidentemente en un sentido historizante. ¿Cómo pudo Lucas conciliar esto en relación con el destino *factico* de Jesús de Nazaret? Mediante la idea del «hijo de David» no dinástico, profético-sapiencial: un profeta que ha sido rechazado se convierte escatológicamente, *ipso facto*, en testigo de cargo (o juez); de esta manera, posee una función judicial de rey. Por otra parte, según las concepciones sapienciales grecojudías, el martirio de un profeta desemboca en un dominio real (cf. *supra*). Esto aparece sintetizado en Lc 22,29-30: «Como mi Padre me ha concedido un reino, así yo os concedo un puesto en mi reino: comeréis y beberéis a mi mesa, y os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel»; aquí el «dominio universal del mundo» de la tradición sapiencial del martirio va unido al dominio davídico-nacional sobre las doce tribus de Israel. La fusión de los mesianismos davídicos y proféticos es evidente en Hch 2,29-30, donde *David* es a la vez rey y profeta. Lucas no dice que Jesús esté sentado en el trono de David (Hch 13, 32-37); si utiliza Sal 2,7 es para demostrar que Jesús es «Hijo de Dios». Y lo es porque el Pneuma del Padre está en él (Hch 2,33). Lucas no relaciona con Israel el hecho de que Jesús esté sentado como rey a la derecha de Dios. Para Lucas, por tanto, la exaltación de Jesús no es el cumplimiento de la promesa del trono de David presente en Lc 1,32-33. En Lucas el mesianismo dinástico-davídico está siempre en tensión con el mesianismo neotestamentario profético-sapiencial del hijo de David, aspecto que domina su propia cristología: «hijo de Dios», *pais* y «mesías» (cristo) son para él sinónimos, como lo son en toda esta tradición sapiencial (cf. Hch 4,26-27 y Lc 3,22; Lc 4,9; 22,69-71).

Resumen. El «mesianismo» neotestamentario nos recuerda tres corrientes precanónicas: originariamente, Jesús no fue interpretado como Mesías dinástico-davídico; esta interpretación fue más bien rechazada. Algunas comunidades judeocristianas, sobre todo de habla griega (donde la noción de «mesías» se englobaba en otros conceptos escatológicos de tipo profético-sapiencial), veían de hecho a Jesús como el salvador escatológico davídico-mesiánico, pero en un sentido no nacional, sino universal. Por tanto, la cristología «centrada en la *dinastía* de David» no nos ayudará gran cosa para comprender mejor la interpretación cristiana de la elevación de Jesús. Siguiendo la línea del Antiguo Testamento, Jesús actúa como judío —en su con-

dición *teológica* de hijo de David— únicamente al servicio de las esperanzas escatológicas de Israel en el horizonte de las expectativas veterotestamentarias de salvación. Su actividad terrena es un fenómeno intrajudío, pero en el plano de las expectativas *escatológicas* del judaísmo: Jesús es el profeta escatológico, con atributos propios del mesianismo davídico (sapiencial), y en el *éschaton* todos los pueblos serán conducidos por Dios hasta Sión. Por eso fue bautizado Jesús y ungido con el Espíritu Santo. Sólo la resurrección, elevación y constitución en poder muestra que él es el «Señor de todos» (Hch 10): éste es «el mensaje del Hijo de Dios» (Rom 1,1-3a), «la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios» (Mc 1,1). En determinados círculos del cristianismo primitivo, la afirmación de que Jesús es hijo de David constituye un teologúmeno que no influye en los posteriores reajustes de la cristología. El mesianismo dinástico-davídico, con su tradición sobre el «Señor», el «Hijo» y el «Cristo» influyó, sin duda, profundamente en la primera identificación de Jesús con el profeta «mesiánico» escatológico (entre otros motivos, porque estas tradiciones, divergentes en su origen, habían entrado en contacto ya antes del cristianismo).

Pero el mesianismo dinástico-davídico, más bien triunfalista, sólo se aplicó al Jesús resucitado a fin de explicar la resurrección como exaltación. La tradición del «cristo» dinástico-davídico como tal no podía proporcionar un marco de referencia para proclamar que, pese a todo, el Jesús *muerto* había resucitado. Sin modelos judíos previos, habría sido imposible transformar en pocos años el concepto judío de un mesías triunfalista en el concepto cristiano del mesías doliente. Además, la actividad terrena de Jesús chocaba frontalmente con el «cristo» del mesianismo dinástico-davídico. Pero también en el judaísmo habría un modelo de «mesías doliente». Sólo el «mesianismo» profético (el profeta sabio, escatológico, lleno del Espíritu de Dios), fusionado ya con la idea sapiencial del «justo doliente» y del «sabio acrisolado», podía (teniendo en cuenta el contenido concreto de la vida de Jesús) servir de base para entender a Jesús, después de su muerte, como el Mesías resucitado. *Makarizei éschata dikaion* (dichoso el destino del justo) (Sab 2,16c): la glorificación, la exaltación real del justo es un «acontecimiento escatológico». Sólo entonces (secundariamente), la experiencia pascual pudo ser reelaborada con la ayuda de textos como 2 Sm 7; Sal 2,7; 110,1 y de la tradición sobre el Hijo del hombre, desarrollada en el judaísmo a partir de la versión griega de Dn 7,13-14, si bien, a mi juicio, no se resuelve la cuestión de si se pasó del reconocimiento de Jesús como profeta y ungido escatológico a la cristología de exaltación, o cristología del *Kyrios*, de 2 Sm 7; Sal 2; Sal 110 o si, por el contrario, se llegó a ella (cronológicamente) tras una cristología del Hijo del Hombre (Dn 7,13-14), la cual habría servido de transición para la cristología real que hemos mencionado al principio. Esta duda está relacionada con la total ausencia de una opinión común entre los exegetas sobre el «Hijo del hombre» del Nue-

vo Testamento Pero quizá tampoco es posible reconstruir una cronología, pues cabe la posibilidad de que (a partir de la noción del mensajero) las dos identificaciones de Jesús con el cristo profético se desarrollaran paralelamente en distintas comunidades y luego —todavía antes de los escritos canónicos— entraran en contacto y sólo después se fusionaran en el Nuevo Testamento De cualquier forma, para los objetivos que persigue nuestro «ensayo de cristología», este problema me parece secundario. Lo importante era examinar la identificación de la persona de Jesús con el profeta mesiánico del evangelio escatológico del inminente reino de Dios como eslabón entre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático. De aquí se deduce que las distintas tradiciones que se dan cita en el Nuevo Testamento se fundan en una intuición que es prácticamente la misma en todos los casos y constituye la matriz de las diversas cristologías. A pesar de las profundas diferencias, Jesús produjo la misma «impresión» en todas las tradiciones del cristianismo primitivo. La unidad es evidentemente más universal y profunda que el pluralismo. Esto me parece muy importante; confirma la hipótesis inicial de trabajo: el Nuevo Testamento es, en su conjunto, un eco —fiel a la realidad, aunque marcado por la fe— de la *actividad histórica* de Jesús de Nazaret.

SECCION SEGUNDA

INTERPRETACION NEOTESTAMENTARIA DE LA RESURRECCION

Bibliografía: Además de la bibliografía citada en la segunda parte al hablar de las apariciones de Jesús, cf sobre todo L Bakker, *Geloven in de verrizems* «Bijdragen» 28 (1967) 294-320, H R Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen-Vluyn 1967), I. Berten, *Histoire, révélation et foi* (Bruselas París 1969), C Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf den Hintergrund der spatjudisch-hellenistischen Missionsliteratur* (Europäische Hochschulschriften 33-3; Berna 1971) 84-108, H Conzelmann y P Althaus, *Auferstehung*, en RGG ³I, 694-701, O Cullmann, *Christologie*, *id*, *Heil als Geschichte* (Tubinga 1965), Chr Duquoc, *Christologie II, Le Messie* (París 1972), H Elert, *Die Krise des Osterglaubens* «Hochland» 60 (1967-68) 305-318, A Grabner-Haider, *Auferstehungsleiblichkeit Biblische Bemerkungen* *StdZ* 93 (1968) 217-222, *id*, *Leibliche Auferstehung* «Diakonia» 3 (1968) 121-122, H Grass, *Ostergeschehen und Osterhericht* (Gottinga ³1964); W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile* (RechBibl; Brujas 131-145), E Jungel, *Unterwegs zur Sache* (Munich 1972), G Kegel, *Auferstehung Jesu, Auferstehung der Toten* (Gutersloh 1970), W Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (ATHANT 44; Zurich Stuttgart 1963), J Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart 1966), G W. Lampe y D M McKinnon, *The resurrection a dialogue* (Londres 1966); X Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje paschal* (Salamanca 1973), G Lohfink, *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik* *BuL* 9 (1968) 37-57, W Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem* (Gütersloh ⁵1967), *id*, *La resurrección de Jesús* (Barcelona 1974), Br O McDermott, *The personal unity of Jesus and God according to W Pannenberg* (St Ottilien 1973); A Moore, *The parousia in the New Testament* (NovTSupl 13, Leiden 1966); Fr. Mussner, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971), W Pannenberg, *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974), *id*, *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth*, en *Neuland in der Theologie III, Theologie als Geschichte* (Zurich Stuttgart 1957) 135-169 y 285-351; *id*, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu* *KuD* 14 (1968) 105-118; R Pesch, *Heilszukunft und Zukunft des Heils*, en G Schreiner (ed), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Wurzburgo 1969) 313-329; N Pittinger, *Christology reconsidered* (Londres 1970), K Rahner y W Thusing, *Cristología Estudio sistemático y exegético* (Madrid, Ed Cristiandad, 1975), K H Rengstorff, *Die Auferstehung Jesu* (Witten ⁴1960), B Rigaux, *Dieu l'a ressuscité* (Gembloux 1973); J M Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Stuttgart ²1967); J. Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode* (Hamburg 1966) espec 44,194; H Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln 1968), H R. Schlette, *Epiphane als Geschichte* (Munich 1966); J Sint, *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde* *ZThK* 84 (1962) 129-151; H. Schwantes, *Schöpfung*

der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus (Stuttgart 1963); W. Thüsing, *Erböpfungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: BZ 11 (1967) 95-108 y 205-222; 12 (1968) 54-80 y 223-240 (publicado también como libro: SBS 42; Stuttgart 1969); Rob. C. Ware, *De interpretatie van de verrijzenis: een zaak van leven en dood*: TvT 9 (1969) 55-78; H. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie* (Freib, Theol. Stud. 91; Friburgo 1973); U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt* (Berlín-Stuttgart 1970); J. H. Wilson, *The Corinthians who say There is no resurrection of the dead*: ZNW 59 (1968) 90-107. Obras colectivas: W. Marxsen, U. Wilckens, G. Dellling, H. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh 1966) (citado *Auferstehungsbotschaft*); *Christ, faith, history*; B. Klappert (ed.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (Wuppertal 2 1967).

CAPITULO PRIMERO

«RESUCITADO DE ENTRE LOS MUERTOS»

En contraposición a algunos apócrifos, los evangelios no dicen nada del hecho de la resurrección en cuanto tal; lo que hacen es hablar del Jesús muerto sirviéndose de unas vivencias de fe y descubren la mano del Señor vivo. Para expresar esto, los discípulos utilizaron los conceptos de que disponían: elevación, ascensión del justo al cielo, resurrección, etc...

I. LA VIDA DESPUES DE LA MUERTE SEGUN EL JUDAISMO TARDIO

En tiempos de Jesús no era uniforme la fe judía sobre la vida después de la muerte. Además, la contraposición entre la resurrección judía y la inmortalidad grecojudía, algo casi unánimemente aceptado desde O. Cullmann, no responde exactamente a los datos históricos¹. Tampoco se puede sostener históricamente que la resurrección sea una concepción expresamente apocalíptica.

¹ O. Culmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (Neuchâtel-París 1956). Para las ideas del judaísmo tardío sobre la vida después de la muerte, cf. sobre todo H. Bardtke, *Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des Alten Testaments*, en *Von Ugarit nach Qumran*. Hom. O. Eissfeldt (Berlín 1961) 9-24; G. Friedrich, *Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger*: KuD 17 (1971) 170-179; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 2 1973) espec. 357-369; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Münster 1966); R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien*

Según el libro de la Sabiduría (1-6), el justo o sabio no muere definitivamente (5,15; 1,15; 1,4-14). Si muere el injusto o pecador; su muerte es «para la muerte» (1,12; 5,9-14), mientras que la muerte del justo es «para la vida» (1,15; 5,15). La perspectiva en que se sitúa esta idea es la convicción de que Dios recompensa a los justos perseguidos por motivos religiosos (2,12-20; 4,18c-5,14). El sabio o justo acogido por Dios se convierte luego en juez o acusador de sus perseguidores: éstos anticipan su propia condena (4,18c-5,14)². Se perciben aquí ecos de antiguos «relatos sapienciales», en los que los justos perseguidos obtienen finalmente altos cargos en la corte real y son nombrados jueces de sus perseguidores (un ejemplo típico es el de José en Egipto). Más tarde, el justo es el que acata la ley de Dios y es perseguido por ello. Dios interviene entonces como vengador, y el perseguido es acogido en la corte celestial, donde se le confiere una función judicial *ad hoc* (es decir, contra sus adversarios); sigue la aclamación: «verdaderamente, este hombre era justo» («hijo de Dios»). Tal es en concreto el contexto de Sab 2,12-20 y 5,1-7: el justo doliente es «acogido en el cielo» y rehabilitado plenamente ante un tribunal celestial: la simple contemplación del «justo exaltado» es ya una condena de los impíos (Sab 5,1-2 y 5,3-8). La visión del justo exaltado entre los «hijos de Dios» (2,13.16.18), en la corte celestial de los ángeles, obliga a sus anteriores enemigos a aclamarlo por haber conseguido la dignidad real. Por tanto, en esta literatura salomónico-sapiencial la exaltación del justo doliente es una elevación al rango real; el justo doliente y perseguido juzgará a los pueblos y a las naciones (3,7-8; 4,16). Esto significa que el justo exaltado pronuncia un juicio *ad hoc*; no se trata de un «juicio universal», sino del juicio del justo contra sus perseguidores.

En este punto, Sab 1-6 delata el influjo de Is 52-53 (el Siervo doliente de Yahvé). En ambos casos, el justo doliente es *pais Kyriou* (siervo-hijo del Señor)³. La estructura es claramente paralela (Sab 5,1a e Is 52,13; Sab 5,1bc e Is 52,15; Sab 5,3-8 e Is 53,1-6). También el Siervo espera que Dios le hará justicia (Is 50,7-9), y ello de una forma legal y jurídica, dado que sus padecimientos y su muerte eran eviden-

Testament (Neuchâtel-París 1956); G. Nickelsburg, *Resurrection, immortality and eternal life* (Cambridge, Mass. 1972); J. Nelis, *Het geloof in de verrijzenis in het oude testament*: TvT 10 (1970) 362-381; J. van der Ploeg, *The belief in immortality in the writings of Qumran*: «Bibliotheca Orientalis» 18 (1961) 118-124; K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit*: BZ 6 (1962) 177-214; Strack-Billerbeck IV, 1166-1198; II, 165-269; K. Stendahl (ed.), *Immortality and resurrection* (Nueva York 1965); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga 1934).

² L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?*, 54-55 y 69; K. Berger, *Die königlichen Messiasstraditionen des Neuen Testaments*: NTS 20 (1973-74) 1-45; G. Nickelsburg, *Resurrection*, 48-70.

³ Según Ruppert, Sabiduría es una actualización de Is 52-53; cf. también G. Nickelsburg, *op. cit.*, 62-66; ambas obras (Nickelsburg y Ruppert) han sido escritas sin dependencia mutua.

temente consecuencia de un proceso jurídico (Is 53,8). La exaltación del Siervo-profeta (Is 52,13 y 53,12), es, aunque de forma menos marcada, una elevación real a lo que llamaríamos categoría de gran visir. También en este caso, tal exaltación implica la condena de los perseguidores (Is 53,1-6), quienes reconocen que su juicio era erróneo. La escena concluye, una vez más, con la exaltación y la aclamación.

En ninguno de los dos relatos se habla de *resurrección*, sino de «asunción al cielo» después de la muerte. El pecado lleva a la muerte (Sab 1,12); el justo es «inmortal» (1,15). Para los impíos, la vida y la muerte (cf. la discusión en Sab 2,1-5) son un asunto de esta vida terrena: tras la muerte no hay premio ni castigo; todo se resuelve en la tierra (2,6-11). Pero más tarde (a la vista del sabio o siervo de Dios exaltado), los impíos se ven obligados a rectificar su juicio (4,20-5,14; sobre todo 5,9-14): hay una vida después de la muerte, pero los pecadores no tienen parte en ella. Así, según el libro de la Sabiduría, la «inmortalidad» es un estado propio de los justos: su recompensa, rehabilitación y exaltación. En cambio, sus perseguidores, pese al éxito terreno de la conjura jurídica contra los justos, son castigados después de la muerte⁴.

La misma temática y el mismo esquema de Is 52-53 y Sab 4,20ss aparecen (desde un punto de vista formal) en Hen 62-63: el justo, que aquí es llamado Hijo del hombre, es constituido juez celestial (*ad hoc*)⁵. Tanto Sabiduría como Henoc son *interpretaciones* del Siervo de Yahvé del Deuterocanónico. En Henoc, el justo o hijo del hombre no es ciertamente una persona que sufre o es perseguida; la afinidad reside en el hecho de que en los tres casos se trata de una «figura celestial» que actúa como juez. Por lo demás, también el «Hijo del hombre» en Dn 7 (como ya hemos dicho) es el arconte celestial o ángel protector del Israel doliente, de modo que la divergencia entre «sufriamiento» e «Hijo del hombre» no es tan grande, ni siquiera en esta tradición de Daniel, como se suele suponer. La instalación celeste de dicho arconte es asimismo la prefiguración celestial de la exaltación de Israel: los enemigos de Israel recibirán su castigo. En otras palabras, desde un punto de vista formal, en Dn 7 aparece el mismo tema que en la Sabiduría, en Henoc y los cánticos del Siervo de Yahvé. La tradición deuterocanónica de la «exaltación» se ha fusionado con la tradición de la figura celestial, el Hijo del hombre.

Entre la época del Siervo de Yahvé y la opresión de Antíoco IV, la persecución de los dirigentes religiosos de Israel condujo a una interpretación de Is 52-53 en la que se elabora el tema de que los perseguidos son exaltados después de la muerte, y los perseguidores castigados. Esto se plasmó en una tradición cuyo tema se basaba en el cántico del Siervo (junto con material tomado de Is 13 y 14)⁶. Invariablemente, se habla de asunción al cielo, no de resurrección.

⁴ G. Nickelsburg, *Resurrection*, 68.

⁵ *Ibid.*, 70-78.

⁶ *Ibid.*, 81-82.

Posteriormente, el tema se generaliza (es decir, se prescinde de la idea de persecución) en la AsMo 10 y Hen 104: todos los justos son acogidos en el cielo, donde brillan como estrellas en el firmamento⁷; no se alude a una constitución para desempeñar una determinada función de autoridad. Los justos, después de su muerte, están en el cielo.

En Dn 12,1-3, se habla del mismo tema en términos de «resurrección»; unos judíos resucitarán para vida eterna, otros, para eterna vergüenza. Este es el primer testimonio judío de la fe en la resurrección. Al final de los tiempos, Miguel, el arconte o protector de Israel, «se levantará» en medio de un tribunal celestial de ángeles: una asamblea judicial con un acusador (Satán) y un defensor. Miguel defiende a los justos de Israel en su lucha contra el rey seleúcida (Dn 10,13-21). Se trata del conflicto final entre Miguel y Lucifer (el arconte celestial que mueve al rey antiisraelita Antíoco) en forma de juicio divino. Entonces, los muertos resucitan para ser juzgados. Las víctimas de la injusticia son devueltas a la vida, porque ésta les fue arrebatada injustamente: su resurrección es un acto de justicia divina. Dn 12,2a recuerda claramente Is 26,19: el contexto es la restauración nacional de Israel, representada en Isaías mediante la imagen de la «resurrección de los muertos». Los numerosos fieles o asideos caídos durante la persecución planteaban en estos ambientes un problema teológico: habían muerto por su obediencia a la Torá (1 Mac 1,50.60-61.62-63; 2 Mac 6-7). La piedad los había llevado a la muerte, mientras que los judíos helenizantes, no fieles, seguían viviendo. Esto constituía un problema en el marco de la concepción judía de la retribución. Resurrección y castigo eran la única respuesta a este problema vital, y tal respuesta se dio en términos tomados de Is 26. Pero para Daniel, a diferencia de Isaías, la resurrección como tal no es un acontecimiento salvífico, sino sólo el medio para hacer posible que los muertos —buenos y malos— sean objeto del juicio de Dios, que consistirá en premiar o castigar a los judíos según su conducta durante la persecución. La resurrección está, pues, totalmente al servicio del juicio y no es en sí un acontecimiento salvífico; además no se trata de una resurrección general, sino simplemente de una resurrección *ad hoc*; el juicio es la restauración de Israel, de la que participarán los resucitados a la vida. Dn 12,3 identifica a los «sabios» con los «siervos» (*ebed* en plural; cf. Is 52,13 con Dn 12,3). La «resurrección» es una asunción al cielo (Dn 12,3).

El libro de los jubileos 23,27-31 reflexiona sobre los mismos hechos que Daniel; la solución se sitúa en la misma línea que adopta, algo más tarde, Daniel, pero no se habla de resurrección: mientras los huesos de los justos reposan en la tierra, sus *almas* són recibidas en el cielo. Aquí se habla sólo de una «resurrección» del *alma*. También

⁷ Sobre este punto, cf. sobre todo M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tübinga 1973) 358-359; G. Nickelsburg, *op. cit.*, 82-87.

Hen 102-104 habla de una «resurrección» de las almas de los justos, pero en un contexto más amplio: el *sufrimiento* injusto (y no tanto la *muerte* como tal), aun en el caso de que no sea por Dios, exige una recompensa: las almas de estos justos son recibidas en el cielo. Al morir, las almas de los justos van al *sheol* (Hen 102,5), y en el momento del juicio son recibidas en el cielo; los injustos, en cambio, permanecen en el *sheol*. En 4 Mac, la muerte de los justos es sólo un «tránsito» a la «inmortalidad» (4 Mac 7,3; 9,22; 14,5-6; 16,13; 17,12), a la «vida eterna» (15,3), o un paso para ser recibidos en el cielo (9,22; 13,17; 16,25; 17,18-19). También en Qumrán se desconoce, al parecer, la resurrección, si bien se habla de «vida eterna», la cual es una realidad actual ya en la tierra⁸. Cuando se habla de «inmortalidad», no se alude a una inmortalidad natural como atributo del espíritu humano (ni siquiera en el libro de la Sabiduría): se trata de una recompensa divina a los justos. La persona no es «inmortal» si el Espíritu de Dios no mora en ella (Sab 1,4-7). No existe un nexo intrínseco entre «alma» e «inmortalidad», pero sí entre «unión con Dios» e «inmortalidad» o ascensión al cielo. Entre estos judíos grecófonos, la idea griega de inmortalidad se sitúa plenamente en la perspectiva judía: se trata, en sentido *judío*, de «vida» o «muerte», no de una inmortalidad «filosófica».

Además, en la literatura del judaísmo tardío se habla a veces de un estadio provisional (Hen 22; 4 Esd 7): los justos están «en el paraíso» ya antes del final de los tiempos; la «existencia umbrátil» en el *sheol* es un esquema que se ha quedado anticuado.

También en 2 Mac 7 se habla de resurrección corporal como recompensa divina del martirio (más en la línea de la tradición del Siervo que en la de Dn 12,1-3). En ApBar (gr) 49-51, los muertos resucitarán teniendo la condición de su cuerpo anterior, de forma que los vivos podrán ver que los *muertos* han resucitado. Tras este reconocimiento, tendrá lugar el juicio (50,4); los justos brillarán como estrellas en el firmamento. También en TestJud 25 se habla de resurrección corporal. En los Salmos de Salomón, probablemente de origen fariseo (mediados del siglo I a.C.), el juicio de Dios es un tema central: premio o castigo (2,3-18; 8,7-26; 2,22-31; 3,13-15), es decir, «vida» o «perdición» (*apóleia*). En SaSl 3 se trata claramente de una retribución después de la muerte: vida eterna o muerte eterna. Aquí, la vida eterna no está en relación con el problema del sufrimiento injusto o de una muerte injusta: constituye el premio divino por una vida de fidelidad. Para los pecadores, la muerte es definitiva, sin una nueva confirmación escatológica. En estos Salmos no se menciona explícitamente la resurrección corporal, ni tampoco la del alma; aquí lo que importa es la «vida eterna», mientras que la muerte del pecador es muerte sin más. Así, hemos considerado ya cuatro categorías con las que el judaísmo intenta hablar de la vida futura: ascensión al cielo

⁸ Sobre todo G. Nickelsburg, *op. cit.*, 144-169.

sin más especificaciones, resurrección corporal, salida del alma del *sheol*, vida eterna.

También 4 Esd 7,32 (siglo I d.C.) habla de la liberación de los muertos del *sheol* en un sentido universal (resurrección general) para que todos puedan ser juzgados: premiados con el paraíso o castigados con la gehenna (7,33-37). En los Oráculos Sibilinos 4 se habla de un incendio universal: todo será destruido, personas y cosas; después, Dios resucitará de la muerte a todos los hombres y les restituirá su condición primera, y tendrá lugar el juicio universal; los pecadores se quedan «bajo la tierra» (gehenna), mientras que los buenos viven felices «en la tierra» (la misma resurrección aparece en el Testamento de Benjamín 10). En resumen, los dos testimonios judíos datables relativos a una resurrección *general* proceden de finales del siglo I después de Cristo⁹.

Como resumen de lo dicho podemos afirmar que en tiempos de Jesús no existía una concepción uniforme sobre la vida después de la muerte, problema del que sólo se ocupó Israel un par de siglos antes de Cristo. Desde hacía un siglo se tendía progresivamente a expresar en términos de «resurrección corporal» la convicción de que los perseguidos, y más tarde todos los judíos piadosos y justos, serían recibidos en el cielo; pero había también otras concepciones: la ascensión del alma (de los justos) al cielo o la «vida eterna» (esto podía verificarse mediante una «resurrección corporal» o mediante la ascensión del alma al cielo, bien inmediatamente después de la muerte, bien pasando por el *sheol*). Originariamente, la resurrección está relacionada con la recompensa divina otorgada a los fieles a la ley que han muerto injustamente durante la persecución de Antíoco; después, con los padecimientos injustos en general; finalmente, con toda forma de vida piadosa y justa. En este último caso, se abre una perspectiva hacia la resurrección *universal*, la cual no es tanto un hecho salvífico cuanto una condición indispensable para poder ser objeto del juicio¹⁰. En la época del Nuevo Testamento, la resurrección universal parece ser sobre todo un dogma de los fariseos, los cuales, sin embargo, antes del año 70 son mucho menos representativos que tras la guerra judía. Podemos suponer, pues, que fue después del 70 cuando la fe en la resurrección corporal se extendió entre el pueblo judío. Anteriormente, se esperaba la resurrección de determinadas personas, que volverían a la tierra (cf. Mc 6,14) para llevar a cabo una tarea específica de salvación; pero no se trata de resurrecciones «escatológicas».

⁹ *Ibid.*, 143.

¹⁰ Dn 12,2; Hen(et) 50,1; 62,15; 22 y 37-71; 4 Esd 7,29ss; ApBar(sir) 30,1-5; 50,2-51,3.

II. DIOS LO HA RESUCITADO «DE ENTRE LOS MUERTOS»

Es muy clara la diferencia existente entre el concepto del Nuevo Testamento y el del judaísmo tardío sobre la resurrección. La resurrección de Jesús es en sí misma un *acontecimiento salvífico*, no una simple condición para poder presentarse ante el trono de Dios y ser juzgado. Su resurrección es interpretada directamente como el «amén» de Dios al hombre Jesús. También en algunos libros antiguos, no apocalípticos, del Antiguo Testamento se habla de una resurrección como hecho salvífico, pero en sentido espiritual (la «resurrección del pueblo de Israel»: Is 26,19; 25,8). La resurrección corporal de Jesús es más afín a esta última concepción que a la idea apocalíptica neutral de resurrección. La «resurrección» es una acción salvífica escatológica de Dios realizada en Jesús.

Por otro lado, existe una distinción terminológica que requiere nuestra atención. La resurrección universal del judaísmo tardío se denomina técnicamente «resurrección de los muertos» (*anástasis nekrón*); en cambio, la de Jesús es denominada casi siempre resurrección «de entre los muertos» (*ek nekrón*)¹¹. Pero en este punto hay algunos problemas. Si exceptuamos el Apocalipsis y las cartas de Santiago, Judas y segunda de Pedro (cf. también Rom 1,4), la fórmula neotestamentaria para expresar la resurrección de Jesús es siempre «resucitado de entre los muertos», mientras que fuera del Nuevo Testamento dicha fórmula es prácticamente desconocida¹². En los LXX se habla normalmente de resucitar «de la muerte» (*ek thanatou*)¹³. Pero la fórmula «de entre los muertos» también es conocida en el Antiguo Testamento¹⁴. En el Nuevo, la fórmula «de entre los muertos» unida a una expresión verbal se aplica casi exclusivamente a la resurrección de Jesús, mientras que la resurrección universal se denomina siempre «*anástasis nekrón*» (resurrección de los muertos)¹⁵. Sin em-

bargo, es interesante notar que, según el diccionario de Bauer, la expresión *anástasis nekrón*, como sustantivo, procede de la forma verbal *anastenei ek nekrón* (resucitar *de entre* los muertos). En opinión de G. Kegel¹⁶, las fórmulas independientes —«ha resucitado» y otras similares— son más antiguas que la fórmula «resucitado de entre los muertos»; esta última fórmula habría surgido a raíz de la polémica con los judíos en torno a la resurrección de Jesús. Por otra parte, es evidente que el término «resucitar» (tanto en sentido transitivo como intransitivo), usual en el vocabulario cotidiano, tiene muy diversos significados, por lo cual se requieren elementos adicionales para aclarar lo que se quiere decir: «resucitado de entre los muertos» (es decir, Dios resucita a Jesús) o «muerto y resucitado»: Jesús muere, pero resucita.

Pero el uso verbal (resucitar) unido a la expresión «*de entre los muertos*» y el empleo sustantivo (resurrección *de entre* los muertos) denotan una peculiaridad propia del Nuevo Testamento, pues el sustantivo «*la resurrección*» se utiliza raramente, al menos en relación con Jesús¹⁷. Por eso, a mi juicio, la fórmula «*ek nekrón*», tan frecuente en el Nuevo Testamento, no es algo específico de éste, sino simplemente una *consecuencia* de que hable de la resurrección de Jesús casi exclusivamente en términos verbales, lo cual subraya el aspecto activo y dinámico. Lo característico es, pues, que se evita emplear el sustantivo en relación con la resurrección de Jesús. Al parecer, resulta difícil sustantivar la acción salvífica de Dios que resucita a Jesús de entre los muertos. Esto indica que la fe cristiana no confiesa tanto la «resurrección» de Jesucristo cuanto el hecho de que Jesús ha resucitado o, mejor, Dios lo ha resucitado de entre los muertos. Así, el uso constante de la expresión «de entre los muertos» es una consecuencia (más bien gramatical).

Pero más importante que este análisis gramatical es la constatación de que en todos los textos antiguos se dice que es Dios quien ha resucitado a Jesús de entre los muertos¹⁸. Lo que se subraya es la acción salvífica de Dios en Jesús de Nazaret.

Delorme, en *Lectio Divina* 72, 114, nota 10; U. Wilckens, *Die Missionsreden*, 137-145. Según la plausible tesis de G. Kegel, *Auferstehung Jesu, Auferstehung der Toten* (Gütersloh 1970), el Nuevo Testamento hablaba inicialmente de la resurrección en el horizonte judío de la expectación de una resurrección universal, mientras que posteriormente (Lucas y Hechos marcan el cambio) se invierten los términos de la relación: con la resurrección de Jesús se intenta hacer inteligible a los griegos la resurrección universal. A mi juicio, el núcleo de este cambio esencial difícilmente puede negarse por lo que respecta al Nuevo Testamento.

¹¹ G. Kegel, *Auferstehung Jesu*, 24.

¹² *Anástasis nekrón* (Rom 1,4); *anástasis* (Flp 3,10), *exanástasis* (Flp 3,11) y *egersis* (Mt 27,53).

¹³ *Egeirein*: Rom 10,9 (confesión prepaúlina); Hch 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30,37 (en todos estos pasajes se puede reconocer el kerigma transmitido); 1 Tes 1,10; Rom 4,24; 1 Cor 6,14; 1 Cor 15,15; 2 Cor 4,4; 1 Pe 1,21; con *anistainai*: Hch 2,24,43; 13,34; también hay que traducir así 1 Tes 4,14 («fue resucitado» y no «resucitó»). Por tanto, la acción de Dios puede expresarse también

¹¹ B. van Iersel, *La resurrección de Jesús, ¿información o interpretación?*: Conc 60 (1970) 52-65; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 180-185.

¹² No obstante, en la nueva edición del Wörterbuch de Bauer se citan algunos ejemplos, pp. 138-139.

¹³ Ecl 48,5; Est 4,8; Job 5,20; Prov 10,2; 23,14, etc.

¹⁴ Jue 16,14,20; Gn 28,16; Dt 18,5; cf. F. Hahn, *Hohheitstitel*, 204; J. Delorme, en *Lectio Divina* 72, 114-119, 124-125; C. Perrot, *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament*: LVie 87 (1968) 5-29; E. Fascher, *Anastasis, resurrection, Auferstehung*: ZNW 40 (1941) 166-229; H. Oepke, en ThWNT I, 368-372; II, 332-337; R. Schnackenburg, *Zur Aussageweise 'Jesus (von den Toten) auferstanden'*: BZ 13 (1969) 10-11; U. Kilekens, *Die Missionsreden*, 137-145; H. Braun, *Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung*: ThLZ 77 (1952) 533-536.

¹⁵ *Egeirein ek nekrón*, que sólo se dice de Jesús en el Nuevo Testamento (Rom 4,24; 8,11; 10,9; Gál 1,1; 1 Tes 1,10; cf. Ef 1,20; Col 2,12). *Egeiresthai ek nekrón*, que también se predica sólo de Jesús (Rom 6,4,9; 7,4; 8,34; 1 Cor 15,12,20) (*anagein ek nekrón* es una antigua fórmula de los LXX: Tob 13,2; Sab 16,13; Sal 29,3); *anastasis nekrón*, que en el NT se usa de ordinario en relación con la resurrección universal, sólo se aplica a Cristo una vez (Rom 1,4), mientras que la resurrección universal de los muertos recibe dos veces la denominación *anástasis he ek nekrón* (Lc 20,35 y Hch 4,2). Cf. Hoffmann, *op cit.*, 182; J.

Sin embargo, hay textos en los que se dice que «el propio Jesús resucita de entre los muertos»¹⁹. Pero lo que se suele querer decir en tales casos es que Jesús ha resucitado (de entre los muertos) por el poder de aquel que lo ha levantado del sepulcro. Tal fórmula parece ser en parte consecuencia de una construcción gramatical: «Jesús ha muerto, ha sido sepultado, ha resucitado». Teniendo la muerte y la resurrección el mismo sujeto, es lógico desde un punto de vista gramatical que no se cambie de sujeto (a no ser en el esquema de contraste «vosotros... lo matásteis, pero Dios lo resucitó»). Probablemente, la confesión que se limita a la resurrección es más antigua (1 Tes 1,10), y su fórmula constante dice: «Dios lo ha resucitado» (o «él ha sido resucitado»). Por otra parte, es de notar que precisamente en la tradición del Hijo del hombre se afirma que Jesús mismo resucita, al parecer por su propia virtud (Mc 8,31: *anastēnai*; 9,31 y 10,34: *anastēsetai*; el verbo se emplea aquí en sentido transitivo). Parece, pues, que en el cristianismo primitivo existe una tradición —la del Hijo del hombre— en la que se habla claramente de que *Jesús ha resucitado*. Tal tradición aparece ya en Jn 10,17-18, donde Jesús habla de recobrar su vida por sí mismo; algo más tarde, Ignacio de Antioquía subraya esta formulación²⁰, la cual pasará a ser una fórmula clásica en el siglo II. Por el contrario, el cristianismo primitivo, incluido el Nuevo Testamento, pone el acento en la acción salvífica de Dios que resucita a Jesús de entre los muertos. Así, *ho egeiras* —Dios que resucita para la vida— viene a ser para los cristianos casi un atributo divino²¹, es decir, una alabanza de Dios.

mediante la forma pasiva. «Jesús fue resucitado» (por Dios): Mc 14,28 par. Mt 28,7; Mc 16,6.14; Mt 16,21 y Lc 9,22; Mt 17,23; 20,19; 27,63-64; Lc 24,34; Jn 2,22; 21,14; Rom 4,25; 6,4.9; 7,4; 8,34; 1 Cor 15,4; 15,12-13.14.16.17.20; 2 Cor 5,15; 1 Tim 2,8. La forma pasiva no aparece en Hechos, libro que parece tener una clara preferencia por la forma activa: Dios le hizo resucitar (*egeirein*), hasta el punto de que el *anistanai*, en cuanto referido a Jesús (y procedente de la tradición), lo entiende como «resucitación» y no como «resurrección» (cf. Lc 24,7 con 24,34; Hch 10,41 con 10,40; Hch 17,3 con 17,1; sobre todo Hch 13,23 y 13,34 con 13,30 y 13,37).

¹⁹ Mc 16,6; Mt 27,64; 28,6.7; Lc 24,6.34; Rom 4,25; 6,4; 1 Cor 15,3-5; Rom 6,9; 7,4; 8,34; Jn 21,14.

²⁰ *Anestesēn beaútōn* (Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn.* 2).

²¹ Rom 4,24; 8,11; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Ef 1,20; Col 2,12; 1 Pe 1,21. También en la segunda bendición de la plegaria judía *Shmoné esré* se encuentra la alabanza al «Dios que devuelve la vida a los muertos» (*mébayye hammatim*); se trata de una oración que, desde la época de Gamaliel II, los judíos debían rezar tres veces al día. Esta segunda bendición, basada en tradiciones anteriores, se redactó hacia el año 100 d.C. Probablemente no se refiere expresamente a la resurrección de los muertos, sino a la confesión veterotestamentaria «para Dios todo es posible»

III. «RESUCITO AL TERCER DIA SEGUN LAS ESCRITURAS»: LA RESURRECCION DE JESUS COMO ACONTECIMIENTO ESCATOLOGICO DECISIVO

Bibliografía: J. Blank, *Paulus und Jesus*, 133-197; J. Dupont, *Ressuscité 'le troisième jour'*: Bibl 40 (1959) 742-761; F. Hahn, *Hohheitstitel*, 197-211; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Friburgo 1968); íd., *Jesus Christus ist auferstanden* (Friburgo 1975); F. Mildenerger, *Auferstanden am dritten Tag nach den Schriften*: EvTh 23 (1963) 265-280; F. Nötscher, *Zur Auferstehung nach drei Tagen*: Bibl 35 (1954) 313-319; H. Tödt, *Der Menschensohn*, 167-172; N. Walker, *After three Days*: NovT 4 (1960) 261-262; J. Wijngaards, *Death and Resurrection in covenantal context*: VT 17 (1967) 226-239.

El término «prueba de la Escritura»²² no expresa exactamente lo que los primeros cristianos sentían y experimentaban cuando aplicaban la expresión «según las Escrituras» a una experiencia salvífica en torno a Jesús. La Escritura era para ellos el libro de las grandes acciones y promesas de Dios, la manifestación de la voluntad del plan salvífico de Dios. Inicialmente, la Escritura no era lo que fue más tarde: el Antiguo Testamento; era *su* Escritura viva, a cuya luz los primeros cristianos «leían» o interpretaban los nuevos acontecimientos históricos y las nuevas vivencias; los creyentes judíos no solían ser especialistas en Escrituras, pero vivían de los salmos y escritos que se leían y explicaban regularmente en el culto de la sinagoga. En el más antiguo recuerdo de la pasión de Jesús, todavía perceptible en el relato de Marcos, vemos cómo los primeros cristianos se identificaban con la oración meditativa de los salmistas, los cuales, desde el fondo de su humillación, ponían su confianza en Dios. Estos cristianos no podían explicarse al principio la pasión y la muerte de Jesús; sin embargo, su fe era tan grande que ponían más confianza en Dios que en todo lo que patentizaban aquellos hechos dolorosos en su desnudez histórica. Sin duda necesitaron tiempo para llegar a su visión de fe, pero terminaron por saber que este justo, aun habiendo sido condenado por los hombres y sus instituciones, no pudo ser abandonado por Dios. Tal era la espiritualidad de sus Escrituras. Sobre el trasfondo de esta espiritualidad, de la que había vivido también Jesús, intentaron situar los acontecimientos ocurridos en torno a él. Jesús era judío, y también sus discípulos y seguidores pensaban como judíos creyentes. Interpretaron a Jesús *de una forma judía*. La singular experiencia de su trato con Jesús y la perspectiva judía en que si-

²² Cf. entre otros, C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Londres 1961); E. Flessemann-van Leer, en *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 79-96; E. Fuchs, *Herme-neutik* (Bad Cannstatt 1958) 21-210; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (París 1962); A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Mk.-Evangelium* (Gütersloh 1965); C. Westermann, *Die Prophetentzitate in den neutestamentlichen Reden von der Zukunft*: EvTh 27 (1967) 307-317

tuaban tal experiencia, formaban para ellos una sola historia, en la que se integraban su presente a la luz de su pasado judío y su pasado a la luz del judío Jesús. Así, la novedad realizada en Jesús se explicó y articuló en categorías religiosas del Antiguo Testamento y del judaísmo, en las cuales se plasmaba una secular experiencia judía con la voluntad de Dios, expresada en sus sagradas Escrituras.

En la fórmula de fe «ha resucitado» son decisivos el recuerdo de la vida terrena de Jesús y la experiencia de la gracia de conversión; pero, a la hora de expresar esa realidad en palabras, es casi tan importante la experiencia religiosa judía. Ante la absoluta novedad de lo acaecido en Jesús de Nazaret, los discípulos tuvieron que utilizar como medio interpretativo los modelos en que se plasmaba la secular experiencia religiosa del judaísmo.

El carácter salvífico de la resurrección en sentido neotestamentario, no apocalíptico, se subraya añadiendo «al tercer día» y, más exactamente, «al tercer día según las Escrituras». La combinación del tercer día con las Escrituras (1 Cor 15,4b) aparece con bastante claridad en la reflexión de Mt 12,40 (los tres días de Jonás; Jon 2,1), más vagamente en Lc 24,46 y también, en relación con un *logion* del templo, en Jn 2,22, y en Hch 10,40 sin referencia a la Escritura, pero en un contexto confesional como en 1 Cor 15,4b. Además de las dos confesiones sobre la resurrección al tercer día (1 Cor 15,4b; Hch 10,40), hay dieciséis pasajes en los que el esquema «de los tres días» va unido a tres tradiciones: el *logion* sobre el templo, las predicciones de la pasión y las predicciones sobre la consumación: resucitaré al tercer día; reconstruiré el templo al tercer día; al tercer día todo estará cumplido²³.

Entre el «después de tres días» que hallamos en las predicciones de la pasión y el «al tercer día» de la tradición de la resurrección existe un nexo histórico-tradicional, como lo demuestra el hecho de que Lucas y Mateo cambian «después de tres días» por «al tercer día» (Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lc 9,22; 18,33; cf. Lc 24,7.46). La expresión «al tercer día» se impuso sobre las demás.

Es de notar que, fuera de estas fórmulas de confesión y de las mencionadas predicciones, el tema del tercer día no aparece en los relatos evangélicos de la Pascua y de las apariciones. En ellos se dice siempre «el primer día de la semana»²⁴. Este día no es el tercero después del viernes santo, sino «el día siguiente al sábado»²⁵ y, por tanto, no tiene nada que ver con el tema de «los tres días». Es cierto que ya en Lucas y Juan hallamos la tendencia historizante empeñada en demostrar que Cristo manifiesta su presencia sobre todo en ese primer día de la semana (judía), que se ha convertido entretanto en

el «domingo cristiano». Pero tampoco en Lucas (y en Marcos) la resurrección al tercer día se refiere directamente al orden cronológico de los hechos acontecidos en la Pascua; la expresión sólo se encuentra en citas de las predicciones de Jesús (Lc 24,7 y 24,46); Lc 24,21 puede tener un significado más general (cf. *infra*). Por tanto, en las distintas tradiciones existe una clara diferencia entre «el primer día de la semana» (relatos sobre la Pascua y las apariciones) y el «tercer día» (fórmulas de confesión y predicciones).

La fórmula «al tercer día» es ya prepaolina: «Resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,4b), cita Pablo. F. Hahn, que no ve aquí más que una datación histórica²⁶, ha sostenido que esta fórmula se divide en dos partes originariamente independientes: «resucitó según las Escrituras» y «resucitó al tercer día». Al fusionarse ambas fórmulas, la prueba de la Escritura se habría extendido a la expresión «al tercer día», lo cual habría obligado a buscar un pasaje veterotestamentario que hablase de una resurrección al tercer día. Y esto presentaba ciertas dificultades²⁷. No obstante, algunos datos remiten —ya con anterioridad a la fórmula larga (aun en el caso de que provenga de un binomio original)— a las comunidades de Palestina o, suponiendo que la fórmula naciera en Antioquía, a una fase muy antigua de la tradición antioquena. Ya hemos dicho que en la fórmula de 1 Cor 15,4b se pueden entrever rasgos tanto paulinos como pre-paulinos²⁸.

Una primera pista de explicación la tenemos en la idea judía de que un difunto sólo está realmente muerto «después de tres días». Resucitar al tercer día significaría, por tanto, que Jesús no resucitó tras una muerte aparente, sino tras morir en realidad; en otras palabras, «al tercer día» equivaldría a la expresión «murió y fue sepultado»²⁹. Pero habría que preguntar por qué hasta el tercer día no se tiene seguridad de la muerte. Eso es un indicio de que el tercer día o, después de tres días, tiene un significado particular en el pensamiento judío, incluso en la vida cotidiana. De hecho el tercer día significa el «día decisivo», el día crítico en que concluye definitivamente algo o comienza algo absolutamente nuevo. Lo mismo sucede con la muerte: a los tres días se sabe si hay que abandonar toda esperanza o si se está ante un cambio decisivo (cf. Jn 11,17-39). Durante tres días buscan al Jesús desaparecido, y el tercero trae el feliz

²⁶ *Hohheitstitel*, 197-211, 210.

²⁷ Además, los evangelios presentan algunas divergencias: «después de tres días», «en tres días», «después de tres días y tres noches», «al tercer día». Desde un punto de vista puramente cronológico, tales expresiones indican días diferentes. Cf. Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lc 9,22; 18,33; Mc 8,31; 9,31; 10,34; 14,58; 15,29; Lc 9,22; 18,33; 24,7.(21).46; Mt 12,40; cf. Lc 11,29-32; Mc 8,11-12; Mt 12,38-41; Mc 14,58; Mc 26,61; Mc 15,29; Mt 27,40; Jn 2,13-22. Tales fluctuaciones parecen estar relacionadas con problemas provenientes de la traducción de los LXX (cf. Gn 42,17ss; Ex 19,11-16; Est 4,16-5,1; Os 6,2 LXX).

²⁸ Cf. segunda parte, sección tercera, nota 71.

²⁹ Así, G. Kegel, *Auferstehung Jesu*, 27.

²³ Mc 8,31; 9,31; 10,34; 14,58; 15,29; Mt 16,21; 17,23; 20,19; 12,38-42, 26,61; 27,40; Lc 9,22; 18,33; 11,29-32; 13,31-33; Jn 18,19.

²⁴ Mc 16,2; Mt 18,1ss; Lc 24,1; Jn 20,1.19. O también «ocho días después», el primer día de la semana siguiente (Lc 24,30-31; Jn 20,26).

²⁵ Strack-Billerbeck 1. 1052-1054.

desenlace (Lc 2,46); Pablo ayuna tres días, después la *metánoia*, su conversión, es definitiva, y él se hace bautizar (Hch 9,9)³⁰. El tercer día es, pues, el decisivo, el momento crítico o el del fracaso absoluto³¹.

Todavía más. El tercer día, en el sentido de momento decisivo, es utilizado en el Antiguo Testamento por lo menos treinta veces sin ninguna referencia cronológica simplemente para indicar el día de importantes venturas o de inquietantes calamidades³². «Al tercer día» libera José a sus hermanos de la cárcel (Gn 42,18); al tercer día establece Dios la alianza con su pueblo (Ex 19,11.16); al tercer día recibe David la noticia de la muerte de Saul y Jonatán (2 Sm 1,2); al tercer día tiene lugar la división del reino en Israel y Judá (1 Re 12,12); al tercer día agradece el rey Ezequías a Dios el haber sanado de una enfermedad mortal (2 Re 20,5.8); al tercer día comienza Ester su gran obra de salvación de Israel (Est 5,1); al tercer día da Yahvé una nueva vida a su pueblo y lo resucita (Os 6,2-3).

Después de tres días de experiencias difíciles, graves, mortales, «el tercer día» trae la salvación; ése es, sin duda, el significado básico del tema de los tres días. Se trata en definitiva de la certeza del día decisivo. El tercer día no es, por tanto, un dato temporal, sino salvífico. En consecuencia, decir que Jesús resucitó de entre los muertos al tercer día significa para el cristianismo primitivo que Dios deja sólo tres días a su justo en la extrema tribulación; tras la impresión dolorosa de su muerte llega la noticia decisiva: el Señor vive. No es la muerte, sino Dios, quien tiene la última palabra; es decir, el «tercer día» pertenece a Dios. La resurrección de Cristo significa un cambio radicalmente nuevo en la existencia temporal de los discípulos; inaugura el tiempo de la salvación. Una expresión en categorías temporales —el tercer día— es la más adecuada para indicar todo esto. Con la acción salvífica de Dios en Jesús, en un momento determinado de nuestra historia —«el tercer día»— ha comenzado efectivamente la redención escatológica con la *renovación de la existencia* de los discípulos³³; pero ha comenzado «después de tres días», es decir, después de la suprema tribulación de Jesús: su pasión y muerte. En comparación con el día decisivo, «tres días» son un breve

³⁰ Cf. también Mc 8,2; Mt 15,32; Lc 24,21; Ex 15,22; 2 Re 2,17; 2 Cor 20,25; Jon 3,3, etc.

³¹ «Después de tres días» puede tener otros significados que no se analizan aquí; a veces designa un lapso extraordinariamente breve para algo que en realidad exigiría mucho más tiempo. Jesús destruye y reconstruye en tres días (en poquísimos tiempo) el templo, en cuya construcción se había trabajado durante cuarenta y seis años (Jn 2,13-22). Cf. también Jos 1,11; 2 Mac 5,14; Os 6,2.

³² Cf. W. Schmauch en *Biblich-historisches Handwörterbuch* (ed. B. Reicke L. Rost; Gotinga 1962, I).

³³ Así, pues, el tercer día no tiene nada que ver con «tres días después del Viernes Santo», fórmula que constituye la base del triduo pascual. Tal historización es legítima y significativa; pero no debe llevarnos a olvidar el profundo significado salvífico del giro decisivo.

período de tiempo. A pesar de la angustiosa situación de Abrahán ante el mandato de sacrificar a su hijo Isaac, a pesar de la desesperada situación de Jonás (en el vientre de la ballena), a pesar de la situación de humillación y abatimiento en que se halla sumido el pueblo de Israel, Dios salva y libera siempre «al tercer día». Isaac no fue sacrificado, Jonás no pereció y el pueblo fue salvado a tiempo. Sólo Jesús no «fue perdonado» (cf. Rom 8,32). No obstante, llegó su salvación, pero después de la muerte: «resucitó al tercer día».

Os 6,2-3 es una buena referencia bíblica, aunque no la única: «En dos días nos hará revivir, al tercer día nos restablecerá y viviremos en su presencia»; a la mañana del «tercer día» se celebra y renueva la alianza. De todas formas, en contra de esta referencia se puede objetar que ningún pasaje del Nuevo Testamento entiende «el tercer día» en la línea del texto de Oseas (texto que, por cierto, no se cita nunca).

Todo esto se ve confirmado por los targumes y midras, los cuales hablan de la «resurrección» universal «al tercer día» refiriéndose a Os 6,2-3. Aunque estos comentarios judíos son sin duda de fecha muy reciente (siglos II y III d.C.), se remontan, como los escritos rabínicos, a tradiciones mucho más antiguas³⁴. Estos comentarios judíos a la Escritura no argumentan —a diferencia de lo que hace el Nuevo Testamento— a partir de lo que ya ha sucedido en Jesucristo, pero sí interpretan hechos pasados (relatados en la Escritura) a la luz de la futura «resurrección» universal «al tercer día»³⁵. Esto indica que la exégesis neotestamentaria no puede considerarse como una prueba bíblica nacida del oportunismo. El propio Israel, partiendo de sus experiencias, leídas a la luz de sus libros sagrados, pudo concebir la salvación en términos de una futura «resurrección al tercer día». También los primeros cristianos, a partir de sus experiencias específicas en relación con el acontecimiento de Jesús, llegaron a la idea de una resurrección al tercer día, pero *ya realizada* personalmente en Jesús de Nazaret.

Si bien el concepto de «resurrección al tercer día» es un concepto *judío*, quizá conocido ya en tiempos de Jesús, la novedad cris-

³⁴ En la gruta XI de Qumrán se encontró un targum de Job en arameo palestense, «en líneas generales la lengua que habló Jesús», cf. A. S. van der Woude, *Das Hiobtargum aus Qumrán, Höhle XI: VTS* (1963) 322-331, aquí 329. Ello llevó a ciertos exegetas a suponer la existencia de más targumes escritos en la época de Jesús. Ahora bien, tales targumes y midras contienen una «teología del tercer día», sobre todo en relación con el sacrificio de Abrahán. Cf. sobre todo R. le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (Anal. Bibl. 22; Roma 1963); íd., *La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulienne* (Anal. Bibl. 17-18; Roma 1963) II, 563-574. Cada vez se ven más afinidades claras entre ciertas concepciones paulinas y sinópticas y los targumes judíos, precisamente en lo que respecta a las ideas sobre la redención.

³⁵ El Midrás Rabbah sobre Gn 22,4 reúne todos los acontecimientos sucedidos «al tercer día»; cf. H. Freedman-M. Simon, *Midrash Rabba I* (Londres 1939) 491; entre ellos figura la resurrección escatológica, con referencia a Os 6,2 (LXX).

tiana consiste en que el tercer día no tendrá lugar «tres días después del fin del mundo» (como dicen los targumes), sino que *se ha realizado ya* en Jesús, el Cristo. La conexión de «al tercer día» con «según las Escrituras» significa además no sólo que la resurrección es un hecho salvífico fundamental y único, sino también que es proclamada expresamente como un hecho salvífico *definitivo* y *escatológico*. Si la idea judía de la «resurrección al tercer día» es ya conocida en tiempos de Jesús, la confesión cristiana «resucitó al tercer día» significará que tal día decisivo ya se ha cumplido al menos en Jesucristo, como fundamento de nuestra resurrección escatológica. Según esto, la resurrección de Jesús es el gran cambio de los tiempos según el plan divino de salvación («según las Escrituras»).

Resumen. Cuando los cristianos declaran que Jesús resucitó de entre los muertos al tercer día, confiesan que el reino de Dios ha adquirido el rostro del Crucificado resucitado, Jesús de Nazaret.

Además, en algunos *logia*, cuyo núcleo atribuyen a Jesús muchos exegetas, el propio Jesús habla del «tercer día» o día decisivo sin relacionarlo, al menos expresamente, con su muerte ni con una eventual resurrección, es decir, habla de una extrema angustia («tres días»), pero expresando al mismo tiempo su convicción de que —pase lo que pase— el «tercer día» *está en manos de Dios*. Habla de ello en sus palabras sobre el ladino zorro de Herodes (Lc 13,31-33) y sobre la destrucción y reedificación del templo (Mc 14,58; Mt 26,61). Muchos exegetas, a partir de Bultmann³⁶, consideran sobre todo Mc 14,58 par. como palabras auténticas de Jesús. Según estos *logia*, Jesús es consciente en todo momento de que puede confiar en «el tercer día» de Dios. En mi opinión, la autenticidad de dicho *logion* explicaría también por qué el tema del «tercer día» no está presente en las tradiciones evangélicas sobre la Pascua, el sepulcro y las apariciones y sólo aparece en las tradiciones en que se alude a predicciones de Jesús, así como en las fórmulas confesionales. Es de notar, asimismo, la reflexión que hace Juan en el *logion* sobre el templo: «Cuando resucitó Jesús *se acordaron* los discípulos de lo que había dicho y dieron fe a la Escritura y a estas palabras de Jesús» (Jn 2,22). «Al tercer día» es una palabra de la Escritura y también de Jesús. Si Jesús emplea la expresión «al tercer día» (sin relacionarla con la muerte o la resurrección), entonces manifiesta con ella la conciencia que tiene de sí mismo: la convicción de que debe pasar por la extrema tribulación, pero que está, *pese a todo*, en las poderosas manos de Dios. Suceda lo que suceda, el «tercer día» está en manos de Dios. Esto significa que Jesús se considera como el profeta doliente que, pase lo que pase, será rehabilitado por Dios. Jesús contaba con que —antes de su muerte, en ella o después— su vida sería re-

³⁶ *Tradition*, 19; W. Popkes, *Christus Traditus*, 232; C. Colpe, en ThWNT VIII, 447-448.

novada³⁷: habría una «consumación al tercer día» (Lc 13,32). Dios no deja a los suyos en la angustia por más de «tres días»; en otras palabras, el padecimiento de los justos, su fracaso, puede ser muy grave; pero el Dios de la salvación tiene la última palabra. En comparación con esto, el sufrimiento es breve: sólo «tres días», es decir, pasajero. El tema de los tres días encaja, pues, perfectamente en la tradición del «justo doliente». Mc 8,31 habla de «padecer mucho» y de «resucitar a los tres días»; aquí Marcos recoge una fórmula *kerigmática*, ya que «a los tres días» no cuadra con su «cronología» de la pasión. Su modelo es Sal 33,20: *Pollai hai thlipseis ton dikaiion*: muchos son los sufrimientos de los justos (cf. también 4 Mac 18,15), pero el Dios vivo salva: «Por muchos males que sufra el justo, de todos lo libra el Señor» (Sal 33,21; cf. Sab 2,13-20 y 5,1-7). El hecho de que Jesús tomara conciencia de su pasión y muerte violenta fue quizá un catalizador de su autocomprensión³⁸.

La expresión aparentemente anodina «(resucitado) al tercer día» tiene, por tanto, una gran carga salvífica. Nada dice sobre la cronología de la resurrección (como, por ejemplo, tres días después del Viernes Santo) ni de las «apariciones pascuales»; pero dice todo sobre la acción salvífica escatológica y definitiva de Dios con el Jesús crucificado: su resurrección es una realidad escatológica que rompe el concepto apocalíptico de la resurrección. El tercer día, el día de la salvación, es ya una realidad viva e inaugura en nuestra historia, que sigue su curso (no hay un «cambio apocalíptico de los tiempos»), una novedad radical y un futuro lleno de esperanza.

³⁷ L. Ruppert, *Jesus, als der leidende Gerechte?*, 63-64 y 75; K. Lehmann, *Am dritten Tag*, 236.

³⁸ Según L. Ruppert, *op. cit.*, 71, esta perspectiva del sufrimiento habría sido la matriz de la autocomprensión de Jesús como «Hijo del hombre doliente». Pero su argumentación no me parece convincente; precisa lo que Jesús (aun estando convencido de que Dios tiene la última palabra) tiene abierto, con confianza en el futuro de Dios.

CAPITULO II

RESURRECCION, ELEVACION, ENVIO DEL ESPIRITU
LA PARUSIA

Resurrección y elevación o entronización de Jesús son conceptos centrales en el Nuevo Testamento. Pero, ¿qué relación existe entre *resurrección* y *elevación*?

Así volvemos a una cuestión ya tocada en la segunda parte (sección tercera, capítulo 3, apartado 4): «Ambigüedad del término 'experiencia pascual'». La precedente síntesis de las ideas que el judaísmo tardío tenía sobre la «vida después de la muerte» muestra que en la época de Jesús no había unanimidad al respecto. La convicción de que Dios recompensaría a los justos con una vida después de la muerte estaba ciertamente extendida; pero, por otro lado, la muerte prematura y violenta se solía interpretar como un castigo divino. Además, para hablar de «la vida eterna» había diversas categorías, una de las cuales era la resurrección.

En muchas tradiciones del cristianismo primitivo, la resurrección de Jesús está directamente ligada a su elevación y constitución en poder junto a Dios. La elevación de Jesús ejerce una función hermenéutica con respecto a la resurrección, la cual es por eso totalmente distinta de la que aparece en los relatos de Jairo, Elías, etc. La resurrección de Jesús *es*, en muchas tradiciones del cristianismo primitivo, su entronización como Señor y Cristo, como «Hijo de Dios en poder» (Rom 1,4). Lleva consigo «estar a la derecha de Dios» (Rom 8,34; Col 3,1) o «recibir poder», dato que luego se explica con ayuda de Sal 110,1 y 2,7. La resurrección es la solemne entronización de Jesús como Hijo del hombre que ha de venir (si bien *esto* no se dice nunca explícitamente), como Señor, Mesías, Hijo de Dios: así decía una versión cristiana muy antigua. Es lo que se desprende de numerosos conjuntos de tradición: en Mt 28,18b-20 es claro que el Resucitado que se aparece es ya el elevado (glorificado), a quien se ha otorgado todo poder. En otros textos se habla de resurrección, si bien ésta implica siempre la exaltación (1 Tes 1,9-10; Rom 14,9; 1 Cor 15,3-8). A veces se habla sólo de elevación, pero entonces está implícita la resurrección (Mt 28,18b; Ef 4,8-10; Flp 2,6-11; 1 Tim 3,16; Heb 1,3.5; 2,9; 5,5; 12,2); consecuencia inmediata de la resurrección de Jesús es el estar sentado a la derecha de Dios o su dominio sobre el mundo (Rom 8,34; Col 3,1).

Hay también textos en que se yuxtaponen la resurrección y la elevación, pero como dos aspectos de una misma realidad³⁹. En conjunto, podemos decir —prescindiendo por ahora de otras posiciones del Nuevo Testamento— que la resurrección, la elevación y la entronización designan en la confesión neotestamentaria una misma realidad indivisa, en la que la resurrección es el *terminus a quo* y la elevación el *terminus ad quem* de un mismo acontecimiento⁴⁰.

Pero es de notar que, si la terminología del Nuevo Testamento sobre la resurrección es bastante estable, las afirmaciones sobre la elevación son fluctuantes e inestables. No sólo Lucas tiene ideas propias sobre este punto, sino también Marcos; además encontramos diversas fórmulas fijas que no siguen el clásico modelo neotestamentario.

Ya hemos dicho que Lucas distingue entre Pascua y ascensión, es decir, entre resurrección y elevación. Tal distinción es particularmente importante porque Lucas no conecta el envío del Espíritu con la resurrección de Jesús, sino de una manera muy explícita sólo con la elevación (Hch 1,2.9-10; cf. Lc 24,50-53). La resurrección es ilustrada aquí por primera vez con Sal 16,10 (liberación del mundo de los muertos), mientras que Sal 110,1 pasa a ser una prueba escriturística de la elevación «a la derecha de Dios» (Hch 2,31 y 2,33-35). Por tanto, según Lucas, la predicación eclesial de la penitencia y la salvación no puede comenzar sino tras la elevación de Jesús (Hch 5,31b) porque presupone el don del Espíritu, que sólo el glorificado puede comunicar (Hch 2,33). Para Lucas, la elevación constituye la conclusión de la vida terrena de Jesús y el comienzo de la Iglesia gracias a la misión del Espíritu (cf. Hch 2,33; 5,31; 3,20). El «breve intervalo» entre la elevación (ascensión) y la efusión del Espíritu (pentecostés) lo llena la espera del Espíritu (Lc 24,49; Hch 1,8; 1,4). Aún en los casos en que Lucas menciona juntas la resurrección y la elevación (Hch 2,32-33; 5,30-31), para él existe una distinción entre ambas; y así como subraya siempre que *Dios* resucita a Jesús, así también pone el acento en la acción salvífica de Dios al hablar de la elevación de Jesús (Lc 9,51; Hch 1,2.11.22)⁴¹. El Jesús resucitado *promete* el Espíritu (Lc 24,49;

³⁹ 1 Pe 1,21; Rom 8,34; Ef 1,19-21; 1 Pe 3,21-22; Rom 1,4, donde el *ek* significa, tanto «a causa de» como «a partir de la resurrección». Resurrección y «ser Señor» son, pues, completamente idénticos (Rom 10,9). Pablo une el título de *Kyrios* con la resurrección (2 Cor 4,14; Rom 1,4; 4,24, etc.). La resurrección *es* la elevación.

⁴⁰ G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 81-98. En 1 Pe 1,20-21; 3,18-19.21-22 la resurrección y la elevación (en la perspectiva de una incipiente «cristología cósmica») aparecen yuxtapuestas, sin que sea clara su unidad: *thanatotheis, zoopoietheis, poreutheis*. Esto guarda relación, no con el modelo del rapto, sino con el antiguo modelo del «viaje celeste»: el Resucitado hace un viaje al cielo y atraviesa todas las esferas celestiales (modelo de la *katábasis-anábasis*).

⁴¹ «El cielo tenía que retenerlo hasta que llegue la restauración (*apokatástasis*) universal» (Hch 3,21) es un texto que debe valorarse por separado. Jesús ha sido llevado al cielo y está allí preparado en espera de los acontecimientos finales; sólo

Hch 1,5), pero sólo el Jesús elevado o glorificado puede comunicarlo de hecho (Hch 2,33). Podemos decir que, para Lucas, Jesús y Dios están estrechamente unidos por el Espíritu. Su cristología es una cristología del Pneuma, no adopcionista, sino «subordinacionista»: por estar lleno del Espíritu de Dios, Jesús es Hijo de Dios, desde su nacimiento (Lc 1,32-35), en el bautismo (3,22), en su elevación (Hch 2,33). En Jesús no encontramos directamente al Padre, sino el don del Espíritu otorgado por el Padre a Jesús.

Juan, en cambio, considera que la relación entre el Padre y el Hijo es algo inmediato, mientras que también conecta el don del Espíritu —Paráclito— con la elevación de Jesús: «el abogado, el Espíritu Santo, que os enviará el Padre en mi nombre» (Jn 14,26), «yo le pediré al Padre que os dé otro abogado que esté siempre con vosotros, el Espíritu...» (Jn 14,16-17). También en la tradición del judaísmo tardío, el Mesías puede pedir el Espíritu, pero no donarlo⁴². El Espíritu no puede venir más hasta que Jesús haya sido glorificado (Jn 7,39): «Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, no vendrá vuestro abogado; en cambio, si me voy, os lo enviaré» (Jn 16,7). También aquí, como en Lucas, van unidos el envío del Espíritu y la elevación de Jesús. Juan, que suele coincidir con Lucas en muchos puntos de la tradición, conoce un esquema ligeramente diacrónico: hay un breve intervalo entre la «resurrección» y la «ida al Padre» (20,17: aquí, después de su resurrección, Jesús está todavía en camino hacia el Padre). Sin embargo, cuando «aquel mismo día» se aparece a los discípulos, está ya glorificado, puesto que dona el Espíritu (Jn 20,19-23: nos hallamos sin duda ante el esquema del viaje al cielo).

Entre los antiguos himnos cristológicos hay algunos (Flp 2,6-11 y 1 Tim 3,16) que pasan por alto la resurrección y mencionan sólo la elevación. «El, a pesar de su condición divina (*hyparchon*: sin dejar de ser), no quiso aferrarse a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose igual a los hombres. Así, presentándose como simple hombre, se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en la cruz. Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le dio el nombre que está sobre todo nom-

entonces lo enviará Dios para que conforte a los creyentes. Aquí no se alude a lo que se suele llamar «quizá la cristología más antigua». Con otros, U. Wilckens, *Die Missionsreden*, 153-156, ha demostrado convincentemente que Lucas recoge y cristianiza aquí un fragmento tradicional procedente de una especulación del judaísmo tardío sobre Elías (común en los círculos bautistas de Juan), como hace en otros casos (el *Benedictus* de Zacarías en el evangelio de la infancia). La terminología es característica de tales especulaciones sobre Elías; cf. Mal 3,23-24 (cf. también Mc 12,12). Cf. asimismo O. Cullmann, *Christologie*, 22-28; Strack-Billerbeck IV, 764ss, 792ss, 787-789; Eclo 48,10 LXX. Cf. *supra*, segunda parte, sección tercera, nota 60 (obras de G. Haufe y U. Müller).

⁴² También en el judaísmo tardío, el Mesías podía pedir el Espíritu de Dios, pero no darlo; cf. E. Schweizer, en ThWNT VI, 382; cf. también Strack-Billerbeck I, 495.

bre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla —en el cielo, en la tierra, en el abismo— y toda boca proclame, para gloria de Dios Padre, que Jesucristo es el Señor» (Flp 2,6-11). Aquí es manifiesto el esquema *katábasis-anábasis*: descenso del Cristo preexistente, humillación terrena y, finalmente, «posexistencia»⁴³. En esta perícopa, un himno litúrgico a Cristo, no aparece la resurrección. Es el modelo de la humillación (Flp 2,6-8) y la elevación (2,9-11). La idea de la preexistencia relativiza de antemano la muerte: la muerte es el punto más bajo del descenso, pero este punto muerto está ya preparado por la preexistencia: a través de la muerte, Jesús retorna, por decirlo así, «desde dentro» a su anterior dignidad. En este esquema no es necesario recurrir a la resurrección. Lo mismo sucede en 1 Tim 3,16: «Sin discusión, grande es el misterio que veneramos: él se manifestó en la carne, lo rehabilitó el Espíritu, se apareció a los ángeles, se proclamó a las naciones, se le dio fe en el mundo, fue elevado a la gloria». En este himno son llamativos los contrastes carne-Espíritu, ángeles-naciones, mundo-gloria, y el conjunto está envuelto en la contraposición carne-gloria. El esquema «bajo y alto» estructura íntimamente todo el versículo, el cual está penetrado por la tensión entre «misterio» y «manifestación». El misterio oculto durante siglos en Dios se manifiesta en la carne del hombre Jesús, que ha muerto; pero en el proceso entre Dios y el mundo Jesús es rehabilitado: el acusado sale victorioso del proceso (*dikaion*; cf. también Lc 7,29; Rom 3,4, que cita Sal 50,6, según los LXX: *nikán*, salir victorioso de la contienda)⁴⁴. No obstante, este modelo de «existencia en la carne» y «existencia celestial» lo emplean también (aunque en citas) las mismas cartas que conocen el modelo de la resurrección (Flp 3,10-11.21; 2 Tim 2,8); pero tales cartas no son tan antiguas como las citas presentes.

El hecho de que aquí se hable de preexistencia no indica precisamente una gran antigüedad de estos textos. Sin embargo, no podemos considerarlos como expresiones secundarias de fe, en el sentido de que *se deriven* del modelo de la resurrección. De hecho, prescindiendo de la preexistencia, el esquema de «alto-bajo-alto» es muy antiguo e independiente, y el propio modelo sapiencial de la preexistencia es antiguo. El esquema de «humillación-exaltación» es clásico en la literatura veterotestamentaria y judía⁴⁵. Las alusiones a tradiciones del Deuterocanón son claras en este himno a Cristo: que toda rodilla se doble y toda boca proclame es un eco de Is

⁴³ Cf., *supra*, «Cristologías sapienciales».

⁴⁴ Cf. G. Schrenk, en ThWNT II, 218; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 164, nota 273; J. Delorme, en *Lectio Divina*, 72, 135.

⁴⁵ Al menos en este punto tiene indudablemente razón E. Schweizer, *Erniedrigung*, 21-32, como ha demostrado L. Ruppert, *Jesus, der leidende Gerechte?* 26-28. Cf. también J. Delorme, en *Lectio Divina* 72, 136-139. Cf. 1 Sm 2,4-9; Sal 27,2-5; 75,8-11; Job 5,11-16; Is 52,13-53, donde no se habla propiamente del Siervo doliente, sino del glorificado (53,13); Sab 2. 12-20 y 5,1-7.

