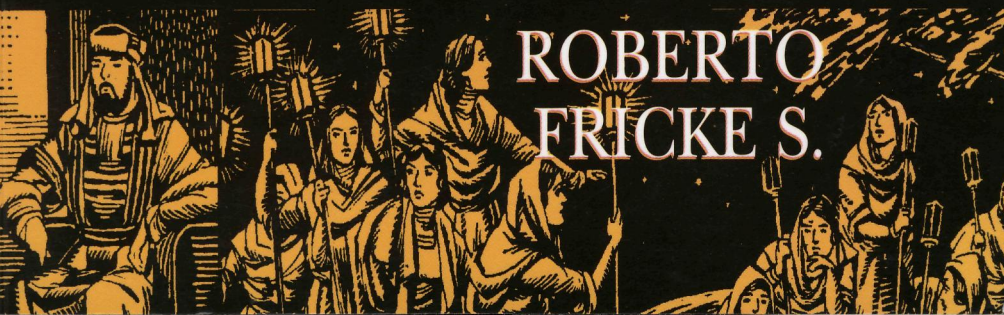




Las parábolas de
JESÚS

Una aplicación para hoy



**ROBERTO
FRICKE S.**



Jesús de Nazaret es reconocido por todos como Maestro. Las parábolas fueron una de las formas favoritas que él usó para enseñar. Las parábolas no son sencillas historias para entretener niños; en ellas encontramos una de las partes centrales del mensaje de Jesús; un mensaje para ser obedecido en la vida diaria. Roberto Fricke S. tiene el valor y el mérito de acercarnos a los estudios realizados por los eruditos a lo largo de la historia de la iglesia. Además, tenemos sin duda el primer estudio erudito, escrito en nuestro contexto y que nos acerca a los latinoamericanos a entender lo que significan las parábolas y cómo aplicarlas a nuestra realidad.

Roberto Fricke S. hace uso de su larga experiencia de enseñanza en varios seminarios en Latinoamérica para dejarnos hoy en papel y tinta una herramienta que será usada con gratitud por quienes desean profundizar en las verdades que nos dejó el Maestro, y que se plasmaron en *Las parábolas de Jesús*.

EDITORIAL



Mundo
Hispano

04371

ISBN 0-311-04371-2



9 780311 043712



Las parábolas de
JESÚS

Una aplicación para hoy



Roberto Fricke S.

EDITORIAL MUNDO HISPANO

Editorial Mundo Hispano

Apartado 4256, El Paso, Texas 79914, EE. UU. de A.
www.editorialmh.org

Las parábolas de Jesús. Una aplicación para hoy. © Copyright 2005, Editorial Mundo Hispano. 7000 Alabama St., El Paso, Texas 79904, Estados Unidos de América. Todos los derechos reservados. Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin el permiso escrito de los publicadores.

Las citas bíblicas han sido tomadas de la Santa Biblia: Versión Reina-Valera Actualizada. © Copyright 1999, Editorial Mundo Hispano. Usada con permiso.

EX LIBRIS ELTROPICAL

Editor: Juan Carlos Cevallos

Diseño de la portada: Gloria Williams-Méndez

Diseño de páginas: María Luisa Cevallos

Primera edición: 2005

Clasificación Decimal Dewey: 226.8

Tema: Educación cristiana, adultos

ISBN: 0-311-04371-2

EMH Núm. 04371

4 M 5 05

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

DEDICATORIA

Quisiera dedicar este libro a dos de mis amigos cubanos de muchísimos años: a la señora Miriam Sánchez Parodi de Melian y al señor Bernabé Miranda. Miriam me ayudó con muchas horas de trabajo editorial, y Bernabé tuvo la gentileza de proveerme de una nueva computadora y demás equipo que me hacía falta para terminar el proyecto.

También quisiera reconocer el trabajo incansable del doctor Juan Carlos Cevallos de Editorial Mundo Hispano en la revisión final de la obra.

Más que nada, deseo que este libro sea dedicado a los futuros pastores y obreros cristianos de habla-española que posiblemente saquen provecho de esta exposición de las parábolas de Jesús.

Roberto Fricke S.

PRESENTACIÓN

Las parábolas de Jesús son una de las piezas literarias que más nos han sorprendido a todos. Allí encontramos belleza, creatividad, un instrumento pedagógico impresionante y, en definitiva, una manera única que tuvo el Maestro de Nazaret para transmitir las verdades eternas por medio de relatos que sucedían todos los días. Sin embargo, la interpretación de las parábolas dadas por Jesús han despertado grandes debates entre los que practican la ciencia de la interpretación bíblica.

Editorial Mundo Hispano se siente muy complacida de poner en manos de los lectores de habla castellana una obra que sin temores y sin reservas entra en las complejidades de la interpretación de las parábolas. El doctor Roberto Fricke, catedrático de muchos años y de experiencia en varias instituciones de teología del continente latinoamericano, nos presenta un análisis diferente de cada parábola.

Una de las riquezas más destacables de esta obra es que, nacido en la práctica de la vida pastoral y en la reflexión en un salón de clase latinoamericano, nos da aplicaciones vívidas para nuestro contexto. No se limita a un análisis frío o lingüístico, sino que analiza el contexto en el que Jesús presentó la parábola, luego cómo esa parábola fue entendida y usada por los evangelistas, para finalmente decirnos cómo la podemos vivir hoy.

Como toda obra de esta naturaleza, sin duda no todos los lectores estarán de acuerdo con lo que aquí se dice, ni con todas las premisas hermenéuticas del autor. El propósito no es unificar interpretaciones, sino abrir caminos para que la Palabra de Dios se encarne en los creyentes. Editorial Mundo Hispano no comparte todas las interpretaciones del doctor Fricke, pero animamos a cada lector para que use este libro como un instrumento para conocer mejor lo que Jesús dijo e hizo.

Recomendamos al lector que se inicia en el estudio de la hermenéutica neotestamentaria, como al que ya ha trabajado varios años en ella, que tenga en mente el apéndice del libro, y que recurra a él para buscar clarificaciones y entender mejor el desarrollo de la hermenéutica de las parábolas.

Le animamos a que, sabiendo que vivimos en una sociedad llena de superficialidades y de énfasis estéticos, entre en una aventura seria y profunda de estudio de la Palabra eterna, que nos desafía a un cambio de nuestra ética. Oramos para que cada lector encuentre en estas páginas palabras de consuelo y ánimo en sus necesidades concretas.

CONTENIDO

- Prefacio ...12
- Introducción ...13
- 1. Definición de parábola ...13
- 2. Origen de las parábolas ...14
- 3. Propósito de las parábolas ...15
- 4. Importancia de las parábolas ...18
- 5. Clasificación de las parábolas ...25
- 6. Ubicación de las parábolas ...29

Capítulo 1

LA VENIDA DEL REINO ...35

- 1. Parábola del sembrador (Mar. 4:1-9; Mat. 13:1-9; Luc. 8:4-8) ...35
 - A. El contexto sinóptico ...35
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...36
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...38
- 2. Parábola del trigo y la cizaña (Mat. 13:24-30) ...42
 - A. El contexto sinóptico ...42
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...43
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...46
- 3. Parábola del grano de mostaza y la de la levadura (Mar. 4:30-32; Mat. 13:31, 32; Luc. 13:18, 19; Mat. 13:33; Luc. 13:20, 21) ...47
 - A. El contexto sinóptico ...47
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...49
 - C. Las dos parábolas para el contexto latinoamericano ...50
- 4. Parábola del crecimiento de la semilla (Mar. 4:26-29) ...54
 - A. El contexto sinóptico ...54
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...55
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...56

Capítulo 2

LA CRISIS DEL REINO ...61

- 1. Parábola de la higuera estéril (Luc. 13:6-9) ...61
 - A. El contexto sinóptico ...61
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...62
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...64
- 2. Parábola del rico insensato (Luc. 12:13-21) ...67
 - A. El contexto sinóptico ...67
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...68
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...71
- 3. Parábolas de los talentos y de las diez minas (Mat. 25:14-30; Luc. 19:12-27) ...75

- A. El contexto sinóptico ...75
- B. El contexto en el ministerio de Jesús ...77
- C. Las parábolas para el contexto latinoamericano ...79
- 4. Parábola del rico y Lázaro (Luc. 16:19-31) ...84
 - A. El contexto sinóptico ...84
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...89
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...91
- 5. Parábola de los labradores malvados (Mar. 12:1-12; Luc. 20:9-19; Mat. 21:33-46) ...97
 - A. El contexto sinóptico ...97
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...100
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...102
- 6. Parábola del gran banquete (Luc. 14:15-24; Mat. 22:1-14) ...105
 - A. El contexto sinóptico ...105
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...107
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...109
- 7. Parábola de los siervos vigilantes y la del portero vigilante (Mar. 13:32-37; Luc. 12:35-38) ...110
 - A. El contexto sinóptico ...110
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...112
 - C. Las parábolas para el contexto latinoamericano ...114
- 8. Parábola de las diez vírgenes (Mat. 25:1-13) ...115
 - A. El contexto sinóptico ...115
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...115
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...120

Capítulo 3

LA GRACIA DEL REINO ...123

- 1. Parábola de la oveja perdida (Luc. 15:4-7; Mat. 18:12-14) ...123
 - A. El contexto sinóptico ...123
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...125
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...127
- 2. Parábola de la moneda perdida (Luc. 15:8-10) ...128
 - A. El contexto sinóptico ...128
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...129
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...130
- 3. Parábola del hijo perdido (Luc. 15:11-32) ...131
 - A. El contexto sinóptico ...131
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...133
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...134
- 4. Parábola del fariseo y el publicano (Luc. 18:9-14) ...137
 - A. El contexto sinóptico ...137
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...142
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...142

- 5. Parábola de los obreros de la viña (Mat. 20:1-16) ...145
 - A. El contexto sinóptico ...145
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...146
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...151

Capítulo 4

LOS SÚBDITOS DEL REINO ...155

- 1. Parábolas del tesoro, la perla y la red (Mat. 13:44-50) ...156
 - A. El contexto sinóptico ...156
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...158
 - C. Las parábolas para el contexto latinoamericano ...159
- 2. Parábola del buen samaritano (Luc. 10:30-37) ...161
 - A. El contexto sinóptico ...161
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...162
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...168
- 3. Parábola del siervo malvado (Mat. 18:23-35) ...171
 - A. El contexto sinóptico ...171
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...172
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...175
- 4. Parábola del mayordomo injusto (Luc. 16:1-9) ...177
 - A. El contexto sinóptico ...177
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...178
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...184
- 5. Parábola del amigo que llega a medianoche (Luc. 11:5-8) ...186
 - A. El contexto sinóptico ...186
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...187
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...189
- 6. Parábola del juez y la viuda (Luc. 18:1-8) ...191
 - A. El contexto sinóptico ...191
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...192
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...195
- 7. Parábola de los dos hijos (Mat. 21:28-32) ...198
 - A. El contexto sinóptico ...198
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...201
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...202
- 8. Parábola de los dos cimientos (Mat. 7:24-27; Luc. 6:47-49) ...204
 - A. El contexto sinóptico ...204
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...205
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...206
- 9. Parábola de los dos deudores (Luc. 7:41-42) ...207
 - A. El contexto sinóptico ...207
 - B. El contexto en el ministerio de Jesús ...209
 - C. La parábola para el contexto latinoamericano ...212

APÉNDICE

- 1. Historia de la interpretación de las parábolas ...213
 - A. Interpretación precrítica ...213
 - 1) Interpretación patristica ...213
 - 2) Hermenéutica de los reformadores protestantes ...216
 - a. Martín Lutero ...216
 - b. Juan Calvino ...218
 - B. Aportaciones hermenéuticas de Adolfo Jülicher ...220
 - C. Contribuciones de C. H. Dodd y Joachim Jeremias ...222
- 2. Disciplinas críticas neotestamentarias influyentes en la interpretación de las parábolas ...225
 - A. Crítica textual ...226
 - B. Crítica literaria ...227
 - 1) Problema sinóptico ...227
 - 2) Prioridad de Marcos ...228
 - 3) Teoría de las dos fuentes ...229
 - 4) Teoría de las cuatro fuentes ...230
 - 5) Teoría de la fuente "M" ...231
 - 6) Teoría de la fuente "L" ...232
 - 7) La cuestión del auditorio de las distintas fuentes ...234
 - 8) Teoría de "Ur-Marcos" ...235
 - 9) Teoría de "Proto-Lucas" ...235
 - C. Historia de las formas: su definición y presupuestos ...236
 - 1) Apotegmas ...238
 - 2) Dichos dominicales ...238
 - 3) Los "yo" dichos por Jesús ...239
 - 4) La parábola ...239
 - 5) Las historias de milagros ...239
 - 6) Relatos históricos y leyendas ...239
 - D. Crítica redaccional: la disciplina y su trasfondo ...240
 - E. Evaluación de las disciplinas neotestamentarias descritas ...244
- 3. Tema central de las parábolas: el reino de Dios ...245
 - A. El reino de Dios en la enseñanza de Jesús ...246
 - B. Concepto del reino de Dios en el liberalismo protestante ...248
 - C. Concepto del reino de Dios de Albert Schweitzer ...254
 - D. Concepto del reino de Dios de C. H. Dodd ...256
 - E. Concepto del reino de Dios de Joachim Jeremias ...260
- 4. El liberalismo protestante del siglo XIX y la búsqueda del Jesús histórico ...262
- 5. Las parábolas y la teología de la liberación latinoamericana ...265

BIBLIOGRAFÍA ...277

INTRODUCCIÓN

PREFACIO

Un interés especial en las parábolas de Jesús me fue infundido por mi mentor de gran estimación, el doctor Ray Summers, que ya está con el Señor. Durante estudios de postgrado en la Universidad Baylor, me tocó recibir un seminario sobre las parábolas con dicho mentor. Al hacer esos estudios, ya llevaba años de obra misionera en la América Latina, específicamente como profesor en seminarios teológicos, primero en Cuba, después en México y finalmente en Costa Rica. Busqué por todos lados, pero no pude encontrar muchos libros en español que versaran sobre las parábolas de Jesús con el propósito de aplicar sus enseñanzas al ámbito latinoamericano. Este libro tiene la intención de satisfacer, en parte, ese vacío en estudios bíblicos.

Se debe aclarar que este libro no pretende ser un estudio léxico-gramatical de cada parábola. Más bien, lo que se hace es realizar una investigación de la literatura erudita en el campo de las parábolas de Jesús. El trabajo principal del que escribe es interpretar lo hallado, haciendo así un intento por encontrar una aplicación para el medio latinoamericano.

Aunque el lector encontrará ciertos elementos académicos en el libro, el propósito principal del autor no es hablar a un público erudito en el campo. Más bien, se desea que el libro sea ameno y comprensible para el creyente cristiano latinoamericano común y corriente.

Debo aclarar que las citas directas tomadas de libros en inglés son traducciones mías. Siempre el trabajo de la traducción es una ciencia imprecisa, pero luché para que las ideas de los autores se dieran con fidelidad.

Una palabra final: para propósitos de este estudio me he limitado al uso de la versión de la Biblia Reina-Valera Actualizada, producción de la Casa Bautista de Publicaciones. Sería muy recomendable que esa misma versión la usaran los lectores para más fácil comprensión de las parábolas tal y como son vistas en este libro.

Dios bendiga al estudiante de las parábolas de Jesús. Quiera el Señor que las mismas lleguen a regir su vida.

Roberto Fricke S., PhD
Profesor jubilado del Seminario Teológico Bautista de Costa Rica

1. Definición de parábola

Definir la parábola tal y como Jesús la empleaba pareciera una tarea fácil a primera vista. El hacerlo es otra cosa. Si uno parte de bases etimológicas, no hay tanto problema. El vocablo “parábola” es un derivado de dos palabras griegas: la preposición *para* (al lado de) y el verbo *baló* (arrojar). La palabra compuesta connota la idea de colocar, poner, arrojar algo al lado de otra cosa. Ver la idea de colocar algo al lado de otra cosa con el fin de compararlos no es difícil. Y en efecto, muchas de las parábolas de Jesús son historias que procuran establecer una comparación entre una cosa común de la vida diaria y el reino de Dios. “¿Con qué compararemos el reino de Dios” era casi un estribillo fijo en el vocabulario didáctico de Jesús. Ciertamente el elemento de comparación aparece en la mayoría de las parábolas de Jesús. Pero es obvio que Jesús daba las parábolas no tan sólo para demostrar una comparación. Tenía otros elementos en mente.

A menudo en las iglesias se oye la definición de la parábola como “una historia terrenal con un significado celestial”. Esta definición no es del todo equivocada. De hecho, Jesús quería que los hombres del primer siglo captaran una lección abstracta mediante las comparaciones expuestas en las parábolas. Estas lecciones eran de gran importancia para ellos, ya que se centraban en problemas candentes del momento. Una extensión de esta definición un tanto simple la ofrece el gran erudito británico A. M. Hunter. En su libro *Interpreting the Parables* (Interpretando las parábolas), postula que una parábola es “una comparación extraída de la naturaleza o la vida cotidiana y diseñada para iluminar alguna verdad espiritual, asumiendo así que lo válido en una esfera es válido en la otra” (Hunter, p. 8). En otras palabras, propone que la parábola hace uso de la comparación como un método didáctico por la asociación de lo conocido con lo desconocido. Sin embargo, es imprescindible seguir el curso pedagógico de la parábola hasta su fin lógico si se va a descubrir la verdad implícita. Una ilustración de esto será oportuna. Cuando Jesús compara el reino de Dios con la levadura, no quiere decir con eso que el reino es *como* la levadura; más bien, quiere decir que el reino de Dios se asemeja a lo que ocurre cuando la levadura se combina con la harina. La levadura leuda toda la masa.

Por otra parte, Beck (p. 185) define la parábola como “un cuadro verbal que ocupa la comparación para ilustrar alguna lección moral o religiosa”. William M. Taylor, escritor del siglo diecinueve, añade un poco a la definición. Este asevera que “una parábola es una narración, ficticia o no, de una escena de la vida humana o de un proceso de la naturaleza; aunque veraz en su representación de éstos, tiene por fin una lección espiritual...” (Taylor, p. 6). C. H. Dodd, después de rechazar que la parábola sea una alegoría, advierte que la

parábola usada por Jesús era “la expresión natural de una mentalidad que ve la verdad en imágenes concretas en vez de concebirla por medio de abstracciones” (Dodd, p. 25). Pero estas imágenes concretas no se hallan aisladas sino en forma de comparación; siempre hay un *tertium comparationis* o punto de comparación entre un evento o cosa y el significado que estos ilustran. Pese a lo difícil de su redacción, Willi Marxsen (*Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 132,133) aborda esta cuestión de la comparación.

En la comparación y en la parábola (propriadamente dicha) se debe preguntar por el *tertium comparationis* (punto de comparación), puesto que aquí la imagen parece junto a la cosa. En la comparación se cita generalmente el *tertium comparationis* (Mat. 10:16), en las palabras-imágenes (que se pueden designar como estadios previos de las parábolas) aparece todavía tan claro que en modo alguno necesita ser citado (Mat. 7:6). Más difícil es, ciertamente, en las parábolas mismas. Con mucha frecuencia se trae aquí un acontecimiento de la vida diaria, comparándolo con otra cosa distinta. Ahora bien, de lo que se trata es de encontrar cómo la comparación apunta a un propósito (Luc. 15:1-10: alegría en el reencuentro y alegría en el cielo; Luc. 16:1-8: actuación decidida a la vista de una nueva situación sorprendente).

2. Origen de las parábolas

En cuanto al origen de las parábolas, hace falta reconocer que el género parábólico no nació con Jesús. Esto no quiere decir que Jesús repitiera o copiara las parábolas de otros. Las parábolas que encontramos en el Nuevo Testamento son originales de Jesús, pero el enseñar mediante parábolas no se originó con él.

La cuestión del origen de las parábolas de Jesús ha sido debatida por varios escritores. Entre ellos están los siguientes:

(1) Paul Fiebig, ya en 1904, publicó una obra en alemán que ayudó a una mayor comprensión de las parábolas de Jesús. Por medio de una comparación detallada de las parábolas de Jesús con las parábolas rabínicas, Fiebig demostró que la parábola era el método principal de la enseñanza judía durante el tiempo de Jesús. Sería normal que él siguiera un método de enseñanza bien conocido entre las gentes.

(2) Peter Rhea Jones (p. 34) traza el origen de las parábolas de Jesús al Antiguo Testamento. La palabra hebrea que se traduce en parábola es *mashal*. Esta palabra tiene varios usos dentro del Antiguo Testamento. Uno de ellos es la historia parábólica, tal como Jesús la contaba. Jones asevera que las parábolas de Jesús están dentro de la tradición de las parábolas proféticas: usa como ilustración la parábola de Natán al rey David en 2 Samuel 12:1-4. También, se puede observar cómo Jesús tomó el canto alegórico de la viña (Isa. 5:1-7), y lo convirtió en la parábola dramática del viñedo (Mat. 21:33-41): la enseñanza esencial de las dos era la misma: Israel había fracasado en no producir fruto para Dios.

(3) Joachim Jeremias no sigue la misma pauta de los eruditos mencionados anteriormente. Éste asegura que en esencia las parábolas son creaciones de Jesús mismo. Asevera:

Las parábolas de Jesús son, además, algo enteramente nuevo. En toda la literatura rabínica no encontramos ni una sola parábola del tiempo anterior a Jesús: sólo dos imágenes del rabino Hillel (hacia el año 20 a. de J.C.)... Si a todo esto se añade que la comparación de las parábolas de los sinópticos con las de su tiempo, ya sea con las imágenes del apóstol Pablo o bien con las parábolas de los rabinos, obliga a reconocer una sencillez y claridad únicas, una peculiaridad personal, una maestría desconocida en la construcción, entonces debemos concluir que se trata de una tradición especialmente fiel; cuando leemos las parábolas, estamos en la proximidad inmediata de Jesús (*Las Parábolas*, pp. 14, 15).

Es la opinión de Jeremias que posiblemente en lugar de seguir el ejemplo de los rabinos en su instrucción parábólica, éstos siguieron la metodología didáctica de Jesús. Esta suposición de Jeremias, por llamativa que sea, carece de argumentos convincentes. Sería un tanto ilógico, dada la animosidad entre los judíos y la iglesia primitiva, que los rabinos adoptaran como suyo el método didáctico de la parábola si éste se hubiera originado principalmente con Jesús. Lo más probable es que Jesús, aunque maestro por excelencia, utilizaba un género conocido y usado durante su propio día. Como se indicó anteriormente, el mismo trasfondo veterotestamentario jugaría un papel de importancia para Jesús en su uso de la parábola.

3. Propósito de las parábolas

El motivo por el cual Jesús empleaba la parábola como su método principal de instrucción ha creado un problema de gran significado entre los eruditos y estudiosos de las Escrituras.

Se ha dicho ya que lo más probable es que la parábola era una forma didáctica en boga dentro del medio ambiente del judaísmo del primer siglo; se ha insinuado que Jesús adoptó esta metodología como la suya para dejar sus enseñanzas más ricas respecto al reino de Dios. Todo esto no nos explica, sin embargo, el propósito exacto de Jesús en el uso de la parábola como instrumento didáctico. Varias respuestas se han dado entre los estudiosos.

(1) Se ha preguntado si Jesús daba las parábolas con el fin de encubrir u ocultar las verdades acerca del reino a los incrédulos. Ya que Jesús daba sus parábolas ante algunos de sus opositores más acérrimos, algunos opinan que el enseñar mediante parábolas sería un método para confirmar que sus enemigos no entendían la naturaleza del reino de Dios.

(2) Otros, más bien, han dicho que las parábolas de Jesús se daban sólo con

el fin de aclarar conceptos tocantes al reino que se prestaban a confusión. En este caso, el auditorio de Jesús podría ser o sus discípulos u otros, incluso sus opositores.

Parece que mucha de la duda en torno al propósito de Jesús en usar las parábolas brota del pasaje en Marcos 4:10-12. Tal texto dice así:

Quando estuvo solo, los que estaban alrededor de él junto con los doce le preguntaban en cuanto a las parábolas. Y él les decía: "A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios; pero para los que están fuera, todas las cosas están en parábolas, para que viendo vean y no perciban, y oyendo oigan y no entiendan; de modo que no se conviertan y les sea perdonado".