45,23; además, Aquila, en la traducción de Is 52,13, no dice *pais* (*puer*, hijo), sino *doulos* (LXX: *douleuonta*) en el mismo contexto: Is 53,11. «Se despojó» es una vaga alusión a Is 49,4 griego⁴⁶; «se abajó» (Flp 2,8) recuerda Is 53,8, mientras que «haciéndose igual a los hombres» remite a Is 53,3; finalmente, «hasta la muerte» (Flp 2,8b) recoge Is 53,8 y 53,12. Por otra parte, en Is 49,7 se alude al «Señor» (*Kyrios*) y a «mi nombre» (Is 45,4). Si L. Cerfaux veía un profundo parentesco entre este himno a Cristo (Flp 2,6-11) y el «Isaías griego», J. Sanders lograba poner aún más de manifiesto las analogías existentes con el texto hebreo, sobre todo con Is 53⁴⁷. «Se despojó de su rango» (Flp 2,7), que no se halla en el Isaías griego, es traducción literal del hebreo (Is 53,12), de modo que el himno a Cristo se inspiró en Is 52,13-53,12 (cf. el concepto de Siervo en Is 52,13).

Sin embargo, no podemos olvidar que estas ideas veterotestamentarias experimentaron modificaciones en el pensamiento del judaísmo tardío, el cual proporciona el contexto directo de la reflexión del cristianismo primitivo. En el himno cristológico de Flp 2,6-8, la idea veterotestamentaria y cristiana del justo que «sufre y es exaltado» se aplica sólo al Cristo preexistente. Además, es probable que el judaísmo precristiano identificara al justo doliente y exaltado del Deuterocanónico con el Hijo del hombre apocalíptico⁴⁸; en cualquier caso, el «justo doliente» exaltado asume la función judicial del Hijo del hombre⁴⁹.

Pero, sea cual fuere la aportación de las ideas judías apocalípticas, es decisivo el recuerdo de la vida terrena de Jesús: «Quien se ensalza será humillado», y los pequeños serán los mayores en el reino de Dios⁵⁰. El justo doliente sabe que puede contar con Dios, aun cuando no vea ninguna salida concreta (Mc 14,25 par.). Este esquema de humillación y exaltación no incluye (ni excluye) de suyo la resurrección⁵¹. En los estratos más antiguos de la tradición cris-

⁴⁶ L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, en *Miscellanea historica*. Hom. A. de Meyer, I (Lovaina 1946) 117-130; J. T. Sanders, *The New Testament Christological hymns* (Cambridge 1971) 59.

⁴⁷ J. Sanders, *Christological hymns*, 60.

⁴⁸ Cf. *supra*, tercera parte, sección primera («El Hijo del hombre») y sección segunda, apartado primero. También E. Schweizer, *Erniedrigung*, 30; L. Ruppert, *Jesus, der leidende Gerechte?*, 70; G. Nickelsburg, *Resurrection*, 77-78.

⁴⁹ J. Sanders, *Christological hymns*, 62. Cf. sobre todo Sab 2,12-20 con 5,1-7.

⁵⁰ Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14; Sant 1,12; 4,10; 1 Pe 4,13-14; 5,6-10.

⁵¹ K. Berger, *Amen-Worte*, 56. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 130, y G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 96, nota 42; *id.*, *Die Auferstehung und die historische Kritik*: BuL 9 (1968) 37-53, niegan con razón que el tema de la elevación sea más antiguo que el de la resurrección. Pero sería erróneo concluir de ahí que el tema de la elevación fue deducido del motivo de la resurrección. Los dos son muy antiguos; cf. W. Marxen, *Die Auferstehung von Jesus von Nazareth*, 147ss. No está demostrado que tal tema sea secundario, es decir, derivado de la resurrección (como sostiene S. Schulz, *Q-Quelle*, 74; Ph. Vielhauer, *Aufsätze*, 173ss). Cf. también U. Wilckens, *Auferstehung*, 132-144, y G. Bertram, *Erhöhung*, en RAC VI,22-43; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung*, (1967) 216-219 y (1968) 226-228; y H. E. Tödt, *Menschen-*

tiana sobre el Hijo del hombre no se habla expresamente de resurrección, sino más bien de elevación de Jesús junto a Dios y de su futura parusía. Se trata de un tema judío que conoce diversas variantes: la categoría de resurrección o la de ascensión del alma al cielo, ya inmediatamente después de la muerte, ya tras una permanencia en el *sheol*, o bien la categoría de «vida eterna» junto a Dios. Según esto, cuando se habla de la presencia gloriosa de Jesús junto a Dios sin mencionar la resurrección (como ocurre en la tradición Q), no hay razón alguna para *presuponerla*: ese mismo dato puede expresarse en otras categorías. Una tradición muy extendida en el judaísmo tardío no tiene dificultad en concebir la exaltación del justo doliente sin recurrir a la idea de resurrección, y tanto la tradición Q como los mencionados himnos cristológicos se sitúan en la línea de tal tradición. En otras palabras, desde que la reflexión sobre una vida después de la muerte adquirió en Israel una forma concreta, la resurrección (Dn 12,1-3) fue una de las posibles soluciones, pero desde luego no la única. Aun cuando el silencio sobre la resurrección no prueba que no se piense de hecho en ella, tampoco debemos suponer sin más la idea de resurrección. Además, Sal 2 y 110 (exaltación sin referencia a la resurrección) se aplicaron a Jesús antes que Sal 16 (que habla de «liberación» del reino de los muertos, como aparece por primera vez en Lucas: Hch 2,25-28; 13,33-37).

En las cuatro tendencias de credo que hemos analizado, la cristología del *maranatha*, la de exaltación del hijo de David salomónico profético-sapiencial (o, menos exactamente, del *theios amer*), así como las de sabiduría encajan perfectamente en una tradición que piensa en términos de exaltación sin resurrección; tales tradiciones no necesitan sepulcro vacío ni apariciones para confesar al Crucificado como Señor y rey exaltado junto a Dios. Pero sí podemos afirmar que, tanto entre los judíos como entre los judeocristianos, la fe común en la vida (para los justos) después de la muerte fue adoptando la forma de una fe en la resurrección corporal (tendencia que puede constatarse en la literatura del judaísmo tardío), y este progresivo predominio de la idea de resurrección sobre otras formas de concebir la «ascensión al cielo», se dio también en algunos círculos cristianos primitivos. No obstante, con o sin resurrección, la proclamación de que Jesús fue recibido en el cielo no *se apoya* nunca en un sepulcro vacío ni en unas apariciones; ambas cosas *presuponen* la fe en la entronización de Jesús después de su muerte, bien tras una estancia en el mundo de los muertos, bien «a partir de la cruz». Para

sohn, 228-257. Vielhauer tiene razón cuando afirma que también las tradiciones que conocen las apariciones identifican la resurrección y la elevación. Además ha mostrado que el Evangelio originario de Marcos, que desconoce las apariciones, une la elevación con la parusía y no con la resurrección. Sin embargo, la idea de elevación no supone en absoluto, contra lo que sostiene F. Hahn (*Hoheitstitel*, 113-115 y 126-132), el retraso de la parusía (como acertadamente subraya Ph. Vielhauer en *Aufsätze*, 164).

un judío, todos estos modelos eran igualmente válidos y todos incluían la realidad de la vida de Jesús junto a Dios. Sólo cuando se descubrió que la liberación de Jesús era también una victoria sobre la muerte y se entendió en todas las comunidades cristianas el significado salvífico de su muerte se impuso en todas ellas la idea de la resurrección como la mejor manera de expresar que Jesús vivía junto a Dios.

Esta evolución explica también las fluctuaciones en la forma de precisar la relación entre resurrección y exaltación. Sólo cuando la idea de resurrección llegó a ser, por así decirlo, canónica para todas las comunidades cristianas pudieron surgir variantes en la manera de entender la relación entre resurrección y exaltación, términos que *originariamente* expresaban el mismo «contenido» («vida junto a Dios»). Al introducirse expresamente la resurrección en unas comunidades que inicialmente habían hablado sólo de glorificación en el cielo (o viceversa) pudieron surgir problemas: ¿son ambas cosas idénticas o distintas? A este respecto, la prueba escriturística, a partir de Sal 110 (exaltación) o a partir de Sal 16,10 (liberación del *sheol*), desempeñó un papel importante.

Suponiendo que el estudio de Th. J. Weeden sobre Marcos sea acertado en este punto (y sus argumentos me parecen convincentes)⁵², el mismo Marcos no habría vinculado la exaltación con la resurrección, sino con la parusía (Mc 8,38; 9,2-8; 10,37; 13,26; 14,62 a la luz de 13,14-27; 14,62 y 13,26; cf. *supra*, «cristología del *maranatha*). En Marcos, la resurrección constituye el fundamento de la expectación de la parusía, de la constitución de Jesús como Hijo del hombre que ha de venir (pronto). Pero la inauguración de la soberanía de Jesús no coincide con la resurrección (o, en el caso de Lucas, con la ascensión), sino con la parusía (Mc 13,26 y 14,62b)⁵³. Así, para esta antigua cristología la resurrección no es primariamente una compensación divina del escándalo de la cruz, sino el *fundamento* de la próxima parusía, el comienzo de la resurrección escatológica universal y el acontecimiento que confirma el *mensaje* de Jesús sobre el futuro reino de Dios⁵⁴: el presente (Jesús resucitado) *es* ya la llegada del futuro (la parusía, el reino de Dios). De este modo, la venida del reino de Dios va adoptando un sentido cristológico. El Resucitado o (para otros) el Exaltado es el que ha de venir: el *éschaton* ha llegado. Tal fue la primera experiencia pascal. Resurrección y parusía, aunque distintas, están estrechamente unidas. En la comunidad Q, los Doce no constituyen según esto el fundamento de la comunidad aclesial, sino que son, con Jesús, los

doce jueces escatológicos del tiempo final, ya iniciado (Mt 19,28 = Luc 22,28-30)⁵⁵. La experiencia pascal fue originariamente la experiencia de Jesús como el que ha de venir pronto; tal experiencia es la certeza de la parusía inminente, la confirmación de la llegada del reino de Dios, contenido de la predicación de Jesús. La resurrección y la parusía no eran, pues, magnitudes antitéticas. La inauguración del reino de Dios estaba inicialmente unida a la parusía⁵⁶. El Evangelio de Marcos atestigua aún esta antigua concepción cristiana en una época posterior. El hecho de que la propia resurrección en cuanto elevación *llegase a ser central* (así zanjaría yo la conocida polémica entre F. Hahn y Ph. Vielhauer) es signo de un estadio posterior (aunque todavía muy antiguo) en el que la «casi identidad» entre la resurrección y la parusía se hizo más fluida, y (en los círculos que habían interpretado desde el principio la entronización de Jesús en el cielo como *resurrección*) la resurrección y la exaltación quedaron unidas con ayuda de Sal 110,1⁵⁷. Pero originariamente la resurrección era el comienzo de una serie de acontecimientos escatológicos que debían culminar en la parusía. Según esta concepción, Dios no justifica su actuación en la resurrección, sino en la parusía, que dará la razón a Jesús y a sus discípulos.

Así, en amplios círculos del cristianismo primitivo, la ascensión al cielo, o la resurrección, era el presupuesto de la futura salvación de los creyentes en virtud de la acción liberadora del Cristo *que debía venir*⁵⁸. La redención no considerada como un acontecimiento escatológico en favor de quienes confiesan que Jesús es el Cristo que vive junto a Dios o ha resucitado y ha de volver pronto. También aquí había dos corrientes: durante el breve plazo en que espera la venida de Cristo, la comunidad Q se sabe impulsada por la acción pneumática del Señor resucitado y ya glorificado; Marcos, en cambio, cree que durante ese breve período la comunidad cristiana vive sin duda de los dones pneumáticos escatológicos de Dios, pero en ausencia del Señor, el cual, si bien ha resucitado, no ha sido aún glorificado. Finalmente, para Lucas los «cuarenta días» que median entre la resurrección del Señor y su elevación constituyen el período que cierra la vida terrena de Jesús. Con la elevación de Jesús se produce, casi inmediatamente, el envío del Espíritu por el Glorificado, el comienzo de la vida de la Iglesia. Por eso, Lucas reacciona contra una concepción que considera la resurrección y la exaltación

⁵⁵ Reminiscencias de esta «casi identidad» entre resurrección y parusía aparecen en algunos textos curiosos: «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza» (Mc 9,1; Lc 9,27). Así también Jn 21,18-23; 1 Tes 4,15.

⁵⁶ S. Schulz, *Q-Quelle*, 75.

⁵⁷ Según H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 106, el tema más antiguo no es «el que ha de venir al fin de los tiempos, sino el Hijo del hombre entronizado en el cielo». Esto no me parece demostrable.

⁵⁸ Entre otros, 1 Tes 1,10; 5,9; Rom 5,9-10; 10,9.13; 1 Cor 3,15; 5,5; 1 Pe 1,5; Mc 13,13.20 par. Mt 10,22; Mc 16,16.

⁵² Cf. *supra*, en esta misma parte, primer modelo de credo. Th. J. Weeden. *Mark-traditions*, 126ss.

⁵³ Ecos de la misma concepción resuenan en Hch 3,20.21a; Mt 25,1-13; Flp 2,10-11; Col 1,15-20 y 1 Pe 3,19-22. Cf. también R. Fuller, *Fundamentos de la cristología*, 152ss; G. Schille, *Anfänge*, 125ss.

⁵⁴ W. Thüsing, *Erböhungsvorstellung* (artículo), 228.

como simple fundamento de la parusía inminente⁵⁹, que él no niega (Hch 1,11). Sin excluir una escatología de futuro, Lucas pone el énfasis en la escatología de presente, en la vida redimida de los cristianos de la Iglesia. Transfiere al presente el aspecto escatológico futuro de Mc 10,26 (Lc 18,26); en Lc 9,24 se elimina sin más Mc 13,20. Para Lucas, la salvación reside en la pertenencia a la Iglesia.

Pablo, por su parte, tiene una concepción diferente. Su concepto de salvación cristiana encierra una tensión esencial entre presente y futuro, por más que ambos estén estrechamente vinculados. En Corinto, Pablo tuvo que enfrentarse con ciertos cristianos que se consideraban ya resucitados en virtud de su unión mística con Cristo⁶⁰. Estos cristianos habían dado a la tensión entre el presente y el futuro una solución entusiasta que optaba por el presente; de ello deduce Pablo que negaban una resurrección corporal futura (1 Cor 15,12). Para él está en juego la misma salvación; si se niega el carácter futuro de la salvación (diluyéndola en una experiencia presente), se niega la salvación misma. Por tanto, estos cristianos de Corinto no niegan la resurrección de Jesús, sino que equiparan, por decirlo así, su situación presente a la de Jesús, de forma que para ellos es superflua la salvación de la futura resurrección. ¿Cuál es la argumentación de Pablo? Primeramente, remite al credo con su *memoria Jesu*, es decir, los recuerdos de Jesús que se transmiten en las comunidades, unos «recuerdos» sobre la oferta real de Jesús que tienen una función creadora y determinante para la comunidad. Pero el razonamiento va más lejos: «Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es ilusoria y seguís con vuestros pecados» (1 Cor 15,17). El argumento es que si no hay para los cristianos una futura resurrección corporal, tampoco Cristo ha resucitado de entre los muertos (lo cual constituye precisamente el núcleo de su credo); entonces, su fe carece de base y ellos no han «resucitado», sino que están todavía en sus pecados, y para los fieles difuntos no hay ninguna esperanza (15,18). Por tanto, si la resurrección se ha realizado ya en los creyentes, todo ha sido inútil. Pablo reacciona contra una «escatología presente» que reducirá últimamente la salvación a una breve ilusión entusiasta. Para Pablo, la resurrección de Jesús es el fundamento de la resurrección *escatológica* de los fieles (él no conoce aún la resurrección universal); entre ambas, hay un *tagma*, un «antes» y un «después» (15,23). Para Pablo (no para las cartas deuteropaulinas) la resurrección de los fieles no puede anticiparse bajo ningún aspecto: la muerte es el «último enemigo» (1 Cor 15,26; cf. 15,24-28). Así, pues, la resurrección de Je-

⁵⁹ Lc 1,69.71.77; 19,9 y Hch 13,26; 16,17; Lc 8,12.36-50; 19,10 y Hch 2,47; 11,14; 14,9; 15,1.11; 16,30-31.

⁶⁰ J. H. Wilson, *The Corinthians who say There is no resurrection of the dead*: ZNW 59 (1968) 90-107; R. Pesch, *Heilszukunft und Zukunft des Heils*, en G. Schreiner (ed.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Würzburg 1969) 313-329; H. A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus* (Zurich 1967) 60-62; G. Kegel, *Auferstehung Jesu*, 38-47.

sús y su envío del Espíritu Santo se distinguen del futuro salvífico de los creyentes, que radica en la resurrección escatológica.

Las cartas auténticamente paulinas, a pesar de su tematización expresa de la resurrección de Jesús (en contraposición con las tradiciones de Q y de Marcos), se sitúan en la misma perspectiva puramente escatológica que tales tradiciones. «Estamos salvados en esperanza» (Rom 8,24). Se puede afirmar, pues, que tampoco Pablo preconiza un «reino interino». Jesús como Señor posee ciertamente la fuerza salvífica escatológica, el Pneuma, que nos renovará corporalmente (1 Cor 15,29-34). Pablo ha modificado la expectación apocalíptica del fin: la escatología se funda en la cristología y no (como sostiene, por ejemplo, G. Fohrer)⁶¹ la cristología en la escatología. Pablo supone al principio la *inminencia* de la parusía y de la resurrección corporal (1 Cor 15,51)⁶². Del mismo modo que en el Evangelio de Marcos, la conclusión para los cristianos es: «Estad firmes» (15,58). El período entre la resurrección de Jesús y su parusía (la resurrección corporal de los fieles) se llena, según la concepción de Pablo, con la misión universal a los paganos, ya que sólo cuando se «complete» el número de paganos establecido por Dios llegará la redención definitiva de Israel con la parusía (Rom 11,25-27; cf. 13,11 con 1 Tes 5,2). Pablo invierte la concepción judía tradicional, según la cual, cuando Israel sea salvado y domine sobre el mundo al fin de los tiempos, todos los pueblos acudirán a Sión; sólo entonces la redención de Israel adquiere un significado universal. Según Pablo, Israel no será salvado hasta que todos los pueblos reconozcan a Cristo; para él, la misión cristiana entre los judíos es por el momento una tarea vana. Por eso, en atención a Israel, concede una prioridad acuciante a la misión entre los paganos, la «misión» cristiana universal como el gran acontecimiento entre la resurrección y la parusía.

Fijémonos, por último, en la pregunta que antes formulábamos: ¿se equivocó Jesús al anunciar la venida inminente del reino de Dios? A menudo se intenta desviar este problema diciendo que Jesús no habló de una proximidad temporal de la definitiva salvación de Dios, sino de una proximidad ontológica del Dios de la salvación. Perc tal distinción no aparece nunca en el Nuevo Testamento. Jesús habló sin duda de la inminente parusía de Dios, quizá aludiendo a la llegada del Hijo del hombre. La línea del tiempo es un aspecto que no se puede eliminar de su mensaje, y sería una falsa exégesis explicar el aspecto temporal como un «ropaje» histórico variable, y considerar la «proximidad ontológica» como el auténtico núcleo del mensa-

⁶¹ G. Fohrer, *Das Alte Testament und das Thema «Christologie»*: EvTh 30 (1970) 281-298.

⁶² En cuanto a los que aún viven, Pablo no habla ya de que son «arrebata-dos» al encuentro de Jesús (como en 1 Tes 4,17), sino de que su cuerpo es «transformado» (1 Cor 15,51). La resurrección no es apocalíptica, sino ya en sí un acontecimiento salvífico: una resurrección gloriosa.

je. Además, así se neutraliza uno de los datos que impulsaron a los primeros cristianos a proclamar a Jesús como el resucitado. Hemos visto cómo Jesús anunció la futura salvación de Dios, cómo su certeza de la salvación no flaqueó en presencia de la muerte y cómo integró él esta muerte —quizá sin comprender, pero sí de corazón— en su oferta de salvación, en el sentido de toda su vida. Una vez muerto, los discípulos se preguntaron si aquel hombre se había equivocado (el reino de Dios *no* había llegado) o tenía razón. Pero esto significaba que la parusía de Dios anunciada por Jesús se había cumplido realmente en la resurrección de Jesús, con lo cual la resurrección misma pasaba a ser fundamento de la parusía de Jesús, el Hijo del hombre. Así, la convicción cristiana de que Jesús no se había equivocado en su experiencia del *abba* constituyó uno de los elementos que llevaron a los cristianos a identificar el reino de Dios predicado por Jesús con el Crucificado resucitado: en él ha llegado el reino de Dios. Tal era la gran intuición de fe que los primeros cristianos articularon anunciando que Jesús había resucitado de entre los muertos. El reino de Dios predicado por Jesús llegó como él había dicho: en el Crucificado resucitado (este punto lo desarrollaremos en la cuarta parte). Sin embargo, debemos decir que los cristianos interpretaron inicialmente la resurrección de Jesús como el comienzo de su inminente parusía: aquella generación vería el gran acontecimiento, se vivía ya «en los últimos tiempos» (1 Pe 1,20; 2 Pe 3,3; Jds 18; también 2 Tim 3,1; Mac 9,1). La fase más antigua de la comunidad Q es el único testimonio de un período en el que no se observa todavía ningún indicio de una posible «dilación» de la parusía de Jesús. Las restantes tradiciones que conocemos se han enfrentado ya a la nueva situación: el retraso de la gloriosa aparición de Jesús (Mc 13,32; Mt 24, 36; Mc 13,30; Mt 10,23; Mt 25,1-13; Lc 12,38; Mt 24,25-41; Lc 12,42-46). Es verdad que este «retraso» produjo cierta crisis, pero en la resurrección de Jesús se tenía la base indiscutible de la parusía futura, de tal forma que tal retraso no supuso para los cristianos ningún cambio *esencial*; lo único que hizo fue mostrar con mayor claridad la tensión entre el «ya» y el «todavía no», entre la escatología presente y la futura

Resumen. La interpretación neotestamentaria de la resurrección de Jesús —bajo la presión de lo acontecido a Jesús y, tras su muerte, de lo experimentado por sus discípulos— desbordó el concepto apocalíptico de resurrección. Aunque la historia siga su curso normal, Dios ha realizado su acción salvífica definitiva en Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado. Jesús, que anunciaba la venida del reino de Dios, no se equivocó, a pesar de la contradicción que implicaban su rechazo y su muerte. De la misma manera que Jesús se había identificado durante su vida con la causa de Dios, es decir, con el reino, así Dios se identificó con él resucitándolo de entre los muertos; Jesucristo mismo es el reino de Dios. Así, Jesús, que no se predicó a sí mismo,

sino el reino de Dios, se proclamó a sí mismo sin pretenderlo: el que anuncia *es* el anunciado.

Han comenzado, pues, los tiempos escatológicos, los cuales se caracterizan por la experiencia del don escatológico: el Espíritu de Dios, que (excepto, quizá, en el Evangelio de Marcos) es llamado «Espíritu de Jesús» (Hch 2,33; 10,44ss; 19,5-6; Rom 8,9; Flp 1,19; Gál 4,6). Y el Espíritu de Jesús es el Espíritu de Dios (1 Cor 2,12; cf. 3,16; 6,11; 7,40; 12,3). La época escatológica debía empezar con el envío del Espíritu (Jl 3,1ss; Ez 36-37), el perdón de los pecados y la nueva ley impresa en los corazones de los creyentes (Jr 31,31ss). «Donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3,17). Tal libertad se había hecho sentir en la propia vida del Jesús terreno; era una libertad humana, basada en la entrega sin reservas a la libertad absoluta de Dios. De ahí que la «libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,21) fuera un rasgo característico del cristianismo primitivo, que se había liberado de la ley. El credo fundamental de los primeros cristianos era: Jesús de Nazaret es el Cristo, el totalmente lleno del Espíritu escatológico de Dios. Jesús es la revelación escatológica y definitiva de Dios y, por ello, el paradigma de la humanidad escatológica.

SECCION TERCERA

DE UNA «TEOLOGIA DE JESUS»
A UNA CRISTOLOGIA

CAPITULO PRIMERO

TEOLOGIA DE «SEGUNDO GRADO»

Los evangelios dicen cómo Jesús, a partir de su experiencia del *Abba* y en contraste con nuestra historia humana de sufrimientos, anunció y ofreció a los hombres, de palabra y de obra, una «salvación procedente de Dios» y un futuro real. Ante el rechazo histórico del mensaje de Jesús y de su propia persona, los primeros cristianos, experimentando que su vida había sido renovada tras la muerte de su Maestro y recordando la comunión con él durante su vida terrena, afirmaron que Jesús era el Crucificado resucitado, puesto que en él habían encontrado salvación definitiva; en él realiza Dios la redención, la salvación y la liberación. Partiendo de las categorías religiosas y culturales de la época, llamaron a Jesús, debido a su función salvífica, Cristo, Hijo de Dios, Señor.

Con esto seguimos en el plano de la «teología de Jesús de Nazaret», es decir, en el ámbito de una reflexión sobre lo que Jesús dijo acerca del reino de Dios como salvación, liberación y redención del hombre, en el plano de lo que Jesús dijo sobre Dios, lo cual se encarnó en su conducta, *en su* vida y en su muerte: «El reino de Dios no consiste en palabras, sino en la acción» (1 Cor 4,20). El contacto vivo con este mensajero del reino de Dios fue experimentado como salvación procedente de Dios. De ahí surge, como resultado de una primera reflexión teológica, la confesión de fe: en la historia de la salvación, Dios ha actuado de un modo definitivo en Jesús, para la salvación de los hombres. «Dios nos ha reconciliado consigo en Jesús» (2 Cor 5,18). En este sentido, todos los llamados «títulos» de Jesús, incluso el de «Hijo de Dios», tienen ante todo un carácter salvífico o funcional, también en el cuarto Evangelio, tan marcadamente sapiencial, con su idea de la preexistencia. En la línea de las tradiciones en que se sitúa Juan, también la Torá preexistía junto a Dios desde antes de la creación, y ningún judío consideró la Torá preexistente como una especie de «segunda persona divina», ni tampoco Juan por lo que

se refiere a su «Logos preexistente», al que identifica con Jesús de Nazaret y prefiere llamar «Hijo» en vez de «Logos».

Por ser entidades hipostasiadas, el logos, la torá e incluso el «peuma», eran propiamente conceptos abstractos, teologúmenos. Son sin duda una realidad viva y concreta en cuanto expresión, por ejemplo, de la voluntad de Dios (la torá): Dios es «torá». Pero la ley mosaica, que estaba viva en el pueblo judío y que, por decirlo así, poseían los judíos en sus libros sagrados, que había plantado su tienda entre ellos, no es el «Dios trascendente». En tiempos de Jesús eran legión los «seres intermedios» entre Dios y el hombre, *precisamente* porque Dios aparecía lejano e inaccesible en su trascendencia, y su inmanencia no era concebible sin la mediación de diversos seres celestiales, los ángeles y, por encima de ellos, una serie de entidades hipostasiadas como «ley» y «logos», «sabiduría». Con ello se intentaba expresar la solicitud del Dios trascendente por el mundo (humano), a la vez que se temía su trascendencia «inaccesible» e intocable. Este era, en todo el Oriente de la época, el modo de representar la inmanencia real del Dios trascendente, sobre todo en los círculos más «sofisticados». En consecuencia, la relación con Dios dependía de la actitud que se adoptaba ante realidades preexistentes como la Torá, el sábadó, el profeta escatológico; en otras palabras, la relación con Dios se decidía por la actitud ante una serie de entidades terrenas y visibles que estaban «habitadas» por sus homónimos ejemplares preexistentes o se identificaban con ellos.

De ahí que en el judaísmo, ciertas figuras proféticas se identificaran con la sabiduría y el logos o con arcángeles. Así, Moisés y Jacob fueron identificados con el mediador preexistente de la creación. También Henoc y el Hijo del hombre fueron identificados con la sabiduría preexistente (1 Hen 41,9; 42,1-3; 48,7; 51,3). Ya hemos dicho que esto era una prolongación sapiencial de la tradición deuteronomista sobre el «ángel» y «mensajero»: «No te rebelas contra él, porque no perdonará tus rebeliones. En él está presente mi nombre» (Ex 23,21). La sabiduría que planta su tienda entre los hombres es identificada con la ley o el sábadó, o bien con Jacob o el profeta escatológico: la postura que se toma ante tales mediadores es decisiva para la salvación procedente de Dios (cf. Mc 8,38 y Lc 10,6). Estas identificaciones sirven para *legitimar* su mensaje, confiriéndoles un título a la «trascendencia única» en cuanto mediadores del Dios trascendente. En virtud de tal identificación con entidades preexistentes, queda garantizada su autoridad de mediadores de la salvación entre Dios y el hombre. Esto vale tanto para la concepción de la sabiduría desarrollada como para la de la no desarrollada.

Lo importante es que los cristianos aplicaron a una persona histórica concreta, Jesús de Nazaret, este esquema (que en el judaísmo tardío garantiza la autoridad divina de un ser terreno). Esto es algo radicalmente nuevo y desconocido en la historia de las religiones, si excluimos la divinización de los emperadores romanos (debida no a

intereses religiosos, sino a una «razón de Estado»). Es cierto que la literatura intertestamentaria, antes y después de Jesús, habla de la preexistencia de Henoc o Esdras y de su posterior rapto y exaltación junto a Dios, los llama Hijo del hombre, Hijo de Dios y Señor del universo y les atribuye toda suerte de nombres divinos. Pero, aunque se trate de personajes históricos de un pasado lejano, son en realidad teologúmenos abstractos. Esto confirma que los títulos neotestamentarios de Jesús tienen ante todo un sentido funcional o histórico-salvífico, pero también que en la vida histórica de Jesús se dieron unos fenómenos —una clara autoridad divina— que permitían aplicar ese modelo interpretativo cuya única finalidad es indicar que nos hallamos ante un personaje terreno del que depende la relación personal con el propio Dios.

Dado que con ayuda de estos modelos interpretativos se quería ilustrar la decisiva *función* salvífica de Jesús —la salvación de Dios en Jesús—, era inevitable que con el tiempo se planteara una pregunta: ¿quién es este Jesús, en el que Dios ha realizado tales «cosas»? Los cristianos grecojudíos y, más tarde, los cristianos provenientes del helenismo pagano (que no sólo quieren saber *qué ha acontecido* en una persona, sino también qué y quién *es* realmente esa persona) tuvieron que preguntarse por la *ousía* o entidad en el sentido en que se puede hablar de «identificación personal» ontológica. Por otra parte, tampoco los judeocristianos de habla aramea y griega podían, desde su propia ontología, evitar la cuestión. Se formulaban una pregunta más profunda: ¿qué significaba para Dios el hombre Jesús, que así habla de Dios, su *Abba*? Tan pronto como se tiene una idea de la peculiaridad del «Dios de Jesús», del *Abba*, se puede preguntar por el «Jesús *de Dios*»: cómo ese Jesús pertenece a Dios («mi hijo», «mi siervo», «mi santo», etc.). Esta «relación de pertenencia» entre Dios y Jesús —que se refleja en numerosos lugares del Nuevo Testamento— llevaría tarde o temprano a formular preguntas más densas, a una segunda reflexión. ¿Quién es este Jesús que hasta tal punto es «propiedad exclusiva» de Dios? La fe de los cristianos en el Crucificado resucitado, en el que veían esta exclusiva posesión y propiedad de Dios, tuvo que llevarlos a una segunda reflexión. Jesús no era, en definitiva, un «instrumento de salvación» en el sentido en que Moisés, con su vara, hizo brotar agua de la roca. El hecho de experimentar la salvación definitiva en el hombre Jesús y no en cualquier ser celestial significa para los judíos una elección «gratuita» por parte de Dios: su puro beneplácito. Para los primeros cristianos estaba claro que Jesús no había traicionado esa elección, sino que se había dedicado a los hombres hasta la muerte, con fidelidad y amor a Yahvé. Desde un punto de vista religioso y dentro de unas determinadas categorías, con esto está dicho todo. Sin embargo, en el Nuevo Testamento observamos una serie de oscilaciones en los intentos de determinar en qué momento se efectuó la elección divina concretamente *en* el hombre Jesús; esto indica una constante reflexión que acri-

sola, corrige y profundiza continuamente la reflexión primera. La identificación de una persona puede siempre ser profundizada y no llega nunca a una «delimitación» definitiva. En esta segunda reflexión no aparecen conocimientos totalmente *nuevos*. No obstante, tampoco se trata simplemente de un «metalenguaje», es decir, de un *lenguaje sobre* «el lenguaje creyente acerca de Jesús» en el sentido del análisis lingüístico. Por necesario que sea tal análisis, aquí no se habla sobre el acto de identificación (el acto de fe en cuanto tal), sino sobre la persona identificada: una profundización de la fe en el Jesús ya interpretado e identificado.

Entonces, todo lo que ya se ha dicho sobre Jesús de Nazaret se puede formular desde otro punto de vista distinto: el de la iniciativa salvífica de Dios. Es claro que no se trata de otras vías de revelación —una especie de acceso secreto—, que permitan saber cómo Dios ve a Jesús. Sólo a través de la «teología de Jesús de Nazaret», en sus palabras y obras, podemos descubrir qué es lo que revela Dios sobre este Jesús. Pero este segundo interés tiene una orientación distinta del primero. Podríamos denominarlo —tomando la expresión del actual análisis del lenguaje— «asertos de segundo orden», si bien no nos referimos con ello a proposiciones de fe «de segundo rango». Esta distinción es importante y más fundamental que lo que se ha venido en llamar «jerarquía de las verdades de fe»; mejor dicho: nos proporciona un criterio objetivo para establecer (al margen de las preferencias teológicas subjetivas) una jerarquía real en el conjunto de la revelación de Dios en Jesucristo. Si afirmamos desde la fe que Dios salva a los hombres en Jesús («aserto de primer orden»), ¿cómo deberemos entender a Jesús mismo, en quien se ha hecho realidad la definitiva acción salvífica de Dios («aserto de segundo orden»)? La historia del dogma cristológico se sitúa obviamente en el plano de los asertos de segundo orden, si bien con la intención y preocupación de salvaguardar los de primer orden. En una segunda reflexión se pretende hallar una respuesta adecuada a la cuestión de cómo es posible que quien ha entrado en contacto con Jesús se encuentre ante la actividad salvífica definitiva de Dios. En la respuesta desempeña un importante papel la reflexión humana. En otras palabras, una «cristología» es menos importante que una «teología de Jesús», aunque no carezca de importancia para entender rectamente esta teología. Mientras Jesús no se preocupa en su mensaje de determinar su identidad —ésta consiste en un identificarse con la causa de Dios como causa del hombre y con la salvación e integridad del hombre como causa de Dios—, la cristología centra su atención en la identidad de Jesús. Esto ocurre ya en el Nuevo Testamento, donde el reino de Dios adquiere el rostro de Jesús y se identifica con el señorío de Jesús. La cristología explícita quiere profundizar esta primera interpretación creyente de Jesús: reflexiona sistemáticamente sobre Jesús, implicado como sujeto y persona en su mensaje y su praxis. Ahora bien, si la persona y el mensaje están esencialmente unidos en Jesús, como

se ha visto, ¿qué significa esto para la persona de Jesús? La pregunta es legítima.

De esta problemática, ya presente en el Nuevo Testamento, surgirá en la Iglesia antigua el dogma niceno de la «consustancialidad» de Jesús con el Padre y luego, como contrapeso, en el Concilio de Calcedonia, la consustancialidad de Jesús con nuestra humanidad: «uno y el mismo» —Jesucristo— es «verdadero Dios» y «verdadero hombre», no en una mezcla híbrida, sino *asynchytos* y *atreptos*, es decir, sin fusión ni pérdida del contenido y significado propio, y, al mismo tiempo, *adiairetos* y *achoristos*, indisolublemente uno. La historia del dogma es de sobra conocida (o, al menos, hay muchas obras que la exponen). En este libro, mi única intención es aclarar cómo y por qué se buscó una identificación más precisa de la persona de Jesús y exponer la necesidad de tal planteamiento, los límites y riesgos de cualquier respuesta teórica, las dificultades de estas antiguas explicaciones para hombres de distinta orientación cultural y la nueva tarea que ello nos plantea. A fin de que nuestra reflexión no resulte abstracta, comenzaremos por resumir brevemente algunos datos fundamentales en la historia de la interpretación que desembocó en el dogma cristológico de Calcedonia; así veremos cómo el planteamiento del problema *era inevitable*, si bien las categorías con que se buscó la respuesta *no eran las únicas posibles*.

CAPITULO II

LA REFLEXION EN LAS TRADICIONES DEL
NUEVO TESTAMENTO

No es posible establecer una secuencia cronológica en la progresiva reflexión del cristianismo primitivo. Ya hemos indicado repetidas veces que un «elemento secundario» en una determinada comunidad primitiva no es necesariamente una creación tardía de tal comunidad, sino que en otra puede haber sido un elemento muy antiguo que sólo más tarde, debido al contacto mutuo entre las distintas tradiciones se integró en la tradición de otras comunidades, que pudieron reconocer en él a su propio Jesús. (De todos modos, cabe la posibilidad de hacer algunas precisiones cronológicas). Teniendo en cuenta el detenido análisis realizado en las partes segunda y tercera, podemos limitarnos a ofrecer un breve resumen.

En ningún texto del Nuevo Testamento hemos podido constatar que Jesús se llame a sí mismo Hijo de Dios; sin embargo, hemos visto la importancia y originalidad de la invocación *Abba* en labios de Jesús y hemos indicado que tal experiencia del Padre es la fuente y el alma de su mensaje y de su praxis. Pero lo decisivo aquí no reside en Jesús, sino en el Padre. Según esto, resulta lógico preguntar quién es Jesús en el marco de esa relación íntima con Dios, su padre. Soslayar esta cuestión no sería serio, sino que implicaría falta de lógica o ceguera voluntaria, a no ser que se prescindiera por principio de los antecedentes históricos.

En el Nuevo Testamento podemos encontrar aún vestigios de las diversas soluciones que el cristianismo primitivo dio a este problema.

a) En una tradición muy antigua, Jesús es llamado, en la línea del mensajero deuteronomista, «el Hijo», en el sentido de la persona que observa plenamente los mandatos del Padre y trasmite fielmente a los suyos las enseñanzas paternas. Es «el Hijo» en cuanto mensajero escatológico de Dios.

b) La tradición más antigua sobre Jesús no conoce el título «Jesús hijo de David»; la tradición Q, en la que no se encuentra el título de «Mesías», parece negar incluso el valor mesiánico-davídico de Jesús. También la tradición anterior a Marcos (subyacente a Mc 12,35-37) rechaza, apoyándose en Sal 110, el mesianismo dinástico-davídico de Jesús. Sin embargo, en ciertas comunidades judeocris-

tianas de habla griega se atribuye a Jesús el título de hijo mesiánico de David, y ello, como se infiere de Marcos, en el sentido judío, profético-sapiencial, de «taumaturgo» y exorcista. En la tradición prepaolina elaborada por Pablo, el Jesús terreno es un hijo de David, un judío, pero en el sentido más bien de la humillación del Hijo de Dios preexistente, el cual sólo mediante la resurrección pasa a ser Hijo de Dios *en poder* y Señor. En cambio, para Lucas (Evangelio y Hechos), el hijo de David es Hijo de Dios. A partir de ahí se desarrolla la idea de que la misión de Jesús en su vida terrena se limita a Israel: en cuanto hijo mesiánico de David, cumplimiento de las promesas hechas a Israel, ha sido enviado a reunir a Israel¹. Ya en la literatura de Qumrán, el título «Hijo de Dios» se aplicaba, sobre la base de 2 Sm 7,14 y Sal 2, al hijo mesiánico de David². Pero este título queda superado en la resurrección, en virtud de la cual Jesús es «Hijo de Dios» para todos los hombres.

c) Al analizar la cristología del *maranatha* ha quedado claro que Jesús resucitado se identifica con el juez escatológico del mundo. Jesús es el Señor universal del futuro escatológico. Aquí, con toda probabilidad, se pueden distinguir todavía dos tendencias. Algunas comunidades, aunque ya escatológicas (puesto que consideran comenzado el tiempo final), ven en Jesús al Hijo del hombre resucitado, predestinado a ser juez universal, pero que todavía no ha recibido solemnemente estos poderes escatológicos, para otras, en cambio. Jesús resucitado es también el Hijo del hombre glorificado, que actúa ya en su comunidad (Q) escatológica. Pero en ambos casos no sólo el Jesús resucitado, sino también el Jesús terreno es llamado «Hijo de Dios» (por distintas razones).

d) Los llamados discursos misioneros de Pedro y Pablo en Hechos fusionan las dos interpretaciones anteriores: durante su vida terrena, Jesús era el hijo mesiánico de David enviado a Israel, pero su resurrección muestra que Dios lo ha predestinado a ser Cristo universal, Señor e Hijo de Dios (sobre todo Hch 2,36; 5,30-31; y los estadios prepaolinos de Rom 1,3-4)³. Aquí la *revelación* de la «filiación» de Jesús está unida a su resurrección, a la que se aplican las palabras de los salmos reales (Sal 2,7; cf. 2 Sm 7,14): «Tu eres mi hijo» (cf. Hch 4,25-26; 13,33). «Resurrección» tiene aquí un sentido denso: «el que ha resucitado de entre los muertos, ha sido exaltado junto a Dios, está lleno del Espíritu, lo envía y ha de volver pronto lleno de gloria». En otras palabras, el mesianismo davídico adquiere con la resurrección un significado totalmente nuevo: el Crucificado resucitado es «el Cristo» (Mesías). De ahí que la filiación mesiánica de Jesús esté unida a su muerte y resurrección.

¹ Cf. *supra*, en esta misma parte.

² Entre otros, W. Grundmann, *Die Frage nach der Gottessohnschaft des Messias im Lichte von Qumrán*, en *Bibel und Qumrán*. Hom. H. Bardtke (Berlín 1968) 86-111; P. Pokorny, *Der Gottessohn* (Zürich 1971) 23.

³ Cf. *supra*.

e) En las tradiciones del bautismo, recogidas en la cristología de cada uno de los cuatro evangelistas, la proclamación divina de Jesús como Hijo aparece en clara relación con el bautismo de Juan (Mc 1,10-11; Mt 3,16-17; Lc 3,21-22; Jn 1,32): «Tú eres mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto». La voz divina proveniente del cielo que pronuncia estas palabras tiene su origen en la Biblia como palabra de Dios; por ejemplo, Sal 2,7 e Is 42,1. El Espíritu otorgado a Jesús es el don escatológico. Sal 2,7, empleado en otro texto también para indicar la *exaltación* de Jesús en su resurrección (Hch 13,33), sirve aquí para ilustrar que Jesús es Hijo de Dios y está lleno del Espíritu (Dios está con él, y él está con Dios) ya en su bautismo. Ya desde su bautismo, Jesús es el Hijo, el «Mesías», el «Siervo de Dios», el «profeta escatológico», al que hay que escuchar (Dt 18,15). En otras palabras, ésta es la verdad de Dios sobre Jesús: así lo ve y lo quiere Dios. Aunque el énfasis recae sobre la constitución de Jesús como profeta escatológico, también se percibe un eco de la unción mesiánica y real. Dicho de otro modo, ya desde su bautismo, Jesús es el portador escatológico del Espíritu de Dios: Dios está con él, del mismo modo que en Is 63-64 la venida de Dios tras el paso del Mar Rojo es descrita como un «abrirse los cielos», de donde desciende el Espíritu de Dios. Esto mismo se realiza en Jesús tras salir de las aguas del Jordán. Así, la plenitud del Espíritu en Jesús es la realización de Is 11,2; 42,1-2; 61,1; Sal 2,7: Jesús es el que cumple todas las promesas hechas a Israel. De ahí que no se pueda localizar con precisión ninguna cita de la Escritura en estas tradiciones bautismales; se alude a promesas fundamentales del Antiguo Testamento «adaptando» ciertos fragmentos de textos reconocibles y sintetizándolos sobre la base de lo experimentado en la historia de Jesús. Se trata de respuestas a preguntas de la comunidad: ¿cómo pudo bautizarse Jesús?, ¿era acaso un pecador?, ¿estaba por debajo de Juan? En el fondo de esta visión interpretativa existe una cristología del «Hijo de Dios». Estas tradiciones bautismales explican toda la vida del Jesús terreno a partir de su plena posesión del don escatológico del Espíritu. Con ello no quieren decir que se deba considerar el bautismo de Jesús como su vocación; al contrario, los modelos empleados y el estilo apuntan en la dirección de una «visión interpretativa»⁴: el bautismo de Jesús es interpretado como *inicio* de la acción salvífica de Dios en su «Hijo predilecto», que, lleno del Espíritu, es enviado a Israel. Con su bautismo, Jesús acepta la acción salvífica de Dios en Juan Bautista y (según la interpretación que hemos dado) realiza al mismo tiempo su primera acción profética. La visión viene a dar a la historia una interpretación creyente; el relato y las palabras expresan lo que se había transmitido en la tradición viva sobre la repercusión *histórica* del acontecimiento del Jordán. Quien entre en contacto con este Jesús

⁴ Fr. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfort 1970) 288.

se sitúa ante la salvación o la condenación. El Nuevo Testamento no muestra interés alguno por lo que psicológicamente experimentó Jesús; interpreta la historia posterior de Jesús a partir de este acontecimiento inicial. También aquí «Hijo de Dios» es una denominación funcional, histórico-salvífica: el *envío* de Jesús para la salvación del pueblo de Dios, o sea, Jesús es «Hijo de Dios» para Israel.

f) El «hoy» de Sal 2,7: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy», se aplicó también a la resurrección y posteriormente al bautismo de Jesús por Juan; se aplicó también, finalmente, al «hoy» de la concepción o nacimiento de Jesús. A primera vista no parece estar tan claro que Sal 2,7 tenga algo que ver con el relato del Evangelio de Mateo o de Lucas sobre el nacimiento virginal; sin embargo, el versículo citado sobre la base de su aplicación al acontecimiento del Jordán, constituye el trasfondo de la tradición sobre el nacimiento virginal en cuanto «hoy» de la designación por Dios como «Hijo» suyo para Israel.

Mt 1,18-20 y Lc 1,26-38 son los dos únicos textos del Nuevo Testamento en que se habla de «nacimiento virginal». Los estudios exegéticos recientes han mostrado que este punto es desconocido (e incluso negado) en otras comunidades del cristianismo primitivo y que no se trata de una información histórica, que podría tener su origen en confidencias de la familia de María, como se ha sostenido en muchas ocasiones. Se trata de una reflexión teológica y no de la aportación de nuevos datos informativos, como muestra claramente el propio texto neotestamentario⁵. Además, todas las raíces de la tradición en que se basan Mateo y Lucas hacen pensar en un origen *grecojudío*; nos hallamos ante una tradición antigua, pero relativamente reciente, del cristianismo primitivo y que se limita a unas determinadas comunidades. Se constata además que la tradición en que se inspiran Lucas y Mateo no hablaba expresamente de un nacimiento «sin padre», sino que subrayaba el hecho salvífico de que la existencia humana de Jesús como salvador es totalmente obra del Espíri-

⁵ Bibliografía: H. Borsch-J. Hasenfuss (eds.), *Jungfrauengeburt. Gestern und Heute* (Essen 1969); R. E. Brown, *The problem of the virginal conception of Jesus*: ThS 33 (1972) 3-34; G. Dellings, *Parthenos*, en ThWNT V, 824-835; A. George, *Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc*: RB 72 (1965) 185-209; *id.*, *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc. 1-2*, en *Mélanges Bibliques*. Hom. B. Rigaux (Gembloux) 147-171; F. Neyrinck, *Maria bewaarde al de woorden in haar hart* (Lk 2,19.51): CollBrugGand 5 (1959) 433-466; W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis* (Hamburgo 1972) 78-85; R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Mt.-Evangelium*: BZ 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-97; *id.*, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog* (Mt 1-2): Bibl 48 (1967) 345-420; J. Riedl, *Die Vorgeschichte Jesu* (Stuttgart 1968); G. Schneider, *Jesu geistgewirkte Empfängnis* (Lk. 1,34-35): ThPQ 119 (1971) 105-116; H. Schürmann, *Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lk. 1-2*: BuK 21 (1966) 106-111; A. Vögtle, *Das Schicksal des Messiaskinde. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2*: BuL 6 (1965) 249-267; *id.*, *Messias und Gottessohn* (Düsseldorf 1971); *id.*, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*: BuL 11 (1970), publicado también en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 43-56; *cf.* también 57-102.

tu de Dios, no sólo a partir de la resurrección o del bautismo: también la concepción o el nacimiento de Jesús debe entenderse *desde Dios*, como planificación del Espíritu. Este dato fue recibiendo luego una reinterpretación en sentido biológico-material. Según el Protoevangelio de Santiago (siglo II)⁶, una comadrona comprueba empíricamente que María ha permanecido virgen (ésta es una de las razones por las que este escrito fue considerado «apócrifo»). En su evangelio de la infancia, Mateo no presenta la historia de un modo tan material, pero su uso de la inequívoca expresión griega *gennaō ek* (dado que en la antigüedad el varón era considerado como único principio generativo) da a entender que el Espíritu Santo actúa de hecho en *analogía* con el principio generativo masculino. Lucas, en cambio, evita toda analogía con tal principio: no habla de «engendrar» como Mateo (*to gennethen*, en aoristo pasivo, es decir: lo que fue engendrado por...), sino de *to gennōmenon* (en presente de pasivo), es decir, «lo que nace», «el hijo» (aquí todo se ve desde la madre, «prescindiendo» del papel correspondiente al padre). Mateo se halla, pues, en la fase ya avanzada de una tradición todavía bastante comedida, que en los apócrifos desemboca en una virginidad biológica, o nacimiento sin padre, *empíricamente constatable*. La tradición original muestra mayores reservas; y el hecho de que tanto en Mateo como en Lucas sea un ángel quien anuncia el nacimiento virginal muestra suficientemente (dada la naturaleza de recurso estilístico; cf. la aparición del ángel en el sepulcro) que la intención de esta tradición no es transmitir una verdad empírica o una información confidencial de tipo familiar, sino una verdad revelada. Se trata de una interpretación *cristológica*, desde Dios, sobre Jesús: este Jesús es santo e Hijo de Dios desde el primer momento de su existencia humana: «*porque* nació realmente de María, por obra del Espíritu Santo», «*por eso* (dio kai) será llamado santo, Hijo de Dios» (Lc 1,37-38). No es que Lucas necesitara el *postulado* griego de un nacimiento virginal para demostrar la filiación de Jesús «desde la concepción»⁷; la «crítica de las formas» ha mostrado que en ciertas comunidades la fe en el nacimiento virginal de Jesús es *anterior* a Mateo y Lucas. Pero ¿de dónde procede esta tradición cristiana? De Mateo se desprende que la referencia a Is 7,14 (en su versión griega, donde, a diferencia del texto hebreo, la profecía del Emanuel se podría aplicar expresamente a «una virgen») es una «cita de reflexión», es decir, una prueba bíblica aplicada a posteriori a una tradición cristiana ya existente sobre el nacimiento virginal de Jesús. En Lc 1,26-33, el texto de Isaías está tan trabado con el relato, que éste está concebido de acuerdo con Is 7,14 (lo cual es patente en 1,26-31).

La dificultad radica, sin embargo, en que el «nacer de una virgen»

⁶ Sobre todo 19,1-3 (Hennecke I,277-290).

⁷ El razonamiento de Pannenberg, *op. cit.*, 78-85, ignora el resultado crítico-formal de la tradición *prelucana* del nacimiento virginal de Jesús; su conclusión es correcta desde el punto de vista bíblico, pero su razonamiento no.

en Is 7,14 no se halla en relación con el «Espíritu de Dios», mientras que tal relación es el punto central de la interpretación evangélica. Pero si lo que relaciona el nacimiento de Jesús con el Espíritu Santo es una revelación divina (las palabras de un ángel), entonces es evidente que el «hoy» de Sal 2,7, que se refirió primero, en virtud de la resurrección, a la *filiación* de Jesús y a su plenificación por el Espíritu Santo (Hch 13,33), y que después, en virtud de la misma conexión entre «filiación» y «fuerza del Espíritu Santo», se aplicó al bautismo de Jesús por Juan, se relaciona finalmente, en una fase ulterior de la reflexión cristiana, con la concepción de Jesús y su nacimiento como hombre (Mateo y Lucas)⁸. Lo que primeramente se vinculó con la resurrección de Jesús a partir de la experiencia pascual —su «filiación» y su plenificación por el Espíritu—, se aplica luego a su bautismo y, más tarde, se refiere al origen y realidad de su ser humano. Ello significa que Jesús debe toda su existencia humana, su humanidad, al Espíritu Santo (Lc 1,35). Este es el tenor cristológico de todo el evangelio de la infancia, si bien en Lucas y, más explícitamente, en Mateo adquiere, con el relato del nacimiento virginal, una forma histórica concreta, aunque no verificable empíricamente y perceptible sólo gracias a la fe. El nexo ya intuido entre Jesucristo y su plenificación por el Espíritu (resurrección, bautismo en el Jordán), siempre en conexión con Sal 2,7, termina por aplicarse a una tradición muy concreta del cristianismo primitivo, que hablaba ya del nacimiento virginal del Mesías-Jesús, apoyándose en la interpretación que el judaísmo tardío de habla griega daba a Is 7,14⁹.

También en este caso se trata de una filiación funcional o histórico-salvífica, no de una cristología ontológica en sentido griego, sino de una cristología «ontológica» en sentido judío: toda la vida de Jesús tiene como único objetivo desde el principio ofrecer la salvación de Dios; éste es de hecho el fundamento de la *proskynesis*, es decir, del culto latréutico de Jesús (Mt 2,11)¹⁰.

g) La filiación de Jesús se relaciona además con su preexistencia celestial, al menos en el sentido de la sabiduría desarrollada, la cual —en comparación con el dogma de Nicea— es aún en el Evangelio de Juan una cristología no desarrollada¹¹, en la línea de un hipostasiamiento tal como lo entendía el judaísmo tardío. Aquí el énfasis recae en que el Hijo «habita entre nosotros» (Jn 1,14; 1 Jn 4,2-3; 2 Jn 7). Tal preexistencia se refiere al designio de Dios, a su *eterna sabiduría* trascendente, con respecto a la mediación histórica de Je-

⁸ G. Schneider, *Jesu Empfängnis*, 113-114.

⁹ Sobre todo Filón, *De Cherubim*, 40-52. Cf. *supra* (tercera parte: hijo mesiánico de David), donde se decía que en el judaísmo tardío los judíos de habla griega conocían probablemente la idea de un nacimiento virginal del Mesías.

¹⁰ R. Pesch, *Der Gottessohn*, 414.

¹¹ No he podido consultar el estudio de R. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man* (Cambridge 1973), que al parecer defiende la dimensión *ontológica* de la preexistencia judía.

sús entre Dios y el hombre. De ahí que esta cristología de tipo sapiencial aparezca ya en himnos muy antiguos, prepaulinos; no representa una fase posterior en la reflexión teológica del Nuevo Testamento, un motivo más para reconocer en ella el modelo interpretativo sapiencial del judaísmo tardío. Juan subraya, pese a la unión vital entre el Hijo y el Padre, el cual es mayor que el enviado (Jn 14,28; 17), la obediente subordinación del Hijo al Padre: Jesús ha recibido todo del Padre para salvación de muchos (Jn 3,35; 5,12-23; cf. 6,40; 10,38; 14,10.12; cf. 1 Jn 2,22-25; 5,12; 2 Jn 9). Por su parte, Pablo, oponiéndose tanto a una cristología del *theios aner*, de un *Deus praesens* disfrazado de hombre, como a cristologías sapienciales de tipo especulativo, afirma una preexistencia que, en mi opinión, implica aún con mayor claridad que en Juan una cristología expresa de la encarnación (Gál 4,4; Rom 8,3; 1 Cor 2,7 y 8,6; Flp 2,6ss; la subordinación del Hijo al Padre, 1 Cor 15,23-28, no contradice lo dicho).

Tres grandes interpretaciones divergentes —e incluso opuestas en una fase precanónica— de la filiación de Jesús se dan cita en el Nuevo Testamento, y así —al ser integradas en los evangelios— experimentan un cambio radical en su significado primitivo: 1) Jesús es «Hijo de Dios» en cuanto «Mesías hijo de David» (misión a Israel) y en cuanto «hijo de Abrahán» (misión a todos los pueblos) (genealogía de Mateo); 2) Jesús es particularmente Hijo de Dios en virtud de la resurrección, en virtud de la recepción del Espíritu en su bautismo, en virtud del don del Espíritu en su concepción y nacimiento; 3) Jesús es Hijo de Dios en una dimensión de preexistencia. Todas estas afirmaciones cristológicas tienen un carácter funcional, histórico-salvífico; pero desde un punto de vista judeocristiano, lo que hacen es definir el ser de Jesús, sobre todo porque es siempre Dios (su palabra en la Biblia, sobre todo Sal 2,7; o las palabras de su ángel o mensajero) quien da los nombres de «Hijo», «Cristo», «Señor»; en otras palabras, se trata de una interpretación de Jesús desde la perspectiva de Dios, de una interpretación creyente de Jesús: de esta forma hay que ver a Jesús en el plan salvífico de Dios. Aquí se refleja la ontología judía de la imposición del nombre y la determinación del ser por parte de Dios. En esta ontología no tiene sentido la alternativa de si Jesús es Hijo *porque* fue enviado por Dios para la salvación del pueblo o fue enviado por ser *Hijo*. Por ello se puede afirmar tranquilamente que «Dios envió a su Hijo *para...*» (Gál 4,4-5; Rom 8,3-4; Jn 3,17; 1 Jn 4,9). Tanto la cristología sapiencial como la misma cristología de la encarnación presuponen en el Nuevo Testamento una ontología histórico-salvífica, no *griega*, sino *judía*. De ahí que Pablo pueda presuponer la filiación de Jesús y no llamarlo «Hijo de Dios en poder» (Rom 1,3-4), sino con motivo de la resurrección y a partir de ella. Esto cabe perfectamente en una ontología judía; es una idea de filiación dinámica, histórico-salvífica. Reflexionando so-

bre la experiencia pascual de los apóstoles se llega a ver toda la actividad de Jesús y, luego, su existencia humana como una existencia y una actividad que tienen su origen en Dios. *Por tener su origen en Dios*, Jesús existe *para los hombres*; es el don de Dios a todos los hombres: ésta es la visión y, por así decirlo, definición ontológica de Jesús de Nazaret a que llega el Nuevo Testamento. El hecho es que *Dios salva en Jesús* (tal es el título que pensé dar a este libro, pero que quizá sólo se entiende una vez concluida su lectura). Se trata de una proexistencia humana (ser para los demás) que tiene su origen en Dios y se traduce en alabanza divina. Para ello está Jesús lleno del Espíritu de Dios, y su existencia humana es totalmente obra de este Espíritu. *Sean cuales fueran los nombres que demos a Jesús, estos dos aspectos deben estar presentes* si queremos seguir hablando del *Jesús de los evangelios* y —dada la evidente fidelidad de los evangelios a la norma y el criterio del Jesús terreno— del auténtico *Jesús histórico de Nazaret*.

*LA REFLEXION DE LA IGLESIA ANTIGUA:
EL DOGMA CRISTOLOGICO*

Los cristianos se vieron obligados a esclarecer y defender su fe y su propia identidad frente a quienes las atacaban: primero, los judíos arameos y griegos; después, los paganos; finalmente, otros cristianos que se desviaban de lo que con el tiempo se llegó a considerar entre los fieles como «fe apostólica» común. Esto los llevó a fórmulas cada vez más precisas y amplias (siguiendo una ley inevitable de toda convicción que afecta a la existencia). Pero además de este motivo apolo-gético, que exigía una reflexión continua, hallamos (en conexión con él) otro motivo acuciante: su propia fe les imponía una reflexión (por supuesto, en consonancia con las oscilaciones de su entorno, que muy pronto fue el mundo pagano, con su peculiar mentalidad y sus peculia-res concepciones sobre Dios).

Así, pues, durante algún tiempo, los cristianos tuvieron que refutar las objeciones de sus correligionarios, los judíos; tuvieron que formular con mayor precisión su fe en Cristo. En el Nuevo Testamento se perfila sobre todo la definición de la fe en Cristo frente al común acervo judío; entretanto había nacido la «Iglesia», «la fraternidad escatológica» judeocristiana se había separado de la sinagoga. En el período posterior al Nuevo Testamento, esto llevó a una dura polémica con los judíos y luego con los paganos. Los judíos atacaban la cristología y la eclesiología de los cristianos: de un lado, la confesión cristiana de la divinidad de un hombre, que consideraban una ofensa al monoteísmo judío; de otro lado, la afirmación cristiana de que la Iglesia era «el verdadero Israel».

Los cristianos, inicialmente judíos, no pretendían con su confesión de fe defender un «diteísmo», una especie de «doble divinidad»: Yahvé y el Señor Jesús. Así, los cristianos judíos se encontraron ante el problema de cómo conciliar su estricto monoteísmo judío con la *proskynesis* cristiana, es decir, con el culto a Jesús como Señor, Cristo e Hijo, culto que ya había adquirido rasgos «latréuticos» y que implicaba una celebración con la que se reconocía la divinidad de Jesús. Esta fe cristiana y, sobre todo, esta reciente praxis cristiana les daba que pensar, puesto que eran auténticos judíos de raza y religión; a ello se añadían las objeciones de sus compatriotas no cristianos. Las objeciones de los paganos (con la tradición elitista heredada de la filosofía griega) eran

más graves y acuciantes y más seductoras, en especial para los cristianos provenientes del «paganismo» griego. Años más tarde, Orígenes formulaba con toda precisión los argumentos de un griego como Celso contra el cristianismo: «Si estas gentes (los cristianos) no conocen otro Dios que el único, tienen quizá un argumento válido... Pero en realidad dan culto (divino) a ese hombre aparecido hace poco, y esto no está de acuerdo con su propio monoteísmo»¹. En otras palabras, el culto a Cristo es opuesto a la confesión cristiana de un único Dios verdadero; y en ello se ve una contradicción interna. O los cristianos son reos de dar culto divino a un hombre del que se sabe que vivió hace poco entre nosotros, en cuyo caso abandonan el monoteísmo trascendente, que también para los griegos de entonces era el único sistema sensato, o bien la teoría y la praxis de los cristianos están en flagrante contradicción. Estos griegos, que hacía ya tiempo habían abandonado la teología del *theios aner* como un mito y subrayaban la trascendencia y la inviolable majestad de Dios, veían en la confesión del Cristo un atentado contra la inaccesible excelsitud de Dios. Estas objeciones incisivas² obligaron inicialmente a los cristianos a forjar toda una serie de complejas respuestas. Unos desvirtuaron con sus teorías la divinidad de Jesús que confesaban en su oración comunitaria, lo cual condujo a lo que históricamente se llama «monarquianismo dinámico»: sólo existe una *Arché*, una «causa» universal, Dios (monoteísmo en términos de *arché*); Jesús, en cambio, es un hombre investido de la *dynamis* particular o fuerza de ese Dios (Teodoro de Bizancio y Pablo de Samosata, el cual, frente a la oración de los cristianos dirigida a Jesús, presentó la oración dirigida a Dios Padre «*per Jesum Christum*»). Otros eliminaron la distinción entre Jesús y el Padre, lo cual dio origen al llamado «monarquianismo modalista»: Jesús en cuanto Hijo de Dios es una modalidad alternativa del Padre (Noeto). Este último punto de vista tuvo una mejor acogida entre los cristianos, que veían en ello una base teológica para su devoción a Cristo. Ambas corrientes cristológicas eran consecuencia del conflicto entre la fe cristiana y el pensamiento griego, conflicto que se desarrollaba asimismo en el propio pensamiento de los griegos convertidos al cristianismo. La objeción de Celso llevó a Orígenes a aceptar dos existencias diferen-

¹ Orígenes, *Contra Celsum*, 1,26 y 8,12; 4,3.

² Sobre el significado del pensamiento griego en la patrística, cf. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^{er} au VI^{es} siècle* (París 1942); M. Wiles, *The making of christian doctrine* (Cambridge 1967); G. L. Prestige, *God in patristic thought* (Londres 1956); *id.*, *Fathers and heretics* (Londres 1968); J. Lebreton, *Histoire du dogme de la trinité*, 2 vols. (París 1927); Ph. Merlan, *Greek philosophy from Plato to Plotinos* (Cambridge 1967); J. E. Pollard, *Johannine christology and the early Church* (Cambridge 1970); J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (París 1958); *id.*, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (Tournai 1961); W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en *Grundfragen systematischer Theologie* (Gotinga 1967) 296-346; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1963).

tes en Dios —Padre e Hijo—, si bien ambas son una sola por la unión de voluntades. Ante la objeción de que tal representación de Dios es indigna de su majestad —Orígenes es griego y se muestra muy sensible a tales críticas— trata de asegurar la trascendencia de Dios, afirmando que el Dios inmutable (griego) está evidentemente por encima de las vivencias psicológicas propias de la humanidad de Jesús, tanto corporales como anímicas³. Este razonamiento es en sí puramente apologetico y sólo se explica en el contexto de los problemas y objeciones planteados en aquel momento. Sin embargo, la problemática que motivó tal respuesta fue abandonada más tarde, y la respuesta de Orígenes se convirtió en una «afirmación cristológica» que siguió su propio camino y de la que se sacaron nuevas conclusiones.

Más aún. Como intelectuales, estos cristianos griegos querían lógicamente hacer comprensible la confesión de fe cristiana a la mentalidad griega. Creían poder hallar una base común para el diálogo entre cristianos y griegos en la fe en el Dios único y verdadero. Así como el Dios de Israel, Yahvé, era la base común para la polémica entre judíos y judeocristianos, así el *concepto filosófico griego de Dios* constituía una base común para el diálogo entre cristianos y paganos (helenistas). Los pitagóricos, Platón, Aristóteles y la escuela estoica se convierten en aliados del cristianismo, del monoteísmo que profesan también los cristianos. Se ha criticado duramente —sobre todo en nuestros días— este intento patrístico de expresar la inspiración cristiana originaria en una «perspectiva» griega. Sin embargo —dada la modificación cristiana en la perspectiva griega—, esta crítica a la patrística griega tiene poca base y difícilmente puede considerarse científica. En ciertos ambientes está de moda y es casi una «obligación» contraponer el pensamiento bíblico al pensamiento griego; pero los análisis estructurales del griego y el hebreo han demostrado que muchas de las supuestas diferencias fundamentales son ideología, un «prejuicio» carente de fundamento. Nadie negará que la idea veterotestamentaria *profética* de Dios difícilmente puede equipararse al imposable *Deus immutabilis* de los griegos, que crea el mundo mecánicamente, sin ningún interés ni amor personal hacia los hombres: el punto —casi matemático— alfa y omega de todo lo que existe, autosuficiente y absorto en sí mismo (Dios como *noesis noéseos*). Así, la visión griega de la vida queda reducida a una pura abstracción, totalmente ajena a la vitalidad del helenismo.

El ideal griego de la *paideia* o educación consistía en alcanzar la verdadera humanidad y libertad. *Paideia* significa doctrina de liberación⁴. Para los griegos, la auténtica humanidad no estriba en el éxi-

³ Orígenes, *Contra Celsum* 4,5; 4,14-15.

⁴ Cf. sobre todo W. Jäger, *Paideia*, 3 vols. (Berlín 1934, 1944 y 1947); M. Pohlenz, *Der hellenistische Mensch* (Gotinga 1947); *id.*, *Die Stoa* (Gotinga 1964); D. Nestle, *Eleutheria I* (Tubinga 1967); A. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile* (París 1932); *id.*, *L'enfant d'Agripente* (París 1950); *id.*, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. (París 1944-1954); cf. también

to, sino en la verdad. Por ello es preciso buscar unos criterios, una norma y un paradigma para mediar la humanidad y la libertad. En tal búsqueda, el helenismo ofrece dos facetas: lo dionisiaco y lo apolíneo. La antigua religiosidad (y la poesía) griega luchó por tender un puente entre «Dios» y el hombre. A la frase de Píndaro «no trates de convertirte en Zeus», ya que Dios y el hombre son de «distinta raza», se contrapuso lo que más tarde llamaría Esquilo en su mito de Prometeo la *syngeneia*, el parentesco entre Dios y el hombre, que en la escuela estoica se plasmó en la expresión «somos estirpe de Dios» (Arato; cf. Hch 17,28). Dicho de otro modo, el helenismo oscilaba entre dos ideales: «el hombre es la medida de todas las cosas» (Protágoras) y «Dios es la medida de todas las cosas» (Platón). Por una parte, reconocer los límites del ser humano, no pretender demasiado del hombre; por otra, no atribuir celos a Dios, el hombre puede superarse a sí mismo. Estas dos corrientes de la vida y el pensamiento griego terminaron por confluir: el hombre puede ser *semejante* a Dios; esta semejanza es la auténtica humanidad, liberación y libertad.

En la búsqueda de una imagen normativa para la educación del hombre, el griego tuvo dificultades para encontrar *en el mundo* de la experiencia terrena un modelo que pudiera servir de pauta. Tal mundo era el dominio del devenir (*panta rhei*). La *physis* (la naturaleza) o la esencia (*ousía*) de las cosas debía encontrarse en otro sitio. El pensamiento griego (particularmente el platónico) veía este modelo en el «mundo de lo divino», una realidad trascendente de acuerdo con la cual habría sido modelado este mundo terreno. El objetivo y sentido de la educación o liberación de la humanidad era, pues, la *mimesis* o imitación del paradigma normativo divino. Así se participa en lo divino y el hombre es liberado de todo lo que es indigno de él: el fin de la *paideia* es la libertad liberada. Asemajarse a Dios es humanización: ser realmente hombre. La imagen de Dios mancillada es restaurada cuando el hombre se ajusta al paradigma divino. La «imitación de Dios» («divinización» se dirá más tarde) es, por tanto, una tarea ética que consiste en realizar la justa relación entre los hombres (*dikaiosyne* o justicia) y con Dios (*eusébeia* o piedad). La divinización del hombre es, según esto, una tarea de humanización: el hombre libre en una *polis* o comunidad ciudadana justamente ordenada, reflejo del mundo divino.

Esta liberación de la humanidad requiere una dura lucha en la que el hombre no puede liberarse a sí mismo. Está prisionero en una caverna. Se necesitan «filósofos» enviados por Dios, es decir, «educadores sabios» o «libertadores políticos», los cuales, contando con el privilegio de su conocimiento de la imagen originaria, pueden indicar a los hombres el recto camino que conduce a la auténtica humanidad o semejanza con Dios. La liberación consiste en seguir las indicacio-

nes y estímulos que pueden encontrarse en la naturaleza, en la historia, en el ejemplo de los sabios. Se obtiene mediante la «revelación» del verdadero conocimiento. De ahí que se haya dicho muchas veces que el helenismo adolece de un intelectualismo unilateral, reproche que no carece de fundamento. Sin embargo, nuestra interpretación es con frecuencia errónea, ya que el *nous* o facultad cognoscitiva de los griegos abarca la razón y la voluntad —lo que explica que el romano Cicerón traduzca invariablemente el término griego *nous* por *ratio et voluntas*—⁵.

El conocimiento griego es *areté*, virtud, teoría y praxis al mismo tiempo. No se trata de un saber neutral, sino de un conocimiento *dentro del* proceso progresivo de liberación de la *paideia*; el verdadero conocimiento, en cuanto realidad mediadora, descubre *valores* que el hombre, por ser imagen de Dios, anhela desde el fondo de su ser. Así, el conocimiento es una fuerza vivificadora. Para el griego, la gracia no es tanto un «don interior» cuanto una pauta que se halla fuera de él, en la naturaleza y en la historia; la *imago Dei* interior, adormecida por la ignorancia y la culpa, es despertada por los estímulos externos, de modo que vuelve a ser ella misma y recupera su energía interior.

Más tarde, la escuela estoica y toda la «filosofía popular» del helenismo hicieron suya, modificándola profundamente, esta grandiosa concepción de la *paideia*. Entretanto, Aristóteles había criticado radicalmente el dualismo platónico, colocando las «ideas» *en* nuestro mundo empírico. Para la escuela estoica, el paradigma de la verdadera humanidad se encuentra *en* el mundo, en el *logos* divino que penetra en el mundo humano y material y que mora en cada uno de nosotros. De ahí que la soberanía de Dios encuentre su realización en «vivir de acuerdo con la naturaleza», con la razón, con el *logos*. La naturaleza y la historia constituyen una sola epifanía del *logos*, que quiere educar al hombre en la auténtica humanidad. Esta pedagogía salvífica del *logos* toma cuerpo y alcanza su culmen en los «sabios» y «libertadores políticos». «Naturalización», humanización y divinización se identifican por completo; con ellas se libera la *imago Dei* en el hombre, y el nombre se hace verdaderamente hombre. «A pesar» de su ideal de la «imitación de Dios», el griego no olvidó nunca por completo la vieja tradición de Homero y Píndaro: la condición humana. Es de notar que los estoicos romanos traducen el ideal griego de la *paideia* (educación para la divinización) con la palabra *humanitas*.