Obviamente, si se sigue una hermenéutica literal sólo puede entenderse que Jesús utilizaba la parábola para *encubrir* u *ofuscar* el mensaje del reino a los "de afuera" o sea, los no-discípulos. ¿Cómo se explica esto? De nuevo, varias interpretaciones se le han dado a este pasaje. Veremos algunas de ellas.

(1) C. H. Dodd (pp. 23, 24) alega que estas palabras no son originales de Jesús, sino que reflejan un vocabulario de la iglesia primitiva, especialmente la que estuvo bajo la influencia de Pablo. Esta enseñanza, pues, sería un intento de la iglesia primitiva por explicar la postura incrédula de los judíos ante la predicación del evangelio. Según este concepto, Dios mismo cegaría los ojos de los judíos para que no entendieran ni aceptaran el evangelio del reino. Si se acepta la postura de Dodd, hay que pensar en una iglesia primitiva vengativa y amargada ante la oposición continua de los judíos. También, si se acepta su idea, no podemos saber, con base en este pasaje, el propósito que Jesús tendría en dar las parábolas.

(2) Joachim Jeremias (*Las parábolas*, pp. 16-22) aborda la cuestión de la obstinación de los judíos con relación a este pasaje también. A través de una discusión magistral que refleja su destreza en los idiomas bíblicos, Jeremias llega a la conclusión de que las palabras contenidas en Marcos 4:10-12 son de Jesús, pero han sido colocadas en un contexto diferente al original por Marcos el evangelista. Para Jeremias, no hay ninguna duda de que la parábola dada en Marcos 4:1-9 es de Jesús; las palabras en los vv. 10-12 también son de Jesús, pero fueron dadas en otra ocasión y colocadas aquí por Marcos. Según Jeremias, la interpretación de la parábola (vv. 13-20) es definitivamente de la iglesia primitiva y no de Jesús mismo. Con todo y esto, no desaparece el problema que presenta el texto. Jeremias llega a la conclusión de que cuando Jesús hablaba de la parábola *en su contexto original y no la indicada por Marcos*, se refería a toda la predicación de Jesús. Una cita clave bastará:

El *logion* no habla, en modo alguno... esta es nuestra conclusión... de las parábolas de Jesús, sino de su predicación en general. A los discípulos les ha

sido revelado el misterio del reino presente; para los que están fuera, las palabras de Jesús permanecen oscuras, porque no han reconocido su misión y no hacen penitencia. Así se cumple en ellos la terrible profecía de Isaías 6:9 ss. (*Las parábolas*, pp. 21, 22).

Para este autor alemán de tanto prestigio, originalmente el contenido de Marcos 4:10-12 no se refería a las parábolas y su propósito sino sólo a la predicación de Jesús; Marcos el evangelista, en efecto, al colocar este dicho de Jesús en este contexto hace que las parábolas sean dichas por Jesús con el fin de confundir u ofuscar a los judíos no creyentes. En esto, Jeremias concuerda con Dodd; el texto era usado por la iglesia primitiva y Marcos, su representante, para demostrar que Dios excluía de su reino a los judíos incrédulos.

(3) Gunther Bornkamm, no obstante, asegura que originalmente las parábolas no podrían haberse dado con el propósito de ofuscamiento. Más bien, éstas se daban tal y como la conclusión del capítulo sobre el propósito de las parábolas dice: "con muchas parábolas semejantes les hablaba la palabra, conforme a lo que podían oír" (Mar. 4:33). Según este mismo texto, Jesús daba su enseñanza a la gente, *y esperaba que la entendiera*. Además, Bornkamm correctamente asevera que el contenido de las parábolas de Jesús desmiente la teoría del ofuscamiento. Con todo y eso, queda dentro de las parábolas de Jesús un elemento claro de *misterio*. Bornkamm dice:

Estos textos contienen efectivamente un misterio: el advenimiento oculto del reino de Dios en medio de un mundo que no deja aparecer ninguna señal de este reino ante los ojos de los hombres. Y esto hay que escucharlo, crearlo, y comprenderlo no a partir de una tradición o de una teoría sino a partir del oyente, tomado en el seno del mundo en el que él se encuentra (*Jesús de Nazaret*, pp. 74, 75).

Es importante reconocer que estas palabras de Jesús en Marcos 4:10-12 respecto al propósito de las parábolas se basa en Isaías 6:9, 10. Mateo era de la opinión de que las parábolas se daban con el fin de ser entendidas, pero por causa de falta de fe, los enemigos de Jesús no las entendían (Mat. 13:13). Al abordar esta discusión, Mateo retuvo más del orden original de la cita tomada de la Septuaginta (la versión griega del Antiguo Testamento). Además, incluyó un versículo adicional tomado de Isaías que implicaba que había de por medio un autoendurecimiento del corazón. En otras palabras, las parábolas no eran entendidas, no por causa de Jesús, sino por causa de la incredulidad. Jones presenta una hipótesis:

¿Sería que Jesús tuviera a Isaías 6 presente al confeccionar su parábola del sembrador? Bien puede ser que la parábola sea una especie de comentario sobre el reino o un *midrash*. Si esto es cierto, facilita la combinación de las

tres secciones. La parábola, la declaración sobre su propósito y la interpretación todas se centran en la recepción. La parábola, basada sobre el reino venidero, va más allá de Isaías y proyecta una gran esperanza tanto como un gran rechazo (p. 75).

(4) T. W. Manson ofrece todavía otra posible salida de esta gran dificultad en Marcos 4. Según el escritor británico, la respuesta al problema estriba en un problema de traducción del arameo, el idioma de cuna de Jesús, al griego (el idioma en que los evangelios se escribieron). Según esta explicación de Manson, Jesús originalmente habría dicho que las parábolas eran para aquellos que *no* entendían, no para que no entendieran (Manson, p. 78).

(5) Otro escritor inglés, A. M. Hunter, en su libro *The Work and Words of Jesus* (La obra y las palabras de Jesús) resume las “salidas” sugeridas del problema que presenta el propósito de las parábolas visto en Marcos 4. Su explicación se da a continuación:

El significado de Marcos 4:11, 12 parece ser que Jesús usaba las parábolas para cegar y endurecer a la gente. Esto es absurdo. Hay cuatro posibles soluciones para esta dificultad:

1. Las palabras son de la teología posterior de la iglesia; pretenden explicar porqué los judíos como un todo rechazaban el evangelio.
2. Son una especie de determinismo semítico puesto en los labios de Jesús, hablado tal vez irónicamente (ver Rom. 11:8).
3. *Jina* (griego por “para que”) es causativa e iguala a *joti* (griego por “porque”) Mateo 13:13 dice *joti* en lugar de *jina* que figura en Marcos. Todo esto quiere decir que “los de afuera” carecen de discernimiento espiritual. Por esto (dice Jesús) tengo que usar lenguaje parabólico.
4. *Jina* es una mala traducción del arameo *de*. *De* era ambiguo. Podría servir bien como pronombre relativo (quien) o como una conjunción (que). Marcos lo tradujo en “que” cuando debería haber escrito “quien”. En otras palabras, “los de afuera” son descritos como deficientes en discernimiento espiritual... (p. 45).

Según este modo de razonamiento, pues, tanto la parábola del sembrador como la explicación del propósito de las parábolas y la interpretación, todas vistas en Marcos 4, abordan la cuestión del rechazo que Jesús experimentó durante su ministerio por parte de sus enemigos. Pareciera que algo por el estilo raya en lo cierto respecto a la interpretación de este tercamente difícil pasaje en Marcos.

4. Importancia de las parábolas

A. Las parábolas son la fuente que refleja la mayor proximidad posible a las palabras originales de Jesús.

Para los lectores actuales de las parábolas, se nos hace difícil recordar que

las enseñanzas de Jesús se dieron en un período carente de las actuales maravillas electrónicas de grabación y comunicación. Cuando Jesús contaba sus parábolas, no había ningún técnico de sonido allí con un avanzado aparato de grabación. No había siquiera un secretario que tomara notas taquigráficas. Además, está el hecho de que el primer registro evangélico más temprano fue el Evangelio de Marcos el cual se hizo aproximadamente en el año 65 del primer siglo, o sea, unos treinta y cinco años después de la muerte de Jesús. Considerando estos datos, preguntamos, ¿cómo entonces es que podemos saber a ciencia cierta que lo que el Nuevo Testamento registra refleja las verdaderas palabras de Jesús? La respuesta se halla en el concepto y la realidad de la *tradición* (Por *tradición* se debe entender la fiel transmisión de datos e interpretación de estos bajo el influjo del Espíritu de Dios. Además, los evangelistas se aprovechaban de las tradiciones orales ya fijas por su constante repetición en las distintas iglesias del primer siglo. Pablo hablaba de esta clase de tradición en I Corintios 15:3-8 donde afirmaba haber “recibido” datos de otros respecto al meollo del evangelio. En esto los cristianos primitivos seguían las pautas de los judíos en la constante repetición oral de sus tradición para su fácil aprendizaje y para conservar y perpetuar enseñanzas especialmente sagradas).

Conocemos que los apóstoles y discípulos de Jesús eran judíos en su mayoría, herederos de las prácticas hebreas de tradición por lo que las enseñanzas religiosas sagradas fueron conservadas principalmente en forma oral debido al costo de la reproducción manual de libros, pues no existía aún la imprenta. Aunque los Evangelios se escribieron mucho más tarde, Jerusalén y sus contornos tenían a los apóstoles y discípulos que anunciaban el evangelio (*kerigma*) y utilizaban las enseñanzas (*didajé*) de Jesús.

Existe toda una disciplina neotestamentaria que analiza con bastante acierto este período de transmisión oral de la tradición de Jesús. Esta disciplina se llama “Historia de las formas”. Uno de sus más acertados exponentes es Joachim Jeremias quien dice respecto a la fidelidad de los registros neotestamentarios en las parábolas:

Quien estudia las parábolas de Jesús, tal como nos las han transmitido los tres primeros evangelios, trabaja sobre un fundamento histórico especialmente sólido; las parábolas son un fragmento de la roca primitiva de la tradición (*Las parábolas*, p. 13).

Jeremias está bien seguro de que en las parábolas de Jesús encontramos reflejos fidedignos del carácter general del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, especialmente en lo referente al elemento escatológico. Toda alusión en las parábolas a la necesidad del arrepentimiento y sus conflictos con los fariseos expresa atinadamente lo certero y lo histórico. Las parábolas mismas,

aunque están traducidas al griego, revelan su trasfondo del idioma materno de Jesús, el arameo. Además, casi todas las parábolas tienen por trasfondo figuras e imágenes de la vida cotidiana en la Palestina de Jesús (Jeremias, *Las parábolas*, pp. 13, 14). Estas aseveraciones de Jeremias valen mucho más cuando uno se da cuenta de que el erudito alemán pasó mucho tiempo en la Palestina y es un reconocido perito en el campo del arameo. Para los evangélicos, es de gran ayuda saber que cuando leemos las parábolas de Jesús, no andamos por las arenas movedizas de la ficción o la mitología. Dodd remacha esto al decir:

Las parábolas son quizá el elemento más característico de la doctrina de Jesucristo consignada en los Evangelios. En su conjunto, a pesar de los retoques que hubieron de experimentar en el curso de su transmisión, presentan el sello de una personalidad bien definida. Su impacto sobre la imaginación hizo que se fijaran en la memoria y les procuró un lugar seguro en la tradición. Ninguna otra parte del relato evangélico tiene para el lector un tono más claro de autenticidad (p. 21).

Como podemos ver, los evangelistas, por inspiración del Espíritu Santo, supieron dar sus aportaciones a la historia de Jesús al escribir sus respectivos Evangelios, pero en las parábolas es donde hallamos la *ipsissima vox* (la misma voz) de Jesús (Jeremias, *Las parábolas*, p. 27). Para los que pretendemos ser sus seguidores en el siglo veintiuno, esto significa mucho.

B. Las parábolas son la fuente más confiable para llegar al "Jesús verdadero de la historia".

Hasta el siglo XVIII el Jesús que conocía el mundo era el Cristo del dogma eclesiástico. Es decir, los textos bíblicos asumían un papel secundario ante los pronunciamientos de los credos. Los evangélicos no eludieron este problema a pesar de que sus bases en la Reforma Protestante del siglo XVI recalcan las Escrituras como su única fuente de fe y orden. Esto se debió al dogmatismo registrado especialmente en las ortodoxias protestantes luterana y calvinista del siglo XVII. Aun hoy, a los que más queremos aferrarnos a las Escrituras, se nos hace difícil leer el Nuevo Testamento en torno a Cristo sin los lentes de la ortodoxia promulgada en el Credo de Calcedonia en 451 d. de J.C. Este problema estriba en que el credo cristológico obedecía a problemas filosóficos particulares de esa época. Casi todos los pronunciamientos eran negaciones de herejías en torno a Cristo que se ventilaban en aquel entonces. El leer hoy los Evangelios sin estos acondicionamientos mentales nos es sumamente difícil, si no imposible. Sea esto como fuere, urge que luchemos por ubicarnos en el contexto de los mismos Evangelios para descubrir al Jesús del Nuevo Testamento.

Un movimiento teológico que afectó grandemente nuestra manera de conocer al Jesús de la historia fue el liberalismo protestante. En sus supuestos

filosóficos, ostensiblemente científicos, los teólogos del liberalismo desdeñaban al "Cristo Teológico" del apóstol Pablo para buscar al "Jesús de la historia" de los Evangelios. En sus supuestos en contra del sobrenaturalismo reflejado en la Biblia buscaron a un Jesús más humano, más "histórico", menos esotérico, menos cósmico pero más terrenal. Rechazaron al Cristo predicado por Pablo para encontrar a un Jesús histórico, a un rabí judío de enseñanzas éticas y humanistas. Para ver con más lujo de detalle el movimiento liberal en el Protestantismo del siglo XIX, ver el Apéndice.

El cuadro bíblico-evangélico, producido por la iglesia primitiva y registrado en el Nuevo Testamento, contiene tanto elementos históricos como elementos teológicos. Todos los retratos de Jesús que hallamos en los Evangelios sinópticos son producto de la fe posresurreccional de la comunidad de creyentes. Esta fe afectó la manera en que se escribieron los Evangelios. Se combinaron hechos reales en torno a la vida y ministerio de Jesús con una fe vibrante en el significado de ambos. La resurrección de Jesús fue lo que impulsó la predicación apostólica y a la larga la producción de los mismos Evangelios. Por esto, mediante las fuentes neotestamentarias, no podemos llegar a un Jesús puramente histórico. Lo histórico es interpretado por la fe de los creyentes primitivos. Esta fe no anula el valor histórico de los eventos narrados, pero sí matiza la forma en que éstos son dados por los evangelistas.

Debe ser obvio entonces que el cuadro liberal del "Jesús de la historia" es un cuadro inaceptable. Hay otros cuadros que son igualmente inaceptables (ver el Apéndice), pero una cosa debe asentarse de una vez y por todas. No se puede prescindir de la realidad histórica de Jesús y su impacto sobre la primera comunidad de fe. Al fin y al cabo, era esta comunidad la que nos dio el cuadro inspirado de Jesús. Por el momento, no obstante, sigue vigente la interrogación: "¿cómo se relaciona el Jesús de la historia con el Jesús de la fe de la iglesia?". Aunque tendremos que mantener esta pregunta y su tensión en suspenso por algún tiempo más, se puede afirmar, a estas alturas, que las parábolas de Jesús son cruciales tanto en la comprensión del Jesús de la historia como en el Jesús de la fe. Tendremos que mantener juntamente con Peter (p. 12) que si la vida de Jesús es coincidente con las vidas de otros hombres, debe ser posible examinar esa vida del mismo modo que otras vidas del pasado.

Gunther Bornkamm, uno de los principales exponentes contemporáneos de la posibilidad de conocer algo del Jesús de la historia afirma en su *Jesús de Nazaret*:

Son muchos los que piensan que el camino de la investigación histórico-crítica en este terreno conduce a un callejón sin salida y debe ser definitivamente abandonado. Yo no comparto esta opinión y me resulta imposible comprender porqué este camino llevaría necesariamente a la incredulidad, porqué la fe debería abandonarlo e incluso no podría hacer más que abandonarlo (p. 9).

Las parábolas de Jesús nos ayudan a esclarecer la problemática historiográfica, pues, como ya se estableció, ellas nos aproximan lo más posible al Jesús de la historia, pero a la vez nos conducen perceptiblemente al Jesús de la fe.

C. *Por ser las parábolas la fuente por excelencia para conocer las doctrinas escatológicas.*

Tradicionalmente se entienden por las doctrinas escatológicas “el estudio de las últimas cosas”. Éstas incluyen los conceptos bíblicos en torno a la muerte, el estado intermedio (o carencia de él), la resurrección, el reino de Dios, la segunda venida de Cristo y el estado eterno del creyente y del incrédulo. Las parábolas, no obstante, se centran casi exclusivamente en el concepto del reino de Dios. Es sabido generalmente que lo grueso de la predicación y la enseñanza de Jesús se centraba en el anuncio de la llegada del reino de Dios. Aunque Jesús abordaba ocasionalmente las otras doctrinas escatológicas, hay que admitir que de forma predilecta abordaba la doctrina y la realidad del reino de Dios.

Movimientos teológicos han afectado nuestra manera de entender el reino de Dios, sepámoslo o no. (Ver el Apéndice respecto a varios conceptos teológicos del reino de Dios). Para el liberalismo protestante, el reino de Dios en labios de Jesús, lejos de ser una doctrina escatológica con fuertes implicaciones para el futuro, se centraba en una sociedad humana realizable sobre este mundo. Ya que los liberales habían interpretado a Jesús en términos puramente humanos, viendo a Jesús como un gran maestro de ética, no podían conceptuar el reino de Dios sino en términos humanistas. El reino de Dios se caracterizaba como una utopía realizable por los hombres dentro de la historia. La venida del reino de Dios implicaba el grado máximo de vivienda para todos, trabajo adecuado para todos, educación al más alto nivel posible, atención médica esmerada, justicia en distribución de tierras, etc.

Fuertes matices socialistas se aprecian en algunos de los exponentes principales del liberalismo tanto en Europa como en Estados Unidos de América. Uno de ellos era Walter Rauschenbusch quien escribió *A Theology for the Social Gospel* (Una teología para el evangelio social). Un análisis de esta obra revela que goza de fundamento bíblico de acuerdo a la hermenéutica del liberalismo. No es por casualidad que la mayor parte de sus exposiciones bíblicas giran en torno a los profetas clásicos de los siglos VIII y VI antes de Jesucristo. Recordemos que el profetismo clásico siempre anticipaba un reino de Dios realizado sobre esta tierra con un Mesías hecho a la imagen y semejanza del rey David. Siempre su Mesías era una figura netamente histórica. Además de los profetas clásicos, los liberales también centraban sus estudios bíblicos en las enseñanzas de Jesús. Las parábolas de Jesús jugaban un papel primordial en sus escritos. Dentro de este marco, interpretaban las parábolas de Jesús sólo como cuentos moralistas-éticos.

Más tarde (ver el Apéndice) se abordará la postura clásica de Albert Schweitzer, pero vale la pena reconocer ahora su papel en el viraje radical de la teología con respecto al concepto que Jesús enseñaba referente al reino de Dios. Schweitzer en su obra *Von Reimarus zu Wrede* (Desde Reimarus hasta Wrede, traducción inglesa *The Quest for the Historical Jesus* [La búsqueda del Jesús histórico]) demuestra claramente cómo la postura liberal del siglo XIX ya no podía sostenerse respecto al Jesús de la historia. El ataque de Schweitzer contra esta línea de pensamiento está basado principalmente en su defectuosa escatología. El pensamiento liberal ignoraba totalmente los elementos apocalípticos de Jesús, prefiriendo verlo como maestro de la moral de acuerdo con el estilo profético clásico. Sabemos que eran los profetas clásicos los que fomentaban un concepto del progreso en la historia lo cual desembocaría en el reino de Dios dentro de este mundo. El pensamiento apocalíptico, en cambio, perdía esperanza de tal posibilidad humana del progreso y sólo veía el reino de Dios viniendo con un irrupimiento de Dios en la historia. Kee, Young y Froehlich (p. 35) analizan estas dos posturas hebreas respecto a la esperanza.

Había dos conceptos principales dentro del Antiguo Pacto: *Primero*, en tiempos preexílicos, se creía en la venida de un gobernante ideal quien establecería un reinado de justicia y de paz. Con el tiempo este gobernante se identificó como un descendiente de David; se le devolvería a Israel toda su esplendor por medio de este gobernante histórico. *Segundo*, existía la expectación de que Dios mismo establecería su gobierno celestial. Esto tenía que ocurrir, porque el mundo estaba totalmente entregado a Satanás y a las fuerzas diabólicas. Se perdía esperanza de que cualquier fuerza humana pudiera derrocar a los poderes malignos que reinaban en el mundo. Esta desesperanza de la validez del esfuerzo humano es parte y parcela del movimiento apocalíptico. Crapps, McKnight y Smith iluminan un poco más el carácter de lo apocalíptico:

El movimiento apocalíptico está controlado por un dualismo histórico y ético. Su pensamiento puede definirse como “la creencia dualista, cósmica y escatológica en dos poderes cósmicos, Dios y Satanás (o su equivalente); y en dos eras distintas: la era actual, temporal e irremisiblemente maligno bajo Satanás quien al presente oprime a los justos pero cuyo poder Dios pronto derrocaría. También está el futuro que es perfecto y eterno, bajo el control de Dios en el cual los justos serán benditos para siempre”. (Crapps, McKnight y Smith, p. 439; ellos citan a su vez a Martin Rist en *The Revelation of St. John the Divine: Introduction and Exegesis, The Interpreter's Bible* [La revelación del divino San Juan: Introducción y exégesis], Volumen XII).

Lo que hizo Schweitzer fue derrocar a todo el movimiento liberal al demostrar que Jesús se identificó plenamente con el movimiento apocalíptico judío de su día. Lejos de ser un maestro de perogrulladas ético-morales en sus

parábolas, era todo un apocalíptico que anunciaba la venida radical de esta nueva era por la misma intervención de Dios. Como bien se ha dicho en más de una ocasión, los hombres no suelen ser crucificados por pronunciar enseñanzas éticas inofensivas e inocuas. En la mayor parte de sus parábolas Jesús chocaba con el sistema religioso prevaleciente que esperaba que el reino de Dios se realizara mediante el fiel cumplimiento de la Ley. El Jesús apocalíptico del Nuevo Testamento hasta hoy reta a cualquier sistema que pregona la realización del reino de Dios sobre la tierra mediante los esfuerzos humanos, sean estos ético-morales o socioeconómicos y políticos. La escatología, la realización final o la consumación del reino de Dios, aún está en las manos de Dios.