Los Padres griegos vivieron como cristianos dentro del sistema cultural griego. Al igual que antes los judíos, al descubrir la salvación definitiva en Jesús, la habían expresado de acuerdo con su horizonte religioso-cultural de una acción de Dios en su propia historia judía y de acuerdo con su perspectiva abierta a unas figuras escatológicas (pro-

H. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1948); U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 3 vols. (Darmstadt 1959).

⁵ P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche* (Friburgo 1972) 137, nota 17. También A. Festugière, *L'idéal religieux*, 56.

feta escatológico, hijo mesiánico de David, Hijo del hombre), así los cristianos griegos de la época patrística (incluidos los Padres apostólicos y apologetas) expresaron la salvación hallada en Jesús mediante la terminología de la *paideia* griega: *paideia Christou* (1 Clem 21,8). La pedagogía divina de la salvación a través de la naturaleza y de la historia tiene su máxima concentración en Jesucristo: él es el paradigma y la imitación, la «imagen originaria» en la que es restaurada la *imago Dei* mancillada, el hombre⁶. El proceso pedagógico de liberación humana, iniciado con el desarrollo de la naturaleza y de la historia, alcanza su punto culminante en Jesucristo: Jesús es el pedagogo y maestro que ofrece el «verdadero conocimiento», «a fin de que nosotros, imitando lo que hizo y obedeciendo sus palabras, tengamos comunión con él» (*Adv. Haer.* V, 1,1). Así, el hombre es liberado de la muerte, de la caducidad y del pecado, y es recibido en la comunión con Dios. De ahí que (sobre todo entre los alejandrinos y capadocios) se afirmara: si Cristo no fuera Dios, no podría, a cambio de la naturaleza humana que recibe de nosotros, transformar nuestra naturaleza caída en divinidad; o bien: Dios se hizo hombre para divinizar al hombre⁷. De esta forma la patrística hizo suya la concepción helenística de *paideia* y la reformuló y cristianizó gracias a su concepción *personalista* de Dios y a su énfasis en la libertad divina.

⁶ Bibliografía fundamental. W. Jäger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung* (Berlín 1963); H. Niederstrasser, *Kerygma und Paideia* (Stuttgart 1967); S. Otto, «*Natura*» und «*dispositio*» (Munich 1960); G. Greshake, *Gnade als konkretere Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Maguncia 1972); P. Stockmeier, *Glaube und Paideia*: ThQ 147 (1967) 432-452; id., *Glaube und Religion in der frühen Kirche* (Friburgo 1973); A. Heitmann, *Imitatio Dei* (Roma 1940); P. Schwanz, *Imago Dei* (Halle 1970); M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon les doctrines des Pères Grecs* (París 1970); J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (París 1969). Finalmente, el libro ya anticuado pero todavía útil de J. Gross *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs* (París 1938).

⁷ Entre otros, Cirilo de Alejandría, *Thesaurus*, Ass. 1; Ireneo, *Adv. Haer.* 5, pref.; Atanasio, *De incarnatione*, 54, etc. Este principio patrístico se basa en dos presupuestos griegos: a) la justificación es concebida como una *theopoesis*, en el sentido de *homoiosis Theou*, y b) «*quod non est assumptum non est sanatum*», lo que no fue asumido en la naturaleza humana de Jesús no fue redimido. Este último principio, sobre todo, se basa en el realismo griego de los *universales*: en la *naturaleza humana* de Jesús están incluidos, de un modo casi físico-real, todos los hombres (idea esta difícil de asimilar para el hombre de hoy). De ahí que todos los hombres están ya básicamente redimidos por el contacto de la naturaleza humana con la naturaleza divina en Cristo. Se trata más de la «naturaleza humana» que del hombre. Sin embargo, los Padres griegos quieren expresar, si bien sirviéndose de este modelo griego, la idea bíblica de la acción «vicaria» de Jesús. La divinización basada en la humanidad de Jesús sigue siendo griega; significa llegar al Padre mediante el *conocimiento*, como explica Atanasio el célebre adagio (*De Incarnatione*, 54): en el hombre Jesús, el «paradigma divino» se hace *visible* en una forma humana imitable. En otras palabras, Cristo es un «ejemplar»; su vida fue un vivir ejemplarmente lo que nosotros debemos «imitar». De este modo se «desmitifica» antropológicamente la «divinización». En realidad, es una «humanización» acorde con un modelo divino: la santidad.

Partiendo de la *salvación* traída por Cristo, la patrística intenta definir más exactamente la *persona* del salvador. Desde esta perspectiva coyuntural (cf. cuarta parte), los concilios de Nicea, Efeso, Constantinopla y Calcedonia, situándose en la línea de la segunda reflexión —asertos de segundo orden— intentaron sin duda salvaguardar la confesión «de primer orden» (salvación definitiva de Dios en Jesús). A partir del planteamiento griego en términos de *physis* y *ousia*, se propusieron salvaguardar la pedagogía salvífica de Dios en Cristo: por una parte, Dios y sólo Dios es la *fente* única de salvación humana, de redención y liberación; por otra, tal redención y salvación se hacen realidad en el hombre histórico, inserto en la dinámica del cosmos. Por eso, Jesús tendrá que ser a un tiempo *idea-paradeigma* y *eikon-mimema*: imagen originaria y realización máxima de la «imitación», viviendo coherentemente esta *imago Dei*: «Dios» y «hombre» al mismo tiempo. En pocas palabras, «el uno y el mismo» (Calcedonia) debe estar totalmente «de parte de Dios» (de lo contrario no sería un «paradigma»); lo cual significa en términos griegos de *ousia* «ser consustancial con el Padre», es decir, «verdadero Dios»; pero, además debe estar totalmente «de parte del hombre» (como *eikon* perfecto de la humanidad, con lo cual es paradigma *para nosotros*), es decir, «verdadero hombre». La identidad helenística entre «divinización» y «humanización» se concretó en la persona de Jesucristo. Aquí encontramos, expresada en términos de *ousia*, la inspiración básica de todo el Nuevo Testamento: «salvación en Jesús», pero «de Dios». Este horizonte de la *paideia* griega, no absolutamente necesario, pero impuesto por la historia, permite expresar claramente el mensaje evangélico. La confesión neotestamentaria de «primer orden» (salvación de Dios en Jesús), que había presidido durante siglos la formación del dogma cristológico, no podía conservar su exactitud y significación evangélica (supuesto un planteamiento en el que se pregunta por la *ousia* de todo lo que es y, en consecuencia, que es a fin de cuentas Jesús), sino con ayuda de una confesión de segundo orden. Y no cabía otra posibilidad que la adoptada por Calcedonia, que rectificó la orientación unilateral de Nicea (unilateral porque no determinaba algo que se daba por supuesto).

Sorprende descubrir cuál fue, en medio de las sutilezas filosóficas de estos pensadores griegos, que eran también cristianos, el móvil que los llevó al decreto conciliar: no su filosofía, sino la tradición eclesial de su «devoción a Cristo». En realidad, las alternativas de los herejes partían del mismo principio: la salvación de Dios en el hombre Jesús; también ellos eran cristianos creyentes. Al igual que los «ortodoxos», defendían —como griegos procedentes del platonismo medio— la idea de que la trascendencia de Dios es tan excelsa y tan «distinta» que no podía venir al mundo de los hombres —en la creación y en la redención— sino a través de un «ser intermedio», el demiurgo o *logos* de cuanto sucede fuera de Dios. Los «ortodoxos», bajo el peso de su confesión cristiana, hicieron trizas esta filosofía y abandonaron el plato-

nismo medio⁸, mientras que sus adversarios se aferraron a las consecuencias lógicas del sistema. La historia demuestra que este distanciamiento de la Iglesia frente al platonismo medio, esta deshelenización, obediencia de hecho a la presión de la fe cristiana. Lo cual no significa que lo decisivo fueran los argumentos de la Escritura; ambas partes encontraron sus argumentos preferidos en diversos pasajes de la Biblia, la cual se prestaba a ser utilizada con fines muy distintos. Sus pruebas bíblicas eran puramente ilustrativas⁹. De todos modos, el principal argumento no era la piedad litúrgica oficial (como ocurrirá con el dogma posterior del Espíritu Santo), ya que la liturgia del período preniceno dirigía sus oraciones sólo al Padre, aunque «por Cristo, nuestro Señor», sino la devoción de numerosos fieles que tenían la costumbre de «orar a Jesús», no sólo al Padre «en y por Jesús», como hacía la liturgia oficial.

Debido a este hecho, los obispos de Nicea estaban dispuestos a abandonar la supuesta lógica de su platonismo medio; más aún, llegaron a la conclusión de que las ideas del platonismo medio eran filosóficamente insostenibles, por lo que no pudieron conceder, como Arrio, la última palabra a la lógica de este sistema filosófico. Rechazaron aquella filosofía que hasta entonces había sido la suya. Siguiendo la praxis de invocar a Jesús, interpretaron la salvación de Dios en él en la perspectiva de su verdadera divinidad. Los padres conciliares dieron más importancia a la praxis de la devoción cristiana que al pensamiento filosófico; así, la Iglesia pudo romper con el platonismo medio, que durante dos siglos había dominado el pensamiento teológico¹⁰. Por más que la filosofía de la *ousia* sirviera de horizonte para definir el dogma cristológico, no se puede ignorar el influjo decisivo que tuvo la mística de Cristo, intensamente vivida por los cristianos en su oración (aun siendo una praxis no muy anterior al dogma niceno)¹¹. En Jesús, Dios está personalmente de nuestra parte tal es en definitiva el tenor del

⁸ Fr. Ricken, *Das Homoousios von Nikaea als Krisis des altchristlichen Platonismus*, en H. Schlier y otros, *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. disp. 51, Friburgo 1970) 74-99, cf. también H.-J. Vogt, *Polnische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr.*, en *Dogma und Politik* (Maguncia 1973) 35-61.

⁹ M. Wiles, *The making*, 41-61.

¹⁰ A mi juicio, F. Ricken, *Das Homoousios*, tiene razón en el resultado final, pero no cuando atribuye exclusivamente al «pensamiento teológico esa «ruptura» con el platonismo. El pensamiento de «ruptura» era también una reflexión sobre la vida de piedad concreta, cf. Wiles, *The making*, 62-93, J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du III^e siècle* RHE 19 (1923) 481-506, 20 (1924) 5-37. La divergencia entre la doctrina de la Iglesia y la fe de sus miembros es tan antigua como la propia Iglesia.

¹¹ Un caso semejante ocurrió con la definición del dogma católico de la inmaculada concepción de María. La piedad popular se impuso frente a las resistencias de los teólogos, hasta que Escoto, presionado por ella, encontró un concepto teológico que permitía conciliar tal devoción con la afirmación teológica de la pecaminosidad *universal* (el concepto de la redención «mediante preservación» del pecado). Sólo entonces capituló la teología académica.

dogma de Nicea, que declara la consustancialidad del *hombre* Jesús con el Padre. El Concilio de Calcedonia, que subraya la verdadera humanidad de Jesús, dice además que este hombre está totalmente de la parte de Dios. Así, pues, Nicea subraya la «salvación de Dios» (si bien manifestada en Jesús); Calcedonia, en cambio, destaca la salvación en Jesús (pero en cuanto procedente de Dios). Por tanto, el punto focal de ambas declaraciones está en el único e indiviso «Jesucristo». La idea grecocrisiana de Dios se plasma en el conocido concepto *patrístico* que supera la idea *helenística* de Dios y enlaza con la antigua tradición judeocrisiana: *Theos pros hemás*, o sea, un Dios de los hombres, que «muestra su dignación hacia nosotros» en Jesucristo. Situada la cuestión en esta perspectiva griega, no veo aquí ningún problema es evangelio puro, si bien en el contexto de una problemática filosófica que de hecho va no es la nuestra y que hoy nos plantea dificultades.

La patrística latina, aunque inicialmente se inspiró en la griega, elaboró las ideas cristológicas griegas —la redención consiste en restaurar la «imagen de Dios» mediante la *paideia*— en una perspectiva experiencial y hermenéutica afro-romana, que en muchos aspectos era radicalmente distinta de la experiencia y la concepción de la historia característica de los griegos. Los latinos no se interesaban tanto por una visión grandiosa de la historia cuanto por la praxis de la vida individual y socio-política. La visión griega centrada en la ortopraxis de acuerdo con la norma de la «naturaleza» o del *logos* proporcionó el modelo para el proyecto de vida romano. Los estoicos romanos (Cicerón y Séneca) encontraron en la Stoa griega una tematización de su sentido del derecho, específicamente latino, púnico-romano. Lo que la idea de *paideia* era para los griegos, lo era para ellos el orden jurídico, integrado en el «cosmos ordenado», expresión del «derecho divino»¹². El «derecho divino» sustituye a la *paideia* griega o pedagogía divina de la salvación. Su reflexión tiene, pues, una fuerte carga antropológica. En lugar del «paradigma» griego y sus representaciones aparecen ahora las categorías del orden jurídico, de su violación y restauración; en otras palabras, no nos hallamos ante una ontología del orden cosmológico-pedagógico de la «imagen originaria» y su «representación», sino ante la relación *ontológica* entre un orden jurídico claro y su violación histórica. Toda transgresión de este orden jurídico exige una sanción y una satisfacción que restauren las relaciones rotas.

Así, pues, la patrística latina acentuará más que el cristianismo griego la cooperación de la libertad humana a la obra redentora. Desde

¹² Cf. A. Schindler, *Gnade und Freiheit. Zum Vergleich zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvatern* ZThK 62 (1965) 178-195; N. Brox, *Soteria und Salus* EvTh 33 (1973) 253-279, J. Plagnieux, *Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien* (París 1969) R. Haubst, *Anselms Satisfaktionslehre einst und heute* TrThZ 80 (1971) 88-109 G. Greshake *Gnade als konkrete Freiheit*, 193-274.

el punto de vista latino, está en juego el honor del sujeto humano. Una redención que llegara al hombre desde fuera, como una limosna arrojada a un mendigo, sería contraria al sentido romano del derecho: el pobre debe levantarse por sí mismo. Más tarde, Anselmo formulará nítidamente esta mentalidad jurídica romana poniendo en labios del Hijo las siguientes palabras dirigidas al pecador: «tómame y redímete»¹³. Esta exigencia jurídica, que no supone un avasallamiento del valor de la libertad humana por la omnipotencia divina, es para Anselmo la máxima expresión de la *miserericordia* de Dios, que no sólo concede al hombre la redención y el perdón en un acto de bondad, sino que con este don libre no quiere debilitar y rebajar la libertad y dignidad humana; el hombre *podrá* redimirse a sí mismo; esta es la concepción ricatura que ignora el objetivo más profundo de san Anselmo y de la hombre Jesús. En las interpretaciones modernas, esta doctrina occidental de la «satisfacción», *sistematizada* sobre todo por Anselmo (pero fundamentalmente más antigua), se ha convertido a menudo en una caricatura que ignora el objetivo más profundo de San Anselmo y de la sensibilidad occidental. Al cristiano Anselmo le interesa sobre todo el honor de Dios, pero su doctrina sobre la satisfacción insiste en el honor del hombre, la *dignitas humanitatis* (lema del incipiente humanismo de la época de Anselmo)¹⁴: el hombre honra a Dios haciendo las paces consigo mismo. «Satisfacer» significa reparar el orden allí donde ha sido violado: en el hombre mismo. De este modo, Anselmo pudo representar la redención como un proceso jurídico en el que están implicados Dios y el hombre. A diferencia de la patrística griega, con su pedagogía divina salvífica de carácter universal, metafísico-cosmológico (en la que últimamente «todo es gracia»), los latinos ponen en el centro la subjetividad humana. La redención debe ser, pues, un acontecimiento digno del hombre y no un avasallamiento por parte de la omnipotencia divina. En esta teoría de la redención aparece ya lo que modernamente se denomina ansia de *redención y emancipación*, problema que sólo podía surgir en la cultura occidental.

Así como en la patrística griega Jesús es identificado a partir de

¹³ *Cur Deus homo?* II,20. En otro lugar: «Oportet ut, si idem genus (humanum) resurgit post casum, per se resugatur» (*ibid.* II,8). La concepción latina de la redención como reparación del orden jurídico violado tuvo una doble consecuencia: *a*) de una parte, la distinción entre «justificación» y «santificación» es más marcada que en el concepto griego de redención, que es más dinámico y se basa en un proceso progresivo de liberación; *b*) de otra, se acentúa la distinción entre «redención objetiva» y «redención subjetiva»: en Jesús y, por él, queda restaurado el orden jurídico, pero la libertad individual de cada hombre debe ahora ponerse en paz con el «yo» concreto y poner las cosas «en orden», en virtud de los méritos de Jesús. Su libertad individual no puede ser avasallada por la obra salvífica de Cristo: cada hombre, en virtud de los méritos de Jesús, debe realizarse por sí mismo e «integrarse» en el orden jurídico.

¹⁴ Cf. M. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (París 1957). En la patrística griega, la humanidad de Jesús era más bien un *organon* o *instrumentum Deitatis*: Dios era el sujeto agente. Sin negar esto, la soteriología occidental subraya que el hombre es centro de acción en el proceso de redención.

los dos elementos de la redención *paradigma* y *mimema* (imagen originaria e imitación), así la patrística latina identifica la persona de Jesús a partir de la salvación: «*totus in suis, totus in nostris*» (León Magno, *Tomus ad Flavianum*): sólo Dios puede redimir y sólo él puede hacerlo sin violar la libertad humana. En y por esta libertad se consuma la redención divina. Ambas se han realizado en Jesús, el «Hombre-Dios». Así los latinos, partiendo de su visión jurídica, no tuvieron dificultad alguna con el dogma de Calcedonia: la libertad y dignidad humanas quedan a salvo. Según la concepción romana, el honor de Dios y el del hombre no pueden estar en conflicto. La teoría de san Anselmo sobre la satisfacción es una doctrina de la *infinita misericordia* de Dios con el hombre y no significa «satisfacer a Dios» hasta el último céntimo. Según Anselmo, Dios se complace tan sólo en un hombre que se levanta libremente de su propia caída; la condición y la energía necesaria para ello nos las da Dios en Jesucristo. La doctrina de la satisfacción aporta, pues, un nuevo elemento al conjunto de la historia de la liberación humana: la *dignitas humana* y su libertad, cosa que la patrística griega no niega, pero tampoco subraya tanto como el Occidente, con su específico énfasis en la libertad. La redención, aunque es un don gratuito de Dios, debe realizarse en la gran peripecia de la autoliberación del hombre. Esto es lo que el Occidente latino, partiendo de su experiencia y mentalidad, aporta a la formulación de la salvación definitiva acaecida en Jesús de Nazaret, el Cristo.

Para nosotros, la cristología patrística (prescindiendo de que tanto la cristología griega como la occidental se hayan interpretado de forma irresponsable) no resulta problemática hasta el momento en que la tradición neocalcedónica (por lo demás no dogmática) habló de una *an-hipóstasis*, en el sentido de que el hombre Jesús *no* es una persona humana (cosa que nunca afirma el dogma de Calcedonia, el cual habla sólo de «una persona»), sino exclusivamente una persona divina con una «naturaleza humana y otra divina»¹⁵. Esto sugiere al menos que a Jesús le falta algo para ser plena y auténticamente hombre. Así se incurría casi en el error monofisita de resaltar la «consustancialidad» de Jesús con el Padre y dejar en penumbra su verdadera humanidad. Lo cual sitúa a Jesús, por así decirlo, fuera de nuestra humanidad y por encima de ella y restringe ontológicamente su «humanidad»: un hombre como nosotros, excepto en el pecado. Esto tenía que suscitar una reacción.

Los teólogos medievales, que sólo conocían fragmentariamente tales documentos patrísticos y conciliares, se vieron obligados a recorrer

¹⁵ La visión de conjunto en A. Gillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon*, 3 vols. (Würzburg 1962); también J. Liébaert, *Handbuch der Dogmengeschichte* III-1a (Friburgo en Br. 1965); P. Smulders, *Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico*, en J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* III (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 315-380.

nuevamente —a su modo— el camino de la evolución cristológica patristica y a superar casi las mismas dificultades para llegar casi al mismo doble resultado: por una parte, en la dirección de la *unio secundum hypostasin* (unión hipostática; *una sola* persona que es Logos, Dios, y hombre); por otra, en la dirección de la doctrina del *homo assumptus*. Al menos en el caso de Buenaventura y Tomás de Aquino, los medievales tienen, frente a la posición neocalcedónica, la ventaja de que en su doctrina, aunque muy abstracta, «ser persona» se refiere a la *totalidad* de la persona, es decir, nadie puede ser *al mismo tiempo* dos personas. De ahí que Tomás de Aquino afirmara que Jesucristo, precisamente a causa de su filiación divina intratrinitaria, es «personalmente Dios (el Hijo)» y «*personalmente* hombre»¹⁶. Según la concepción medieval —que a nosotros nos crea también problemas—, Tomás de Aquino se resiste a negar a Cristo ningún elemento constitutivo del ser humano. Su agudo discípulo Cayetano empleará una expresión todavía más audaz para su época: «*este hombre* —aún en el caso de Jesús— significa sencillamente esta persona *humana*»¹⁷. Sin embargo, creo innecesario para la finalidad de este libro, aunque en sí sea instructivo, analizar las discusiones cristológicas medievales y las subsiguientes interpretaciones tomistas y escotistas acerca de Jesús (hasta llegar a la cristología moderna, nacida entre las dos guerras mundiales). De hecho, ese proceso ulterior se limita a resolver mal que bien las nuevas aporías siguiendo un camino y un modelo ya trillado; no aparecen modelos nuevos.

*Resumen de la tercera parte
y planteamiento del problema*

Las partes segunda y tercera pueden haber dado la impresión de que el Nuevo Testamento presenta una «cristología desde abajo», nacida del encuentro con Jesús de Nazaret y del recuerdo de este profeta que habla de la venida y la praxis del reino de Dios, que cambia radicalmente

¹⁶ «Verbum caro factum est, i. e. homo, quasi (= ita ut) ipsum Verbum personaliter sit homo» (*Q. D. de unione Verbi Incarnati*, a. 1). Agustín decía: «Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur» (*Contra sermonem Arianorum*, 8,6: «ipsa assumptione creatur»).

¹⁷ «Hypostasis enim Verbi Dei in quantum est hic homo, per naturam humanam hanc constituitur... Quod est dicere personam Verbi constitui in hoc quod est esse personam humanam; hic enim homo *personam humanam significat*» (Cayetano. *In III partem Summae Theologiae*, q. 2, a.5, n. II, ed. Leonina. p. 35 A-B). Muy sutilmente se quiere negar «dos personas» en Jesús y, a la vez, afirmar la realidad del personalismo humano de Jesús, si bien en virtud de la persona divina y *sobre la base* de su humanidad (naturaleza humana). En realidad, Cayetano, lo mismo que Escoto, no quiere hablar de una pérdida ontológica de humanidad; ambos afirman el personalismo humano de Jesús; sólo difieren en la determinación de lo que constituye a una persona como persona. Tomás de Aquino decía ya: «non minuit sed auget» (*Summa Theologiae*, III q. 2, a. 5, ad 1).

nuestra existencia humana y da pie a situaciones explosivas; un Jesús que sólo se sitúa en la oposición cuando ciertas ideas o actitudes humanas se oponen a la praxis del reino. El Nuevo Testamento vio en Jesús al mensajero escatológico de la buena noticia, a quien, después de su muerte, Dios dio la razón.

Al mismo tiempo hemos visto cómo las interpretaciones de Jesús en el Nuevo Testamento y la reflexión posterior se sitúan en un plano histórico que, como tal, es contingente y no constituye el único marco en que puede interpretarse la fe cristológica en Jesús.

Pero hay más. Desde el Concilio de Nicea se adoptó como normativo un determinado modelo cristológico —el joánico— en una dirección muy concreta, y de hecho sólo esta tradición se impuso en las Iglesias cristianas. Por eso se ignoraron históricamente las posibilidades del modelo sinóptico; se frenó la dinámica de este modelo, que pasó a formar parte de las «verdades olvidadas» del cristianismo. No existe ninguna tradición ininterrumpida que establezca un puente entre nuestra época y determinadas cristologías prenicenas; sin embargo, en nuestra experiencia cultural y social hay factores que plantean interrogantes permanentes a la historia de la cristología de Nicea, y abren perspectivas que permiten ver ciertas posibilidades en las posturas prenicenas.

Retornar a aquella vieja encrucijada para seguir el otro camino es algo hermenéutica e históricamente imposible, por no hablar de los interrogantes dogmáticos que tal intento de restauración llevaría consigo. La historia transcurrida desde entonces no puede ser anulada. No obstante, cabe preguntar por qué, en la encrucijada de Nicea, este Concilio eligió tal camino y, dada la situación, no emprendió ni pudo emprender el otro. Así se explica cómo —sin quererlo— quedaron en penumbra ciertas perspectivas cristológicas desde el momento en que se acentuó la joánica. Con el tiempo, tal opción dio lugar a una serie de aporías difíciles de resolver por el camino emprendido. Por ello, es preciso volver la mirada a las tendencias prenicenas, no para anular la vieja opción, sino su carácter unilateral y su olvido de ciertos aspectos complementarios. Así será posible renovar la cristología en un nuevo marco experiencial y hermenéutico en que también se experimente y exprese la salvación definitiva de Dios en Jesús.

En este punto no creo que el teólogo necesite hallar nuevos modelos ni que pueda encontrarlos por sí mismo (como tal teólogo). Su tarea consiste en reunir, seria y responsablemente, los elementos que puedan llevar a una nueva experiencia de desvelamiento auténticamente personal y radical. En mi opinión, sin esa experiencia de apertura o descubrimiento, la búsqueda de un *modelo* eventualmente nuevo es una tarea poco comprometida y medianamente cristológica, mientras que una experiencia radical y *real* (una experiencia que ve abierta una profundidad insondable en datos históricamente verificables) suscita espontáneamente, en su mismo experimentar, sus propios modelos. Aquí, la teología puede prestar una ayuda, abrir un

camino explicando cómo los cristianos, desde la Antigüedad hasta hoy, han llegado a esa experiencia radical de Jesús de Nazaret; cómo también el teólogo, pero en cuanto creyente (y junto con los demás creyentes) puede llegar a un desvelamiento y hacer que éste sea realmente accesible a otros. En la cuarta parte ofreceré unos prolegómenos sobre esta cuestión.

CUARTA PARTE

QUIEN ES JESUS PARA NOSOTROS

*LA CRISIS CRISTOLOGICA ACTUAL
Y SUS PRESUPUESTOS*

Introducción

En la primera parte dijimos que la relación con el presente siempre nuevo es un elemento constitutivo de la articulación del contenido de la fe en Jesús como Cristo. Esta idea tiene enormes consecuencias. Si el cristianismo posee realmente un significado *universal*, hemos de afrontar esta paradoja: por una parte, el cristianismo trasciende toda definición histórica de lo que podríamos llamar la esencia de la fe cristiana; por otra parte, esta esencia a su vez sólo podrá encontrarse en determinadas realizaciones históricas. Según esto, es imposible identificar la esencia del cristianismo exclusivamente con una única forma histórica o con una determinada definición de la fe cristiana. Esta es la consecuencia inevitable del «significado universal» de Jesucristo.

De aquí se sigue que el cristianismo solamente se mantendrá vivo y será verdadero si cada época se pronuncia nuevamente a favor de Jesús de Nazaret partiendo de su propia relación con Jesucristo. Es imposible, pues, fijar «primero» la esencia de la fe cristiana y luego, «en segunda instancia», interpretarla de forma acomodada a nuestro tiempo. Quien confiesa con las Iglesias cristianas el significado universal de la fe en Jesús, deberá tener la humildad de afrontar lealmente las dificultades que ello lleva consigo o tendrá que renunciar a la pretensión de universalidad de dicha fe. Estas dos posibilidades son las únicas reales y coherentes. Afirmar la universalidad al mismo tiempo que se niega el problema hermenéutico —preconizando así una definición exclusiva e inmutable del cristianismo— no es un camino válido ni una auténtica posibilidad; al contrario, es un desconocimiento y un vaciamiento práctico de la verdadera universalidad de la fe cristiana.

¡No obstante, no se puede manipular el cristianismo a capricho! Dentro de las cambiantes dimensiones de la historia, el *verdadero cristianismo* deberá realizarse y expresarse en una actitud de fidelidad al mensaje, la vida y la muerte de Jesús. La apelación exclusiva a la vida u «ortopraxis», en cuanto praxis del reino de Dios, no puede constituir una solución, cuando se trata de la esencia del reino de Dios tal

como se manifestó en Jesús ¡La ortopraxis no es posible al margen de una interpretación! Evidentemente, jamás podremos expresar *de forma absoluta* lo absoluto que ha aparecido en Jesucristo. Otros después de nosotros abordarán el problema, explicarán su sentido con una mayor experiencia histórica y lo realizarán en un futuro todavía abierto. Nosotros solamente podemos hablar desde nuestra perspectiva presente, si bien con la mirada puesta en un futuro anticipado. La historia seguirá después de nosotros, pero como historia de Jesús de Nazaret, cuyo sentido definitivo sólo se manifestará al final de los tiempos. Sin embargo, podemos de momento hacer algunas verificaciones.

CAPITULO PRIMERO

PERSPECTIVA COYUNTURAL

Y

RITMO ASINCRONICO EN LOS CAMBIOS CULTURALES

Se suele decir que vivimos en una época de profundos cambios espirituales y culturales, el horizonte de nuestro mundo y de nuestro conocimiento es distinto. Es cierto. Pero conviene localizar y definir ese cambio, pues todo giro cultural (aunque afecte de lleno a nuestra experiencia y a nuestro pensamiento) no deja de ser, en un determinado aspecto, bastante relativo. De hecho, podemos *comprender* las imágenes del mundo y las concepciones del hombre que nos parecen anticuadas, como también podemos entender lenguas y culturas extranjeras. Por tanto, es posible una comunicación humana fundamental entre los más extraños signos, vestigios y expresiones de vida humana, por ajenos que sean a las personas (o las culturas humanas). La mentalidad y la experiencia de los otros nunca son plenamente ajenas. ¿Qué condiciones permiten tal comunicación?

Algunos críticos de la cultura, particularmente franceses¹, han llegado a la convicción de que en un cambio cultural, por claro y perceptible que sea, no todos los sectores de la cultura evolucionan al mismo tiempo y al mismo ritmo. En tal cambio participan todos los sectores de la vida humana: el pensamiento, la sociedad, la economía, la política, el arte, la moda, etc., pero no todos siguen el mismo ritmo. En la historia se pueden distinguir cuando menos tres niveles,

¹ Cf. F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire* (París 1969), F. Furet, *Histoire quantitative et la construction du fait historique* «Annales d'Economie, Societé et Civilisation» (enero-febrero 1971), P. Chaunu, *L'histoire serielle. Bilan et perspectives* «Revue Historique» (abril-junio 1970).

pero no están yuxtapuestos, sino que se implican y entrecruzan mutuamente y juntos constituyen la única historia humana. Hay una «historia fáctica» o «efímera», que sigue un ritmo breve y rápido: los acontecimientos cotidianos vienen y van. Hay una «historia coyuntural», que tiene mayor alcance, cala más profundamente y es más comprensiva, pero por eso conoce un ritmo temporal más lento, en otras palabras la coyuntura cultural es más duradera. Hay, por último, una «historia estructural», que es muy duradera, secular, que casi limita con el punto muerto entre lo mudable y lo inmutable, si bien no está fuera de la historia. La «historia estructural», en torno a la cual giran la historia coyuntural y la historia fáctica como círculos concéntricos alrededor de un lento eje, constituye con respecto a estas una especie de invariable: una peonza que da vueltas *en el mismo sitio* y alrededor de la cual todo gira más deprisa o más despacio. Otros estudiosos de la cultura han constatado que incluso tras el éxito de una revolución político-social «retorna» de alguna manera el 80 por 100 de las viejas estructuras rechazadas. De hecho, en el tercer nivel la evolución se desarrolla a un ritmo muy lento y pesado, las estructuras de fondo sobreviven a las revoluciones más radicales. Así, la antigua hipótesis de que, al cambiar el modelo espiritual o material, todos los elementos culturales evolucionan de forma sincrónica y convergente es sin duda falsa, un mito.

Esta conclusión puede ayudarnos a resolver el problema planteado, pues lo que es válido para la cultura en su conjunto lo es también para sus distintos ámbitos y sectores parciales, incluido el «pensamiento humano» (y, por tanto, el pensamiento de fe). También aquí podemos distinguir los tres segmentos de asincronía, íntimamente relacionados entre sí. En la evolución del pensamiento humano (y de la vida de fe) hay un eje *estructural* que apenas se mueve. En torno a él gira, con movimiento un poco más rápido, el círculo del pensamiento *coyuntural* y, en la parte externa, el fugaz pensamiento de cada día, con lo que a menudo tiene «de moda». Ahora bien, lo que se ha denominado «horizonte interpretativo de una época»² o pensamiento de acuerdo con unos «modelos hermenéuticos»³ (condicionados por un determinado período) o también «horizonte experiencial de un momento», yo lo situaría en el segundo nivel de la «historia», en otras palabras, este horizonte pertenece a la «historia coyuntural», más profunda y sólida que el pensamiento y la experiencia de cada día, con su carácter «fugaz», según esto, un horizonte hermenéutico.

² Esta terminología usada a menudo por K. Rahner y J. B. Metz, ha sido analizada por B. Welte, *Die Lehrformel von Nikaa und die abendlandische Metaphysik*, en *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. disp. 51. Friburgo 1970) 110-117, cf. también E. Schillebeeckx, *La infalibilidad del magisterio. Reflexión teológica* Conc. 83 (1973) 399-423. G. Vass, *On the historical structure of christian truth* «The Heythrop Journal» 9 (1968) 129-142 y 274-289.

³ Cf. Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Theorie 2. Frankfurt 1967).

dura bastante tiempo. Sin embargo, es menos sólido, más «superficial» que los momentos *estructurales* profundos del pensamiento humano. Los cambios culturales del horizonte experiencial y de los modelos interpretativos tienen lugar *dentro* de unas estructuras fundamentales permanentes, casi inmóviles, del pensamiento humano. Pero aquí hay que tener en cuenta que tampoco en el sector del pensamiento humano estos tres niveles de asincronía están yuxtapuestos ni se pueden separar por completo, sino que se entrecruzan: los tres forman una *única* historia del pensamiento. Esto no significa que en el pensamiento humano haya, *junto* a unos conceptos mudables, otros de validez permanente que sobrevivirían a todo cambio interpretativo. Significa que la estructura fundamental del pensamiento humano *toma cuerpo* en los conceptos coyunturales y en el mutable horizonte interpretativo y experiencial. (Aristóteles *intentó*, por así decirlo, catalogar y clasificar estos «conceptos fundamentales» del pensamiento humano; pero su intento no conocía la distinción entre el aspecto «estructural» y el «coyuntural» de nuestro pensamiento y, por ello, nos resulta anticuado, si bien constituye un punto de arranque.) En consecuencia, aunque nosotros vivimos en otra perspectiva histórica o coyuntural, podemos comprender, por ejemplo, el pensamiento bíblico o la perspectiva en que el Concilio de Calcedonia formuló su definición dogmática. En ella se refleja *no sólo* el momento estructural del pensamiento (de la fe), *sino también* el momento coyuntural de la época. Así, para quien vive en otra perspectiva coyuntural (prescindiendo del significado teológico de una definición dogmática), el Concilio de Calcedonia tiene un significado coherente, aunque también puede resultar molesto y extraño. Ello se debe a la tensión dialéctica existente entre los aspectos coyunturales y estructurales del pensamiento; esta tensión hace de toda historia algo ambivalente, la convierte en una permanente búsqueda de sentido, la cual está asimismo sujeta a la ambigüedad de la historia. La historia con su ambigüedad es trascendida, pero no superada, por nuestra *conciencia del tiempo*, la cual nos permite de alguna manera trascender la temporalidad vivida, pero no mediante una «*conscience survolante*», sino mediante una «apertura» al misterio que abarca toda «historia»⁴.

Una vez que hemos situado el horizonte interpretativo coyuntural (o histórico) en el complejo marco de lo que llamamos «historia humana», con lo cual las grandes rupturas históricas se relativizan y se reducen a sus justas proporciones, podemos e incluso debemos reconocer la gravedad y profundidad de los cambios culturales, pues las consecuencias de tales desplazamientos del horizonte experiencial e interpretativo para la vida creyente (cristiana) exigen defender la fe e imponen la tarea de retraducirla.

⁴ E. Schillebeeckx, *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek* (Bloemendal 1972; trad. española: *Dios futuro del hombre* (Salamanca 1973) 37-39

Quizá con más claridad que nunca, el hombre moderno sabe que no sólo contempla la realidad con la ayuda de un «filtro lingüístico», sino que todo contacto con el mundo y con los hombres, con la realidad, pasa por unos modelos coyunturales de pensamiento e interpretación. Con nuestro pensamiento ocurre como con las ciencias naturales (¡a primera vista, la comparación puede ser sorprendente para muchos de nosotros, que somos profanos en la materia y no esperamos que este capítulo aclare gran cosa nuestra visión de la vida!). Me refiero a un ejemplo conocido: la revolución copernicana. Antes de Copérnico (o, más exactamente, antes de su tiempo, pues las dudas son anteriores a él), todos opinaban que el universo giraba alrededor de la tierra: todos pensaban espontáneamente de acuerdo con el viejo modelo interpretativo de Tolomeo. Ni siquiera se sabía que se trataba de un «modelo», pues de hecho todos veían que el sol salía y se ponía. Para el hombre antiguo y el medieval, esto no era un «filtro» a través del cual se veía la realidad, sino un hecho de experiencia directa. Incluso nosotros, después de Copérnico, seguimos hablando del mismo modo, y no sin razón por lo que se refiere al campo en que se mueve el lenguaje diario. Pero desde el punto de vista científico, hoy hablamos de esa misma realidad, y con no menos razón (e igualmente desde una perspectiva *determinada*, que no es la única posible ni la única coherente), de muy otra manera. Cuando miramos la realidad, podemos hacerlo a través de distintos cristales (y de hecho lo hacemos, a menudo inconscientemente). Además, cada época cultural parece poseer su propio cristal, del que no disponía la época anterior, y ve las cosas de distinta manera. Los «modelos de lectura», los filtros y modelos de visión son diversos. Supongamos que nuestro pensamiento se ajusta espontáneamente al modelo interpretativo tolemaico. Entonces los nuevos datos de experiencia serán interpretados de acuerdo con él. Ese modelo funciona durante mucho tiempo, de modo que incluso la ciencia natural que se mueve de acuerdo con él puede progresar sin rupturas ni crisis e incorporar nuevos datos a tal modelo. Se trata, por así decirlo, de un «desarrollo homogéneo». Pero en un momento dado, y esto se advirtió ya antes de Copérnico, se constata que algunos datos de experiencia no se acomodan al modelo: queda un resto de datos no integrables. Cuando tal residuo es demasiado grande surge una *crisis*: entonces se duda incluso de la validez del modelo, y la ciencia investiga hasta que encuentra un nuevo modelo interpretativo que explique esos datos residuales (o, al menos, la mayor parte). Cuando el nuevo modelo copernicano dice que la tierra gira alrededor del sol y no al revés, muchos hechos que en el viejo modelo eran inexplicables se esclarecen de golpe: hallan su lugar. Gracias a ese nuevo modelo, la ciencia prosigue tranquilamente su desarrollo homogéneo, buscando nuevos datos e integrándolos en el modelo; pero con el tiempo, se van descubriendo hechos refractarios (de los que se toma nota) y, cuando la lista de estos es demasiado grande, no hay más remedio que buscar un modelo nuevo.

Esto se aplica análogamente a todos los campos de la cultura humana, incluida la reflexión sobre la fe, es decir, sobre la acción salvífica de Dios en cuanto percibida por los hombres y expresada en lenguaje de fe. En esta expresión, formulada en un lenguaje dado, tiene un papel inevitable nuestra concepción del hombre y del mundo. Y este horizonte experiencial está condicionado social e históricamente, es decir, tiene carácter coyuntural; participa de la historicidad de toda la vida humana. Siguiendo a Th. Kuhn, que habla sólo de las «ciencias positivas», podemos distinguir en el pensamiento humano una doble forma de progreso: *a*) un desarrollo homogéneo, normalmente sin ruptura de continuidad, dentro de un mismo modelo interpretativo, en el cual se interpretan e integran las nuevas experiencias: se trata de un proceso evolutivo; *b*) un progreso motivado por una ruptura fundamental del horizonte experiencial (coyuntural) o del «modelo interpretativo», que hace necesaria una nueva «traducción» de todo el sentido anterior; este desarrollo tiene algo de «revolución» (si bien sólo en sentido relativo, pues tal «revolución» siempre va precedida de una situación prerrevolucionaria en la que el modelo ha dejado de funcionar. Todo cambio en el horizonte interpretativo y experiencial tiene también su historia). Junto a largos períodos de progreso tranquilo y homogéneo, la historia conoce de vez en cuando cambios más radicales: la transición de un horizonte histórico o coyuntural a otro. Una vez hallado el nuevo modelo, se necesita tiempo para que el mundo lo acepte como evidente (es de notar que algunos modelos, debido a su carácter especializado, no interesan más que a los expertos). Durante algún tiempo conviven el antiguo modelo cultural y el nuevo; a menudo surgen conflictos entre los defensores de uno y otro; incluso se llega a una polarización: dos grupos de personas conviven en dos mundos extraños entre sí y no se entienden. Las consecuencias —sobre todo de un cambio cultural que afecta a modelos, experiencias, interpretaciones y acciones— son vastas y profundas. Para decirlo con Wittgenstein (aunque en un contexto diferente): «Lo que antes de la revolución eran patos, después son conejos». Así, lo que en el viejo modelo físico era un sillón sólido y confortable (lo sigue siendo), en el nuevo modelo atómico aparece como una especie de vacío donde danzan y giran átomos y moléculas. Un «no iniciado» que oiga tal cosa por vez primera sacudirá la cabeza incrédulo —o agresivo— ante tamaña aberración modernista, puesto que la solidez del sillón le resulta evidente, o bien no se atreverá nunca más a apoltronarse tranquilamente en el sillón.

La precedente digresión expresa perfectamente la situación en que nos encontramos como consecuencia del cambio de los modelos experienciales e interpretativos con que intentamos dar a la fe de siempre una formulación nueva y fiel. Cristología y trinidad, redención, gracia y pecado original, Iglesia y sacramentos, oración y novísimos (escatología): todas estas cosas ya no parecen ser lo que antes eran para nosotros. Efectivamente, lo que antes eran «patos», siguen

siéndolo para muchos, otros lo llaman hoy «conejos», y mucha gente tiene la impresión de que se le da gato por liebre. Cuando varía nuestra concepción de la realidad, nuestros modelos, todo nuestro bagaje espiritual, también la fe se entiende de otra manera⁵. Es natural que en esta reinterpretación de la fe se cometan errores. Pero se trata de consecuencias secundarias, humanamente inevitables, del intento cristiano de impedir que la fe se convierta en una reliquia histórica, lograr que sea hoy una realidad viva. Otra consecuencia inevitable es que en tales períodos de cambio haya entusiastas que consideran el pasado como una simple época prehistórica y creen que sólo ahora estamos llegando a la verdad y al auténtico conocimiento, personas que vislumbran una especie de liberación radical y sólo tienen ojos para lo nuevo como tal. No se puede condenar una revolución en su totalidad por los elementos acrílicos que encierre; quien tal hace, caerá en la tentación de considerar esos períodos como el advenimiento de la bestia apocalíptica y el enfriamiento del amor de muchos: como la víspera del final escatológico. También ese «modelo» nos es conocido por la historia y volverá a darse una y otra vez. Quienes —por las razones que sean— no comprenden lo que está pasando, se desatarán —fieles al modelo apocalíptico— en toda clase de reproches; están convencidos de que se socava la fe (inconscientemente, según los críticos benévolos; sistemáticamente, según otros).

No se puede negar que en determinados sectores es posible hoy vivir, actuar y pensar coherentemente de acuerdo con modelos ya trasnochados. Así, la navegación puede seguir funcionando perfectamente con el viejo modelo tolemaico. Pero la aviación y la astronáutica no. Lo importante es que tanto a la ciencia como a la fe sólo un nuevo modelo puede servirles de ayuda y darles paso al futuro. Si hubiésemos seguido hablando de la mesa o de la silla según el viejo modelo físico, los viajes a la luna no habrían sido posibles. Pero esto no quita que podamos seguir sentándonos tranquilos en un sólido sillón. Lo mismo vale para la fe cristiana. Yo no niego a ningún creyente el derecho de expresar y vivir su fe conforme a los viejos modelos de experiencia, cultura y pensamiento. Pero tal actitud cierra todo futuro a la fe de la Iglesia y la priva de toda fuerza de convicción ante los hombres de hoy, a los cuales se dirige también el evangelio. Es evidente que los nuevos modelos serán a su vez sustituidos por otros (como sucede ya en gran parte con el modelo copernicano). La cuestión no es si nosotros sabemos más y mejor que los creyentes del pasado, sino qué debemos nosotros hacer, aquí y ahora, a la vista de los nuevos modelos de experiencia y pensamiento, para conservar una fe viva que también hoy, *gracias a su verdad*, sea significativa para el hombre, para la comunidad humana, para la sociedad. ¿Qué cris-

⁵ En los últimos tiempos han aparecido nuevos análisis sobre el «horizonte hermenéutico de una época»: B. Welte, *Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen*, en A. Paus (ed.), *Die Frage nach Jesu* (Graz-Colonia 1973) 151-180; N. Lash, *Change in focus* (Londres 1973).

tiano sabe hoy, por ejemplo, lo que significa «el Hijo del hombre»? Sin embargo, esta expresión fue fundamental en la concepción del cristianismo primitivo. ¿Significa esto que hemos dejado de ser cristianos o que lo somos menos? En cualquier caso, el problema queda planteado con toda claridad.

CAPITULO II

LA RUPTURA CON LA TRADICION
DESDE LA ILUSTRACION HASTA NUESTROS DIASI. EL PROBLEMA DE LESSING⁶

«Unas verdades históricas, contingentes, jamás pueden probar unas verdades de razón, necesarias»⁷; entre unas y otras «se abre un abismo»⁸: son palabras de Gotthold Ephraim Lessing. A menudo se ha interpretado esta afirmación en la línea de la filosofía de G. W. Leibniz y Ch. Wolff, es decir, en el sentido de su distinción entre «verdades de hecho» y «verdades necesarias»; para la Ilustración, sólo las últimas («verdades de razón») tenían que ver con una vida emancipada, realmente humana. La Ilustración no concede a «la experiencia» la importancia que de suyo tienen las verdades de razón, innatas. Pero Lessing, aunque era hijo de su tiempo, entiende esta oposición de otra manera. Para él se trata de la antítesis entre «verdades del pasado», de las que podemos ser informados históricamente, y «verdades vividas» aquí y ahora por nosotros mismos. No se contraponen el ámbito cambiante de nuestra experiencia al ámbito ilustrado de las verdades inmutables, racionalmente evidentes, sino dos tipos de verdad dentro del mismo ámbito que se denomina «experiencia de los hechos»: de un lado, los hechos del pasado, cuya exactitud histórica podemos comprobar (aunque el resultado de este examen es bastante relativo y problemático, Lessing no se escandaliza de ello); de otro, los acontecimientos actuales personalmente vividos, que poseen una evidencia interna. Con ello Lessing se sitúa en la línea de la Ilustración originaria, marcadamente antitradicional. Lo «vivido por mí»

⁶ Cf. K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit* (Hildesheim 1964, Tubinga 1929); W. Lepenies y H. Nolte, *Kritik der Anthropologie* (Munich 1971); O. Macquard, *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?*: PhJ 79 (1972) 241-253; W. Oelmüller (ed.), *Fortschritt wohin?* (Düsseldorf 1972); M. Riedel, *Rehabilitation der praktischen Philosophie I. Geschichte, Probleme, Aufgaben* (Friburgo 1972); D. Schellong, *Lessings Frage an die Theologie*: EvTh 30 (1970) 418-432; H. Scholz, *Zufällige Geschichts- und notwendige Vernunftwahrheiten*, en *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte* (Leipzig 1921) 377-393; R. Schwarz, *Lessings «Spinozismus»*: ZThK 65 (1968) 271-290; R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* (Gotinga 1967).

⁷ *Lessings Werke*, ed. por J. Pedersen y W. von Olshausen (Berlín-Leipzig 1924), vol. 23, 47.

⁸ Lessing, *ibid.*, vol. 23, 49

tiene una evidencia interna que ninguna «verdad histórica» puede proporcionarme. Es posible que Jesús hiciera milagros (la historia es capaz de examinarlo y comprobarlo); pero el problema reside en saber qué significa eso para mí, que de hecho no presencié ningún milagro. La verdad es que la época de la Ilustración no tiene experiencia de milagros. Los milagros de Jesús, comprobados históricamente, no tienen hoy nada que decirme. «Yo no los he vivido». Las informaciones históricas sobre milagros pasados no son de suyo ningún milagro. La crítica histórica de la Biblia y la hermenéutica actualizante son para Lessing superfluas, no prestan ningún servicio a la razón humana, no tienen ninguna importancia para las experiencias de hoy. Por lo demás, las verdades históricas contingentes lo son por el hecho de que *todas* las religiones positivas *pueden* servir de ayuda a la razón, «poniéndola en el buen camino». Pero, al margen de esta función orientadora, ninguna religión histórica llegada hasta nosotros por tradición tiene un significado autónomo. Lessing, pues, hace hincapié en la «evidencia empírica racional» o «evidencia empírica inmediata». En este sentido, reinterpreta la distinción de la Ilustración entre «verdades contingentes» y «verdades necesarias o de razón». Las verdades que según el providente y pedagógico plan salvífico de Dios fueron «en el pasado» verdades necesarias, son hoy «verdades contingentes» para el entendimiento evolucionado que experimenta por sí mismo la evidencia interna de la «religión». En consecuencia, lo que Jesús predicó y enseñó como hijo de su tiempo logró su objetivo de orientar la razón humana por el recto camino. Más aún, todo lo que la razón humana ha conseguido por esta senda es «fruto de los milagros de Jesús; son profecías cumplidas»⁹. La negación del significado *actual* de las verdades *históricas* se debe, según Lessing, al reconocimiento de la evolución histórica, ya que ésta es «una revelación» en el sentido de *educación* de la humanidad por Dios, educación que tiene por meta la intelección racional de la «verdad interna». Según la concepción de Lessing, la «revelación positiva» es un «impulso en una dirección determinada», un estímulo que era necesario en la infancia de la humanidad y del individuo y que indirectamente proporcionó el conocimiento de verdades racionales evidentes que el hombre podría haber llegado a conocer, si bien dando muchos rodeos, por sus propias fuerzas. Lo que la revelación divina entendida como educación nos ofrece en la historia concreta de la humanidad está y estuvo siempre «inserto» en el propio ser del hombre; lo único que la pedagogía divina de la revelación brinda al hombre es la posibilidad de conocer más rápida y fácilmente lo que el propio hombre habría podido encontrar por sí mismo en virtud del principio de la razón.

Lo que en el pasado, dada la situación de la razón humana, era *necesario*, en virtud de la razón ilustrada se hace *contingente*, no necesario, superfluo. Para la razón ilustrada, los milagros de Jesús —y

⁹ *Loc. cit.*, 49ss.

Jesús mismo— ya no son necesarios. Por tanto, una interpretación actualizante de la Biblia resulta superflua, sin que eso signifique infravalorar la importancia que la Biblia tuvo en el pasado (importancia *histórica*), dado el estado en que entonces se encontraba la razón. Para la razón ilustrada, la Biblia está superada. Lessing no se atrevió a decir esto del Nuevo Testamento tan clara y abiertamente como del Antiguo; pero estaba personalmente convencido de ello y lo manifestó con suma cautela porque sabía que su tiempo no estaba aún maduro para una crítica tan radical de la Biblia y del dogma. *Por el momento*, pues, todavía no se puede prescindir de Jesús ni del Nuevo Testamento (Lessing sí puede; pero no sus contemporáneos, sean ortodoxos o, como entonces se decía, «neólogos»; de ahí que Lessing «oscile» en sus afirmaciones públicas). El «cristiano» Lessing, a juzgar por sus cartas, se pregunta con inquietud si no estará intentando imponer a la «pedagogía de Dios» un ritmo demasiado rápido. Es consciente de la paciencia de Dios con los hombres. Dios tiene que dar muchos rodeos con el hombre; pero a veces se pregunta en serio, si con sus prematuras ideas ilustradas, no estará forzando el curso de la providencia de Dios. De todos modos, para él es indiscutible que Dios conduce a los hombres a la «ilustración» y quiere hacer superflua toda religión que no se base en un conocimiento racional, evidente. En realidad, lo que Lessing quiere es que la razón se emancipe plenamente de la tradición bíblica cristiana. La «evidencia interna», la razón, es el criterio último. Toda religión positiva no debe obstaculizar, sino favorecer la «verdad interna», el ideal ético-religioso de una humanidad emancipada; *en* esta actitud de servicio es donde una religión revelada tiene sentido para la historia. La tendencia fundamental de todo esto es la que I. Kant formulará como «religión dentro de los límites de la mera razón»¹⁰. Así la razón humana se convierte (no en Lessing mismo, pero sí en el espíritu de su tiempo) en una magnitud ahistórica, autónoma y aislada de toda tradición. Esta atemporalidad de la razón coincidirá en Hegel con el momento contemporáneo de una fase cultural propia: el *presente* es —por así decir— un ésjaton, el tiempo (o momento) de la verdad.

II. TENDENCIAS «CRISTOLOGICAS» ACTUALES EN LA LINEA DE LA ILUSTRACION

Aquí no voy a analizar el laudable y positivo «impulso crítico» que la Ilustración ha dado a nuestro pensamiento occidental; sólo quiero describir cómo el efecto unilateral de este impulso ha influido en determinados campos del pensamiento cristológico actual, que —unas ve-

¹⁰ I. Kant, *Werke*, ed. por W. Weischedel (Darmstadt 1956-1964), vol. 7, *tf* tulo.

ces sin querer, pero más a menudo queriendo— conecta con esa fase crítica del pensamiento humano. A este respecto voy a exponer una tendencia que en ninguna parte he visto expresamente formulada, pero cuyo espíritu he podido advertir claramente, sobre todo en Norteamérica, en muchas conversaciones con teólogos de distintas confesiones. También entre nosotros (aunque raramente entre *teólogos* holandeses) he advertido algunas manifestaciones de la misma.

Según esta tendencia, Jesús fue un inspirador, catalizador y animador de valores religiosos, a la vez que un ejemplo de experiencia religiosa. Fue efectivamente el mediador de nuevos valores espirituales e incluso de una experiencia religiosa inédita. Pero —se argumenta— tal mediación histórica no debe universalizarse. Es cierto que los valores inspirados por él dieron fruto en la historia posterior y que, por eso, se puede atribuir a Jesús un significado universal y hasta definitivo. Pero, precisamente porque los valores religiosos aportados por Jesús han seguido su curso a lo largo de la historia, los creyentes que en él se inspiran deben forjar imágenes siempre nuevas de Jesús a partir del material anterior. Así ha ocurrido siempre en la historia. De hecho, en los distintos estratos del Antiguo Testamento aparecen numerosas imágenes de Moisés y de David. La historia religiosa de la humanidad concreta no se detiene. Por eso es justo recordar las grandes figuras religiosas que nos han precedido, sobre todo el gran inspirador de las tradiciones religiosas asociadas al nombre de Jesús de Nazaret.

Según esta teoría, las nuevas imágenes de Jesús (si se prescinde de nuestras necesidades humanas) son, a pesar de todo, irrelevantes y, en definitiva, superfluas. En realidad son expresiones de experiencias religiosas *enteramente nuevas*. Pero, dado el gran celo de Jesús por «lo religioso», las personas religiosas recuerdan con gratitud en sus nuevas experiencias al que las precedió. Por eso se proyectan sobre Jesús las nuevas experiencias religiosas: así surge una «nueva imagen de Jesús». Pero esto no dice nada sobre Jesús de Nazaret, sino sólo sobre las nuevas experiencias propias. Es lo mismo que pasó con Moisés, el viejo caudillo e iniciador del pueblo judío, sobre el cual, como prototipo, se proyectó todo lo bueno que aconteció más tarde en ese pueblo. Al parecer, aquí actúa un modelo antropológico según el cual, sobre la base de unos materiales históricos anteriores, las nuevas experiencias fueron artibuidas al iniciador del movimiento o de un determinado impulso de tradición. La literatura está llena de tales «actualizaciones» (o «concentraciones épicas») que a la postre, según esta teoría, no son actualizaciones, sino algo realmente nuevo, inserto, eso sí, en una historia en que no es la primera vez que se habla de religiosidad; la narración religiosa tiene ya una larga historia.

En una historia que conserva la «inocencia narrativa», es muy frecuente recurrir a narraciones antiguas para articular una experiencia enteramente nueva. Se trata de componer una nueva historia sobre

la base de una experiencia nueva, aun cuando la composición utilice un material anterior en que se expresaban experiencias análogas.

Según esta teoría, las *nuevas* imágenes de Jesús son concepciones puramente míticas, cuyo contenido real, no mítico, es la nueva experiencia religiosa (por más que se siga considerando a Jesús como ejemplo y animador de la experiencia primera). Esta concepción salvaguarda hasta cierto punto la confesión de que Jesús anunció una singular relación con Dios y con los hombres; pero se resiste a absolutizar la persona de Jesús; en otras palabras, Jesús es la mediación histórica de una experiencia religiosa única, sin que pueda hablarse de una mediación universal. Por eso, según esta concepción, el contenido de la mediación no está unido necesariamente a la *persona* de Jesús como mediador de verdades y experiencias religiosas.

De todo esto se sigue que una de las tareas de la teología sería analizar la relación entre las distintas formas de expresión religiosa (tanto en las religiones occidentales como en las no occidentales) y el núcleo de la experiencia religiosa. Según esto, la teología *cristiana* debería estudiar cómo el mensaje cristiano es *una* expresión de la experiencia religiosa del hombre. Todo esto es auténtica Ilustración: no sólo asume el espíritu crítico de la época, sino también una serie de presupuestos no reflejos.

III. PRESUPUESTOS EXPLICITOS E IMPLICITOS

La teoría expuesta parte de una serie de presupuestos, unos explícitos y otros implícitos. Entre los explícitos figura el de que las afirmaciones históricas son siempre abiertas y reversibles y, por tanto, no pueden prestar absolutamente ningún apoyo. La consecuencia es obvia: afirmar el significado universal de Jesús de Nazaret sería un planteamiento precrítico; tal afirmación tendrá necesariamente un carácter supracultural, y esto está en contradicción con el pluralismo esencial de la cultura humana. En otras palabras, este presupuesto da por resuelto en sentido negativo, antes de iniciar la investigación, el problema de una eventual universalidad única de Jesús de Nazaret. Es más, no se aborda la cuestión porque constituiría un pseudoproblema. Pero, como se está en una determinada tradición religiosa, la cristiana, se intenta —en el marco de esa solución negativa a priori— dar una explicación del significado que pudo tener la pretensión cristiana de universalidad en una época precrítica. El aserto fundamental de esta concepción negativa se resume en lo siguiente: puesto que todos nosotros —incluido Jesús— somos hombres *históricos*, nadie puede *en* nuestra historia ser absolutizado. Cabe que un hombre histórico revele un valor absoluto, pero esa absolutez no puede ser transferida al mediador histórico; tal es el presupuesto de la Ilustración histórica. De ahí se sigue que no existe ningún nexo

esencial entre la persona de Jesús y el mensaje religioso de valores absolutos que él nos trajo. Con ello se niega el núcleo de lo que el kerigma cristiano confiesa: el nexo esencial entre la persona de Jesús y su mensaje sobre la venida del reino de Dios.

Dado que en la literatura universal hay numerosas tendencias «epónimas» (o «concentraciones épicas») análogas, en las que ciertas experiencias de individuos o grupos históricos son proyectadas «prototípicamente» sobre figuras clave del pasado (por ejemplo, los antepasados tribales: Jacob, Abrahán, Caín, Adán), habrá que admitir que nos hallamos ante una estructura antropológica. Pero, aun admitiendo tal estructura, no se soluciona a priori el problema de la realidad. Este dato revela simplemente unas estructuras de la conciencia humana que, de por sí, no resuelven el de la verdad y la realidad ni en sentido positivo ni en el negativo. Tal estructuración nos muestra además que, si en Jesús realmente se da una universalidad trascendente, ésta no es una trascendencia mágica, sino que se manifiesta a través de las normales estructuras de nuestra conciencia humana. De todos modos, la cuestión de si se da o no en Jesús una universalidad trascendente tendrá que decidirse por *otras* razones. Por tanto, dicha tendencia «cristológica» se sitúa en un horizonte hermenéutico en que, según la Ilustración, la razón humana se considera capaz de fijar a priori los límites de las posibilidades de sentido. Es claro que en el siglo XX ya no podemos elaborar una cristología precrítica. Pero hay que preguntarse si ese rígido principio de racionalidad no necesita también una crítica.

En este tipo de «nueva cristología» se esconde una segunda forma de racionalismo y apriorismo, cuando se afirma la radical *reversibilidad* de todo conocimiento histórico. Ningún historiador negará que el resultado de toda investigación histórica está siempre abierto a revisión, matización y corrección. Pero, a mi juicio es evidentemente falso que eso obligue a decir que todo juicio histórico carece de fundamento y constituye una mera «hipótesis probable». Sin embargo, la rectitud de este supuesto es (según admiten sus partidarios) la base de dicha tendencia «cristológica». En este supuesto es injustificable la naturalidad con que de hecho se identifica la «objetividad» con una especie de «omnisciencia»; y como ésta no se da de forma absoluta, se niega cualquier forma de objetividad histórica¹¹. Se olvida que al historiador le basta tener garantías suficientes para lo que él presenta como «afirmación histórica». El pasado puede dar lugar a concepciones distintas y complementarias, pero no tienen por qué estar en contradicción entre sí. El hecho de que las «biografías de Jesús de Nazaret» escritas en el siglo XIX sean no sólo distintas, sino incluso contradictorias, no significa que todo conocimiento histórico de Jesús sea incierto por principio.

¹¹ Cf. P. Carnely, *The poverty of historical scepticism*, en *Christ, faith, history*, 165-190.

El presupuesto es correcto (pero de él se sacan consecuencias falsas): existe siempre la «posibilidad teórica» de que nos equivoquemos al hacer afirmaciones históricas. Esto es verdad, pero hay que distinguir dos cosas: *a)* tener *garantías suficientes* para poder hacer una afirmación histórica, es decir, para excluir razonablemente la «posibilidad teórica» de poder equivocarse siempre; *b)* *saber* que las cosas sucedieron así¹². Esto último puede ser falsificado, mientras que el historiador puede tener, aquí y ahora, garantías suficientes y racionalmente fundadas para emitir un juicio histórico. Quien afirme que, por la constante «posibilidad teórica» de una futura rectificación (basada, por ejemplo, en el hallazgo de nuevas fuentes o documentos), nuestros juicios históricos son ahora falsos o que no pueden aspirar al menos a una certeza histórica, incurrirá en un racionalismo irresponsable en el campo de la historia. Los argumentos aducidos sólo muestran que nuestro conocimiento histórico nunca es ahistórico o supra-histórico y que forma parte del proceso histórico de la búsqueda de la verdad. Cuando afirmamos o negamos un acontecimiento del pasado lo hacemos basándonos no en la «evidencia», sino en determinados argumentos que autorizan la afirmación o la negación. Si uno aduce motivos para negar X, eso no significa necesariamente que X no haya sucedido realmente, sino sólo que no tenemos razones para afirmarlo. (Por eso carece de sentido buscar para la fe una «zona tranquila», es decir, *exenta* del grado de permanente incertidumbre que caracteriza a las conclusiones históricas).

Todo juicio histórico encierra siempre la posibilidad lógica y teórica de errar; pero esa posibilidad no se traduce necesariamente en un error *efectivo*. En el conjunto de una vida humana no entendida en sentido racionalista, el historiador puede tener razones suficientes para no considerar en concreto esta posibilidad teórica abstracta. Hay numerosos casos en que podemos e incluso debemos pasar por alto esa posibilidad teórica abstracta para que sea posible seguir viviendo la existencia humana. Parece, pues, legítimo concluir que es falso afirmar que la fe cristiana no pueda encontrar ningún fundamento en los datos históricos por el simple hecho de que todo juicio sobre un acontecimiento pasado es también histórico. También es falso —por la misma razón— afirmar (como hacen muchos teólogos kerigmáticos después de Bultmann, entre ellos P. Tillich) que el *juicio de fe* debe ser totalmente independiente de los juicios históricos.

En la tendencia cristológica citada hay un tercer «apriorismo» racionalista. Como hemos visto, el teólogo debería comparar el núcleo de la experiencia religiosa con las distintas formas de expresión que adopta en el cristianismo, en el budismo, en el islamismo, etc. Pero ¿quién debe determinar en qué consiste «el núcleo» de la experiencia religiosa? ¿Qué criterio se puede utilizar? ¿La religión *propia*?

A mi juicio la «experiencia religiosa» como tal es una pura abs-

¹² Cf. P. Carnely, *loc. cit.*, 171ss.

tracción forjada durante la Ilustración partiendo de una serie de religiones concretas que entonces se hicieron accesibles. Al hacer tal abstracción, esos estudiosos de las religiones se convierten, por decirlo así, en «fundadores» de una nueva religión: la «religiosidad universal» que encontramos perfilada en la abstracción deísta (especie de precipitado químico). Semejante religiosidad es el resultado de un modo ahistórico de pensar. El contexto histórico-cultural y la historia de una religión quedan así velados y ocultos tras una universalidad puramente *teórica y abstracta*, desencarnada y, como muestra la propia historia, carente de toda fuerza de atracción. Por eso la abstracción deísta tuvo una vida breve.

Con esto no se niega la posibilidad razonable de definir la *religión*, «a partir de la *configuración* de la existencia personal», como «un sistema de símbolos que tiende a crear en los hombres estados de ánimo y motivaciones fuertes, profundas y duraderas formulando el proyecto general de la existencia y rodeando ese proyecto de tal aura de facticidad que los estados de ánimo y las motivaciones se presentan como singularmente reales»¹³. Este intento de definir la religión no tiene nada que ver con la pretensión de aislar en las experiencias religiosas de todas las religiones un núcleo que sería absoluto, mientras que la historicidad de tales religiones no pasaría de ser un ropaje intercambiable.

IV. UNIVERSALIDAD A TRAVES DE UNA MEDIACION HISTORICA PARTICULAR

El impulso crítico de la Ilustración con respecto a las tradiciones recibidas constituye sin duda una adquisición definitiva que no puede despreciarse impunemente; sin embargo, no podemos menos de advertir la *pobreza* de una actitud crítica mantenida en sentido racionalista. La actitud antihistórica de la razón ilustrada e ilustradora es objeto en nuestro tiempo de una crítica cada vez más generalizada¹⁴. El estrecho principio de racionalidad de la Ilustración era acético. Basándose en tal principio, la Ilustración comenzó a hablar de un ideal universal de humanidad, de lo *humano* sin mediación histórica, particular y real. Su «sana razón» era una abstracción ahistórica o suprahistórica. Semejante ideal de humanidad no aprovecha para nada a lo humano. Tras muchas experiencias terribles, nuestro tiempo ha caído en la cuenta de que la humanidad no puede disponer de lo

¹³ C. Geertz, *Religion as a cultural system*, citado por W. Dupré, *Wat ist religie?*, en *Toekomst van de religie: religie van de toekomst* (Brujas-Utrecht 1972) 17.

¹⁴ Cf. la bibliografía citada en la nota 6, espec. W. Oelmüller; además, N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung* (Colonia-Opladen 1970) 85; cf. también I. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfort 1968) 344.

humano; lo humano no es algo que ya conocemos y tenemos en nuestro poder. Está «por venir»; es un *humanum buscado*. Hoy se habla con razón del *homo absconditus* (E. Bloch). Un concepto universal de humanidad es siempre ambiguo; necesita una instancia crítica, un criterio, y ese criterio lo tenemos de hecho en nuestra historia humana de dolor, que apenas se ha mitigado desde la Ilustración, a no ser que se quiera identificar la humanidad con el bienestar de una sociedad de consumo basada en la ciencia y en la técnica.

Según la Ilustración, las diferencias entre los hombres se deben exclusivamente a ciertas instituciones positivas de carácter histórico arbitrario. En nombre de una hermandad natural que podríamos llamar precultural, se exige suprimir todas las barreras y unificar el *ethos*, que debe valer para todos los hombres en la misma medida. En esta visión hay algo de grandioso; pero el precio es alto: una fraternidad llevada demasiado lejos termina por ser irreal y carente de significado. El Romanticismo la plasmó en la fórmula «Os estrecho entre mis brazos, millones» (*Seid umschlungen, Millionen*, Schiller) y la Novena de Beethoven le puso música: «Todos los hombres son hermanos» (*Alle Menschen werden Brüder*). Pero una fraternidad universal que se dirige de forma irreal a todos y quiere practicar «imparcialmente» el amor a los hombres no llega en realidad a ninguno y menos a los «marginados». Los sociólogos se preguntan hoy si no será necesario por principio actuar en pequeños grupos, en núcleos o «comunidades de base» para influir en el conjunto en beneficio de todos.

También el marxismo, nacido de la Ilustración, consideró las diferencias entre los hombres como un hecho histórico, concretamente como una infidelidad de la *historia* frente a la *naturaleza*: una autoalienación del hombre. Pero el marxismo cree que es posible superar esta alineación histórica retornando a la pura naturaleza mediante una lucha con claros objetivos: a través de la fraternidad *limitada* del partido socialista se llega a la fraternidad *universal*¹⁵. A diferencia de lo que ocurre en la Ilustración, aquí encontramos ya el sano principio de la «universalidad» a través de una mediación histórica particular.

La cristología de los teólogos de la «muerte de Dios», por su parte, sostiene que rechazar o ignorar la «trascendencia de Dios» es un presupuesto necesario para instaurar una comunidad fraterna universal. Jesucristo tendría que *liberarnos* precisamente de la trascendencia divina, que aliena al hombre. En vez de comenzar atacando a estos teólogos como enemigos de la fe cristiana, es preferible buscar qué efectos alienantes han podido tener ciertas teorías soteriológicas *propuestas en la práctica* para que muchos *bayan podido experimentar* la negación de la trascendencia divina como una verdadera liberación. En una teoría posmedieval que entiende la redención cristiana como

¹⁵ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart 1953); trad. esp.: *El sentido de la historia* (Madrid 1956) 38-54.

una «sustitución penal» (interpretando erróneamente la doctrina anselmiana de la satisfacción), el hombre se ve prácticamente condenado por la «justicia trascendente» de Dios a una obediencia ciega y a una estéril culpabilidad: Dios exige el sacrificio de un Jesús inocente para redimir a la humanidad de su culpa contra Dios. Así hacen hoy los secuestradores de aviones con rehenes inocentes, para denunciar las culpas de la sociedad ante la opinión pública mundial.

También aquí se impone una crítica sobre la base de nuestra *ruptura* con la ideología de la Ilustración. Tal ruptura consiste fundamentalmente en que nosotros, frente a la postura de la Ilustración, hemos comprendido la importancia crítica que tienen las tradiciones e instituciones del pasado. El «recuerdo *crítico* del pasado» tiene un valor humanizante, que la Ilustración ignoró por completo.

Por otra parte, la fe cristiana afirma que el «Dios de Jesús» es un Dios de todos los hombres, hecho que se manifestó en la persona, el mensaje y la praxis de Jesús. Esto implica que tal manifestación se efectuó a través de una persona perteneciente a uno de los pueblos más discriminados del mundo: el judío Jesús de Nazaret. Precisamente por haber encarnado de forma radical la inspiración más profunda del yahvismo profético, Jesús hizo saltar el sistema judío, identificándose con los discriminados, los pobres, los desheredados, los pecadores: con todos los necesitados. En el marco de un universalismo real, el amor de Jesús se muestra *parcial*, pero con la mirada puesta en el reino universal de Dios. En un particularismo casi discriminante puede manifestarse un valor, una realidad vital que afecta a todos los hombres. Lo cual no quita que constituya un verdadero «escándalo» para quien lo mire con ojos demasiado humanos y, por así decir, «posesivos». El trato intencionado de Jesús con pecadores y marginados, para ofrecerles la salvación fue, a los ojos de los representantes oficiales del pueblo, un escándalo, una praxis explosiva.