D. *Las parábolas son la fuente principal para el establecimiento de una ética cristiana.*

Después de todo lo que se ha dicho hasta ahora respecto a las interpretaciones cuestionables del Jesús de la historia, pareciera imposible hablar de Jesús como maestro de ética. Bueno, lo que sí se puede decir sin temor a equivocarse es que jamás ha existido un Jesús simplemente moralista con enseñanzas éticas intemporales. Más bien, lo que hay que afirmar a cada paso es que la ética de Jesús no puede separarse de su práctica y enseñanzas religiosas; es decir, no puede divorciarse la teología de Jesús de su ética o viceversa. Sólo violentando la ética de Jesús puede verse ésta independientemente de su fundamento religioso. La ética de Jesús es claramente teocéntrica (ver a T. B. Maston, p. 145). Al ser así, sólo sigue las pautas establecidas por sus predecesores en el Antiguo Testamento. No podemos leer los oráculos de los grandes profetas clásicos del siglo VIII y VI a. de J.C. sin reconocer que estos grandes voceros de Dios dirigían una palabra de Dios para su situación histórica inmediata. Mayormente expresaban con vehemencia la desaprobación de Dios por causa de la muy manifiesta injusticia social. Esta injusticia social (el robo, la estafa, el maltrato dado a los indefensos, la soberbia de los políticos que desembocaba en la ruina de sus súbditos, el cohecho), nunca era simple y llanamente un problema de índole social. Más bien, estos crímenes eran a su vez pecados ya que eran violaciones de la ley de Dios. Semejante ley, expresada desde el tiempo de Moisés y actualizada en cada época, gobernaba la relación entre el hombre hebreo y su Dios. La activa promoción de la injusticia social no era solamente un problema social; era clásicamente un problema religioso. Esta amalgama de lo social con lo religioso se nota en la legislación hebrea desde las etapas más primitivas de la nación, pero era durante el profetismo clásico que llegó a su expresión máxima. Una y otra vez los profetas clásicos condenaban las prácticas injustas de los hebreos y las clasificaban como ofensas directas contra la persona de Dios. Con estas prácticas ofensivas destruían su relación con Yahveh. Este mismo énfasis sobre la relación entre la ética y la religión lo

contemplamos en la enseñanza y la persona de Jesús. Será por lo mismo que un renombrado erudito judío ha loado la ética de Jesús de la siguiente manera:

Jesús es, para la nación hebrea, un gran maestro de la moralidad y un artista en su uso de la parábola... En su código ético hay una sublimidad, una distinción y originalidad de forma inigualadas en ningún otro código ético hebreo... Si viniera alguna vez el día en que este código ético fuera desnudado de su ropaje de milagro y misticismo, el Libro de la Ética de Jesús sería uno de los tesoros más selectos de la literatura de Israel para siempre (Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth*, p. 414, citado por Manson, p. 285).

Manson mismo, no obstante, recalca el hecho de que el divorcio pretendido por Klausner entre la ética de Jesús y su carácter religioso es del todo imposible. Divorciar la enseñanza ética de Jesús de su vida religiosa es como deambular por un jardín arrancando flores éticas para tejer una guirnalda para adornar nuestra propia filosofía de la vida. La naturaleza de las flores cortadas es marchitarse; las enseñanzas de Jesús, separadas de la religión de la que proceden, se convierten en sólo consejos admirables pero sin relación a la vida real (Manson, p. 286). Que se diga de una vez por todas, la enseñanza ética de Jesús no se puede divorciar de sus conceptos teológicos. La vida ética relacionada con el reino de Dios es insostenible sin las prácticas y conceptos religiosos. Como veremos más tarde, la mayoría de las parábolas de Jesús se centran en el concepto del reino de Dios. El reino y la ética son asuntos que van de la mano. Ser miembro del reino es sostener cierta clase de vida; ser un cristiano regido por la ética de Jesús depende del sometimiento al gobierno de Dios. Esto hace que un estudio de la ética cristiana sin una consideración detallada del contenido y significado de las parábolas sea una tarea muy difícil si no imposible.

5. Clasificación de las parábolas

Ya hemos hecho alusión al hecho de que tanto el vocablo como la realidad de la parábola tienen antecedentes en el Antiguo Testamento. Se sabe que el Antiguo Testamento se escribió originalmente en el idioma hebreo. La versión griega (LXX o Septuaginta) se hizo dominante cuando ya el hebreo llegó a ser un idioma muerto para los judíos. El vocablo *mashal* es regularmente traducido en la Septuaginta por *parabolé* o "parábola". Es de conocimiento común que *mashal* puede significar varias cosas en el Antiguo Testamento, y curiosamente sólo llega a significar lo que entendemos por historia parabólica pocas veces. *Mashal* puede significar: proverbio, enigma, máxima ética, frases breves de sabiduría popular hebrea. A veces estos *mashal* se nos dan en forma poética, y hay veces inclusive cuando invitan a una especie de comparación. No obstante esto último, la vasta mayoría de los *mashal* en el Antiguo Pacto

no llegan a ser la parábola en forma de historia ilustrativa. Con todo, hay expresiones cortas (no historias) en los Evangelios que corresponden exactamente a lo que se halla en el Antiguo Testamento, y se llaman expresamente parábolas (ver Luc. 4:23, p. ej.). Todo esto nos lleva a la conclusión de que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, “parábola” puede significar una variedad de clases de dichos.

T. W. Manson (pp. 63-73) distingue entre dos clases generales de parábolas en el Antiguo Testamento, y señala nueve ejemplos tomados de esta parte de la Biblia. Las parábolas de Jesús también pueden dividirse en dos clases generales que obedecen a los mismos principios de clasificación. Una clase presenta un tipo de conducta humana; la otra un principio referente al gobierno de Dios sobre el mundo. La primera apela a la conciencia ética humana, la otra a la fe del oyente.

Independientemente de las dos agrupaciones de parábolas, se puede notar fácilmente que las parábolas de Jesús se desglosan aún más particularmente. Hay, por ejemplo, parábolas que no son más que dichos (ver Mat. 5:13: “sois la sal de la tierra”; Mat. 6:24: “nadie puede servir a dos señores”; Mat. 7:6: “No deis lo santo a los perros”. Esta clase de dichos parece prevalecer en el evangelio de Mateo y más precisamente en el Sermón del monte, aunque se pueden encontrar en otras partes también (ver Mar. 2:17a; 2:21, 22; Luc. 4:23). Es obvio que esta clase de “parábola” no es lo que normalmente entendemos por parábola o historia ilustrativa. Tal vez podamos considerarla como parábola en germen.

Después, hay parábolas con un poco más de extensión. Inclusive, pueden considerarse como similitudes. Estas parábolas a menudo describen una situación típica con una apelación a la experiencia común de la gente. Casi siempre comienzan con una especie de comparación (ver Mat. 13:44, 45; Luc. 14:28-32; Luc. 15:3-10). Estas “parábolas simples” (Jones, p. 33) en realidad son más que un cuadro; son cuadros que llegan a ser una historia. C. H. Dodd añade:

Ahora bien estas sencillas metáforas pueden convertirse, mediante la adición de detalles, en una especie de cuadro. Por ejemplo: “No se enciende una lámpara y se la pone bajo un celemín, sino sobre un candelero para que ilumine a todos los que están en la casa”... Este tipo de parábola es lo que los alemanes llaman *Gleichnis*, es decir, semejanza, simil (p. 26).

Una tercera clase o tipo de parábola puede describirse como parábola narrativa. En esta parábola hay más que un simple cuadro pintado. Más bien, se describe toda una progresión de eventos para lograr una enseñanza principal. Aunque hay excepciones, es notable que Lucas es el Evangelio que más contiene esta clase de parábola. Esta es la clase de parábola con la que se está

más familiarizado, y es la que se entiende como tal. Aunque posteriormente se va a trabajar detalladamente con esta clase, cabe señalar algunos ejemplos (ver Mar. 12:1-9; Luc. 10:30-37; 12:16-21; 16:1-8).

Dodd (p. 27) es de la opinión que no es viable distinguir radicalmente entre las tres clases de parábolas, pero ha hecho notar que hay un fenómeno gramatical observable. En la primera clase (dichos parabólicos) suele haber un solo verbo y éste en tiempo presente; en la segunda clase (parábolas sencillas) hay más de un verbo en tiempo presente; en la tercera clase (las parábolas narrativas) hay pluralidad de verbos y éstos en el pretérito histórico. Otro erudito británico se une a Dodd en este análisis y clasificación gramatical de las parábolas. Es A. M. Hunter en su obra *Interpreting the Parables* (Interpretando las parábolas), p. 9.

Ray Summers (apuntes inéditos de clase) solía clasificar las parábolas de Jesús que se hallan en los Evangelios en tres grupos también, pero estos diferían de las clasificaciones vistas hasta ahora. La mayoría de las parábolas la veía como “historias parabólicas” (Mat. 7:24-29; 12:43-45; Luc. 7:41-44; etc.) después, había “parábolas en semilla o dichos” (Mar. 2:19, 20, 21, 22; Luc. 6:39, etc.). Hasta ahora, la clasificación de Summers no parece diferir mucho de la de Jones y Dodd. La tercera clasificación, no obstante, la veía como “actos parabólicos” (Mat. 21:18-22; Mar. 11:12-14, 19-25; Jn. 2:1-11; 5:1-18; 6:1-71; 9:1-41). Esta última clasificación, según Summers, incluía más acción que palabras. El acto parabólico consistía precisamente o bien en una acción de Jesús o de otro que ilustraba una verdadera comparación. Hunter (p. 12) en *Interpreting the Parables* (Interpretando las parábolas) encuentra 60 parábolas dentro de los sinópticos; cuatro de las mismas enseñan por ejemplo directo más bien que por analogía. Entre estas están: el fariseo y el publicano, el rico insensato y el buen samaritano, el rico y Lázaro. Pareciera que Willi Marxsen (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 133) contempla esta misma clasificación pero con el nombre de “historias ejemplares”.

Cabe reconocer una de las maneras más precisas para destacar la parábola y distinguirla de otros tipos de historias comparativas. Específicamente necesitamos notar que la parábola no es en su esencia lo mismo que una alegoría. Por naturaleza, la alegoría requiere que cada detalle de la historia tenga un significado independiente. Aunque posteriormente veremos las contribuciones de Adolfo Jülicher, cabe asentar de una buena vez que éste nos hizo el favor de aclarar la naturaleza no alegórica de las parábolas de Jesús. Hizo esto al distinguir radicalmente entre una metáfora y un símil. Aunque hay ejemplos de interpretación alegórica de parábolas dentro del mismo Nuevo Testamento, se debe recalcar que básicamente la parábola se basa más en símiles y no en metáforas. Según Beck: “Una alegoría es como una parábola pero tiene muchas lecciones, a menudo fantásticas, las cuales se basan en metáforas, mientras una parábola es una simple comparación realista basada en un símil” (pp. 185, 186).

Muy a diferencia de la alegoría, la parábola tiene una sola enseñanza que dejar. Aunque la parábola puede tener muchos detalles, estos no tienen significados independientes, sino sólo sirven para aclarar la enseñanza principal. La alegoría tiene muchos puntos de comparación; la parábola tiene uno solo. Sobre todo, la parábola refleja la vida real y ocupa términos y ejemplos muy realistas. Específicamente en el caso de las parábolas de Jesús, todas ellas pueden haber tenido bases históricas en la vida real, aunque su propósito en contarlas nunca era sencillamente dar datos biográficos o históricos. Sus parábolas respiraban una atmósfera muy realista, mientras la alegoría muy a menudo no goza de esta característica realista. Más bien, tiende a ser fantástica e increíble.

Hunter (*Interpreting the Parables*, p. 12) ofrece tres rasgos de la enseñanza parabólica de Jesús que ayudan en la comprensión de los tipos literarios:

El primero de estos rasgos es el siguiente: es obvio que las parábolas son ejemplos de la práctica popular durante el día de Jesús de contar historias. Jesús, como otros buenos relatores de cuentos, seguía ciertas reglas para dar realce a las lecciones. Éstas incluían: (1) la repetición para llegar a una especie de clímax dentro de la lección; (2) directa o indirectamente se usaba el contraste para distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, entre el bien y el mal; (3) solía emplear una combinación del número tres en las historias para destacar a los personajes principales (ver, por ejemplo, la parábola del buen samaritano); (4) las parábolas de Jesús a menudo empleaban elementos en serie con el fin de dar énfasis al último elemento en la serie.

El segundo rasgo de la enseñanza parabólica de Jesús que menciona Hunter es que sus parábolas no las sacaban de un laboratorio estéril o de una celda aislada, sino que las basaba en sus encuentros vivientes con la existencia humana.

El tercer rasgo es que Jesús esperaba evocar una respuesta o decisión de parte de los oyentes. Precisamente durante la semana de pasión se nota que estas respuestas en gente no arrepentida produjeron la crucifixión.

Algo más, se observa que las parábolas de Jesús pueden agruparse según ciertos temas generales. Jones (pp. 42-44) sugiere que hay ciertos “racimos” de parábolas; es decir, hay algunas que naturalmente se agrupan, aunque no hay que procurar obligar a que todas quepan dentro de estas clasificaciones. Un “racimo” se agrupa en torno al tema de la crisis del reino venidero. Tanto la predicación como la realidad del irrupimiento del reino producían que las campanas de advertencia repicaran. Estas parábolas siempre llevaban dentro de sí la urgencia del arrepentimiento personal y nacional. Había una catástrofe inminente que había que evitar. Algunas de estas parábolas se hallan en Mateo 11:16; 12:38-42, 45; 16:2, 3; 23:36; Marcos 8:11-13, 38; 9:19; 13:30; Lucas 12:49, 54-56; 17:25. Dado que el reino durante el día de Jesús era actual tanto como futuro, es muy posible que algunas de las parábolas de Jesús abordaran

la crisis de la consumación escatológica (ver Mat. 24:40, 41; 25:1-13, 31-46; Mar. 13:28, 34).

Otro “racimo” de parábolas dirigidas a pecadores tiene que ver con la *gracia de Dios* y el arrepentimiento. Jones señala correctamente que la palabra “gracia” raras veces figura en los labios de Jesús, pero su propio comportamiento para con los pecadores demuestra la realidad de la gracia. Lo que sí se destaca es que siempre Jesús (bien en precepto o en acción) asociaba la demanda de Dios con la gracia de Dios. Se nota que la gracia de las bienaventuranzas se establece a base de las demandas (ver especialmente Mat. 5:3). Es interesante observar que gran cantidad de las parábolas de Jesús parece indicar que el reino de Dios “se limita a pecadores” (ver Mar. 2:16; Luc. 7:40; 15:2; 18:9).

El tercer “racimo” de parábolas tiene que ver con las *condiciones* del reino. Para poder entrar al reino, el súbdito en perspectiva tenía que reunir ciertas condiciones. Es fácilmente comprobable que Jesús a menudo invitaba a la gente a que entrara al reino (Mat. 5:20; 7:21; 18:3; 23:13; Mar. 9:47; 10:15, 23-25). Estas condiciones son: el contar el costo del discipulado (Luc. 14:28-33), el valor (Luc. 16:1-9), un amor que caracterice toda la vida (Mar. 12:28-34; Luc. 10:25-37).

Ray Summers, en algunos materiales inéditos en torno a las parábolas, suele encontrar cuatro divisiones grandes dentro de las cuales la mayoría de las parábolas se distribuyen. Estas cuatro divisiones son: las parábolas del fracaso de Israel, las parábolas del reino, las parábolas de la providencia y las parábolas relacionadas a prácticas religiosas y éticas.

6. Ubicación de las parábolas

La vasta mayoría de las parábolas de Jesús se hallan en los Evangelios sinópticos. Esto es particularmente cierto en lo que se refiere a la parábola extendida o narrativa. Algunos piensan que esto es natural, ya que los sinópticos cronológicamente son anteriores a Juan.

Lo primitivo de la tradición parecería indicar que los dichos de Jesús se hallaran en los escritos más antiguos; habría menos dichos del “Jesús histórico” en los escritos más tardíos por ser más “teológicos”. Todo esto puede parecer lógico, pero la verdad es que los escritos paulinos fueron escritos antes inclusive que a los sinópticos, y el corpus paulino no se destaca por su contenido parabólico de Jesús. Además, difícilmente se hallen escritos más “teológicos” respecto a Jesús y su significado que los de Pablo. Una explicación por la presencia o la relativa ausencia de parábolas en los documentos neotestamentarios tendrá que basarse en otra cosa que en la mera cronología. No obstante esto, se nota que los escritos neotestamentarios más primitivos (Pablo) y los más tardíos (Juan) no cuentan con parábolas narrativas tales como las que se hallan en los sinópticos. Que haya alusión a algunos “dichos” de Jesús en Pablo, es

muy probable. Que Lucas registre algunas palabras de Jesús en labios de Pablo (Hech. 20:35) es cierto. Lo que no se halla es la parábola narrativa.

Se ha dicho que la cronología de por sí sola no explica la ubicación de las parábolas narrativas en ciertos escritos y su ausencia en otros. Si por cronología se entiende simplemente lo temprano y lo tardío, esto es cierto. Si por cronología se entiende el devenir del tiempo que produce otras circunstancias en el movimiento primitivo de la iglesia, puede que algo más se diga.

Durante las primeras décadas después de la muerte de Jesús aún había muchos testigos oculares de lo que Jesús había hecho y había dicho. Por cierto, estos testigos oculares creyentes no podían menos que transmitir a otros estos datos. No eran datos fríos sino datos interpretados a la luz de su fe posresurreccional. Había muchos pregoneros del *kerigma* de Jesús; entre ellos, como principales, estaban los apóstoles. Pablo, después de su conversión, se hizo misionero primero entre los judíos pero después entre los gentiles. Su obra misionera no consistía en otra cosa sino en la interpretación teológica del significado de Jesús. Esta predicación resultó en iglesias, y las iglesias resultaron en problemas. Por eso, la mayor parte de las cartas de Pablo representan *didajé* (enseñanza) para las iglesias y no *kerigma* (anuncio de las buenas nuevas para los inconversos). El propósito de Pablo al escribir era su necesidad de corregir los abusos y problemas doctrinales en las iglesias. Este propósito hizo que la naturaleza de sus escritos fuera distinta a la de los escritores de los sinópticos. Recordemos que algunos de los escritos de Pablo se hicieron durante la década de los cincuenta.

Con el pasar de los años, iban desapareciendo los testigos oculares del ministerio de Jesús y se hizo necesaria la fijación de la tradición oral. Los tres Evangelios sinópticos representan tres colecciones de tradiciones en tres lugares distintos y en tres épocas distintas.

Marcos fue el primero en escribirse probablemente desde Roma a mediados de la década de los sesenta. La tradición en torno a la contribución de Pedro en la hechura de Marcos es fuerte. Se debe entender, no obstante, que el uso de las parábolas en Marcos obedece no tan sólo a su fuente original (¿Las memorias de Pedro?) sino a las necesidades de la iglesia en Roma. La determinación del contenido del Evangelio de Marcos no es producto de un solo hombre o dos. Las necesidades múltiples de la comunidad cristiana en Roma ayudaron a forjar el contenido; esto incluye la selección y el uso de las parábolas de Jesús. Lo mismo puede decirse de los otros Evangelios sinópticos.

Mateo presumiblemente contiene la tradición recopilada, seleccionada e interpretada por la comunidad creyente en Antioquía. El lugar de hechura del Evangelio de Lucas no se ha determinado con certeza. Algunos opinan que fue escrito en Roma; otros ubican la escritura de este Evangelio en alguna parte de Grecia. Lo cierto es que el Tercer Evangelio refleja el sentir de un autor posiblemente gentil o por lo menos un judío helénico. Este sentir hace hincapié en la universalidad del evangelio de Cristo.

Lo interesante es que, contrario a nuestro concepto moderno de “biografía”, los evangelistas utilizaban por base mayormente los dichos de Jesús, y luego los eventos se registraban para poner el contexto para los dichos y parábolas. Las dos cosas, la enseñanza de Jesús y sus acciones, eran imprescindibles para que los evangelistas pudieran redactar sus propios énfasis sobre el significado del Salvador. Desde luego, la contribución de la iglesia local donde se hicieron los Evangelios es patente.

La historia como un puro relato de eventos cronológicos tampoco le interesaba al evangelista Juan. Como bien lo expresa Grant (p. 158):

Pero él no se interesa por la historia como tal, sólo en la manifestación divina la que para él caracterizaba la vida de Jesús como un todo y la cual era evidenciada por las siete grandes “señales” o pruebas de la naturaleza divina de Jesús. Estas forman lo grueso de su material “histórico” (excepto la narración de la pasión). La historia como tal tenía poco significado para Juan... El pasado no es un “prólogo” —como en la cita moderna— sino sólo una “parábola”, una historia ilustrativa.

Aún más que los sinópticos, Juan no se interesa en escribir una biografía de Jesús. Su propósito más bien es proclamar a un Cristo cósmico, a un Cristo que es el Logos divino. Era precisamente este Logos que había venido encarnándose. El Cuarto Evangelio, el más “teológico” de todos, es el que se aferra en refutar una clase de gnosticismo, el docetismo. Esta era una herejía judío-cristiana que negaba la humanidad de Jesús. Parecerá paradójico que el evangelista que más recalca al Jesús divino sea el que más defiende la encarnación histórica del Logos. Sea eso como fuere, la motivación de Juan y su aparente carencia de conocimiento de los Evangelios sinópticos harían que las parábolas tipo narrativo no figuraran en su libro.

Se ha dicho que el Evangelio de Juan no registra parábolas narrativas. Es muy importante, sin embargo, subrayar la palabra narrativa, porque, pese a una larga tradición dentro de la erudición neotestamentaria, sí se pueden encontrar dichos de Jesús que reúnen la definición de *mashal* (parábola). Hay que recordar que el término *mashal* en el Antiguo Testamento y *parabole* en el Nuevo Testamento cubren una serie de significados. La parábola narrativa es sólo uno de ellos. Tradicionalmente, los eruditos, a partir de Renan en el siglo XIX, no admitían que hubiera parábolas en el Cuarto Evangelio. Sólo reconocían la presencia de dos alegorías, la del buen pastor y la vid verdadera. Mientras los sinópticos contienen unas sesenta parábolas de Jesús, pareciera que Juan carecería de parábolas según una preponderancia de eruditos.

A. M. Hunter (pp. 78-87) en su *According to John: the New Look at the Fourth Gospel* (Según Juan: un nuevo vistazo al Cuarto Evangelio) enérgicamente afirma la presencia de parábolas en Juan. Pretende encontrar positiva-

mente no menos de diez parábolas en dicho Evangelio; sugiere otras tres posibilidades además de las diez. Las positivas son: el viento nocturno (3:8), el novio y el amigo de este (3:29), la cosecha (4:35-38), el hijo aprendiz (5:19, 20a), el esclavo y el hijo (8:35), el pastor (10:1-5), el caminante nocturno (11:9, 10), el grano de trigo (12:24), el viajero cuando la puesta del sol (12:35, 36), la mujer que da a luz (16:21). Las tres “posibles” son: la casa del padre (14:2, 3), la vid verdadera (15:1, 2), el lavamiento de los pies (13:1-15). Desgraciadamente, Hunter no explica ningún criterio por el cual algunas son positivamente ejemplos de parábolas en Juan y las últimas tres sólo son “posibles”. Lo que sí admite es que ninguna reúne las características de la parábola narrativa que tanto se encuentra en los sinópticos (Hunter, *According to John: the New Look at the Fourth Gospel* [Según Juan: un nuevo vistazo al Cuarto Evangelio], p. 88).

Hasta ahora se ha abordado la presencia de parábolas narrativas en los sinópticos y la carencia de ellas en Juan. Se ha mencionado uno que otro *ágrafa*, o sea, dichos de Jesús que se hallan fuera del texto aceptado de los evangelios canónicos, pero éstos no constituyen parábolas ni mucho menos parábolas narrativas. ¿Habrá otros lugares en donde se pueden encontrar parábolas narrativas de Jesús? La respuesta a esta pregunta es positiva. Sí, los hay. La cuestión más intrigante no es en cuanto a la existencia de tales fuentes sino en la validez, autenticidad y autoridad de tales fuentes.

Se sabe que en 1946 se descubrió en Egipto lo que algunos tildaron “el Quinto Evangelio”. Se trata de un Evangelio supuestamente escrito por el apóstol Tomás. Este escrito, junto con otros cincuenta, formaba parte de una biblioteca hecha por una comunidad gnóstica que se remontaba al cuarto siglo cristiano. Esta colección de escritos fue encontrada cerca de la comunidad egipcia conocida como Nag Hammadi. Estos documentos fueron escritos en el idioma copto, y su estado de conservación era excelente. Se ha formado ya una bibliografía de obras interpretativas de este evangelio y de los demás escritos. Entre estas obras están las de Ray Summers, *The Secret Sayings of the Living Jesus* (Los dichos secretos del Jesús viviente) y *Las palabras desconocidas de Jesús*, por Joachim Jeremias.

Está también la obra de Luigi Moraldi, *Dichos secretos de Jesús*, pero esta obra no aborda las parábolas de Jesús sino sólo los dichos del Señor y éstos encontrados en los Evangelios canónicos. El libro de Moraldi es, más bien, un ejercicio en la disciplina de la historia de las formas en la que busca la situación vital dentro del ministerio de Jesús de los dichos canónicos de Jesús.

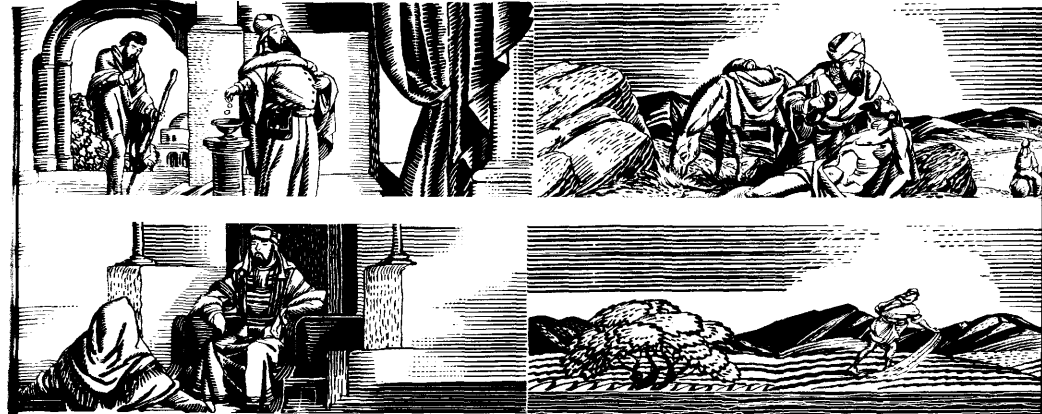
Summers (p. 14) asevera que el Evangelio de Tomás no es ni Evangelio en el sentido común de la palabra, ni es del apóstol Tomás. Aclara que este Evangelio gnóstico hay que distinguirlo del bien conocido Evangelio de Tomás apócrifo que detalla la infancia de Jesús. De hecho identifica este Evangelio de Tomás con escritos ya conocidos y leídos en griego desde los albores del siglo

pasado. Lo que antes se conocía por “Dichos de Jesús” en griego, ahora se conoce por el Evangelio de Tomás en copto. Es una colección de 114 dichos supuestamente de Jesús. Más o menos la mitad tienen paralelos en los evangelios sinópticos, pero en forma diferente. Entre estos dichos hay varias parábolas. Summers las divide en dos grupos: dichos parabólicos e historias parabólicas (p. 34). Estas últimas nos interesan, porque es principalmente con esta clase de parábola con la que se trabaja durante la mayor parte de este estudio. Resulta que en el Evangelio de Tomás hay trece historias parabólicas con paralelos en los Sinópticos canónicos. Las parábolas en Tomás corresponden a las que se hallan en Mateo 13, aunque con orden diferente. Mateo ordena sus parábolas en este capítulo para sacar a relucir el reino de Dios. Las parábolas correspondientes a Tomás no tienen orden y pareciera que no hay ninguna razón para su contexto.

¿Cuál es el valor de estas parábolas para un conocimiento de la enseñanza y persona de Jesús? Parece que las parábolas gnósticas de Tomás constituyen una forma que no refleja la antigüedad de las de los Sinópticos. Pese a esto, hay una que otra palabra dentro de las parábolas en Tomás que parecen reflejar unos detalles menores más “coloridos” o específicos. Lo que hace definitivamente que el Evangelio de Tomás revista menos valor respecto a las parábolas es que tiene un prejuicio gnóstico que aseguran fechas muy posteriores a las de Jesús mismo (Summers, pp. 41-51).

Además de las parábolas que tienen paralelos en los Sinópticos, el Evangelio de Tomás también tiene algunas parábolas nuevas, tanto dichos proverbiales como historias narrativas. Summers dedica todo un capítulo a estos “Dichos recién descubiertos de Jesús” (pp. 53-75). Se esfuerza por analizar subjetivamente el contenido de estas parábolas para determinar su “autenticidad”, es decir, ¿podrían ser éstas palabras legítimas de Jesús? Summers llega a la conclusión de que pocas pueden clasificarse como tales, pero reconoce la absoluta subjetividad con la cual uno tiene que trabajar en hacer tales juicios. Para nuestros propósitos, confirma aún más la legitimidad de limitarnos a las parábolas canónicas en este estudio.

Capítulo 1



LA VENIDA DEL REINO

1. Parábola del sembrador

(Mar. 4:1-19; Mat. 13:1-19; Luc. 8:4-8)

A. El contexto sinóptico

Esta parábola tan familiar de Jesús es una de las pocas que se hallan en los tres Evangelios sinópticos. Es claro que la forma vista en Marcos es la más antigua. El relato marciano se distingue por sus arameísmos; estos, a su vez, arguyen poderosamente a favor de su primitividad. El texto en Mateo sigue muy de cerca al de Marcos, lo cual indica un deseo por usar fielmente la fuente más primitiva con respeto y precisión (Jones, p. 68). Parece que Marcos reprodujo con fidelidad la parábola tal y como Jesús la dio. Parece que hay un solo agregado redaccional por Marcos en el versículo 5: “donde apenas había tierra” (Vincent Taylor, *El Evangelio según San Marcos*, p. 284). Aunque Marcos nos da la parábola en su pristinidad, Mateo es el que bautiza la parábola con el nombre “el sembrador”. Además, debe notarse que la figura del sembrador no

era desconocida para el pueblo de Israel. El libro apócrifo de 2 Esdras 9:30-33 contiene alusiones a problemas de los israelitas por no haber protegido “la buena semilla que les había sido sembrada” (Kistemaker, p. 24). No es sostenible, no obstante, que Jesús haya empleado directamente este vocabulario apócrifo para forjar su parábola. Es mucho más probable que Jesús usara una figura muy común en la vida agrícola cotidiana de su día.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Para algunos, es fácil dar con la situación que produjo la enseñanza de Jesús de esta parábola. Jesús mismo había estado predicando y enseñando acerca de la venida del reino de Dios. A cada paso esta predicación había chocado con intereses creados y había experimentado fracasos (Mar. 6:5 ss.), oposición radical (Mar. 3:6), y abandono de parte de algunos seguidores (Juan 6:60). La desilusión y la frustración bien podrían haber embargado el ser de Jesús por estas experiencias. Justo la parábola del sembrador es contada por Jesús para desmentir tal sentido de derrota. Parece ser que la idea central de la parábola es que pese a los fracasos en la siembra, aguarda una gran cosecha. Jeremías, siguiendo a su gran maestro G. Dalman, lo expresa así:

Con la cosecha se compara como tantas veces la irrupción del reino de Dios... Aunque mucho del trabajo parece ser en vano y sin éxito para los ojos humanos, aunque en apariencia suceden fracasos tras fracasos, Jesús está lleno de alegría y de confianza: La hora de Dios viene y con ella la bendición de una cosecha que sobrepasa todas las esperanzas. *A pesar de todos los fracasos y resistencias*, Dios hace aparecer de unos comienzos sin esperanza el final magnífico que había prometido (*Las parábolas de Jesús*, pp. 184, 185).

Es del todo lógico, pensando juntamente con Dodd (p. 173), que el sembrador aludido en la parábola no es otro sino Jesús mismo. El Maestro estaría, con esta parábola, describiendo sus propias vicisitudes en su ministerio. Pero, al igual que el sembrador oriental durante el día de Jesús no se daba por vencido debido a las inevitables pérdidas en el proceso de sembrar a voleo, Jesús reconocía que los aparentes fracasos serían trocados en victoria por el poder de Dios. Lo aparentemente perdido resultaría en el más inimaginable éxito: el reino de Dios. Es preciso recordar que la idea esencial de la parábola dentro del contexto de Jesús es patentemente la realización exitosa del reino de Dios, pese a todas sus oposiciones.

¿Es la interpretación ofrecida por Jeremías y Dodd la única viable? Si por “viable” entendemos “posible”, obviamente la respuesta es “no”. De hecho, muchas interpretaciones se han dado; muchas de ellas son por eruditos de mucho peso. Algunas de estas interpretaciones de la parábola del sembrador son: (1) para animar a los discípulos en su tarea misionera, (2) para plantear la

responsabilidad que tienen los oyentes de la palabra (la semilla) de obedecerla, (3) para demostrar la necesidad del arrepentimiento de todo Israel para que el reino venga. Vincent Taylor concuerda con Dodd y Jeremías en una interpretación apocalíptica de la parábola: aunque no todo el mundo recibe el mensaje de Jesús en torno al reino, esto no frustra los propósitos de Dios respecto a su reino. Al fin y al cabo, el soberano Dios logrará sus propósitos para el mundo (Vincent Taylor, *El Evangelio según san Marcos*, p. 284).

¿Qué de la explicación de la parábola del sembrador registrada en Mateo 13:18-23, Marcos 4:13-20, Lucas 8:11-15? Hay distintas maneras de ver la naturaleza de esta explicación. Para algunos, esta explicación o interpretación alegórica de la parábola se remonta a la iglesia primitiva y no a Jesús mismo. Las razones por las que se llega a esta conclusión son mayormente razones lingüísticas halladas dentro del mismo texto: (1) el término “la palabra”, usada sin un complemento en el griego *koiné* es una expresión de la iglesia primitiva y no de Jesús; (2) en Marcos 4:13-20 abundan vocablos que no figuran en los demás sinópticos, pero sí están en otros escritos neotestamentarios, especialmente los de Pablo; (3) la explicación tiene un estilo nada hebraico sino griego; hay que recordar que Jesús daba sus parábolas en arameo y no en el griego *koiné*; (4) la aplicación de la siembra a la predicación no concuerda con Mateo 9:37, 38; Lucas 10:2; Juan 4:35-38 en donde Jesús relaciona la predicación con la cosecha; (5) la interpretación, por su tendencia alegorizante, tiende a perder de vista la enseñanza principal de la parábola. Es decir, pese a los fracasos, se obtiene una cosecha abundante (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, pp. 95-97; Vincent Taylor, *El Evangelio según san Marcos*, p. 184). Estos eruditos no dejan de reconocer que la iglesia primitiva tenía sus razones exhortativas para tal acción.

Hay otra manera de ver la interpretación aludida: es parte y parcela de la parábola original y se remonta a Jesús mismo. Esta es la interpretación tradicional. Uno de los elementos que favorecen esta postura es que la parábola, según Marcos (y seguido éste por Mateo y Lucas), está dirigida a un grupo selecto de sus seguidores. Muchas de las parábolas del reino se hallan dentro de un contexto conflictivo, o sea, se narran para los contrincantes de Jesús. Según la explicación, este no es el caso. Es evidente que la explicación asume un cariz alegórico en que para cada detalle de la parábola hay un significado correspondiente. La semilla es la palabra (el evangelio), la recepción de la palabra varía según las condiciones en que la palabra sea sembrada por el sembrador. Es claro que esta interpretación de la explicación cuadra con la realidad de la naturaleza de la obra del evangelismo en toda época y todo lugar.

En realidad, remóntese la interpretación a Jesús mismo o al período posterior del período apostólico, se debe ver en esta explicación la obra del Espíritu Santo en la inspiración de la tradición cristiana. Si bien la supuesta interpretación de la iglesia, por trasladar la parábola a su propio contexto, cambiara

esencialmente el sentido de la parábola, esto no significaría que la interpretación debe ser desechada como si fuera un elemento totalmente demás. Más bien, si estuviera en lo correcto la postura no tradicional, habría que agradecerle a Marcos el habernos transmitido una explicación eclesial que antedata al mismo Evangelio de Marcos.

Para algunos, la interpretación de la parábola registrada en forma variada en los tres sinópticos es especialmente indicativa de las condiciones y necesidades de la iglesia primitiva. La iglesia del primer siglo no quedaba exenta de los embates satánicos. Especialmente Lucas, en su versión de la interpretación, refleja su afán porque la iglesia permanezca fiel e inmóvil ante lo demoníaco y las deserciones. Jones (pp. 72, 73) indica tres motivos esenciales que explican las apostasias; las toma de los varios sinópticos de la siguiente manera: en *primer lugar* está la carencia de entendimiento (Mat. 13:19). La interpretación de la parábola del sembrador indica que la palabra ciertamente se había escuchado (Mat. 13:19; Mar. 4:15; Luc. 8:12), pero no se le había atendido. Lucas (8:12) aclara bien que aunque la palabra se había escuchado, los oyentes no habían creído aún, y por ende, no eran salvos. El Evangelio de Mateo deja la impresión (13:19a) que era preciso el entendimiento antes de poderse convertir al evangelio. Puesto que el Evangelio de Mateo era probablemente un manual de instrucción para catecúmenos, se entiende más su énfasis sobre el entendimiento. *Segundo*, no tan sólo la falta de entendimiento resultaba en las deserciones: la persecución y las tribulaciones no dejaban de cobrar sus víctimas. Se reconoce que la persecución venía precisamente por causa de la palabra (Mat. 13:21; Mar. 4:14); la persecución está sugerida por los pedregales. Aunque se había escuchado la palabra, la nueva planta carecía de raíces, y al llegar momentos difíciles, no podían hacer otra cosa sino apostatar (Mat. 13:21; Mar. 4:17; Luc. 8:13). Lucas especialmente sugiere que creían por un tiempo, pero su creencia no resistía la tentación. El evangelista Lucas es el que más recalca la imperiosa necesidad de la perseverancia durante momentos difíciles. Queda una *tercera* causa de las deserciones según los sinópticos: la mundanidad. Marcos 4:19 específicamente menciona el hecho de que “las preocupaciones de este mundo” pueden ahogar la vida naciente puesta por la palabra.

He aquí dos maneras de ver la “explicación” de la parábola del sembrador: la tradicional y la no tradicional. ¿Cuál de las dos le satisface más a usted?

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Si posiblemente los escritores del periodo apostólico creyeran prudente y necesaria una explicación de la parábola que versara sobre su propia situación y contexto, ¿no nos incumbe intentar lo mismo para nuestro día y nuestras latitudes? Eso sí, reconozcamos de nuevo que la contextualización de la parábola del sembrador para América Latina parte *totalmente* de su significado para Jesús y para la iglesia primitiva. En el caso de la parábola del sem-

brador, por lo tanto, principiamos con *dos* significados contextuales: (1) en el contexto del ministerio de Jesús vimos que la parábola deja la idea de que el reino de Dios se logrará pese a todas las oposiciones. Aunque tenga comienzos pequeños y pocos prometedores, habrá una cosecha grande y ésta será realizada por Dios, el rey del reino. Obviamente, dentro del contexto del ministerio terrenal de Jesús, la parábola tiene tintes escatológicos fortísimos. Por ser la parábola del sembrador de un tenor escatológico y apocalíptico en los labios de Jesús, sólo podemos ver un mensaje de aliento frente a todo lo que se oponga a su realización en la tierra. Una América Latina sumida en situaciones de injusticia, de desigualdades de trato, de “violencia y pecado institucionalizados”, puede vérselas muy negras cuando contempla todos los obstáculos que afronta. Los que creemos en la realidad y las posibilidades del reino de Dios sólo podemos señalar a la parábola del sembrador como un gran aliciente. Lo que hay que reconocer es que el pecado en el ámbito individual y colectivo, tanto dentro como fuera de Latinoamérica, es lo que produce las condiciones nada halagadoras en las sociedades latinoamericanas. Ante esta situación, hay dos extremos que se deben evitar a toda costa: (a) un optimismo humanístico (la teología sistemática lo llama “el semipelagianismo”) en el cual se cree que todo es posible para el hombre siempre y cuando éste se empeñe en hacerlo. Esta postura minimiza cuán hondamente está calado el pecado dentro de la naturaleza del hombre. El pecado (léase oposición a Dios, orgullo personal que desemboca en la divinización del mismo hombre) está basado ciertamente en el individuo, pero no cesa allí; pronto invade las mismas estructuras sociales con los mismos resultados funestos que aquejan al hombre individual que vive sólo para sus propios intereses. Un optimismo humanístico pregona que los males sociales pueden eliminarse por los esfuerzos humanos solamente; puesto que los males se originan en el hombre, él mismo puede sacarse del hoyo. Esto es justamente lo que la parábola del sembrador en labios de Jesús *no* enseña. Al contrario, Jesús, mediante su parábola, reconoce que hay barreras infranqueables para los hombres. (b) La segunda actitud que se debe evitar, si el reino de Dios en la América Latina va a ser algo más allá de un espejismo, es un *pesimismo fatalista*. Precisamente una de las características en ciertos sectores de la América Latina es esta actitud de derrotismo: “¿qué se va a hacer?”. Una expresión muy mejicana es “¡ni modo!”. Sería difícil determinar con precisión cuánto de esto puede trazarse hasta la madre patria y a los conceptos de los árabes dentro de su religión el Islam y la voluntad inexorable de Alá. El hecho es que América Latina ha vivido con situaciones pecaminosas de opresión, de falta de empleo, de hambre, de sociedades clasistas por tanto tiempo, que muchos se han rendido, y ni esperanzas tienen para un futuro distinto. Si bien la parábola del sembrador nos enseña que los hombres por sí mismos no pueden remediar la situación, ciertamente nos infunde aliento para que sepamos que no hay situación irremediable para Dios. Aunque el reino de Dios

nunca se realizará en toda su gloria sobre la tierra (recordemos que la doctrina en labios de Jesús es fundamentalmente escatológico-apocalíptica), la parábola nos incita a que no “tiremos la toalla”, pues *si* hay algo que el pueblo de Dios puede y debe hacer. ¿Qué cosa es? Reconozcamos, juntamente con Jesús, que hay situaciones de pecado en la América Latina que nos parecen irremediables. Pese a estas condiciones trágicamente reales, hay esperanza para la América Latina a medida que ella se someta a Cristo el Rey y permita que Dios empiece a lograr su voluntad de manera individual y colectiva. Esto se logrará de manera parcial únicamente a través de la predicación de palabra y de hecho del evangelio, cuando el pueblo de Dios llegue a ser “sal” y “luz”, poniendo su granito de arena en la vida pública y política de cada nación latinoamericana. En resumen, la parábola del sembrador nos alienta a saber que, pese a contracorrientes, el reino de Dios es una realidad implacable precisamente por ser *de Dios*; nos amonesta a que hagamos todo cuanto esté de nuestra parte porque los hombres y la sociedad se sometan a Dios en Cristo y así ver que la voluntad de Dios se haga en tierras latinoamericanas “así como en el cielo”.

Vimos que después del ministerio terrenal de Jesús había un posible segundo contexto bíblico: el de la iglesia primitiva. Se notó que la iglesia apostólica posiblemente convirtiera la parábola del sembrador (una parábola escatológico-apocalíptica en labios de Jesús) en una parábola autoritativa de Jesús para su propio día. No hace falta recalcar mucho el hecho de que los mismos males de incompreensión, persecución, tribulación y mundanalidad siguen aquejando a los creyentes latinoamericanos en el ámbito personal. Puede que estos problemas asuman otro cariz en la actualidad, pero esencialmente permanecen iguales y con los mismos resultados de debilitamiento y deserción. En un continente en donde la religión cristiana tiene una historia de más de cuatro siglos, siguen existiendo fuerzas malignas que vienen a “arrancar la semilla”, y ocasionan que algunos abandonen su profesión y su llamamiento. Marcos 4:19 pareciera estar aludiendo a la modernidad cuando dice: “pero las preocupaciones de este mundo, el engaño de las riquezas y la codicia de otras cosas se entrometen y ahogan la palabra, y queda sin fruto”. Por siglos que tenga una tradición cristiana en América Latina, por “surcado” que pareciera el campo por su tiempo de “cristianización” o “cristiandad”, los mismos males que Marcos veía en la iglesia primitiva aún hacen sus estragos. Aun entre gente supuestamente evangelizadas, el imán de las riquezas mal habidas suele socavar la palabra del reino; la palabra queda sin fruto en ella al permitirse que haya un desequilibrio tan marcado entre los adinerados y las clases totalmente marginadas. Es cierto que los sistemas económicos alientan esto, pero los sistemas económicos son sostenidos y alimentados por individuos. Lamentablemente, muchos de estos, que no tan sólo permiten sino fomentan las injusticias económicas, son personas que en otro tiempo habrían dado lealtad pri-

mordial a la palabra del reino. Pero, el mismo Señor advirtió contra el tener dos señores: o se sirve a Dios y así fomentar la justicia, o se sirve a *Mamón* (el dios de las riquezas) y se produce lo que contemplamos en América Latina. El llamado de hoy es el mismo que hacía la iglesia primitiva: sometámonos a la palabra del reino para que el Dios de toda justicia reine en nosotros y en nuestra sociedad.

Cuando se reconocen las enseñanzas que implicaba la parábola del sembrador para Jesús y la iglesia primitiva, no es tarea difícil lograr una aplicación viable para el creyente contemporáneo. En primer lugar, se recuerda que Jesús quería dejar con su parábola la idea del optimismo respecto al éxito final del reino de Dios, pese a los rechazos del evangelio de parte de los hombres. El propósito de Dios se lograría inexorablemente en torno al reino. Ya que esa verdad es patente, incumbe a los creyentes modernos no desanimarse ante las experiencias semejantes en su propia predicación del evangelio. El siglo nuestro, al igual que el primero, se caracteriza por fracasos tanto como éxitos en la obra cristiana. El que haya personas que rechazan nuestros intentos por esparcir el evangelio no debe frustrarnos a tal grado que nos damos por vencidos. Seguramente, Jesús deja la misma palabra de aliciente para sus seguidores de hoy: “persistan en sus esfuerzos misioneros; al fin y al cabo, el éxito está en las manos de Dios; él dará la victoria final”.

Hay que tener presente de nuevo que cualquier aplicación individual que haya con base en la parábola tiene que partir del significado que tuviera dicha parábola dentro del contexto de la iglesia primitiva tanto como en el de Jesús mismo hasta dónde se pueda determinar. La parábola del sembrador representa un perfecto ejemplo de cómo la iglesia primitiva tomaba una parábola de Jesús para aplicarla a su propio medio. Al ver esos dos contextos ya, se notó que la posible aplicación hecha por la iglesia primitiva era diferente a la del contexto original de Jesús. Los Evangelios se escribieron varias décadas después de la muerte de Jesús, y las situaciones habían cambiado. La iglesia primitiva ya había comenzado a experimentar el rechazo de su mensaje evangélico. Es obvio que las distintas explicaciones por ese rechazo las encontraron en la parábola del sembrador. Hoy día los creyentes pueden, al igual que la iglesia primitiva, reconocer que el que la gente rehuya una aceptación del evangelio puede achacárselo a varios factores: por una carencia de entendimiento (Mat. 13:19), porque la palabra se escucha, pero no se atiende (Luc. 8:12), la persecución viene por fidelidad en la predicación de la palabra (Mat. 13:21; Mar. 4:14). El evangelista Lucas es el que insiste en la perseverancia ante las dificultades en la tarea, y Marcos es el que da aun otro motivo por el rechazo del mensaje: la mundanalidad (Mar. 4:19). Estos mismos factores siguen vigentes hasta el día de hoy, y hace falta que seamos fortalecidos por la insistencia de Lucas respecto a la perseverancia en la tarea misionera. Recordemos que el éxito final está en las manos de Dios.

2. Parábola del trigo y la cizaña

(Mat. 13:24-30 y su explicación Mat. 13:37-43)

A. El contexto sinóptico

Nos topamos con una parábola que se encuentra únicamente en el Evangelio de Mateo entre los sinópticos. El Evangelio gnóstico de Tomás tiene una forma muy abreviada de la parábola en su *Logion* #57. Lo que primero llama la atención es que la parábola en Mateo consta de unas 170 palabras, la versión cóptica en Tomás apenas llega a 75 palabras. Faltan muchos detalles en ésta y se omite del todo la explicación un tanto alegorizada de la parábola que sí se halla en Mateo 13:37-43.

Ya que la parábola del trigo y la cizaña no figura en otros de los sinópticos, hay varios escritores que intentan encontrar una relación entre ésta y otras de las parábolas. Esto es especialmente el caso con la parábola del crecimiento de la semilla (Mar. 4:26-29). Fisher, siguiendo a Manson en su libro *The Sayings of Jesus* (Los dichos de Jesús), opina que la parábola del trigo y la cizaña es una ampliación de la parábola breve en Marcos.