El Nuevo Testamento lo ha entendido muy bien: se advierte todavía la tensión de una universalidad que se realiza en términos de particularidad. *Por una parte*, para Jesús «el hermano» por antonomasia es «el prójimo», el hombre que nos sale al paso y que se halla en necesidad: el pequeño, el más humilde¹⁶. Por encima de todas las barreras, los necesitados de ayuda, precisamente por su situación, son «hermanos de Jesús». La fraternidad se funda, pues, en la historia concreta del dolor humano, historia que debe ser superada y llama a la solidaridad universal. «Prójimo» es aquel que se hace cargo del primer necesitado que le sale al paso, pues éste es hermano de Jesús. La fraternidad real, universal, implica una referencia histórica particular a una persona, Jesús de Nazaret, pero no pierde por ello su *propia* referencia histórica concreta al necesitado. *Por otra parte*, en el

¹⁶ Mt 10,42; 11,11; 18,6-10. Cf. ThWNT IV 650-661. En los evangelios, los más pequeños y los más humildes se identifican ya con los cristianos. Cf. K. Berger, *Amen-Worte*, 41, nota 38, y 41-46.

mismo Nuevo Testamento, los miembros de la pequeña «comunidad cristiana», en contraposición con los no cristianos, son llamados de manera particular «hermanos» (ya en los sinópticos, pero principalmente en Pablo y en el Evangelio de Juan). Esto significa que la fraternidad restringida de la comunidad cristiana está *al servicio* de la fraternidad universal. Así, la fraternidad universal pasa a través de una mediación eficaz: la fraternidad restringida. Aquí reside el profundo significado del discurso performativo del Vaticano II, cuando afirma que «la Iglesia es un sacramento o signo e instrumento de la *unidad de todo el género humano*»¹⁷. Teológica y sociológicamente, esto se presenta como un auténtico discurso performativo que invita a los cristianos a vivir activamente su fraternidad cristiana como servicio al proyecto de fraternidad universal entre todos los hombres, como vivencia anticipada a escala reducida de lo que a gran escala debe ser el término de toda aspiración humana. De lo cual ya se deduce que la identidad de Jesús tendrá que encontrarse por fuerza en su identificación con todos los hombres, y ello en razón de su identificación con la causa de Dios: la soberanía de Dios como salvación para todos los hombres y como *shalom* o reino de Dios universal. Por tanto, la presuposición racionalista de que una salvación universal a través de la mediación histórica particular y discriminada del judío Jesús es indigna del hombre, imposible y precrítica no puede presentarse como una tesis *crítica*: es ahistórica y acrítica. De hecho, en la confesión de fe cristiana, la particularidad y parcialidad histórica no busca el propio bien, sino los intereses *del otro*. No podemos descender por *debajo* del nivel de la Ilustración, pero tampoco podemos contentarnos con las limitaciones de la Ilustración histórica ni con ciertos presupuestos racionalistas que se han revelado carentes de fundamento. Entre nosotros y la Ilustración hay una ruptura. De ahí que no podamos limitarnos a «actualizar» el conjunto de la Ilustración (como tampoco el pasado en un plano más amplio). Junto a la continuación actualizante de su impulso crítico está el rechazo (y, por tanto, la no actualización) de sus presupuestos acríticos.

¹⁷ *Lumen gentium*, 1.

PERSPECTIVA UNIVERSAL NO TEORIZABLE

CAPITULO PRIMERO

UNIVERSALIDAD UNICA DE UN HOMBRE PARTICULAR

I CONCEPTO DE «TRASCENDENCIA HUMANA»

Bibliografía Las publicaciones relativas a una cristología «desde abajo» son numerosísimas, aquí sólo ofrecemos una selección y citamos ante todo obras que sitúan la trascendencia de Jesús en su propia humanidad bien en sentido cristológico o bien en sentido reductivo (H Braun, P van Buren), así como algunas reacciones a tales obras

T. van Bavel, *God absorbeert niet de christologie van Schoonenberg* TvT 11 (1971) 383-411, *id*, *Verruizens grondslag of object van het geloof in Christus* TvT 13 (1973) 133-144; H. Berkhof, *Schoonenberg en Pannenberg de tweesprong van de huidige christologie* TvT 11 (1971) 413-422; H. Braun, *Jesus* (Berlín 1969) caps 12 y 13; P. van Buren, *The secular meaning of the Gospel* (Nueva York 1963, trad española: *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1966); *id*, *Theological explorations* (Nueva York 1963), P. Colin, *Le caractère sacré de la personne de Jésus-Christ Approche philosophique* RSR 57 (1969) 519-542; Chr. Duquoc, *Christologie II. Le Messie* (París 1972), G. Ebeling, *Wort und Glaube* (Tubinga 1967) 203-254; G. Galot, *Vers une nouvelle théologie* (París 1971; este libro se basa en una interpretación errónea de los autores analizados y, por tanto, es de escaso valor científico); N. Greinacher, K. Lang y P. Scheuermann (eds.), *In Sachen Synode* (Düsseldorf 1970) 150-169; A. Hulsbosch, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods* TvT 6 (1966) 250-272; *id*, *Christus, de schepende wijsheid van God* TvT 11 (1971) 66-76; H. I. Iwand, *Die Gegenwart des Kommenden* (Gotinga 1955); E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache* (Munich 1972); Ph Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekultativen Theologie seit der Scholastik* (Munich 1968); W. Kasper, *Einführung in den Glauben* (Maguncia 1972; trad. española: *Introducción a la fe*, Salamanca 1976) 43-56; *id*, *Die Sache Jesu: Recht und Grenzen eines Interpretationsversuchs* «Herder Korrespondenz» 26 (1972) 185-189; L. E. Keck, *A future for the historical Jesus* (Nashville-Nueva York 1971); A. Kolb, *Menschwerdung und Evolution* (Graz 1970); H. Küng, *La encarnación de Dios* (Barcelona 1974); H. M. Kuitert, *Om en om Een bundel theologie en geloofsbezinning* (Kampen 1972); R. Michiels, *l'en mens om nooit te vergeten* (Amberes-Utrecht 1972); J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1977), *id*, *El Dios crucificado* (Salamanca 1977); G

Muschalek, *Gott in Jesus Dogmatische Überlegungen zur heutigen Fremdheit des menschengewordenen Sohnes Gottes* ZKTh 94 (1972) 145-157; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974); id., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976); K. Rahner, *Die zwei Grundtypen der Christologie*, en *Schriften zur Theologie* X (Einsiedeln 1972) 227-238 (y *passim* en *Schriften zur Theologie*); K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio sistemático y exegético* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1957); J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (Munich 1968; trad. española: *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970) 168-221; K. Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi*. IKZ (1973) 206-224; id., *Die menschliche Transzendenz* TrThZ 80 (1971) 273-289, J. A. Robinson, *Need Jesus have been perfect?*, en *Christ, faith, history*, 39-52; id., *A reply to Mr. Sykes*, *ibid.*, 73-75; E. Schillebeeckx, *Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader* TvT 6 (1966) 274-288; id., *La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico*: Conc 85 (1973) 193-209; id., *Ons heil Jezus' leven if Christus de verrezen?*: TvT 13 (1973) 145-166; T. M. Schoof, *Der Durchbruch der neueren katholischen Theologie* (Viena 1969); P. Schoonenberg, *Christus zonder tweeheid*. TvT 6 (1966) 289-306; id., *Jezus Christus vandaag dezelfde*, en *Geloof bij kenterend getij* (Roermond, s.a.) 163-184; id., *Het avontuur der christologie* TvT 13 (1973) 261-287; id., *Un Dios de los hombres* (Barcelona 1972); H. Schumann, *Der proexistente Christus · die Mitte des Glaubens von morgen?* «Diakonia» 3 (1972) 147-160; id., *Jesu ureigener Tod* (Friburgo 1974); S. W. Sykes, *The theology of the humanity of Christ?*, en *Christ, faith, history*, 53-72; D. Solle, *Stellvertretung* (Stuttgart 1965); D. Wiederkehr, *Esbozo de cristología sistemática*, en *Mysterium Salutis* III (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 382-504

Muchos teólogos, en su afán de hallar dónde radica la universalidad única de Jesucristo, han situado recientemente esta trascendencia en las dimensiones de su humanidad: Jesús sería el punto culminante de la relación entre la criatura y el Creador, el «hombre escatológico», el último Adán, el «hombre nuevo», la presencia del que ha de venir, etc. Hulsbosch ha formulado el principio con particular nitidez y coherencia: «La naturaleza divina de Jesús sólo tiene significado dentro del misterio salvífico en la medida en que transforma y eleva la naturaleza humana. En esta medida tenemos un nuevo modo de ser hombre... La naturaleza divina sólo es relevante en la medida en que eleva la naturaleza humana; si no lo hace, no tiene significado para nosotros; pero si lo hace, nos hallamos ante una realidad humana. Si decimos que Jesús, además de hombre, es también Dios, este 'también Dios' no nos dice nada porque no está traducido a la realidad salvífica humana»¹. Aquí se manifiesta claramente el intento de trasladar toda la realidad salvífica que es Jesús al ámbito de su humanidad; en otras palabras, si en Jesús se da una universalidad única, deberá hallarse en su humanidad, no tras ella o sobre ella. La figura en que Dios se revela es el hombre Jesús. El ser divino de Dios ha de revelarse, por tanto, en el ser humano de Jesús. El misterio de Jesús, el que la fe confiesa de él,

¹ En TvT 6 (1966) 255-256.

debe darse en el mismo hombre Jesús. Lo humano es aquí la medida (no digo norma o criterio) en que aparece lo divino, pues no tenemos ningún acceso a Dios fuera de sus manifestaciones creadas. Si Jesucristo es Dios Hijo, lo sabemos solamente por la manera en que es hombre; esto debe reflejarse en su propia existencia humana, y él debe ser hombre de forma absolutamente única². De no ser así, no habría ni una sola posibilidad de acceso al Padre desde el hombre Jesús. También P. Schoonenberg lo ha formulado claramente: «Esta trascendencia humana no es del todo objetiva... Lo que Dios realiza en Cristo es su propio ser hombre, y por eso es imposible describir exactamente lo que en él es realidad y en los otros hombres no... En Jesús no podemos indicar nada divino que no sea realizado en lo humano y a partir de lo humano»³.

Pero en seguida se plantea el problema de qué significa la «trascendencia humana», dado que ya el ser hombre significa trascenderse continuamente. Desde el punto de vista de la filosofía sartriana, se podría responder que la autotranscendencia antropológica no refleja una sobreabundancia, sino una carencia radical, una laguna de nuestra existencia que no se puede colmar. Como tal, nada dice del posible sentido de la vida humana. La trascendencia humana de Jesús significa ante todo que en su vida se manifiesta el hallazgo de un fundamento absoluto en Dios, partiendo del cual se hace comprensible la vida concreta del hombre Jesús. Pero entonces habrá que preguntarse dónde se manifiesta en el hombre Jesús ese fundamento trascendente de su vida humana.

Hablar de la «humanidad trascendente» de Jesús frente a los demás hombres suscita inmediatamente la cuestión de si se trata de una trascendencia relativa o absoluta, cualitativamente gradual o esencial. Hulsbosch hablaba al principio de «una diferencia gradual y no absoluta»⁴, pero añadía «que Jesús posee en su conciencia humana una experiencia de Dios esencialmente distinta de la que tienen los demás hombres», lo cual significa que «Jesús se diferencia esencialmente de los demás hombres»⁵. Aquí radica la dificultad de fijar una terminología apropiada, como advierte Schoonenberg: «Los términos 'relativo' y 'cualitativo' expresan muy bien que la trascendencia de Jesucristo cae dentro de nuestra humanidad, pero tienen el peligro de convertirlo en una cima casual y no en la revelación definitiva de Dios. Esto último queda claro cuando se habla de una diferencia 'absoluta' y 'esencial' entre Cristo y nosotros; pero tales términos tienen el peligro de situar a Cristo fuera de nuestra

² Schoonenberg habla de «trascendencia humana» y de «humanidad trascendente», en *Geloof bij kenterend getij*, 180-181 y 177-178; cf. E. Schillebeeckx, en TvT 6 (1966) 276-277.

³ *Loc. cit.*, 177-178.

⁴ TvT 6 (1966) 255.

⁵ *Loc. cit.*, 270.

humanidad»⁶. El propio Schoonenberg expone su opinión de esta manera: «Podría decirse que Cristo es una cima de santificación, no de humanidad; pero su santificación *es* humanidad en altura y profundidad. Sería preferible no emplear las mencionadas contraposiciones y buscar otros conceptos como 'escatológico', 'definitivo', 'final'. Así, Cristo queda dentro de nuestra historia, y ya decimos algo sobre el *contenido* de su trascendencia humana. Podemos decir que en él se realiza la plenitud de la humanidad precisamente porque en él habita la plenitud de la divinidad»⁷. Tal plenitud de humanidad no se entiende en sentido mítico ni en el de la patrística griega, ni tampoco como la individualidad propia de Jesús, sino que «la plenitud trascendente de su humanidad reside en sus relaciones con nosotros»: «hombre para los otros». Más tarde se rectifica: la expresión «Jesús es hombre para los otros» es unilateral⁸.

En todo esto se advierte una clara tendencia a poner el nexo de la confesión de la universalidad de Jesús *en* su modo de ser hombre, si bien la trascendencia humana de Jesús no es accesible al margen de la fe. Esto no es una contradicción. La vida humana no sería posible sin la *fe* de unos en otros; una cosa puede ser auténticamente humana, y sólo accesible a la confianza de la fe.

No obstante, el concepto de «trascendencia humana» encierra más problemas de lo que parece. Presupone sin duda que sabemos exactamente qué es la «humanidad» y que, a partir de ahí, podemos entender qué es la humanidad trascendente. Pero la polémica anglosajona entre S. Sykes y J. Robinson, ha demostrado que así trabajamos con muchos elementos desconocidos. Existe una tendencia a explicar la definición de Calcedonia de este modo: «Jesús es verdadero Dios» es una afirmación de fe; pero «Jesús es verdadero hombre» no se considera una afirmación de fe, sino una afirmación meramente humana. Este empleo de diversos juegos lingüísticos aparece también en el credo: «padeció..., murió, fue sepultado, resucitó de entre los muertos»; la pasión, la muerte y la sepultura son acontecimientos históricamente verificables y se sitúan en un plano distinto que la resurrección. De suyo esto es correcto; pero prestemos atención al contexto: que Jesús murió es una verdad históricamente constatable y como tal no puede ser objeto inmediato de fe; pero sí es objeto de fe que «murió por nuestros pecados». La fe se refiere también al *sentido* de un hecho histórico verificable. Algo semejante ocurre con la afirmación de que Jesús es verdadero hombre. a) ¿Se trata de una afirmación puramente histórica? b) ¿No es simultáneamente, aunque bajo otro aspecto, una afirmación de fe? c) ¿Es un presupuesto a priori de todo conocimiento histórico humano, a menos que se demuestre lo contrario? En suma, ¿se puede de-

cir: *sabemos* que Jesús es verdadero hombre, pero creemos (de una forma que habremos de precisar) que es verdadero Dios?»⁹.

Toda historiografía se basa en el presupuesto de que se refiere a hombres y a acciones humanas. El historiador no puede dar por sentado que se vaya a encontrar fantasmas, espíritus, seres supra-humanos o cosas semejantes; normalmente presupone un comportamiento humano, aun cuando los hombres puedan *hablar* de espíritus y fantasmas, de Dios, de ángeles y demonios. Esto implica una idea previa de qué es lo humano y lo humanamente posible. Pero hoy estamos descubriendo que términos como humanidad, libertad, derecho, etc., son fórmulas vacías, en cuyo nombre, por el sesgo de la ideología, se han justificado cosas muy distintas y aun contradictorias, tanto en historia como en política. No hay más solución que prescindir de esos términos (cosa que parece imposible) o justificar y explicar su uso en cada caso.

Pero esto tiene sus límites. ¿Podría el historiador excluir a priori de su concepto de lo que es «humanamente posible» la historia de unos hombres que cuentan que su maestro, Jesús de Nazaret, ha resucitado? ¿Qué es lo humanamente posible? S. Sykes hace a este respecto una importante distinción entre «humanidad aspectiva» y «humanidad empírica»¹⁰. ¿Cuál es la base de nuestra confianza en que nos encontramos con un hombre real? Algunos aspectos son evidentes: que nació de unos padres pertenecientes al género humano (prescindiendo de una eventual partenogénesis, en cuyo caso, según los actuales conocimientos de la genética, la criatura sería niña) y que tenía aspecto de hombre. Así, sabemos por la historia que Jesús tenía aspecto de hombre y se comportó como un hombre. Esta es la «humanidad aspectiva».

Pero nuestro concepto de «humanidad» es además el resultado de toda una serie de generalizaciones sobre «lo que es normal»; la totalidad de ellas es la «humanidad empírica»: una imagen de humanidad basada en innumerables ejemplos de seres humanos conocidos por nosotros en las distintas fases de su vida.

En cuanto a la «humanidad aspectiva» de Jesús no existe ninguna duda. Pero ¿qué sucede de su «humanidad empírica»? Los Padres de la Iglesia nos ofrecen claros ejemplos de las vacilaciones cristianas en esta cuestión. Les cuesta admitir que Jesús sintiera verdadera hambre y sed, que ignorara algo o cometiera errores, etcétera. La posibilidad de que Jesús compartiera los erróneos presupuestos del saber de su tiempo ha sido por muchos siglos objeto de controversia entre los cristianos. Sobre todo la impecabilidad de Jesús constituyó un grave problema para su humanidad¹¹. ¿Le era ab-

⁹ Así plantea el problema S. W. Sykes, *Theology of the humanity of Christ*, en *Christ, faith, history*, 53-72.

¹⁰ *Loc. cit.*, 54-55.

¹¹ Cf. John A. T. Robinson, en *Christ, faith, history*, 39-52; además Th. Lorenzmeier, *Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu*: *EvTh* 31 (1971) 452-471.

⁶ *Geloof bij kenterend getij*, 179-180.

⁷ *Loc. cit.*, 180. Lo mismo en *TvT* 12 (1972) 313-314

⁸ *TvT* 12 (1972) 318.

solutamente imposible pecar *porque* era Hijo de Dios o podía pecar, pero *de hecho*, llegada la ocasión, nunca pecó?¹² Todo esto denota muy diversas concepciones de la humanidad de Jesús. Se trata de afirmaciones *teológicas*. Además, la teología prenicena discutió si Jesús asumió la «naturaleza caída» o la «naturaleza íntegra», la anterior al pecado original. Es cierto que el papa León I escribió en su célebre *Tomus ad Flavianum* que Jesucristo está «*totus in suis, totus in nostris*», es decir, todo en Dios y todo en los hombres; pero pensaba en una «naturaleza íntegra» en Cristo. De ahí que S. Sykes, partiendo de una teología de la encarnación, se pregunte insistentemente si, en tal situación, podemos determinar a priori el contenido de la humanidad de Jesús. ¿Es posible observar la acción salvífica de Dios en los fenómenos históricos? Y si Dios actúa en Jesús para la salvación de los hombres de una forma que sólo se da en él, ¿qué implicaciones tiene todo esto para la humanidad de Jesús?

No se puede soslayar el problema de localizar el punto en que se manifiesta a los ojos de la fe la singular acción salvífica de Dios en Jesús; de ahí que la consideración de la *humanidad* de Jesús no sea una cuestión de interés puramente histórico. Tanto en los círculos «ortodoxos» como en los «heterodoxos» se tiende a imponer a Dios el modo como nosotros querríamos ver la salvación encarnada en Jesús. Es de notar que la teología, cuanto más insiste en la *humanidad* de Jesús, tanto más necesita definirla de una forma especial: la plenitud de la humanidad, el hombre nuevo, el hombre definitivo y escatológico, el prototipo de toda humanidad, etc. Al parecer, es difícil indicar en qué se diferencia la humanidad de Jesús —hombre como nosotros excepto en el pecado— de la nuestra. De todos modos es claro que *nuestro* concepto de «humanidad» no puede ser norma ni criterio para enjuiciar a Jesús. Quizá su humanidad concreta sea norma y criterio para hablar de la humanidad, y quizá sean los elementos de la humanidad de Jesús los que nos permiten reflexionar sobre Jesús *crístológicamente*. Por eso no podemos decir definitivamente que Jesús es una *persona humana*.

Es cierto que yo parto, a priori, de que el hombre Jesús, que apareció en nuestra historia, es una persona humana. ¿Qué otra cosa podría ser? Pero qué significa últimamente la expresión «persona humana» en Jesús es algo que debo dejar abierto provisionalmente durante mi investigación. El contenido de la personalidad humana concreta de Jesús tiene que deducirse de su vida, muerte y resurrección; tal contenido podrá corregir mi idea previa de «persona humana». Cabe la posibilidad de que Jesús nos enseñe qué significa realmente «ser hombre»; en otras palabras, que nuestro concepto de

H. Gollwitzer, *Zur Frage der Sündlosigkeit Jesu*: EvTh 31 (1971) 496-506; W. Pannenberg, *Grünzüge*, 368-378; A. Durand, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité*: NRTh (1948) 811-822.

¹² Así J. Robinson en *Christ, faith, history*, 75.

«humanidad» no sea la medida para hablar de Jesús, sino que *su* humanidad sea la pauta para hablar de nosotros mismos. Tal vez, él es la revelación divina de lo que significa propiamente «humanidad», y ahí es donde se revela qué significa la divinidad. Sumergidos en una historia humana de dolor e incapaces de encontrar un sentido, una salvación y una humanidad verdaderamente liberada y libre, cuando nos hallamos ante el mensaje de las religiones y, especialmente, ante el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios en favor de los hombres, debemos estar *a priori* abiertos para escucharlo: es posible que ofrezca una perspectiva en un punto sobre el que en ninguna parte se abren perspectivas satisfactorias. La cuestión es si *nuestro* concepto de «humanidad normal» puede servir aquí de criterio. Pero si Jesús es «verdadero hombre», al tiempo que la fe cristiana afirma de él que es la revelación personal del Padre —del Dios vivo—, entonces tendremos que aceptar realmente las consecuencias de la *presencia salvífica de Dios* en las dimensiones y los estrechos límites de la *humanidad de Jesús*. Y entonces veremos en Jesús de qué es capaz el hombre cuando es enteramente «de Dios» y enteramente «de los hombres», cuando experimenta la «causa de la humanidad» como la «causa de Dios» por antonomasia. Y entonces aparecerá también que el hombre no alcanza su plenitud sino en el *riesgo* que lleva consigo la aparición de toda particularidad, limitación y contingencia histórica. Partiendo de otras premisas, C. Duquoc parece haber llegado a la misma experiencia¹³: una cristología no puede tener como fundamento una «idealidad absoluta» que no tome en consideración la contingencia y la limitación histórica concreta. Así, pues, no debemos comparar a Jesús de Nazaret con nuestro concepto de «humanidad», sino que es preciso averiguar simplemente, partiendo del Nuevo Testamento, cómo vivió Jesús su propia humanidad y cómo advirtieron la posibilidad de experimentarlo como redentor de todos los hombres quienes pusieron su confianza en él.

Por ambivalente y contingente que fuera la humanidad de Jesús, tuvo que haber en su humanidad histórica (¿dónde si no?) un fundamento para interpretarlo, al menos después de su muerte en cuanto conclusión de su vida, tal lo interpretó de hecho el Nuevo Testamento. Sin tal fundamento histórico, la interpretación de sus íntimos tras su muerte sería una ideologización y mistificación. Buscar este fundamento histórico significa estar abierto no sólo a la ambivalencia real de lo que se manifestó en Jesús, sino también a la posibilidad de que un estudio histórico sobre el hombre Jesús de Nazaret muestre que este judío fue un personaje complejo y problemático, y que, por tanto, la interpretación de la fe cristiana, junto a otras interpretaciones posibles, constituye una posibilidad *racional* y *coherente*, aun cuando desde *el punto de vista* histórico no sea

¹³ Ch. Duquoc, *Christologie II. Le Messie*, 350-351.

la única ni se imponga con una evidencia absoluta. Esto es más que suficiente para una opción vital digna del hombre, racional y éticamente fundada; ninguna otra concepción u orientación de la vida puede tener mayores garantías de verificación. Bajo estas condiciones, la interpretación cristiana de la historia y la praxis de vida acorde con ella no son ideología o mistificación.

II. UNIVERSALIDAD ÚNICA: SIGNIFICADO DE JESÚS PARA TODOS LOS HOMBRES

1. Planteamiento del problema

Afirmar que una realidad tiene significado universal equivale a decir que afecta a todos los hombres en la determinación del sentido último de su vida o, en otras palabras, que el destino de toda vida humana está determinado por una referencia esencial y —supuesta nuestra libertad— libremente aceptada a este valor universal. Es una realidad que da un sentido universal; pero no puede ejercer esa función si no se anhela personalmente tal sentido. En otros términos, el sentido universal que puede aparecer en una realidad no tiene consistencia concreta si nosotros no lo reconocemos personalmente como un llamamiento dirigido a nuestra conciencia perceptiva. Mediante la motivación personal, el valor universal puede tener un efecto fascinante: cada uno determina personalmente el sentido y el destino de su propia vida en una relación de dependencia con lo que realmente aparece como valor universal.

El problema es si esa universalidad única puede darse y reconocerse en un solo hombre histórico, Jesús de Nazaret. Dicho de otra manera: este hombre Jesús de Nazaret, a quien sus primeros discípulos confesaron como Cristo, Hijo de Dios y Señor, ¿tiene también para nosotros un significado, de modo que podamos encontrar en él la salvación definitiva? El problema de fondo está relacionado con la cuestión de cómo un acontecimiento *histórico particular* puede tener significado *universal* para todos los hombres y, por consiguiente, también para nosotros. Si esto es posible, parece necesaria una determinada «mediación» histórica.

Buscar el sentido de la vida en Jesús de Nazaret implica evidentemente una actitud *religiosa*; es decir, se trata de determinar el sentido total de la vida. El término «religioso» expresa siempre algo sobre la relación del hombre con la totalidad y, en definitiva, con el Dios vivo; también dice siempre algo sobre Dios en su relación con el hombre. En otras palabras, una afirmación religiosa implica siempre un discurso antropológico y un discurso teológico. Significa a la vez hablar sobre el hombre y hablar sobre Dios. De esto se sigue necesariamente que una afirmación religiosa no pueda tener un significado

universal, que afecte a todos los hombres, a menos que su sentido sea verificable de algún modo, es decir, a menos que sea posible mostrar que la confesión creyente del amor universal de Dios a los hombres (realidad no directamente empírica) revela *simultáneamente* la verdadera humanidad del hombre (dato perfectamente experimentable y verificable).

Así, pues, la cuestión de la universalidad única de Jesús comprende dos polos íntimamente relacionados: la revelación del verdadero rostro de Dios y el descubrimiento del verdadero ser del hombre, y de modo que lo segundo sirve de mediación a lo primero. El único Dios vivo y verdadero será una abstracción y una sombra inalcanzable si en la realidad religiosa y en la reflexión sobre ella no aparece también el verdadero rostro de la humanidad. Si no se tiene en cuenta esta estructura esencial del lenguaje religioso, cualquier pretensión de universalidad carecerá de una «evidencia interna» que la diferencie de una pretensión *ideológica*.

A mi juicio, para captar el significado universal de la particularidad de Jesús de Nazaret, el mejor camino es acercarse a él no desde una idea previa de lo que significa ser Dios ni tampoco desde una idea previa de lo que significa ser hombre y, por tanto, persona humana. No conviene, en efecto, combinar dos modelos o conceptos («ser hombre» y «ser Dios») para llegar así a la «mezcla» pensable (o impensable) de un Hombre-Dios, al modelo —pensable tal vez en abstracto— de un «Dios hecho hombre», para quien Jesús de Nazaret constituyó quizá una ocasión histórica. Ir a Jesús para encontrar en él la salvación significa acercarse a él desde el desconocimiento o —mejor— «conocimiento abierto» de lo que significa ser hombre y también desde el desconocimiento o «conocimiento abierto» de lo que significa ser Dios, para así descubrir quizá el contenido de las dos cosas, y precisamente por la relación entre ambas, tal como se manifestó en Jesús. También nosotros tenemos, naturalmente, determinadas concepciones del hombre y de Dios, como las tenían los judíos que entraron en contacto con Jesús. El mismo Jesús estaba enraizado en la tradición de la fe yahvista del judaísmo. Es claro que nadie niega estas ideas previas; pero se nos pide que nos abramos a la vivencia interpretativa de la realidad de Dios que tuvo el mismo Jesús y que manifestó en su propia humanidad.

Obviamente, la cuestión del significado universal de Jesús sólo admite una respuesta *creyente*, sea positiva o negativa. La respuesta positiva tiene evidentemente alcance *teológico*; no es meramente histórica. Por otra parte, las afirmaciones de fe deben tener una base en la historia de Jesús; de lo contrario no tendrían relación con la realidad y serían de tipo ideológico. Por consiguiente, la realidad histórica de Jesús irradió sin duda algo que se pudo e incluso se debió articular en tales afirmaciones de fe. Algo debió de aparecer históricamente que diera pie a afirmar que quien ve a Jesús ve al Padre. De haber sido muy grande el salto entre estos dos planos, nunca

habría tenido el cristianismo posibilidad de éxito¹⁴. Por otra parte, la afirmación de fe nunca es invulnerable a las conclusiones del historiador.

En otros términos: la universalidad única de Jesús no se puede *demonstrar* históricamente ni partiendo de Jesús de Nazaret como tal ni partiendo de una comparación científica entre las distintas religiones. Es una afirmación de la fe cristiana, pero que pretende *afirmar* una *realidad* aunque esta pretensión de realidad sea ya un acto de fe.

Pero cuando se afirma —incluso en un lenguaje de fe— una realidad (es decir, algo que como tal no es constituido por mí en cuanto creyente, sino que solicita mi asentimiento y lo constituye en acto de fe), esta misma realidad histórica deberá servir de *base* a lo que se dice en el lenguaje de fe y darle *contenido*. En caso contrario, la pretensión es ideológica. Por eso, a mi juicio, la credibilidad de las afirmaciones cristianas de fe sólo puede mostrarse de dos maneras: *a)* estudiando históricamente el bautismo de Jesús, sus palabras y acciones, su vida y su muerte, y rastreando su posible significado; *b)* haciendo ver que la pretensión cristiana de universalidad se realiza en la verdadera humanidad tal como ésta se nos presenta en Jesús de Nazaret. Aun cuando el concepto de «verdadera humanidad» no alude a un dato enteramente racionalizable, sino que en su propio contenido concreto ya implica una determinada opción y concepción, podemos decir que la pretensión cristiana de universalidad tendrá su piedra de toque en el fenómeno de la humanidad. Se trata, en último término, de la relación *intrínseca* de Jesús de Nazaret con el reino de Dios y la salvación y felicidad del hombre. En términos modernos: se trata de la manifestación trascendente de lo que los sociólogos llaman el «significativamente otro».

El hecho de que este estudio de Jesús de Nazaret implique una crítica a nuestros anteriores conceptos y representaciones de Dios y del hombre no quiere decir que no sea necesario ningún tipo de *pre-comprensión mediadora*. Todos los intentos modernos —K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, P. Tillich, etc.— de llegar a una cristología significativa, es decir, a una tematización comprensible del significado universal de un acontecimiento histórico particular, siguen la vía de la «mediación»: buscan una mediación entre el Jesús *único* y su significado *universal*, expresado en los viejos conceptos de Cristo, Señor e Hijo de Dios. No obstante, todas estas teologías de mediación implican el presupuesto de que la razón humana puede elaborar teóricamente un horizonte universal de tipo interpretativo y práctico. En muchos de estos sistemas cristológicos, la razón humana aparece, por así decirlo, desconectada de sus estructuras históricas, socioculturales y económicas y corre el peligro de convertirse en una razón ahistórica. Ya hemos dicho que Jesús es in-

¹⁴ J. Robinson, en *Christ, faith, history*, 48.

dispensable sólo a condición de que el fenómeno histórico del verdadero Jesús de Nazaret determine efectivamente el sentido y destino decisivo de nuestra existencia humana y corrija nuestras expectativas y proyecciones sobre la humanidad; sólo en este ámbito tenemos los hombres la posibilidad de proyectar nuestras expectativas.

2. Búsqueda de lo humano

Cuando se pregunta qué significado vital tiene un determinado hombre para todos los demás, hay que distinguir de entrada entre *a)* hombres que de algún modo han entrado en contacto con el movimiento surgido en torno a Jesús y *b)* hombres que nunca han oído hablar de Jesús o que han oído algo, pero bajo tales condicionamientos sociales o personales que no cabe hablar de un verdadero contacto. El auténtico problema reside en el primer miembro de esta división. Si éste encuentra una solución satisfactoria, se tienen todos los datos necesarios para resolver también el segundo (en una perspectiva misionera).

Desde el punto de vista antropológico, difícilmente se puede negar que todo hombre tiene que ver con los demás, que da y recibe dentro del conjunto más amplio de los diversos círculos concéntricos que acaban abrazando a toda la humanidad; ni se puede negar que un hombre no es inteligible sino dentro del conjunto y que sólo ahí cobra un significado personal único e irremplazable. Nuestro propio rostro humano, que nosotros mismos nunca vemos, pero que evidentemente está ahí para ser contemplado por los otros y para mostrar nuestra apertura hacia ellos, es un signo ostensible de nuestra radical referencia y ordenación hacia los otros.

Este dato es interesante para la cristología; pero como tal no es una particularidad de Jesús de Nazaret, sino una estructura general humana. Ser hombre para los demás es una *tarea* grabada en la estructura de nuestra «condición humana», lo cual no significa que la cumplamos con mucho éxito. Por eso, el problema de la realización concreta del ser hombre para los demás es muy importante en relación con Jesús de Nazaret; pero sólo tiene importancia cristológica si esta realización personal única y particularísima es de tal naturaleza que se convierte en punto de referencia para el sentido global o último de toda vida humana. De ahí que el ser humano para los demás sea en el caso de Jesús un importante presupuesto y una condición previa que permite definir ulteriormente su estatuto cristológico.

También es correcta la explicación que intenta ver el significado cristológico de Jesús exclusivamente en el hecho de que él expresó y realizó unas «cosas de la vida» tan profunda y universalmente hu-

manas, y a la vez tan sencillas y accesibles a todos, que siempre constituirán un reto y una llamada para todos los hombres que busquen sinceramente la verdadera humanidad; esto es históricamente verificable e incluso aceptado por los no cristianos. Es asimismo un presupuesto esencial y una condición previa para hacer inteligible el significado cristológico o universal de Jesús que recoge la fe de la Iglesia. Pero una buena parte de la literatura religiosa universal escrita por «fundadores» de religiones o relativa a ellos puede con igual derecho aducir la misma pretensión. Toda llamada a una auténtica humanidad, incluso toda acción *buena*, tiene por naturaleza un significado *universal* (dado el inevitable pluralismo y la situación socio-histórica en que ha de realizarse aquí y ahora lo «auténticamente humano»). A menudo, por miedo a ser distintos de los demás, no nos atrevemos a afirmar que «todo lo que tiene valor en el hombre puede no solo *distinguirlo* de los demás, sino también ser *vinculante*»¹⁵. El problema es si tal invitación universal a una verdadera *humanidad*, tal como se desprende de la particularidad de Jesús, expresa la plena realidad histórica del mismo Jesús. Si se intentara exclusivamente aludir a la particularidad de Jesús, se plantearía el problema de si esto no entraña un desconocimiento de la más profunda originalidad y particularidad de Jesús de Nazaret. El análisis del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y de la praxis de su vida ha mostrado que la «causa de Jesús» fue enteramente la causa del hombre, pero en cuanto causa de Dios. En otras palabras, la particularidad de Jesús no se descubre pasando por alto lo que a él más le preocupaba: el Dios volcado hacia la humanidad. Por tanto, la relación de Jesús con Dios constituye una parte esencial de nuestro estudio.

3. Lo humano y lo religioso

La relación religiosa con Dios en general (prescindiendo ahora de Jesús) forma parte de las auténticas posibilidades del hombre. Esta afirmación no puede ufanarse ya de contar con un consenso general, pero puede tener un perfecto sentido desde el punto de vista cultural y psicológico, sin que sea preciso discriminar por ello al humanismo no teísta. Por otra parte, la *religión* puede definirse e interpretarse de hecho (prescindiendo por completo de sus contenidos específicos) como manifestación de un atributo inalienable del hombre que —pese a su neutralización o represión— aparece disfrazada, por ejemplo, en los modernos mitos absolutizantes: el progreso, el Estado benefactor, el nuevo futuro, con sus propios santos y su propio ritual¹⁶. Aban-

¹⁵ Así P. Schoonenberg en *Geloof bij kenterend getij*, 178.

¹⁶ Cf. W. Dupré, *Wat is religie*, en *Toekomst van de religie: religie van de toekomst* (Brujas-Utrecht 1972) 9-27; también H. Fortmann lo ha demostrado en sus numerosas obras; cf. P. A. van Gennip, *Het kwetsbare midden* (Bilthoven 1973).

donar la religión por una cultura de vía única, por ejemplo, la puramente racional y técnica, constituye un peligro auténtico porque entraña fatalmente un inadmisibile empobrecimiento humano, como lo han demostrado la «psicología humanista» y algunos críticos de la sociedad como J. Habermas y L. Kolakowski¹⁷. La psicología y la sociología crítica no pueden hacer afirmaciones sobre la realidad de las convicciones religiosas, pero sí constatar que su negación por otros motivos va acompañada de un empobrecimiento de la percepción incluso en otros campos, no sólo en el religioso. La consecuencia de este empobrecimiento es una objetivación de los hombres y las cosas; unos y otras se tornan vacíos y neutros, útiles pero sin valor. Los sentimientos humanos dejan de ser formas de comunicación con el mundo: quedan encerrados en sí mismo y reducidos a la condición de «estados» interiores del hombre. Así terminan adulterados, al tiempo que el mundo pierde su alma¹⁸.

Consecuencia natural de esto es que la vida religiosa tenga su propio lenguaje y su propia articulación: el llamado lenguaje de fe. Hasta ahora sólo hemos dicho que la relación religiosa con la realidad trascendente y omnicomprendiva tiene absolutamente, por su humanidad, un significado universal. Se puede añadir que, gracias a esta humanidad, la relación del propio Dios con el hombre es el fundamento último de una posible universalidad que llame y afecte a todos los hombres. El fundamento *inmediato* de la universalidad de lo religioso reside en nuestra propia humanidad, pero *últimamente* —primariamente en sentido ontológico— en la realidad de Dios en cuanto «creador de todo y de todos»; dicho de otro modo: en el monoteísmo, que confiesa la cercanía creadora y salvífica de Dios. O de otra manera: la legitimidad y fundamentación más profunda de la universalidad de una religión reside en la realidad del amor universal de Dios a los hombres tal como el hombre religioso confiesa, o en la misma confesión de que la causa del hombre coincide de algún modo con la causa de Dios. Verdaderamente universal es aquella religión que confiesa de hecho el amor del único Dios, creador y próximo, a todos los hombres.

Pero el mensaje sobre la necesidad vital de una relación religiosa con Dios es una pretensión universal de todas las religiones (monoteístas) y, como tal, no específica de Jesús de Nazaret ni del movimiento nacido de él. Por tanto, no se puede decir que la relación religiosa con Dios (y con la realidad total) sea en su generalidad es-

¹⁷ Según J. Habermas, el olvido de las grandes tradiciones religiosas conduce casi inevitablemente a la ruina de «los estratos fundamentales de la garantía de la identidad» (*Philosophisch-politische Profile*, Francfort 1971) 35; en la misma línea L. Kolakowski, *Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit*, en *Vom Sinn der Tradition* (Munich 1970) 1-18.

¹⁸ Cf. también J. Weima, *Wat willen we met de toekomst doen?* (Bilthoven 1972); E. Schillebeeckx, *Naar een definitieve toekomst: belofte en menselijke bemiddeling*, en *Toekomst van de religie: religie van de toekomst*, 37-55.

pecíficamente cristiana. Lo religioso nos permite captar lo definitivo y total, trascendernos en el amor; se asocia a la aceptación de un sentido total y a una confianza radical en la realidad como *benévola*, como *compasión* (según dicen las religiones tibetanas). Esto, que se expresa en múltiples versiones humanas, parece ser la profesión de fe de todas las experiencias religiosas en cuanto dimensión de la existencia verdaderamente humana.

Pero esta dimensión es experimentada y formulada en la historia concreta de los pueblos con ayuda de diversas experiencias de «desvelamiento», de acuerdo con la estructura de cada cultura. De ahí la existencia de distintas religiones, cada una de las cuales pretende, a su modo, explicar la historia de sentido y absurdo, de ansia de salvación, felicidad y liberación y de experiencia de culpa y sufrimiento.

La particularidad original de Jesús de Nazaret no puede, al menos en la intención del credo cristiano, reducirse al problema *general* del monoteísmo religioso ni al de Dios y su experiencia. En tal caso, Jesús sería simplemente una «cifra» de la acción salvífica universal de Dios en la historia de los hombres o uno de los muchos profetas que han predicado la relación religiosa con Dios. Si en Jesús, que innegablemente vino a los judíos con un mensaje religioso, hubo una particularidad original, habrá que buscarla en la particularidad única de su mensaje religioso y de su vida, es decir, en la particularidad de su experiencia de Dios, como fuente y alma de su mensaje y de su comportamiento. A la luz de lo dicho hasta aquí, abordaremos ahora la cuestión de si el amor universal de Dios a los hombres ha llegado hasta nosotros a través del personaje histórico llamado Jesús de Nazaret. Se trata, en último término, de la versión que el cristianismo da al tema religioso general de la proximidad salvífica de Dios.

Esto significa además que la particularidad religiosa del cristianismo no implica exclusividad alguna frente a otras religiones, pues se trata de una particularidad dentro de la temática religiosa general de la cercanía salvífica de Dios, que tiene una expresión propia en la mayoría de las religiones. Sólo cuando se haya determinado de algún modo la particularidad e identidad cristiana tendrá sentido preguntarse por la relación del cristianismo con las religiones no cristianas. Pero aquí asoma un problema hermenéutico. La identidad y la particularidad originaria de Jesús y de su movimiento, la Iglesia, no pueden fijarse en una esencia eterna inmutable. Si el significado de Jesús es universal y, por tanto, nos afecta también a nosotros, la *relación con nosotros hoy* deberá entrar también en nuestra descripción de la identidad originaria de Jesús, y entonces *nuestra* misma descripción de tal identidad es a la vez el *acto* de fe interpretativo con que confesamos a Jesús como universal-único. Sin embargo, con este acto yo no lo constituyo en universal-único, sino que me entrego confiadamente al Jesús que se me revela de esa forma. Así, pues, la descripción de la universalidad única de Jesús reside en el acto mismo de construir una cristología actual, que no es sino la interpretación

creyente de Jesús de Nazaret como oferta salvífica de Dios a todos.

Ahora bien, si religiosidad es la experiencia y articulación de la relación del hombre con el Trascendente y, en ella, del Absoluto con el hombre, podemos afirmar que toda experiencia de Dios, aunque esté muy vinculada a una historia y una sociedad determinada, tiende por su propio dinamismo a convertirse en una «religión universal de la humanidad». No obstante, vemos que muchas religiones no se entienden de ese modo, sino que carecen de conciencia misionera y dejan a cada pueblo en su propia religión. De hecho, hay religiones que están esencialmente vinculadas a un clan o se consideran unidas a una determinada cultura. Roma y Grecia nunca impusieron sus dioses olímpicos a las regiones que ocuparon, excepto cuando el propio emperador fue divinizado, como una *razón de Estado* de carácter divino; pero en este caso se trataba más bien de una ideología de Estado, que no reflejaba tanto una religiosidad universal cuanto un imperialismo también universal. En muchas religiones no cristianas, la cultura y la religión están unidas —aunque no sin tensiones— por un fuerte vínculo intrínseco, lo cual frena su tendencia interna a convertirse en religiones de la humanidad. Por eso, una religión universal, válida para todos los hombres, deberá mantener, pese a las múltiples formas de inculturación, una *reserva radical* —en el sentido de trascendencia— frente a cualquier cultura, incluso frente a sus propias articulaciones culturales; pero al mismo tiempo deberá alumbrar (en medio de la contingencia histórica) una verdadera humanidad cultural.

A este respecto conviene tener en cuenta que una religión puede ser universal por su naturaleza y contenido, aun cuando su fundador o inspirador (por ejemplo, Juan Bautista y Jesús de Nazaret) no se dirija con su mensaje directamente a toda la humanidad o no tenga la intención explícita de fundar una nueva religión universal. Una religión para la que Dios es la salvación de todos sin discriminación posee de suyo una profunda universalidad, aun cuando ésta, como en el caso de Jesús, se anuncie sólo en el marco de Israel. Esto indica ya que la *mediación histórica* es esencial en la cuestión de la universalidad. No obstante, el teólogo no puede soslayar la importancia del hecho histórico de que Jesús limitó su mensaje a su propio pueblo, la casa de Israel, aun cuando en la predicación y acción de Jesús se dan también ciertos elementos históricos con los que él, precisamente como judío, hizo saltar el particularismo de la religión de Israel en su versión judía.

También hay que decir que la vida y la muerte de Jesús forman parte de nuestra historia humana concreta. Por tanto, el acontecimiento de Jesús está conectado con cuanto le precedió y siguió. Y así ya puede legítimamente ser objeto de un estudio histórico clarificador. En esta perspectiva podemos atribuir *históricamente* al acontecimiento de Jesús un significado único con respecto a ciertos acontecimientos posteriores como el nacimiento del cristianismo y de las

Iglesias cristianas. Sin Jesús no hay cristianismo. Pero este significado único es relativo porque en rigor sólo afecta a la Iglesia. También Mahoma tiene un significado histórico único con respecto al nacimiento del Islam¹⁹. Y un significado de este tipo es siempre relativo. En cambio, si nos referimos al significado de Jesús para toda la historia humana, ya no hablamos en términos «históricos», ya que un significado para toda la historia incluye también el futuro, y el futuro como tal queda fuera de la historiografía.

Resumen. Esta primera exploración permite concluir que lo «específicamente cristiano» debe ser de tal naturaleza que establezca un vínculo entre todos los hombres y los una en la libertad, y ello de modo que lo verdaderamente religioso se haga de algún modo evidente en lo humano. En otras palabras: *a)* para hablar del significado universal de Jesús es preciso que tal significado se verifique en el fenómeno universal de nuestra humanidad; *b)* si la confesión cristiana del significado universal de Jesús no es una ideología, sino que afirma una realidad, en la historia de Jesús deberá haber algo que apunte en esa dirección: el sujeto a quien se atribuye esta universalidad es de hecho un hombre de nuestra historia: Jesús de Nazaret; es decir, en el hombre histórico Jesús tiene que haber un motivo que permita afirmar de él tal universalidad (si una verdad *histórica* se fundara exclusivamente en una afirmación *dogmática* o teológica dejaría de ser histórica); *c)* por último, si el significado universal de Jesús tiene que verificarse por medio del fenómeno universal de la «humanidad» inevitablemente se plantea el problema de un *horizonte hermenéutico universal* (aunque no teorizable) como requisito previo para confesar que Jesús es el Señor de todos, en quien todos pueden encontrar salvación definitiva. Pero esto nos sitúa ante el problema o la aporía de si es posible definir racionalmente una precomprensión universal. ¿Admite la cuestión del sentido definitivo de la vida humana una objetivación racional?

LA HISTORIA DEL DOLOR HUMANO EN BUSCA DE SENTIDO Y LIBERACION

I. EL PROBLEMA DE LA «HISTORIA UNIVERSAL»

El concepto de «historia universal» se suele emplear en la síntesis cristológica como elemento esencial de mediación. Pero originariamente es un concepto religioso y teológico. Ahora bien, una vez que se ha reconocido su procedencia religiosa, se puede precisar mejor su significado racional.

La categoría de «historia universal» es utilizada tanto por el historiador como por el filósofo, pero en un sentido muy específico. En sí, la historia universal *no* es una *realidad*, sino un postulado racional, una «*idea de razón*». Para el historiador es un presupuesto, un prejuicio en sentido propio, sobre el cual no entra a reflexionar en su calidad de historiador. En este contexto, el concepto sólo dice que el historiador tiene la tarea de buscar conexiones. No puede ni debe presuponer que los individuos, los grupos y las culturas son unidades herméticamente cerradas; parte del supuesto implícito de que, pese a todas las dificultades e imperfecciones, la comunicación es siempre posible. Así, pues, la perspectiva universal de la interpretación histórica es, en términos muy generales pero reales, la humanidad en cuanto *posibilidad de comunicación mutua*. Según esto el presupuesto de toda investigación histórica válida es «la unidad de la historia humana».

Pero este presupuesto del historiador debe ser sometido a una crítica filosófica. P. Ricoeur ha contribuido de manera esencial, aunque indirecta, al esclarecimiento de este problema, distinguiendo en la filosofía de la historia dos tipos extremos²⁰: *a)* Por un lado, el llamado tipo «hegeliano» o *sistema unitario* (modelo de identidad): el conjunto de las distintas filosofías sería *una sola* filosofía, y la filosofías históricas concretas simples momentos de la misma. Comprender significa, por tanto, comprender la totalidad («lo verdadero es el todo»). Donde se da historia suponemos a priori que podemos entender este signo de humanidad y relacionarlo con la amplia escala de la misma. Tal es la idea que presupone toda ciencia histórica, el «pre-

¹⁹ En *Christ, faith, history*, 31-32.

²⁰ P. Ricoeur, *Histoire et vérité* (París 31955), 66-80: «Historia de la filosofía e historicidad».

juicio» del historiador. *b)* Por otro lado, el *tipo pluralista*: todo sistema filosófico debe entenderse en su particularidad como filosofía específica, no como momento de un «espíritu universal» (aquí no caben «ismos»).

Es fácil ver que ambos tipos chocan con una barrera infranqueable. Si el tipo hegeliano realizara su ideal, la historia acabaría *diluyéndose* en un *sistema*; ya no habría historia real. Pero ni el mismo Hegel alcanzó nunca este ansiado sistema unitario. Y si se impusiera el tipo pluralista, la historia se diluiría igualmente en una multitud de particularidades aisladas, dispersas e inaccesibles entre sí, en un universo esquizofrénico o un conjunto de esencias «supratemporales», cerradas y yuxtapuestas. Pero tampoco este tipo logra realizar su propia intención y tiene que contentarse a lo sumo con aproximaciones tipológicas (Spinoza, por ejemplo, es un «panteísta»). Tanto el sistema unitario como el pluralismo de esencias particulares *destruyen* la historia viva. Tanto la «lógica» (*logos*) como la «pura facticidad» son el *fin* de toda historia real. (Por eso es interesante ver cómo un sistema que toma la «historia universal» como clave hermenéutica para comprender el cristianismo acaba necesariamente *postulando* «el fin de la historia»; tal es el caso de W. Pannenberg²¹.) Sin embargo, estas dos lecturas o explicaciones de la historia responden a dos exigencias o expectativas y, en suma, a dos modelos de verdad²². El primer planteamiento, que explica la historia por medio de la totalidad, busca en la historia «una manifestación de *sentido*», pues la racionalidad pone en ella nexos significativos. Pero este principio de racionalidad tiene un lado negativo: siempre queda un considerable residuo de hechos no encuadrables en el sistema, una especie de «desecho histórico». Pero «ese desecho es precisamente la historia»²³. Hay, en efecto, una historia sin sentido; hay un sinsentido en nuestra historia: violencia, afán de poder, codicia a costa de otros, esclavitud y opresión; pensemos en Auschwitz y en tantas cosas más de nuestro ambiente y de nuestra vida personal. Todo esto es ajeno al «logos» que el historiador busca en la historia: *¡tanto peor* para las experiencias históricas concretas! Lo grave aquí es que no sólo no se tiene en cuenta el sinsentido real que se da en nuestra historia, sino que se prescinde a priori de la posibilidad real de «otro sentido» de la historia²⁴. De ahí que recientemente haya surgido un tipo de historiografía que podemos llamar «antihistoria», porque toma precisamente el «desecho histórico» como objeto de su estudio²⁵.

²¹ Cf. la discusión entre I. Berten y W. Pannenberg, en I. Berten, *Histoire, révélation et foi* (Bruselas 1969) 107-108.

²² P. Ricoeur, *loc. cit.*, 69.

²³ *Ibid.*

²⁴ «Una forma distinta de tener sentido»: P. Ricoeur, *loc. cit.*, 70-71.

²⁵ Entre otros F. Fanon, *Damnés de la terre* (París 1968); R. Jaulin, *La paix blanche* (París 1970); N. Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1536-1570* (París 1967).

Por tanto, quien está abierto al sentido y al sinsentido que se nos manifiestan en la historia, no puede ser «hegeliano»; las dos posibilidades —el sentido hegeliano descubierto (a costa de una buena parte de realidad) y el «otro sentido» posible, en el que se tiene en cuenta todo el sinsentido— poseen derechos *equivalentes* y no son reductibles a un sistema unitario. Decir que una filosofía particular (por ejemplo, la de Aristóteles, Kant o Spinoza) constituye un simple momento del «espíritu universal», es una injerencia en la singularidad de cada pensador, sea cual fuere su situación socio-cultural.

Entre la Caribdis de la exigencia de totalidad y la Escila del respeto a la particularidad histórica no hay más que una perspectiva sensata: *la exigencia de comunicación*, el diálogo en vez de la totalidad y, por tanto, la prohibición de hacer «del otro» una parte de mi «discurso total». La fuente de verdad es, pues, el ser humano en cuanto posibilidad de comunicación²⁶.

Esta posibilidad de dos lecturas de la historia, que —llevadas hasta el final— conducen al absurdo, es decir, a la eliminación de toda verdadera historia, manifiesta un doble aspecto de la propia historia: toda historia es manifestación de sentido (se presta a establecer algunos conjuntos significativos) y manifestación de una singularidad insondable, irreductible, inaccesible para un modelo de identidad. Aun cuando el principio de identidad sea inaceptable, es preciso reconocer que todo cuanto los hombres expresan en palabras forma necesariamente un todo coherente, accesible a los otros hombres. Por eso es legítimo hablar de «la historia». El *sistema* como techo inalcanzable de la comprensión histórica nos hace ver que la historia plural es «potencialmente una»²⁷. O dicho más matizadamente: *el problema del sentido universal* es inevitable (suscitado no sólo por el pensamiento humano, sino por la propia *realidad* histórica). Por otra parte, la realidad nos sitúa ante distintas *historias*: de individuos, grupos, pueblos, culturas. Además somos conscientes de ese pluralismo y de su unidad potencial. De ahí se sigue que el curso de la realidad se manifiesta a la par como una unidad potencial y como una insoslayable pluralidad de acontecimientos. En otras palabras: el problema del sentido universal de la historia (que surge de la misma historia, iluminada por la razón humana) es tan *insuperable* como *insoluble*. Esto es lo que nos revela la propia naturaleza de la historia en cuanto historia: la historia es el campo de la ambigüedad: sólo es *real* y contingente en la medida en que no es ni *absolutamente una* ni *absolutamente plural*. La historia real de los hombres se realiza allí donde el sentido y el sinsentido estén yuxtapuestos, sobrepuestos y entremezclados, donde hay alegría y dolor, risa y llanto, en una palabra, *finitud*. La historia humana es ambigua, una mezcla de luz y de impene-

²⁶ E. Lévinas, *La philosophie et l'idée de l'infini*: RMM 62 (1957) 241-253; *id.*, *Liberté de commandement*: RMM 58 (1953) 264-273.

²⁷ P. Ricoeur, *loc. cit.*, 77.

trable oscuridad, un reino de sabiduría e ignorancia. La coexistencia de sentido y sinsentido en tal historia, la historia misma, no es susceptible de una plena racionalización; el sentido de la historia no es accesible a la teoría. La historia es «el reino de lo inexacto»²⁸ y, por tanto, abordable sólo con métodos no exactos. El fin de la historia, visto como límite y terminación de la misma, no nos revela su sentido, sino únicamente que nuestra pregunta por tal sentido es tan insoslayable como racionalmente insoluble.

Dado que la historia se presenta como una maraña inextricable de sentido y sinsentido, cabe preguntar: ¿Qué vencerá al final, el sentido o el sinsentido? ¿Cómo? ¿Será una historia sin límites, abierta e indeterminada para siempre? ¿O tendremos que preguntarnos, a la vista de esta aporía, si no somos *nosotros* los que debemos cambiar y hacer otra historia? En todo caso, esto último es ya una opción sensata: ¡intentemos hacer una historia que tenga más sentido! Pero entonces habrá que preguntar: ¿Podemos hacerlo? ¿Podemos superar todas las formas de mal y sufrimiento? ¿Podemos siquiera dominar las catástrofes naturales..., vencer la muerte? Esto parece dar pie a una nueva pregunta: ¿No nos plantea la historia humana un problema *teológico*, el de la creación, salvación y alianza, de forma que al menos la confianza absoluta (aunque no teorizable) en el *sentido* de la historia, que nos ha sido encomendado y prometido (la posibilidad real de un sentido unitario universal), sólo pueda ser ratificado por Dios, en abandono al misterio? La oposición a cualquier forma de mal y sufrimiento, sea cual fuera la modalidad que adopten, constituye el presupuesto (si no la cara oculta) de una auténtica fe en Dios y una confesión sincera de Cristo. Pero la aparición histórica de Jesús, en quien según la fe cristiana se da en concreto la promesa de un posible sentido total, muestra que esta oposición apasionada y combativa, aunque no violenta, a todo tipo de mal suscita a su vez una oposición violenta, precisamente porque contradice los intereses de individuos o grupos poderosos. A fin de cuentas, el mismo heraldo del alegre mensaje de bondad para todos y de paz universal terminó por ser eliminado. Evidentemente, esto tiene algo que decirnos sobre el carácter no teorizable de la redención cristiana por la pasión y muerte de Jesús.

De lo dicho se sigue que la fe cristiana opone un veto a todo intento, teórico o práctico, de establecer prematuramente un sentido total, a todo sistema unitario y a todo programa totalitario de acción que pretenda poder realizar *el* sentido de la historia. El sentido de la historia de que habla el cristianismo partiendo de Jesús de Nazaret es no sólo *promesa* de sentido total, por lo cual el cristiano no identifica lo ya alcanzado con el sentido escatológico prometido ni se deja descorazonar por fallos ni fracasos, sino también y al mismo

tiempo *instancia de juicio* profético o crítico frente a todas las totalizaciones prematuras (en el mundo o en las Iglesias).

Así queda planteado el problema de la relación entre la *historia del dolor* y la *historia de la salvación*. Una parte de nuestra historia —el segmento cubierto por la vida y muerte de Jesús— no puede en absoluto determinar la historia como *totalidad*, a no ser que esa vida y esa muerte concentren de algún modo el sentido total de la historia en sí como acontecimiento *escatológico*, aunque la historia siga adelante.

II. IMPOSIBILIDAD DE TEORIZAR EL PROBLEMA DEL SENTIDO ULTIMO Y EL HORIZONTE HERMENEUTICO UNIVERSAL

Como queda dicho, la experiencia de un sentido particular sólo es lógicamente posible sobre la base de preguntar por el sentido total, pregunta inseparable de tal experiencia por la implicación de un sentido total potencial. De ahí que sólo el sentido universal de la historia entera, *si realmente se da*, confiera una claridad plena y definitiva al sentido de cualquier acontecimiento histórico. Las experiencias de un sentido particular implican únicamente el problema del sentido universal. Pero tal implicación lógica no significa que la «historia universal» encierre de hecho o deba encerrar un sentido positivo definitivo y, por tanto, una salvación. El *logos* y la facticidad se hallan en una tensión insoluble, y para nosotros la historia es ambivalente: no podemos anticipar de forma *teórica* y racional su sentido total universal. Como el proceso evolutivo de la historia no ha concluido, toda experiencia de un sentido particular está sometida a una duda radical que ni la filosofía ni la ciencia pueden disipar.

Confrontemos ahora con el fenómeno de las «religiones» la cuestión del sentido universal, tal como se da en la misma historia, no sólo en las experiencias parciales, sino también en las de contraste. La experiencia religiosa de la realidad tematiza y confiesa claramente un determinado sentido último universal: el ésjaton de la historia. Así, el cristianismo habla de Jesucristo como el sentido supremo de toda historia. Esto es un dato de fe. La cuestión es entonces si la razón humana puede llegar críticamente a *comprender* esa revelación de Dios, de forma que a la fe le sea imposible refugiarse en un mar tranquilo y declararse inmune a todo pensamiento crítico.

En un trabajo todavía un tanto provisional, he explicado que cuanto para la fe religiosa es convicción y tesis funciona en el pensamiento teológico como una «hipótesis» que luego se contrasta de alguna manera con el material de nuestras experiencias humanas²⁹.

²⁸ *Loc. cit.*, 79.

²⁹ Cf. *Geloofsverstaan Interpretatie en kritiek* (Theol. Peilingen 5, Boemendaal 1972) 211-216, espec. 214.

Esto quiere decir que la pregunta, al menos implícita, por el sentido total, que surge del análisis de las experiencias particulares de sentido en nuestra historia, *no se identifica* con la afirmación cristiana del sentido total en Jesucristo. Es una pregunta abierta, porque la implicación de un sentido total no deja traslucir una figura identificable, determinada, en la que este sentido se haga *realidad* y no sea mera implicación *lógica*. Reflexionando sobre esto, el teólogo *identifica*, al principio hipotéticamente, la confesión cristiana, como la respuesta que afirma como realidad determinada el sentido último lógicamente implícito: como una respuesta concreta a la pregunta por el sentido universal. Desde el punto de vista teológico, esta identificación es en principio provisional e hipotética. El teólogo deberá verificar (o invalidar) esta hipótesis con los datos concretos de la experiencia histórica humana³⁰. Sólo así podrá en cuanto «científico» evitar el reproche de argumentar dentro de un «círculo hermenéutico» cerrado, que da por supuesto lo que aún está por probar. Pero aquí nada se da por supuesto. Como en todas las ciencias, se trabaja con una simple hipótesis que se quiere verificar. Es claro que esta verificación será distinta de la verificación de hipótesis y teorías en las ciencias naturales; no es *directa* ni podrá poseer nunca una fuerza apodíctica; pero siempre tendrá que ser posible una verificabilidad *real* para que la teología pueda hacer *afirmaciones* significativas no ideológicas y llamarse *ciencia*. Debe existir un método con el que se pueda establecer si la hipótesis tiene base en nuestra experiencia y abre así un futuro para todos los hombres.

Si Dios actuó salvíficamente en Jesús de Nazaret, es preciso que tal hecho pueda, *de alguna manera*, pero *realmente*, experimentarse y expresarse en un lenguaje de fe. Si Dios es, como confiesa el cristianismo, la realidad suprema que determina todo (de momento sólo en «sentido genérico», es decir, sin determinar los contenidos como sería, por ejemplo, el amor omnipotente que se manifiesta en la «impotencia»), entonces en esta concepción de la realidad ninguna realidad terrena puede ser *plenamente* comprendida dentro del todo sin su referencia a Dios; Dios abre a una comprensión más profunda de toda la realidad. De ahí se sigue que la «hipótesis» del teólogo (la tesis de la fe) puede *verificarse* de alguna manera (no apodíctica, pero sí plena de sentido) y debe encontrar base en la realidad del hombre, en su mundo y su sociedad, es decir, en nuestra experiencia histórica.

Soy consciente de que este planteamiento se aleja sensiblemente de la «intuición implícita» del sentido total de la filosofía clásica, representada por D. de Petter y L. Lavelle y los «philosophes de l'esprit» franceses. Esta tradición analizaba brillantemente (no sin fundamento en la noción de realidad de Tomás de Aquino) la *participación* de todas las experiencias de sentido particulares en el sentido total. San-

³⁰ Me ayudó a explicitar las implicaciones de mi ensayo W. Pannenberg, *The nature of a theological statement: «Zygon»* 7 (1972) 6-19.

to Tomás podía afirmar sin más esta *participación implícita* porque vivía en una sociedad medieval (patrística) en la que el único fin (cristiano) del hombre —la visión beatífica de Dios— era algo evidente incluso desde el punto de vista social y contaba con estructuras de plausibilidad. Pero no ocurre lo mismo en nuestra sociedad, donde las más diversas concepciones del mundo hacen su oferta en el «mercado común» del acontecer mundial. De ahí que la idea de participación deba ser sustituida por la de *anticipación* de un sentido total en el curso de una historia en devenir. De esto se sigue que ninguna anticipación o identificación del sentido total (sea el «ésjaton» de la fe cristiana o la futura sociedad sin clases o la anticipación ideal de una comunicación sin coacciones en una sociedad democrática ideal, como propugna J. Habermas) puede (en principio) presentarse ante el foro de la *razón crítica* más que como una «hipótesis» cuyo valor *cognitivo* —de realidad o verdad— deberá resultar de su contraste con el material de nuestras experiencias históricas humanas. Son estas últimas las que ante el foro de la reflexión crítica darán o quitarán la razón a la anticipación identificativa del sentido total (la cristiana, la marxista, la de la crítica social), de una forma significativa aunque no irrefutable (como sucede en las ciencias *naturales*, si bien éstas no tienen el monopolio de la «cientificidad»). Ya sé que el punto de vista *científico* es sólo una de las muchas posibilidades y virtualidades humanas, no la única y además relativa. Pero también es un derecho inalienable de la razón crítica humana, y por eso ninguna fe, so pena de perder su credibilidad, puede sustraerse a él recurriendo al pseudoargumento de que Dios y la religión pertenecen a un plano extracientífico o supracientífico de nuestro ser humano. Por su propia naturaleza pertenecen realmente a ese plano de modo que es imposible determinar el núcleo de una religión por su significado *funcional* para el hombre y su sociedad. Por tanto, no es posible una verificación directa. Pero sí indirecta, es decir, bajo el aspecto del significado determinante de la fe en Dios para la experiencia humana: la religión ha de ser contrastada o comparada con sus propias *implicaciones* (se trata, pues, de una verificación indirecta, pero no «extrínseca»). Así, pues, demostrar la importancia personal, socio-política, mundana e histórica de la fe cristiana (dentro de una actitud crítica ante la cultura y la sociedad) constituye una prueba *indirecta* de las afirmaciones de fe.

La cuestión del significado universal de Jesús de Nazaret tiene su contexto vital adecuado en el horizonte hermenéutico universal, en sí no teorizable, que (como implicación lógica) está incluido en las experiencias de contraste negativas y en las experiencias de sentido particulares, es decir, en el horizonte de la cuestión que *nuestra misma sociedad* impone, preguntándose por el *sentido* o el *sinsentido* de nuestra historia humana y por la naturaleza de uno y otro. Esa es nuestra cuestión, porque nos la plantea el proceso de nuestra histo-

ria, proceso que es una historia heterogénea y pluralista con una unidad potencial (sean cuales fueren los términos en que se exprese este tema fundamental de la vida, pues caben muchas vías de acceso a lo que se revela como el problema central de la vida humana). A este respecto me parece muy importante un dato con que nos encontramos de continuo: el terrible sufrimiento de los inocentes, la historia de dolor de la humanidad en lo que tiene de más irracional e inexplicable. La historia del dolor de la humanidad y el problema del mal acompañan a nuestra historia como un trágico y permanente «epifenómeno» de nuestra libertad concreta. Tanto la filosofía como la teología se quedan atónitas y mudas ante este complejo conjunto de mal y de dolor humano, causado por la naturaleza, las personas y las estructuras. Hay demasiado dolor inocente y absurdo como para poder racionalizarlo desde el punto de vista ético, hermenéutico u ontológico. Y la historia atestigüa la incapacidad del hombre para realizar el sueño de una sociedad humana sin males ni dolor.

Por otra parte, la salvación ofrecida por Jesús fue rechazada en virtud de nuestra costumbre, milenaria y siempre moderna, de marginar y suprimir las cosas o personas que no encajan en sus esquemas. Paradójicamente la oferta de salvación religiosa es el presupuesto de su posible rechazo. Sólo así ha aparecido este rechazo en toda su significación *religiosa* y ha alcanzado una profundidad ética que no es posible sondear ni medir racionalmente. Con razón se habla de un rasgo demoníaco que, pese a algunas enmiendas parciales, aparece una y otra vez en nuestra historia: una impotencia humana radical acompaña a nuestras mejores intenciones y logros. La historia efectiva no ofrece ninguna garantía ni esperanza de que sea posible un *shalom*, una reconciliación definitiva. Los hombres tenemos el «privilegio» de hacer que nuestra historia se malogre o fracase. El *shalom*, el sentido y la reconciliación universal no pueden en consecuencia articularse, dadas nuestras experiencias negativas de contraste, más que en parábolas y símbolos escatológicos, en imágenes de promesas y amenazas, de reino o señorío de Dios, de perdón y *metánoia*. El rechazo de la salvación ofrecida no es teorizable porque el mal en toda su profundidad se resiste últimamente a toda comprensión y escapa a toda teoría; no se deja adaptar a ningún sistema unitario ontológico ni a ninguna filosofía de la identidad; tampoco admite la respuesta de una teoría, sino sólo la de una *praxis* de resistencia. Por tanto, la fe en un sentido universal de la historia no puede ser tematizada en una «historia universal» interpretada filosóficamente; sólo puede imponerse en una *praxis* que trate de superar el mal y el dolor en virtud de la promesa religiosa de que hay otra posibilidad. El mal y el dolor son la mancha oscura de nuestra historia que nadie es capaz de iluminar ni borrar y que tampoco nosotros podemos conciliar mediante una teodicea ni eliminar por medio de una determinada crítica o *praxis* social (por necesarias que éstas sean). ¡Cómo interpretar, pues,

racional y teóricamente el «sentido universal» de una historia en la que el mal y el dolor desempeñan tan importante papel!

Sin embargo, la experiencia de contraste, sobre todo la memoria del dolor acumulado en la historia humana, posee en el plano del conocimiento un valor crítico y una fuerza³¹ no reducible al saber interesado, característico de la ciencia y la técnica, ni a las distintas formas de conocimiento desinteresado, sea contemplativo, estético o lúdico. El valor cognoscitivo de la experiencia del dolor debido a la injusticia es crítico frente a todas las formas del saber, tanto contemplativo como científico-técnico; también frente a la percepción total *puramente* contemplativa y frente a todo sistema unitario teórico, porque una y otro ya experimentan la conciliación universal; pero también frente al saber interesado de la ciencia y de la técnica, puesto que éstas consideran al hombre sólo como sujeto dominador y desatienden la prioridad ética a que tienen derecho los que están sufriendo entre nosotros.

El valor cognoscitivo propio del sufrimiento no es sólo crítico frente a las dos formas positivas del saber humano; dialécticamente puede además constituir el eslabón entre ambas facultades cognoscitivas de la psique humana, la contemplativa y la activo-dominadora. Estoy convencido de que sólo la experiencia del dolor (con su exigencia ética implícita) está en condiciones de unir intrínsecamente las dos formas de conocimiento, porque sólo ella tiene características de la una y de la otra. Por un lado, las experiencias de dolor sobrevienen al hombre, si bien esta forma de experiencia padecida de signo negativo difiere totalmente de la experiencia de gozo, también padecida pero de signo positivo, aneja a la vida contemplativa, lúdica y estética. Por otro lado, la experiencia de dolor, precisamente en cuanto experiencia de *contraste* o de negatividad crítica, tiende un puente hacia una posible *praxis* que quiere erradicar tanto el dolor como sus causas. En virtud de tal afinidad interna (aunque sólo sea en la negatividad crítica) con el saber contemplativo y con el saber interesado en dominar la naturaleza, la fuerza cognoscitiva del dolor se puede llamar crítico-práctica, en cuanto que es una facultad crítica generadora de una *praxis* nueva que abre y quiere realizar un futuro mejor (aunque quede pendiente el problema del éxito).

Dada nuestra condición humana y nuestra cultura social concreta, todo esto significa que la contemplación y la acción —de forma paradójica, pero real— sólo puede empalmar con una posible realización de sentido, a través de la crítica ética del dolor acumulado en la historia de la humanidad. La experiencia humana del dolor presupone, en cuanto experiencia de *contraste*, un ansia implícita de feli-

³¹ E. Schillebeeckx, *Naar een «definitieve toekomst»: belofte en menselijke bemiddeling*, en *Toekomst van de religie: religie van de toekomst* (Brujas 1972) espec. 48-53; cf. los artículos de J.-B. Metz, sobre la «memoria», sobre todo *El futuro a la luz del memorial de la pasión. Una forma actual de la responsabilidad del creyente*: Conc 76 (1972) 317-334.

cidad, un ansia de salvación y, en cuanto experiencia de injusticia, al menos una vaga conciencia de lo que la integridad y la salvación significan positivamente. En otras palabras, como experiencia de contraste implica indirectamente una conciencia de la vocación positiva de lo humano y a lo humano. Quien analiza las condiciones de posibilidad de las experiencias de contraste, de las que nacen nuevos quehaceres imperativos, puede constatar que esas experiencias negativas encierran un valor positivo, aunque todavía no expreso, a la vez que lo descubren y obligan a expresarlo en la buena conciencia que comienza a protestar. En la experiencia negativa se *experimenta* de manera indirecta la falta de aquello que debería ser y, así, se vislumbra, de forma confusa pero inequívoca, lo que hay que hacer en cada momento. En este sentido, no es posible superar el sufrimiento sino en virtud de una anticipación —cuando menos implícita o vaga— de un posible sentido universal.

En oposición al saber interesado o *finalístico* de la ciencia y de la técnica y al saber desinteresado de la contemplación (que tiene sentido en sí mismo y no apunta a otra cosa), el valor cognoscitivo de la experiencia de dolor es un conocimiento que reclama y abre un *futuro*. Al lado de los conceptos de «interés» y «desinteresado» (con sentido en sí y para sí), interviene el concepto de futuro en nuestra búsqueda de una precomprensión universal en la que la pregunta por Jesús encuentre una respuesta comprensible. La historia del dolor humano posee a la vez una fuerza cognoscitiva que apela a una praxis de apertura al futuro. Así, en las experiencias de dolor se toma conciencia, de manera negativa y dialéctica, de un deseo y una búsqueda de sentido y libertad, de salvación y felicidad para el futuro.

En esta inacabada historia humana de dolor que busca sentido, liberación y salvación, Jesús de Nazaret se presentó, con un mensaje y una praxis de salvación, como un hombre que, por medio de su vida y de su inocente pasión y muerte de cruz, ofrece la posibilidad de leer nuestra vieja historia de forma nueva e innovadora. Esto muestra que la *mediación* entre el hombre histórico Jesús y su significado para nosotros es la *praxis cristiana* en el curso de nuestra historia humana. Sin solidaridad eclesial con los que sufren, sean quienes fueren, el evangelio de las Iglesias resulta tan incomprensible como increíble. Por tanto, el horizonte hermenéutico universal es una búsqueda de la libertad humana liberada, es decir, una praxis efectiva de liberación. Con esto no se dice en qué consiste la libertad y humanidad verdadera. El horizonte universal en que se hacen accesibles a todos la pregunta y la respuesta sobre Jesús de Nazaret es la pregunta concreta por lo humano, a la cual no se puede responder de antemano con ninguna doctrina absoluta (ni siquiera con la del cristianismo). La respuesta sólo se puede encontrar mediante iniciativas de búsqueda, sobre todo en el plano empírico. Pero en nuestra historia no está escrito que el hombre vaya a tener éxito en su búsqueda.

¿Qué lugar ocupa Jesús de Nazaret en el conjunto de esta historia humana de dolor que busca sentido, liberación y salvación? De lo dicho se deduce que el significado universal de Jesús no puede afirmarse de una forma abstracta, objetivante, inmediata, sin las repercusiones concretas de la historia de Jesús. Estas repercusiones aparecen sobre todo en la historia de la praxis cristiana, con lo que tiene de esperanza y liberación. Además, no sólo debemos preguntarnos qué piensan en general los hombres sobre lo que se expresó en Jesús, sino también subrayar que la Iglesia, portadora de la tradición de Jesús, debe prestar oídos al mundo para poder hacer llegar a los hombres su mensaje evangélico. No se trata sólo de lo que piensan en principio todos los hombres a fin de que todos escuchen el mensaje de Jesús como algo que les afecta profundamente, sino también de que las Iglesias de Cristo dejen que el mundo sea «mundo» y atiendan a cuanto el mundo tiene que decir y a cuanto ya hace por la salvación y la felicidad de los hombres. Así, «el mundo» podrá quizá tener la libertad de escuchar lo que el evangelio cristiano puede decirle. La pregunta concreta que la humanidad histórica dirige hoy al evangelio es la siguiente: ¿en qué han contribuido el mensaje y la praxis de Jesús al intento común de liberar a la humanidad en el pleno sentido de la palabra?

La libertad humana no es un asunto meramente interno. Es una libertad corpórea, volcada hacia fuera, que sólo se realiza en un encuentro entre hombres verdaderamente libres, en el marco de un ordenamiento y unas estructuras sociales que la posibiliten. Por nosotros mismos no somos más que potencialidad de libertad, y la libertad es todavía un vacío, no tiene contenido; sólo por medio de la cultura puede la libertad llenar ese vacío. Pero ningún tipo o grado de cultura puede llenarlo por completo. Una libertad realizada en concreto es una libertad continuamente interiorizada: la libertad interior depende del encuentro con personas libres dentro de unas estructuras sociales que den cabida a la libertad y la protejan. La dimensión social es un componente esencial de nuestros actos internos libres, forma parte de la experiencia de nuestro propio yo y del mundo. La libertad liberada sobrepasa así la distinción dualista entre interioridad y exterioridad. Existe una relación constitutiva entre identidad personal y consenso o reconocimiento colectivo, entre libertad interior y estructuras sociales liberadoras.

Según esto, la liberación o salvación significa superación de todas las alienaciones humanas, personales y sociales; la salvación afecta al hombre, a su mundo y a su historia. Persona y sociedad se hallan en una mutua tensión dialéctica irreductible. Y el «vacío» de nuestra libertad jamás es llenado del todo por la cultura. Siempre queda una referencia, una apertura. Por una parte, la sociedad no puede considerarse como el horizonte trascendental, omnicomprendido de la realidad, pues eso supondría ignorar la inviolabilidad de la persona humana, que no es simple resultado del proceso social. Por otra, la

interioridad personal, con su carácter privado y su intimidad, tampoco es un horizonte trascendental, omnicompreensivo. La consecuencia es que la alienación en la vida humana no puede ser completamente eliminada ni personal ni socialmente; la libertad liberada o salvación está por encima de la persona y la sociedad. Hay sufrimientos humanos que no tienen solución sociopolítica; dentro de las mejores estructuras sociales es posible caer víctima de la alienación; las mejores estructuras no hacen automáticamente de los hombres personas buenas, maduras, humanas. La *naturaleza* se deja humanizar, pero no deja de ser, en gran parte, ajena al hombre (basta pensar en la muerte); y está, finalmente, nuestra irremediable finitud, que puede ser fuente de confianza en Dios, pero también de soledad y angustia. La pretensión de erigir un factor mundano en dueño y señor de la salvación total del hombre significa el principio de la tiranía.

Así, pues, una conciliación definitiva de la división de nuestra existencia sólo puede ser consecuencia de una realidad eficiente que *abarque* la persona y la sociedad, es decir, la realidad total, sin violentarla³². Con ello queda abierta la posibilidad de relacionar el problema de la salvación y liberación con el problema de Dios: el problema de la *salvación* procedente de Dios. La libertad absoluta, que es a la vez amor creativo, es al parecer la única que está en condiciones de realizar esa conciliación universal. Así llegamos a la cuestión de si el reconocimiento práctico de la divinidad de Dios no es al mismo tiempo el reconocimiento de la humanidad del hombre. Esto nos lleva al mensaje central de Jesús: el reino de Dios volcado hacia la humanidad. Pese al fracaso *histórico* de este mensaje, Jesús dio testimonio de su inquebrantable confianza en la salvación de Dios, confianza que se fundaba en una experiencia especial del *Abba*. Aquí Dios nos brinda una promesa de que la salvación del hombre es posible y la vida humana tiene un sentido último. La fe en Jesús permite así afirmar *a un mismo tiempo* los dos aspectos teóricamente irreconciliables de nuestra historia humana: el mal y el dolor, a la par que la salvación; y permite y exige dar la última palabra a la salvación y a la bondad, porque el Padre es más grande que todo dolor y más poderoso que nuestra incapacidad de experimentar la realidad más profunda como un don de su fidelidad.

³² Así lo ha formulado agudamente W. Kasper, *Einführung in den Glauben* (Maguncia 1972) 110: «... una magnitud... que abarca y unifica la totalidad sin violentarla».

SECCION TERCERA

JESUS, PARABOLA DE DIOS Y PARADIGMA DE HUMANIDAD

CAPITULO PRIMERO

ACCION SALVIFICA DE DIOS EN LA HISTORIA

I. LENGUAJE HISTORICO Y LENGUAJE DE FE

No pocos tienen dificultades con expresiones como «Dios actúa en la historia». ¿Se trata de un lenguaje mitológico? ¿No es un lenguaje que, aunque en términos mitológicos, dice algo no sobre Dios, sino sobre el hombre, por lo que en una época crítica como la nuestra sería mejor articular ese contenido en categorías puramente humanas? ¿O de verdad se dice algo sobre Dios mismo, aunque en un lenguaje humano deficiente, simplemente evocativo y sugestivo («análogo», como se dice en el plano conceptual)?

Nuestro lenguaje sobre Dios no es nunca unívoco, sino, a lo sumo, «análogo», es decir, indirecto: partiendo del mundo y de nuestro ser humano decimos algo sobre Dios, pero en conceptos y expresiones que sólo están contrastados en nuestra realidad mundana. De hecho, Dios no actúa en la historia como los hombres. Según nuestras experiencias modernas, nuestra historia es hecha por hombres en el marco de la historia natural; no es manejada, como se pensaba en la antigüedad, por espíritus supraterranos, buenos o malos. El sujeto agente de la historia es el hombre —y no digo «la humanidad», que es una abstracción y no puede ser *sujeto agente*—, el hombre que vive y sobrevive en el marco de una naturaleza cósmica que le es ajena en gran medida. El lenguaje *histórico* y el lenguaje de *fe*, aun refiriéndose a la misma historia, son dos cosas distintas. Así, pues, al decir que Dios actúa en la historia, no hablamos un lenguaje histórico, sino un lenguaje religioso. No obstante, en el lenguaje de fe se expresa la misma historia de que habla el historiador. El lenguaje de fe tiene distinta función que el lenguaje histórico y una lógica propia. En ambos casos hablamos de nuestra historia, una historia *hecha por hombres*. Quien

habla de ella como historiador, no trabaja con un concepto de Dios; para él este concepto es, eventualmente, una simple exteriorización de las convicciones de los hombres que él estudia.

De ahí se sigue que la acción de Dios en la historia no es una «intervención» cuyos resultados pueda medir y comprobar el historiador. La acción de Dios es obviamente divina, es decir, absoluta, trascendente, creadora. Pero, por trascendente que sea, esta iniciativa de Dios podría considerarse acción *en* la historia si no fuese a un tiempo *inmanente* a nuestra historia, sin perder por eso su trascendencia; en otras palabras, la inmanencia no es un *eslabón* en el conjunto de factores histórico-mundanos que constituyen la historia, pero es una realidad. Es por tanto una acción que no se puede añadir a lo que la historia ya es en cuanto acción de hombres libres. Sin embargo, en el lenguaje de la fe nosotros decimos algo sobre Dios y no simplemente, por ejemplo, sobre la actitud humana ante Dios o sobre el amor o la obediencia del hombre a Dios; y decimos que Dios es tal que despierta el amor y merece la veneración de los hombres. Si Dios fuera el totalmente Otro sin inmanencia reconocible en nuestro mundo, la mejor manera de venerarlo sería no hablar de él. Pero el hecho de que Dios, el totalmente Otro, sea creador significa que es a la vez el más íntimo, el totalmente cercano. Todo esto quiere decir que la acción trascendente y creadora de Dios ha de expresarse de alguna manera en nuestro mundo; de no ser así, no habría ningún fundamento, ni ocasión siquiera, para hablar legítimamente, aunque sólo fuese de forma evocativa y análoga, de la actuación de Dios en nuestra historia. Del acto trascendente que es Dios no se podría hablar —ni siquiera en lenguaje de fe— si no se manifestara en nuestro mundo. De ahí que el lenguaje de fe sobre la actuación de Dios en la historia tenga una base *experimentable*, si bien *interpretable* sólo por la fe, en nuestra existencia humana en el mundo y la historia. En realidad, nuestro discurso sobre la trascendencia de Dios no tiene más fundamento que *nuestra* contingencia; el lenguaje religioso recoge su material de nuestra experiencia de la contingencia en cuanto «desvelamiento» en el que se abren perspectivas más profundas.

Ahora bien, si el mundo y la historia son para el creyente el campo de una acción divina que se expresa por vía de evocación, entonces el lenguaje religioso o de fe y el científico, por distintos que sean, tendrán realmente algo que ver uno con otro; ambos hablan de la misma realidad: nuestro mundo y nuestra historia. Por tanto, si lo que dicen las ciencias naturales o la historia es verdad, será porque la naturaleza viva y nuestra historia tienen una constitución interna tal que representan la base y el contenido de la exposición científica e histórica. Pero también será cierto que el mundo y la historia tienen una estructura interna tal que constituyen la base y el contenido del lenguaje de fe y de la exposición teológica. Dicho de otro modo: *en*

la misma historia debe de haber vestigios que permitan hablar en lenguaje de fe sobre la acción salvífica de Dios en la historia¹.

Hablar en lenguaje de fe significa que la relevancia humana de cuanto se dice en lenguaje «profano» y científico sobre la naturaleza y la historia implica a la vez una relevancia religiosa: es relevante para Dios y nuestra relación con él. El lenguaje religioso de la fe no añade a lo que ya se ha dicho en lenguaje no religioso ninguna «nueva información» (¿de dónde podría obtenerla?), pero sí enuncia y tematiza el carácter *no divino* o contingente de una realidad ya comunicable; en ello ve, como en una sombra, el paso del Dios creador, como en otro tiempo Moisés, que no vio a Dios, sino únicamente «su espalda» cuando Dios ya había pasado.

II. LA REVELACION O ACCION SALVIFICA DE DIOS EXPRESADA EN LENGUAJE DE FE

1. Acción creadora de Dios en nuestro mundo: «persona humana» y «creaturalidad»

El creyente habla del hombre en términos de creación queriendo expresar que el hombre, en lo más hondo, *recibe* toda su existencia y toda su actividad del Dios creador. Por así decirlo, el hombre es «primero» de Dios y, sólo en virtud de ello, es él mismo; su existencia y su vida están «fundadas» en Dios: su vida entera es sustentada por la inagotable libertad de Dios, el cual hace de forma trascendente que el hombre sea literalmente un regalo para el propio hombre. Por tanto, si el discurso «profano» dice que el hombre es persona, esto significa en lenguaje de fe que es persona por la inmanencia activa y trascendente de Dios. Dios es inmanente por trascendencia, es decir, todo cuanto el hombre tiene de positivo es realmente suyo, pero en cuanto recibido de Dios. La persona humana, aunque realmente distinta de Dios, no puede contraponerse a él en lo que toca a su fundamento. Según esto, el fundamento de la diferencia entre Dios y el hombre (criatura) no puede estar en Dios, sino sólo en el hombre, y no en lo que éste tiene de positivo, sino en el hecho de que no posee esta humanidad positiva *en sí y por sí mismo*; en otras palabras, el fundamento de la diferencia real entre Dios y el hombre está en la *finitud* del hombre. Por esta finitud, todas las criaturas, incluso en lo que tienen de positivo, se diferencian realmente de Dios. De ahí que no podamos considerar a Dios y al hombre como dos sumandos o magnitudes yuxtapuestas. Dios queda al margen de la definición

¹ Cf. Peter R. Baelz, *A deliberate mistake?*, en *Christ, faith, history*, 13-34; cf. Sch. Ogden, *The reality of God and other essays* (Londres 1957) cap. 6, 164-187.

estricta de lo que es ser hombre, mientras que el hombre debe su ser solamente a Dios. «Ser hombre» define, pues, el contenido de un modo de «ser de Dios». Por «ser de Dios» el hombre es él mismo.

Los dos «aspectos» —ser uno mismo y ser de Dios— no son «aspectos» parciales, sino *totales* de una única realidad, de forma que lo uno no añade nada nuevo a lo que ya es lo otro. Por eso no podemos hablar aquí de «dos componentes» ni tampoco de «dos naturalezas»: «persona humana» y «ser de Dios». Pero no se puede negar una tensión, una dialéctica de carácter «aspectual». Es posible contemplar las cosas, incluido el hombre, en sí mismas, es decir, en lo que tienen de realidad secular, sin considerar su constitutivo «ser de Dios»; pero precisamente en esa su singularidad y autonomía (en sí accesibles) son para el lenguaje de la fe (que confiesa su constitutiva dependencia de Dios) «de Dios y por Dios». Su especificidad y su «creaturalidad» no son dos aspectos *parciales* ni dos componentes que se unen para formar un todo. Tampoco son magnitudes adicionales. Así, para el lenguaje de la fe, una criatura es más de Dios que de sí misma, puesto que recibe su propio ser de la trascendencia de Dios. En otras palabras: la criatura, el hombre, no coincide con su realidad más profunda; hay en él algo más, una realidad interna (que es él mismo) que remite al Dios creador trascendente y presente en él por inmanencia. Por esto, la realidad en que vivimos y que nosotros mismos somos es un misterio insondable: el misterio del Dios que se desborda en sus criaturas. De ahí que el lenguaje profano y el lenguaje científico hablen a su modo de una realidad que jamás pueden iluminar adecuadamente. Beben de lo inagotable, por exiguo que sea el objeto de su estudio.

Por tanto, cuando hablamos de estos dos «aspectos» *totales* de la única realidad en que nos encontramos, es natural que utilicemos dos lenguajes distintos, puesto que la vía de acceso (aunque en ambos casos no es otra que la percepción humana) se bifurca allí donde, para algunos, se efectúa *en* esta percepción un «desvelamiento» y captamos, en la particularidad secular del hombre y del mundo, una brecha y una dimensión de profundidad, en las cuales advertimos las huellas de su «ser de Dios». Esta creaturalidad, o «ser de Dios», se puede articular en el lenguaje de la fe; en cambio, el hecho de que las cosas «sean ellas mismas» se expresa desde muchos puntos de vista: en el lenguaje de la psicología y la sociología, de las ciencias naturales y de la historia, etc. Lo cual significa a la vez que el misterio más profundo de las cosas, sobre todo del hombre, no puede expresarse en el lenguaje de las ciencias positivas y queda fuera de él, a la vez que lo hace posible. En consecuencia, el problema último de la salvación humana se sitúa en un plano *extracientífico*, por más que en el plano científico y técnico se pueda hacer algo por la liberación del hombre, en la medida en que éste está alienado por condicionamientos corporales, psíquicos y sociales.

Así, pues, para el creyente que confiesa al Dios vivo y creador, to-

da criatura es —conforme a su propia medida y definición— una referencia constitutiva a Dios. Por lo que se refiere a los hombres, esto significa que la medida de su ser los abre a una consciente presencia recíproca entre Dios y el hombre, aunque sea muy particular. Precisamente este «ser de Dios», que acompaña al hombre en todo por ser el fundamento y la fuente de la humanidad, es a la vez raíz y alimento de toda religiosidad, al menos como *pregunta constitutiva* por el fundamento y el sentido de su problemática «existencia»; y constituye el núcleo de realidad y experiencia contenido en lo que en nuestra historia llamamos religiones.

Independientemente de esta referencia intrínseca a Dios en el núcleo de nuestra existencia, podemos reflexionar sobre la persona humana y ver que el hombre sólo llega a ser realmente persona cuando se entrega a los demás en un mundo que él mismo tiene que humanizar. Para *ver* esto, no es necesaria de por sí la religiosidad. De ahí que «ser hombre para otros» pueda ser la reveladora definición de un hombre que —aparte de los que creen en Dios— está situado en la historia. El otro me necesita para ser él mismo y llegar a su identidad personal. De hecho, la conciencia de que los hombres pueden ser unos para otros una «carga» o una «bendición» es una realidad cultural, humanamente constatable. En lenguaje de fe, el creyente afirmará lo mismo y aún más. En el momento en que el otro apela a mi intervención solicita en su favor (alguien por quien yo puedo hacer algo y que a la vez significa para mí una invitación a la solicitud y la entrega), se manifiesta la llamada soberana y libre del Creador, que se da a conocer en nuestro mundo humano. El creyente, en virtud de lo que es para él la *realidad*, lo traducirá como una llamada a la «*communio*», también con Dios, vivida en las formas (ambivalentes) de nuestra solidaridad histórica y de nuestra solicitud responsable por la historia humana. Este amor y esta solicitud están condicionados por la historia y la geografía; pero a la vez son ilimitados; tienen unos horizontes estrechos que, estrechos al comienzo, se hacen luego más amplios y terminan por llegar al infinito. De esta manera, la solicitud por los otros, la aparición del amor humano se hace virtualmente ilimitada y universal a través de mi situación limitada, pero abierta al infinito, sobre todo en las circunstancias modernas. El creyente ve en ello un destello del amor creador universal del único Dios, que en y por los hombres quiere realizar la liberación para la salvación humana.

Sin embargo, no hay que olvidar que la criatura, y concretamente el hombre, no sólo *revela* a Dios, sino que también lo vela. Esto significa que la trascendencia divina por inmanencia, y por lo que se refiere al hombre (en cuanto ser personal) por inmanencia arrolladora, tiene carácter de *referencia*. Pero entiéndase bien: no quiero decir que la trascendencia de Dios se *oponga* a su inmanencia en el mundo (en la historia y en los hombres), cosa que sería impensable; sin embargo, es preciso afirmar que la inmanencia de Dios sólo nos

permite una visión no divina, creatural, de su trascendencia, que de hecho *no está constituida* por su inmanencia en la criatura. Lo contrario sería, a mi parecer, la definición del panteísmo. No es fácil dar una definición satisfactoria del panteísmo, contraponiéndolo al concepto cristiano de creación y las distintas doctrinas religiosas de carácter monista, acósmico y pancósmico. Aparte de que, como ya apuntó L. Lavelle, también el teísmo (cristiano) está continuamente expuesto al peligro del panteísmo². El panteísmo no se define por su énfasis en la unidad entre Dios y sus criaturas; expresiones como «*sumus aliquid Dei*» o «*sumus Dei*» (somos «de Dios») pueden tener una significación tanto cristiana como panteísta, y muchas formas de auténtico panteísmo aceptan no sólo la acción creadora de Dios, sino también un término distinto de ella, la criatura. La particularidad específica del panteísmo está en la negación de la *gratuidad*, del radical carácter de «gracia» que tiene el ser criatura, hasta el punto de afirmar (tácita o explícitamente) que Dios *necesita* intrínsecamente de las criaturas para completar la definición de su ser divino. Semejante concepción panteísta excluye por principio la posibilidad de una entrega libre y soberana de Dios a sus criaturas, al hombre, puesto que la necesidad de realizarse plenamente hace imposible toda autocomunicación libre de Dios. Entonces, la *autodonación* de Dios se reduce a una fórmula sin contenido. Además, la historia queda desprovista del sentido que puede tener para la *libertad* de Dios.

Por consiguiente, si Dios no debe su esencia o su divinidad (es decir, su trascendencia, por lo que a nosotros se refiere) a su arrolladora inmanencia en las criaturas —las cuales no limitan o disminuyen la trascendencia de Dios, sino que simplemente manifiestan su presencia dentro de unas dimensiones limitadas, creaturales, no divinas—, quiere decir que el ser hombre, precisamente en cuanto revela el «ser de Dios», *encubre* quién es Dios. Así adquiere el carácter de una *referencia* a lo que la trascendencia de Dios (Dios mismo) es *en sí y por sí*, dado que ésta no se constituye por la inmanencia de Dios en nuestra historia, pues tal presencia es más bien *libre donación*. Dicho plásticamente: la criatura —mundo, historia, hombre— es la presencia de Dios y el espacio en que Dios está *por donación*; Dios mismo es la presencia y el espacio en que Dios está *por esencia*, en y por su propio ser Dios absolutamente libre. Negar esto, en mi opinión, supondría tanto como limitar y disminuir la trascendencia divina. Precisamente por ello, nuestro mundo humano sólo puede admitir una *inmediatez mediata*³ entre Dios y el hombre. No es que con esto se cree un doble concepto de trascendencia —esencia peculiar de Dios y su trascendencia por interioridad—, sino que *por medio* de su inmanencia y sus huellas en este mundo, en la his-

toria y en el hombre, en nuestros semejantes, nosotros sólo podemos obtener una visión limitada del Dios trascendente, un «verle de espaldas», como dice el Antiguo Testamento. Pero no porque Dios haya «pasado», sino porque siempre «precede» al hombre histórico: es un Dios «que va delante». Para unos hombres históricos, todavía volcados hacia el futuro, la trascendencia divina por interioridad remite esencialmente al futuro: Dios va por delante de nosotros hacia un futuro, *su* futuro en nosotros. «Refugiarse en Dios» es tener certeza del futuro, esperanza y confianza, no resignarse al presente.

Por más que las criaturas, y sólo ellas, sean mediaciones de la presencia de Dios, no son Dios, ni siquiera en su *totalidad* cósmica o histórica. Por tanto, de Dios tenemos sólo una visión basada en lo no divino, en algo que no es constitutivo de Dios: el mundo creado. Esta idea deberá ser tenida en cuenta cuando se plantee la cuestión de la singularidad de la revelación divina, que se ha consumado en Jesucristo.

En consecuencia, la singularidad humanamente particular y universal de Jesús de Nazaret —confesada por las Iglesias cristianas— habrá de resultar de la particularidad y singularidad de su relación con los otros, de una vida animada por una relación particular y única con el Dios vivo, y esto dentro de los límites reducidos, contingentes y ambiguos de una historia terrena concreta. A priori, no se puede hablar de una idealidad absoluta «suprahistórica». Jesús es el «significativamente otro» entre nosotros.

2. Acción salvífica de Dios en la historia

El fundamento para hablar de la acción de Dios en nuestro mundo de una manera legítima, en términos de evocación o de analogía, es su acción creadora trascendente por inmanencia: nuestro propio mundo y su historia. En nuestro mundo, sin embargo, puede haber fundadas razones para introducir *en nuestro discurso sobre* la acción mundana de Dios algunas distinciones, gracias a las cuales (sin transferirlas a Dios) podemos *definir de otra forma* la realidad viva de Dios. De hecho, la realidad viva de Dios es siempre fundamento último y fuente suprema de este mundo, con todas sus distinciones.

Pese a la continuidad entre el hombre y el animal, por ejemplo, hay una diferencia innegable. En el hombre se manifiesta una novedad sorprendente, algo específicamente humano: una discontinuidad con las demás criaturas. Quien cree en el Dios creador y articula esta realidad en lenguaje de fe, puede legítimamente, si bien en términos evocativos y análogos, hablar de una «acción especial» de Dios con respecto al hombre entero y también de una inmanencia *especial* del Dios trascendente, de una inmanencia que (supuesta la conciencia humana) puede hacerse verdadera «presencia»: acercamiento, invitación al encuentro, vocación, anuncio de presencia, «revelación». Así, apo-

² L. Lavelle, *La voie étroite*: TPh 13 (1951) 42-61, aquí 54.

³ E. Schillebeeckx, *Stilte gevuld met parabels*, en *Politiek of mystiek?* (Bruselas-Utrecht 1973) 69-81.

yado en la diferencia existente entre procesos naturales internos e historia humana (no obstante su esencial implicación), el creyente puede hablar de una *especial* acción de Dios en la historia humana.

Lo que al hombre interesa en su historia es su salvación y felicidad, el ideal «humano». De ahí que el creyente pueda con todo derecho llamar *acción salvífica* a la acción de Dios en la historia. Esta acción salvífica es trascendente, no es una «intervención» en el curso «normal» de la historia. Como toda acción específicamente divina, es «creadora», soberanamente libre, trascendente y, a la vez, *inmanente* a nuestra historia; es la misma historia llamada «profana», pero en su aspecto «total» de «ser de Dios». Para expresarla en un lenguaje de fe, a partir de sus manifestaciones experimentables y perceptibles en la historia, se requiere una experiencia de «desvelamiento». Así, para hablar con fundamento de la acción salvífica de Dios en la historia es necesario que en nuestra historia se den «huellas» del paso salvífico de Dios. De la misma manera que basados en la experiencia de la discontinuidad entre el hombre y el animal, hablamos en lenguaje de fe de una acción de Dios diferente con respecto al hombre y al animal, también será una experiencia humana de discontinuidad —en medio de la continuidad— el único fundamento para hablar legítimamente de una acción salvífica *especial* de Dios en la historia. La acción salvífica general del Dios creador, coextensiva con toda la historia humana, podrá ser llamada en lenguaje de fe «acción salvífica particular» sólo en el caso de que en esa historia aparezcan efectivamente fenómenos de «discontinuidad», los cuales son de hecho obra del hombre. Tampoco aquí se trata de una acción salvífica de Dios no trascendente ni, por tanto, de una injerencia. Todo esto ya implica que Dios únicamente se manifiesta y se da a conocer a los hombres en una «revelación indirecta» como acción salvífica en la historia. Dios se manifiesta en la historia como salvación para los hombres «indirectamente», *por medio* de la acción liberadora del hombre en busca de la salvación divina. La iniciativa salvífica de Dios se muestra ante todo en experiencias, interpretaciones y acontecimientos históricos sorprendentes y «discontinuos». Si la acción salvífica de Dios es una realidad efectiva y divina, han de darse en nuestra historia «signos» de la actividad liberadora de Dios en favor del hombre, signos que es preciso observar, ver e interpretar, puesto que en sí mismos, como todo fenómeno histórico, son ambiguos, ambivalentes y requieren interpretación. Sólo cuando los interpretamos, es decir, sólo en la medida en que los experimentamos y expresamos en palabras, son para nosotros signos de la acción salvífica de Dios en una historia hecha por los hombres.

3. Acción salvífica definitiva de Dios en la historia

Si en nuestra historia se da una acción salvífica de Dios de carácter definitivo y decisivo, deberá realizarse en acontecimientos históricos experimentables, interpretados y enunciados en lenguaje de fe. Si Jesús de Nazaret es la acción escatológica del Dios que salva, tal hecho tendría que ser experimentable religiosamente en la manifestación histórica de Jesús y expresable en lenguaje de fe. Entonces, dentro de la continuidad de nuestra historia humana normal, se habrá hecho visible en Jesús una sorprendente «discontinuidad», una arrolladora inmanencia de Dios, que puede ser experimentada y articulada en lenguaje de fe como *signo histórico* efectivo en que se concentra la acción salvífica definitiva de Dios para la salvación de todos los hombres. Entonces, dentro de nuestra propia historia, habrá aparecido en Jesús un signo decisivo de la salvación definitiva. Entonces nos hallaremos ante una historia humana en la que ha encontrado expresión la misma «historia de Dios».

Esto significa que en la vida humana de Jesús ha hallado expresión de palabra y de hecho, y de un modo normativo y ejemplar, el sentido último de la existencia humana. También aquí, la manifestación de Dios no se hace «revelación» sino en el acto interpretativo de fe, es decir, en el acto de fe de quienes consideran y aceptan que Jesús es determinante para entender al hombre y la realidad. La revelación desemboca entonces en la respuesta afirmativa de la fe: ¡Sí! ¡Así, efectivamente, hay que vivir una verdadera existencia humana! La presencia escatológica de Dios en Jesús y la suprema concepción humana de la realidad son correlativas.

Esto quiere decir que debemos hablar de Jesús tanto en lenguaje histórico como en lenguaje de fe, aunque ambos lenguajes se refieran a una sola realidad, sin que sea necesario recurrir a una especie de «tercer lenguaje» (que englobaría los dos precedentes) para abarcar y exponer los dos aspectos totales de la vida de Jesús: es enteramente hombre y, en su misma humanidad, la suprema manifestación histórica de la acción salvífica de Dios. Sólo *en* el hombre histórico Jesús puede la fe experimentar la acción salvífica definitiva en toda su trascendencia. Cada lenguaje guarda su propia lógica (con razón dice Calcedonia *inconfuse*), pero ambos hablan del único Jesús de Nazaret. De un mismo hombre, Jesús de Nazaret, se dice que es verdadero hombre en la historia y, precisamente como tal, acción salvífica definitiva de Dios. ¿Cómo hay que considerar últimamente estos dos «aspectos» totales? Tal es el *problema cristológico*.

CAPITULO II

EL PROBLEMA CRISTOLOGICO

I. SALVACION DEFINITIVA DE DIOS EN JESUS

1. *El mensaje de Dios en Jesús*

Desde el punto de vista histórico no se puede decidir si un hombre ligado a un tiempo y a una historia tiene un significado universal, determinante para todos los hombres. Pero, para que la afirmación de la universalidad única de Jesús no sea ideológica, debe haber en nuestro horizonte hermenéutico humano unos indicios y signos que *muevan* a otros a *interpretar la identidad* de Jesús. Según esto, Jesús de Nazaret tuvo que aparecer históricamente al menos como un *interrogante catalizador* con respecto a la salvación definitiva del hombre, como una *invitación*. Los cristianos interpretaron este interrogante y esta invitación de una forma muy concreta: descubrieron en Jesús la promesa definitiva de la salvación y liberación por parte de Dios, y esto les bastó para anunciarlo a otros y dar así testimonio de Jesucristo. Es lo que ha sucedido hasta hoy: también nosotros nos hallamos ante la posibilidad de la invitación y el interrogante catalizador que es Jesús, pero en una situación enteramente nueva: para nosotros, Jesús habla de Dios en un tiempo en que la mayor parte de los sectores —si no en todos— parecen poder pasar sin Dios. La cuestión que Jesús suscita no puede consistir en la afirmación, legítima o no, de que él es la personificación histórica de un mensaje existencial o sociocrítico. Por lo que respecta a este mensaje, nosotros, en el siglo xx, tenemos cada vez menos necesidad de recurrir a un hombre que vivió en el siglo i de nuestra era. ¿Que objeto tendría? El Jesús histórico fue un hombre que también a nosotros nos plantea el interrogante de si la realidad de Dios no será la cuestión más importante de la vida humana, una cuestión que, resulta positivamente, nos exige una radical *metánoia*, una *reorientación* de nuestra vida. De ahí que el interrogante que Jesús nos sigue planteando sea radicalmente *desorientador*.

Especialmente en la situación actual, hay que distinguir entre *Jesús de Nazaret* como interrogante catalizador e invitación y la *respuesta cristológica* de las Iglesias cristianas a tal interrogante. A mi juicio, ésta es una de las consecuencias de la nueva situación pastoral en

que vivimos: es preciso (además de confesar y celebrar la salvación de Dios revelada en Jesús) presentar a Jesús en la predicación (y también en la cristología) primeramente como un interrogante que cataliza todo lo que constituye el problema de nuestra vida más profundamente humana, personal y social. De hecho, el Jesús terreno *fue* un hombre que en unas circunstancias históricas muy concretas retó a tomar postura a favor o en contra de él. Jesús nunca responde directamente cuando le preguntan quién es. Su identidad personal está implicada en su mensaje, en su praxis de vida y en su muerte. A la pregunta que nos plantea su mensaje, su actividad y su muerte no podemos responder por completo más que dando una respuesta a la persona de Jesús. Como todo acontecimiento histórico, el Jesús terreno participó de la ambigüedad de la historia, que exige interpretación e indentificación.

En Jesús vemos a un hombre que, seguro de la salvación por su vivencia personal del *Abba*, nos anuncia un futuro de parte de Dios y lo presenta ya en su propia vida. Sin la realidad de esta vivencia originaria del *Abba*, su mensaje es una ilusión, un mito sin contenido. Confiar en Jesús significa apoyarse en aquel en quien se apoyó la experiencia de Jesús: *el Padre*. Esto implica el reconocimiento de la realidad auténtica, no ilusoria, de su vivencia del *Abba*. Y este reconocimiento solamente es posible en un acto de *confianza creyente* que, aunque no depende de motivos racionales, puede aducir suficientes motivos racionales para que tal confianza no sea tachada de irresponsable ni desde el punto de vista moral. El «Jesús histórico» *admite* la respuesta cristiana como una interpretación que, debido a la ambigüedad de todo fenómeno histórico, no se impone con necesidad absoluta, pero tiene un fundamento racional y moral y aparece en el mismo fenómeno histórico, una interpretación que como tal trasciende los motivos racionales sin excluirlos.

En nuestra situación actual, la vida y el mensaje de Jesús, así como el fracaso histórico de su muerte, tienen un efecto sorprendente: Jesús pone en tela de juicio el pensamiento moderno de una total emancipación por autoliberación. Su muerte en la cruz no hizo vacilar su certeza de la venida de un reino de Dios para la humanidad: ante la inminencia de su muerte mantuvo su oferta de salvación de parte de Dios. Esto significa para nosotros que el fracaso histórico no es la última palabra, que incluso en los casos más adversos podemos seguir confiando en Dios. El mensaje de Jesús está centrado en Dios y procede de Dios; Jesús lo mantuvo hasta el final tanto en los éxitos y fracasos de su vida como en el trágico desenlace de la cruz, rúbrica que autentifica su vida y su predicación. La vida de Jesús nos llama a una *metánoia*: suceda lo que suceda, seguid confiando en Dios; entonces se realizará —¿cómo?, «no lo sé», mirad a la cruz!— la liberación, la plena salvación escatológica de los hombres. Esto es lo desafiante del mensaje de Jesús, que por una parte admite y estimula el proceso humano de liberación y emancipación y por otra lo

trasciende en una confianza inquebrantable en una salvación total que sólo Dios puede dar y que es una respuesta trascendente —por ser divina— a la finitud de nuestra humanidad; finitud que se refleja también en toda emancipación y toda praxis crítica. Por la finitud (fisura metafísica de su ser), el hombre es un ser cuya salvación, integridad y plenitud dependen de la gracia y misericordia de su Creador. La conciencia creyente de *ser aceptado* por Dios en Jesucristo señala por anticipado la victoria de la gracia, incluso en la inexplorable derrota histórica de la autonomía finita del hombre.

Ni siquiera en su muerte se preocupa Jesús angustiosamente por su identidad y conservación, sino por la causa del reino de Dios, que, aunque se sustrae a sus ojos velados, viene con toda seguridad. Así, el mensaje de Jesús, rubricado con su muerte, pone en entredicho la idea que tenemos de nosotros mismos, al hablar de un Dios que se revela *tácitamente* en el fracaso histórico de Jesús, inermemente en la cruz. Dios está volcado hacia el hombre, pero en un mundo que evidentemente no siempre lo está; así, el amor de Dios a los hombres adquiere en Jesús una tonalidad que nosotros hemos adulterado. En su amor al hombre, Dios trasciende todas nuestras adulteraciones y componendas, pero sin forzar nuestra autonomía finita. No es casual que un pensador y filósofo judío, E. Lévinas⁴, hable del irresistible poder del «prójimo indefenso» que no pierde la confianza. Pero de aquí se sigue que *ética y religión*, aunque íntimamente relacionadas, no pueden identificarse sin más.

¿Por qué —cabe preguntar— no se busca la misma inspiración en otras figuras de nuestra historia universal? Sobre esto se podría discutir mucho; pero tal pregunta pasa por alto un dato muy concreto: la aparición de Jesús en nuestra historia es un hecho del que no podemos prescindir; por tanto, el recuerdo de esta aparición constituirá siempre un reto *histórico* insoslayable. Así, la identificación con que el cristiano responde a tal reto tiene razones suficientes para seguir recomendando esta confianza en Jesús y dando testimonio de ella, no sólo «verbalmente», sino sobre todo por medio de una vida concreta que intenta encarnar la praxis del reino de Dios anunciada por Jesús. Un «mensaje» sin praxis no puede hoy surtir ningún efecto. Sería propaganda ideológica, no reto ni testimonio estimulante. Por eso una cristología teológica, por «nueva» que sea, será ineficaz en su testimonio si no es un reflejo teológico de cuanto la vida de las Iglesias tiene de praxis del reino de Dios, de ortopraxis cristiana en la plegaria y la solicitud por los otros. Sólo entonces resulta fructífera una reflexión más profunda sobre la identidad de Jesús.

Se podría preguntar (y es cosa que muchos piensan con mayor o menor claridad) si la «vida humana» no es vivir de ilusiones y morir en ellas. Yo diría que sí, que cabe esa posibilidad. Pero no la considero como la alternativa *cristiana* y creo que, ante el fracaso históri-

co de Jesús de Nazaret, no es la historia, sino el benevolente antagonista del mal (Dios) quien tiene la *última* palabra. Esto es lo que los primeros cristianos intentaron expresar con su confesión de la resurrección de Jesús. Esta expresión puede ser sometida a crítica. Pero lo que yo como creyente cristiano nunca me dejaré arrebatarse es que el fracaso histórico de Jesús de Nazaret no puede ser la última palabra para quien cree en el único «Dios de la creación y de la alianza». ¿No es así, incluso desde un punto de vista racional (¡aunque no con una necesidad racionalista), la «respuesta cristiana» neotestamentaria algo profundamente humano y realmente significativo, «para que no os entristezcáis como los que no tienen esperanza» (1 Tes 4,13)? La historia humana, con sus éxitos y fracasos, ilusiones y desilusiones, es trascendida por el Dios vivo. Este es el núcleo del mensaje cristiano.

2. ¿Salvación en Jesús o en el Crucificado resucitado?

Con la muerte, la vida del hombre en la historia se cierra definitivamente y se hace visible como una totalidad concreta, circunscrita. Pero la muerte como tal no *constituye* esa totalidad. Aun cuando el juicio definitivo sobre la vida de un hombre sólo puede emitirse tras su muerte, no es posible atribuir a la muerte un significado exclusivo, omnideterminante. Mientras Jesús vivió en nuestra historia humana contingente, inacabada, la revelación de la salvación de Dios estaba aún incompleta, en devenir, incluso para quienes la habían experimentado en él de algún modo. Por eso la «cristología» es esencialmente una afirmación de fe sobre la *totalidad* de la vida de Jesús. La experiencia cristiana de «desvelamiento» presupone, pues, la vida entera de Jesús. Sólo con su muerte, término de su vida terrena, puede comenzar *nuestra* historia de Jesús; no obstante, nuestra historia de Jesús o nuestro reconocimiento de Cristo será a la vez un reconocimiento de Jesús de Nazaret, no un mito ni una gnosis.

De hecho, el mensaje de Jesús, su praxis y finalmente su persona fueron rechazados. Desde el punto de vista puramente histórico, Jesús fracasó en su proyecto de vida. De ahí que ni su mensaje ni su praxis, por esenciales que sean, puedan ser la última palabra, al menos como fundamento de nuestra esperanza real. La respuesta del evangelio en este punto es la fe en la resurrección de Jesús.

En particular, los llamados discursos de misión de los Hechos (cf. tercera parte) muestran que entre Jesús y el Espíritu existe una relación (Hch 10,34-43; 2,22-36; 4,26-27; 3,12-26; 13,16-41). En estos discursos, Lucas explica a sus lectores griegos el significado del «Cristo», el ungido, el colmado por el Espíritu de Dios: «Dios estaba con él» (Hch 2,22; 3,14; 10,38); Cristo mismo es «de Dios» (1 Cor 3,23). Jesús es posesión de Dios: «*tu* Santo», «*tu* Siervo», «*su* Mesías», «*mi* Hijo» (Hch 2,27; 3,14; 4,27; 13,35; 3,13; 3,26;

⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini* (La Haya 1961).

4,27; 4,30; 3,18; 13,33). El rechazo de Jesús por los hombres tiene su contrapeso en la *pertenencia* de Jesús a Dios. Creer en el Jesús terreno significa (en estos discursos) reconocerlo como profeta escatológico de Israel, como el último mensajero «de Dios», lleno del Espíritu divino, que anuncia el inminente reino de Dios y lo trae con sus palabras y obras. Creer en el Jesús *resucitado* significa reconocer su significado salvífico para todos los hombres. Estas dos fases están enmarcadas en la singular pertenencia de Jesús a Dios y en la fidelidad de Dios a Jesús. La resurrección, acción de Dios en y con Jesús, no sólo corrobora su mensaje y su vida, sino que también *revela* que su persona está inseparablemente unida a Dios y a su mensaje. En la muerte y la resurrección de Jesús confluyen el *extremo rechazo* humano de la salvación que Dios ofrece y la *permanente oferta* de tal salvación en Jesús resucitado. El Crucificado resucitado es la victoria de Dios sobre lo que por parte del hombre constituye un rechazo de la salvación definitiva de Dios ofrecida en Jesús. Por la resurrección, Dios llega a *anular* este rechazo de la salvación definitiva. Así, Dios, en Jesucristo, otorga una salvación definitiva y un futuro a quienes no tienen futuro ni lo merecen. El nos amó a todos «cuando aún éramos pecadores» (Rom 5,8). En Jesús resucitado, Dios se manifiesta como la fuerza opuesta al mal, como la bondad sin reservas, como aquel que rechaza y rompe soberanamente el poderío del mal. En la prueba suprema, en la pasión y crucifixión, fiel a su misión y mensaje profético, Jesús revela su misterio personal, el secreto de su persona, su inviolable unión con Dios, al tiempo que también el Padre revela su secreto respecto a Jesús: su permanente aceptación de Jesús. La vida de Jesús, su cruz y su resurrección por la fuerza del Espíritu revelan así la profundidad de la relación Padre-Hijo y, de hecho, suscitan el problema de la trinidad de Dios.

Con el envío de Jesús a Israel cumple Dios la promesa del Antiguo Testamento y a la vez dice su *sí* a la creación y la alianza. Sólo cuando Israel rechaza esta oferta definitiva de salvación definitiva, Dios establece con la resurrección de Jesús una «nueva creación». Así, Jesús de Nazaret es a la vez el cumplimiento del Antiguo Testamento y, en cuanto rechazado pero resucitado, el inicio del Nuevo. Pese a la continuidad que existe entre nuestra historia humana real y la nueva creación en virtud de la resurrección de Jesús, hay también, *a causa del rechazo* de Jesús como consumidor de la creación y de la alianza, una discontinuidad que ninguna intervención humana puede salvar. Pero esta discontinuidad está trabada con una continuidad gracias a la nueva y sorprendente acción salvífica de Dios, que supera el fracaso de quien, rechazado y crucificado, consuma la creación y la alianza y lo confirma en su función de salvador universal. Exponente intrahistórico de esta superación es la forma en que Jesús integra su rechazo y su muerte en su oferta real de salvación (el sentido de toda

su vida). «Fue Dios quien nos reconcilió consigo en Jesucristo» (2 Cor 5,19).

Dado que la pertenencia de Jesús a quien él llamaba *Abba* es ratificada por Dios con la resurrección, ésta es a la vez la ratificación divina del mensaje y de la vida de Jesús. Lo cual significa a su vez que el contenido de la liberación escatológica, expresado en lenguaje de fe con la categoría «resurrección de entre los muertos», tendrá que estar configurado por la actuación histórica de Jesús, es decir, por sus palabras y obras, las cuales son confirmadas por la misma resurrección. Así, pues, el dilema «salvación en Jesús de Nazaret o salvación en el Crucificado resucitado» es falso, puesto que en el segundo miembro se afirma la confirmación de «Jesús de Nazaret» por parte de Dios, mientras que el primero da un contenido concreto a lo que es confirmado por Dios. Dicho de otra manera: el Crucificado resucitado sin el Jesús de Nazaret concreto es un mito o un misterio gnóstico, mientras que el «Jesús histórico» sin lo que los cristianos llaman resurrección sería, pese a lo sorprendente de su mensaje y de su vida, un fracaso más en la serie de los inocentes condenados en nuestra historia humana de dolor, una esperanza pasajera que parece confirmar la sospecha de que muchos hombres no acepten sin más esta situación, pero que a la vez resulta utópica, dada la naturaleza y el peso de nuestra propia historia.

No hay, pues, ruptura entre «Jesús de Nazaret» y el «Crucificado resucitado». La muerte de Jesús, supuesta su vida anterior, nos sitúa ante un problema fundamental en el que sólo caben dos salidas: o afirmamos que Dios, el Dios del reino anunciado por Jesús, fue una ilusión del propio Jesús (y una decepción para sus discípulos), o nos vemos obligados, por el rechazo y la muerte de Jesús, a revisar y desechar nuestra concepción de Dios y de la historia, ya que la naturaleza de Dios sólo se manifiesta de verdad en la vida y muerte de Jesús, abriendo así una nueva perspectiva de futuro. O el Dios de cuya absoluta fiabilidad habló Jesús es una trágica farsa, o su predicación y su fracaso histórico constituyen para nosotros una invitación a aceptar este Dios de Jesús. La fe en Jesús únicamente es posible *aceptando* a Dios de esta forma.

La fe cristiana no pone la ruptura en la muerte de Jesús: él la considera *parte integrante* de su misión salvífica y consecuencia histórica de su solícito servicio de amor a los hombres (esto es lo menos que se debe retener como núcleo «históricamente cierto» de la tradición de la última cena). La ruptura está en un *rechazo* de su mensaje y de su vida, que lleva a rechazar su misma persona. Por eso la ratificación de Dios mediante la resurrección atañe a *la misma persona* de Jesús, inseparable de su mensaje y de su praxis. Tanto el rechazo como el «*amén*» divino a la persona de Jesús ratifican lo específico del acontecimiento Jesús, en el cual *persona y proyecto de vida*, esto es, persona, mensaje y praxis, forman una unidad inviolable. De ahí que para la confesión cristiana el reino de Dios pudiera asumir el

rostro de *Jesucristo* y se pudiera hablar del «Señor Jesucristo» como sinónimo concreto del reino de Dios anunciado por Jesús.

Al hablar del *amén* de Dios a la persona de Jesucristo, a su mensaje y a su praxis, no debemos olvidar que también esta afirmación es una *afirmación de fe*, no una ratificación o legitimación en el sentido que solemos dar a la palabra. La resurrección confirma que Dios estuvo constantemente con Jesús a lo largo de su vida y hasta en la desolación humana de su muerte de cruz, que fue también el momento del silencio de Dios. Una convicción de fe, la resurrección, no puede legitimar otra convicción de fe, como sería la de que Dios actuó en Jesús de Nazaret. La verdadera legitimación, evidente para todos, es *escatológica* (tal es el sentido de la *parusía*). Por eso nuestra misma fe en la resurrección es aún una profecía y una promesa para este mundo: indefensa, inerme y vulnerable como toda profecía. De ahí que la vida cristiana no sea «avalada» visiblemente por los hechos históricos. Pero quien cree en la resurrección de Jesús se ve liberado por esta fe de la necesidad de rehabilitarse y de que Dios proteja y confirme públicamente, ya ahora, al hombre y su mundo. El siervo no es más que su señor. Como Jesús, el cristiano se atreve a confiar a Dios su propia persona y la justificación de su vida; está dispuesto a recibir la rehabilitación donde la recibió Jesús: más allá de la muerte. Así, reconciliado con este modo de actuar de Dios, lo está también consigo mismo, con los demás y con la historia, por más que en ésta trate de realizar la emancipación y la justicia. Por eso puede, sin violencias ni rigores, trabajar para que este mundo sea más justo y feliz, sin alienaciones. Pero, como Jesús, tampoco el cristiano puede presentar otras credenciales de legitimación que su praxis concreta del reino de Dios en esta nuestra historia humana.

3. Significado salvífico de la resurrección de Jesús

En muchas tradiciones teológicas, la resurrección de Jesús era a menudo la función, el gran *milagro* realizado efectivamente por Dios en Jesús, pero sin ninguna relación con nosotros. Era presentada prácticamente en la línea del objetivismo empírico, como si el sepulcro vacío y las apariciones constituyeran para creyentes y no creyentes una verdadera demostración, aunque no matemática, de la resurrección de Jesús. Hoy, por el contrario, en numerosas publicaciones protestantes y en algunas católicas existe una clara tendencia a *identificar* la resurrección de Jesús con la renovación de la vida y la fe pascual cristiana de los discípulos tras la muerte de su maestro. En virtud de esta renovación pascual, los discípulos habrían transmitido a otros la «causa de Jesús». Pero esta interpretación (especialmente en R. Bultmann y en W. Marxsen) no nos dice si Jesús resucitó personalmente y sigue viviendo más allá del sepulcro, presente entre no-

sotros de una forma nueva, y realiza por su propia virtud esa renovación de vida en los apóstoles.

Antes de reprochar a esta tendencia lo que a mi juicio constituye un injustificable silencio, debemos preguntarnos si sus afirmaciones positivas no encierran un aspecto de verdad (con frecuencia olvidado en la tradición). En mi opinión, estos teólogos recogen un aspecto que suele pasar por alto la doctrina tradicional sobre la resurrección. Con toda razón se oponen a una especie de objetivismo empirista que permitiría entender la resurrección de Jesús al margen *del acto de fe* y, por tanto, sin ninguna experiencia de fe. Pero hay que preguntar si, al poner el acento en la experiencia de fe de los apóstoles, no pasan por alto lo que Jesús mismo experimentó y lo que pudo producir la experiencia pascual de los apóstoles: el mismo Jesús resucitado. (Es cierto que las interpretaciones socio-psicológicas o socio-culturales tienen pleno sentido dentro de su perspectiva, pero la interpretación *cristiana* exige obviamente la misma consideración racional.) Algunos teólogos parecen suponer que la resurrección y la fe en la resurrección son una misma cosa, es decir, que la resurrección no se realizó en la persona de Jesús, sino exclusivamente en los discípulos creyentes. Así, la resurrección sería una expresión simbólica de la nueva vida de los discípulos, si bien en virtud de la inspiración proveniente del Jesús terreno. No está claro si tales autores quieren decir eso. Pero (tal vez contra sus intenciones más profundas) de ahí ha nacido una versión popularizada que lo afirma y lo defiende claramente e incluso lo predica desde los púlpitos (cf. *supra*, pp. 551-566). Pero creo que esta interpretación es ajena tanto al Nuevo Testamento como a la gran tradición cristiana. Con ella estoy en pleno desacuerdo.

Al analizar lo que hay detrás de los relatos de las apariciones hemos visto que los *relatos* de las «apariciones de Jesús» fueron posteriores al kerigma de la resurrección, pero que en el Nuevo Testamento aparece una clara conexión íntima entre la resurrección de Jesús y la experiencia cristiana pascual o de fe, expresada en el modelo de las «apariciones». He descrito la experiencia pascual como un «proceso de conversión», no sólo en el sentido de arrepentimiento de los discípulos por haber abandonado a Jesús (este aspecto de su «conversión» ya comenzó evidentemente antes de la muerte de Jesús, al menos si reconocemos un valor histórico a Mc 14,72c y a Lc 22,62), sino —incluyendo este aspecto— en el sentido de un *cambio radical* en virtud del cual los discípulos, tras la muerte de Jesús, lo reconocen y confiesan como el Cristo: un proceso de conversión por el que llegan a ser «cristianos» en el sentido estricto de la palabra. Este análisis de la experiencia pascual muestra que son inseparables el aspecto *objetivo* y el aspecto *subjetivo* de la fe apostólica en la resurrección. Fuera de la experiencia de fe es imposible hablar con pleno sentido de la resurrección de Jesús. Sería tanto como hablar de «colores» en un mundo de ciegos. La resurrección de Jesús, lo que le ocurrió personalmente después de su muerte, aunque no se identifica con expe-

riencia pascual o experiencia de fe de los discípulos —es decir, con el proceso de su conversión, en el que ellos ven la obra del Espíritu de Cristo—, no es separable de ella (cf. *supra*, pp. 356-360). Sin esta experiencia cristiana, los discípulos carecerían de todo medio para percibir la resurrección de Jesús. Pero, aparte de este aspecto subjetivo, también es claro que (según la convicción cristiana) sin la resurrección personal de Jesús no habría sido posible una experiencia pascual de vida renovada, de forma que esta resurrección corporal «precede» a toda experiencia de fe (con prioridad *lógica* y *ontológica*, pues no tiene sentido hablar aquí de una prioridad cronológica). Así, pues, la resurrección personal de Jesús no sólo significa que el Padre lo resucitó de entre los muertos (¿qué implicaría esto *para nosotros?*), sino también —y en el mismo plano de importancia— que Dios en la dimensión de nuestra historia le regala una comunidad (más tarde se dirá «Iglesia»); significa asimismo que el Jesús glorificado junto al Padre está *con nosotros* de un modo enteramente nuevo. Esta unión indisoluble entre la resurrección personal de Jesús y la experiencia cristiana de su presencia pascual en medio de los discípulos descubre inmediatamente el significado salvífico de la resurrección de Jesús: el significado que la resurrección de Jesús tiene para nosotros.

Los precedentes análisis, intencionadamente minuciosos, sobre el significado de las «apariciones de Jesús» en el Nuevo Testamento han demostrado que la *experiencia* de la nueva presencia de Jesús y del nuevo ofrecimiento de salvación —tras su muerte— permitió a los discípulos llegar a la convicción de que Jesús había resucitado. Por eso la resurrección de Jesús es al mismo tiempo *misión del Espíritu* y está íntimamente conectada con la experiencia cristiana pascual o de fe, que es obra del Espíritu de Cristo, pero no por arte de magia, sino por caminos humanos, mundanos e históricos, accesibles al análisis humano bajo un determinado punto de vista. De los análisis precedentes se desprende también que la resurrección de Jesús es a un tiempo misión del Espíritu y fundación de la Iglesia: comunión del Resucitado con los suyos en la tierra. Por eso he subrayado tanto que la fe en la resurrección no es sólo una «interpretación» cristiana del Jesús terreno, sino que esta interpretación cristológica implica necesariamente nuevas experiencias de fe tras la muerte de Jesús. La experiencia pascual consiste en la vivencia de la reunión de los discípulos, no sólo *en el nombre* del Cristo resucitado (si bien nosotros inervaloramos el significado de esta expresión judía), sino también *en virtud* de él: «Donde están dos o tres reunidos en su nombre, está Jesús *en medio de ellos*». Creo que este texto neotestamentario es la expresión más perfecta y rigurosa de la experiencia pascual. La resurrección de Jesús y la reunión de sus discípulos —es decir, el nacimiento de la Iglesia (prescindiendo todavía de su ruptura con el antiguo pueblo de Dios) sobre la base de la experiencia de fe de los apóstoles tras la muerte de Jesús— son dos aspectos reales de un solo acontecimiento salvífico: desde junto al Padre, Jesús está en

la tierra con sus discípulos de una forma nueva. De ahí que no se pueda hablar de la resurrección personal de Jesús sin hablar a la vez de su presencia salvífica en medio de nosotros como algo *experimentado* y *expresado* aquí y ahora en la fe en la resurrección: experiencia pascual, vida nueva y reunión o Iglesia. En virtud de esta experiencia pascual y de la experiencia de una vida nueva (experiencias que el Nuevo Testamento presenta con el modelo de las «apariciones») se expresa lo acontecido a Jesús: ¡El vive! La *experiencia de la realidad* y la *realidad de la experiencia* son aquí, como he dicho (p. 365), inseparables. Esta afirmación nada tiene que ver con la idea de que Jesús resucitó *sólo «en el kerigma»* o *«en nuestra experiencia de fe»*, cuando en realidad seguiría en el «reino de los muertos». Esta interpretación es para mí inadmisibles.

Debemos, pues, superar tanto el empirismo como el fideísmo. Con esto no preconizo una interiorización mayor que la que hace ya el Nuevo Testamento en sus relatos de las apariciones, los cuales, como quiera que se expliquen, siempre hacen referencia al aspecto subjetivo e interiorizante de la experiencia como correlato de la resurrección personal de Jesús. Teniendo en cuenta el carácter singular y *único* de la primerísima experiencia pascual y creyente —decisiva para nuestra fe— de los *apóstoles*, los cuales habían conocido a Jesús antes de su muerte (circunstancia que les otorgaba una situación privilegiada que los creyentes denominamos, no sin motivo, «elección»), me propongo «generalizar» al menos la estructura de lo que significan las «apariciones de Jesús» (esto es, la íntima relación entre el Jesús resucitado y la experiencia de fe de la comunidad de Dios o Iglesia): el *origen* del cristianismo revela su esencia permanente (cf. *supra*, p. 319). Pese a la singularidad irreplicable de los apóstoles que conocieron a Jesús antes de su muerte, la forma en que ellos «llegaron a ser cristianos» responsables no difiere esencialmente de la nuestra. De ahí que la afirmación creyente de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos pueda representar para todos los cristianos la descripción de una experiencia inmediata de la realidad y no una interpretación secundaria o construcción ideológica separable de la situación experiencial. En otras palabras: precisamente *en* la experiencia pascual se expresa lo que aconteció a Jesús para la salvación de todos. Esto valió para los apóstoles, pero también vale —si nuestra fe no ha de ser una «costumbre»— para los cristianos actuales (gracias a la mediación de la comunidad viva de la Iglesia). Todo esto aparece con claridad si se tiene en cuenta el concepto de revelación que hemos analizado: revelación es la acción salvífica de Dios en la historia en cuanto experimentada y expresada en lenguaje de fe por hombres creyentes, sobre la base de los relatos primeros, que para un cristiano comienzan con la *realidad histórica* de Jesús de Nazaret (sin excluir los relatos religiosos de toda la humanidad).

Si examinamos sistemáticamente los análisis exegéticos, surge un nuevo problema. En este contexto se dice a veces que la resurrección

es sólo el reverso de la muerte, es decir, el aspecto salvífico de la muerte de Jesús. Tampoco comparto esta opinión. Ya he subrayado la *negatividad* de la muerte, incluida la de Jesús en cuanto muerte de un hombre. Pero es claro que la negatividad de la muerte de Jesús tenía el contrapeso de su experiencia del *Abba* y, por tanto, de su amor a los hombres, de su servicio profético de amor hasta la muerte. Por así decirlo, desde fuera de la esencia intrínsecamente negativa de la muerte, la muerte de Jesús tuvo un «contenido» positivo, puesto que lo animaba su positiva actitud de servicio (como servidor de la causa del hombre en cuanto causa de Dios). Jesús supo soportar con pleno sentido el sinsentido —la muerte— e incluso integrarlo en su oferta de salvación. Pero esto no anula ni suprime el sinsentido de la muerte. La resurrección de Jesús, por consiguiente, debe ser algo más que pura «manifestación de lo que ocurrió en su muerte», como afirman algunos. La resurrección de Jesús (por obra de Dios), precisamente por ser una victoria que *contrarresta* la negatividad de su muerte, es evidentemente un hecho nuevo y distinto de su pasión y de su muerte, incluso en sus dimensiones salvíficas. Por eso, la resurrección de Cristo es también esencialmente una exaltación, una forma de existir completamente nueva, no sólo la perpetuación de su persona, su mensaje y su praxis por toda la eternidad. Sólo de Dios recibe el hombre su identidad última, si bien sobre la base de su comunión de vida con Dios en la tierra, pero más allá de la muerte y mediante la victoria de Dios sobre todo lo que hay de negativo en nuestra historia humana de dolor.

Por eso el cristiano puede decir con todo derecho —gracias a su *visión pascual* de la muerte de Jesús, no de otra manera— que, al morir Jesús, le fue arrebatado a la muerte el poder de separarnos de Dios. De hecho, todas las concepciones religiosas de la *vida*, sobre todo la judía, marco en que se sitúa la interpretación cristiana de Jesús, piensan que la muerte no es de suyo solamente un separarse del medio de vida terreno, un decir adiós a las personas cercanas y queridas, sino el fin de todo y, en el fondo (para el creyente) una separación de Dios: fin de la comunión con Dios y, por tanto, de la comunión con los hombres y las criaturas. Pero la resurrección de Jesús, por ser una existencia nueva y glorificada, indica que al menos *su* muerte no pudo separarlo de su comunión de vida con Dios, su *Abba*. De esta manera la muerte adquiere en Cristo un significado completamente *nuevo*: en su muerte, Jesús es sostenido por Dios, y la muerte queda vencida. Y así, también para nosotros, se abre un nuevo ámbito de vida más allá de la muerte: la comunión de vida con Dios no puede ser rota ni por el dolor ni por la muerte para quien confía en Dios como Jesús.

Antes de investigar los fundamentos más profundos de este extraordinario acontecimiento de Jesús, que evidentemente puede dar una respuesta significativa al trágico problema de nuestra historia humana de dolor en busca de sentido y liberación, podemos sistema-

tizar teológicamente los datos neotestamentarios sobre la «resurrección» y las «apariciones de Jesús». La resurrección de Jesús, reconocida y atestiguada en y por la experiencia de conversión o la experiencia pascual de los apóstoles, *a*) es una legitimación, confirmación y aprobación divina de la persona de Jesús, de su mensaje y praxis de servicio hasta la muerte; *b*) es a la vez elevación y nueva creación, es decir, victoria divina que contrarresta la negatividad de la muerte y la historia humana de dolor, en la que Jesús participó; en otros términos: hay una vida después de la muerte; *c*) es asimismo envío del Espíritu y, por ello, fundación de la Iglesia, nueva comunión de vida del Jesucristo personalmente vivo con los suyos en la tierra. Pero sobre estos tres aspectos esenciales de la resurrección de Jesús, el cristiano sólo puede hablar basándose en *experiencias* de fe (eclesiales, que quiere decir colectivas), nunca sin ellas.

Podemos, pues, concluir que el núcleo de todo el Nuevo Testamento, en lo que respecta a la resurrección y las apariciones de Jesús, es el siguiente: la *convicción* cristiana, eclesial (los cristianos afirman que Jesús ha resucitado, y su afirmación de que ahí se revela Dios no impide que se trate de una afirmación de *hombres* que *afirman* que todo ello es obra de la gracia de Dios; no conviene minimizar este problema), la *convicción* de que Jesús ha resucitado (contenido de la predicación cristiana) es una *certeza de fe* que *viene sólo de Dios*. Cómo se plasmó en la historia el origen divino de esta certeza de fe (pues no se puede hablar de un intervencionismo sobrenaturalista) es algo sobre lo que se puede discutir sin fin apelando a razones exegéticas. Pero quien acepta el origen gratuito, divino, de esta convicción apostólica (y ya hemos señalado, al analizar las «apariciones de Jesús», que el Nuevo Testamento afirma esta convicción apostólica), *se halla en terreno cristiano*. No se le puede tachar de hereje; a lo sumo se le puede juzgar y, llegado el caso, criticar —con argumentos histórico-críticos y antropológicos— por su modo de presentar las cosas, pero siempre como hermano en la fe.

II. NECESIDAD, DIFICULTAD Y LIMITES DE UNA IDENTIFICACION CRISTOLOGICA DE JESUS

Los cristianos reconocen a Jesús de Nazaret como la salvación decisiva y definitiva de Dios y descubren la «historia de Dios» en la historia humana de Jesús. Pero esto no se puede interpretar como si fuera una conclusión derivada de un profundo análisis de los textos neotestamentarios (por más que tal análisis sea necesario para llegar a la verdadera historia de Jesús). De hecho, la cercanía de la misericordia de Dios tiene en Jesús, mediador que vela a la vez que revela, su manifestación más densa. En ninguna otra mediación adquiere el «velamiento» tan grandes proporciones: Jesús fue condenado precisa-

mente en nombre de la ortodoxia religiosa. Sin embargo, la cercanía inmediata y gratuita de Dios alcanza en Jesús su máxima perceptibilidad para quien se abre a él y se somete a su *metánoia*: las tradiciones eclesíásticas se atreven a llamarlo «verdadero Dios». No es posible conocer a una persona como tal por la vía del análisis científico y teórico. Pero quien sabe arriesgarse, puede escuchar —todavía hoy— la historia de Jesús de forma que en ella descubra la parábola de Dios y el paradigma de nuestra humanidad: una nueva e inaudita posibilidad de existencia gracias al Dios volcado hacia la humanidad. Pero la trama de la historia de Jesús incluye el hecho de que su sorprendente libertad constituye un tropiezo para quien se escandaliza de él (Lc 7,23), y a la vez, por ser una libertad liberadora, es salvación para quien se arriesga a confiarse al fascinante misterio de la historia de su vida.

Según esto, habrá que preguntar si no será más perjudicial que beneficioso el excesivo afán de precisar teóricamente quién es Jesucristo. Una precisión teórica del acontecimiento divino que invade a Jesús y configura el sentido y el centro de su vida empobrece ese mismo acontecimiento y bordea el abismo de la herejía. Esto es tanto más cierto cuando, como en este caso, se trata de una muerte violenta. Si por una parte hay que decir (naturalmente sobre la base de una exégesis crítica) que Jesús, en la perspectiva de su muerte inminente, integró su propia muerte en su entrega a Dios y en su oferta de salvación para los hombres (centro de toda su vida), por otra parte no se puede eliminar la negatividad de tal muerte, sobre todo en su aspecto de rechazo. La *salvación* y la *historia del dolor* humano, especialmente del dolor inmerecido e injusto, son inconciliables en el plano teórico o racional. *Por una parte*, en la misma vida de Jesús se da una historia de salvación; este hecho no puede ser anulado o invalidado por su muerte. *Por otra*, la pasión y muerte de Jesús es un rechazo y, por tanto, debe considerarse históricamente como un mal; su negatividad es innegable. Entre ambas cosas es imposible una conciliación *teórica*, racionalmente evidente. Esto concuerda con el análisis en que decíamos que tampoco el horizonte hermenéutico universal se puede racionalizar teóricamente. Debemos, pues, decir que sólo cabe una salida: proponer la salvación de Dios «en la no identidad» de la historia de la pasión y la muerte de Jesús⁵. Lo cual sitúa el dolor *fuera* de Dios y lo pone en el marco de las leyes terrenas propias de la condición y libertad humanas; pero sugiere que Jesús, en esta situación *no divina* de dolor y muerte, sigue identificándose con la causa de Dios, sin manchar a Dios mismo con el propio sufrimiento. Es claro que Dios permanece soberanamente libre con respecto a Jesús: «Mis caminos no son vuestros caminos» (Is 55,8); esto se aplica a toda criatura humana. Tal es el misterio con que Jesús se

⁵ Según la feliz fórmula de J.-B. Metz en *Erlösung und Emanzipation*: StdZ (1973) (171-184) 182.

identificó —no sin lucha, pero de corazón— ante la inminencia de su muerte, igual que Dios identifica en la resurrección de Jesús el reino de Dios con el propio Jesús.

En lo no divino del dolor y la muerte inmerecida, en el misterio inexcusable, es donde Jesús «sostuvo» y mantuvo su identificación personal con el inminente reino de Dios. La revelación suprema y definitiva de Dios tiene lugar en una cercanía de Dios, *silenciosa* pero *extremadamente íntima*, con el Jesús que sufre y muere y que, así, vive hasta el fondo la «condición humana» a la par que su inviolable pertenencia a Dios. Esto ya no se puede integrar teóricamente en un sistema racional. Aquí sólo cabe un testimonio de fe. Aquí comienza *nuestra historia*.

Esta conciencia nos hace ser más cautelosos al intentar precisar *teóricamente* el significado soteriológico de la muerte de Jesús. Nos hallamos ante una salvación no teorizable, pero que se ofrece como sentido y principio del que podemos vivir. Nuestras reservas se refieren al afán de precisar teóricamente la identidad personal de Jesús. Obviamente, Jesús está por completo de parte de Dios y también por completo de parte de los hombres: es radicalmente solidario con Dios y con su libérrima divinidad, pero a la vez enteramente solidario con los hombres. Tal es la definición de un reino de Dios volcado hacia la humanidad, pero vivido por Jesús *en* la radical alienación de una pasión y una muerte inmerecidas, en la alienación de lo no divino. Por tanto, la cruz no es un «acontecimiento entre Dios y Dios»⁶, sino una manifestación de lo *antidivino*, que hay que combatir en nuestra historia humana, pero que en Jesús es superado desde dentro por su *pertenencia a Dios*. Esta pertenencia a Dios en una situación antidivina es lo que nos ha alcanzado la salvación. Jesús rechazó todo conflicto entre la gloria y majestad de Dios y la felicidad y salvación del hombre. Pero ¿quién puede precisar teóricamente todo esto, cuando se nos escapa la definición exacta de lo que es Dios y de lo que es el hombre? Con esta reserva intentaremos hacer algunas precisiones, intento que naturalmente se mueve en el plano de las afirmaciones de fe de «segundo orden», en las cuales desempeña un papel mayor la reflexión humana y cuyo resultado debe medirse tanto por su significado y relevancia para la salvación del hombre como por su significado «doxológico», es decir, por la medida en que tal reflexión es oración de alabanza a Dios.

⁶ J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975).

III. FUNDAMENTO DE LA EXPERIENCIA DEL «ABBA»,
CENTRO DEL MENSAJE, DE LA VIDA Y LA MUERTE DE JESUS
Y REVELACION DE SU MISTERIO

El análisis efectuado en la segunda parte ha mostrado que la forma en que Jesús habla de Dios como salvación para los hombres se inspira directamente en su vivencia personal de la realidad de Dios, a quien él, de una manera singular y sorprendente en aquella época, llamaba «*Abba*», término tomado de la vida familiar judía de entonces. Esto permite preguntar en qué se basa esa conciencia única de Jesús. Jesús, en efecto, se sabe fundado en Dios, y esto se expresa en una experiencia del *Abba* que constituye la fuente de su decidida predicación del inminente reino de Dios y, a la vez, el motor de una praxis que anticipa la praxis del reino.

Ya hemos dicho que la raíz del contenido real de una experiencia religiosa reside en la condición creatural de nuestra humanidad finita, es decir, en la realidad concreta de la autonomía propia del hombre, en cuanto intrínsecamente sustentada por la acción creadora de Dios. Este modo finito de ser «uno mismo» es últimamente más «de Dios» que «de uno mismo» y, por consiguiente, una huella de la realidad de Dios en el mismo centro de nuestra existencia.

Según esto, la pregunta cristológica adopta la siguiente forma: ¿puede esta condición creatural fundamental, puede este «ser de Dios» común a todos los hombres, pero diferente según el perfil propio histórico y personal de cada cual, ser también en Jesús razón suficiente y explicativa de su singular y acusada experiencia del *Abba*? O por el contrario: ¿sobrepasa esta experiencia originaria de Dios el nivel de la condición creatural general? Esta pregunta, en cuanto cristológica, presupone el reconocimiento creyente de la salvación definitiva de Dios en Jesús; de lo contrario, no tiene sentido una pregunta cristológica. No obstante, la fe en la salvación definitiva de Dios en y por Jesús puede haber dado ya una respuesta implícita a la pregunta cristológica; pero entonces habrá que extraer esa cristología implícita.