En cuanto a su ubicación dentro del Evangelio de Mateo, se nota que la parábola bajo estudio sigue después de la del sembrador y su interpretación (Mat. 13:3-8, 18-23). Se ha visto que ésta gira en torno al comienzo del reino. Ya que el autor de Mateo tenía el Evangelio de Marcos como una de sus fuentes, se esperaría que la parábola del crecimiento de la semilla apareciera después de la del sembrador. Tal no es el caso. Lo que sí hay que notarse es que el énfasis de dicha parábola está presente. Es decir, ambas parábolas recalcan diferentes aspectos del crecimiento del reino. En efecto, la parábola del trigo y la cizaña aborda la cuestión del crecimiento y el desarrollo del reino (Hendrickx, p. 53). También, parece que Mateo colocó la parábola justo en el lugar donde estaba la del crecimiento de la semilla en Marcos.

Tocante a la influencia del autor Mateo sobre el arreglo de los materiales en esta parábola y su contexto, se nota que esta parábola se halla en el tercero de cinco discursos dentro de su Evangelio. Este tercer discurso arreglado típicamente por Mateo, se ha llamado “el discurso parabólico” (Mat. 13:1-52). Las siete parábolas que están contenidas en este capítulo son auténticamente todas de Jesús, pero probablemente dadas en ocasiones y tiempos distintos por él. Mateo las recopila y las arregla en un solo capítulo. Según Mateo, sirven para la comunidad creyente como revelaciones de los misterios del reino de los cielos (Mat. 13:11 ss.). Estas revelaciones estaban disponibles para los creyentes cristianos, pero no para el público en general. Justamente, es el Evangelio de Mateo que demuestra el comienzo de la separación entre el vulgo que no entiende la revelación indirecta en las parábolas y los discípulos que sí la entienden y se aprovechan de dos ocasiones más en las que se les da una instrucción especial (Mat. 13:18-23; 13:36-43).

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Varios de los eruditos han procurado encontrar una situación en el ministerio de Jesús que evocara la enseñanza de la parábola. El autor Jeremias cree que Jesús reaccionaba ante los movimientos puritanos dentro de los fariseos. Al hacerlo, predicaba una idea más tolerante del reino de Dios dentro del cual, por lo menos provisionalmente, el bien y el mal coexistirían. Por lo tanto, no había que procurar eliminar desde el arranque “la gente de la tierra” que no conocía la ley. Hendrickx (p. 59) no acepta esta postura, porque tiende a hacer que Jesús vaya de acuerdo a las categorías de los fariseos, o sea, que el vulgo era “la semilla mala” y los fariseos “la buena”. Esto, desde luego, contradice todo lo que sabemos acerca de Jesús y su evaluación de la gente de la calle. Vez tras vez, expresaba su aceptación de los marginados y su desaprobación de la actitud de superioridad de los fariseos. Hendrickx, más bien, encuentra que probablemente los que provocaron esta parábola de Jesús serían algunos de sus propios discípulos, tal vez galileos. Éstos tendrían sus propios conceptos de la pureza del reino, y por lo tanto reaccionarían ferozmente en contra de cualquier manifestación de deserción entre los discípulos. Habría otros desertores antes de Judas Iscariote. Sería a estos galileos a quienes Jesús pronunciara la parábola. Su mira sería que ellos entendieran la paciencia de Dios y el carácter paradójico del reino; es decir, actualmente, el reino, tratándose de sus súbditos, era imperfecto. No debían rebelarse contra la situación actual. Por lo tanto, la parábola en labios de Jesús representa una respuesta a un error de los discípulos. Es interesante notar que la explicación de la parábola es para los discípulos y no para los fariseos (Mat. 13:36-43).

Veamos algunos de los detalles de la parábola. El vocablo “cizaña” no es muy usual. La traducción inglesa de la palabra griega *zizania* comúnmente es “hierba mala”. Ésta no es una traducción muy adecuada. Fisher (p. 98) describe la planta como una hierba venenosa que se asemeja mucho al trigo. En sus primeras etapas de crecimiento es prácticamente indistinguible de la planta alimenticia. Durante el proceso de crecimiento es imposible separar la cizaña del trigo. Las raíces de las dos plantas están entretrejidas, de modo que arrancar la cizaña dañaría también el trigo. Para el colmo, esta hierba sólo crece en los campos cultivados. Algunos, inclusive, opinan que la cizaña es una degeneración del trigo.

Parece que el agricultor de la parábola tenía algunos recursos económicos. Esto se nos indica al hablar de sus siervos además de los segadores. No todos los agricultores palestinos podían emplear a esta clase de personas. Como todo buen agricultor, consiguió “buena semilla” para sembrar (v. 24). Algunos creen que esta descripción de la semilla está de más, pero Hendrickx (p. 54) atinadamente asevera que esta expresión se da en anticipación del v. 25 en donde se nos habla de “otro” que siembra la cizaña. También es algo excepcional que se nos diga que la buena semilla es sembrada en *su* campo, es decir, el campo

del dueño agricultor. Esto es así, porque el enemigo venía a sembrar mala semilla en un campo que no era suyo propiamente dicho. Es interesante que no se nos diga ni cómo ni cuándo se hacía la siembra. No eran detalles importantes para la historia.

Luego que se termina la siembra y durante la oscuridad de la noche, llega el enemigo. Es hora cuando todos los empleados están durmiendo. Por encima de la semilla buena que se sembró anteriormente, siembra la cizaña. No es preciso que el enemigo siembre el campo entero. Al día siguiente, no va a poder detectarse la presencia de la mala semilla. Sólo hasta la llegada de la primavera entrante se sabrá que hay cizaña entre las tiernas plantas del trigo. Aun así, la cizaña es casi idéntica al trigo. Será sólo en el momento de la cosecha que se podrá distinguir claramente entre la cizaña y el trigo. Es que el fruto de ambos tiene aspectos diferentes. Esto parece reflejarse en las palabras de Jesús en Mateo 7:20: "Por sus frutos los conoceréis". Parece que el problema de sembrar cizaña en campos ajenos era tan agudo en el mundo antiguo que aun había leyes romanas en su contra. Según Oesterley, citado por Fisher (p. 98), el sembrar de cizaña en los campos agrícolas de los enemigos persiste hasta la fecha en ciertas partes del mundo.

Según la parábola, los siervos del agricultor le avisaron del problema. Se dispusieron para hacer algo para rectificar la situación. En su conversación con el dueño del campo, preguntan los obreros sobre la procedencia de la hierba mala. El agricultor simplemente les indica que un enemigo había hecho el daño, y no había nada que pudiera hacerse hasta la siega. Cuando llegase ese momento, se les indicaría cómo habían de recoger la cizaña, amarrarla en manojos y al final utilizarla como combustible. El trigo se segaría después para colocarse en el granero del dueño.

¿Qué habrá querido decir Jesús con esta parábola? Se nota que dentro del Evangelio de Mateo hay una explicación de ella (Mat. 13:36-43). Ésta, al igual que las explicaciones que encontramos para la parábola del sembrador (Mat. 13:18-23, Mar. 4:10-20; Luc. 8:9-15), tiende a evocar muchos comentarios diversos entre los eruditos. Como se vio respecto a la interpretación de la parábola del sembrador, hay quien objeta que ésta está sobre otro plano, ya que la atribuyen a la iglesia primitiva en vez de a Jesús. Esto presenta problemas para algunos lectores de los Evangelios, ya que en Mateo se le atribuye la explicación a Jesús mismo. Uno de los factores que hacen que algunos duden que Jesús mismo diera la explicación es por el sabor profundamente alegórico de la explicación. Muchos eruditos, siguiendo las premisas categóricas de A. Jülicher, niegan que Jesús pudiera haber alegorizado sus parábolas. Hendrickx, aunque reconoce el valor de los estudios al contrario asevera:

Pese a las declaraciones anteriores al contrario, no se justifica decir que sobre este nivel nunca había interpretación alegórica alguna, y que la distinción

presente entre la parábola y su interpretación es meramente un mecanismo de la comunidad cristiana primitiva para extender las enseñanzas de Jesús a su propia situación cambiante. Los rabinos judíos utilizaban el mismo método para dar primero una instrucción a un auditorio mayor y luego una explicación más profunda a un grupo menor de allegados. Jesús ciertamente debió haber seguido el mismo método. Era considerado un rabí por sus contemporáneos, y tal como atestiguan los Evangelios, se concentraba más y más en una instrucción más profunda para un grupo menor de seguidores (p. 71).

Por medio de esta cita un tanto larga se aprecia que no todos los estudiosos de las parábolas de Jesús aceptan la idea de que Jesús nunca pudiera utilizar algo de alegorización en sus parábolas. El autor Jones es otro que sugiere la misma posibilidad. Después de contar los logros de A. Jülicher y J. Jeremias, advierte contra el dogmatismo al citar a James Denney:

La regla de oro es ésta: No procure eliminar por medio de una teoría arbitraria todo lo alegórico y así recortar los textos para que sean parábolas puras. En cambio, no alegorice de tal modo que se desfigure la lección única que toda parábola se propone enseñar (p. 32).

Kistemaker no señala directamente la naturaleza alegórica de la explicación de la parábola del trigo y la cizaña. Si indica que esta explicación se dio a petición de los discípulos de Jesús. Procede a exponer la explicación en su formato paradigmático.

- | | |
|-------------------------------------|----------------------------|
| 1. "El que siembra la buena semilla | es el Hijo del Hombre. |
| 2. El campo | es el mundo, y |
| 3. la buena semilla | son los hijos del reino y |
| 4. la cizaña | son los hijos del maligno. |
| 5. El enemigo que la sembró | es el diablo. |
| 6. La siega | es el fin del mundo, y |
| 7. los segadores | son los ángeles". |

No hay que fijarse mucho en la esquematización anterior sin darse cuenta de que se trata de una alegoría clásica. Hay que recordar que en esta ocasión no se trata de una parábola sino de una explicación de la parábola. Algunos opinan que sería muy nocivo identificar directamente la parábola con la alegoría.

La postura de Kistemaker procura ser bastante conciliadora. Es decir, no va en contra de la corriente actual de la erudición sino busca sanamente un término medio. Recalca que la interpretación de la parábola es de Jesús, pero la composición literaria es producto de la mano del autor de Mateo. Según su explicación. Mateo toma la enseñanza de Jesús y pone sus palabras en una lista

de siete conceptos. Al decir esto, sigue la pauta de Schippers, un escritor holandés. Señala también que el arreglar nombres y palabras en listas es muy característico de Mateo. El primer capítulo del Evangelio es indicativo de esto.

Es evidente que la interpretación de esta parábola se basa bastante en la enseñanza de los profetas clásicos del Antiguo Testamento. No hay duda de que éstos se centraban en anunciar un juicio venidero sobre los israelitas desobedientes. Algunos contemplan la parábola del trigo y la cizaña como también un medio de Jesús para enseñar el juicio venidero. Es decir, es una interpretación escatológica. Por esto, algunos rotulan la explicación con el nombre “parábola de la siega”.

Fisher, aludiendo al meollo del significado de la parábola, declara:

Esta parábola anticipa el tema del juicio... Pero, al mismo tiempo, comunica una seguridad para aquellos que observan que las señales del Reino no siempre son puras o inequívocas. La parábola sugiere porqué se permite en el presente que el bien y el mal prosperen juntos. A la vez, promete que se hará una distinción y los frutos de la buena semilla serán separados de los de la mala (pp. 98, 99).

Para terminar, de todo lo que se ha dicho nos revela que la explicación de la parábola del trigo y la cizaña gira en torno a la idea del juicio final. Sólo entonces la distinción absoluta se hará entre los malhechores y los bienhechores. La definición que se le da a ambos términos gira en torno a la relación que uno haya tenido con el Salvador, Cristo Jesús. Es claro también que la fe en Cristo habrá hecho una diferencia en el comportamiento de los creyentes. Los incrédulos también habrán demostrado su incredulidad por medio de su estilo de vida.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

El contexto latinoamericano revela varias cosas en común con el de esta parábola. La parábola en sí gira en torno a una situación agrícola en la que se comete una maldad contra un granjero. Más que una maldad, era un crimen de cierta envergadura, ya que se peligraba la cosecha, y por ende el bienestar del dueño de la finca, su familia, sus siervos. No sería difícil encontrar ciertos elementos análogos en la actualidad, fueran en el área agrícola, gubernamental o comercial. Nunca faltan malhechores que busquen aprovecharse de otros, sea para ganancia personal, sea para expresar envidia por las posesiones de otros, o sea, simplemente por falta de carácter moral. ¿Sería demás mencionar a comerciantes que muy adrede cometen atracos contra personas de ingresos muy limitados, cobrándoles aún más de lo estipulado, porque las consideran demasiado ignorantes para poder descubrir el atraco y hacer las denuncias pertinentes? ¿Qué de los burócratas gubernamentales que se aprovechan de sus

puestos para sacar plata y tiempo precioso a los que no tienen más remedio que “cumplir” con las exigencias del sistema? ¿Qué de los reconocidos ladrones profesionales que se aprovechan de la ausencia del dueño de una casa para entrar y robar sus valiosas y difícilmente adquiridas pertenencias? Como ya se dijo, todos reconocemos a la legua estas clases de malhechores que “siembran cizaña” en la comunidad. Sin duda, la mayoría de nosotros desearíamos que se pudiese erradicar de una vez por todas esta clase de malhechor. Lamentablemente, no va a ser posible. La parábola que nos ocupa ciertamente aclara que la maldad es cometida por personas de mala voluntad. Reconocemos todos que siempre habrá esta clase de persona en nuestro medio. Sin embargo, no siempre se puede determinar quiénes sean los verdaderos culpables. Jesús, por medio de su parábola de la cizaña, hacía que sus propios discípulos vieran que no solamente los más obvios son los malos. Los judíos del tiempo de Jesús eran muy dados a clasificar a la gente entre los “buenos” y los “malos”. Los discípulos de Jesús mismo bien pudieran haberse visto afectados por esta manera de pensar, condenando a otros con una facilidad tremenda.

Como ya vimos, la parábola del trigo y la cizaña probablemente fuera provocada dentro del ministerio de Jesús por algunos discípulos que habían desertado y la reacción contra ellos de parte de otros. Jesús aparentemente enseñaba que Dios era paciente para con los pecadores, y así también debían ser los hombres. La diferencia terminante entre los buenos y los malos sería determinada únicamente cuando viniera el juicio final. Hasta entonces, debemos, por mucho que nos cueste, ser más comprensivos en cuanto a las personas que no “dan la talla”, según nuestros propios criterios. Aun en América Latina debemos ser más comprensivos respecto a los motivos y las circunstancias que hacen que otros sean malhechores. Así, vamos a ser más como el dueño del campo de la parábola. Simultáneamente, nos hace parecer más al que contaba la parábola.

3. Parábola del grano de mostaza y la de la levadura

(Mar. 4:30-32; Mat. 13:31, 32;

Luc. 13:18, 19; Mat. 13:33; Luc. 13:20, 21)

A. El contexto sinóptico

En el cronológicamente primer evangelio (Marcos) la parábola del grano de mostaza se da como unidad independiente. En el proceso de la transmisión de las tradiciones, no obstante, ésta llegó a agruparse con la de la levadura en los Evangelios de Mateo y Lucas. Jeremías discute las razones por las que se experimentó este arreglo de ambas tradiciones y cómo se forjaron así “parábo-

las dobles”, caracterizándose éstas por dar una misma idea pero con diferentes expresiones (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 111).

Marcos insiste en el tamaño ínfimo del grano de la mostaza. Con una facilidad un tanto sorprendente, Dodd (p. 180) se deshace de la originalidad de este énfasis marcando sobre el tamaño del grano y lo tilda de “secundario”. Esta maniobra permite que ya no se considere posible como el punto esencial de la parábola el contraste entre un comienzo pequeño y un resultado grande. Pareciera que Vincent Taylor (*El Evangelio según san Marcos*, p. 307) acepta esta aseveración de Dodd respecto a la originalidad del énfasis de Marcos. Tanto Dodd como Taylor optan mejor por ver la idea esencial de la parábola en el crecimiento del reino. Más tarde se regresará a este punto.

Lo que sí se puede decir con certeza es que la parábola del grano de mostaza encontrada en Marcos refleja un contexto muy palestino y por ende muy fidedigno respecto al *Sitz im Leben Jesu*. M. Black en su *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Un acercamiento arameo a los Evangelios y a Hechos), p. 123, traduce la versión griega al arameo y reconstruye así con todo su colorido la parábola en el idioma de cuna de Jesús. Haciendo esto, Black ha podido recobrar muchos de los juegos lingüísticos hechos por Jesús con la parábola. Haciéndose así, nos ubicamos juntamente con Marcos en un contexto que olía al campo en torno al lago de Genesaret (Jones, p. 86).

Parece ser, sobre todo en Mateo y Lucas, que el punto esencial de la parábola gira en torno a la idea de crecimiento. Tanto es el crecimiento del pequeñísimo grano de mostaza que al final las aves pueden cobijarse en “el árbol” que resulta de él. Aunque en realidad, se trata de una especie de arbusto, y pese al hecho de que algunos eruditos no quieren hablar de la mata de la mostaza como “árbol”, el habla popular del tiempo de Jesús podía designarlo así. Al fin y al cabo, la mata de la mostaza en Galilea llegaba a unos tres a cuatro metros de alto (Kistemaker, p. 47). ¡Tamaño arbusto!

La forma que asume la parábola en Lucas es la que originalmente se vería en el documento denominado “Q” (ver el Apéndice). Esto puede determinarse, porque se sabe que los materiales en “Q” son los que se hallan como comunes a Mateo y Lucas; esto es cierto especialmente cuando se trata de los dichos de Jesús o en este caso, una parábola. Ya que la forma mateana de la parábola difiere de la que se halla en Lucas, hay que averiguar el porqué. Es observable que Mateo frecuentemente fusiona sus fuentes; en este caso son “Q” y Marcos. La misma fusión hace que la parábola vista en Mateo asuma características propias; hace, además, que la forma de “Q” se pierda en Mateo (Dodd, p. 180).

Es importante notar que tanto en Mateo como en Lucas los verbos están en el tiempo pasado o el pretérito. En Marcos, en cambio, la parábola se desarrolla en el tiempo presente. Se nota, además, que los verbos empleados son distintos en los respectivos evangelios. Mateo y Lucas hablan de “crecer”, refiriéndose a la semilla; Marcos dice sencillamente que el árbol “sube” y se pone

grande. En ambos casos es claro que la parábola no implica un crecimiento paulatino del reino (Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 46), sino que está implícita la idea de un gran contraste entre el principio y el fin. Bonnard lo expresa así:

La idea fundamental es, pues, siempre la misma: el reino sembrado por Jesús en el campo del mundo tiene un comienzo minúsculo, irrisorio; pero un día será inmenso. Entonces será algo totalmente nuevo, algo que ninguna evolución habría permitido explicar ni prever. *Se hará, aparecerá...* como un gran árbol; sin embargo, los entendidos descubrirán en él el árbol correspondiente al grano ínfimo sembrado por Jesús (p. 306).

Todo esto sería un milagro de Dios. Claramente la naturaleza milagrosa del reino se recalca en la parábola del grano de mostaza. Es milagroso el reino no tan sólo por sus orígenes en Dios sino que también “Lo más grande está ya oculto en lo más insignificante, y ya es eficaz en lo más pequeño... El oyente sabe bien... que el pequeño comienzo contiene ya las promesas de un final grandioso... el comienzo produce el final” (Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, p. 75).

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Legítimamente se puede y se debe preguntar: ¿qué situación en el ministerio terrenal de Jesús habría provocado el que Jesús diera la parábola del grano de mostaza (y la de la levadura, Mat. 13:33; Luc. 13:20, 21, pues su enseñanza es igual)? Lo más probable es que las dudas suscitadas respecto al ministerio de Jesús harían que pronunciara estas parábolas (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 183). Cuando los emisarios de Juan el Bautista llegan a entrevistar a Jesús para determinar si “él era el que habían de esperar u otro”, éstos exteriorizaban una duda respecto a la legitimidad de su ministerio. Tanto la parábola del grano de mostaza como la de la levadura insisten en que hay un gran contraste entre lo aparente o lo visible ahora (el ministerio de Jesús con su éxito dudoso) y el por venir que traerá Dios (su reino inaugurado por el ministerio de Jesús). ¡El contraste era demasiado marcado! ¿Cómo era posible que un reino divino eterno resultara del ministerio de un rabí itinerante en la Palestina? ¿Sería posible que este grupo miserable de seguidores de Jesús fueran las primicias del reino predicado por Jesús? Por ridículo que pareciera, justamente la respuesta era un rotundo ¡Sí! De igual modo que de una semilla sumamente pequeña (725-760 pesan un gramo) se producía un árbol, así del ministerio aparentemente poco prometedor de Jesús, resultaría el reino de Dios. Aunque Jesús estuviera hablando proverbialmente respecto al tamaño del grano, la verdad expresada no era proverbial. Bornkamm describe la situación muy bien:

Podemos admitir sin gran riesgo de equivocarnos que la parábola del grano de mostaza y la de la levadura corresponden a los cabeceos y a las objeciones formuladas cientos de veces desde los primeros días. Un rabí desconocido, en un rincón perdido de Palestina; en torno a él un puñado de discípulos que le abandonan en el momento decisivo; en su comitiva una tropa dudosa: publicanos, prostitutas, pecadores, algunas mujeres, algunos niños y alguna que otra persona que se había beneficiado de su ayuda; y por fin, en la cruz, ¡la burla de todo el mundo! ¿Y esto es lo que debería indicar la irrupción del reino de Dios? (*Jesús de Nazaret*, p. 76).

Al final de la parábola, Jesús alude a la grandeza del árbol de tal modo que las aves pueden anidar allí. Hay muy buenas bases para creer que Jesús estaba hablando de la naturaleza universal del reino al referirse a las aves. El mismo Antiguo Testamento pinta unos cuadros de grandes árboles que ofrecen sombra y sustento. Estos cuadros se hallan clásicamente en Daniel 4, Ezequiel 17 y 31. Una lectura de estos materiales bíblicos descubre la naturaleza simbólica del árbol. Para los libros aludidos, el árbol tipifica a reyes y a reinos que ofrecen protección a sus súbditos. Daniel 4 especialmente refleja que estos reinos son dados por Dios mismo según su propia voluntad. Precisamente por la soberbia de algunos de estos reyes, ellos caerían. Se usa la figura de un árbol grande (el cedro de Líbano) para demostrar cómo la caída de uno de estos árboles a manos de extranjeros es símbolo de la soberanía de Dios. Además, Ezequiel 17:22-24 aclara la soberanía de Dios al presentarlo como sembrando un árbol pequeño sobre un cerro. Esta pequeña mata llegará a ser un árbol grande, símbolo de la realeza soberana de Dios. Jesús, con este pasaje como trasfondo, se atreve a decir que su propio ministerio era la realización de esta profecía. En su propio ministerio Dios estaba sembrando el reino mesiánico. Claro, el problema era que algunos de sus propios seguidores ignoraban esto, y no podían reconocer lo que estaba pasando entre ellos; por ende, las dudas. De nuevo, pues, Jesús contrasta el “pequeño” principio de su reino (la semilla pequeñísima) con su final (el árbol grande). Tal es el final (el árbol) que los mismos paganos gentiles serán incorporados en el reino por la fe (Jones, pp. 86-88; Vincent Taylor, *El Evangelio según san Marcos*, p. 309).

C. Las dos parábolas para el contexto latinoamericano

Si intentamos verter el meollo de las dos parábolas a nuestro contexto contemporáneo latinoamericano descubriremos que tienen mucho que aportar. Si procedemos basándonos en el hecho del significado de la parábola dentro del ministerio de Jesús (un contraste entre un comienzo insignificante y su final esplendoroso realizado por Dios) se puede encontrar varios conceptos alentadores. Hay que tener presente en todo momento, sin embargo, el contexto en el ministerio de Jesús que provocó la enseñanza de las parábolas: la duda en

torno a las posibilidades reales de Jesús y sus seguidores dentro del reino de Dios.