El «ser en Dios, de Dios y por Dios», definición de la condición creatural de la persona humana (cf. *supra*), se podría denominar en general, y no sin razón, «enhipóstasis», asunción de la persona humana en la «persona» (*hypóstasis*) de Dios⁷. Pero debemos ser conscientes de que entonces empleamos una terminología teológica en una forma ahistórica y ambigua. El lenguaje humano es muy elástico, pero su condicionamiento histórico tiene ciertas exigencias. Por otra parte, el uso abiertamente ahistórico de una determinada terminología puede, gracias al impacto que produce, centrar nuestra atención en un aspecto que de ordinario nos pasa inadvertido porque no es excesivamente familiar. Si la presencia creadora de Dios en el

hombre (un morar del hombre en Dios, como prefiere decir la teología oriental) es Dios mismo, su «persona» (*hypóstasis*), entonces el «ser de Dios y en Dios» de la persona humana es indudablemente una «enhipóstasis»; lo uno es lo otro. Si Dios es por esencia pura «hipóstasis» (al margen de cómo debe entenderse), entonces el «ser-criatura» es por naturaleza una «unión hipostática». Pero esto significa que las cosas y los hombres han sido creados por Dios y que el hombre en especial puede ser consciente de la inhabitación de Dios. Por eso es preferible no hablar aquí de «unión hipostática», que no dice nada nuevo y, dado su empleo histórico, puede crear confusión, como a menudo ha ocurrido con el empleo ahistórico de una terminología demasiado precisa⁸.

Por su propia esencia, una criatura, pese a ser «de Dios» y precisamente por eso «ella misma», no es Dios; es una realidad secular, llamada por su misma creaturalidad a no considerarse «Dios» y a no aceptar como Dios nada fuera de Dios. La fe en la creación implica por su propia naturaleza criticar radicalmente toda idolatría ideológica por respeto a la trascendencia única de Dios. Así se comprende, por ejemplo, la reacción del judaísmo y del islamismo contra el culto cristiano al hombre Jesucristo; tal actitud nace del celo, común a judíos, musulmanes y cristianos, por la confesión monoteísta del único Dios. La primera respuesta cristiana a esa reacción debe ser por lo menos de simpatía; también para los cristianos, el monoteísmo yahvista, en el cual y del cual vivió el mismo Jesús, es la afirmación fundamental de su credo. La experiencia del *Abba* en Jesús debe interpretarse también sobre el trasfondo del monoteísmo judío.

El hombre, pese a su creaturalidad, es en la medida de sus posibilidades ontológicas, un «ser abierto» que difícilmente se puede confinar dentro de unos límites específicos, incluso los propios de toda criatura (y en esto se diferencia de las demás criaturas, aunque también aquí cabe un rebasamiento de fronteras)⁹. Esta es la razón principal de que también en el caso de Jesús debamos a priori tener en cuenta el ser del hombre como libertad situada y a la vez abierta, que no admite ninguna predeterminación natural. Las posibilidades y modalidades concretas del «ser de Dios» en un hombre determinado no pueden ser delimitadas por nuestro pretendido conocimiento de las limitaciones del «ser humano». Aun cuando pudiéramos definir aproximadamente el alcance y los límites de la situación y los

⁸ Históricamente no se trata sólo de una *unio in hypostasi*, sino también, y formalmente, de una *unio secundum hypostasin* o, según la acertada fórmula con que Tomás de Aquino recoge esta tradición (*Quaest. Disp. de unione Verbi Incarnati*, a. 1, ad 8), de una «*unio in persona secundum rationem personae*», es decir, de una unión tal que la persona divina ejerce de hecho la función de persona del hombre Jesús.

⁹ Tomás de Aquino llama a esta apertura «*capacitas ad unionem hypostaticam*» (*S. th* III q. 6, a. 4, ad 3).

⁷ Cf. P. Schoonenberg, en *TvT* 12 (1972) 313-314.

condicionamientos físicos, psíquicos y sociales de nuestra libertad, sería imposible predecir de qué es capaz —dentro de esos mismos condicionamientos— la libertad humana, tanto más cuanto que ésta se sabe fundada en la libertad absoluta de Dios. Ninguna «antropología especulativa» podrá decirme, por ejemplo, cuánta indestructible seguridad en orden a las últimas posibilidades «de Dios» puede obtener un hombre que fundamenta su vida en el Dios vivo ni cuán explosiva puede ser la fuerza histórica que con ello se desencadena. La fuerza histórica de la conciencia religiosa del «*Deus intimior intimo meo*», es decir, del Dios creador que —en clave de inmanencia o de una trascendencia absolutamente próxima— toma *iniciativas absolutas* en nuestra historia humana no puede ser comprendida o medida por métodos no religiosos. Así, estas posibilidades de la conciencia religiosa, no delimitables a priori, aconsejan no buscar precipitadamente el fundamento de la experiencia originaria del *Abba* fuera de la condición creatural de Jesús en cuanto hombre.

En esta relación religiosa, Jesús pone el epicentro de su vida en Dios, en el Padre. Pero esto no quiere decir que Jesús encuentre su propio centro *fuera de* sí mismo. Esta representación «espacial» es engañosa, pues el creyente es consciente de que ese «fuera» («mayor que yo»; cf. Jn 14,28) es un «*intimior intimo meo*», es decir, constituye la humanidad de Jesús en su más honda autonomía. El hombre consciente de su creaturalidad se entiende como puro don de Dios. Así, dada la profundidad de la experiencia en que Jesús se reconoció a sí mismo como don de Dios Padre, la fe eclesial —y cristiana en general— que se identifica con Jesús lo llamó «el Hijo», especificando así su relación creatural con Dios. Lo que en lenguaje no religioso se llama —legítimamente— *persona humana*, en lenguaje de fe se llama *Hijo de Dios*, en virtud de la relación constitutiva de este hombre con el Padre.

Pero debe quedar claro que el hecho de que un hombre se funde en Dios reconociendo su creaturalidad no puede implicar nunca una pérdida de humanidad. Si según el lenguaje de fe (que trata de expresar una realidad) «fundarse» en Dios es fuente de una verdadera e inesperada humanidad, la suprema experiencia de Dios será para nosotros una insólita «revelación de humanidad». El auténtico significado de la creaturalidad implica que —pese a las degradantes y perturbadoras distorsiones que puede provocar lo «humanamente supremo», debido a las complicaciones de nuestra finitud humana— la unión suprema de un hombre con Dios (en sí y por sí) nunca puede traducirse en una pérdida de humanidad, puesto que la acción creadora de Dios constituye al hombre en su propia autonomía (aunque finita) y en su plena humanidad. Además, por íntima que sea esta unión con Dios en un hombre histórico, jamás podremos hablar de dos *componentes*, humanidad y divinidad, sino de dos «aspectos» totales: una verdadera humanidad *en la que* se realiza el «ser de Dios», en este caso el «ser del Padre».

Así, pues, sería equívoco decir que Jesús, persona humana *en sí*, es «asumido» en el Logos y que así se profundiza y completa su personalidad humana. Lo equívoco reside en que se mezclan y confunden los dos juegos lingüísticos en que se puede hablar de Jesús, como de cualquier hombre. Primero se presenta a Jesús —naturalmente en un determinado juego lingüístico— como constituido ya en «persona humana» y luego se habla, de hecho en un lenguaje de fe, sobre su ascensión en el Logos. Este discurso es legítimo, tanto en el primer plano lingüístico como en el segundo; lo equívoco es la combinación despreocupada de los dos, pues así parece «darse por supuesto» que Jesús está «ya» constituido como persona humana y que esta persona es «asumida» luego «en el Logos», según el lenguaje de la fe. Esto demuestra que para el lenguaje religioso, por más que reconozca y afirme la especificidad del lenguaje no religioso, no se ha dado nunca esa personalidad previa, separada de su ser «del Padre». Se trata, sin duda, de un resultado legítimo a que da lugar la necesidad de expresar en dos lenguajes una misma realidad, susceptible de esa doble consideración por su autonomía y por su «ser del Padre». No disponemos del lenguaje unitario que pueda englobar y expresar a la vez los dos aspectos totales. Pero, según la lógica del lenguaje de fe, tampoco podemos *presuponer* esta «personalidad humana» de Jesús como *previa* a su relación asuntiva y constitutiva con el Padre. Tal relación es la que constituye esa personalidad en la singularidad personal de Jesús. Si hablamos en un lenguaje humano «profano», habrá que decir que Jesús es una «persona humana», pues nadie es «hombre» si no es persona humana. Pero en lenguaje de fe se dice que el hombre Jesús, en cuanto hombre, es tal persona gracias a su relación constitutiva con el Padre, como todo hombre en cuanto hombre es —en su nivel— tal persona gracias a su relación esencial con el Dios creador. En el caso de Jesús, esto significa que su relación con el Padre lo constituye Hijo de Dios *en su humanidad*. Análogamente decimos que cada hombre es una persona, pero en lenguaje de fe afirmamos, sin negar el enunciado anterior (sino indicando más bien el fundamento de la personalidad), que tal personalidad es totalmente «de Dios». Jesús en cuanto hombre es persona por el hecho de ser «Hijo del Padre» y, obviamente, sin pérdida de humanidad; al contrario, lo es por fortalecimiento, profundización y culminación de todo lo que significa perfección humana y, *a fortiori*, persona humana. Por consiguiente, hay que excluir de Jesús cualquier tipo de «anhipóstasis» por ser una pérdida de personalidad humana; pero la negación de toda pérdida no es todavía, últimamente, una determinación positiva del modo de ser personal de Jesús en su relación con el Padre.

El modelo de presencia, que vale para toda criatura (en particular para la persona humana), también vale obviamente para Jesús; pero de por sí, dado su carácter general y sus posibles modalidades, no sirve para precisar la particularidad de la presencia de Dios Padre en Jesús, al menos mientras no se diga cuál es el fundamento de tal

presencia. No se trata de una presencia divina en un hombre constituido previamente en persona por un acto creador de Dios y asumido «luego» en «el Logos». Por tanto; ¿hay que considerar el acto creador general como fundamento de la unión consciente o mística de Jesús con el Padre gracias a su plenitud del Espíritu Santo? ¿O es este acto creador, en cuanto *que a la vez* constituye al hombre Jesús en Hijo del Padre, el fundamento de la personalidad y, por tanto, de la unión mística de Jesús con el Padre?

La patrística y toda la tradición cristiana han tratado de determinar la persona de Jesús partiendo del contenido de la salvación traída por él. Puesto que la salvación es «de Dios», el mismo salvador fue llamado divino, y de ahí se dedujo que Jesús es una persona divina. A mi juicio, es correcto el principio de que entre la persona de Jesús y la salvación que él nos trajo existe al menos una relación significativa, interna y real. Así lo sugieren los evangelios, que consideran a Jesucristo como don escatológico de Dios para la salvación. Según esto, será el carácter *definitivo* o *escatológico* de la salvación recibida, no los presupuestos griegos de tal principio patrístico, el que en último término deberá decir algo sobre la persona del salvador.

Esto hace que la cristología, en un momento determinado se encuentre de hecho en una encrucijada: debe elegir el camino de los unitarios o el de los trinitarios. Tal vez no siempre se tiene suficiente comprensión para una cristología unitaria (que a mi juicio no es una buena solución). Es cierto que se ha escrito mucho sobre el Dios uno y trino; pero todo lo que se dice sobre la Trinidad oscila siempre entre un «modalismo» bastante huero y un «triteísmo» que dice demasiado, al tiempo que los intentos de evitar esta Escila y esta Caribdis se reducen a distinciones puramente verbales, casi vacías y carentes de contenido¹⁰. Esto es consecuencia de considerar la Trinidad al margen de la interpretación cristológica de Jesús, cuando la doctrina trinitaria inmediatamente posbíblica se presenta como una explicitación del misterio de Cristo. De aquí podemos deducir que no debemos partir de la Trinidad para comprender a Jesús, sino al contrario: sólo partiendo de Jesús podemos entender de algún modo la *plenitud* divina de unidad (no tanto *unitas trinitatis* cuanto *trinitas unitatis*). Sólo por la vida, muerte y resurrección de Jesús sabemos que la Trinidad es el modo divino de la absoluta unidad del ser de Dios. Sólo partiendo de Jesús de Nazaret, de su experiencia del *Abba* —fuente y alma de su mensaje, de su acción y de su muerte—

¹⁰ No es difícil advertir que Tomás de Aquino lucha con este problema: cree que las personas divinas no son formalmente distintas en cuanto personas, sino en cuanto «*relationes*», es decir, en cuanto relaciones antitéticas por su origen (*Quaest. Disp. de potentia*, q. 9, a. 4); en otro lugar dice: «*distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse*» (*In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2, ad. 2; *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 2; *Contra Gent.* IV, 14; *S. Th.* I, q. 40, a. 2, ad 3). Evidentemente, Tomás quiere salvaguardar el monoteísmo frente a cualquier forma de triteísmo.

y de su resurrección podemos decir algo significativo sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Porque lo importante en la vivencia del *Abba* es el hecho de que esta donación única de Jesús al Padre estuvo «precedida» con prioridad absoluta e íntimamente sostenida por la donación única del Padre a Jesús. Ahora bien, la antigua tradición cristiana llama a tal autocomunicación del Padre —fundamento y fuente de la experiencia del *Abba* en Jesús— «el Verbo». Esto implica que el *Verbo de Dios* es el *fundamento y soporte de todo el fenómeno Jesús*.

Jesús es en su humanidad tan íntimamente «del Padre» que *precisamente ahí* es «Hijo de Dios». Esto indica ya que la humanidad de Jesús no tiene su centro en sí misma, sino en Dios Padre. Lo cual se deduce también de los datos históricos sobre Jesús; centro, soporte, «hipóstasis», en el sentido de algo que da consistencia, era su relación con el Padre, con cuya causa se identifica. El hombre concreto Jesús es constitutivamente «alocéntrico»: tiene su centro en el Padre y en la «salvación de Dios» para los hombres; esto le confiere su perfil específico y su rostro. *Esto* identifica a Jesús de Nazaret. Su autonomía en cuanto Jesús de Nazaret *es* su relación total constitutiva con aquel a quien llama «Padre», el Dios volcado hacia la humanidad. Ahí reside su experiencia del *Abba*, alma, fuente y fundamento de sus actos, de su vida y de su muerte.

¿Dónde tiene su origen esa experiencia? Toda experiencia humana personal, por original que sea, se sitúa en una tradición social, no brota simplemente de una plenitud interior sin mediaciones. La autoconciencia humana de Jesús, como la de todo hombre, estaba enraizada en el mundo concreto en que vivía, en un ambiente de piedad judía, sinagoga, en el seno de una familia en la que el padre tenía la misión de iniciar al hijo en la ley, revelación de Dios. La experiencia del Dios creador, Señor de la historia, fue alimentada en Jesús por la tradición viva en que se encontraba; la mano del Dios vivo se percibía en la naturaleza y en el mundo de los hombres. Esta conciencia de criatura, cuyo centro vivo es el señorío de Dios, se manifiesta ya claramente en su mensaje central del reino. Pero, contrariamente a Juan el Bautista y a la tradición profética, no anuncia el juicio escatológico de Dios (aunque tampoco lo silencia), sino la inminente salvación definitiva de Dios para el hombre, con una resolución que no decrece ni en el momento de su muerte fatal. Una de dos: o este hombre vivió en una ilusión —como pueden decir algunos, ya que después de su muerte la historia ha seguido simplemente su camino—, o se le presta confianza teniendo en cuenta cómo vivió y murió, una confianza que sólo es posible en forma de confesión, es decir, aceptando que Dios le ha dado la razón. Esta última solución, marcadamente cristiana, implica, a fin de cuentas, confesar que la salvación futura *es* este mismo hombre Jesús, el Crucificado resucitado. En realidad no hay más que dos salidas: o se trata de una ilusión o, «si esto viene de Dios» (Hch 5,35-39), el mensaje de Jesús

sobre la salvación inminente es verdad, es una realidad que no puede encontrarse más que en el Jesús resucitado. La identificación del futuro reino de Dios con Jesucristo es entonces, para quien no sostiene la tesis de la ilusión, la única respuesta adecuada a su mensaje decisivo de salvación. Pero tal identificación no se puede basar simplemente en la condición creatural de Jesús, de la cual puede muy bien nutrirse el mensaje del reino de Dios y hasta puede nacer, mediante una experiencia de contraste con los acontecimientos de la época, una conciencia profética, pero no una salvación de Dios identificada con el mismo hombre Jesús.

Naturalmente, esta identificación es cristiana; en cuanto tal, no parece decir inmediatamente nada sobre la experiencia del *Abba* propia de Jesús, a menos que se acepte tal experiencia: Jesús anuncia la inminente venida escatológica de Dios; Dios mismo identifica esta venida con el Crucificado resucitado, al cual reconocen los cristianos mediante la fe: Jesús es la salvación *escatológica*. Considerando la Escritura desde un punto de vista estructuralista, E. Haulotte ha tenido una intuición que considero muy acertada: «Es como si lo propio de este ser (Jesús) fuera *ser dicho por otros*»¹¹, el ser de Jesús es tal que debe ser identificado por otros. Y no puede ser de otra manera si la muerte de Jesús forma parte esencial del mensaje de Dios en él y si la resurrección (cognoscible únicamente por la fe identificante de los seguidores de Jesús) es también un elemento esencial al mensaje divino de salvación. (De aquí que la tradición cristiana diga, y con toda razón, que el testimonio apostólico pertenece esencialmente a la «revelación constitutiva» en Jesucristo).

Hemos dicho que toda criatura tiene, pese a su unidad, un doble aspecto: es plenamente «ella misma» y plenamente «de Dios». Esta duplicidad de aspectos totales la encontramos también en Jesús, pero de una forma especial. En Jesús, lo divino se revela de una forma creatural, humana, que en este caso podemos llamar «trascendencia humana» o «humanidad trascendente»: humanidad escatológica. Pero toda manifestación revelatoria de Dios, incluso la que se da en la humanidad trascendente de Jesús, es *infinitamente inadecuada* a la trascendencia divina de Dios. De aquí se sigue que el hombre Jesús, revelación personal de Dios, oculta *a la vez* a Dios. Por eso, en la humanidad de Jesús no sólo se da una manifestación de Dios, sino también una *referencia* intrínseca a la infinita trascendencia divina, fundamento de todo cuanto se manifiesta en la trascendencia humana de Jesús. No debemos perder de vista que la trascendencia o eminencia *humana* de Jesús revela a la vez que vela y, por tanto, tiene un carácter *referencial*. En otras palabras: la misma trascendencia humana de Jesús reclama, dado su intrínseco carácter de *referencia*, un fundamento más profundo de la singularidad de su experiencia del *Abba*.

La conducta de Jesús muestra claramente que él ora al Padre;

¹¹ E. Haulotte, *Lisibilité des «Ecritures»*. «Langages» 6 (1971) 103

es decir: está en una relación «interpersonal» con el Padre; habla de «mi Padre». Con *respecto* al Padre, Jesús es evidentemente una persona. No disponemos de datos históricos que permitan atribuir indiscutiblemente a Jesús la promesa neotestamentaria de enviar el Espíritu Santo; sin embargo, todos los evangelios en todas sus tradiciones hablan de la experiencia cristiana del don escatológico del Espíritu, el «*otro* Paráclito», y ello en relación con el inminente reino de Dios anunciado por Jesús y con la identificación de Jesús con dicho reino de Dios, el cual trae consigo la misión escatológica del Espíritu por Jesús. También *con respecto* al Espíritu Santo, aunque de otra manera que con respecto al Padre, es Jesús una persona. Esto significa que Dios, en y por la persona del hombre Jesús, se nos presenta como relación interpersonal entre el Padre, Jesucristo y el Espíritu Santo. En consecuencia, partiendo de la *persona* de Jesús, no nos faltan razones para decir, aunque de forma analógica y evocativa, que también el Padre y el Espíritu Santo son personas, y mediante esta *respectividad* de Jesús con el Padre y con el Espíritu Santo nos revela «tres personas» en Dios: el Padre, Jesucristo y el Pneuma. Por tanto, carece de sentido distinguir entre una Trinidad «económica» y una Trinidad «inmanente», teniendo en cuenta la estructura gnoseológica de un lenguaje análogo (basado en Jesús) que es consciente de sus limitaciones, pero también del fundamento (Jesús mismo) de su intencionalidad cognoscitiva. Con razón dice Tomás de Aquino que estos conceptos humanos apuntan a una realidad en Dios, pero como tales no son aplicables a Dios¹²; son *válidos* para la realidad misma de Dios, pero se nos escapa el modo divino de tal validez. Sólo en Jesús y por Jesús se nos manifiesta, al menos de forma humana, y por tanto con una inevitable distancia, algo de esta validez divina. La propia humanidad de Jesús (no otra cosa) nos revela a Dios como Trinidad.

Pero «la persona» de Jesús aparece todavía bastante difuminada. Hemos dicho que por Jesús sabemos que Dios es «tripersonal»: Padre, Jesucristo, Espíritu Santo. Dado que así Dios, por Jesús, se revela en toda su plenitud interior, desconocida para nosotros por la creación, tal denominación es en su articulación evidentemente «humana», «antropomórfica», si bien trasciende el auténtico antropomorfismo. De la experiencia del *Abba* de Jesús se infiere, dado el énfasis que se pone en que cumplió la voluntad del Padre, que el correlato del Padre es evidentemente «el Hijo». La plenitud o Trinidad de la absoluta unidad de Dios revelada en Jesús es, por tanto: Padre, *Hijo*,

¹² Para Tomás de Aquino, la «*res significata*» y la «*res concepta*» nunca son adecuadas; pero el acto de *significar* sobrepasa el momento de la representación conceptual. Cf. E. Schillebeeckx, *Het niet-begrijpelijk kenmoment in onze Godeskennis volgens Thomas van Aquin*, en *Openbaring en Theologie* (Theol. Peilingen 1; Bilthoven 1966) espec. 207-213 y 215-232. Nótese que Tomás de Aquino no conoce las implicaciones de lo que algunos modernos llaman el «símbolo del padre» y la «teoría de los símbolos» en general.

Espíritu Santo. Como *revelación* de Dios, Jesús no constituye lo que en Dios corresponde al «Hijo de Dios», al Padre y al Espíritu Santo. Pero el hombre Jesús es la razón de que podamos describir la realidad intratrinitaria con nuestro concepto humano de «persona», ya que el hombre Jesús se identifica con la realidad intratrinitaria que se llama Hijo de Dios; es la razón de que él, precisamente como hombre, pueda *revelar* la unidad trinitaria y de que nosotros podamos, dado que Jesús se identifica con el Hijo, hablar de tres personas divinas (si bien partiendo sólo del hombre Jesús y, por tanto, empleando un concepto humano de persona).

Con esto entramos de lleno en las dificultades. Los evangelios no hablan de «personas» en Dios, ni tampoco los primeros grandes concilios cristológicos; y cuando nosotros hablamos de personas, se alza toda la historia filosófica y semántica del concepto. ¿Qué es una «persona divina» si para hablar de Dios, aunque sólo sea de forma análoga, hemos de servirnos del concepto humano de persona, que precisamente es uno de los más discutidos de toda la historia del pensamiento filosófico? Y, sobre todo, el hecho de que Jesús sea Hijo de Dios, ¿excluye que sea una persona humana? En otras palabras: ¿qué sentido *positivo* tiene negar la «anhipóstasis» humana de Jesús? Las dos preguntas están íntimamente relacionadas.

La cuestión no se resuelve simplemente recurriendo al concepto vulgar de persona, pues así se disimula todo el problema del concepto «persona». El *análisis lingüístico*, partiendo del lenguaje ordinario, se ha ocupado intensamente del concepto de persona; pero las obras de P. F. Strawson, S. Hampshire y G. Ryle, aunque han arrojado alguna luz, no han resuelto el problema. Es notable el intento de Strawson, quien en su «metafísica descriptiva», partiendo del lenguaje cotidiano, trata de descubrir los fundamentos y estructuras fundamentales de nuestro sistema conceptual humano¹³. Como en otro tiempo Aristóteles, busca las «categorías fundamentales» y los «universales» del pensamiento humano: «un núcleo central masivo de pensamiento humano que no ha tenido historia»¹⁴; y este núcleo masivo consta de determinados conceptos fundamentales: «Hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto».

Empalmando con lo que hemos dicho antes, nos hallamos aquí ante el plano de la «historia estructural», el núcleo casi inmóvil de la historia del pensamiento humano. Y de él forma parte el concepto de persona. La estructura de este concepto, según el análisis de Strawson, implica que un sujeto, una persona, no puede afirmarse sin afirmar a la vez al otro, a la otra persona. Sin afirmar al otro, no puedo hacerme idea de lo que yo mismo soy como persona¹⁵. En otras pala-

¹³ P. F. Strawson, *Individuals. An essay in descriptive metaphysics* (Londres 1959).

¹⁴ *Ibid.*, 10.

¹⁵ Sobre el concepto de persona, *ibid.*, espec. 87-116.

bras: ser persona implica interpersonalidad. Esto nos lleva a suponer que si Dios es «personal» (y no tiene sentido una representación infrapersonal de Dios), también habrá de ser —de alguna manera— «interpersonal»; o mejor dicho (según la confesión cristiana): que la Trinidad es la *plenitud* de la unidad absoluta del ser personal de Dios y, por tanto, que Dios sin *devenir* alguno (en el sentido de evolucionar hacia su propia definición), es eterna juventud y dinamismo interior, vida, no un impasible pensador de sí mismo. En la práctica, siempre volvemos a encontrar este concepto fundamental de persona humana —aunque cada vez en distinto horizonte hermenéutico coyuntural— dondequiera que los hombres han reflexionado sobre la personalidad. Hasta para los teólogos medievales, que no se hacen cuestión de la intersubjetividad, el *divisum «ab alio»*, o sea, la «otra persona», es una condición de posibilidad para definir a la persona. Lo mismo sucedía en la patrística¹⁶. Podemos, pues, concluir que entre el concepto moderno de persona y, por ejemplo, el empleado por el Concilio de Calcedonia no existe una diferencia estructural, sino «superficial» o coyuntural. Son los elementos estructurales los que posibilitan una concepción *dinámica* del concepto de persona: la definición de todo lo que es «dinámico». Así, W. Pannenberg, en su libro *Fundamentos de cristología*, ha podido evitar muchas dificultades, porque en realidad sólo habla de los elementos estructurales del concepto de persona y silencia «hábilmente» el aspecto coyuntural moderno de la persona como centro activo consciente dotado de una conciencia y una libertad irreductibles. Tomás de Aquino se atrevió a afrontar este problema, pero hubo de concluir que «formalmente, las (tres divinas) personas son distintas *no como personas*, sino como relaciones antitéticas por su origen» (cf. *supra*); al parecer, se vio obligado a ello porque en Dios no se da más que una conciencia y una libertad, la única conciencia y la única libertad de las tres personas divinas. Se puede dudar de que esa unidad constituya una dificultad, dado que ya el amor entre personas humanas habla de un «solo pensar» y un «solo querer». ¿Qué modalidad adopta esto en Dios? La libertad absolutamente una y el pensar absolutamente uno, para nosotros inimaginables, de las tres personas. *Plenitud* de unidad, no hiperdeterminación solitaria. En otras pala-

¹⁶ Cf., entre otros, Fr. Erdin, *Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluss der trinitarischen Auseinandersetzungen* (Friburgo 1939); G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tubinga 1966); A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (París 1956); J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus* (Munich 1961); J. Jolivet, *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne* (París 1958); M. Bergeron, *La structure du concept latin de personne* (Ottawa-París 1932); M. Marshall, *Boethius' definition of person and mediaeval understanding of the Roman theatre: «Speculum» 25 (1950) 471-482*; I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die Griechischen Kirchenväter* (Paderborn 1931); V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skytischen Kontroversen* (Paderborn 1935) espec. 108-232.

bras, también Tomás de Aquino recurre —por así decirlo— a los elementos *estructurales* del concepto de persona: el elemento esencialmente relacional de la realidad de la persona, la referencia a otras personas, mientras que (en Dios) el fundamento de tal referencia es la única naturaleza divina o la única libertad divina. En esta concepción, el concepto de «persona» ya cumple lo que la «teología del proceso» (en reacción contra una concepción rígida de la persona) cree todavía necesario (como «naturaleza consecuente» en Dios) para salvaguardar el dinamismo del ser divino o lo que el palamismo cree todavía necesario (la distinción entre «naturaleza» —*ousía*— divina y «energías» divinas) para salvar ese mismo dinamismo del ser divino. Se trata de dos reacciones felices contra un «*Deus immutabilis*» ajeno al cristianismo.

Este aspecto relacional es, por curioso que parezca, más accesible a la comprensión humana que una definición del «yo» (que hace referencia al otro). La psicología infantil ha constatado que también los niños descubren primero «al otro» y luego el mundo y a sí mismos. Tal vez obedece a que no llegamos a ser verdaderamente «personas» cuando nos preocupamos de nuestra propia identidad, sino cuando, olvidándonos de nosotros mismos, nos identificamos con el otro.

Los dos aspectos del concepto de persona se reflejan significativamente en las dos definiciones que dominaron en la teología medieval: la de Boecio¹⁷ y la de Ricardo de San Víctor¹⁸. Boecio (que intenta dar cabida a Calcedonia y al neocalcedonismo) explica bien qué naturaleza es persona —toda sustancia o naturaleza concreta capaz de conciencia y libertad—, pero no dice cómo una persona llega a ser persona. Como observa Ricardo, pasa por alto la relación de origen, la relación con la persona por la que uno llega a ser persona: Boecio no tiene en cuenta el «*unde habeat esse*». La consecuencia es, como ya había advertido el diácono Rústico, que según la definición de Boecio el hombre Jesús debería ser considerado como una «persona humana», al tiempo que su definición tampoco puede aplicarse a la Trinidad¹⁹; en otras palabras, el concepto boeciano de persona no parece tener validez alguna en *teología*, ni en el campo cristológico ni en el trinitario. De ahí que los primeros escolásticos introdujeran el concepto de totalidad en la concepción occidental de la persona: nadie puede ser simultáneamente «dos personas» pues cada una de ellas formaría parte de *un* todo indiviso, y eso está en contradicción con la esencia del concepto de persona. Propiamente, afirma Rústico²⁰,

¹⁷ *Opuscula sacra*, tract. 5, *Opusculum contra Eutychem et Nestorium*, 2: «Reperta personae est igitur definitio: persona est naturae rationalis individua substantia» (PL 196, 1343).

¹⁸ *De trinitate*, 4: «intellectualis naturae incommunicabilis existentia» (PL 196, espec. 944-945).

¹⁹ *Contra acephalos disputatio* (PL 67, 1195-1196; 1238-1241).

²⁰ *Ibid.* (PL 67, 1239).

deberíamos decir que Jesús es una persona humana, ya que tiene una naturaleza humana concreta y formalmente espiritual: pero esto es imposible porque Jesús constituye una unidad indivisible con el Verbo: sólo «el todo uno» es persona. Se acepta, pues, el carácter humano-personal de la humanidad de Jesús y, sobre la base de la «enhipóstasis», casi se le atribuye una «anhipóstasis» nominal, ya que Jesús propiamente no pierde nada de su humanidad real. Se trata de unas discusiones extremadamente sutiles con las que se intentaba mantener el equilibrio entre las exigencias de la antropología filosófica y lo que se consideraba una exigencia de fe impuesta por el dogma. Es significativo que Tomás de Aquino, que sobre todo en su antropología emplea la definición boeciana de persona, en su doctrina trinitaria la completa de hecho con la definición de Ricardo (el concepto interrelacional de persona) y con el concepto de totalidad de Rústico²¹. ¡Son los tres elementos del concepto de persona que volvemos a encontrar hoy en «análisis lingüístico»!

Con la Ilustración surgió una nueva controversia en torno al concepto de persona. En la discusión de 1798 sobre el ateísmo, J. C. Fichte afirmó que no es posible concebir a Dios como persona sin contradicción interna. Para Fichte, el concepto de persona incluye esencialmente la idea de finitud. En efecto, la «persona» exige esencialmente un «interlocutor», una *confrontación* con el otro: algo o alguien distinto. Dicho de otro modo: el concepto de «yo» incluye esencialmente el concepto de «no yo», el «tú» y el «esto» (*Du und Es*). Un yo que fuera todo y no tuviera ninguna *respectividad* sería un puro absurdo. La persona es, pues, esencialmente limitada y finita. Por tanto, Dios no es persona. Hegel reacciona contra esta argumentación de Fichte (uno de los fundamentos del ateísmo de Feuerbach). Admite que la «persona» implica una respectividad, pero no necesariamente «fuera de sí», como limitación del propio yo. Al contrario, la esencia de la persona implica tener una relación tal con una *respectividad* que el propio yo se «esteriorice» en una respectividad para reencontrarse a sí mismo en el otro, bien en la cosa que elabora o reconoce o bien en el tú con el que él está unido por el amor y la amistad. Una persona se encuentra a sí misma en el otro en la medida en que se ha abandonado y entregado al otro. Así, en la vida personal se elimina y se supera la *oposición* al otro y, por tanto, la finitud. La persona —es decir, la propia esencia del ser persona— implica infinitud. Así Dios, la Trinidad, es la suprema y única realización del ser persona. Esto no implica que haya también personas finitas, pero se trata evidentemente de una limitación de la personalidad. La persona humana en cuanto persona está delimitada y circunscrita con res-

²¹ Sobre todo *Quaest. Disp. de potentia*, q. 9, a. 4. Las tres características de la persona: a) «*substantia completa*», b) «*per se subsistens*», c) «*separatim ab aliis*» (cf. sobre todo *In III Sent.* d. 5, q. 1, a. 3). Para Tomás se trata, pues, de una triple incommunicabilidad (cf. también *S. Th.* III, q. 2, a. 2c y ad 1, ad 2, ad 3; I, 29, a. 4).

pecto a otra persona; está *limitada* por ella. Es decir, la persona humana sólo puede superar *parcialmente* la oposición al otro; ningún hombre es capaz de identificarse por entero con el otro. Así, pues, el hombre es persona en un sentido atenuado, alienado, no en el sentido pleno de la palabra.

En este concepto hegeliano de persona reaparecen —aunque en un marco diferente— muchos elementos de las enconadas disputas de la época patrística y de los siglos XII y XIII en torno a la esencia de la persona, así como otros inspirados en la confesión trinitaria cristiana. La moderna fenomenología de la persona sigue en buena parte este concepto hegeliano. De ahí que el concepto común de persona sea también hoy ser uno mismo, pero a través de la donación al otro, en el cual se encuentra uno a sí mismo —plenamente o con cierto grado de alienación—. Tal noción coincide con lo que podemos llamar elementos estructurales del concepto de persona.

Si ahora *partimos* no del concepto moderno de persona, sino de lo que se ha manifestado concretamente en la vida, muerte y resurrección de Jesús, descubriremos sorprendidos cómo estos datos sobre Jesús *pueden entenderse perfectamente en el marco* de los elementos estructurales del concepto de persona.

El dato es que la salvación definitiva de Dios se nos ofrece en Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado. «Es *Dios* quien nos redime en Jesucristo» (cf. 2 Cor 5,19). Dios redime, pero en Jesús y por Jesús, por el mensaje, la vida y la muerte de este hombre. El problema es, pues, el siguiente: ¿es posible que Jesús de Nazaret realice dentro de los *límites* de un modo de ser humano-personal la esencia de una «persona divina», el ser uno mismo en la autodonación radical al otro, cosa que en la divinidad no implica ningún elemento de alienación o limitación? ¿Es posible vivir esta autodonación divina dentro de los *límites* de un modo humano de ser persona, dándose radicalmente e identificándose con el Padre y con los otros, con el prójimo, incluso con quienes lo rechazan y condenan? La *limitación* humana en que se realiza en Jesús de Nazaret la salvación redentora o autodonación de Dios constituye así el ámbito en que se hace *realidad histórica* tal autodonación *en* la alienación de una vida y una muerte humana. Entonces, el concepto o, mejor, la realidad de un modo humano de ser persona sirve para hacer inteligible la profundidad de la autodonación redentora de Dios sin situar en él el sufrimiento, la muerte y la alienación, que siguen estando donde realmente deben estar: en la realidad terrena de la existencia humana. De esta manera, la limitación, la alienación humana y la muerte son únicamente *superadas*, y lo finito queda redimido: la humanidad del hombre es liberada, para *aceptar* su *finitud* y su «ser de Dios». La promesa escatológica de Dios descansa sobre todo lo que se hace con amor en nuestro mundo humano. La salvación en Jesús procede de Dios, pero llega hasta nosotros a través de la mediación de nuestra historia concreta: es una salvación que supera definitivamente la limitación y la alienación, la

impotencia e incluso la muerte; el «yo» finito que somos nosotros está redimido: en Jesús, la humanidad del hombre es liberada para aceptar redimida y redentoramente que la *promesa* esencial que cada uno de nosotros es para los demás sólo se puede cumplir «por gracia» y que podemos experimentar la llamada del amor que nos trasciende a todos nosotros, individual y colectivamente, en una experiencia redentora de *absoluta garantía* que, si bien nos sobrepasa a todos, no es ajena a nuestra condición de hombres: ¡el Dios vivo!

En realidad, esto no añade nada nuevo a lo que ya conocíamos por el análisis de los evangelios; se trata simplemente de una explicación trinitaria del misterio de Cristo, que según la confesión cristiana es la revelación redentora del misterio de Dios como plenitud trinitaria de unidad absoluta: Dios como don esencial con la esencialidad necesaria de una libertad absoluta. Así, en la humanidad de Jesús se nos manifiesta el verdadero rostro de Dios. Ya hemos dicho que la donación absoluta del Padre a Jesús «precede» con absoluta prioridad a la singular donación de Jesús al Padre y constituye su soporte, y que esta autocomunicación del Padre recibe en la antigua tradición cristiana el nombre de «el Verbo». Por tanto, el Verbo divino, la autocomunicación del Padre es algo más profundo que la experiencia del *Abba* y constituye la base de la misma. Esto significa en la práctica algo así como una «identificación hipostática» sin «anhipóstasis»: dentro de los límites de un modo humano (psicológico y ontológico) de ser persona, el hombre Jesús se identifica con el Hijo, es decir, «el segundo» de la plenitud trinitaria de la unidad divina, «el segundo», que en Jesús adquiere una autoconciencia *humana* y una humanidad compartida. Una identidad entre dos entidades personales *finitas* (dos personas en una) es efectivamente una contradicción interna; pero la identidad de un modo humano y finito de ser persona y un modo infinito y divino (y *análogo*) no entraña contradicción, ya que el fundamento de la diferencia entre la criatura y Dios no reside en la perfección creatural, sino en la finitud, mientras que todo lo que en ella hay de positivo es totalmente «derivado» de Dios. La criatura y Dios no pueden sumarse. La relación constitutiva con Dios está ya implícita en el núcleo óptico y personal de toda criatura. Así, gracias a la identificación hipostática de lo que, *partiendo de Jesús*, llamamos «Hijo de Dios» con el modo de ser personal humano de Jesús, el *hombre* Jesús es una relación (filial) constitutiva con el Padre, relación que en el desarrollo dinámico de la vida humana de Jesús llega a ser una «enhipóstasis» recíproca cada vez más profunda, cuyo punto culminante está en la resurrección. De este modo, Jesús se *contrapone* al Padre y al Espíritu, pero no al Hijo de Dios. En él, la única conciencia divina y la libertad absoluta, tal como se viven «de forma filial» en el seno de la divinidad (en perfecta unidad con el Padre), se humanizan, *extrañándose*, en un centro consciente de actos humanos y en una libertad humana (situada). En este sentido debe decirse que la personalidad de Jesús no

está fuera de su humanidad; sin embargo, tampoco podemos (sin matizar) llamar a Jesús «persona humana», pues entonces se daría una *contraposición* impensable entre el hombre Jesús y el Hijo de Dios, teoría que ha sido propugnada siguiendo a Deodato de Basly, por León Seiller²². Se podría decir sin duda que el mismo Verbo se hizo «persona humana» sin «contraposición» entre el hombre Jesús y el Hijo de Dios. Pero esto me parece imposible sin lo que, en nuestro pobre lenguaje humano, llamamos «identificación hipostática» (prefiero esta expresión a la de «unión hipostática»). Este mismo dato (que sólo a partir de Jesús podemos conocer) nos sugiere que, en la vida humana de Jesús, el Padre es «persona» de distinta forma que el Hijo, y tal vez por eso la cristología y la doctrina trinitaria oriental llaman al Padre «la fuente de la divinidad». Así, pues, si *partiendo de Jesús* hemos llegado a la Trinidad, también podremos entender a Jesús partiendo de la Trinidad, pero no hay que olvidar que se trata de una teología de «tercer grado».

Todo esto implica para mí que Dios no *comienza a ser* «trinitario» con la encarnación de Jesucristo. Tal idea me resulta inconcebible. Pero, por otra parte, hablar de tres *personas* en Dios sólo es posible y tiene verdadero sentido a partir del hombre Jesús. Nuestra historia humana real, de la que también Jesús forma parte, *significa* algo para la vida del mismo Dios. Dios no es «impasible»: nos lo enseña la misma Biblia. En este aspecto, al distinguir en Dios entre «no dependencia existencial» y «dependencia efectiva», la «filosofía del proceso»²³ ha vislumbrado algo real, aun cuando la expresión «naturaleza consecuentes» es infeliz a este respecto. Además, esta distinción no me parece necesaria para quien afirme el dinamismo del ser eternamente joven de Dios, con una eternidad en que la libertad pura y absoluta no significa contingencia. En Dios no se da «necesidad natural»; él es, por esencia, pura y absoluta libertad, la cual significa a la vez fidelidad a sí mismo y a su creación. Términos como «naturaleza» y «persona» son de por sí inadecuados para expresar la libertad absoluta de Dios. Lo que en Dios es libertad sin contingencia o devenir es, desde nuestra vertiente de la realidad, pura contingencia. Por eso sería mejor decir (visto el dato *fáctico* de nuestra historia y de Jesús) que, por

²² L. Seiller, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* (París 1944).

²³ La «filosofía del proceso» se basa en principios de dos filósofos (de la religión) americanos: A. N. Whitehead y Ch. Hartshorne. Cf. sobre todo A. N. Whitehead, *Process and reality* (Nueva York 1929); *id.*, *Religion in the making* (Nueva York 1926); Ch. Hartshorne, *The divine reality. A social conception of God* (New Haven 1964) (1948); véase también la miscelánea *Process and divinity* Hom. Hartshorne (ed. por W. Reese y E. Freemann) (La Salle, Illinois 1964); además E. R. Baltazar, *God within process* (Nueva York-Londres 1970). Entre los teólogos que elaboran una «teología del proceso» destacan N. Pittinger, *Process thought and christian faith* (Nueva York-Londres 1968); *id.*, *Christology reconsidered* (Londres 1970); *id.*, «*The last things in a process perspective* (Londres 1970), donde se elabora una escatología completamente intramundana; S. Ogden, *The reality of God and other essays* (Londres 1967) (1963).

una parte, Dios no sería Dios sin criaturas y sin Jesús de Nazaret y que, por otra parte, nosotros y también Jesús (desde nuestro punto de vista) habríamos podido no existir. A mi parecer, esta *tensión* ofrece del ser divino de Dios y de la creaturalidad de toda nuestra historia una idea más clara que las distinciones (inspiradas indirectamente en Hegel) de la «filosofía del proceso», la cual se propone también enunciar un «*misterio*» en palabras, sin tener suficientemente en cuenta la conexión de la «no mutabilidad» (término preferible al de «inmutabilidad») de Dios con el eterno dinamismo de una libertad absoluta que —en nuestro balbuciente lenguaje humano— es eterna «novedad», sin evolución y sin lo que en términos terrenos se llama mutabilidad. Hacer distinciones *en Dios a causa* de la inadecuación de nuestro lenguaje sobre él me parece una empresa tan delicada como peligrosa.

Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado, es el Hijo de Dios en forma de hombre real y contingente: en la medida entitativa de una humanidad histórica verdadera y completa, nos trajo —por medio de su persona, su predicación, su vida y su muerte— el anuncio vivo de la ilimitada donación que Dios es en sí y quiere ser para los hombres. Supuesto el *hecho* contingente, no necesario, de nuestra historia —y del acontecimiento de Jesús en ella—, Dios no sería Dios sin este acontecimiento histórico. Por consiguiente, esta historia nuestra (que de suyo podría no haber existido) es el único camino realista para poder hablar con sentido del ser de Dios. Con su propia entrega histórica, aceptada por el Padre, Jesús nos ha mostrado quién es Dios: un «*Deus humanissimus*». El hombre Jesús puede ser para nosotros la figura de una «persona» divina presente que trasciende nuestro futuro por arrolladora inmanencia: el Hijo. Pero, pese a la no contradicción que hemos visto y al sentido que le dio Jesús de Nazaret, el cómo de este hecho es, a mi juicio, un misterio teóricamente inescrutable. «*Ananké stênai*»: a veces hay que dar paso a la alabanza y adoración silenciosa y al recuerdo crítico de la gran tradición de la «teología negativa». A fin de cuentas, pese a lo que conocemos sobre él, no sabemos *quién* es Dios.

Pero este libro, que considero como un prolegómeno, reclama un complemento esencial, que yo llamaría una reflexión sobre la naturaleza de la «gracia», es decir, una exposición que presente, en una perspectiva teórica y práctica de corte moderno, el problema de la redención y la emancipación, el gran problema actual de nuestra historia de liberación. De ahí que este libro tenga una continuación.

CAPITULO III

CRISTOLOGIA TEORICA,
HISTORIA Y PRAXIS DEL REINO DE DIOS

La inminente salvación de Dios anunciada por Jesús, por la que él vivió y murió, el reino de Dios dirigido a la humanidad es últimamente la persona misma de Jesucristo, el hombre escatológico Jesús de Nazaret, que ha sido elevado junto a Dios y desde su plenitud nos envía el Espíritu de Dios, inaugurando la «comunicación» entre los hombres. La persona de Jesús de Nazaret es así la revelación del rostro escatológico de toda humanidad y la consiguiente revelación de la plenitud trinitaria de la unidad esencial de Dios, como don que, de acuerdo con su esencia y en absoluta libertad, hace a los hombres. La humanidad de Jesús es para nosotros manifestación de Dios. Su proexistencia humana es para nosotros el sacramento de la proexistencia o autodonación del propio ser de Dios. En Jesús, Dios ha querido ser en su Hijo Dios para nosotros de un modo humano. La universalidad única de Jesús reside, por tanto, en su humanidad escatológica, sacramento del amor universal de Dios a los hombres. Olvidándose de sí mismo, Jesús se identifica por entero con la causa de Dios en cuanto causa del hombre. Dios se identifica también con esta identificación de Jesús, es decir, Jesús es el primogénito del reino de Dios. La causa de Dios en cuanto causa del hombre está personificada en la persona de Jesucristo. En cierto modo éste es el único núcleo de lo que llamamos «cristianismo». Así se afirma también la mediación universal de Jesús. El es el primogénito y «el caudillo» de una nueva humanidad, porque vivió anticipadamente la praxis del reino y porque esta praxis fue confirmada por Dios. Jesús, en suma, no trajo un sistema global capaz de explicar todas las cosas y darles pleno sentido. Antes y después de Jesús, cualquier tema global teórico es una ideología; nuestra historia humana permanece totalmente abierta. Ahora bien, la praxis del reino escatológico es posible en este mundo, en nuestra historia. La historia se halla bajo el signo de una *promesa* que invita a una praxis de plegaria y acción, mientras que una filosofía o una teología de la historia siguen siendo imposibles, teóricamente insuficientes y abiertas. De ahí que lo que le ocurrió a Jesús pueda aún ocurrirles a muchos hombres: la muerte sin culpa. También para los creyentes en Cristo vale la advertencia del profeta Miqueas: «Se apoyan en Yahvé diciendo: ¿No está Yahvé

en medio de nosotros? No nos sucederá nada malo» (Miq 3,10-11). También a nosotros nos puede suceder lo mismo que a Jesús; ello será la prueba de fuego para nuestra confianza en Dios. La salvación de Dios en Jesús no puede encerrarse en un sistema teórico: «Bienaventurado quien no se escandaliza de mí».

Es cierto que esta explicitación cristológica de Jesús de Nazaret (heraldo del reino de Dios que somete a crítica todo comportamiento humano y precursor en la praxis de este reino) ha resultado ser una necesidad interna (impuesta por la misma figura de Jesús), pero también puede ocasionar peligrosos efectos concomitantes. La «cristologización» de Jesús de Nazaret puede en la práctica «congelar» o neutralizar su mensaje y su praxis si se olvida de ese Jesús y se queda con un simple misterio cultural celeste: el gran icono Cristo, tan elevado junto a Dios (al que previamente se ha alejado del mundo de los hombres) que también él, Jesucristo, pierde toda fuerza crítica en este mundo. Luchar por la divinidad de Jesús en un mundo que ha prescindido de Dios puede ser una batalla perdida de antemano. Además, tal actitud ignora la intención más profunda del plan salvífico divino: que Dios ha querido salir a nuestro encuentro de un modo *humano*, para que nosotros podamos encontrarlo. Si queremos respetar las intenciones salvíficas de Dios, hemos de someternos a la crítica del hombre Jesús: sólo así tendremos una visión del Dios vivo. Esto exige paciencia, también en el campo catequético. Por decirlo de algún modo: mientras Dios quiere mostrarse en figura humana, nosotros nos empeñamos en pasar como sobre ascuas sobre esa humanidad para admirar un «icono divino» del que se han eliminado los rasgos de profeta crítico. De este modo «neutralizamos» la fuerza crítica del mismo Dios y corremos el peligro de añadir una ideología más a las muchas con que cuenta ya la humanidad: la cristología. A veces temo que con las afiladas aristas de nuestra afirmación de fe sobre Jesús arruinemos la vertiente crítica de su profecía con todas sus consecuencias socio-políticas. Divinizar unilateralmente a Jesús, ponerlo exclusivamente al lado de Dios, es eliminar de nuestra historia a un hombre incómodo y borrar el recuerdo peligroso de una profecía viva y desafiante, una forma de imponer silencio a Jesús como profeta. Contra esta cristología se dirigen las palabras de Jesús: «Por qué me invocáis: Señor, Señor, y no hacéis lo que digo?... Lejos de mí, todos los que *practicáis la injusticia*» (Lc 6,46; 13,27). Era conveniente recordar esto, precisamente después de esta parte *cristológica*, como teología de segundo e incluso de tercer grado.

El significado universal único de Jesús, que (según la fe cristiana) afecta a todos los hombres en la determinación de su destino, tiene una *mediación* histórica: la asamblea escatológica de los fieles, la «Iglesia de Cristo». La mediación entre el significado *histórico* de Jesús y su significado *universal* consiste en la *misión histórica* de la Iglesia en el mundo. Este es el imborrable —y peligroso— significado de

lo que el Nuevo Testamento llama «apariciones de Jesús». La universalidad de Jesucristo, la «catolicidad» de su Iglesia y la misión testimonial (sobre todo mediante la *praxis* del reino de Dios) de las Iglesias cristianas son otros tantos aspectos de una misma realidad de fe, sujeta siempre a una mediación histórica: nuestro servicio fiel bajo la guía del Espíritu de Cristo. De este modo la Iglesia, como mediadora, expresa por la fuerza del Espíritu de Jesús el modo como Dios se ocupa de todos los hombres. En otras palabras: la universalidad única de Jesús es un *quehacer* histórico de los cristianos, «para que te reconozcas a ti como único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3), gracias a la «praxis del reino de Dios» realizada en la Iglesia. Semejante definición de la naturaleza de la Iglesia es a la vez un discurso *performativo*, no simplemente una descripción de su manifestación concreta, aun cuando tal naturaleza siempre encuentre alguna expresión, por ejemplo, en la actividad anónima de muchos «cristianos corrientes» (tanto laicos como ministros del alto o bajo clero). El «cristiano anónimo» se encuentra sobre todo en las Iglesias. En esto coinciden los «cristianos» por encima de las fronteras confesionales. De ahí que el reconocimiento *institucional*, ecuménico, de un «único cristianismo» sea el presupuesto primero y más urgente: reconocerse en un cristianismo distinto, pero real. Esto me hace pensar —sobre la base del cristianismo plural, pero radicalmente uno, del «Nuevo Testamento»— que estamos cultivando unas divisiones que, a juzgar por los escritos neotestamentarios, no son sostenibles.

Pero hay otro aspecto que, visto desde el hombre escatológico Jesús, el Hijo de Dios, puede haber quedado claro. El futuro no es para nosotros una esperanza abierta, si personalmente no tenemos claro *el pasado*. El futuro no se abre, si no nos hemos reconciliado con el pasado. La redención no es simplemente perspectiva de un futuro nuevo; lo es por una superación de la historia pasada en el sentido de reconciliación con el propio pasado. La redención significa reconciliarse con el propio pasado de tal manera que vuelva a ser posible confiar en el futuro. Lo segundo es imposible sin lo primero. «Estar justificado», en sentido religioso, quiere decir estar reconciliado con la actuación de Dios y, en consecuencia, con la historia, con el propio pasado, con la propia vida y muerte, y confiar en el futuro. Todo esto se sigue de lo que Jesús llama *metánoia*, en cuanto consecuencia del inminente reino de Dios. La *metánoia* implica haber saldado cuentas con el pasado y afrontar confiadamente el futuro, un futuro que permanece *abierto*, que no excluye el riesgo ni puede ser garantizado por medio de teorías. Las Iglesias de Cristo son los espacios en que la universalidad única de Jesús se puede experimentar o bien queda oscurecida, de suerte que hasta el mundo desaparece en la niebla.

Siempre será un misterio por qué una persona confía en otra. Se pueden aducir motivos psicológicos, biográficos, sociológicos, cultu-

rales y familiares, que son sin duda válidos en sus respectivos campos de explicación. Pero dejan intacto el misterio de cada persona y jamás pueden explicar la confianza de la fe. Tampoco el recurso a la gracia de Dios sirve de *explicación*. Hablar de la acción de la gracia divina significa, en lenguaje de fe, hablar del misterio humano de la confianza en alguien. Todo hombre vive en alguna medida de «modelos», y nadie puede jamás fundamentar racional y apodícticamente la confianza que deposita en otro. Pero para confiar en alguien, y no adoptar esa confianza en una decisión apresurada, se requiere una información sustancial sobre su vida, su actuación y su muerte. Por eso he dado tanta amplitud a la primera, segunda y tercera parte de esta obra. En ellas hallamos motivos para reconciliarnos con nuestra fe cristiana. Una consideración de toda vida coherente y, sobre todo, de la persona de Jesús de Nazaret induce a la *metánoia*, a una revisión de vida y al descubrimiento de cuán poco cristiana es nuestra vida, cuán rara es incluso entre cristianos la *praxis* consecuente del reino de Dios. Lo «nuevo de Jesús», el «*euangelion*», atañe a nuestra vida real; sus efectos, tras la primera desorientación, son liberadores.

A menudo, la cristología se convierte en una cuestión de sistema y de sistematización, en la que el Jesús de Nazaret que narra parábolas y pasa haciendo el bien, defensor de los hombres, místico a la vez que exegeta de Dios, sólo sirve de ocasión. Con esto no quiero decir que sea mejor guardar silencio o frenar la continua reflexión; al contrario, es la simple expresión del santo temor con que se ha de afrontar el misterio de amor y solidaridad de un hombre lleno del Espíritu de Dios. Y a la vez una invitación a conectar la teología teórica tanto con la *historia*, con lo narrativo (no demasiado pronto, pero tampoco demasiado tarde), como sobre todo con la *ortopraxis*, con la *praxis* del reino de Dios, sin la cual toda teoría y toda historia pierde su credibilidad, especialmente en un mundo que, impotente, reclama justicia y liberación. Sólo entonces teoría, narración y parábola —unidas a la *praxis* del reino de Dios— constituirán para este mundo una invitación eficaz a dar respuesta, con libertad real, a la pregunta: «Y tú, *lector*, ¿quién dices que soy yo, Jesús de Nazaret?».

CONTINUACION DE LA HISTORIA DEL PARALITICO

Al comienzo de este libro se recoge la historia, narrada en los Hechos de los Apóstoles (4,10-12), del paralítico que quedó curado al escuchar de labios de Pedro la «historia de Jesús». También M. Buber conoce la eficacia de la narración, cuando hace decir a un rabino: «Mi abuelo era paralítico. Una vez le pidieron que relatase una historia de su maestro, el gran Baalshem. Entonces contó cómo el santo Baalshem solía saltar y danzar mientras rezaba. Mi abuelo se puso en pie en ese momento; el relato lo entusiasmó de tal manera que

se vio obligado ha mostrar, bailando y danzando, lo que había hecho su maestro. En ese instante quedó curado. Así deben contarse las historias»²⁴.

Si esta «Historia de un viviente» sirviera de introducción fundamentada para recuperar la «fe narrativa»²⁵ con una repercusión crítica, sobre la base de una actitud orante en el mundo del reino de Dios y de su correspondiente praxis, entonces me consideraría dichoso. De no ser así, no tendría inconveniente en que mañana mismo pasara el libro a engrosar la lista de las modernas antiguallas.

GLOSARIO DE ALGUNOS TERMINOS TECNICOS

Advertencia preliminar

En esta lista figuran sólo algunos términos técnicos usuales en exégesis, en teología o en las ciencias literarias sobre los que no informan suficientemente los vocabularios corrientes. No figuran los conceptos que se analizan expresa y detenidamente en el libro (por ejemplo, «Hijo del hombre», «apocalíptica»). Para comodidad del lector hemos incluido en la lista los términos que se explican cuando aparecen por primera vez y que luego se utilizan a lo largo de toda la obra sin ulterior explicación. En el caso de algunos conceptos que se presuponen en la exégesis (como historia de las formas, análisis semiótico), ha sido necesario un tratamiento más amplio en este glosario, ya que su explicación en el texto habría complicado innecesariamente la exposición y, por otro lado, tampoco se pueden considerar conocidos por todos.

ACTUALIZACIÓN

Es un término tomado de la → hermenéutica o exégesis. Un determinado discurso (por ejemplo, bíblico) formulado en un → horizonte experiencial antiguo, griego o judío, es expresado —«actualizado»— de una manera distinta de acuerdo con nuestra experiencia actual de la vida y el mundo, a fin de que podamos entender hoy el sentido que tal discurso tenía en el pasado. Actualizar equivale, pues, a interpretar; pero, dado que la formulación antigua es ya una interpretación, podemos hablar también de «neointerpretación» o «interpretación actualizante». Gracias a la actualización sabemos qué nos quiere decir hoy el pasado. Por otra parte, «actualizar» significa también hacer inteligible el mensaje bíblico ante unas experiencias totalmente nuevas, que —como tales— son ajenas a la Biblia. La actualización exige, por tanto, una interpretación *fiel a Jesús* y, no obstante, *creativa*.

ANÁMNESIS

Término griego que significa «recuerdo». En este libro se emplea sólo cuando se trata de una «memoria de Jesús», que no obedece a

²⁴ M. Buber, *Werke* III (Munich 1963) 71.

²⁵ K. Derksen, *Vertellend geloven: «Reliëf»* 41 (1973) 230-244. Cf. bibliografía en la sección primera de la primera parte, nota 14.

un interés *puramente* histórico, sino que se recoge *como* dato histórico en la confesión del Señor resucitado.

APÓCRIFO

«*Apókryphon*» significa «oculto». La Iglesia oficial (antigua) llama apócrifos aquellos escritos que no eran «oficiales» o «públicos» y que, por así decirlo, estaban «ocultos», es decir, no tenían un significado normativo para la fe y, por tanto, no figuraban entre los libros → canónicos de la Escritura, pese a su contenido religioso (judío o cristiano). En particular, son apócrifos algunos evangelios (por ejemplo, el de Tomás, el de Pedro), algunos hechos de los apóstoles (como los de Tomás) y algunos apocalipsis judíos o cristianos. Se trata de libros no → canónicos, a diferencia de nuestros cuatro evangelios, de los hechos de los apóstoles (de Lucas) y del Apocalipsis del Nuevo Testamento. En lo que respecta al Antiguo Testamento, hay una clara diferencia entre católicos y protestantes en la valoración oficial de determinados libros: Sabiduría, 1-2 Macabeos, Eclesiástico, Baruc, Tobías, Judit y fragmentos griegos de Ester y Daniel. A partir del siglo XVI, estas partes de la Biblia recibieron entre los católicos el calificativo de «deuterocanónicas» (canónicas de «segundo rango»), dado que no todas las comunidades cristianas las consideraron «canónicas» desde el principio; se trata de escritos venerados por los judíos de habla griega, pero que los judíos de lengua hebrea o aramea no aceptaban como canónicos. Los católicos los consideran canónicos, mientras que los protestantes los llaman apócrifos y los juzgan no canónicos (y, por tanto, no inspirados). Los escritos que los católicos llaman «apócrifos» reciben entre los protestantes el nombre de «pseudopégrafos». Esta es la razón de que el término «apócrifo» tenga un significado distinto según sea empleado por católicos o protestantes, ya que para éstos los libros que los católicos llaman deuterocanónicos son apócrifos: están fuera de la «Biblia canónica». Por esta razón, existe también entre ambos diferencias en lo que respecta a la «literatura intertestamentaria», es decir, la literatura extracanónica, judía o de inspiración cristiana, perteneciente al período entre la literatura «veterotestamentaria» canónica más reciente y la «neotestamentaria». Tras algunas dudas sobre la canonicidad de ciertos libros cristianos (Heb, 2 Pe, 2-3 Jn, Sant, Jds y Ap), los protestantes (junto con los católicos) aceptan en la actualidad estos escritos neotestamentarios como canónicos. En el estudio «puramente crítico» de la literatura antigua judía y cristiana no se distingue entre los libros canónicos, considerados por la fe judía y cristiana como «inspirados por Dios», y la literatura judía y cristiana no inspirada de la misma época.

APORÍA

Esta palabra griega significa propiamente «sin camino», «camino sin salida». Una dificultad surgida en un determinado planteamiento de un problema puede ser resuelta de tal forma que surja una nueva dificultad y, a la larga, se vuelva a caer en el mismo problema; es decir, no hay salida «dentro del sistema». Entonces no hay más solución que formular el problema inicial (→ articulación de la fe) de una forma radicalmente diferente para eludir la aporía.

ARETALOGÍA

Este término ha sido analizado ampliamente en el libro (pp. 393-397). En resumen, la palabra griega *areté* significa virtud, sabiduría y heroísmo, fuerza. La aretalogía es una especie de equivalente pagano de las vidas de santos (hagiografía) y mártires cristianos; en ella se ensalza, a veces en términos hiperbólicos, con respeto y entusiasmo la vida admirable de hombres sabios o valientes. La aretalogía es, pues, un género literario que relata la vida de estos hombres con una finalidad edificante. El significado que ellos tienen para nosotros se expresa mediante su «exaltación» final junto a los dioses (de los que habían salido) y mediante el género literario de «apariciones» (después de su muerte), en el que ellos mismos exponen el sentido fundamental de su vida.

ARTICULACIÓN DE LA FE

«Articulación» es el resultado de una → tematización, la enunciación explícita, en una fórmula elaborada, de algo que inicialmente estaba contenido de forma un tanto inarticulada o implícita en una experiencia (de fe). Pero en el verbo «articular» resuena la palabra latina *artus* (articulación o miembro). De ahí la expresión medieval (*articulus fidei*) en el sentido de elemento cardinal (*cardo*, quicio). «Articular» una experiencia de fe significa también formular un determinado contenido de tal modo que quede de manifiesto su relación con el *mensaje central* del evangelio.

ASIDEO

Este término se aplica a una determinada forma de espiritualidad que floreció en la historia del judaísmo antiguo a partir de la guerra de los Macabeos contra la helenización de la vida judía. Los asideos

(= piadosos) en sentido técnico nacieron de la confluencia de varios grupos heterogéneos ya existentes en el período subsiguiente al libro del Eclesiástico. Forman un movimiento de conversión orientado escatológicamente e inspirado en la concepción → deuteronomista de la historia y en ideas → sapienciales. Este movimiento se escinde a mediados del siglo II a.C., y surgen de él los esenios y los fariseos. La tradición asidea tiene una gran vitalidad en la época de Jesús.

CANÓNICO

El término griego *kanon* significa regla, norma; por tanto, «canónico» es aquello que sirve de norma o criterio. En el libro se emplea sólo en relación con lo que constituye la norma, el criterio y la pauta en orden a la autenticidad u orientación correcta de la fe cristiana, es decir, los libros canónicos del Antiguo Testamento y del Nuevo. Son canónicos los escritos antiguos reconocidos por las comunidades cristianas como expresión oficial de su fe común y confirmados como tales por la autoridad de la Iglesia. Esto los distingue de los escritos judíos y cristianos de la misma época, así como de los → apócrifos y de los escritos heréticos. El término «precanónico» se aplica (en relación con el Nuevo Testamento) a las interpretaciones cristianas de Jesús que circulaban (oralmente o quizá por escrito) antes que nacieran los escritos canónicos del Nuevo Testamento. De aquí toman su material los escritos canónicos: transmiten, corrigen y sintetizan tales tradiciones, partiendo sobre todo de la fe en la muerte y resurrección de Jesús.

CIFRA

Esta palabra procede del uso filosófico, donde se emplea con el sentido fundamental de «clave de un criptograma». El filósofo alemán K. Jaspers utilizó el término para expresar cómo lo trascendente se hace de algún modo accesible en la experiencia metafísica, aunque no por ello se pueda objetivar: lo que aparece en tal experiencia no se puede definir ulteriormente; sólo cabe una «referencia» en lenguaje evocativo. Según esto, el término se emplea en este libro (siempre, a excepción de la página 37, en un sentido más bien desfavorable) como cifra *vacía*, es decir, como una especie de hoja en blanco que cada uno puede rellenar según su gusto: una incógnita cuyo contenido puede determinar cada cual como quiera sin un influjo determinante por parte del dato que se trata de definir. La cifra tiene, por tanto, cierta afinidad con la *pura* proyección.

CRISTOLÓGICO

En este libro emplearemos el término cuando se trata de identificar a Jesús de Nazaret como el portador de la salvación definitiva y decisiva de Dios para los hombres. La labor cristológica consiste, pues, en → tematizar y reelaborar tal identificación analizando sus implicaciones. Según esto, la cristología es una reflexión creyente «de segundo grado» sobre el fenómeno histórico Jesús de Nazaret.

DESVELAMIENTO Y SU EXPERIENCIA

El lenguaje de la fe o discurso religioso se basa en una experiencia muy particular. Hay una base empírica: se experimentan cosas accesibles a todos, pero algunas personas perciben (súbita o paulatinamente) una dimensión más profunda que, en cuanto tal, ya no es objetivable, pero se da a conocer a través de los datos empíricos (o históricos) de la experiencia. Este fenómeno encierra más de lo que se puede experimentar de manera manifiesta, puramente empírica y directamente descriptiva. La mirada amistosa de un hombre puede abrirnos de repente a todo un mundo nuevo. Se trata de un desvelamiento (*disclosure*, «revelación») no meramente subjetivo. En algunos hechos constatables se manifiesta una realidad más profunda, en la cual toma conciencia de sí la persona que vive tal experiencia. Por ello, una experiencia de «desvelamiento» no es una constatación objetivante, si bien responde a un estímulo objetivo. Además tiene un efecto catalizador en virtud del cual la «revelación» afecta a toda la persona («auto-desvelamiento»). Lo descubierto de esta forma no puede expresarse en un lenguaje «objetivante», sino sólo de forma evocativa; de ahí que no se utilice un lenguaje *descriptivo*, sino un «lenguaje de fe» evocativo para hacer comprensible y comunicable de algún modo a los otros el contenido de la experiencia, como invitación a participar en ella. Esto no quiere decir que no pueda haber también «experiencias de desvelamiento» falsas o ilusorias.

DEUTEROISAÍAS, TRITOISAÍAS

A diferencia de las partes más antiguas del libro de Isaías (Is 1-39), que evocan y transmiten la actividad profética del gran profeta Isaías (ca. 765-700), los capítulos 40-55 pertenecen a un profeta desconocido de finales del exilio (Deuteroisaias o segundo Isaías), mientras que los capítulos 56-66 son una recopilación profética que, por lo menos sustancialmente, procede de la época posterior al exilio (Tritoisaias o tercer Isaías).

DEUTERONÓMICO, DEUTERONOMISTA

«Deuterónico» significa relativo al Deuteronomio, el quinto libro del Pentateuco; «deuteronomista», en cambio, se aplica a la espiritualidad específica de los bloques de tradición (distintos de las tradiciones yahvista, elohista y sacerdotal) que aparecen en el Deuteronomio y también en Josué, Jueces, Samuel y Reyes, y han influido en varias piezas de la literatura judía posterior. La caída del reino del norte y, más aún, la del sur (587 a.C.) marcan el comienzo de la concepción deuteronomista de la historia. Dios ama a su pueblo; pero, si éste le es infiel, recaerá sobre él la maldición de que habla el Deuteronomio. Responsables de esta tradición fueron los levitas rurales del reino del norte, que, tras la caída del mismo, fueron a Jerusalén (con sus «colecciones») y entraron en conflicto con los sacerdotes de la ciudad; allí, llegaron a constituir la «fuerza teológica» que inspiró la «tradición deuteronomista». «Deuteronomista» se refiere también a la «segunda edición» del libro del Deuteronomio (durante la restauración de Josías). En ella se plasma la concepción deuteronomista de la historia, a partir de la interpretación del exilio babilónico y de ideas sapienciales. El movimiento → asideo estuvo animado sobre todo por esta visión deuteronomista de la historia.

EÓN

Del griego *aión*: tiempo, edad, época; por derivación, todo el tiempo de la historia terrena y también la eternidad. En este libro, el término aparece sólo en el contexto de la apocalíptica: el viejo eón y el nuevo. El viejo es el tiempo de nuestra historia, considerada como historia de dolor; el nuevo es el tiempo de la salvación universal, sin lágrimas ni injusticias; éste se concibe como una eternidad posterrena, pero también como un tiempo indeterminado de salvación en la tierra, posterior a la intervención súbita de Dios, que realiza «el cambio de los tiempos» (→ escatológico).

EPIFANÍA-EPÍFANO

En este libro, «epifanía» (del griego *epiphánein*, manifestarse) se utiliza siempre para designar la manifestación (hacerse epifano o transparente) de Dios en el hombre Jesús: en sus acciones (por ejemplo, milagros), en su muerte, en la vida de la comunidad cristiana, en las llamadas «apariciones de Jesús», etc. «Epifanía» indica la presencia actual y visible de Dios en la actividad del hombre Jesús. La «cristología de epifanía» habla en «términos de revelación» de la salvación divina que se ha manifestado en Jesús.

ESCATOLÓGICO

Según los diccionarios, es lo que se refiere a la doctrina de las postrimerías, es decir, a lo que se enseña sobre el destino del hombre después de su muerte. Esta definición es correcta etimológicamente, pero insuficiente desde el punto de vista teológico. «*Eschatá*» son los novísimos o postrimerías. Todo lo referente al sentido último, profundo y definitivo de la vida humana es denominado «escatológico»; por tanto, no sólo lo relativo al «más allá», sino también lo que se refiere al sentido definitivo de la vida, así como al tiempo final como tiempo de salvación (al margen de que constituya el «final de la historia» o un tiempo salvífico intrahistórico de duración ilimitada). El contexto indicará en cada caso el matiz concreto, si bien el énfasis recae siempre en el carácter «definitivo» de lo que sólo se manifiesta al final de los tiempos y después de la muerte, si bien ya actúa y se decide en el presente.

ETIOLÓGICO (RELATO)

«Etiológico» es una palabra compuesta de *logos* (discurso) y *aitía* (causa, fundamento) y se aplica a la reflexión sobre las causas de las cosas. Como *arché*, *aitía*, se refiere al «principio» en el doble sentido de «comienzo» y «proposición fundamental», en lo cual influye el antiguo supuesto de que el comienzo («en el principio») revela, por decirlo así, la *esencia* de las cosas; un comienzo sirve siempre de modelo para las experiencias universales de la humanidad. Por tanto, un «relato etiológico» no pretende reconstruir unos hechos o acontecimientos tal como sucedieron en el pasado, sino ofrecer una visión de la naturaleza y estructura interna de determinadas experiencias del presente.