Como ya se ha dicho anteriormente, la América Latina de hoy goza de una tradición cristiana de cuatro siglos. Ningún cristiano pensante hoy, no obstante, diría que esta tradición ha hecho que la América Latina se convierta en “el reino de Dios”, aunque no falta quien identifique el reino de Dios con la iglesia institucional predominante. Si bien una vasta mayoría de la población tradicionalmente se llama “cristiana”, tanto católicos como evangélicos admitirán que la religión popular profesada y practicada por esa mayoría dista mucho de ser auténticamente cristiana. Esto puede resultar en un pesimismo respecto a las posibilidades transformadoras del cristianismo; puede, inclusive, inducir a algunos a dudar de las posibilidades y potencialidades del reino de Dios en América Latina. Al respecto, conviene recordar que por “reino de Dios” se entiende principalmente la soberanía de Dios, el gobierno, el control de Dios. Es una realidad dinámica actual y escatológica más bien que un concepto territorial, institucional o social. Obviamente el concepto “reino de Dios” es primordialmente religioso-moral, porque habla, en primer término, de Dios mismo y su soberanía. Ahora bien, si los cristianos no hemos reconocido del todo esta soberanía a nivel personal y colectivo, esto, en un sentido, no anula de modo alguno la verdadera soberanía de Dios; él es soberano, reconózanlo los hombres o no. Lo que sí se puede notar, en cambio, es que cuando el hombre no reconoce a Dios como soberano, o sólo tiene una profesión inauténtica de esa soberanía, esto no puede sino repercutir negativamente. Tanto el hombre individual como el hombre en sociedad sufre las consecuencias de su rebeldía. El resultado de este desconocimiento de la soberanía de Dios es lo que vemos en América Latina con toda su injusticia tanto en el ámbito individual como social.

¿Qué semblante asume esta injusticia en América Latina? Ya en el año 1978 Enrique Ruiz García (*Tercer Mundo y Tercer Estado en América Latina: contemporaneidad e historia de sus estructuras fundamentales*), editado por Mario Fernández Lobo, intenta resumir en siete características el cuadro latinoamericano:

- a. Debilidad de la renta por habitante.
- b. Subalimentación de una gran parte de la población y, por tanto, alto porcentaje de endemias, de mortalidad infantil, y de lo que se llama enfermedades de masa.
- c. Predominio del sector agrario, nula mecanización y cultivos rutinarios.
- d. Escasa densidad de la infraestructura.
- e. Industrialización mínima.
- f. Analfabetismo, mínima difusión de la cultura.
- g. Carencia de cuadros dirigentes adecuados.

Ciertamente desde 1978, el cuadro de los problemas sociales mayores no ha mejorado sino empeorado, pese a muchos programas domésticos e internacionales. Problemas de crecimiento demográfico con una imparable concentración urbana (ver "La población y el desarrollo: hechos y reflexiones" en *El desafío latinoamericano: potencial a desarrollar*, editado por Gonzalo Martner), no dejan de influir como factor complicante en la actualidad latinoamericana. Continúa a un paso galopante el abismo entre los ricos y los marginados. Aunque hay en algunos países latinoamericanos evidencias del desarrollo de una "clase media", en la mayoría de los casos cada vez más se contrasta la opulencia de los pocos con la más abyecta miseria de los muchos. Nadie niega la complejidad del problema económico en el ámbito doméstico como internacional (ver: "Deuda externa y alternativas de desarrollo en América Latina" por Ricardo French-Davis en *El desafío latinoamericano: potencial a desarrollar*, pp. 201-228). Esta misma complejidad desafía las mejores mentalidades entre los economistas. Con todo y eso, ¿no pueden los cristianos (¿como tales!) poner su granito de arena para que estos males, por lo menos a nivel local, sean menores? ¿No pueden ellos buscar todos los medios, en unión con otros, para que impere una vida más justa para los muchos?

Si alguien dijera que el reino de Dios no tiene nada que ver con la sociedad o la justicia social, hay que recordarle que todo el Sermón del monte de Jesús describe al súbdito del reino de Dios. Sólo hay que recordar las bienaventuranzas en Mateo 5:3-12. Las palabras de Jesús en Mateo 5:13-16, tocante al papel de los súbditos del reino como luz y sal dentro de la sociedad, hablan poderosamente respecto a la dimensión moral-ética del reino de Dios. De hecho, la tradición judío-cristiana es una religión que tiene implicaciones ético-morales. La dicotomía entre la fe y la ética es un fenómeno extrabíblico e insostenible actualmente.

A la luz de la responsabilidad del súbdito del reino (léase: el hombre que se somete a Dios por el reconocimiento y acatamiento del señorío de Jesucristo), se puede preguntar ¿cuál es la enseñanza de la parábola del grano de mostaza (y la de la levadura) para el creyente latinoamericano de hoy? Precisamente estas parábolas pueden infundir gran aliento en los cristianos que seriamente procuran acatar el señorío de Jesucristo en sus propias vidas y en su contexto social.

Si tendemos a desanimarnos respecto a nuestro *estatus* como una minoría numérica, conviene que recordemos lo que Jesús quería decir a los primeros que le oían hablar del grano de mostaza y de la levadura. Recordemos que la idea esencial tiene que ver con el gran contraste entre el comienzo aparentemente insignificante del reino y su culminación de grandes alcances. No debe ser piedra de tropiezo para el creyente cristiano el que nuestra influencia parezca pequeña; Jesús sigue siendo el Señor, y nos compete demostrar el señorío de Cristo en la vida mediante el granito de arena que podamos poner al involu-

cramos en la vida político-social de nuestro contexto latinoamericano. Esto quiere decir que es el súbdito del reino el que debe verse activo en todos los procesos sociales de su país, en particular en lo económico, lo político, lo cultural. J. Míguez Bonino articula esto hermosamente:

La relación positiva entre el reino de Dios y la empresa histórica humana nos justifica en concebir al primero como un llamado para comprometernos activamente en el segundo. El evangelio nos invita y nos impulsa a hacer opciones históricas concretas y les asegura a éstas un futuro escatológico en cuanto representen la calidad de existencia humana que corresponde al reino. Podemos, pues, en la historia empeñarnos con otros seres humanos en una acción significativa en términos del propósito redentor de Dios, de su futuro reino, anunciado y prometido en Jesucristo (*La fe en busca de eficacia*, p. 180).

Incumbe al creyente, miembro del reino de Dios, hacer sentir su influencia de modo activo en todos los medios con el fin de que haya más justicia. Nos parecerá insignificante el papel individual y colectivo del creyente, pero recordemos que un grano de mostaza podía producir un gran árbol, dar albergue para muchas aves. Desde luego, todo esto está supeditado al poder de Jesús dentro del creyente. La soberanía de Dios en Cristo en términos absolutos no depende de la fe del cristiano; los efectos del reino de Dios en términos empírico-humanos sí se asocian a la eficacia de la fe del súbdito del reino. La esperanza escatológica generada por las parábolas del grano de mostaza y la levadura está fincada al fin y al cabo en la soberanía de Dios en Cristo; los alcances de la soberanía de Dios en sus efectos ético-morales dependen, por lo menos en parte, del grado de sometimiento de los súbditos del reino al Rey. De esto podemos estar seguros: los efectos del reino que pueden parecernos pequeños ahora, serán tornados en algo grande por el Señor soberano. La América Latina que hoy resiste al reino de Dios, con todos los estragos sociales que esto acarrea, tiene la esperanza de que un grano de mostaza puede resultar en un árbol. Nos compete hacer todo cuanto esté de nuestra parte porque este ideal futuro se haga realidad, aunque sea parcialmente, ahora.

Nuestros estudios anteriores indican que el sentido de las parábolas gemelas del grano de mostaza y de la levadura probablemente se centre en la idea del crecimiento del reino. Ambas parábolas enseñan que el reino comienza como algo pequeño, pero luego se convierte en algo sumamente grande. En el ministerio de Jesús estas parábolas serían provocadas por las dudas de la gente en torno a lo aparentemente ilusorio de su ministerio. Jesús, por medio de las parábolas, indica que aunque el comienzo del reino inaugurado por su ministerio parezca ilusorio, el final del reino sería otro. Fácilmente, alguna de la gente del día de Jesús descartaba la validez de su predicación por la naturaleza

de su pretendido auditorio: los marginados, las prostitutas, los pecadores, etc. Pese a sus impresiones, Jesús insistía en que Dios mismo haría que su reino se realizara al final con esos mismos comienzos pequeños. Estas parábolas nos hablan individualmente de forma poderosa. Puede ser que nuestros esfuerzos en pro del evangelio y el reino de Dios sean ínfimos y endeble, pero Dios promete bendecir nuestros esfuerzos por pocos y pequeños que sean. Al fin y al cabo, el crecimiento del reino de Dios no depende de los esfuerzos humanos sino del poder y los propósitos de Dios. Nuestros deseos porque avance el reino son medios de bendición para nosotros mismos; sin embargo, el crecimiento y la culminación final del reino no dependen de ellos. El reino es de él; su crecimiento y culminación también son de él. Este hecho debe ser alentador para nosotros al enfrentar los constantes problemas en el servicio cristiano en América Latina.

4. Parábola del crecimiento de la semilla

(Mar. 4:26-29)

A. El contexto sinóptico

Esta pequeña parábola, más un símil que otra cosa, se halla únicamente en el Evangelio de Marcos. Aun hoy se desconoce porqué esta linda enseñanza de Jesús fue obviada por los otros evangelistas. Algunos (Taylor, por ejemplo, *El Evangelio según San Marcos*, p. 303) opinan que Mateo no la eliminó del todo, pues la sustituye por la de la cizaña (Mat. 13:24-30). Por lo menos, en el caso del Evangelio "judío" (Mateo) la parábola de la cizaña ocupa el mismo contexto que habría ocupado la encontrada en Marcos. Es observable que hay algunos vocablos que las dos parábolas tienen en común; esto hace que se crea que Mateo conocía, por lo menos, la parábola del crecimiento de la semilla. Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 186) prefiere bautizarla con el nombre "la parábola del labrador paciente". Esta renombrada autoridad alemana escoge este título para la parábola porque está convencida de que ella aborda una comparación entre la venida del reino de Dios y una cosecha; ciertamente la comparación no está entre la venida del reino y una siembra. Dodd (p. 168) discurre sobre la parábola con el nombre "la parábola de la semilla que crece calladamente".

El que esta parábola aparezca únicamente en el Evangelio de Marcos no nos permite hablar respecto al contexto de la iglesia primitiva, como algo distinto al de Jesús. Esto quiere decir que, dado un solo contexto, el de Marcos, es muy posible que con esta parábola nos aproximemos más a la misma concepción de Jesús en torno al reino (Jones, p. 95). Con todo, hay que reconocer

que Marcos mismo ubicó esta parábola dentro de sus propias esquematizaciones teológicas. El que Marcos sea el primer Evangelio en escribirse no nos faculta para obviar los elementos redaccionales teológicos del autor. Entre estos motivos teológicos de Marcos puede estar la idea de contrarrestar la presión de algunos por apresurar el reino de Dios (Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, p. 77).

Aunque esta parábola de la semilla que crece por sí sola es la única que sólo se halla en Marcos, hay quienes la identifican como si fuera un mero suplemento o agregado a la parábola del Sembrador (W. M. Taylor, *The Parables of Our Saviour* [Las parábolas de nuestro Salvador], p. 196; J. W. Shepard, *The Christ of the Gospels* [El Cristo de los Evangelios], p. 225). Dada la naturaleza de las parábolas, tal y como Jesús las empleaba, es difícil no ver la independencia de esta parábola.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

¿Con qué fin habrá Jesús contado esta intrigante parábola? Tal vez por no encontrarse una interpretación hecha por la iglesia primitiva en los otros Evangelios con la cual comparar esta parábola, las interpretaciones respecto al significado para Jesús de este símil han sido muy dispares. El eje de la parábola lo encuentran los estudiosos bien (1) en el crecimiento, (2) en la semilla misma, (3) en la cosecha o (4) en el reino de Dios.

Muchas han sido las reacciones en contra de la idea clásicamente liberal del reino como algo que crece naturalmente en el curso de la historia con la ayuda de los hombres. Rudolf Bultmann puede servir como expresión magistral de esta protesta:

De esta parábola de la simiente que crece por sí misma no es lícito concluir ...que el reino de Dios es una magnitud que crece en el tiempo; por el contrario: se presupone que su venida es un milagro independiente totalmente de la actuación humana. Tan milagroso como el crecer y madurar la simiente, que acontece sin que el hombre lo entienda ni intervenga. Está lejos de Jesús y de sus contemporáneos pensar en el crecimiento de la simiente como un proceso natural de desarrollo (*Teología del Nuevo Testamento*, p. 46).

Aunque no se puede aceptar cien por ciento la interpretación existencialista de Bultmann, sin duda está en lo cierto cuando niega que Jesús estuviera hablando en esta parábola del reino como una entidad realizada por los hombres dentro del marco del tiempo o una evolución gradual dentro de la sociedad como producto de los hombres y sus esfuerzos únicamente.

Unida a esta interpretación de un crecimiento dentro del tiempo está la idea alegórica: Cristo es el que siembra; la cosecha se identifica con el juicio; el dormir y levantarse simbolizan la muerte y la resurrección de Jesús. El que el

labrador ignore el cómo del crecimiento (v. 27) sugiere el libre albedrío del hombre. Es obvio que esta clase de alegorización es excesiva (Jones, p. 96). Aunque Dodd difícilmente pueda clasificarse como un alegorista, su doctrina empecinada de “escatología realizada” raya en una especie de alegoría. Para Dodd (p. 170), que encuentra también el centro de la parábola en la idea de cosecha, identifica al labrador con Dios; las etapas de crecimiento tienen que ver con el período del Antiguo Testamento; el tiempo de la cosecha representa el tiempo del ministerio de Jesús.

Los que abogan porque la idea central de la parábola gire en torno al concepto de una cosecha enfatizan el elemento escatológico, o sea, que el reino de Dios irrumpe rápidamente. Jeremías opta por asociar la idea central con el concepto de la cosecha (*Las parábolas de Jesús*, p. 186). Al labrador de esta parábola se le representa como inactivo. Se le pinta como durmiendo y levantándose; reparte su inactividad entre la noche y el día. Sin que el labrador sepa cómo, la simiente germina, crece, se hace hierba y finalmente produce grano. La palabra clave en toda la parábola es *automaté* (v. 28): “de por sí”. Con este vocablo tan cargado de significado y énfasis, Jesús ha dicho que el reino, por ser el de Dios, contiene implícitamente todos los ingredientes necesarios como para fructificar *al llegar la siega* (v. 29). Lo que hace que el reino de Dios sea una realidad actual y futura ciertamente no depende de modo alguno de los apresuramientos de los hombres. Ciertamente el labrador tuvo su parte: “echó la semilla en la tierra” (v. 26), pero la esencia de la parábola es que, pese a la inactividad y las demás limitaciones del labrador, Dios, *a su debido tiempo*, realiza el reino.

A. M. Hunter (*Interpreting the Parables* [Interpretando las parábolas], p. 46) tal vez acierta cuando asevera que la parábola enseña que el reino no se realizará *inmediatamente* como lo desearan los celotes; más bien, el reino se realizará según el horario establecido por Dios mismo. El crecimiento será firme, independientemente de lo que hagan los hombres. Por esta razón, según Hunter, la semilla que crece por sí sola viene siendo un llamado a la paciencia. Habría elementos dentro del contexto de Jesús que desearían “forzar” la llegada del reino por sus propios métodos o como lo dijera un cómico mexicano: “por sus propias pistolas”. Un perfecto ejemplo de esto se observa durante el tiempo de los macabeos.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Si la esencia de la parábola es la idea de paciencia: esperar, porque lo que Dios comienza, él lo termina, se nos dificultará el lograr que este mensaje encuentre eco en ciertos sectores cristianos latinoamericanos. Esto es así, porque la mentalidad de revolución armada siempre está latente en muchos hombres. Ciertamente este espíritu de querer buscar cambios inmediatos dentro de los sistemas injustos es del todo comprensible. Sólo hay que leer obras como “Formación del estado nacional en América Latina” por Marcos Kaplan para

ver el trasfondo de tendencias revolucionarias en la historia de América Latina. Las injusticias, los atropellos hacia grandes segmentos de la población no son cosas de invención reciente. Gobiernos despóticos en el pasado, aun en nombre de la “estabilidad”, “orden”, no han podido realizar sus metas propuestas. Ha prevalecido en muchos países todo lo contrario: desorden, inestabilidad, caos. Ante esta situación, en algunos casos endémica, es difícil sugerir que se obre con paciencia. Lo normal es querer hacer cualquier cosa con tal de detener las fuerzas represivas y de explotación en un país dado. La paciencia es lo último que la gente marginada querrá escuchar. Con todo, es urgente que los cristianos comprendamos que las mejores soluciones se logran dentro de los propósitos de Dios. Si bien reconocemos que la máxima revelación de Dios vino en la persona de Jesús de Nazaret, haremos bien en emular su táctica ante situaciones de represión y abuso. Pese a algunos de los cuadros que uno que otro latinoamericano ha pintado verbalmente de Jesús como un legítimo revolucionario del género del “Che” Guevara, si leemos las páginas del Nuevo Testamento con una mente abierta y con la más mínima de honradez histórica, sabremos que el Maestro de Galilea no encaja en tales cuadros. Jesús no ignoraba los problemas socio-éticos de su contexto; tenía mucho que decir al respecto. Lo que sí se puede aseverar sin miedo de equivocarse es que Jesús nunca hizo el papel del revolucionario armado, buscando derrocar el gobierno opresivo de los romanos. Oscar Cullmann acierta perfectamente en su pequeño estudio titulado “Jesús y los revolucionarios de su tiempo” cuando dice:

El amor a los enemigos, que Jesús exigía en nombre del reino de Dios, le coloca igualmente por encima de los antagonismos políticos de su tiempo. Excluye toda violencia, tal como la predicaban los celotes (p. 58).

La postura de Jesús en relación con los tres problemas que hemos examinado presenta una notable unidad. Está inspirada en su radicalismo escatológico. Éste se traduce, de un lado, por una crítica enérgica de las instituciones existentes; de otro, por la repulsa de los movimientos de resistencia, los cuales, en virtud del fin que persiguen, apartan el interés del reino futuro y, mediante el recurso a la fuerza, violan las exigencias de una justicia y de un amor absolutos (p. 65).

Es más, aconsejó en contra del uso de la espada: “...vuelve tu espada a su lugar, porque todos los que toman espada, a espada perecerán” (Mat. 26:52). En este caso particular, el apóstol Pedro (según Juan 18:10) precipitadamente hizo uso de la espada aun en una situación de grave peligro para su Maestro. Ya que en estas circunstancias amenazadoras de vida o muerte Jesús objeta el uso de las armas, y, además, puesto que no se halla ni un solo ejemplo en el que Jesús buscara derrocar a los gobernantes judíos o romanos *con la espada*, se puede deducir que la intervención armada contra la injusticia queda exclui-

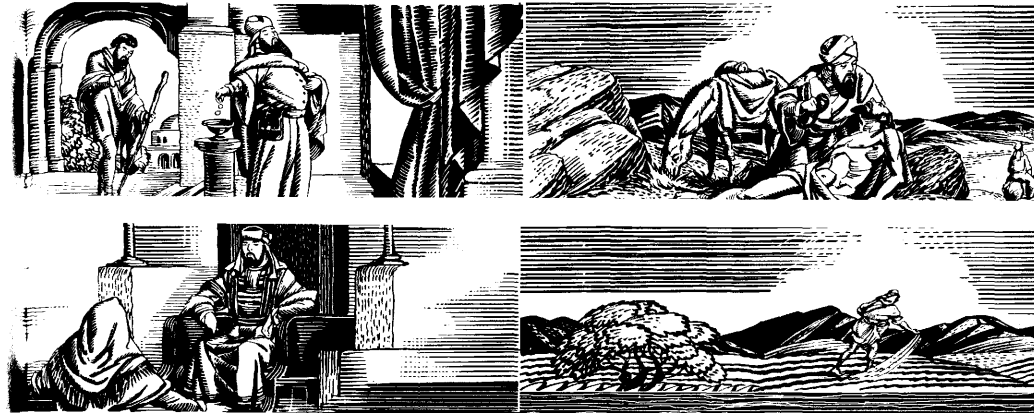
da para los seguidores de Jesús. “Paciencia”, en el sentido de la parábola de la semilla que crece por sí sola, ciertamente involucra la exclusión de métodos violentos que bien pueden repercutir en injusticias de otra índole.

¿Cómo se puede contextualizar el concepto neotestamentario de la paciencia? ¿Podrá encontrar cabida dentro del contexto latinoamericano que tanto gime por alguna clase de acción sanadora? Si comenzamos con un concepto correcto de la palabra “paciencia” en el Nuevo Testamento, tal vez se nos ofrezca una pauta que seguir. El vocablo “paciencia” en su uso bíblico nunca quiere decir inactividad o “estar de brazos cruzados”. Más bien, “paciencia” connota una resistencia *activa* ante fuerzas tendientes a la destrucción. Ser “paciente” conlleva la idea de resistir con tanta energía que la victoria esté asegurada. *Jupomone* (paciencia) en el Nuevo Testamento se basa en una esperanza escatológica: la resistencia ante las fuerzas malignas y la perduración en la expectativa de la realización del reino de Dios, pese al mundo hostil. De modo que ser paciente en el sentido neotestamentario jamás implica inactividad o una actitud neutral. Más bien, convencidos de la certeza del triunfo final del reino de Dios, el creyente cristiano *persevera* en su resistencia ante el enemigo, cueste lo que cueste. A la luz del mensaje central de la parábola de la semilla que crece por sí sola, los cristianos latinoamericanos pueden, convencidos de la victoria final del reino de Dios *realizada por él*, hacer todo cuanto esté de su parte, porque el reino de la justicia divina se acerque más. No importa que los obstáculos institucionalizados parezcan infranqueables; hay esperanza al fin y al cabo. Pero, eso sí, no nos compete entrar con armas para derrocar la situación moralmente hostil. Hemos de utilizar, con todas sus potencialidades, la *paciencia* activa que resiste las fuerzas opositoras al reino de Dios. Donde hay desigualdades de trato, alcemos nuestra voz profética y nuestra influencia personal y colectiva para que cesen. Donde hay injusticias institucionalizadas en contra de los marginados de la sociedad latinoamericana, usemos nuestra voz y voto para desarraigar con el tiempo dichas injusticias. Donde hay problemas de desempleo o subempleo, como cristianos pacientes busquemos las maneras (dentro de nuestras esferas de influencia) de que el capital disponible en el país se quede allí para así crear más fuentes de trabajo. ¿Se logrará de la noche a la mañana? ¡No! Recordemos: no nos compete forzar el reino; Dios lo traerá a su debido tiempo. Mientras tanto, nos urge ser pacientes: resistentes y perseverantes ante el mal, haciendo todo lo posible porque la situación cambie. ¡Todo esto con la plena esperanza de que al fin Dios logrará la victoria!

Ya que la parábola figura únicamente en Marcos, no se puede hacer distingos claros entre el contexto de la iglesia primitiva y el del ministerio de Jesús. Esto simplifica bastante la aplicación de la parábola para el creyente individual. Recordamos que había tres elementos principales en la historia: la siembra, el proceso inexplicable de la germinación de la semilla y la cosecha. Ya que muchas de las parábolas de Jesús se centraban en el concepto del reino de

Dios, es lógico pensar que la cosecha se refiera al reino. Si es así, podemos ver que el reino de Dios tiene su comienzo en la acción de Dios y así mismo culmina. El hombre no entiende cómo la semilla crece de por sí. El reino de Dios sigue con elementos enigmáticos, pero el creyente puede estar seguro de que la acción divina que inauguró el reino en la persona y ministerio de Jesús también lo culminará sin que el hombre creyente entienda todo. Lo que sí llama la atención al creyente individual es que le toca sembrar. La labor de la siembra sí le toca al creyente al comunicar el evangelio a otros. Cómo esa semilla sembrada germina y produce fruto no nos compete. Esa es la obra de Dios. Lo que más necesita recordar el creyente cristiano es que el reino de Dios no lo puede “construir” él. El avance y la culminación del reino corresponden al poder divino. Sólo podemos quedarnos maravillados de su realidad. Sólo nos resta esperar con una paciencia activa a que Dios termine lo que ha comenzado.

Capítulo 2



LA CRISIS DEL REINO

1. Parábola de la higuera estéril

(Luc. 13:6-9)

A. El contexto sinóptico

Esta parábola es sólo una de varias que se pueden clasificar como parábolas de Jesús que enseñan respecto a la crisis que provoca el reino venidero (ver A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* [Interpretando las parábolas], pp. 75, 76). Algunas de las otras son: la parábola de las señales de los tiempos (Luc. 12:54-59); el dicho parabólico respecto al ojo como la lámpara del cuerpo (Luc. 11:34-36); la parábola de los niños que juegan en la plaza (Luc. 7:31, 32); la parábola del rico insensato (Luc. 12:16-20); el dicho parabólico de la sal insípida (Luc. 14:34-35); el dicho parabólico de la lámpara puesta debajo de un cajón (Mat. 14:15 ss.); la parábola de los mayordomos (Luc. 12:42-46); la parábola de los talentos (Mat. 25:14-28). Todas estas parábolas destacan la

idea de que el reino ha venido en Jesús; los hombres tienen que responder con arrepentimiento y fe. Es un momento de decisión, la más importante decisión de la vida.

Es interesante notar cuántas de las parábolas que se refieren a la crisis del reino se hallan en el Evangelio de Lucas. La parábola de la higuera estéril no es la excepción. Es más, esta parábola se halla *únicamente* en el Evangelio “gentil”. El hecho de que varias de las parábolas aludidas censuren fuertemente la incredulidad y la terquedad de algunos de los líderes judíos ante el Cristo del reino, explica algo de por lo menos uno de los motivos del evangelista.

Aunque puede ser que el trasfondo de la parábola de la higuera se halle en la historia de Ahiqar, un cuento popular, fechada por lo menos cinco siglos antes de Jesucristo (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 208), lo más probable es que haya un trasfondo escriturario en el Antiguo Testamento. Se sabe que la higuera jugaba un papel importante en la vida de los israelitas. Tanto es así que esta planta llegó a significar la prosperidad del pueblo escogido. 1 Reyes 4:25 y Miqueas 4:4 hablan de la seguridad de cada israelita que vivía bajo una viña y una higuera propias. Los mismos símbolos de prosperidad podrían connotar lo contrario; cuando los israelitas por varias razones desagradaban a Dios, su ira se expresaba mediante la remoción del fruto de la viña y de la higuera (Jer. 8:13; Os. 9:10; Hab. 3:17). Israel ocupaba el lugar preferente en la viña del Señor; al no acatar la voluntad de Yahvé, el juicio era seguro. El juicio era simbolizado por la caída de los higos de la higuera (Isa. 34:4; Jer. 5:17; 8:13; Ose. 2:12; Joel 1:17). Es fácil ver cómo Lucas hallaría mucha tela que cortar en la inclusión de tanta parábola de crisis (Kistemaker, p. 186).

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Parece que el cuadro histórico de esta parábola en el ministerio de Jesús, al igual que las demás parábolas de crisis, es uno de aquellos momentos específicos cuando Jesús quería dejar bien clara una idea: su propia persona exigía decisión. Ante su persona el pueblo tenía que tomar una determinación: se quedaba con su culpa (Mat. 23:35; Luc. 11:50) o se disponía a recibir la gracia de Dios que él mediaba. Esta decisión respecto a su persona y obra no era una decisión cualquiera. Básica en esta decisión era una actitud de arrepentimiento.

Las parábolas que tratan de la crisis que amenaza fueron pronunciadas en una situación concreta única; esto es fundamental para su comprensión. No quieren inculcar máximas éticas, sino que quieren sacudir y despertar a un pueblo ciego que corre a su perdición, y, sobre todo, a sus líderes, los teólogos y los sacerdotes. Pero quieren más. Quieren llamar al arrepentimiento (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 207).

Uno de los obstáculos más prominentes entre el liderazgo judío era su

orgullo por ser del pueblo escogido de Dios. El orgullo, sea en el ámbito individual o nacional, siempre imposibilita una actitud de sumisión. Christian Duquoc (p. 84) describe algo de este orgullo judío ante el anuncio de Jesús.

Los juicios severos de Jesús sobre Israel conceden todo su sentido a su esperanza de una salvación universal. Él cree en la elección del pueblo judío. Pero en la mayor parte de las capas del pueblo se hacía, entonces, de esta elección y de la salvación algo automático: el pertenecer a la descendencia carnal de Abraham era la garantía de salvación. Juan el Bautista ya había reaccionado violentamente contra esta falsa seguridad. Jesús recoge esas ideas del precursor; la descendencia de Abraham no salva del infierno (Luc. 16:26), y el juicio caerá también sobre Israel (Luc. 13:6-9).

Según el contexto en Lucas (13:1-5), Jesús había abordado la cuestión de una catástrofe acaecida entre algunos residentes de la provincia de Galilea. Sucede que no tan sólo las vidas de algunos hombres habían sido quitadas por el gobernador romano, Pilato, sino que la sangre derramada había sido mezclada con la de algunos animales de sacrificio, justo en el momento de ofrecerlos en el templo de Jerusalén. A la tragedia personal y criminal, se agrega otra tragedia, incluso de índole ritual, cosa intolerable para los judíos meticulosos. Jesús pregunta a su auditorio si ellos creían que esta doble tragedia había sucedido a los galileos, porque eran más pecadores que los demás. Su pregunta era retórica, pues conllevaba su propia respuesta rotunda: ¡No! Jesús afirma que peores cosas aguardan a todos aquellos que no demuestran una actitud de arrepentimiento. Lo declara al decir: “...si no os arrepentís, todos pereceréis de la misma manera”.

En este contexto respecto al arrepentimiento Jesús narra la parábola que nos ocupa: la parábola de la higuera estéril. Respecto a su significado para Jesús Bornkamm comenta (p. 92):

...lo milagroso no es el hecho de que esos hombres hayan sido heridos sino el que vosotros mismos no lo hayáis sido. ¿Qué significa este milagro? Y el texto continúa con la parábola de la higuera estéril que desde hace muchos años no ha producido nada y que merecería ser cortada. Pero el viñador, dispuesto a cuidarla todavía, le ruega al dueño que le conceda un último plazo... El milagro es la paciencia de Dios, incomprensible e inmerecida... el dueño tiene razón: “¿Por qué ha de ocupar la tierra en balde?”... pero esta paciencia tiene sus límites: “¡Un año más!”.

Claro está, para Jesús, Dios había sido más que paciente con el pueblo de Israel. El reino de Dios está entre ellos; está ese reino disponible en su propia persona; el someterse a Jesús como el unguento de Dios implica como condición

impostergable el arrepentimiento. Aunque la parábola en sí no es una alegoría, hay quienes admiten la posibilidad de identificar a Jesús con el viñador (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 208). Es el viñador, recordemos, el que pide al dueño “un año más”. Aunque la paciencia de Dios era limitada, se pide una oportunidad más. De modo que el anuncio del juicio se convierte en una llamada al arrepentimiento. Pero, ¿es la última llamada!

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Los que viven en América Latina sufren la tentación de encontrar analogías de la higuera estéril en muchas facetas de su sociedad. Algo de esto, ciertamente es justificable, pero es preciso establecer una vez por todas que la parábola de la higuera estéril dentro de Lucas y dentro del contexto de Jesús tiene fuertes tonos religiosos sobre todo. Si está en lo cierto lo que se ha expuesto hasta ahora respecto al punto esencial de la parábola, el arrepentimiento individual y colectivo por parte de los líderes judíos, entonces no será legítimo el obviar el elemento religioso. El latinoamericano, tanto como el europeo, el asiático, el africano y todos, necesita dar media vuelta e ir por otro rumbo. Ese es el significado primordial del griego *metanoia* (arrepentimiento) respecto a su relación con Dios en Cristo. El latinoamericano no vive de pan solamente; le urge el sustento que sólo la Palabra de Dios puede dar. Quiere decir que el mismo hombre latinoamericano necesita reconocer su propio orgullo cegador que le impide realizar la voluntad del Rey del reino de Dios. Sólo al reconocer su propia insistencia en ser el rey y gobernante de su destino, en detrimento de su sumisión a Cristo, podrá el hombre común y corriente latinoamericano arrepentirse legítimamente, colocando así a Cristo en el trono de su existencia.

Es de observarse, no obstante, que la parábola de la higuera estéril se dirige, en primer término, a los líderes religiosos judíos contemporáneos de Jesús. A ellos se podía achacar muchos de los males del pueblo judío. Eran ellos mismos los que inculcaban en el pueblo un espíritu exclusivista y racista el cual obstaculizaba su aceptación del Ungido de Dios quien personificaba otro concepto y realidad del reino. El reino de Dios se manifiesta entre sus súbditos, dotándoles de una actitud nueva respecto a Dios y al prójimo. Cuando el líder religioso pone trabas, aunque sea inconscientemente, a la realización del reino de Dios, sólo se busca el juicio. El único remedio es el arrepentimiento, el cual se nos describe a continuación:

La naturaleza del arrepentimiento esperado se deduce claramente de la parábola evangélica. El arrepentimiento significa desviarse de una ruta que conduce al desastre. Por lo tanto, involucra un despertamiento a una nueva comprensión del tiempo. Se debe contemplar el peligro en el que Israel se encuentra. Se debe reconocer la unicidad de la hora. Se debe responder a la

misión del Narrador de la parábola. “Leer el tiempo correctamente es reconocerlo como el tiempo de Jesús el Mesías, cuya presencia es el ingrediente más significativo del tiempo, puesto que él es el portador del mensaje del juicio final de Dios” (Jones, p. 120. La cita al final es de F. Hauck, *karpos*, TDNT, 3:615 (1965).

Compete, pues, a los líderes religiosos de América Latina escuchar con diligencia el mensaje de esta parábola. ¿Hasta qué punto somos nosotros culpables, al igual que los líderes religiosos judíos, por inculcar en nuestros pueblos un orgullo religioso falso que obstaculiza al hombre sencillo un reconocimiento personal a Jesús como Rey? ¿Hasta qué punto nos urge arrepentirnos, tanto católicos como protestantes, por no pregonar un evangelio de Cristo en toda su pureza bíblica? ¿Cuántos de nosotros, líderes religiosos, no hemos permitido que otras cosas ocupen nuestras agendas en lugar de proclamar proféticamente un evangelio completo? ¿Habrán quedado nuestro evangelio truncado o distorsionado por otros intereses que no se centran en el reino de Dios con todas sus facetas espirituales y sociales? ¿Seremos, como líderes religiosos respetados, parte del problema de América Latina en lugar de partes importantes de su solución? ¿Cuántos habremos fallado al Rey por dejar que cosas secundarias ocupen el lugar de las primarias? ¿Seremos culpables de no tomar cada oportunidad que se nos presenta para ocuparnos del bienestar de las personas en nuestro derredor? ¿Seremos culpables de hacer caso omiso de las injusticias cometidas a diario? ¿Nos habremos callado, habremos silenciado la voz profética que nos corresponde ante tales situaciones? Todas estas preguntas las sugiere la parábola de la higuera estéril para nuestro contexto latinoamericano.

Es viable ver en esta parábola también algo de la soberanía extraña de Dios. Muchísimas cosas tienen lugar en la América Latina de hoy que hacen que la gente pregunte: “¿Dónde está Dios? ¿Por qué permite Dios tanta miseria y tanto sufrimiento en nuestro medio? ¿No le importa?”. Ciertamente, al narrar esta parábola de la higuera estéril, Jesús quiso eliminar cualquier duda respecto a la providencia de Dios. Definitivamente declaraba mediante la parábola que *no* era la voluntad de Dios que aquellos galileos fueran ejecutados (Luc. 13:1-5). Mencionó también a dieciocho judíos que habían muerto trágicamente cuando una torre cayó sobre ellos (Luc. 13:4). Negó también que Dios quisiera u ocasionara tal desastre. Jesús con brillantez teológica echa a tierra todas las supersticiones y crasos errores doctrinales; estas tragedias no ocurrieron como castigo de Dios sobre un pecado cometido. Ciertamente el Señor *no* obligaba a las legiones de Pilato a que cometieran semejante atrocidad. Dios no empujó aquella torre para que cayera sobre los pobres judíos. De modo que Jesús, mediante esta parábola, quería dejar la idea de que *no* es la voluntad de Dios que semejantes eventos sucedan. ¡Dios no está en estas cosas buscando venganza!

Si esta clase de cosas acontece, pues, ¿dónde está la soberanía de Dios? ¿Está Dios en control? La respuesta es un rotundo ¡sí! Sólo la omnipotencia (carácter de todopoderoso) legítima puede permitir la existencia de otros seres libres. Sólo un poder muy incompleto y defectuoso busca coartar la libertad de otros. El poder absoluto de Dios es otro; crea, dentro de su soberanía y omnipotencia, a otros seres dotados del poder de la libertad de decisión y acción. Muchas tragedias, injusticias, miserias, atropellos ocurren, *no* porque Dios así desea, sino porque el hombre individual y colectivo ha optado por usar su libertad en detrimento de otros. Su propio orgullo y egoísmo lo llevan a realizar cosas muy contrarias a la voluntad de Dios. La soberanía de Dios está intacta pese a los disparates cometidos dentro de la libertad de los hombres. La soberanía de Dios nunca lo conduce a determinar las acciones de los hombres libres.

Algo más nos dice la parábola de la higuera acerca de la soberanía extraña de Dios. Si no hay fruto, la higuera está destinada a ser cortada. Es bien cierto que Dios no estaba detrás de las tragedias mencionadas anteriormente, pero es igualmente cierto que no seguirá permitiendo la improductividad de la higuera. Al fin y al cabo, hará algo al respecto. La parábola termina cuando el dueño de la higuera ha dado un año más de tiempo. Lamentablemente, la nación de Israel y sus líderes religiosos no se arrepintieron. En el año 70 las legiones romanas arrasaron con la ciudad de Jerusalén. La soberanía de Dios se dejó presenciar por el uso de una fuerza secular. La higuera al fin fue cortada. No para siempre se le permite a una higuera estéril ocupar tierra infructuosamente. Hay un límite. Dentro de su propia soberanía, Dios permite que las fuerzas destructoras de nuestra rebelión traigan sus consecuencias (Jones, p. 121).

Todo lo dicho tiene sus injerencias para América Latina. Ninguno de los males que sufrimos se puede achacar a una supuesta falta de soberanía en Dios. Él sigue en control de la historia, pero se autolimita a sí mismo al crear a hombres libres. En último análisis, la libertad egoísta del hombre pecaminoso es la fuente de los males que aquejan nuestra región. Hombres con autonomía perversa cometen atropellos de toda índole sobre sus semejantes; esto acontece en el ámbito individual y colectivo. Quedan perjudicados los individuos tanto como la sociedad. No es la voluntad soberana de Dios que estas cosas sucedan. Su reino no “viene” (Mat. 6:10) cuando injusticias sociales prevalecen a todo nivel de nuestra sociedad. Aunque nos incumbe denunciar como súbditos del reino estas atrocidades actuales, la parábola de la higuera estéril anuncia una gran verdad: ¡Basta ya! ¡Hay un límite! ¡Aun la paciencia de Dios se agota! ¡El juicio está a la vuelta de la esquina!

La parábola de la higuera estéril no sólo se debe aplicar al contexto religioso de América Latina como un todo. También tiene sus aplicaciones muy obvias para el creyente individual. Toda persona creyente reconoce que la sal-

vación personal comienza con el arrepentimiento y la fe. Esta es la experiencia de todo cristiano. Al escuchar el evangelio de Jesucristo cada persona, el Espíritu Santo hace su labor de convencimiento y convicción de pecado. Si la persona atiende el llamado del evangelio, acepta el movimiento del Espíritu sobre su ser, entonces no queda más camino que el arrepentimiento. Hay que reconocer que éste incluye varios aspectos. Primero, uno se convence de su propia pecaminosidad y su necesidad de Jesús. No tan sólo se convence intelectualmente, sino que también hay un elemento emotivo involucrado. El que experimenta la convicción de pecado no puede sino sentir una pena profunda por haber ofendido a Dios. Finalmente, este convencimiento intelectual y la pena que conlleva resultan en un nuevo derrotero para la persona. La parábola de la higuera estéril deja un profundo llamado porque cada hombre se arrepienta y acuda a Cristo. La venida de Cristo acarrió la imperiosa necesidad de decidir respecto al arrepentimiento y la fe. La obra salvadora de Cristo se hace eficaz sólo para aquellos que se arrepienten y colocan su fe en él. En su defecto, la venida de Cristo llega a ser el hecho más condenatorio de la historia. El arrepentimiento del pecado y la fe en Jesús son los únicos medios previstos por Dios para la salvación.

La parábola de la higuera estéril por sus detalles de índole agrícola, prácticamente grita porque se le alegorice. El estudiante serio de la Biblia, no obstante, tiene que resistir esta tentación, porque el ceder sólo le lleva a un callejón sin salida. La tarea a la mano es la de encontrar la enseñanza principal que Jesús quería dejar. Se ha dicho que ésta gira en torno al arrepentimiento. Es, pues, una parábola que no tan sólo advierte en contra de la postergación del arrepentimiento sino que también nos infunde aliento, porque nos asegura de las buenas acciones de Dios para que nos arrepintamos. Siempre queda la opción; podemos arrepentirnos para dar fruto o rehusar arrepentirnos y sufrir las consecuencias (Luc. 13:9).

2. Parábola del rico insensato

(Luc. 12:13-21)

A. El contexto sinóptico

Esta parábola es otra de aquellas que son peculiares de Lucas, y forma parte de la sección central del Evangelio (Luc. 9:51—18:14) que constituye casi un tercio del escrito. B. H. Streeter sugiere que la sección central de Lucas representa como la mitad del documento “Q” (*The Four Gospels* [Los cuatro Evangelios], p. 203). Lo que nos llama la atención, sin embargo, es que varias parábolas de Jesús que forman parte de esta sección central no tienen paralelos ni en Mateo ni en Marcos. Probablemente la parábola del rico insensato y las otras parábolas sin paralelos en los otros Evangelios vienen de una fuente especial (“L”) de la que disponía Lucas (Beck, p. 242).

No tan sólo esta parábola es peculiar a Lucas, sino también, ella va acorde a un tema que se halla a menudo en el mismo Evangelio: el peligro de las riquezas. Es interesante observar cuántos de los personajes en Lucas tipifican al rico que es insensible ante las necesidades de otros. El “tercer” evangelista es especialmente conciente de la ética en torno a la abundancia y la pobreza. El contexto inmediato dentro del Evangelio contiene un popurrí de enseñanzas que aborda una variedad de conceptos. Se observa que varias de las enseñanzas son dirigidas a los discípulos de Jesús (12:1, 4, 22, 32), mientras otras pretenden hablar a un auditorio menos específico (12:15, 54). Es del todo significativo que la parábola del rico insensato esté ubicada justo en una posición cercana a un llamado a la vida de fe en Dios que no se disipa en la ansiedad (12:22-34). Tanto la parábola en sí como los versículos que siguen vienen siendo una especie de lección en torno a valores (Jones, p. 128).

Si bien la parábola del rico insensato no se halla en otro Evangelio sinóptico, sí se encuentra en el Evangelio de Tomás. Tanto su forma como su contenido llaman la atención por diferir bastante de Lucas. En Tomás (*Logion* #63) la parábola dice así:

Jesús dijo: Había un hombre rico que tenía muchos bienes. Él dijo: Voy a emplear mis bienes para sembrar, para cosechar, para plantar y para llenar con fruto mis graneros, a fin de que no padezca falta de nada. Esto es lo que pensaba en su corazón. Y en aquella noche murió. ¡Quién tenga oídos, que oiga! (Citado por Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 201).

La forma que asume la parábola del rico insensato en Lucas es muy interesante. Mientras los vv. 17-19 involucran una clase de monólogo, la inclusión de la voz de Dios (v. 20) la convierte en un diálogo limitado. Aunque la mayoría de la parábola emplea verbos en el tiempo pasado, hay veces cuando se emplea el futuro del indicativo (vv. 18, 19). Son estas últimas frases las que revelan el pensamiento privado del rico: “¡Esto haré! Derribaré mis graneros y edificaré otros más grandes... juntaré... diré”. Los pensamientos privados conducen a acciones concretas. El que Jesús haya utilizado este método literario para demostrar la vida interna del hombre está completamente acorde a la ética general de Jesús que hace que la acción se remonte a la premeditación. Así como piense el hombre, de ese modo será su vida.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Según Lucas, lo más inmediato que provocó la narración de la parábola del rico insensato era la insistencia de un joven en que Jesús se convirtiera en una especie de juez o árbitro. Se trataba de un caso en que un hermano (más probablemente el menor) se sentía muy incómodo respecto a la inacción de su hermano mayor. Éste no quería dividir la herencia de su padre con los demás

hermanos, sino deseaba mantenerla intacta. Parece que el padre de los hermanos ya había muerto, y el menor protestaba, aludiendo que el último testamento de su padre no se cumplía. Fuera hecho con sinceridad o no, pues sería imposible determinar, es del todo posible que el hermano mayor actuara de este modo por razones religiosas. Según Deuteronomio 21:17, al hermano mayor le correspondía retener control sobre la propiedad heredada. Este control, no obstante, implicaba justicia para los demás hermanos. Puede ser que él creyera estar haciendo lo mejor para los hermanos menores al no repartir la herencia aún. Además, el Salmo 133:1 se prestaba para que el hermano mayor considerara que lo más santo era que toda la familia permaneciera unida. Fuera como fuera el asunto, lo concreto es que el hermano menor protestaba la decisión y así apelaba a Jesús para que arbitrara el caso. Jesús se negó rotundamente a hacerlo. Respecto a su negación, Beck agrega:

Puesto que la ley mosaica abarcaba toda obligación, fuera religiosa, civil o criminal, los rabinos eran consultados para dar sus fallos en disputas. Jesús se negó a ser un juez en este caso en donde dos hermanos de la misma fe peleaban una propiedad. Ya que enseguida Jesús advierte respecto a la codicia, parece que el hombre no necesitaba de la justicia, sino que buscaba usar a Jesús sólo para sacar más riqueza (p. 246).

La avaricia nunca provocaba en Jesús un sentido de buen humor. Sólo hay que recordar su actitud y acciones frente a los cambistas en el templo de Jerusalén.

La solicitud del joven ocasionó que Jesús dijera a la multitud en su derredor: “Mirad, guardaos de toda codicia, porque la vida de uno no consiste en la abundancia de los bienes que posee” (Luc. 12:15). Inmediatamente después, les refiere la parábola del rico insensato. Pareciera, pues, que el trasfondo general de la parábola es la avaricia o la codicia. La enseñanza central de la parábola es que la verdadera vida no depende de las riquezas de este mundo (Kistemaker, pp. 181, 182).

La parábola misma menciona un solo actor humano, el que era rico antes de una cosecha de gran abundancia. Su problema principal no era satisfacer sus necesidades básicas cotidianas, sino, al contrario, no hallaba qué hacer con los excedentes de su cosecha. El monólogo no sugiere que el hombre fuera malo o perverso al principio, sino que encaraba una situación problemática real. El mal que posteriormente se descubre en el hombre rico es la solución buscada para su problema. Las palabras: “¿Qué haré?” y “¡Esto haré!” (vv. 17, 18) demuestran su dilema y su solución. El hombre sólo podía pensar en lo que esta bonanza significaba para él: abundancia, bienestar y gozo. De algún modo el rico atribuye todo esto a su propia suerte y/o esfuerzo. Encontraba el sentido de la vida en sus posesiones.

Pero de repente el monólogo se convierte en un diálogo al figurar Dios en la conversación. Quedan bien claras las palabras justicieras de Dios sobre la mala interpretación del rico respecto a la vida. “¡Necio! Esta noche vienen a pedir tu alma...” (v. 20). La misma palabra (necio) se usa en el Salmo 14:1 para referirse al hombre que vive sin Dios. El uso en el contexto de la parábola es probablemente igual.