GNOSIS, GNÓSTICO, Gnosticismo

El término griego *gnosis* significa «conocimiento». La gnosis o gnosticismo era en el siglo II d.C. un movimiento filosófico de tipo ecléctico, si bien en el marco de un proyecto de vida claramente religioso. Su idea fundamental era que el hombre tiene dentro de sí, en su alma, un destello divino encerrado en la materia, que debe liberarse ascendiendo de nuevo a su origen divino. Esta redención o ascensión se realiza gracias a un mensajero (un hombre aparente) que comunica el conocimiento divino. Por ello, se atribuye al conocimiento un lugar central como medio de redención; se trata de un especial conocimiento revelatorio que se comunica por medio de la

tradicón y la iniciación. El conocimiento es salvación. Cuando en este libro decimos que el cristianismo no es una gnosis, queremos decir que la fe cristiana no se reduce a una doctrina o simplemente a una «ortodoxia». Teniendo en cuenta que la gnosis nace de una tendencia general a la interiorización y a una religiosidad ascética, a «una huida del mundo», podemos hablar también de una «pregnosis». Est \grave{a} no es fenómeno puramente intrajudío ni puramente intracristiano, como tampoco una «orientalización» del cristianismo, sino un fenómeno general, típico de la antigüedad tardía, que impregna toda su cultura. Dado que existe una conexión entre la literatura sapiencial del judaísmo tardío y el verdadero gnosticismo posterior, se discute si el Nuevo Testamento contiene o no ideas «gnósticas». La respuesta a este respecto varía según el modo de considerar el gnosticismo: como una evolución del judaísmo, como un sincretismo oriental, como una filosofía helenista de la vida o como un movimiento herético intracristiano del siglo II. Actualmente, los historiadores hablan cada vez más de una «tendencia gnóstica» general (pregnosis) de toda la cultura en la época en que nace el cristianismo. Los franceses y anglosajones distinguen, según esto, entre «gnosis» y «gnosticismo», si bien califican a ambos de «gnósticos». Otros hablan de «pregnosis» y «gnosis», subrayando que no conviene fijarse demasiado en la primera al interpretar la segunda, la cual toma un material más antiguo y lo integra en el gnosticismo del siglo II. En el gnosticismo reaparecen muchas ideas de la apocalíptica y del platonismo, que sólo entonces adquieren un significado propiamente gnóstico. Ciertos términos (como *pléroma*) no dicen *de por sí* nada sobre un eventual significado «gnóstico».

HERMENÉUTICA (HERMENÉUTICO)

Hermenéutica significa «interpretación». La hermenéutica como ciencia estudia las condiciones de posibilidad de una exégesis o interpretación (por ejemplo, de la Biblia). Este estudio es necesario debido al constante incremento del \rightarrow horizonte hermenéutico de nuestras experiencias, nuestro pensamiento y nuestro modo de enunciar tales experiencias (\rightarrow actualización).

HIPÓSTASIS (HIPOSTASIAS, ANHIPÓSTASIS Y ENHIPÓSTASIS)

«*Hypostasis*» es una palabra griega que designa «lo que sirve de soporte» o, en sentido figurado, «algo sustancioso» (como un alimento o una conferencia). En el lenguaje filosófico, significa «persona», en cuanto existencia completa, independiente y subsistente. «Hipostasiar» significa, por tanto, «independizar» en el sentido de convertir

una determinación funcional de algo o alguien en una entidad subsistente. En la cristología se habla, además, de «anhipóstasis» y «enhipóstasis». Anhipóstasis (*an* es una partícula privativa) indica una situación de carencia de personalidad humana; con ello se pretende decir que Jesús tiene ciertamente una naturaleza humana y (en este sentido) es hombre, pero que su personalidad está constituida por la persona divina, de lo cual se seguiría que Cristo no es persona humana. Esto da la impresión, al menos, de que Cristo no es plenamente hombre. Enhipóstasis (el prefijo *en* indica interioridad) significa (supuesta la anhipóstasis) que la naturaleza humana, no personal, es personalizada por la persona divina. En este caso, la anhipóstasis es la consecuencia de la enhipóstasis en el Verbo divino. En la cristología actual se intenta (por distintos caminos) explicar la enhipóstasis sin anhipóstasis; es decir, Jesús no sufre ninguna pérdida de la personalidad humana, a pesar de identificarse con el Hijo de Dios.

HISTORIA DE LAS FORMAS

La historia de las formas (*Formgeschichte*) es un método utilizado sobre todo por los exegetas alemanes. Parte del presupuesto (que hoy se puede admitir como un «hecho científico») de que los evangelios se formaron a partir de pequeñas unidades aisladas (que serían las perícopas de nuestros evangelios): un relato de milagro, un dicho de Jesús, etc. Estas unidades fueron agrupadas —con anterioridad a los actuales escritos— por géneros literarios, que se denominan *logia* o palabras de Jesús, relatos breves, milagros, paradigmas, etc. Es de notar que los evangelios, que recogen y transmiten tales tradiciones, lo hacen movidos por su interés de proclamar a Cristo (es decir, por un interés ya eclesial). Así, los evangelios son primariamente expresiones de fe eclesial en Jesús, proclamado como el Cristo. Los primeros representantes de la historia de las formas afirmaban unilateralmente que la Iglesia misma es *la base de la que* habrían surgido directamente tales perícopas (es decir, éstas tendrían su contexto vital, *Sitz im Leben*, en las necesidades —catequéticas, litúrgicas, apologéticas, etc.— de la propia Iglesia); serían, pues, creación de la Iglesia. Esta unilateralidad encontró una justificada oposición, ya que reducía a la mínima expresión el nexo entre la fe cristiana (\rightarrow kerygma) y la realidad histórica de Jesús de Nazaret y hacía problemático el fundamento histórico de la fe cristiana en el mismo Jesús. De ahí que los modernos representantes de la historia de las formas, sin negar que la tradición tiene un contexto eclesial, subrayen que en esta \rightarrow actualización de la Iglesia resuena todavía claramente el interés histórico por el Jesús terreno y que ciertos indicios lingüísticos del texto permiten afirmar que los evangelistas eran conscientes de la distancia entre «recuerdo de Jesús» y «actuali-

zación eclesial». Con auxilio de la historia de las formas, se quiere, entre otras cosas, alcanzar el estrato más antiguo de la tradición precanónica para llegar a Jesús de Nazaret. Dado que los representantes de la historia de las formas suelen sacar conclusiones que afectan a la cronología de las distintas tradiciones y chocan a menudo con serias dificultades, los exegetas anglosajones prefieren hablar de «crítica de las formas». Véase también historia de la redacción e historia de la tradición.

HISTORIA DE LA REDACCIÓN

Este método exegético representa una tendencia reciente dentro de la → historia de las formas. Distinguiendo entre «tradición» y «redacción» (con ayuda de la historia de las formas), intenta descubrir la concepción global de cada uno de los redactores (evangelistas). De hecho, los evangelistas no son simples compiladores que se limiten a reunir un material y redactarlo en un conjunto unitario; al contrario, son verdaderos autores, con una concepción teológica muy concreta, *en la que* integran las perícopas o colecciones de perícopas llegadas hasta ellos. Con su labor de redacción, las tradiciones anteriores adquieren nuevas perspectivas. La concepción teológica de cada evangelista está relacionada (a veces de una forma crítica) con la teología de la comunidad cristiana a que pertenece. Este método permite entender mejor la peculiaridad de las cristologías de Marcos, Mateo, Lucas y Juan.

HISTORIA DE LA TRADICIÓN

Este término se refiere al estudio histórico de determinados conjuntos de tradición, estudio que presupone tanto la → historia de las formas como la → historia de la redacción. El Antiguo Testamento no es un bloque monolítico: contiene diferentes «espiritualidades», como la levítico-sacerdotal, la sapiencial antigua y reciente, la apocalíptica, la asidea, la deuteronomista, etc. A veces, ciertos bloques de tradición que presentan una orientación muy determinada se localizan en círculos muy concretos (si bien a la larga se da una contaminación de todas estas tradiciones independientes en su origen). La historia de la tradición estudia (desde un punto de vista sincrónico o diacrónico, es decir, en un solo evangelio o bien en todo el Nuevo Testamento, en la historia precanónica y en sus raíces veterotestamentarias) el trasfondo de conceptos bíblicos como «mensajero», «sabaduría», «cristo», «Señor», «Hijo», etc. Situar correctamente un concepto bíblico dentro del conjunto tradicional a que pertenece ayuda a determinar el significado de tal concepto y a diferenciarlo de

otros significados que puede tener en otros bloques de tradición (con los que a veces se fusiona más tarde), ya que de esta forma se descubre la intención propia de la tradición, la razón por la que ésta se transmite. La historia de la tradición es también importante para la formación del Nuevo Testamento: investiga si un *logion* de Jesús se transmitió en el contexto de la liturgia (por ejemplo, en la tradición de la cena), o en la catequesis o → parénesis, en la tradición de los milagros, etc. La integración en un determinado bloque de tradición influye también el significado de un concepto bíblico. En este libro se concede gran importancia al estudio del trasfondo de los modelos y palabras clave del judaísmo que repercute en la cristología, por más que a menudo subsistan dudas sobre el resultado de tal estudio, ya que algunos bloques de tradición, originariamente distintos, están inextricablemente fusionados.

HOMOLOGÍA

Homología significa «confesión de fe»; su contenido coincide con el de la *pistis*, fe. Se confiesa con la boca, pero se cree con el corazón (Rom 10,9-10). Una homología o confesión de fe adopta la forma de aclamación (¡Jesús es el Señor!), de afirmación de fe, sobre la acción de Dios en Jesús (por ejemplo, Gál 8,11; 2 Cor 4,14; 1 Tes 4,14).

HORIZONTE HERMENÉUTICO Y EXPERIENCIAL

Así como en el lenguaje corriente hablamos de «horizonte», más allá del cual no podemos ver nada, mientras que dentro de él percibimos las cosas visibles, así también hablamos —en sentido figurado, pero real— de un «horizonte» *dentro del que experimentamos* las realidades (personas, cosas, acontecimientos) y las comprendemos interpretándolas, de modo que no podemos ver más allá de tal horizonte ni experimentar ni *entender* nada fuera de él. En realidad, este horizonte hermenéutico y experiencial abarca todo el acontecer histórico en que nos hallamos y que nos hace ser lo que somos, seres proyectados hacia el futuro. Nuestro horizonte de experiencia tiene, por tanto, una dimensión histórica y social. Sin embargo, en una determinada visión filosófica, sobre todo cristiana, supone un horizonte más profundo (→ ontológico) que abarca en el tiempo (presente, pasado y futuro). Debido a esta dimensión de profundidad, nuestro horizonte experiencial no está «cerrado», sino «abierto», últimamente al misterio de Dios; nada de lo que se tiene por realidad cae fuera de tal horizonte. En nuestras experiencias y reflexiones de cada día, el horizonte histórico y social (también ontológico) permanece implícito, pero resuena inconscientemente e influye en todos nuestros jui-

cios y afirmaciones. En cierta manera, siempre limitado, este horizonte se puede → tematizar (cf. también hermenéutica y pp. 542-548).

INTERPRETANDUM E INTERPRETAMENTUM

Interpretandum es «lo que ha de ser interpretado», lo que sólo se puede entender mediante una interpretación. La interpretación recibe también el nombre de *interpretamentum*. Sin embargo, algunas veces el término *interpretamentum* tiene el sentido de «puro *interpretamentum*»; entonces significa no la interpretación (por ejemplo, la fe en la resurrección) de un único *interpretandum* al que se refieren todos (por ejemplo, la realidad de la resurrección de Jesús), sino de un *interpretandum* totalmente distinto (por ejemplo, la vida terrena y la muerte de Jesús). En el primer caso, la fe en la resurrección es la comprensión interpretativa de un hecho real posterior a la Pascua, inaccesible en sí mismo; en el segundo es una comprensión interpretativa del acontecimiento prepascual de la vida y la muerte de Jesús.

KERIGMA (KERIGMÁTICO)

Kerigma significa literalmente el mensaje proclamado por un heraldo. Una afirmación kerigmática sobre Jesús de Nazaret es una afirmación cristológica en la que Jesús es declarado y proclamado como aquél en el que se experimenta la salvación decisiva y definitiva. El término *kerigma* (→ historia de las formas) adquirió un significado positivo o negativo en la teología según se afirmara o no que esta confesión eclesial de Cristo (kerigma) se fundaba en la realidad del Jesús terreno. La posición del autor de este libro es que el kerigma de Cristo es una interpretación con la que la comunidad cree, confiesa y proclama lo acontecido realmente en el Jesús terreno (su persona, su mensaje y su praxis), mientras que un «kerigma», sea cual fuere, que no reciba su contenido del Jesús terreno será una «ideología», una mistificación o, a lo sumo, un → teológúmeno. Llamamos aquí «teólogos kerigmáticos» a los que parten de la confesión eclesial de Cristo y niegan o minimizan el significado *teológico* del Jesús terreno.

KIRIAL

Es un adjetivo derivado de *kyrios*, señor. Designa el «señorío» de Jesús, su exaltación y poder salvífico.

METÁNOIA

Significa penitencia y conversión, en el sentido de cambio radical. Basada en la fe en Dios, incluye una autocrítica radical. La *metánoia* es consecuencia e implicación de la venida del reino de Dios.

ONTOLÓGICO

Se refiere al «discurso» (*logos*) sobre lo que un ser (*on, ontos*) —persona, objeto o acontecimiento— es en su realidad más propia. En este libro el término se aplica (sólo excepcionalmente) a lo que dice algo sobre la realidad que se me presenta en cuanto realidad que yo no constituyo, pero que me determina.

ORTOPRAXIS

Literalmente, «actuación recta». En este libro ortopraxis significa siempre actuar según la norma y las directrices del reino de Dios (las cuales se analizan en la presente obra).

PARADIGMA

Del griego *para* y *deigma*. Es el modelo *con respecto a* una imitación; por tanto, la realidad modélica o ejemplar. La palabra tenía un significado especial en la filosofía griega: lo terreno es sólo un reflejo de la verdadera realidad, que se halla en las esferas celestes; ésta es, pues, «paradigma», prototipo, norma y criterio a que debe ajustarse nuestra vida terrena. Decir que Jesús es paradigma de la verdadera humanidad significa que él vivió ejemplarmente lo que nosotros debemos realizar, con fidelidad creativa y en unas circunstancias distintas. Así, él es norma, criterio, orientación e inspiración. Sin embargo, esto no significa que su carácter paradigmático agote todo el significado de Jesús para nosotros.

PARÉNESIS (PARENÉTICO)

Del griego *parainesis* (exhortación). Término exegético que designa el género literario bíblico en que se exhorta, se alienta y consuela o se invita a actuar en consonancia con las exigencias de la soberanía de Dios. La parénesis se refiere, pues, a las directrices éticas en que el

NT plasma para su tiempo las consecuencias de la fe en Cristo para la conducta humana. Con frecuencia hace suya, integrándola en Cristo, la ética no bíblica anterior que tiene validez en el marco bíblico. De ahí que tales normas no sean de por sí válidas para siempre.

PERFORMATIVO

Es un término procedente del análisis lingüístico. Indica que el «lenguaje» no es siempre *descriptivo*. Existen «afirmaciones» que no describen nada, sino que quieren, por ejemplo, suscitar emociones, prescribir una norma de comportamiento, o influir en la conducta humana. En tales casos se habla de lenguaje performativo. Un claro ejemplo son las promesas matrimoniales: es un lenguaje que *realiza* (en inglés, *perform*) lo que *significa*. Las promesas, las palabras sacramentales, declaraciones como «con esto declaro inaugurada la reunión» son formas de «lenguaje performativo». Esta teoría, genérica en un principio, fue objeto más tarde de múltiples distinciones (necesarias) en relación con el valor del lenguaje performativo, mucho más complejo de lo que se creía.

PREEXISTENCIA Y PROEXISTENCIA

Preexistencia es en la cristología clásica desde muy antiguo el término técnico que expresa «la existencia de Cristo como Hijo de Dios desde la eternidad»; en cuanto a su divinidad, Cristo existía como Hijo de Dios ya antes de su concepción y nacimiento. La segunda persona de la Trinidad se hizo hombre en el tiempo (cristología de la encarnación). Proexistencia, en cambio, es un neologismo reciente, empleado sobre todo en la fenomenología. Significa «existencia para los demás», hombre para los demás. Podría equivaler a «solidaridad humana» y actitud de servicio para con el prójimo.

PROLEGÓMENO

Del griego *prolegein* (decir antes). «Prolegómeno» es lo que debe decirse antes de abordar el tema en cuestión. Dado que mi intención última es escribir una soteriología, reflexionar sobre lo que significa propiamente la «redención cristiana», especialmente en relación con los movimientos modernos de liberación y con otras formas de salvación y restauración del hombre, todo el libro puede considerarse un prolegómeno. En un sentido más amplio (prescindiendo de objetivos ulteriores), estimo que el libro es un prolegómeno, ya que no habla de

todo lo que suele incluir una cristología, sino sólo de sus fundamentos.

SAPIENCIAL

Literalmente, «relativo a la sabiduría». En este libro, el término se aplica a la literatura sapiencial judía, que tiene tras sí una larga prehistoria y suele aparecer vinculada al nombre de «Salomón». La sabiduría popular de Israel (emparentada con la del Oriente antiguo, sobre todo la de Egipto y Mesopotamia) entró luego en contacto con la sabiduría popular griega (particularmente en Alejandría, donde era muy notable la diáspora judía), y ya antes de Cristo se unió además con las tradiciones proféticas de Israel, de modo que se puede hablar de una tradición neojudía, de carácter profético-sapiencial. Esta, a su vez, se mezcló con la apocalíptica. La tradición sapiencial neojudía, aunque helenizada, solía reflejar la piedad yahvista de Israel con más fidelidad que la religiosidad oficial de Jerusalén en tiempos de Jesús.

SEMIÓTICA Y ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL TEXTO

La semiótica es una rama moderna del análisis literario que se utiliza sobre todo para interpretar los «relatos míticos» y el material narrativo del NT. Por una parte, está relacionada con el estructuralismo general, de signo antropológico, de Cl. Lévi-Strauss; por otra, con el nuevo interés por las «culturas narrativas» y la «historia narrativa» (cf. pp. 67-69). La semiótica es una ciencia en formación que, en gran parte, se halla todavía en fase de hipótesis, sin una clara unidad (existen varias «semióticas») y en busca de una teoría propia. Sus representantes consideran que el hecho de que no haya una semiótica uniforme es incluso necesario para la «semiótica del relato». *Semeion* quiere decir «signo»; podemos definir, pues, la semiótica como una «teoría del signo», pero en un sentido muy específico; viene a ser un «psicoanálisis» del *texto*, en el sentido de que no acepta como auténtico el significado superficial, inmediatamente obvio del texto. A pesar de estar en una fase inicial, la semiótica del relato bíblico cuenta ya con ciertos resultados (sobre todo en Francia), de modo que el exegeta no puede ignorarla. La semiótica parte del texto tal como se nos presenta; su método es immanente y «sincrónico», se atiene únicamente al texto, sin un interés «diacrónico» o histórico, al menos en primera instancia, y, por tanto, sin preocupación por la prehistoria del texto (que constituiría precisamente el punto focal de la → historia de las formas). La semiótica parte de que, con anterioridad a cualquier otra investigación posible y quizá válida del texto bíblico, hay que investigar los elementos *textuales* (primero los *intratextuales*, por ejemplo, dentro de todo

el Evangelio de Marcos, y luego los *extratextuales* o existentes en diversos textos, por ejemplo comparando el texto de Marcos con el de Mateo o el Nuevo Testamento con la literatura apócrifa). El modelo semiótico se centra en el «plano semántico» (es decir, el contenido del relato) y en la «estructura narrativa» (la estructuración formal del contenido dentro del relato). Por esta razón se habla también de «análisis estructural» (y la semiótica es una forma determinada de lo que en un sentido más general se ha venido en llamar «estructuralismo»). Se estudian los códigos o reglas de la estructura narrativa que permiten «descodificar» el texto. Uno de los principios fundamentales de la semiótica consiste en que no se puede reducir el texto al plano de lo «significado», es decir, a la realidad —económica, histórica, → kerygmática, etc.— que eventualmente subyace *al mismo*. La semiótica no pretende descubrir algo debajo o detrás de los textos, sino captar el sentido de éstos. «Sentido» en el análisis estructural de la «semiótica del relato» es todo tipo de *correlación* dentro y fuera de un texto; por tanto, cualquier rasgo de un relato que hace referencia a otro momento del relato manifiesta el sentido del mismo (en la semiótica práctica no se trata del plano de los significados, sino del plano de los significantes). Por tanto, el sentido no se descubre buscando en un diccionario la significación de la palabra empleada, sino analizando las correlaciones en que funciona el relato. A este respecto es esencial el llamado «código anagógico», es decir, el texto y sólo el texto debe revelar su sentido, y las oposiciones —sobre todo «ejes semánticos» como alto-bajo, luz-tinieblas, muerte-vida, ligero-pesado, padre-hijo— tienen aquí una función muy específica. Se comienza el análisis delimitando con cierta arbitrariedad una «unidad narrativa» (*isotopía*), por ejemplo el relato de la Pasión, para analizar la estructura narrativa de la misma. La «deducción» tiene aquí el papel principal, debido a la llamada «competencia narrativa» de la humanidad: a partir de un gran número de textos de la literatura narrativa se extrae un «modelo general» de tal competencia. Los semiólogos suelen distinguir cuatro elementos en un relato: poético, emotivo, conativo y referencial. El hecho es, sin embargo, que la mayoría de semiólogos analizan sobre todo los elementos poéticos (llegando de hecho a resultados sugestivos) y dejan totalmente de lado los elementos referenciales. De todos modos, no se puede negar que en el relato bíblico se encuentran → signos lingüísticos (en el texto en cuanto texto) que contienen un código netamente referencial, o sea, que remite fuera del texto (y, por tanto, exige una comprensión → hermenéutica y no sólo estructural del relato). La comprensión estructural y deductiva de la Biblia conduce así a una «transformación» del texto bíblico (es decir, a una repetición de lo ya dicho o narrado), pues la semiótica no conoce un relato «original»; cada relato es ya una «traducción» o transformación: «El objeto no es descrito por la lectura, sino reescrito gracias a ella», dice C. Chabrol, conocido semiólogo francés. En mi opinión, se puede afirmar que un «análisis semiótico» del texto bíblico debe *preceder* a

cualquier otra consideración basada en la historia de las formas, en la historia de la redacción o en la hermenéutica.

SIGNOS LINGÜÍSTICOS

Es un término del análisis → semiótico del texto. Significa que en el mismo texto existen señales, signos, indicios, que indican al lector la forma en que debe interpretarlo. Los signos lingüísticos sugieren cómo se debe interpretar un texto determinado: como poético, no histórico, o como una novela, una lección didáctico-moral, un relato histórico o una interpretación religiosa de experiencias humanas, etc.

SINÓPTICOS

Se aplica a lo que se puede ver con una mirada de conjunto. Los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas deben leerse, por así decirlo, conjuntamente, comparándolos entre sí, dado que los tres, cada uno a su modo, recogen en gran parte el mismo material sobre Jesús (cf. lo dicho sobre la tradición Q). El caso del Evangelio de Juan es distinto, hasta el punto de que se contrapone a los evangelios sinópticos; pero hoy se abre paso una corriente que tiende a superar el concepto de «evangelios sinópticos», incluyendo de algún modo el Evangelio de Juan. En este libro empleamos el término en sentido clásico (los tres primeros evangelios).

SOTERIOLOGÍA

Sotería significa salvación o redención. Soteriología es la doctrina sobre la redención: la concepción que se tiene de la salvación, redención o liberación del hombre.

TEMATIZAR

Explicitar; es decir, revelar y enunciar explícitamente algo que en nuestra experiencia está contenido de una forma real, pero implícita y, por así decirlo, tácita. En otras palabras, «tematizar» es convertir algo en *tema* de investigación y formularlo teóricamente. (El término procede del método fenomenológico de Heidegger y sobre todo de Husserl.)

TEOLOGÚMENO

En términos generales, teologúmeno es una interpretación que tiene sólo valor teológico. Pero esta palabra se reserva para cuando se quiere indicar que una interpretación teológica *a)* es distinta de una interpretación normativa de la fe, comúnmente aceptada y *b)* es distinta, además, de una afirmación históricamente verificable. Así, situar el nacimiento de Jesús «en Belén» no es un dato de fe ni un hecho comprobado históricamente. No fueron recuerdos históricos, sino una exégesis *teológica* de ciertos textos del antiguo Testamento (que en sí tenían un sentido diferente), lo que llevó a hablar de «Belén» en relación con el nacimiento de Jesús. El que Jesús naciera en Nazaret o en Belén no afecta a la fe cristiana: es un teologúmeno. Pero el teologúmeno suele tematizar un determinado dato de fe.

TÓPICO, TOPOS

En «retórica» se habla de tónica, doctrina que enseña a buscar y ordenar datos con vistas a un discurso o exposición de tipo general teórico; doctrina sobre los lugares comunes o *topoi*. En este libro, *topos* o tónico se emplea en el sentido de «lugar común», «modelo» en el que se repiten invariablemente determinadas características.

ZELOTAS Y SICARIOS

Con anterioridad al grupo de los fariseos y de los esenios existía en el antiguo Israel una tradición de «zelotas», sobre todo en los círculos sacerdotales. Eran, al igual que Yahvé, el «Dios celoso» (Ex 20,5; 34,14), también celosos de Israel, la propiedad exclusiva de Yahvé. Toda ocupación de su país por potencias extranjeras era «abominación para Yahvé»; entonces se encendían en celo por la liberación de Israel y estaban dispuestos incluso a una resistencia armada. La motivación religiosa tenía a la vez un significado esencialmente político. Un ejemplo (y una llamada a la imitación) era Pinjás, hijo de Eleazar, descendiente del sacerdote Aarón (tradición sacerdotal de Nm 25, 10-11; 31,6-54). Durante la sublevación de los Macabeos, Matatías se presenta él mismo y presenta a sus compañeros de lucha como celosos de Dios y de la ley: «zelotas» (cf. 1 Mac 2,23-68; 2 Mac 4,2). El libro de la Sabiduría describe esta espiritualidad diciendo que Yahvé tomará la armadura de su celo (*qaná*) y armará a la creación para vengarse de sus enemigos» (Sab 5,17). Durante la guerra judía (66-70/73 d.C.), según el historiador judío Flavio Josefo, hubo «zelotas», guiados por un hombre apodado Pinjás (clara alusión a la espiritualidad

del partisano sacerdotal). Por tanto, en la época neotestamentaria hay que buscar a los zelotas en los círculos de los *sacerdotes del templo*, que se oponían no sólo a Roma, debido a la profanación del templo, sino también a los sumos sacerdotes judíos de Jerusalén, ilegítimos, neosadoquitas y colaboradores de los romanos. Durante la rebelión judía se encendieron en celo por la santidad del templo y del sacerdocio, oponiéndose a los romanos. Junto a estos sacerdotes zelotas, había también otros grupos que Josefo llama «salteadores» o, con un término romano, «sicarios» (de *sica*, puñal). Pero Josefo parece ignorar que los sicarios no eran simplemente bandas de salteadores (que existían en el desierto), sino partisanos (no sacerdotales) que compartían con los zelotas el «celo religioso en favor de Yahvé» y en contra de los romanos (quizá, en Galilea, influían también motivaciones sociales). En tales grupos alentaba, además, una fuerte expectación mesiánica (un auténtico judío sería rey en nombre de Yahvé); algunos jefes de estos grupos se presentaron con pretensiones mesiánicas (y fueron crucificados como revoltosos; otros murieron en la lucha). Al parecer, durante la guerra judía estos combatientes se aliaron con los zelotas sacerdotales, de modo que ambos grupos operaban conjuntamente; pero surgieron conflictos que dieron lugar a escisiones, de modo que en el fragor de la lucha era difícil distinguir entre zelotas y sicarios. Ambos grupos estaban animados por la misma «ideología arcaica», pero en realidad no formaban un movimiento único. Tanto Judas Galileo, que el año 6 se negó a pagar los impuestos romanos prescritos por Quirino y pretendió cambiar esta situación de «oprobio a Yahvé» mediante acciones subversivas, como los combatientes de Masada durante la guerra judía, reciben en Flavio Josefo el nombre de «salteadores» y «sicarios». El dato evangélico de que Jesús fue crucificado entre «dos salteadores» indica probablemente que no se trata de simples bandidos, sino de partisanos (en esa dirección apunta también el relato, históricamente dudoso, sobre la liberación del partisano «Jesús Barrabás»).

DATOS BIBLIOGRAFICOS

A. APOCRIFOS

- J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der zwölf Patriarchen* (AGSU 8; Leiden-Colonia 1970).
- P. Bogaert, *L'apocalypse syriaque de Baruch I-II* (Sources chrétiennes 144; Paris 1969).
- R. H. Charles (ed.), *The Greek versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Oxford 1908 = Damstadt 1960).
- R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. (Oxford 1963).
- R. H. Charles, *The Book of Enoch* (Oxford 1912).
- C. Clemen (ed.), *Assumptio Moysis* (Kleine Texte 10; Berlín 1904).
- J. Flemming y L. Radermacher, *Das Buch Henoch* (GCS 5; Leipzig 1901).
- O. von Gebhardt (ed.), *Psalmi Salomonis* (TU XIII-2; Leipzig 1895).
- J. Geffcken (ed.), *Die Oracula Sibyllina* (GCS 8; Leipzig 1902).
- M. Hadas, *The third and fourth books of Maccabees* (JAL 12; Nueva York 1953).
- E. Hennecke y W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 vols (Tubinga 1964).
- E. Kautzsch (ed.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vols. (Tubinga 1900, Darmstadt 1962).
- G. Kisch (ed.), *Ps.-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum* (Notre-Dame 1949).
- K. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumran-Texten* (Gotinga 1960).
- G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth 1962).
- B. Violet, *Esra-Apokalypse*, 2 vols. (GCS 18/32; Leipzig 1910, 1924).

B. SIGLAS

AGSU	«Archiven zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums» (Leiden-Colonia).
ASNT	Acta Seminariorum Novi Testamenti (de Upsala) (Lund)
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Basilea-Zurich)
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie (Tubinga)
Bibl	«Biblica» (Roma)
BLit	«Bibel und Liturgie» (Viena)
BRes	«Biblical Research» (Chicago)
BuK	«Bibel und Kirche» (Stuttgart)
BuL	«Bibel und Leben» (Düsseldorf)
BZ	«Biblische Zeitschrift» (Friburgo)
BZNW	Beiheft zur «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», cf. ZNW

CBQ	«The catholic biblical Quarterly» (Washington)
CollBrugGand	«Collationes Brugenses et Gandavenses» (Gante, Brujas)
Conc	«Concilium. Revista Internacional de Teología»
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i> (París)
EvQ	«The Evangelical Quarterly» (Londres)
EvTh	«Evangelische Theologie» (Munich)
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses (Lovaina; Gembloux)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Gotinga)
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig)
GuL	«Geist und Leben» (Graz-Würzburg)
HTHR	«The Harvard theological Review» (Cambridge, Mass.)
IKZ	«Internationale katholische Zeitschrift» (Frankfurt)
Interpretation	«Interpretation» (Richmond, EE.UU.)
JAL	Jewish Apocryphal Literature (Nueva York)
JBL	«Journal of biblical literature» (Boston)
JRel	«The Journal of Religion» (Chicago)
JTS	«The Journal of Theological Studies» (Londres)
KuD	«Kerygma und Dogma» (Gotinga)
LThK ²	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (Friburgo, 2. ^a edic.)
LVie	«Lumière et Vie» (Lyon)
Neut. Abh.	Neutestamentliche Abhandlungen (Münster)
NovT	«Novum Testamentum» (Leiden)
NovTSuppl	Supplements to NovT
NRTh	«Nouvelle Revue Théologique» (Lovaina-Tournai)
NTD	<i>Das Neue Testament Deutsch</i> (Gotinga)
NTS	«New Testament Studies» (Cambridge y Washington)
NZStH	«Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» (Berlín)
OtSy	«L'Orient Syrien» (París)
PhJ	«Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» (Fulda)
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> (Stuttgart)
RB	«Revue Biblique» (París-Jerusalén)
RechBibl	Recherches Bibliques (Brujas)
RGG ³	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Tubinga, 3. ^a edic.)
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique» (Lovaina)
RHPR	«Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse» (Estrasburgo)
RMM	«Revue de Métaphysique et de Morale» (París)
RHS y RAM	«Revue d'Histoire de la Spiritualité» («Revue d'Ascétique et de Mystique») (París)
RQumran	«Revue de Qumran» (París)
RSPT	«Revue des Sciences philosophiques et théologiques» (París)
RSR	«Recherches de Science Religieuse» (París)
SBS	Stuttgarter Bibel-Studien (Stuttgart)
ScotJTh	«The Scottish Journal of Theology» (Edimburgo)
StdZ	«Stimmen der Zeit» (Friburgo).
TCR	«The Clergy Review»
ThGl	«Theologie und Glaube» (Paderborn)
ThLZ	«Theologische Literaturzeitung» (Leipzig)
ThPQ	«Theologisch-praktische Quartalschrift» (Linz)
ThPh	«Theologie und Philosophie» (Friburgo)

ThQ	«Theologische Quartalschrift» (Tubinga-Stuttgart)
ThR	«Theologische Rundschau» (Tubinga)
ThS	Theological Studies (Woodstock)
ThSt	Theologische Studiën (Utrecht)
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken (Hamburgo)
ThWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> (Stuttgart)
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (Stuttgart)
ThZ	«Theologische Zeitschrift» (Basilea)
TPh	«Tijdschrift voor Filosofie» (Lovaina)
TrThZ	«Trierer Theologische Zeitschrift» (Tréveris)
TvT	«Tijdschrift voor Theologie» (Nimega-Brujas)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig-Berlín)
UnSQR	«Union Seminary Quarterly Review» (Nueva York)
VT	«Vetus Testamentum» (Leiden)
VTS	Supplements to VT
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn)
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tubinga)
ZAW	«Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» (Berlín)
ZKTh	«Zeitschrift für katholische Theologie» (Innsbruck)
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» (Giesen)
ZRGG	«Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» (Marburgo)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tubinga)
Zygon	«Zygon. Journal of Religion and Science» (Chicago)

C. ABREVIATURAS

- Berger, *Gesetzesauslegung* = Kl. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund und im Judentum und im Alten Testament I: Markus und Parallelen* (WMANT 40; Neukirchen-Vluyn 1972).
- Berger, *Amen-Worte* = Kl. Berger, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede* (BZNW 39; Berlín 1970).
- Bultmann, *Tradition* = R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, N. F. 12; Gotinga⁸1970).
- Bultmann, *Theologie* = R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga⁶1965) (se cita por la edición de 1958).
- Conzelmann, *Grundriss* = H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich²1968).
- Christ, faith, history* = *Christ, fait and history*, ed. por S. Sykes y J. P. Clayton (Cambridge Studies in Christology; Cambridge 1972).
- Cullmann, *Christologie* = O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga³1965).
- Hahn, *Hoheitstitel* = F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83; Gotinga 1963).
- Hoffmann, *Q-Studien* = P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Neut. Abh. N. F. 8; Münster 1972).

- Van Iersel, *Der Sohn* = B van Iersel, «*Der Sohn*» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961)
- Kasemann, *Besinnungen* = E Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 vols (Gotinga 41965) (1960)
- Luhrmann, *Q-Redaktion* = D. Luhrmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33, Neukirchen-Vluyn 1969)
- Robinson-Koester, *Trajectories* = J M Robinson y H Koester, *Trajectories through early christianity* (Filadelfia 1971)
- Roloff *Das Kerygma* = J Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus* (Gotinga 1970)
- Schulz, *Q-Quelle* = S Schulz, *Q Die Spruch-Quelle der Evangelisten* (Zurich 1972)
- Steck, *Gewaltsames Geschick* = O H Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23, Neukirchen Vluyn 1967)
- Strack Billerbeck = P Billerbeck y H L Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vols y 2 vols complementarios, ed por J Jeremias y K Adolph (Munich 1956-1961)
- Todt, *Der Menschensohn* = H-E Todt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gutersloh 21963) (1959).
- Vielhauer, *Aufsätze* = Ph Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (Theologische Bücherei 31; Munich 1965)
- Weeden, *Mark-traditions* = Th J Weeden, *The Mark-traditions in conflict* (Filadelfia 1971).

COMPLEMENTO BIBLIOGRÁFICO

Como en su momento las obras de W Pannenberg (cristología «desde abajo») y de K Rahner (cristología «trascendental»), el Jesús de E Schillebeeckx ha supuesto un hito en el extraordinario avance que los estudios cristológicos han experimentado a partir de la Segunda Guerra Mundial, primero, y del Vaticano II, después. Por su amplio conocimiento de los estudios exegéticos y por el uso no fundamentalista de los mismos (lo que explica el malestar, y acaso la sorpresa, de algunos exegetas), constituye un punto culminante de la etapa cualificada como *New Quest*, la «nueva búsqueda» del Jesús histórico

Con rigor histórico-crítico y con irrenunciable honestidad intelectual, lleva el acercamiento al misterio de Jesús hasta aquella frontera donde la inteligencia, aun sintiéndose desbordada, no renuncia a mantener los mínimos indispensables de sentido y coherencia. Más allá no niega, pero tampoco se atreve a hablar. El resultado es una propuesta abierta, en la que el respeto a la tradición va muy conscientemente unido a una búsqueda de sintonía con la cultura actual y a una decidida apertura al futuro.

Pero, por fortuna, la reflexión cristológica no se ha detenido. No sólo han continuado los intentos de síntesis, sino que se han abierto nuevas perspectivas y puesto nuevos acentos que enriquecen nuestro, siempre tanteante, acercamiento al misterio. Piénsese, por ejemplo, en el impacto de la teología de la liberación, en la aportación del diálogo de las religiones, en la nueva sensibilidad feminista y en los enfoques tendentes a la elaboración de una cristología filosófica.

De todos modos, la ampliación principal ha venido, sin duda alguna, de la que se ha llamado la *Third Quest*, la «tercera búsqueda» del Jesús histórico. En cierta manera, el centro de gravedad —cosa ya presentida por el autor— se ha desplazado del mundo germano hacia el anglosajón. La nueva etapa, aprovechando la enorme riqueza acumulada por los estudios exegéticos anteriores, los amplía en dos direcciones principales: por un lado, la atención a la literatura *extracanónica* (no sólo, como hacía E Schillebeeckx, a la pre-canónica), por otro, y sobre todo, el estudio de los condicionamientos sociológicos y étnico-culturales. En todo esto es pre-

ciso incluir la aportación de los estudios hechos desde el mundo judío; lo que, además, introduce una novedad importante: en lugar de insistir en la diferencia de Jesús con su tradición, ahora se acentúa la continuidad(-en-la-diferencia).

No se trata, claro está, de ofrecer aquí una bibliografía exhaustiva de los nuevos esfuerzos, sino de unas indicaciones fundamentales que orienten al lector de habla hispana en este territorio tan decisivo como apasionante (de ahí la atención casi exclusiva a las obras accesibles en castellano). Los tres apartados no constituyen divisiones estancas; son simplemente una ayuda para la claridad; por lo demás los mismos títulos resultan casi siempre suficientemente orientativos.

1. La nueva frontera (Third Quest)

Aguirre, R., *Ensayos sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella, 2001.

Borg, M. J. (ed.), *Jesus at 2000*, Westview Press, Boulder, CO, 1998.

Borg, M. J., *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, PENN, 1994.

Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism. New Light from Existing Archaeological Discoveries*, Doubleday, New York, 1988.

Crossan, J. D., *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona, 1996.

Crossan, J. D., *Jesús: vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona, 1994.

Crossan, J. D., *The Birth of Christianity. Discovering what happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, Harper-Collins, New York, 1999 (trad. castellana de próxima aparición).

Hedrick, C. W. (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels*, Scholars Press, Atlanta, 1988.

Heyer, C. J. den, *Der Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung*, Patmos, Düsseldorf, 1998.

Malina, J. B., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella, 1995.

Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols., Verbo Divino, Estella, 1998-2001 (corresponden a *A Marginal Jew* I-II; en inglés existe ya el tomo III, New York, 1991-2000).

Neill, S.-Wright, T., *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*, SCM Press, London, 1985 (trad. castellana de próxima aparición en Trotta).

Sanders, E. P., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2000.

Stegemann, E. W.-Stegemann, W., *Historia social del cristianismo primitivo*.

Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo, Verbo Divino, Estella, 2001.

Theissen, G.-Merz, A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2000.

Theissen, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca, 1997.

Theissen, G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000 (de próxima aparición en castellano).

Vermes, G., *La religión de Jesús el judío*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995.

Vermes, G., *The Changing Faces of Jesus*, Viking, New York-London, 2000.

Witherington, B., *The Jesus Quest. The Third Quest of the Jew of Nazareth*, InterVarsity, Carlisle, 1995.

Wright, N. T., *Christian Origins and the Question of God. 2 Jesus and the Victory of God*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

Wright, N. T., *Christian Origins and the Question of God. 1 The New Testament and the Victory of the People of God*, Fortress, Minneapolis, 1992.

Wright, N. T., *The Original Jesus. The Life and Vision of a Revolutionary*, Grand Rapids, Michigan, 1986.

2. Nuevas monografías

Bordoní, M., *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo. Saggio di Cristologia sistematica* 3 vols., Herder-Università Lateranense, Roma, 1982-1986.

Dunn, J. D. G., *The Christ and the Spirit. I Christology*, T & T Clark, Edinburgh 1998.

Forte, B., *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, San Pablo, Madrid, 1989.

Gnilka, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona, 1993.

González de Cardedal, O., *Cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

González Faus, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander, 1994.

Hünemann, P., *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997.

Jonge, M. de, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, The Westminster Press, Philadelphia, 1988.

Kuschel, Karl Josef, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, Paulus, München-Zürich, 1990.

- Moingt, J., *El hombre que venía de Dios I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995.
- Moltmann, J., *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones liberadoras*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- Ohlig, K., *Fundamentalchristologie*, Paulus, München, 1986.
- Penna, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo I-II*, San Paolo, Milano, 1996-1999.
- Pikaza, *Este es el hombre. Manual de cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997.
- Schoonenberg, P., *El espíritu, la palabra y el hijo: reflexiones teológicas sobre una cristología del Espíritu*, Sígueme, Salamanca, 1998.
- Schweitzer, E., *Jesús, parábola de Dios. ¿Qué sabemos realmente sobre la vida de Jesús?*, Sígueme, Salamanca, 1998.
- Segundo, J. L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- Torres Queiruga, A., *Repensar la Cristología. Ensayos hacia un nuevo paradigma*, Estella 2001 (el cap. 4, pp. 61-156, es una amplia exposición de la cristología de E. Schillebeeckx).

3. Nuevos acentos

- Aletti, J-N, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- Brito, E., *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Beauchesne, Paris 1983.
- Dalferth, I. D., *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1994.
- Dalferth, I. D., *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg, Herder, 1993.
- Dupuis, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid, 1991.
- Gómez-Acebo, I.-Navarro, M., *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- Henry, M., *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- Lois, J., *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, HOAC, Madrid, 1995.
- Macquarrie, J., *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press, London-Philadelphia 1992.
- Nolan, A., *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Panikkar, R., *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid, 1999.

- Parrinder, G., *Avatara y encarnación*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2000.
- Sobrino, J., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid, 2001.
- Sobrino, J., *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999.
- Thangaraj, M. T., *The Crucified Guru. An Experiment in Cross-Cultural Christology*, Abingdon Press, Nashville, 1994.
- Tilliette, X., *El Cristo de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994.
- Tilliette, X., *Filosofía davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia, 1989.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

CITAS BÍBLICAS

I. ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

1,11-12: 116
 2,2-3: 217
 5,24: 314
 12,1-9: 203
 12,7: 321
 17,1: 321
 18,1-2: 321
 22,4: 495
 22,14: 321
 26,2.24: 321
 27,4: 315
 28,16: 488
 35,9: 321
 35,11: 321
 42,17ss: 493
 48,3: 321
 49,1: 136

Exodo

3: 445
 3,2: 321
 3,6: 327
 3,14: 244
 6,3: 321
 7,3: 166
 8,19: 168
 11: 445
 12: 445
 14: 445
 15,22: 445, 494
 15,23-25: 445
 16: 445
 17,1-7: 445
 19,11-16: 493, 494
 20,8-11: 217
 21,2-6: 159
 23,10-11: 159
 23,20: 452, 455, 464
 23,21: 453, 512

24,1-2.9-17: 158
 24,18: 317
 28,41: 410
 29,30.40: 410
 30,30: 410
 33: 444
 33,1-12.15-18: 444
 33,2: 452
 33,20: 327, 445
 33,21-23: 327
 34: 444
 34,6.9.10: 444, 445
 34,28.34: 444, 445
 40,15: 410
 40,34: 444

Levítico

2,7-8: 410
 7,36: 410
 10,7: 410
 19,18: 214, 226, 227, 228
 232
 19,34: 226
 25,1-7.18-22: 159

Números

3,3: 410
 12,1-2: 410
 12,5: 321
 19,16: 213
 21,4-9: 445
 24: 423
 24,14: 136
 24,15-17: 420, 423, 448
 24,18.19.21: 423
 27,17: 195
 28,9-10: 217

Deuteronomio

1,36-37: 410
 4,21-22: 410

5,10: 226
 5,12-15: 217
 5,28-29: 448
 6,4-5: 226, 227, 228,
 230
 6,6: 226
 6,22: 166
 7,9: 226
 7,19: 166
 10,12: 226
 11,1.13.22: 226
 13,2-3: 166, 174
 13,4: 226
 13,22: 226
 15: 159
 17,12: 285
 18: 444
 18,5: 488
 18,9-14: 412
 18,15: 410, 412, 415,
 416, 417, 420, 444,
 448, 452, 518
 18,16-18: 410, 412, 415,
 416, 417, 420, 448
 18,19: 410, 412, 417
 18,20-22: 412
 19,9: 226
 21,23: 257, 364
 26,8: 166
 26,16: 226
 29,4: 354
 30,6: 226
 32,7: 428
 34,5-6: 314, 410
 33,8-11: 420, 448

Josué

1,11: 494
 5,13: 321
 6: 416

Jueces

3,10: 410
6,11-12.21: 321
6,34: 410
11,29: 410
13: 321
13,3: 321
13,23: 327
13,25: 410
14,1.19: 410
15,14: 410
16,14.20: 488

1 Samuel

2,4-9: 501
2,10: 409
3,1: 413
10: 410
10,1: 409
10,6.9: 410
11,6: 410
13,14: 409
15,22: 230
16,13: 409
21,6: 216
21,1-7: 217

2 Samuel

1,2: 494
2,7: 466
7: 440, 479
7,4-12: 409
7,12-16: 419, 517
7,17: 409
19,10: 409
22: 259, 262
23,1-7: 409

1 Reyes

1,39: 409
5,9-14: 423
9,4: 410
11,4: 410
12,12: 494
17,17-24: 169
19,10: 116
19,16: 410
19,19-21: 201
22,19: 428

2 Reyes

1,7-8: 115
2,7-10: 316

2,9-11: 314

2,17: 327, 494

4,18-37: 169

5: 169

11,12: 409

17,7-20: 106, 250

17,26: 410

20,5: 494

20,8: 494

23,25: 226

23,30: 409

1 Crónicas

21,16: 321

2 Crónicas

3,1: 321

20,25: 337

36,14-16: 107, 250

Esdras

5,1-2: 413

9,10: 250

9,11: 107, 250

Nehemías

8,9: 413

9,10: 166

9,26: 107, 116, 250, 462

9,30: 107, 411

Tobías

10,11: 315

13,2: 488

Ester

4,8: 488

4,16-5,1: 493

5,1: 494

1 Macabeos

1,44-49: 211, 251

1,50: 485

1,60-63: 485

2,58: 314

6: 474

9,22: 394

9,27: 413

13,46-51: 425

14,25-49: 414

2 Macabeos

3,23.26: 306

5,14: 494

6: 485

7: 485, 486

7,30: 211, 253

7,32: 268

7,34: 425

7,37-38: 267

8,36: 206

9: 474

13,12: 337

Job

1,6: 428

2,1: 428

5,11-16: 501

5,20: 488

28: 398

38-42: 398

Salmos

2: 264, 409, 421, 435,

440, 454, 466, 472,

479, 503, 517

2,7: 264, 410, 431, 478,

479, 498, 517, 518,

519, 521, 522

2,8: 431

2,9: 419

5: 259

5,9: 259

7: 259

7,4-10: 259

7,7-9: 259

7,10b: 259

8: 466

8,3: 223

9,29: 259

13,2-3: 261

16: 499, 503

16,4: 206

16,10: 499, 504

17: 259, 419

17,13.14: 259

18: 259, 262, 419

18,21: 259

18,22-24: 259

18,25: 259

21,2: 409

22: 160, 264, 466

22,2: 258

22,7-22: 258, 262

22,23ss: 264

25: 160, 259

26,12: 263

27,2.5: 501

29,3: 488

30: 262

31: 259, 262, 264

31,2: 259

31,6: 264

31,20-25: 264

33,20-21: 497

34: 160, 259

34,11: 263

34,20: 259, 260, 262

34,20a: 260

35,23-28: 259

36,22: 263

37: 259

37,9-11: 160

37,13-14.16: 263

38,9-10: 263

39: 262

40,2-12: 262

41: 258, 264

42: 258

47: 418

49,16: 314

50,6: 501

53,5: 263

62,10: 263

69: 258

69,2-3: 263

69,22: 264

69,31-35: 264

71: 259

71,2: 259

72,2: 160

75,8-11: 501

78,43: 166

85,14: 263

88: 262

89: 238, 409

89,29-30: 431

93: 418

95: 418

96: 418

97: 418

98: 418

99: 418

103,19: 428

104,24: 398

105,15: 410

108,23: 263

109,1: 467

110: 409, 421, 435, 440,

444, 466, 467, 472,

479, 503, 504, 516

110,1: 376, 389, 454,

465, 466, 479, 498,

499, 505

110,2: 238

110,4: 431

110,5-6: 419

118,22: 118

118,28: 283

119: 259, 261, 262

119,40: 259

136,5: 398

143: 259

143,1: 259

143,11: 259

Proverbios

1,7: 239

1,8: 239

2,1: 239

3,1: 239

3,19: 398

4,1-2: 239

4,8-9: 425

5,1: 239

6,20: 239

7,1: 239

8,15: 425

8,22: 398

8,23: 210

8,23-31: 398

9,1: 398

10,1: 239

10,2: 488

15,20: 238

16,7: 230

16,19: 160

19,22: 260

23,14: 488

23,22.25: 239

28,28: 260

Eclesiastés (Qohélet)

3,11: 210

Sabiduría

1: 483

1,4-7: 483, 486

1,8-15: 483

2: 462, 472, 474, 475

2,10-20: 160

2,12: 501

2,12-20: 260, 261, 262,

265, 483

2,13: 260, 264, 425,

464, 483, 497, 501,

502

2,13-17: 464

2,16: 260, 425, 479, 483

2,18: 264, 424, 425,

464, 470, 475, 483

2,19: 425, 462

2,20: 260

2,24: 253

3: 483

3,7-9: 483

4: 483

4,16: 483

4,18-19: 483

4,20: 483

5: 472, 475, 483

5,1: 425, 483

5,1-7: 260, 261, 265,

483, 497, 501, 502

5,2a: 264

5,8-14: 204

5,15: 483

6: 483

6-10: 399

6,12-9,18: 241

6,18: 231

6,22: 210

7: 424, 472, 474

9,4-5: 425, 464

9,8: 210

10,10: 241

12,1: 241

14,12: 210

16,13: 488

18,4: 354

18,13: 425

24,14: 210

Eclesiástico (Ben Sirá)

24,3-7: 398
 24,9: 210
 34,15: 228
 36: 116
 39,25: 210
 48,5: 488
 48,9: 316
 48,10: 341, 415, 416
 48,10b: 255, 354
 48,11: 415
 51,1-12: 262

Isaías

1,10-23: 116
 1,24-25: 117
 2,2: 136
 2,2-5: 49
 3,14-15: 159
 4,4: 119
 5,1-7: 153
 5,9-10: 159
 5,24: 117
 6,9-10: 354
 7,14: 418, 520, 521
 8,14: 118, 421
 8,18: 166
 9,1-4: 418
 9,5: 418, 421
 9,6: 418
 10,17: 117
 10,18-19: 117
 10,33-34: 116
 11,1: 411, 418
 11,1-9: 418, 419
 11,2: 411, 418, 444, 518
 11,3: 418
 11,4: 160, 418, 443
 11,5: 418, 443
 11,6: 418, 443
 11,7-10: 418
 13: 484
 14: 484
 16,5: 418
 20,3: 166
 24,23: 418
 25,8: 488
 26: 485
 26,19: 169, 485, 488
 29,9-10: 169, 354, 383
 29,18: 354
 29,18-19: 169
 29,19-21: 160

30,24: 117
 31,1-2: 159
 32,15: 414
 35,5: 354, 383
 35,5-6,8: 169
 38,10-20: 262
 40,3: 119
 40,3-5: 117
 40,4-5: 416
 41,15-16: 117
 42: 412
 42,1: 459, 518
 42,1-2: 444, 459, 518
 42,1-4: 98, 411, 443, 469, 518
 42,3-4: 411
 42,5: 411
 42,6-7: 170, 255, 354, 459
 42,7: 341, 354
 42,16: 255, 341, 354, 459
 42,18: 169, 354
 43,8: 169, 354
 43,15: 418
 43,18-19: 118
 43,19: 116, 122
 44,3: 414
 44,6: 418
 45,1: 419
 45,4: 502
 45,23: 502
 47,14: 117
 48,16: 410
 49,1: 411, 459
 49,1-2: 98, 415, 444, 459
 49,3: 411, 444, 459
 49,4: 502
 49,6: 255, 341, 354, 416
 49,7: 502
 49,8-9: 255, 341, 354
 49,13: 160
 50,4-9: 264, 483
 50,6: 264, 483
 50,10: 255, 341, 354, 459
 51,4-6: 255, 259, 341, 354, 459
 51,16: 98, 459
 51,17: 160
 52: 259, 474, 483, 484

52,7: 98, 169, 170, 205, 411, 412, 459, 461, 466
 52,13: 264, 483, 485
 52,13-53,12: 259, 260, 261, 501, 502
 52,15: 458, 483
 52-53: 160
 53: 258, 259, 264, 265, 266, 267, 268, 466, 474, 483, 484, 502
 53,1-6: 483, 484
 53,4: 173
 53,8: 484, 502
 53,11: 259, 502
 53,12: 263, 484, 502
 54,3-4: 116
 54,13: 160
 55,6: 116, 122
 55,8: 292, 610
 56,7: 223
 56,10: 354
 57,3: 116
 57,15: 160
 59,10: 354
 59,21: 98, 412, 459
 61: 458
 61,1: 170, 354, 383, 412, 444, 459, 466, 518
 61,1-2: 158, 164, 205, 412, 443, 457, 459, 461
 61,1-3: 98, 160, 169, 459
 62,1: 255, 341, 354
 63: 518
 64: 518

Jeremías

1,5: 444
 5,4: 410
 5,21: 354
 7,1-15: 118
 7,3,11: 222, 223
 8,7: 410
 15,7: 117
 16,1-4: 201
 16,5-7: 201
 21,14: 117
 22,7: 117
 23,4: 195

23,5-6: 418
 23,20: 136
 25,4a: 107, 250
 25,5-6: 107, 250
 26,5: 250
 27,2: 126
 28,10: 126
 29,19: 250
 31,31: 509
 32,20-21: 166
 33,15-16: 418
 35,15: 107, 250
 38,14-15: 470
 38,45: 470
 41,28: 470
 44,4: 107, 250
 51,33: 117

Ezequiel

2,2: 410
 11,5: 410
 11,19: 414
 13,3: 206
 17,22-24: 418
 20,25: 210, 252
 20,26: 210
 21,2-3: 117
 24,15-24: 201
 29,16: 206
 33,24: 116
 34,5-8,23: 195
 36,25-26: 119
 36,26-27: 414
 40-48: 222
 47,1-12: 119

Daniel

2,20-23: 398
 2,28: 257
 2,31-35: 109
 2,34: 109, 431
 2,36-45: 109
 2,44-45: 109, 135
 2,45: 109, 420
 3,38: 230
 4,11,15-20: 116
 4,31: 135, 420
 5,27: 420
 6,27: 135
 7: 252, 427, 484
 7,4-8: 111
 7,11: 110, 120, 438

7,13: 377, 388, 389, 423, 428, 466
 7,13-14: 110, 120, 421, 423, 427, 428, 429, 435, 479
 7,14: 111, 112, 328
 7,20: 211, 251
 7,25: 110, 211, 251
 7,27: 111
 8,25: 432
 9,10: 168
 9,25: 410
 9,27: 137
 10,13-21: 485
 10,14: 136
 10,20-21: 111, 428
 11,33: 432
 11,33-35: 261, 262, 398, 432
 12,1-3: 261, 432, 485, 486, 503
 12,2: 485, 487
 12,3: 111, 398, 485
 12,7: 110
 12,10: 379, 398, 399
 12,12: 112, 244
 12,3b: 137

Oseas

1,1-9: 126
 2,5 (7): 206
 2,14: 115
 6,2: 493, 494, 495
 6,6: 217, 230, 231
 9,7: 410
 12,10: 115

Joel

3,1: 414, 509
 3,1-2: 119
 3,13: 117

Amós

4,1: 116
 5,4-5: 119
 5,18-20: 119, 121
 5,21-25: 222
 6,1-14: 119
 7,15: 201
 8,2: 117
 9,7-10: 118
 9,13: 196

Abdías

18: 117
 21: 418

Jonás

2,1: 492
 2,2-10: 141, 262
 3,3: 494

Miqueas

2,1-5: 159
 2,4-5: 160
 2,6-10: 159
 3,10-11: 629
 3,12: 159
 4,1: 136
 4,12-14: 117
 5,1-3: 418
 5,4: 419

Nahún

1,10: 117

Habacuc

1,4: 259
 1,13: 259
 2,4: 259

Sofonías

3: 160

Ageo

2,9: 222
 2,20-23: 418

Zacarías

1,3: 109
 1,4-6: 107, 250
 4: 418
 4,3: 448, 460
 4,11-14: 448, 460
 6,9-15: 418
 7,7: 107, 250
 7,12: 107, 250, 411
 9,9-10: 160, 418
 11,1-2: 117
 11,12-13: 263
 12,10-12: 119
 13,1: 119
 13,1-6: 119
 13,4: 115

13,7: 263, 298, 299,
301
14,9: 418
14,16: 418
14,18: 222

14,21: 222
Malaquías
3,1: 138, 415, 416, 417,
448

II. NUEVO TESTAMENTO

Mateo

1,6: 115
1,16: 458
1,18-19: 519
1,20: 321, 519
1,23: 444
2: 521
2,11: 521
2,13-19: 321
2,23: 309
3,2: 115, 117, 118, 127
3,5: 105
3,7-9: 115
3,8: 117
3,10: 116, 122
3,11: 118, 119, 120,
375, 415, 438
3,13-17: 126
3,15-18: 115
3,16: 443, 518
3,17: 443
4,1-11: 170, 382
4,5-6: 178, 470
4,14: 341
4,18: 458
4,23: 98
5,1: 158
5,1-12: 297
5,2-3: 158
5,3: 127, 354, 381
5,3-12: 158
5,7: 151
5,11-12: 249, 462
5,12: 116
5,14: 255, 341, 354,
355
5,16: 240
5,18: 212, 214, 381
5,19-20: 127
5,23-24: 151
5,32: 212, 214, 225, 381
5,39-42: 212, 214, 381

5,43: 132, 232
5,43-48: 151
5,44: 212, 214
5,45: 214, 215, 240
5,45-48: 240
5,46-47: 215
5,47: 192
5,48: 151, 212, 214
6,1,8: 240
6,9: 240
6,9-13: 189, 238, 379,
381
6,10: 129, 147
6,12,14,15: 151, 240
6,18: 240
6,19-22: 157, 381
6,24: 157
6,25-33: 157, 381
6,32: 240
7,1-5: 381
7,7-11: 381
7,11: 240
7,12: 212, 214, 215,
228, 229, 231, 283,
381
7,21-22: 384
7,24-27: 147
8,5-13: 168, 173, 175,
383, 384, 385
8,8-9: 147, 169
8,10: 178
8,10-11: 49
8,11: 127
8,13: 176, 179
8,14-15: 172
8,17: 173, 266
8,19: 201
8,20: 193, 202
8,21-22: 201
8,25: 295
8,26: 179
9,2-8: 163

3,19: 117
3,23-24: 415, 416, 417,
421, 448, 500

9,3,6,8: 189
9,7-16: 399
9,10-12: 190
9,13: 190, 203, 230
9,14: 181
9,15-17: 181
9,22: 176
9,27: 178, 468
9,28-29: 176
9,29: 176, 179
9,33-34: 178
9,35: 98
9,36: 132, 192
9,37-38: 199, 206, 378,
399
10,2: 458
10,5-6: 132
10,5: 270, 271
10,6: 192
10,7: 127, 138, 147
10,7-9: 138
10,7-16: 199
10,15: 147
10,16: 378
10,20: 240
10,22: 505
10,23: 147, 323, 416,
423, 436, 439, 508
10,28-31: 381
10,29: 240
10,32-33: 147, 380, 381
436, 453
10,33: 202
10,37: 202
10,38: 202, 207
10,39: 86, 202
10,40: 396
10,40-41: 294
10,42: 558
11,1-2: 124
11,2: 461, 469
11,2-6: 120, 133, 383

11,3: 147, 375, 415
11,4: 169
11,5: 223, 395
11,5-6: 269
11,6: 145, 183, 383, 453
11,7: 115
11,9: 115, 415
11,10: 138
11,11: 127, 558
11,12-13: 82, 122, 133
11,13-15: 442
11,14: 415
11,16-19: 127, 154, 183,
384, 436
11,19: 151, 182, 436
11,21-24: 269
11,25-27: 237, 240, 241,
384, 399, 463
11,27: 240, 242, 328,
384, 463
11,29: 203
11,29-30: 472
12,1-4: 219
12,5: 217
12,6: 274
12,7: 217, 230
12,8: 219
12,14: 144
12,18: 264, 469
12,19-21: 469
12,22-23: 269
12,22-30: 168, 383, 442
12,23: 178, 468
12,24: 178, 251, 442
12,27: 168
12,28: 127, 383
12,32: 436, 454
12,34: 116
12,35-40: 147
12,38-42: 492, 493
12,39: 173, 284
12,40: 436, 492, 493
12,41-42: 469
12,49-50: 294
13,11: 145, 183
13,13: 294
13,16-17: 294, 297
13,24-30: 146
13,31: 127, 384
13,32: 384
13,33: 127, 383
13,36-43: 155

13,39-40: 137
13,43: 192, 240
13,44: 147
13,49: 137, 192
13,51: 294
13,54-56: 242
13,57: 270, 298
13,58: 178
14,5: 124
14,13: 271
14,14-21: 194, 281
14,18-21: 180
14,22: 271
14,31: 179
15,9: 145
15,12: 183
15,21-23: 178
15,22: 179, 468
15,24: 132, 178, 192,
271, 443
15,25-27: 178
15,26: 116, 178
15,28: 178, 179
15,32: 194, 337, 494
15,32-39: 173, 194, 271,
281
16,1: 253, 274
16,4: 442
16,5: 194
16,6: 274
16,9: 40
16,11-12: 274
16,14: 122, 173, 442
16,15: 87, 155
16,17: 296, 361
16,17-19: 297, 332, 359
16,18-19: 359
16,20: 356
16,21: 272, 490, 492,
493
16,22: 296
16,24: 202, 207
16,27: 147, 202, 203,
380, 436
16,28: 147, 207
17,15: 296
17,20: 177, 179, 180
17,23: 490, 492, 493
17,24-27: 172
18,1: 492
18,6: 558
18,6-10: 558

18,18: 330
18,21-35: 193
18,23: 146, 147, 150
18,24-35: 150, 151
19,3: 151, 253
19,17: 205
19,24: 127
19,28: 137, 147, 205,
296, 423, 505
19,29: 203, 205
20,1-16: 146, 150, 154,
187
20,14: 188
20,15: 146, 150
20,16: 154
20,19: 492, 493
20,28: 436
20,30: 178
20,30-31: 468
20,31: 176
21,9: 147, 179, 468
21,11: 177, 442
21,12-14: 220, 223
21,15: 179, 463
21,16-17: 223
21,21: 177, 179
21,25: 118
21,31: 127, 151, 187
21,33-46: 153, 155
21,41-45: 466
21,43: 127
21,46: 442
22,1-14: 152, 155, 192
22,2-6: 158
22,22: 299
22,35: 226
22,36: 231
22,39: 229
23,4: 157, 381
23,6-7: 157, 212, 381
23,9: 240, 464
23,11: 151
23,12: 502
23,13: 157, 212, 381
23,22: 116
23,23: 212, 219, 228,
229, 381
23,25: 157, 212, 219,
381
23,26: 213
23,27: 157, 212, 381

23,29-30: 444
 23,29-31: 157, 212, 381
 23,29-36: 249, 462
 23,31-32: 116
 23,34: 116
 23,34-36: 383, 399, 444
 23,37: 116, 249, 444
 23,37-39: 383, 462
 23,39: 147
 24,1-2: 224
 24,3: 137
 24,14: 98
 24,20: 212
 24,25-41: 508
 24,26-28: 384
 24,29-31: 389
 24,30: 147, 388
 24,36: 147, 508
 24,37-41: 348
 24,42: 384
 24,43: 384
 24,44: 147
 24,45-51: 148, 384, 385
 25,1-13: 147, 186, 390, 504, 508
 25,13: 147
 25,14-30: 146, 147, 155, 384, 385
 25,21-23: 146
 25,31: 147
 25,31-46: 151
 26,8: 296
 26,13: 40
 26,26-28: 281, 461
 26,31: 298
 26,32: 311
 26,35: 298
 26,36-38: 294, 296
 26,42: 239
 26,44: 299
 26,45-46: 296
 26,52-56: 249
 26,60: 224
 26,61: 224, 251, 492, 496
 26,64: 147, 466, 471
 26,66-75: 296
 27,10: 263
 27,17: 458
 27,19: 263, 265
 27,39: 258
 27,40: 470, 492, 493
 27,43-46: 258
 27,57: 320
 27,62: 252, 253, 274, 311
 27,63-64: 252, 253, 311
 27,64: 252, 253, 311, 490
 27,65-66: 311
 28,1-10: 311
 28,6-7: 311, 490
 28,9: 304
 28,9-10: 304, 312, 317, 327, 356
 28,10: 312, 327
 28,11-15: 311
 28,16: 298, 304, 326, 327, 331, 395
 28,17: 327, 332
 28,18: 304
 28,19: 203, 304, 327, 362
 28,20: 137, 304, 327, 396
 Marcos
 1,1: 97, 98, 99, 100, 126, 164, 479
 1,1-8: 115
 1,3: 119, 174
 1,4: 117, 122, 189
 1,5: 105
 1,7: 119, 120, 438
 1,9-11: 126, 176
 1,10-11: 443, 518
 1,11: 264, 474
 1,12-13: 382
 1,13: 277
 1,14: 98, 99, 100
 1,14-15: 99, 134, 176
 1,15: 98, 127, 147
 1,16: 182, 200, 202
 1,17: 201, 202, 206
 1,18: 202, 299
 1,19: 202
 1,21-28: 174
 1,21-31: 175
 1,23-24: 167
 1,23-28: 176
 1,24: 175, 309
 1,25: 386
 1,27: 175
 1,29-31.32: 172
 1,32-34: 174, 176, 269
 1,34: 386
 1,37: 295
 1,38: 269
 1,39: 176
 1,41: 174
 1,44: 386
 2,1-3: 144, 186, 192, 193, 212, 215, 219, 270
 2,1-12: 144, 163, 192, 215, 257
 2,5: 176, 179, 186, 270
 2,7: 189
 2,10: 189, 190
 2,13-17: 144, 193, 215
 2,14: 200, 201, 202
 2,15-16: 151, 191
 2,15-17: 187, 190, 192
 2,16: 127, 146, 211
 2,17: 132, 190, 191, 192, 443
 2,18: 124, 190
 2,18-22: 144, 181, 186, 215
 2,19: 181
 2,19-20: 184
 2,20: 186, 387, 390
 2,20-22: 186
 2,23-28: 144, 216
 2,25-27: 216, 217
 2,28: 190, 217, 436
 3,1-5: 144, 216, 218
 3,2: 218, 269
 3,4: 166, 193, 218, 219
 3,5: 218
 3,6: 144, 186, 218, 270, 274
 3,7-8: 175, 269
 3,7-12: 174, 175, 176
 3,11: 386, 469
 3,12: 386
 3,13: 200, 395
 3,14-15: 200, 206
 3,20: 269
 3,21: 442
 3,22: 82, 442
 3,22-30: 174
 3,24: 395
 3,27: 172
 3,28: 253, 387, 454

3,28-29: 387, 390, 453, 454, 464
 4,1: 269
 4,10-12: 146
 4,11: 127, 146, 297
 4,11-12: 145, 183
 4,12: 354
 4,13: 295, 297
 4,26: 127
 4,35: 174, 179
 4,36: 299
 4,40: 179, 295
 4,41: 295
 5,1-20: 168
 5,6: 300
 5,7: 167, 386
 5,19: 174
 5,21: 269
 5,21-33: 177
 5,22-43: 169
 5,25-34: 177
 5,31: 295
 5,34: 176, 177, 179
 5,35: 177, 179
 5,36: 176, 179
 5,37-43: 177
 5,43: 174, 386
 6,1-6: 174
 6,2: 173
 6,2-3: 178, 183, 242
 6,3: 298, 464
 6,4: 270, 443
 6,5: 173
 6,5-6: 178
 6,6-13: 199, 206, 270, 271, 378
 6,14: 273, 366, 443, 487
 6,15: 115, 442, 443
 6,17: 124
 6,17-29: 124
 6,20: 124, 228
 6,30-31: 271
 6,33-34: 269
 6,34: 132, 174, 195, 281
 6,34-36: 195
 6,34-44: 194
 6,37: 180, 295
 6,41: 195
 6,42-44: 195
 6,44: 195, 269
 6,45: 197, 271, 295
 6,51-52: 295
 6,52: 271
 6,53-56: 175, 176
 6,55-56: 269
 7: 253
 7,1-2: 212, 253
 7,3: 212, 225
 7,4: 212
 5,5: 212, 225, 253
 7,6: 212
 7,7: 225
 7,8: 225, 253, 297
 7,10: 229, 231
 7,15: 212, 219, 252
 7,17: 295
 7,17-18: 295
 7,17-22: 212
 7,24: 173, 178, 384
 7,25-30: 295
 7,27: 116
 7,28: 455
 7,31-36: 168, 176
 7,37: 164, 167, 176, 269
 8,1: 281
 8,1-2: 174
 8,1-10: 257, 258
 8,2: 174, 337, 494
 8,3: 257, 258
 8,4: 80, 295
 8,7-8: 195
 8,10: 197
 8,11: 253
 8,11-12: 173, 493
 8,11-13: 173
 8,13: 297, 299
 8,14-16: 196
 8,17: 271, 297
 8,18: 196, 271
 8,18-19: 40
 8,20: 436
 8,21: 196, 271, 297
 8,22: 308
 8,22-26: 168, 176
 8,26: 386
 8,27: 175, 295, 388, 390, 442
 8,27-30: 174
 8,28: 390, 442, 443
 8,29: 87, 155, 468
 8,31: 190, 257, 253, 264, 284, 299, 386, 388, 436, 490, 492, 499, 504, 512
 8,31-33: 390
 8,32-33: 295, 296
 8,34: 202, 207
 8,34-35: 295
 8,35: 98, 99, 202, 207, 276, 299
 8,36: 207
 8,38: 147, 202, 203, 380, 386, 388, 436, 439, 504, 512
 9,1: 127, 137, 147, 387, 388, 416, 432, 505, 508
 9,2: 388, 395, 417, 504
 9,3: 258, 306
 9,3-8: 504
 9,7: 264, 464, 474
 9,10: 308
 9,12: 257, 386
 9,14: 174, 177
 9,14-30: 174, 175, 177, 395
 9,15: 269
 9,22: 174
 9,23: 177
 9,24-27: 178
 9,30: 284
 9,31: 193, 257, 258, 264, 386, 388, 436, 490, 492, 493
 9,31-33: 179, 295
 9,32: 176, 297, 308
 9,34: 295
 9,35: 151, 283
 9,38: 295, 455
 10,1: 269, 270
 10,1-2: 253
 10,2: 253
 10,5: 225
 10,11: 214, 225, 229
 10,12: 229
 10,13-16: 204, 295
 10,14: 127, 296
 10,17: 204, 256
 10,17-18: 455, 456
 19,18: 82
 10,19: 229, 257
 10,21-22: 204, 295
 10,23: 132

10,23-28: 295
 10,23-31: 295, 296
 10,29: 98, 99, 207
 10,29-30: 136, 203
 10,32-40: 388
 10,33: 264, 386
 10,33-34: 436
 10,34: 388, 490, 492, 493
 10,35: 295
 10,37: 388, 504
 10,38-39: 284
 10,42: 295
 10,42-45: 132
 10,43-44: 295
 10,44: 151
 10,45: 266, 276, 277, 278, 295, 436
 10,46: 269
 10,46-52: 174, 178, 468
 10,47-48: 174, 179, 468
 10,52: 176, 178, 208
 11,1-10: 468, 471, 472
 11,3: 455
 11,8-10: 269, 472
 11,9-10: 147, 472
 11,12-14: 168
 11,13: 300
 11,15-16: 122, 221, 274
 11,17: 223
 11,18: 122, 221, 269, 270
 11,20-22: 168
 11,22: 180
 11,23: 177, 179, 180
 11,25: 151, 193, 240
 11,27-33: 122
 11,32: 115
 12,1-2: 155
 12,1-9: 153
 12,10: 118
 12,12: 299, 500
 12,13-27: 257
 12,15: 253
 12,27: 467
 12,28: 226, 228, 229
 12,29-32: 226, 229
 12,32-34: 226, 228, 230
 12,33: 226, 230, 283
 12,34: 127, 229, 230
 12,35: 466
 12,35-37: 466, 467, 474, 516
 12,36: 376, 465
 13: 402
 13,1: 505
 13,2: 274
 13,3: 505
 13,9: 391
 13,9-10: 99
 13,10: 98, 99, 333, 391
 13,11: 387, 390
 13,12: 224
 13,13: 390
 13,14: 504
 13,14-19: 388
 13,20: 505
 13,21-27: 174, 508
 13,26: 147, 377, 386, 388, 389, 436, 504
 13,27: 388, 504
 13,30: 147, 508
 13,34-36: 147
 14: 188, 257
 14,3-9: 188
 14,4: 296
 14,9: 40, 98, 99, 333
 14,10: 296
 14,14: 455
 14,18: 258
 14,21: 257, 258, 299, 436
 14,22-23: 258
 14,24: 258, 266, 268, 281, 388
 14,25: 127, 137, 281, 282, 284, 387, 388, 502
 14,27: 258, 263, 298, 299, 300, 301, 359
 14,28: 258, 301, 359, 388, 395, 490
 14,29-30: 300, 301
 14,31: 296, 298, 300, 301
 14,32-35: 296
 14,34: 258
 14,36: 237, 238
 14,37-38: 294
 14,40: 294, 333
 14,41: 192, 193, 257, 258, 308, 436
 14,42: 249
 14,43-52: 296, 298
 14,50: 81, 296, 298, 299, 308, 333
 14,54: 298
 14,55: 264, 265
 14,56: 224, 264
 14,58: 222, 274, 492, 493, 496
 14,59: 224
 14,60: 288
 14,61: 288
 14,61-62: 264, 266, 388
 14,62: 288, 386, 388, 389, 436, 466, 470, 471, 504
 14,63-64: 471
 14,64: 253, 265
 14,65: 264
 14,66-71: 258, 296, 298, 300
 14,67: 309
 14,72: 300, 605
 15,1: 257, 289
 15,2-41: 305
 15,14: 289
 15,19: 264
 15,22-41: 297
 15,23-24.26: 258, 264
 15,29: 258, 274, 470, 493
 15,29-32: 470, 492, 493
 15,34: 258, 263
 15,39: 264, 333, 390, 474
 15,40: 298, 300, 307
 15,41: 277, 298
 15,42-47: 297, 305, 308
 15,43: 127, 320
 15,47: 306, 308
 16,1: 306, 308
 16,1-8: 297, 306, 307, 309, 310
 16,2: 305, 308, 492
 16,6: 305, 306, 309, 313, 388, 490
 16,7: 297, 302, 306, 308, 310, 324, 326, 358, 359, 388, 395
 16,8: 298, 308, 333, 395
 16,9-18: 330

16,9-20: 47, 90, 297, 305, 306, 324, 387, 391
 16,19-20: 330, 466

Lucas

1,1-4: 307
 1,2: 343
 1,5: 122
 1,26-31: 519, 520
 1,32: 477, 500, 519, 520
 1,33: 477, 500, 519, 520
 1,34: 477, 500, 519
 1,34-35: 477, 500, 519
 1,35: 263, 395, 477, 519, 521
 1,36-38: 519, 520
 1,75: 228
 1,76: 115
 2,11: 460
 2,19: 307
 2,25: 228
 2,26: 459, 477
 2,32: 255, 341, 355
 2,46: 337, 494
 2,51: 307
 3,3: 117
 3,5-6: 119
 3,7: 105
 3,7-12: 115
 3,8: 122
 3,16: 119, 120, 375, 415, 438
 3,21: 518
 3,21-22: 126, 443
 3,22: 477
 4,1-13: 170, 382
 4,3: 477
 4,9: 470, 478
 4,16: 442
 4,17-21: 158, 442
 4,24: 270
 4,38-39: 172
 4,43: 127
 5,1-11: 173, 294
 5,2: 202
 5,10: 206
 5,11: 202
 5,17-26: 163
 5,20: 189
 5,21: 189, 253
 5,28: 202

5,29-32: 190
 5,33-39: 181
 6,1-11: 219
 6,15: 274
 6,20: 127, 294, 297, 379
 6,20-21: 156, 381
 6,20-23: 297
 6,20-45: 138
 6,22: 106, 249
 6,22-23: 249, 462
 6,27-28: 212, 214, 283, 381
 6,29-31: 212, 214, 381
 6,31: 214, 215, 381
 6,32: 192, 214, 381
 6,36: 151, 214, 215, 240, 381
 6,37-38.41-42: 381
 6,46: 385, 629
 6,46-49: 138
 7,1-10: 168, 173, 383, 384, 385
 7,9: 176, 178
 7,11-17: 169, 173
 7,12: 151
 7,14: 338
 7,16: 442
 7,18-23: 120, 133, 158, 169, 209, 270, 383, 442
 7,19: 147, 415
 7,19-20: 375, 415
 7,23: 298, 383, 453, 610
 7,25-27: 443
 7,28: 127
 7,29: 501
 7,31-35: 127, 154, 384
 7,33-34: 436
 7,35: 188
 7,36-47: 187
 7,36-50: 146, 163, 187, 189
 7,39: 442
 7,41-43: 148, 188
 7,44-50: 154, 188
 7,50: 176, 179, 188
 8,1-3: 307
 8,10: 242
 8,13: 338
 8,16: 354, 355
 8,28: 477
 8,48-50: 176
 9,1-6: 199
 9,2: 127
 9,3: 344
 9,7-8: 366, 442
 9,9: 442
 9,10: 271
 9,11-17: 127, 194, 281
 9,12: 196
 9,16: 196
 9,17: 271
 9,19: 442
 9,20: 87, 155, 477
 9,22: 490, 492
 9,23: 202, 205, 207
 9,26: 147, 202, 203, 380
 9,27: 147, 207, 505
 9,35: 477
 9,51: 499
 9,51-56: 296, 297
 9,54: 455, 472
 9,58: 106, 193, 436
 9,60: 127
 9,62: 127
 10,1: 206, 270, 271, 455
 10,2-12: 199, 200, 378, 399
 10,4: 200, 338
 10,5-6: 512
 10,6: 512
 10,9: 127, 138, 147, 271
 10,11-12: 200, 271
 10,13-15: 200, 269, 270
 10,14: 147
 10,16: 396
 10,17: 455
 10,21: 237
 10,21-22: 240, 384, 399, 463
 10,23-24: 296, 297
 10,25: 205, 231, 232
 10,26-28: 228
 10,33-35: 143
 10,36-37: 232
 10,38-42: 146, 307
 11,1-4: 189, 238, 379, 381
 11,3: 147

11,4: 151
 11,9-13: 381
 11,13: 240
 11,14: 168
 11,14-23: 168, 269, 383, 442
 11,19: 168, 187
 11,20: 127, 147, 168, 270, 395
 11,27: 338
 11,29: 173
 11,29-32: 492
 11,30: 436
 11,31-32: 106
 11,37-52: 146
 11,39: 157, 212, 381
 11,41: 213
 11,42: 229, 381
 11,42-44: 157, 212, 213, 381
 11,44: 381
 11,46-48: 157, 212, 213, 381
 11,47-51: 249, 462
 11,49: 249, 263, 383, 399, 443, 462
 11,52: 157, 212, 381, 443
 12,4-7: 381
 12,8: 439
 12,8-9: 147, 258, 377, 379, 380, 381, 453
 12,9: 202
 12,10: 436, 454
 12,20: 146, 384
 12,22-31: 157, 381
 12,30-32: 240
 12,33-34: 157, 381
 12,36: 278
 12,37: 278
 12,38: 508
 12,39-40: 147, 384
 12,42-48: 147, 148, 384, 508
 12,50: 284
 13,6-9: 146
 13,10-17: 173, 212, 219
 13,18-20: 127, 384
 13,27: 629
 13,28: 127
 13,31-33: 249, 492, 496
 13,32-33: 284, 497
 13,33: 263, 443
 13,34: 106, 249, 383
 13,35: 147
 14,1: 132
 14,1-6: 146, 173, 212, 219
 14,11: 502
 14,14: 192
 14,15: 127
 14,16-24: 152, 155, 192
 14,26: 203, 276
 14,27: 202, 207
 15,1-10: 151, 154
 15,2: 187
 15,4-7: 153
 15,4-10: 187
 15,8-10: 153
 15,11-32: 132, 149, 187, 239
 15,20-32: 146
 15,24: 150
 15,29-30: 150
 16,1-2: 147
 16,8: 136, 154
 16,16: 82, 127, 133, 214, 220
 16,17-18: 212, 214, 381
 16,19-31: 146
 16,22: 464
 17,6: 177, 179, 180
 17,7-10: 146, 148, 149, 275
 17,11-19: 173, 177
 17,19: 176, 177, 179
 17,20-21: 147, 425
 17,20: 127, 147
 17,22: 147
 17,23-24: 377, 384
 17,24: 147
 17,25: 257
 17,26: 147
 17,26-37: 384
 17,30: 147, 384
 17,33: 86, 202, 276
 18,7: 146
 18,8: 147
 18,9-14: 146, 147, 188, 189, 192
 18,14: 154, 502
 18,16: 296
 18,22-30: 232
 18,24-38: 296
 18,33: 492
 18,42: 176
 19,1-10: 146, 187
 19,10: 192, 436
 19,11: 127, 425
 19,11-27: 155
 19,12-27: 147, 385
 19,30: 147
 19,39-40: 296
 19,45-46: 220, 223
 20,1-8: 122
 20,4: 122, 126
 20,9-16: 153
 20,9-19: 155
 20,18: 118, 470
 20,34: 136
 20,35: 488
 20,41-44: 466
 21,15: 390
 21,25-27: 389
 21,27: 147
 21,31: 147
 21,34-35: 147
 22,10: 338
 22,15: 263
 22,15-18: 137, 282
 22,16: 127
 22,18: 127, 147, 281, 284
 22,19: 40
 22,20: 281
 22,24-27: 277, 278
 22,27: 151, 277
 22,28: 296, 423, 505
 22,29-30: 478, 505
 22,30: 297
 22,31: 297
 22,31-32: 297, 360
 22,32: 297, 299, 360
 22,33-34: 297
 22,37: 263
 22,40: 296
 22,42: 237, 239
 22,45-46: 294
 22,54-55: 297, 300
 22,62: 605
 22,65: 253
 22,67: 297, 470
 22,69: 338, 466
 22,69-71: 477, 478
 23,29: 147

23,34: 258
 23,34-45: 237
 23,35: 470, 477
 23,37-39: 470
 23,46: 263, 264
 23,47: 263, 265
 23,48: 263
 23,49: 81, 298, 299, 318
 24: 317, 323
 24,1: 313
 24,5: 311
 24,6: 314, 490
 24,7: 257, 258, 314, 490, 492, 493
 24,8: 327
 24,10: 307, 327
 24,11: 332
 24,12: 306, 313, 314, 324
 24,13: 304
 24,13-35: 196, 304, 356
 24,19: 263, 442
 24,21: 337, 423, 494
 24,25-26: 462
 24,26: 263, 265
 24,28-29: 196, 197
 24,30: 194, 492
 24,31: 194, 197, 315, 492
 24,33: 327
 24,34: 302, 304, 321, 323, 324, 326, 331, 356, 358, 259, 490
 24,36: 298, 326, 327, 330, 359, 490
 24,37-43: 196
 24,41-43: 194
 24,44-46: 265, 329, 356
 24,46: 327, 492, 493
 24,47: 330, 362
 24,48: 327, 329, 343
 24,49-51: 499
 24,50-53: 315, 499
 24,51: 316
 24,52: 315, 327
 Juan
 1,3-8: 455
 1,8: 354
 1,8-9: 341
 1,9: 255, 341, 355
 1,10: 455
 1,11: 330
 1,14: 444, 455, 521
 1,15-21: 120, 375, 415
 1,16: 444
 1,17: 444, 445
 1,18: 444, 445, 464
 1,21-25: 115
 1,25: 458
 1,29-34: 126, 445
 1,32: 443, 518
 1,35: 124, 296
 1,35-51: 124, 296
 1,37: 202
 1,41: 458
 1,47: 202
 2,1-11: 445
 2,11: 296
 2,13-22: 220, 223, 493
 2,18: 223
 2,19: 224, 251, 274
 2,22: 296, 492, 496
 3,1: 445
 3,2: 445, 455
 3,3: 445
 3,3-5: 128, 445
 3,14: 445
 3,17: 522
 3,19-21: 255, 341, 355
 3,22: 84, 124
 3,22-36: 124
 3,35: 522
 4,1-2: 124
 4,7-42: 187
 4,21-24: 223
 4,34: 239
 4,37: 89
 4,44: 270
 5,1-47: 220
 5,12-23: 522
 5,18: 144, 333
 5,30: 239
 6,1: 197
 6,1-15: 194, 281
 6,6: 253
 6,14-15: 178, 375, 415, 442
 6,38: 239
 6,40: 522
 6,42: 242, 464
 6,51-58: 196
 6,67: 270
 6,67-71: 330
 6,68-69: 296
 7,11: 269
 7,20: 442
 7,27-29: 242
 7,39: 500
 8,6: 253
 8,12: 252, 255, 341, 355
 8,21: 330
 8,24-26: 330
 8,32-36: 445
 8,48: 269, 442
 8,48-50: 442
 8,58: 333
 9,1-39: 220
 9,14: 220
 9,16: 442
 10: 445
 10,17-18: 490
 10,20: 269
 19,20-21: 442
 10,24-25: 470
 10,30: 333
 10,33: 333
 10,38: 522
 11: 445
 11,7-16: 296
 11,17-39: 493
 11,41: 237
 12,1-8: 146
 12,16: 296
 12,37-40: 296
 12,45: 333
 12,48: 453
 12,49: 461
 13,1-17: 277, 278, 279
 13,6-8: 296
 13,13-16: 455
 13,18: 264
 13,20: 454
 13,34-35: 226, 231
 14,4-9: 296
 14,9: 333
 14,10: 461, 522
 14,12: 522
 14,16-17: 296, 500
 14,17: 330
 14,25-26: 296
 14,26: 40, 330, 405, 500
 14,28: 456, 522, 614
 15,22: 330
 15,26: 40, 330, 405, 460

16,7 296, 500
 16 7 15 330
 16,12 13 296
 16,13 14 40, 405
 16 15 465
 16,16 18 296
 16,25 296
 16,30 296
 16,32 296, 298, 464
 17 522
 17,3 630
 17,6 26 296
 17,8 461, 465
 17,11 333
 18,2ss 296
 18,4 7 249
 18,8 294
 18,15 27 296
 18,19 492
 19,15 289, 312
 19,19 309
 19,24 264
 19,28 264
 19,38 321
 20,1 492
 20,1 11 330
 20 8 9 306
 20,9 332
 20,11 14 312, 317
 20,14 18 304, 312, 317
 20,15 312, 318
 20,17 237, 356, 500
 20,18 330, 356
 20,19 326, 331, 356,
 492
 20,19 23 298, 304, 327,
 329, 330
 20 22 23 327, 362
 20 24 330, 333
 20,24 29 304, 327, 332,
 356
 20,26 492
 20,30 31 394
 21 305, 330, 332
 21,1 14 197
 21,2 6 197
 21,12 13 196, 197
 21,14 490
 21,15 17 301, 324
 21,18 23 505
 21,20 23 330
 21,24 307

Hechos

1,1 316
 1,2 316, 499
 1,3 263, 317, 321
 1,3 5 316
 1,4 5 316, 359, 360
 1,6 316, 416, 432
 1,8 255, 298, 316, 329,
 341, 343, 355, 499
 1,11 316, 499, 506
 1,13 274
 1,14 306, 307
 1,16,20 329
 1,17 25 277
 1,21 22 81, 329, 341,
 343
 2,19 166
 2,22 166, 174, 395,
 477, 499, 500, 601
 2 22 23 526, 601
 2,22 24 249, 601
 2,23 601
 2,23 24 309, 601
 2,23 26 309, 601
 2,24 403, 489, 601
 2 24 32 601
 2,25 26 316, 503
 2,29 316, 478
 2,32 329, 343, 467,
 499
 2,34 466
 2,34 35 389, 499
 2,36 459, 476, 477,
 478, 517, 601
 2,42 45 198
 2,43 166, 489
 2,46 185
 2,47 506
 3,2 13, 338
 3,6 477
 3,10 13
 3,11 26 444, 476, 601
 3,12 444
 3,13 444, 601
 3,13 15 326
 3,14 228, 263, 265,
 477, 601
 3,15 309, 326, 327,
 328, 343, 362, 489
 3,16 176, 327
 3,18 263, 477, 602
 3,19 21 316

3,20 390, 477, 478,
 499, 504
 3,21 47 390, 499, 504
 3 22 26 601
 3 26 204, 477, 601
 4 2 488
 4,10 13, 249, 309, 326,
 327, 362, 477, 489,
 631
 4,11 327
 4,12 13, 478, 631
 4,16 22 166
 4,25 517
 4,26 477, 478, 517,
 601
 4,27 264, 338, 459,
 477, 478, 601, 602
 4,30 166, 264, 477, 602
 5,12 166
 5,30 362, 517
 5,30 31 249, 309, 326,
 327, 489, 499
 5,31 362, 466, 499,
 517
 5,32 329, 343
 5,34 39 286, 617
 5,35 39 415, 617
 5,36 416
 5,41 338
 5,42 477
 6,1 4 271, 277
 6,5 101
 6,8 166
 6,11 13 230, 250
 6,14 230, 274, 309
 7,10 34 344
 7,36 166
 7,37 444
 7,51 254, 462
 7,52 116, 254, 263,
 265, 462
 7,53 254, 462
 7,55 56 389
 7,56 258, 427, 435
 8,5 101, 477
 8,6 13 166
 8,13 166
 8,26 40 101
 8,32 33 266
 8,35 36 338
 9 335, 336, 338, 340,

342, 344, 345, 346,
 354, 355
 9,2 422
 9,4 337
 9,5 337
 9,9 337
 9,10 18 337
 9,15 325, 343, 345
 9,15-16 337, 345
 9,16 338
 9 17 321, 337 340,
 343
 9,18 337, 338
 9,19 338
 9,20 337, 338
 9,22 333, 337, 338,
 477
 9,23-31 338
 9,27 333, 338, 343,
 350
 10 479
 10,2 204
 10,22 228
 10,30 32 204
 10,34 43 329, 476, 601
 10,35 228
 10,37 117, 477
 10,38 164, 459, 477,
 601
 10,39 194, 329, 343,
 477
 10,40 249, 309, 317,
 327, 362, 489, 490,
 492
 10,41 194, 196, 323,
 329, 343, 490
 10,43 362, 478
 10,44 47 509
 10,48 477
 11,1 3 192
 11,3 198
 11,14 506
 11,9b 323
 11,26 101
 11,29 277
 12,11 344
 13 338
 13,1 3 338
 13,3 212
 13,5 339
 13,14 339
 13,16-22 475, 476, 601

13,23 476, 478, 490
 13,24 117
 13 25 119 120 277
 438
 13 26 339 343 476
 506
 13,27 339
 13 27 29 320
 13,30 317 362 490
 13 30 37 321 489
 13 31 321 323, 343
 13 33 476 503 517
 518, 521, 602
 13,34 489 490
 13,34 41 601
 13 37 478, 490, 503
 13,38 41 327, 478, 601
 13 44 344
 13,45 339
 13,46 339, 341
 13 47 255 339, 341,
 355
 13,48 339
 13,50 339
 14 506
 14,2 5 339
 14,3 166
 14,9 176, 506
 14,11 14 15 456
 14,19 339
 14 22 338
 14,23 212
 14,27 339
 15 506
 15,1 41 506
 15,7 98
 15 10 338
 15,12 166
 15 26 477
 16 505
 16,17 506
 16,18 477
 16,30 31 506
 16,34 198
 17,1 339 490
 17,2 339
 17 3 263, 338, 490
 362
 17,10 339
 17,13 339
 17,24 26 251
 462
 17,30 339
 18 339

18,5 338, 344, 477
 18,6 339
 18,7 344
 18 25 26 422
 18 28 338, 477
 19,4 117
 19,5 6 509
 19 9 422
 19 22 277, 422
 19 23 422
 20 24 98 277
 20 32 344
 20 35 40, 300
 21 338, 339
 21,8 101
 21,19 277, 298, 339
 21,27 40 340
 21,28 251, 340
 21 35 338
 22 335, 336 338, 339,
 340, 342, 344, 346
 22,2 5 340
 22,4 422
 22 5 340
 22,6 9 340, 341
 22,8 309, 340
 22,10 340
 22,11 13 341, 343
 22 14 263, 340, 343
 22 15 340, 343
 22,17 340, 342 343
 22,18 342, 343
 22 19 21 342
 23,11 342
 23,27 344
 24,5 309
 24,14 22 422
 26 335, 336, 342 343,
 345, 346, 362
 26,9 309
 26,10 11 345
 26,12 344
 26,13 16 343
 26,16 321, 343
 26,17 344, 354
 26,18 344, 345, 354,
 362
 26,22 462
 26,23 344, 354, 355,
 462
 26 26 14, 345
 26,32 342

28,6: 456
 28,23-27: 339, 344
 28,28: 339, 344

Romanos

1,1-3a: 479
 1,3-4: 403, 472, 473, 475, 517, 522
 1,4: 463, 488, 489, 498, 499
 1,16-17: 339
 1,18: 228
 2,13: 192
 3,4: 501
 4,17: 403
 4,24: 99, 325, 362, 488, 489
 4,25: 258, 266, 362, 403, 490
 5,8: 266, 602
 5,9-10: 505
 6: 402
 6,4: 401, 490
 6,4-9: 401
 6,9: 490
 7,4: 473, 488, 490
 8,11: 488
 8,3: 522
 8,4ss: 488, 490, 522
 8,9: 463, 488, 509
 8,15: 237, 238, 464
 8,17: 425
 8,21: 509
 8,24: 507
 8,32: 266, 495
 8,34: 38, 389, 403, 466, 488, 490, 498, 499
 9: 339, 473
 10,4: 220
 10,5-10: 377
 10,9: 362, 488, 489, 498, 499
 10,9-10: 505
 10,9-13: 505
 10,21: 323
 11: 339
 11,13: 277, 340
 11,25-27: 507
 11,26: 339, 425
 12,7: 277, 425
 13,11: 507
 13,12: 354

14,9: 377, 403
 15,19: 166
 15,31: 277
 16,7: 323
 16,16: 21, 360

1 Corintios

1: 400
 1,2: 21, 360
 1,9: 463
 2: 400
 2,12: 509
 3: 400
 3,15: 505
 3,16: 509
 4: 400
 4,10-13: 397
 4,15: 461
 4,20: 511
 7,10: 225, 300, 456
 11,24-25: 40
 11,25-26: 281
 15: 321, 322, 401, 402
 15,1: 322, 400
 15,2: 38, 325
 15,3: 38, 266, 267, 279, 305, 318, 325, 345
 15,3-8: 266, 317, 320, 321, 322, 326, 331, 498
 15,4: 266, 309, 324, 403, 490, 492
 15,5: 266, 324, 345, 358
 15,8: 321, 322, 396
 15,6: 324
 15,8: 334
 15,9: 21, 324
 15,11: 322, 325, 334, 401, 402
 15,12: 322, 401, 488, 490
 15,13-14.16: 489, 490
 15,17-18: 362, 490
 15,19: 325
 15,20: 325, 488, 490
 15,23: 389, 401
 15,23-28: 325, 522
 15,25: 389, 466
 15,26: 402, 506
 15,27: 389

15,29-34: 507
 15,30-32: 325
 15,51: 507
 15,58: 325, 507
 16,22: 376

2 Corintios

1,21-22: 444, 460
 1,23: 460
 2,14: 463
 3,1: 397
 2: 400
 3,2-3: 48, 49
 3,7: 277
 3,17: 40, 509
 4,1: 277
 4,5: 397, 454
 4,7-12: 397
 4,14: 362, 490, 499
 5,15: 490
 5,16: 394
 5,18: 277, 330, 362, 511
 5,19: 603, 624
 6,4-10: 397
 11,2: 186, 397
 12,12: 166

Gálatas

1,1: 99, 403, 488, 490
 1,1-3: 463
 1,4: 266, 344
 1,7: 99
 1,12-13: 345
 1,13: 334
 1,14: 334, 345, 355
 1,15: 192, 334, 345, 350, 444
 1,16: 256, 334, 345, 350
 1,17: 334
 1,19: 323
 2,9: 323, 340
 2,11-14: 198, 296
 2,12: 323
 3,2: 355
 3,2-5: 256
 3,5: 166
 3,13: 257, 364
 3,16: 473
 3,26: 464
 4,4: 522
 4,5: 522
 4,6: 237, 238, 509

4,7: 464
 4,8-11: 212
 4,29: 473
 5,1: 20

Efesios

1,3: 345, 463
 1,13: 345, 460
 1,18: 344
 1,19-21: 499
 1,20: 389, 402, 466, 488, 490
 4,8-10: 498
 5,2: 266
 5,8-13: 354
 5,14: 354, 402
 5,21-33: 186

Filipenses

1,2: 463
 1,19: 463, 509
 2,6: 498
 2,6-11: 399, 498, 500, 501, 502
 2,7-8: 376, 502
 2,9: 457, 501
 2,10: 388, 390, 501, 504
 2,11: 388, 390, 457, 463, 501, 504
 3,10-11: 489
 3,21: 501

Colosenses

1,3: 463
 1,12: 344
 1,13: 344, 401
 1,15-20: 388, 390, 399, 504
 1,24: 345
 2,8: 461
 2,12: 362, 488, 490
 2,16-17: 212
 2,20-21: 461
 3,1: 389, 466, 498

1 Tesalonicenses

1,13: 463
 1,9: 344
 1,9-10: 314, 362, 366, 403, 488, 498, 505

1,10: 139, 320, 366, 402, 403, 489, 490
 2,10.15: 228
 2,15-16: 116, 228
 4,13: 7, 601
 4,13-17: 18
 4,13-18: 416, 432
 4,14: 320, 403, 489
 4,15: 300, 505
 4,15-17: 314, 416, 432, 507
 4,16: 300, 376
 4,17: 376
 5,1-6: 355
 5,2: 505, 507
 5,9: 505

2 Tesalonicenses

2,9: 166

1 Timoteo

1,2: 463
 1,12: 345
 3,16: 321, 399, 498, 500, 501
 4,3: 394
 6,11: 228

2 Timoteo

1,2: 463
 2,8: 403, 490, 501
 2,11: 425
 2,18: 402
 3,1: 508
 3,11-12: 345

Tito

2,12: 228
 3,4: 129

Filemón

3: 463

Hebreos

1,3: 389, 399, 466, 498
 1,5: 498
 1,13: 389, 466
 2,4: 166
 2,9: 498
 2,18: 263
 5,5: 498
 6,4: 354

8,1: 389, 466
 9,26: 137, 263
 10,9: 239
 10,12-13: 389, 466
 10,32: 354
 11,5: 314
 11,36-37: 116
 12,2: 389, 498
 12,3: 466
 13,12: 263

Carta de Santiago

1,12: 502
 2,1,7: 455
 4,10: 502
 5,10: 116
 5,16: 192

1 Pedro

1,3: 463
 1,5: 505
 1,10: 462
 1,11: 462, 463
 1,15-16: 206, 208
 1,19-21: 99
 1,20: 499, 508
 1,20-21: 499
 1,21: 362, 489, 490, 499
 2,9: 344
 2,9-12: 354
 2,21-22: 208, 263, 355
 2,21-24: 266
 3,18: 265, 399, 403, 499
 3,19: 388, 390, 504
 3,20-22: 390
 3,21: 390, 499
 3,22: 388, 390, 466, 499, 504
 4,1: 263
 4,13-14: 502
 5,6-10: 502

2 Pedro

1,2-15: 40
 1,16-21: 444
 3,1-2: 40
 3,3: 508

1 Juan

2,1: 265
 2,20.22: 460
 2,22-25: 460, 522

2,27: 460	<i>Apocalipsis</i>	13,13-14: 166
3,7: 192	1,6: 423	14,14: 435
4,2-3: 521	1,13: 435	16,14: 111
4,9: 522	3,14: 89	20,11: 111
4,20-21: 228	3,21: 466	21,2: 430
2 Juan	7,9-13: 306	21,4-5: 307
7: 521	11,1: 415	21,5: 89
9: 522	11,2: 415, 417	21,10: 430
<i>Carta de Judas</i>	11,3-7: 425, 462	22,6: 89
14: 111	11,8: 457, 462	22,17: 186
15: 111	11,9-10: 462	22,20: 376
18: 508	11,12: 314	
	11,15: 112	

III. APOCRIFOS

<i>Henoc</i>	70,1-4: 430, 431	7,50: 109
1,9: 111	71,1-9: 430, 431	7,79: 261
4,1: 112	71,10: 429	7,89: 261
9,6: 430	71,11-17: 431	8,27: 261
22: 486, 487	89,59: 111	8,56-58: 261
37-71: 421, 487	90,28-38: 222	12,12-45: 317
38,2: 263	90,35: 109	13: 431, 433
39-62: 429	90,37-39: 431	13,1-13,25: 431, 466
39,3: 430	91,13: 222	13,26: 432, 433
39,6-7: 429	102: 486	13,43-44: 416
40,5: 429	103: 261	13,54-56: 203
41,9: 455, 512	104: 485, 486	13,55: 425
42,1-3: 455, 512	104,1-6: 261	14,9: 316
45,3: 429	104,3: 261	<i>5 Esdras</i>
45,6: 430	<i>Henoc eslavo</i>	2,40-47: 425
46,1: 111	57,2: 315	<i>Asunción de Moisés</i>
46,1-6: 429	64,4: 315	10: 428, 432, 474, 485
46,3-4: 111, 429	<i>4 Esdras</i>	10,1ss: 110, 428
47,3: 429	4: 431, 432, 433	<i>Baruc siríaco</i>
48: 429, 430, 455, 466, 512	4,26ss: 112	(2 Baruc o Apocalipsis de Baruc)
50,1: 111, 487	4,30: 109	3,38-4,1: 455
51,4: 111, 430	5,4-5: 110	4: 430
52,4: 430, 466	6,6: 433	13,3: 316
53,6: 263	6,10: 433	15,7-8: 261
56,5-8: 430	6,26-27: 316	23,4: 109
57: 430	6,59: 433	25,1: 316
60-63: 429, 474	7,26: 430	29,4-8: 416
62: 430, 474, 484	7,29: 487	30,1-5: 487
62,13-16: 111	7,30-31: 433	
62,15: 487	7,33: 111, 487	
64-71: 429		
69,26-29: 111		

50,2-51,3: 487
51: 366, 474
52,6-7: 261
73,1: 111
76,2: 316
76,4: 317

Baruc griego

(3 Baruc o Paralipómenos de Jeremías)
6,9.12: 255, 341, 355, 376
49-51: 486
50,4: 486

Testamentos de los XII Patriarcas

Test. Benjamín
3,3: 227, 253
3,3-4: 227
4,2: 228
4,4: 227
10: 487
10,2: 341, 354

Test. Dan
5,13: 425

Test. Gad
5,3: 227

Test. Isacar
5,2: 227
7,5-6: 227, 228

Test. Leví
2,11: 456
4,3: 354
13,9: 425
14,3-4: 255, 341, 354
16,2-4: 252, 255
17: 420
17,2-3: 420, 463
18: 420
18,3-9: 354, 425

Test. Zabulón
5,1: 228
6,4: 228
7,8: 228
8,1: 228
9,8: 255, 341, 455
51,4-6: 355

Test. Judá
25: 486

Testamento de Salomón

3,4: 424
15,3: 424
16,3: 424
20,1: 424

Testamento de Job

4,6: 204
15,8: 204

Jubileos

1,17: 222
1,27: 222
1,29: 222
22,10ss: 315
23,26-29: 109
23,27-31: 485
31,9-20: 421
31,15: 425

Oráculos sibílicos

4: 487
5,420ss: 222
8,318: 455

Pseudo-Filón

(Liber Antiquitatum)
22,5: 251
51,4-6: 255, 341, 355
José y Asenet
22: 425
46: 341, 355
46,18-19: 255, 355
47,1-2: 355
55,14: 204

Textos de Qumrán

CD:
4,4: 447
6,11: 447
QD:
7,18-21: 421
12,23: 421
14,19: 421
19,10-11: 421

19,35-20,1: 421
20,1: 421

1 QH:
4,27: 354

1 QS:
9,11: 420

1 Qp Hab:
2,5: 447
7,7-14: 110
9,6: 447

4 Q Messar:
421

4 QarP:
421

4 QFlor:
421, 448

4 QTest:
448

Flavio Josefo

Antiquitatum Judaicarum Libri (= Antiquitates)

2,201-204: 413
2,233-331: 413
4,114: 423
4,116-117: 423
8,105: 359
8,44-49: 424

10,210: 423
17,43ss: 447
20,64: 321
20,97-98: 416
20,169-170: 416
20,188: 416

De bello Judaico:

2,261-268: 471
2,26ss: 416
3,162: 359
6,212-313: 423
6,285-286: 415

Filón

Quaestio in Exodum:
2,29: 413

Vita Moysis:	17,40: 419	17,12.18.19: 486
1,158: 424	18: 432	17,21: 267
Prob. liber.:	18,5: 432	18,6-19: 260, 261
117: 425	<i>Libro III de los</i>	18,15: 260, 492
	<i>Macabeos</i>	<i>Ev. de Pedro</i>
<i>Salmos de Salomón</i>	6,38: 236	35,45: 304
2,3-18: 486	<i>Libro IV de los</i>	<i>Hechos de Felipe</i>
2,22-31: 486	<i>Macabeos</i>	15, p. 8: 251
3,13-15: 486	1,11: 267	141, p. 82: 253
6,17-20: 228	6,28-29: 267	<i>Apoc. copto de Pedro</i>
8,7-26: 486	7,3: 486	1: 253
8,17: 116	9,22: 486	<i>Protoev. de Santiago</i>
17: 419	13,7: 486	19,1-3: 520
17,4: 419	14,5-6: 486	
17,5-8: 420	15,3: 486	
17,21: 432, 467	16,13.25: 486	
17,22-31: 419, 431		

INDICE ONOMASTICO

- Aland, D. K.: 374
 Albertz, M.: 303, 327
 Alt, A.: 37
 Althaus, P.: 481
 Andermann, F.: 26
 Aner, K.: 549
 Aron, R.: 125
 Asch, Sch.: 26
 Audet, J. B.: 385, 446
 Auerbach, E.: 141
 Aulèn, G.: 254

 Bacht, H.: 535
 Backes, I.: 621
 Baelz, P. R.: 591
 Bahr, H.: 281
 Baird, J. A.: 67
 Bakker, L.: 481
 Baltazar, E. R.: 626
 Balz, H. R.: 262, 374, 380, 426, 466, 481, 505
 Bammel, E.: 89, 289
 Bardtke, H.: 482
 Barth, K.: 41, 156
 Barthes, R.: 335s
 Bartsch, H.: 71, 221, 223, 247, 303, 324, 446, 472
 Bauer, W.: 83, 214, 488, 526
 Baumann, R.: 54
 Baumbach, G.: 422
 Baumgartner, W.: 321
 Baur, F. C.: 393, 408
 Bavel, T. van: 561
 Beare, F. W.: 199, 378
 Beauvery, R.: 232
 Becker, J.: 114s, 119-122, 128, 133s, 379, 409, 438
 Beethoven, L. van: 557
 Behm, J.: 119
 Benoit, P.: 89, 91, 303
 Berger, Kl.: 27, 83, 89, 97, 107s, 136, 198, 203s, 209s, 212, 225-227, 230s, 237, 242, 251-255, 282, 341, 355s, 365, 374, 385, 397, 409, 416s, 424s, 453, 455-461, 463s, 469, 471-473, 475, 483, 502, 558
 Berger, P.: 41
 Bergeron, M.: 621
 Berkhof, H.: 561
 Berten, I.: 481, 578
 Bertram, G.: 502
 Betz, H. D.: 194, 393s
 Betz, O.: 105
 Biehl, P.: 78
 Bieler, L.: 393
 Billerbeck, P. (= Strack-Billerbeck): 116, 136, 179, 189, 194s, 201, 215, 222, 236, 240, 366, 409, 413, 466s, 483, 492, 500
 Biser, E.: 141, 248
 Black, M.: 78, 87, 191, 374, 376
 Blank, J.: 71, 107, 123, 128, 135, 141, 163, 169s, 209, 305, 333, 351, 373, 417, 445, 491
 Blatter, Th.: 128
 Blinzler, J.: 247, 273, 299, 374
 Bloch, E.: 557
 Boismard, M.-E.: 89, 91, 464
 Boman, Th.: 54, 61, 74, 307, 393s, 458
 Bonsirven, J.: 37, 106, 413
 Borgen, P.: 247
 Bornkamm, G.: 54, 64, 128, 138, 214
 Borsch, F. H.: 426, 428, 434, 437
 Borsch, H.: 519
 Bourgeois, H.: 22
 Bowker, J.: 285s
 Brandon, S.: 220s, 223, 422
 Braudel, F.: 542
 Braumann, G.: 181s
 Braun, H.: 60, 76, 78-80, 106, 114, 119, 207, 209, 216s, 252, 321, 488, 561
 Brod, A.: 26
 Broer, I.: 303
 Brown, R. E.: 519

Brown, Sch.: 293, 300
 Brownlee, W.: 114
 Brox, N.: 533
 Brunner, P.: 128
 Buber, M.: 26, 632
 Bultmann, R.: 41, 54, 60s, 63, 65, 78, 81, 120, 128, 156, 182, 200, 275, 294, 299, 408, 426s, 434, 436, 443, 466, 473, 496, 555, 604
 Burchard, Ch.: 204, 214, 329, 338, 342, 344s
 Buren, P. van: 561
 Burger, Chr.: 403, 466-468, 471s, 476
 Burkitt, F. C.: 78, 84
 Buse, I.: 114
 Bussmann, C.: 481
 Buytendijk, F. J.: 234

Calvert, D. G.: 78, 80, 84
 Campenhausen, H. van: 303, 312, 323
 Carlston, C. E.: 78, 85
 Carmichael, J.: 26
 Carmignac, J.: 423
 Carnely, P.: 554s
 Carrol, K.: 351
 Casey, R.: 374
 Catchpole, D.: 289
 Cazelles, H.: 303
 Cerfaux, L.: 305, 502
 Cohen, H.: 26
 Colin, P.: 561
 Colpe, C.: 137, 426-428, 434s, 496
 Congar, Y.: 33
 Conzelmann, H.: 78, 81, 88, 128, 236, 247, 259, 264, 272, 293, 302s, 324, 333, 342, 351, 356, 358, 374, 417, 426, 429, 434, 436s, 481
 Coppens, J.: 409, 417, 426, 440
 Cornehl, P.: 281
 Cranfield, C.: 114
 Cullmann, O.: 15s, 78, 81, 83s, 264, 274, 351, 374, 409, 417, 426, 435, 439, 443, 445, 481s, 500

Chabrol, C.: 303, 310, 335
 Chaunu, P.: 542
 Chenu, M.: 534
 Chevalier, M.: 410, 417
 Chorin, Sch. ben: 26
 Christ, F.: 397

Dahl, N. H.: 54, 61, 75, 78, 83-86, 247
 Daniel, C.: 422
 Daniélou, J.: 114, 374, 526
 Darton, G. C.: 114
 Dauer, A.: 247, 293
 Delobel, J.: 181, 187
 Delorme, J.: 106, 258, 303, 305-309, 319-321, 325, 358, 501
 Delling, G.: 163, 169, 247, 303, 321, 476, 482, 519
 Dechent, H.: 258
 Dequeker, L.: 426
 Derksen, K.: 632
 Desroche, H.: 113
 Dibelius, M.: 85, 114, 120, 301
 Diem, H.: 54
 Dihle, A.: 228
 Dijk, T. van: 335
 Dodd, C. H.: 78, 84, 128, 141, 269, 271s, 303, 377, 491
 Donner, H.: 159
 Drexler, H.: 181
 Driver, G. R.: 446
 Dulling, D.: 417
 Dupont, J.: 147, 156, 299, 305, 351, 382, 476, 491
 Dupré, W.: 556, 572
 Duquoc, Chr.: 481, 561, 567
 Durand, A.: 566

Ebeling, G.: 54, 561
 Ebeling, H. J.: 182
 Eckert, W. P.: 26
 Edwards, R.: 374, 380
 Eichholz, E.: 141
 Eisler, R.: 220
 Elliott-Binns, L. E.: 83, 392
 Eppstein, V.: 221
 Erdin, Fr.: 621
 Ernst, J.: 374, 403, 435, 445

Fanon, F.: 578
 Fascher, E.: 303, 488
 Feiner, J.: 535
 Feneberg, R.: 181, 195
 Ferry, J.: 129
 Festugière, A.: 527, 529
 Feuerbach, L.: 623
 Feuillet, A.: 114, 382, 398
 Fichte, J. C.: 623
 Fiebig, F.: 141

Finegan, L.: 294
 Finkel, A.: 26
 Fischer, K.: 247
 Fitzmyer, J.: 417, 446, 448
 Flender, H.: 128, 472, 475s
 Flesseman-van Leer, E.: 247, 259, 264, 491
 Flusser, D.: 26
 Foerster, W.: 37, 116, 374
 Fohrer, G.: 24, 126, 233, 267, 507
 Formesyn, R.: 163
 Fortmann, H.: 572
 Frank, J.: 374
 Frankfurt, H.: 53
 Freedman, H.: 495
 Freemann, E.: 626
 Friedrich, G.: 97, 272, 313, 315s, 393, 482
 Frost, S.: 106
 Fuchs, E.: 54, 78, 491
 Fuller, R.: 78, 81, 85, 163, 303, 321, 330, 333, 350s, 358, 374, 381, 389s, 409, 443, 504
 Funk, R. W.: 141
 Furet, F.: 542
 Fürst, W.: 248

Gagg, R.: 467
 Galot, G.: 561
 Garaudy, R.: 22
 Gardeil, A.: 41
 Geertz, C.: 556
 Gelin, A.: 156
 Gennip, P. A. van: 572
 George, A.: 232, 247, 258, 303
 Georgi, G.: 394
 Gerhardson, B.: 62, 333
 Geyer, H.: 303, 482
 Gibley, P.: 232, 409, 413s, 448, 453
 Gilkey, L.: 363
 Gils, F.: 209, 351, 409
 Gnilka, J.: 106, 119, 124, 263, 374
 Goguel, M.: 467
 Goldstein, M.: 26
 Gollwitzer, H.: 666
 Goppelt, L.: 333
 Göters, J.: 248
 Grabner-Haider, A.: 481
 Grant, F. C.: 78
 Grass, H.: 54, 73, 294, 303, 312, 321, 324, 356, 481
 Grässer, E.: 138, 436, 439

Greinacher, N.: 561
 Grelot, P.: 303, 417, 420, 491
 Greshake, G.: 530, 533
 Grillmeier, A.: 535
 Grollenberg, L.: 198, 206
 Gross, J.: 530
 Grossouw, W.: 481
 Grundmann, W.: 78, 232, 299, 517
 Guignebert, Ch.: 37
 Gunneweg, A. H.: 37
 Gusdorf, G.: 234s
 Gütgemanns, E.: 61, 74, 89, 141

Haas, W. S.: 53
 Habermas, J.: 556, 573, 583
 Haenchen, E.: 374, 409, 467
 Hahn, F.: 54, 78, 106, 190, 198-200, 222, 233, 247, 249, 256, 264, 267, 316, 324, 356, 366s, 374s, 377s, 380s, 389s, 394, 409, 416s, 426s, 434-436, 453, 466-468, 471s, 476, 488, 491s, 502s, 505
 Hammerton-Kelly, R.: 521
 Hampshire, S.: 620
 Harsch, H.: 79
 Hartshorne, Ch.: 626
 Hasenfuss, J.: 519
 Hasler, V.: 89, 120, 237
 Haubst, R.: 533
 Haufe, G.: 316, 426, 500
 Haulotte, E.: 618
 Hegel, G. W. F.: 551, 578, 623
 Heising, A.: 181, 194
 Heitmann, A.: 530
 Heitsch, E.: 54
 Hengel, M.: 15, 37, 106, 108, 128, 137, 198s, 201, 205-207, 221, 237, 270, 293, 360, 378, 409, 414s, 422s, 448, 466, 482, 485
 Hennecke, E.: 106, 520
 Héring, J.: 128, 305
 Higgins, A.: 418
 Hirsch, E.: 333
 Hoffmann, P.: 89, 115, 120, 134, 137, 156, 199s, 241, 374, 382-284, 435, 482, 488
 Hofius, O.: 181
 Hooker, M. D.: 426, 434, 437
 Horstmann, M.: 247
 Hossfeld, F. L.: 159
 Hulsbosch, A.: 561-563

Iersel, B. van: 78, 85, 97, 100, 182, 191s, 200, 202, 226, 233, 237, 240-242, 264, 303, 305, 324, 330, 382, 384, 472, 488
 Isaak, J.: 26
 Iwand, H. I.: 561

Jäger, W.: 527, 530
 Jaulin, R.: 578
 Jeremias, J.: 37, 78, 87, 114, 131, 141, 182, 187, 204, 233, 235-237, 241, 247, 264, 302, 305, 309, 324, 374, 413, 434, 467
 Jolivet, J.: 621
 Jong, W. de: 409
 Jülicher, A.: 141
 Jüngel, E.: 86, 209, 247, 481, 561

Kabak, A.: 26
 Kähler, M.: 31, 408
 Kahmann, J.: 198
 Kaiser, Ph.: 561
 Kant, I.: 551, 579
 Käsemann, E.: 54, 61, 78s, 81s, 88, 114, 118, 128, 131, 163, 191, 237, 294, 324, 374s
 Kasper, W.: 561, 588
 Kasting, H.: 293, 333
 Keck, L. E.: 54, 61, 78, 97, 374, 386, 426, 561
 Kee, A.: 182
 Kegel, G.: 403, 481, 489, 494, 506
 Kertelge, K.: 163, 174, 182, 190
 Kessler, H.: 247, 267, 281, 284
 Kierkegaard, S.: 60, 69
 Kilpatrick, G.: 204
 Kingdom, H.: 422
 Kittel, G.: 235
 Klappert, B.: 247, 324, 482
 Klausner, J.: 26
 Klein, G.: 24, 128, 135, 293s, 323, 351
 Knörzer, W.: 128
 Koch, Kl.: 106, 409
 Koch, R.: 417
 Koester, H.: 61, 72, 75, 80, 374s, 377, 381, 393s, 397s, 403
 Köhler, L.: 235, 321
 Kolakowski, L.: 573
 Kolb, A.: 561
 Koselleck, R.: 67
 Kottje, E.: 61, 248, 381

Kramer, W.: 374, 453, 461, 481
 Kraus, H. J.: 259
 Kreck, W.: 248
 Kremer, J.: 303, 312, 324, 481
 Kretschmar, G.: 621
 Kruyff, T. de: 233
 Kuhn, H. W.: 394
 Kuhn, K. G.: 17, 417
 Kuhn, Th. S.: 543, 546
 Kuitert, H. M.: 561
 Kümmel, W.: 54, 71, 78, 81, 138, 141, 380
 Küng, H.: 561

Labriolle, P. de: 526
 Ladd, J. E.: 128
 Lagrange, M.: 37
 Lampe, G. W.: 481
 Lang, K.: 561
 Lapide, P.: 26
 Larcher, C.: 398
 Lash, N.: 547
 Laurentin, R.: 460
 Lavelle, L.: 582, 594
 Le Déaut, R.: 413, 447, 495
 Lebreton, J.: 526, 532
 Légasse, S.: 156, 241
 Lehmann, M.: 78, 81-85, 88, 324, 356, 491, 497
 Leibniz, G. W.: 549
 Leivestad, R.: 426, 434s
 Lentzen-Deis, Fr.: 114, 163, 518
 Léon-Dufour, X.: 164, 247, 303, 321, 481
 Lepenies, W.: 549
 Lessing, G. E.: 57, 549-551
 Lévinas, E.: 579, 600
 Liebaert, J.: 535
 Lietzmann, H.: 194
 Limbeck, M.: 209
 Lindeskog, G.: 54
 Linnemann, E.: 141, 247, 293s, 298s, 301, 472
 Lohff, W.: 54
 Lohfink, G.: 313-316, 334, 367, 393, 481, 499, 502
 Lohmeyer, E.: 37, 114, 116, 182, 194s, 294
 Löhner, M.: 535
 Lohse, E.: 37, 106, 128, 131, 141, 216, 233, 268, 303, 305, 324
 Loisy, A.: 372

Lord, A. B.: 67
 Lorenzmeier, Th.: 565
 Lot-Borodine, M.: 530
 Löwith, K.: 557
 Luckmann, Th.: 41
 Luhmann, N.: 556
 Lührmann, D.: 61, 72-74, 78, 89, 120, 127, 138, 199s, 214s, 334, 374, 380

Maatje, F.: 335
 Macquard, O.: 549
 Maddox, R.: 426, 429, 434, 437
 Mánek, J.: 198
 Manson, T. W.: 78, 87.
 McArthur, H. K.: 78, 84
 Maccoby, M.: 422
 McCown, C.: 114
 McDermott, Br. O.: 314, 361, 481
 McKinnon, D. M.: 481
 Mainberger, G.: 247
 Malet, A.: 621
 Marcuse, H.: 102
 Marchel, W.: 233, 235-237
 Marin, L.: 303, 310, 335
 Marrou, H.: 67, 114, 528
 Marshall, I.: 434, 437
 Marshall, M.: 621
 Martin, R.: 398
 Martin-Achard, R.: 482
 Martyn, J. L.: 67
 Marxsen, W.: 50, 54, 83, 97, 99, 284, 294, 303, 307, 321, 364s, 374, 388, 426, 481s, 502, 604
 Masson, Ch.: 293
 Matthiae, K.: 54
 Merlan, Ph.: 526
 Metz, J. B.: 163, 543, 585, 610
 Meyendorff, J.: 530
 Meyer, H.: 54, 374, 409
 Michiels, R.: 561
 Mildenerberger, F.: 491
 Mitscherlich, A.: 233
 Möhler, B.: 61, 248, 381
 Moltmann, J.: 561, 570, 611
 Montefiore, A. W.: 233
 Moore, A.: 481
 Morgenthaler, R.: 458
 Mosely, A. W.: 67, 114
 Moule, C. F.: 376
 Müller, U. B.: 106, 120, 316, 417, 420, 426s, 429, 431s, 435, 438, 466, 500

Muschalek, G.: 562
 Mussner, F.: 54, 97, 136, 163, 170, 269, 271s, 304, 312, 380, 481

Nauck, W.: 156, 355
 Néher, A.: 409
 Nelis, J.: 483
 Nestle, D.: 214, 527
 Neyrinck, F.: 304, 312, 519
 Nickelsburg, G.: 259, 261, 264, 365, 438, 469, 475, 483-486, 502
 Niederstrasser, N.: 530
 Niederwimmer, K.: 86, 165
 Nineham, D. E.: 381
 Nock, A. D.: 37
 Nolte, H.: 549
 Nötscher, F.: 491

Oelmüller, W.: 549, 556
 Oepke, H.: 488
 Ogden, Sch.: 591, 626
 Ohlig, K. H.: 374
 Olshausen, W. von: 549
 Orrieux, C.: 233
 Ott, H.: 54
 Otto, S.: 530

Pannenberg, W.: 25, 128, 156, 360, 481, 519s, 526, 562, 566, 570, 578, 582, 621
 Pater, W. A. de: 163
 Paus, A.: 547
 Pedersen, J.: 239, 549
 Pelletier, A.: 304, 321
 Perrin, N.: 71, 78, 81-84, 128, 141, 247, 374, 386, 426, 434
 Perrot, C.: 488
 Pesch, R.: 78, 97s, 138, 140, 148, 163, 167, 169-171, 182, 191s, 206, 304, 351, 395, 481, 506, 519, 521
 Petter, D. de: 582
 Petzke, G.: 393
 Philonenko, M.: 204
 Pittinger, N.: 48, 626
 Plagnieux, J.: 533
 Ploeg, J. van der: 483
 Plöger, O.: 106, 409
 Pohier, J.: 233
 Pokorny, P.: 233, 236, 517
 Polag, A. P.: 169s, 269, 442

Pollard, J. E.: 526
 Popkes, W.: 247, 256, 264, 277, 496
 Potterie, I. de la: 460
 Pousset, E.: 304, 319
 Preiss, Th.: 426
 Prestige, G. L.: 526

Rad, G. von: 106, 414
 Rahner, K.: 128, 156, 481, 543, 562, 570
 Ranke, L. von: 57
 Ratzinger, J.: 562
 Reese, W.: 626
 Reicke, B.: 37, 494
 Reimarus, S.: 57
 Reinhardt, K.: 562
 Rengstorff, K.: 166, 173, 198, 299, 305, 481
 Reymond, P.: 119
 Richter, W.: 79
 Ricken, Fr.: 52, 532
 Ricoeur, P.: 41, 234, 363, 577-579
 Riedel, M.: 549
 Riedl, J.: 247, 519
 Riesenfeld, H.: 137
 Rigaux, B.: 304, 481
 Ringgren, H.: 233, 235
 Ristow, H.: 54
 Robinson, J. A. T.: 374, 562, 564, 566, 570
 Robinson, J. M.: 54, 61, 72, 75, 79s, 374, 377, 381, 394, 397, 403, 481
 Rohde, J.: 481
 Roloff, J.: 54, 61, 71, 97-100, 122, 127, 163, 171s, 177, 179-182, 185, 188, 195, 197, 199, 209, 217, 221s, 247, 253, 256, 265-268, 270, 277s, 281, 351, 355, 359s, 378, 393s
 Rössler, D.: 106
 Rostovtzeff, M.: 37
 Roth, C.: 221
 Rowley, H. H.: 106
 Ruppert, L.: 258-265, 268, 365, 425, 429, 438, 469, 472, 475, 483, 497, 501s
 Ryle, G.: 620

Sanders, J. T.: 398, 502
 Schäfer, R.: 233
 Scharbert, J.: 409
 Schellong, D.: 549
 Schenke, L.: 247, 294s, 304s, 308s

Scheuermann, P.: 561
 Schille, G.: 72-75, 79, 87, 89, 163, 182, 198, 202, 293, 305, 324, 374, 504
 Schillebeeckx, E.: 543s, 562s, 573, 585, 594, 619
 Schiller, F. W.: 557
 Schindler, A.: 533
 Schlette, H. R.: 481
 Schlier, H.: 71, 97s, 304, 403, 472s, 481, 532
 Schmauch, W.: 494
 Schmidt, J.: 106
 Schmidt, K.: 128
 Schmiedel, P. W.: 82
 Schmithals, N.: 63
 Schmitt, J.: 304, 319
 Schnackenburg, R.: 97, 99-101, 128, 136, 189, 198, 207, 304, 488
 Schneemelcher, W.: 106, 233
 Schneider, G.: 247, 293, 298-300, 313, 418, 466s, 471s, 519, 521
 Schneider, J.: 120, 374, 621
 Schniewind, J.: 222
 Scholem, D.: 418
 Scholz, H.: 549
 Schoof, T. M.: 562
 Schoonenberg, P.: 562-564, 572, 612
 Schrage, W.: 101, 248
 Schreiber, J.: 247, 295
 Scheiner, J.: 106, 159, 506
 Schrenk, G.: 233, 236s, 501
 Schreurs, N.: 363
 Schrottroff, L.: 181
 Schubert, K.: 114, 137, 418, 483
 Schulz, A.: 198, 205
 Schulz, S.: 54, 61, 73s, 83-86, 89s, 98, 115, 119s, 127, 133s, 138, 158, 169s, 189, 198-200, 203, 207, 209, 212, 215, 233, 235s, 240s, 249, 269, 297, 366, 375-382, 384s, 398, 442, 502, 505
 Schürer, E.: 37
 Schürmann, H.: 54, 79, 138, 247, 268, 270, 274s, 278, 281, 291, 299, 519, 562
 Schurr, V.: 621
 Schütz, P.: 318
 Schwantes, H.: 481
 Schwanz, P.: 530
 Schwartz, S.: 26
 Schwarz, R.: 549

Schweizer, E.: 156, 198, 233, 236, 247, 258, 262, 265, 365, 427, 434, 500-502
 Scobie, C.: 114
 Scroggs, R.: 390
 Seidensticker, Ph.: 294, 304, 324, 363, 365
 Seiller, L.: 626
 Simon, M.: 495
 Sint, J.: 114, 481
 Sjöberg, E.: 427
 Slenczka, R.: 549
 Smith, C.: 198
 Smith, M.: 422
 Smulders, P.: 535
 Sölle, D.: 562
 Spinoza, B.: 579
 Stanley, D. M.: 334
 Starcky, J.: 418, 421
 Steck, O.: 107, 116, 159, 250, 409, 460, 462
 Steinmann, J.: 114
 Stempel, W.: 67
 Stendahl, K.: 114, 483
 Stierle, K.: 67
 Stockmeier, P.: 529s
 Strack (véase Billerbeck)
 Strauss, D. Fr.: 60, 65, 408
 Strawson, P. F.: 620
 Strecker, G.: 54, 63, 79, 83, 97, 179, 247, 313
 Strobel, A.: 198
 Stuhlmacher, P.: 54, 71, 79, 97s, 169, 209, 385, 458s
 Styler, G. M.: 409
 Suggs, J.: 398
 Suhl, A.: 164, 491
 Sykes, S. W.: 562, 564s

Tagawa, K.: 167
 Taylor, V.: 247, 294
 Teeple, H. M.: 377, 409, 427, 434, 436
 Thomas, J.: 106
 Thüsing, W.: 247, 294, 367, 375, 390, 481s, 502, 504, 562
 Thysen, H.: 182
 Tilborg, S. van: 399
 Tillich, P.: 555, 570
 Tödt, H. E.: 89, 138, 190, 216, 256, 366, 375, 380s, 383, 385, 389, 427, 434-436, 491, 502

Trilling, W.: 79, 82, 114, 351
 Trocmé, E.: 72, 141, 145s, 167, 221, 225
 Troeltsch, E.: 31
 Trompf, G. W.: 304

Unnik, W. van: 410, 418

Vanhoye, A.: 247
 Vass, G.: 543
 Vergote, A.: 233
 Vermès, G.: 447s
 Via, D. O.: 141, 152
 Vielhauer, Ph.: 106, 114, 128, 367, 375, 379, 434, 436, 466, 468, 502s, 505
 Viering, F.: 248
 Vogt, H.-J.: 532
 Vögtle, A.: 54, 61, 71, 108, 114, 128, 131, 135-137, 164, 181, 248, 294, 304, 331s, 351, 359, 381, 519
 Volz, P.: 483
 Voss, G.: 79, 418
 Vriezen, Th. C.: 418

Waard, J. de: 447
 Wachtel, N.: 578
 Wagner, G.: 319
 Walker, N.: 491
 Ware, R. C.: 482
 Weber, H.: 482
 Weeden, Th. J.: 47, 67, 97, 185, 293-298, 304, 308, 375, 386, 388-391, 394, 504
 Weima, J.: 573
 Weinrich, H.: 67, 154, 335
 Weisedel, W.: 551
 Weiser, A.: 141, 149s
 Weiss, J.: 294, 305
 Welte, B.: 543, 547
 Wengst, Kl.: 398
 Westermann, C.: 116, 491
 Whitehead, A. N.: 626
 Whorf, B. L.: 41
 Wiederkehr, D.: 562
 Wijngaards, J.: 491
 Wilamowitz-Moellendorf, U. von: 528
 Wilcke, H. A.: 506
 Wilckens, U.: 61, 97, 99, 120, 138, 181, 187s, 263s, 303s, 307, 320, 324, 329, 398, 476, 482, 489, 500, 502

Wilcox, M.: 293, 300	Woude, S. van der: 409, 422, 495
Wilder, A.: 155	Wrede, W.: 467
Wiles, M.: 526, 532	Wülfing von Martitz, P.: 233
Willems, B. A.: 248	Würthwein, E.: 119
Wilson, J. H.: 482, 506	
Windisch, H.: 334	Yadin, Y.: 422
Wink, W.: 114	Ysebaert, J.: 460
Wittgenstein, L.: 546	
Wolff, Ch.: 549	Zeller, E.: 393
Wolff, E.: 128	Zimmerli, W.: 106
Wolff, H. W.: 106, 119, 159, 264	Zoelen, H. van: 23

INDICE GENERAL

Prefacio: Un ensayo de cristología	11
El porqué de este libro	13
I. Historia de un tullido	13
II. Esbozo de la situación	14
III. Un desafío	27
IV. Observaciones sobre exégesis y teología	29

PRIMERA PARTE

METODO, HERMENEUTICA Y CRITERIOS

SECCION PRIMERA

<i>Jesús de Nazaret, norma y criterio de toda interpretación de Jesús</i>	37
--	----

Capítulo primero

<i>Acceso histórico del creyente a Jesús de Nazaret</i>	37
--	----

I. Oferta de salvación y respuesta cristiana	37
1. La persona humana, centro de múltiples relaciones	37
2. Revelación y «le croyable disponible»	41
3. Un factor constante de unidad	44
4. Tensión entre Jesús y el Nuevo Testamento	49
II. Jesús de Nazaret, llamado Cristo, «objeto» de investigación históri- co-crítica	54
1. Las diversas imágenes de Jesús y el problema histórico	55
2. Enfoque antiguo y nuevo	56
3. La historiografía moderna y Jesús de Nazaret	57
4. Alcance teológico del problema histórico de Jesús	61

Capítulo II

<i>Necesidad de una historia narrativa poscrítica</i>	67
--	----

SECCION SEGUNDA

<i>Criterios para un reconocimiento crítico del Jesús histórico</i>	71
--	----

I. Trasfondo de los criterios históricos; raíz de los distintos criterios.	71
II. ¿Por qué buscar criterios de discernimiento?	75
III. Los diversos criterios válidos	78
1. La historia de la redacción: tradiciones «refractarias»	80
2. La crítica formal: el principio de la doble irreductibilidad	81
3. La historia de la tradición: principio de la atestación múltiple.	84
4. La coherencia de contenido	85
5. Rechazo del mensaje y de la actuación de Jesús	86

IV Criterios utilizados, pero no válidos	87
V Observaciones acerca de la llamada hipótesis Q	89
SECCION TERCERA	
<i>Estructura de la obra</i>	93
SEGUNDA PARTE	
«EVANGELIO DE JESUCRISTO»	
Introducción «Euangelion» o buena noticia	97
SECCION PRIMERA	
<i>Mensaje y praxis de Jesús</i>	105
Capítulo primero	
<i>El mensaje de Jesús sobre la salvación</i>	105
I Movimientos penitenciales en Israel	105
II Mensaje y praxis de Juan Bautista	114
III Primera acción profética de Jesús su bautismo por Juan	124
IV Núcleo del mensaje de Jesús	127
1 Soberanía de Dios para los hombres reino de Dios	128
2 La praxis del reino de Dios las parábolas de Jesús	141
3 Revolución escatológica las bienaventuranzas de Jesús	156
Capítulo II	
<i>La praxis de Jesús</i>	163
I La presencia de Jesús entre los hombres como salvación de Dios	163
Introducción	163
1 La realidad del reino y los milagros de Jesús	163
2 Relación liberadora de Jesús con los hombres comunión con Jesús	181
3 La convivencia prepascual de los discípulos con Jesús	198
II La causa del hombre como causa de Dios el «Dios de Jesús»	209
1 Jesús libera al hombre de una imagen oprimente de Dios Jesús y la ley	209
2 La experiencia de Dios, fuente del misterio de Jesús, de su mensaje y de su praxis	232
Conclusión ¿Realidad o fantasía?	245
SECCION SEGUNDA	
<i>Reino de Dios rechazo y muerte de Jesús</i>	247
Capítulo primero	
<i>Rechazo y muerte de Jesús</i>	248
Introducción	248

I La muerte de Jesús en la interpretación del cristianismo primitivo	249
1 El profeta mártir escatológico Esquema de contraste	249
2 El plan divino de salvación Esquema histórico-salvífico	256
3 Muerte expiatoria Esquema soteriológico	265
II La muerte de Jesús a la luz de su vida terrena	268
1 El rechazo del mensaje y de la praxis de Jesús	268
2 Jesús ante la inminencia de su muerte	273
III Motivo jurídico de la ejecución de Jesús	285
Capítulo II	
<i>Necesidad de reinterpretar la muerte de Jesús</i>	291
SECCION TERCERA	
<i>La historia cristiana tras la muerte de Jesús el reino de Dios toma el rostro de Jesucristo</i>	293
Capítulo primero	
<i>Escar 'alo de los discípulos por el prendimiento y la ejecución de Jesús</i>	293
I Historicidad y retoques evangélicos	293
II Dispersion y reunion de los discípulos	301
Capítulo II	
<i>«¿Por que buscáis entre los muertos al que está vivo?» (Lc 24,5)</i>	303
Introducción Tradiciones locales y oficiales del cristianismo primitivo	303
I Tradiciones sobre el santo sepulcro de Jerusalén	307
1 Mc 16,18 el kerigma apostólico de la resurrección en el contexto del «santo sepulcro»	307
2 Mt 28,11-10 el relato de Marcos trasladado a un contexto polémico	311
3 Lc 24,1-12 el relato de Marcos en el contexto del modelo de «rapto»	313
4 Experiencia de fe y lenguaje escatológico	317
II La tradición apostólica oficial «Creemos que Dios lo ha resucitado» (1 Tes 1,10)	320
1 «Jesús se apareció» (1 Cor 15,3-8)	320
2 «Jesús se apareció a Pedro y a los Once»	326
III «Pablo vio al Señor en el camino» (Hch 9,27) El relato de Damasco (Hch 9,22 v 26)	333
Capítulo III	
<i>La experiencia pascual Convertirse a Jesús como Cristo y hallar en él la salvación</i>	351
I Una historia de conversos ¿Un modelo judío de conversión?	351
II Los discípulos de Jesús se reúnen por iniciativa de Pedro	356
III Experiencia del perdón	360
IV Ambigüedad del término «experiencia pascual»	363

TERCERA PARTE

INTERPRETACION CRISTIANA
DEL CRUCIFICADO RESUCITADO

SECCION PRIMERA

<i>Los evangelios, interpretación del Jesus resucitado</i>	371
Introducción	371
Capítulo primero	
<i>Distintos ecos de la figura historica de Jesus en el cristianismo primitivo</i>	372
I Tendencias presentes en los credos primitivos	372
Introducción Importancia histórica y teológica de los diversos modelos de credo	372
II Los credos primitivos y su fundamento historico en Jesus	373
1 Cristología del «maranatha» o de la parusía Jesus, portador de la salvacion futura, Señor del futuro y juez del mundo	374
2 Cristología (?) del «theios aner», Jesús, taumaturgo divino Cristología del hijo salomónico de David	393
3 «Cristologías sapienciales» Jesús, mensajero de la sabiduría v maestro Jesus Sabiduria preexistente encarnada, humillada pero exaltada	397
4 Cristologías «pascuales» Jesus el Crucificado resucitado	401

Capitulo II

<i>Primera identificación de la persona de Jesus eslabón entre el Jesus terreno y los credos primitivos</i>	407
El problema	407
I Modelos judíos de figuras salvíficas escatológicas	409
1 El profeta escatológico, «lleno de Espíritu de Dios», que anuncia la buena nueva para la salvacion de los oprimidos «Dios va a reinar»	409
2 El hijo mesiánico escatológico de David	417
3 El Hijo del hombre	426
II Opción cristiana entre los modelos judios de figuras salvíficas escatológicas	439
1 El cristianismo primitivo interpretación judía de Jesús	439
2 Jesus, profeta escatológico	442
3 Jesús, mensajero escatológico de Dios, y el uso de los títulos Cristo, Señor, Hijo	446
4 Interpretación profético sapiencial de Jesús como hijo de David y rechazo del mesianismo dinástico	465

SECCION SEGUNDA

<i>Interpretación neotestamentaria de la resurreccion</i>	481
---	-----

Capítulo primero

<i>«Resucitado de entre los muertos»</i>	482
I La vida después de la muerte según el judaísmo tardío	482
II Dios lo ha resucitado «de entre los muertos»	488
III «Resucitó al tercer día según las Escrituras» La resurrección de Jesús como acontecimiento escatológico decisivo	491

Capítulo II

<i>Resurrección, elevación, envío del Espíritu La parusia</i>	498
---	-----

SECCION TERCERA

<i>De una «teología de Jesús» a una cristología</i>	511
---	-----

Capítulo primero

<i>Teología de «segundo grado»</i>	511
------------------------------------	-----

Capítulo II

<i>La reflexión en las tradiciones del Nuevo Testamento</i>	516
---	-----

SECCION CUARTA

<i>La reflexión de la Iglesia antigua el dogma cristológico</i>	525
Resumen de la tercera parte y planteamiento del problema	536

CUARTA PARTE

QUIEN ES JESUS PARA NOSOTROS

SECCION PRIMERA

<i>La crisis cristológica actual v sus presupuestos</i>	541
Introducción	541
Capítulo primero	
<i>Perspectiva coyuntural y ritmo asincrónico en los cambios culturales</i>	542
Capítulo II	
<i>La ruptura con la tradición desde la Ilustración hasta nuestros días</i>	549
I El problema de Lessing	549
II Tendencias «cristológicas» actuales en la línea de la Ilustración	551
III Presupuestos explícitos e implícitos	553
IV Universalidad a través de una mediación histórica particular	556

SECCION SEGUNDA

<i>Perspectiva universal no teorizable</i>	561
--	-----

Capítulo primero	
<i>Universalidad única de un hombre particular</i>	561
I Concepto de «trascendencia humana»	561
II Universalidad única significado de Jesús para todos los hombres	568
1 Planteamiento del problema	568
2 Búsqueda de lo humano	571
3 Lo humano y lo religioso	572
Capítulo II	
<i>La historia del dolor humano en busca de sentido y liberación</i>	577
I El problema de la «historia universal»	577
II Imposibilidad de teorizar el problema del sentido último y el horizonte hermenéutico universal	581
SECCION TERCERA	
<i>Jesús, parábola de Dios y paradigma de humanidad</i>	589
Capítulo primero	
<i>Acción salvífica de Dios en la historia</i>	589
I Lenguaje histórico y lenguaje de fe	589
II La revelación o acción salvífica de Dios expresada en lenguaje de fe	591
1 Acción creadora de Dios en nuestro mundo «persona humana» y «creaturalidad»	591
2 Acción salvífica de Dios en la historia	595
3 Acción salvífica definitiva de Dios en la historia	597
Capítulo II	
<i>El problema cristológico</i>	598
I Salvación definitiva de Dios en Jesús	598
1 El mensaje de Dios en Jesús	598
2 ¿Salvación en Jesús o en el Crucificado resucitado?	601
3 Significado salvífico de la resurrección de Jesús	604
II Necesidad, dificultad y límites de una identificación cristológica de Jesús	609
III Fundamento de la experiencia del «Abba» centro del mensaje, de la vida y la muerte de Jesús y revelación de su misterio	612
Capítulo III	
<i>Cristología teórica, historia y praxis del reino de Dios</i>	628
Continuación de la historia del paralítico	631
Glosario de algunos términos técnicos	633
Datos bibliográficos	653
Citas bíblicas	657
Índice onomástico	679
Índice general	687

OTROS TÍTULOS

JON SOBRINO

*Jesucristo liberador.**Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret**La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*

ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA

*Cristología feminista crítica.**Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*

GERD LUDEMANN Y ALF OZEN

*La resurrección de Jesús.**Historia, experiencia, teología*

HANS KUNG

El cristianismo. Esencia e historia

MANUEL FRAIJO

El cristianismo. Una aproximación

COLIN THOMPSON

*Canciones en la noche.**Un estudio sobre san Juan de la Cruz*

FRANCESC TORRADEFLOT (editor)

Diálogo entre religiones. Textos fundamentales