Por todo lo que se ha dicho hasta ahora respecto a la parábola del rico insensato, es muy fácil ver cómo se podría hallar su significado principal como una enseñanza moralizante respecto a la codicia o la avaricia. Así la ven Kistemaker (p. 184) y Jones (pp. 132, 133), aunque este último contempla la parábola mediante varios aspectos de la existencia inauténtica tales como: la presunción, la autoindulgencia, el ateísmo práctico. Ninguno de estos dos comentaristas contemporáneos peca tanto en moralejas generalizantes como lo hizo el famoso Adolfo Jülicher. Este veía que la enseñanza única de la parábola era “El hombre, aun el más rico, en cada momento está dependiendo del poder de Dios y de la gracia” (*Die Gleichnisreden Jesu*, p. 638, citado por Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 23).

A diferencia de las posibles interpretaciones dadas hasta ahora de la parábola dentro del contexto del ministerio de Jesús, Jeremias y A. M. Hunter (*Interpreting the Parables* [Interpretando las parábolas], p. 76) insisten en la naturaleza escatológica de la parábola. El profesor Jeremias clasifica la parábola del rico insensato dentro de aquellas que pregonan la gran catástrofe escatológica del reino. Cuando la parábola advierte al rico que “vienen a pedir tu alma” (v. 20), no es que Jesús esté hablando de la inminencia de la muerte en la vida de alguien en particular. Asevera Jeremias:

Pero aquí es preciso evitar un fatal desenlace. No se trata, en efecto, como parece a primera vista, de que Jesús quiera inculcar a sus oyentes la máxima antigua: “rápidamente toca la muerte al hombre”. Más bien, el tenor general de todas las admoniciones y advertencias de Jesús muestra que, como peligro inminente, considera no la muerte inopinada de un individuo, sino la catástrofe escatológica y el juicio inminentes. Así también aquí, Lucas 12:16-20 es una parábola escatológica (*Las parábolas de Jesús*, p. 202).

La interpretación escatológica de la parábola ciertamente encaja en la esquematización de los estudios de Jeremias. Probablemente acierta en clasificar esta parábola como una que insiste en la inminencia del juicio para aquellos que ignoran la presencia del reino en Jesús. El carácter escatológico de la enseñanza de Jesús en contradistinción a simples moralejas no necesita reforzarse. Sin duda, las parábolas del reino no pueden hacer otra cosa sino advertir a los oyentes que necesitan prepararse para la venida del reino en su plenitud. Esta preparación involucra principalmente una relación correcta en la

que Jesús es tenido por rey. Con todo, uno no puede menos que ver que la parábola tiene mucho que decir respecto a las actitudes ante las riquezas materiales. El mismo Jeremias admite esto tácitamente cuando dice: “Jesús espera que los oyentes refieran el final a su situación: tan locos como el rico insensato amenazado por la muerte somos nosotros, si recogemos bienes —a la vista del diluvio” (*Las parábolas de Jesús*, pp. 202-203). Atinadamente reconoce que los bienes (las riquezas, bien o mal habidas) nos pueden convertir en “necios” si se les permite ocupar el lugar de Dios en la vida. Una vida cuyo dios es el amasar fortunas no es vida. Es la muerte tanto para el amasador como para la gente que sufre sus injusticias.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Uno de los problemas más agudos en casi todo país latinoamericano es la disparidad en la distribución de los bienes. Se da una situación en la que las masas viven en una gran miseria y penuria económicas, mientras que los pocos hacen alarde de su opulencia. La mayor parte de los teólogos de la liberación latinoamericanos contemplan alguna solución socialista, o sea, encuentran que la respuesta definitiva a esta disparidad injusta sólo se halla en un cambio de estructuras político-económicas. Específicamente su orientación política marxista ha hecho que condenen el capitalismo como la raíz de todos los males en la América Latina. No hay quien niegue que la expresión latinoamericana del capitalismo principalmente ha demostrado un egoísmo desbordante. Ha sido un capitalismo en el cual efectivamente “los ricos se hacen más ricos, y los pobres se hacen más pobres”. Es preciso preguntar, no obstante, si lo que está bajo juicio no debe ser tanto el sistema económico como tal sino los operarios del sistema. ¿No será que el problema no estriba tanto en el sistema del libre comercio tanto como en los comerciantes? ¿No será que el problema del capitalismo lo son los capitalistas? Al caer el comunismo en el siglo pasado, ¿no habrá demostrado la tremenda reacción popular en los países socialistas de Europa Oriental y en la misma ex Unión Soviética que soluciones para los males sociales no se hallan únicamente en tal o cual sistema socio-económico? Todo lo dicho no pretende ser una defensa del capitalismo; Dios sabe cuánto mal se ha perpetrado sobre la vida de tantos indefensos marginados por “capitalistas”. El punto esencial es que la gran problemática latinoamericana de la disparidad económica no se remonta a sistemas sino a personas. Jesús apelaba a cambios en la gente, no en cambios de estructuras sociales.

La parábola del rico insensato tiene mucho que decir al contexto latinoamericano. Aunque el trasfondo de la parábola en el Evangelio de Lucas es muy distinto al contexto latinoamericano contemporáneo, se pueden encontrar muchos paralelismos. El cuadro descriptivo del rico se asemeja en mucho al latinoamericano que sólo sueña con enriquecerse más. Su propósito último en construir almacenes más grandes *no* es proveer así más fuentes de trabajo

para los que están sin empleo; su deseo de acumular más riquezas *no* es para poder aumentar más justamente los sueldos de sus empleados; su sueño es sólo el de amasar más riquezas con el fin de que se despreocupe personalmente y que viva holgadamente en el futuro. Sus pensamientos giran sólo en torno a sí mismo. El Rey del reino narra esta parábola para asentar su descontento con la avaricia y la codicia. Estas dos son grandes obstáculos para que uno de verdad sea súbdito del Rey.

Se dijo que el trasfondo de la parábola de Jesús era muy distinto al contexto latinoamericano de hoy. Esto se ve no tan sólo en las condiciones culturales, socio-económicas, etc., sino que se aprecia que la fe hebraica, la religión de Jesús, consideraba que la riqueza era bendición de Dios. Debe aclararse, no obstante, que para el Antiguo Testamento la riqueza material era bendición divina en el sentido que había que utilizarla en beneficio de los menos afortunados: los extranjeros, las viudas, los huérfanos, etc. Convertir las riquezas en base para una vida egocéntrica era, en efecto, desdeñar a la fuente de esas riquezas, a Dios mismo. Desgraciadamente, parece ser la norma que, en Latinoamérica, las riquezas son únicamente para servir de trampolín en el afán de acumular más. Aunque se cambie el sistema socio-económico, si el hombre mismo no se somete a una orientación distinta, a una vida subyugada a Dios en Jesucristo, no va a haber cambios efectivos. El reino de Dios, enseña la parábola, desconoce la codicia y la avaricia; el latinoamericano de hoy necesita conocer por la fe al Rey del reino; si no, tendrá que atenerse al juicio escatológico de Dios. Por esto, lejos de ser una mera perogrullada, la parábola del rico insensato habla poderosamente a América Latina hoy. Urge que los cristianos evangélicos nos veamos ocupados en un evangelismo que tenga a su vez una sensibilidad social (C. René Padilla, "Misión y compromiso social" en *Misión: revista internacional de orientación cristiana*, Vol. 8, No. 4, p. 5).

¿Tendrá la parábola del rico insensato algo que decir respecto a la deuda externa que tanto agobia a los países latinoamericanos? Obviamente que no si dejamos la parábola dentro de su contexto histórico bíblico. Si intentamos contextualizar la parábola a nuestro medio, llevando el sentido original descubierto a la problemática latinoamericana, la respuesta es un rotundo ¡sí!

En términos laicos, la deuda externa de los países latinoamericanos con la banca internacional ha llegado a ser insostenible e impagable. Esto ha provocado una crisis en el ámbito regional e internacional. Osvaldo Sunkel nos fija el escenario:

La política de desarrollo imitativo seguida en las últimas décadas y el desorbitado endeudamiento externo de fines de los años 70 crearon en nuestros países condiciones de extrema dependencia y vulnerabilidad. Aunque hay diferencias importantes entre los distintos países de América Latina, la experiencia común reciente ha mostrado estrategias y políticas de desarrollo que

a la postre han resultado inviables e insostenibles y que han desembocado en profundas crisis ("Del medio ambiente al ambiente entero: bases para alternativas de desarrollo sostenible" en *El desafío latinoamericano: potencial a desarrollar*, p. 165).

Debe destacarse que cuando se habla de la deuda externa de los países latinoamericanos, no se está abordando sólo un tema interesante para los economistas y/o ministros de hacienda. Desde hace tiempo el endeudamiento latinoamericano deja de ser "un tema" de índole teórica para ser debatida en sociedades académicas. Ha llegado a ser un factor crítico en la vida de la gente común y corriente de América Latina. En una conferencia dictada por un economista latinoamericano, se abordó parte del problema que la deuda representa para la población y economías latinoamericanas. La cita a continuación pretende abarcar lo dicho respecto a las dimensiones de la deuda en términos muy humanos.

Preferiría invitarles a reflexionar sobre la magnitud de la deuda desde otro ángulo, para reconocer cómo, en definitiva, nuestros países, el conjunto de América Latina, termina por asumir una deuda casi equivalente a su producción anual, es decir, al producto generado de un año por los millones de trabajadores de América Latina; o de otro modo, meditar en que somos deudores por un monto equivalente a cuatro o cinco años de exportaciones, debiendo exportar cuanto exportamos durante cinco años sin acreditárenos un solo dólar para acabar con esta inmensa deuda acumulada ("La deuda externa y el sistema monetario internacional", conferencia dictada por el Dr. Pedro Vuskovic en el seminario "La deuda externa y la crisis en los países subdesarrollados", realizado del 20 al 22 de mayo de 1987 en la ciudad de Tegucigalpa, D. C. Honduras, C. A., p. 33).

La conferencia de Vuskovic es sumamente informativa, aunque carece de los datos y cifras que a uno le gustaría ver para respaldar algunas de sus aseveraciones. Uno no puede leer la conferencia del aludido economista sin palpar sus fuertes sentimientos en torno a la problemática. Parece insinuar que la deuda externa puede, al fin y al cabo, achacársela a la banca internacional como si ésta estuviera motivada por designios subversivos para acabar de hundir a los países subdesarrollados en la región. A duras penas menciona algunas de las razones de la deuda de corte regional. Entre algunas de sus posibles soluciones está la de no pagar la deuda o, en su defecto, pedir a los mismos bancos prestamistas que la paguen (p. 40).

Por muchas conferencias que se tengan, el problema de la deuda sigue siendo agudo a todos los niveles de la vida latinoamericana. Parece que empezó a sentirse más fuertemente a raíz de la crisis económica y financiera de 1982 (se refiere a una crisis a nivel mundial). Esta crisis repercutió más pro-

fundamente en aquellas economías más débiles. Estas se vieron afectadas más negativamente por los mismos ajustes económicos impuestos por la banca transnacional y el Fondo Monetario Internacional. Había menos dinero para gasto público, traducándose esto en menos ingresos y gastos del sector privado. Muchas inversiones en potencia se vieron afectadas, especialmente las de la construcción. Las repercusiones no se hicieron esperar: el desempleo, el subempleo y la marginalidad, la caída de los ingresos y salarios del pueblo, sobre todo los de la gente de bajos ingresos. Esto, a su vez, resultó en suspensión de pagos por servicios públicos, morosidad en los pagos de arriendos, deudas habitacionales, etc. No es difícil ver cómo esto también podría ocasionar muchas quiebras en el sector empresarial. La cadena continúa cuando hay atrasos en los pagos de los impuestos y las contribuciones estatales y municipales. Se contempla un verdadero círculo vicioso recesivo cuando todo esto agrava el déficit fiscal, y éste obliga a reducir aún más los gastos públicos (Sunkel, pp. 167, 168).

¿Qué tiene la parábola del rico insensato que ver con toda la mencionada problemática latinoamericana? Algunos dirán ¡Nada! Otros diremos ¡Mucho!

La parábola del rico insensato debe hablar poderosamente al creyente individual ahora. Sus enseñanzas principales hasta ahora son: el mal de la avaricia, la vida no depende de las riquezas de este mundo. El rico insensato de la parábola es el perfecto representante del avaro. Algunos dirán, “no tengo mucho dinero, no soy rico”. No importa la cantidad que se tenga o no se tenga, la actitud de la persona para con las riquezas pesa mucho. Tanto el rico como el pobre puede encontrarse pensando como si lo realmente valedero de este mundo fuera la riqueza monetaria. Este error no es patrimonio sólo del rico. La parábola contrasta elocuentemente la riqueza material con la espiritual. Según Jesús, la riqueza realmente valedera es la riqueza para con Dios.

Se ha visto que probablemente para Lucas esta parábola también revistiera ciertos tintes escatológicos. Es decir, las palabras “¡Necio! Esta noche vienen a pedir tu alma; y lo que has provisto, ¿para quién será?” (v. 21) advierten que la crisis del reino de Dios está a la mano. Convenía que el rico, lejos de amasar fortunas dentro de este mundo, se preparara para la venida del reino. Convenía que tuviera a Jesús por Rey y Señor. Aunque parece mentira, lo más fácil para el creyente es perder una visión de lo que significa no estar bajo el reinado de Cristo. El perder esta visión es lo que nos hace apáticos respecto a la difusión del evangelio. Recordemos de nuevo cómo éramos antes de entrar al reino. Recordemos cómo eran nuestras actitudes y acciones antes de experimentar la obra regeneradora de Cristo. El hacer esto nos ayudará a mantener bien pulidas nuestras destrezas en la evangelización. Cada persona necesita enfrentar la disyuntiva que representa la presencia del reino de Dios en Cristo. Al igual que a Jesús, nos toca a nosotros hacer que este enfrentamiento se haga posible.

3. Parábolas de los talentos y de las diez minas

(Mat. 25:14-30; Luc. 19:12-27)

A. El contexto sinóptico

Estas parábolas, al igual que otras, han provocado que muchos eruditos piensen que se trata de una sola parábola, con dos versiones que tienen la misma enseñanza. Esto obedece a que una parábola dada por Jesús dentro de su ministerio tiene que haberse transmitido oralmente entre el tiempo de Jesús y el registro de la tradición oral en forma escrita. La misma parábola puede haber tenido dos contextos geográficos y temporales de transmisión en los que se conservó la enseñanza básica de Jesús, pero su vocabulario quedó cambiado.

El nombre de la parábola de Mateo nos despista un tanto, porque no tiene nada que ver con talentos o dotes naturales tal y como la palabra parecería significar. Durante el primer siglo cristiano, un talento era una unidad monetaria equivalente a lo que ganarían 6.000 obreros por un día de trabajo: una suma de no poco monto. Pero, habiendo aclarado la cuestión del talento, el título de la parábola sigue despistándonos del tema central. En realidad, la parábola no gira en torno a la unidad de dinero, sino versa sobre la acción de tres siervos a quienes el amo había confiado dinero para ser usado eficazmente durante su ausencia.

A. M. Hunter (*Interpreting the Parables* [Interpretando las parábolas], p. 80) clasifica esta parábola entre las que hablan en torno a la crisis provocada por el reino de Dios que llega en Jesús. Esto se observa en las tres versiones de la parábola desplegadas en dos de los Evangelios sinópticos (Mateo y Lucas) y también en el Evangelio de los Nazarenos, o sea, uno de los libros apócrifos, escritos cristianos antiguos que no figuran en el canon del Nuevo Testamento. Esta última versión difiere de la de los sinópticos en que agrega unos detalles distintos tocante al tercer siervo a quien el amo había confiado dinero. Este tercer siervo, peor que el segundo, malgastó el dinero del amo en mujeres y música. Por su despilfarro, según este Evangelio apócrifo, al tercer siervo se le encarcela. Jeremías (*Las parábolas de Jesús*, p. 72) opina que el énfasis original de esta parábola respecto a la crisis del reino fue cambiada en una exageración moralizante por la iglesia judío-cristiana.

Se nota claramente que las versiones de la parábola vistas en Mateo y Lucas son diferentes, aunque se trata esencialmente de la misma historia, con una enseñanza igual. La parábola de los talentos en Mateo viene siendo la parábola de las minas en Lucas. Una teoría propone que el vocabulario variante empleado en las dos versiones sugiere que Lucas y Mateo habrían usado fuentes distintas; es decir, aquí no se está hablando de “Q” (ver el Apéndice). Lo más probable es que la misma parábola tuviera desarrollos tradicionales

distintos obedeciendo a los lugares y tiempos distintos de uso (Dodd, p. 140).

Las diferencias en las dos versiones de la parábola pueden atribuirse a algo más. Jeremias es de la opinión de que se trata de una fusión de la parábola de las minas con otra, cuya fusión se realizaría antes de que la tradición llegara a Lucas. Precisamente al hablar de los puntos de diferencia más obvios, el erudito alemán afirma:

Probablemente tenemos en estos rasgos una segunda *parábola del pretendiente al trono*, autónoma en su origen, que enlaza con la situación histórica del año 4 a. de J.C. Arquelao partió entonces hacia Roma, para hacer confirmar su dominio sobre Judea; al mismo tiempo una embajada judía de 50 personas viajó a Roma para intentar impedir su nombramiento. Parece que Jesús utilizó la venganza sangrienta que tomó Arquelao después de su regreso y que el pueblo no había olvidado, para prevenir a sus oyentes, en una parábola de crisis, de una falsa seguridad. Tan insospechado como fue para sus enemigos el regreso y la venganza de Arquelao, así de insospechada caerá la perdición sobre vosotros (*Las parábolas de Jesús*, pp. 72, 73).

Mateo ubica la parábola dentro de una serie de parábolas que sigue al discurso apocalíptico cuya fuente principal es Marcos 13. La mayoría de estas parábolas en serie recalca la venida del Hijo del Hombre en algún momento de la actual generación. Por la ubicación de Mateo de esta parábola en conjunción con las demás que versan sobre la segunda venida, es claro que este era el sentido de la parábola de los talentos para Mateo. No tan sólo vendría durante la actual generación, sino que vendría para pedir que sus seguidores rindieran cuentas de su fidelidad.

Parece que Lucas desea introducir otros conceptos respecto a la misma parábola. Estos conceptos se dejan ver, al menos parcialmente, por las palabras introductorias que Lucas antepone a la parábola en las que revela dos razones para la parábola. La *primera* es “por cuanto estaban cerca de Jerusalén” (hay que recordar la importancia que representa para Lucas toda su “sección especial” que abarca el viaje que Jesús emprendiera hacia Jerusalén. Esta no era simplemente la capital de Israel, sino el lugar en donde tanto profeta perdía la vida); la *segunda* es “porque ellos pensaban que inmediatamente habría de ser manifestado el reino de Dios” (Luc. 19:11). Es fácil ver cómo el “hombre noble de estirpe” es identificado con Jesús que iba a “partir a un país lejano para recibir a un reino y volver” (v. 12); es decir, se refiere a su segunda venida. El viaje a un país lejano implicaría cierta tardanza antes de su regreso. En efecto, parece que, para Lucas y su contexto, la parábola de las minas (o “talentos” en Mateo) se ubica en su Evangelio con el fin de demostrar que la segunda venida no sería inmediata. Es claro, pues, aunque la parábola en sus “dos versiones sinópticas” difieren en cuanto a vocabulario, ciertos detalles, etc., los dos evangelistas interpretan la parábola como enseñando respecto a la

segunda venida del Señor. Todo esto es así, pese al hecho de que ambos Evangelios ponen al final de la parábola cierta moraleja: “a todo el que tiene, le será dado; pero al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado” (Luc. 19:26). La aludida moraleja no concuerda con la idea de una segunda venida postergada, sino habla de una sentencia dada a los siervos, fueran dignos o indignos. Parece que esta moraleja formaba parte de la tradición antes de que llegase a los evangelistas, y por esto Dodd opina que la interpretación escatológica de la parábola se atribuye a la redacción posterior y no a Jesús directamente. Dados los presupuestos filosóficos de Dodd, no nos sorprende que así piense. Eso sí, la moraleja que se encuentra tanto en Mateo como en Lucas después de la parábola pero con formas variantes, se halla como un dicho independiente en Marcos 4:25. El dicho sería genuinamente de Jesús, pero su contexto original se ha perdido de tal modo que es irrecobable. La máxima sería de Jesús, pero su aplicación por la tradición al final de la parábola sería antes de la misma redacción de los evangelistas.

Para resumir, la parábola de los talentos (Mateo) y su versión en Lucas (la parábola de las minas) gozaron de desarrollos y tradiciones diferentes. Parece que la versión de Mateo es la más original, aunque no deja de recibir las influencias del contexto del redactor. En manos de ambos evangelistas, no obstante, la parábola asumió matices escatológicos, dejando así advertencias para sus lectores (contemporáneos de ellos) respecto de la necesidad de ser fieles ante el retorno (demorado en Lucas) del Señor.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Aunque hay quienes dudan de la legitimidad de buscar un contexto histórico en el ministerio de Jesús que no sea idéntico al presentado por los dos evangelistas (Kistemaker, p. 139; Bonnard, p. 540), tanto Dodd como Jeremias no vacilan en hacerlo. Su argumentación es un tanto subjetiva, pero tiene sentido, siempre y cuando su concepto del Jesús histórico sea correcto. Para los dos eruditos, hay razones para pensar que las necesidades “parenéticas” de las comunidades de los dos evangelistas obligaron a que los auditorios fueran cambiados. Es decir, como ya se ha visto, para los dos evangelistas, Jesús contaría la parábola de los talentos (o de las minas en Lucas) a sus seguidores para retarles a que se mantuvieran fieles hasta su segunda venida. Para Dodd y Jeremias, no obstante, el auditorio sería otro. Veamos su argumentación respecto al significado de la parábola para Jesús mismo, determinándolo así por el auditorio de la parábola.

El erudito británico es de la opinión que originalmente Jesús daría la parábola de los talentos al judío piadoso común y corriente. ¿Cuáles son las razones para esta aseveración que difiere tanto del contexto escatológico presentado por los sinópticos? Es claro por la frase al final de la parábola (tanto en su forma en Mateo como en Lucas) que el interés central se halla en la ren-

dición de cuentas, especialmente la del siervo miedoso y precavido. Se hace claro que el viaje del dueño es necesario con el fin de dar oportunidad a los siervos para que demuestren su competencia o idoneidad como mayordomos de propiedad ajena. Pero es obvio que la figura central es la del siervo que no quiere correr riesgos. Toda la parábola parece contarse con el fin de que el siervo inútil sea juzgado por los oyentes. Dodd llega a la conclusión:

Entonces, ¿quién es el siervo de Dios al que se condena por una exagerada precaución que equivale a una prevaricación? Yo diría que se trata de ese judío piadoso al que tanto critican los Evangelios. Él busca su seguridad personal en una minuciosa observancia de la ley... Mientras tanto, por una política de exclusivismo egoísta, convierte la religión de Israel en una magnitud estéril. El pueblo sencillo, los publicanos y los pecadores, los gentiles, no se benefician de la observancia farisaica de la ley, y Dios no percibe intereses de su divino capital (p. 145).

La parábola de los talentos tendría como su blanco aquel judío legalista que no reconocía el papel misionero del pueblo de Dios; permitía que la fe de Israel fuese exclusivista, introspectiva y privada. Esto, en efecto, acaba con los propósitos originales de Dios para Israel, para que fuera “bendición para todas las naciones” (Gén. 12). Mientras el judío interpretaba su fe sólo en términos personales y nacionales, la inversión de Dios en Israel se veía frustrada y truncada. Sólo el castigo aguardaba a tal siervo infructuoso. Esta interpretación es repetida muy de cerca por A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (Interpretando las parábolas), p. 80. En síntesis dice que el énfasis de la parábola recae sobre el último siervo quien escondió su talento. Este significaba aquel fariseo piadoso que acaparaba egoístamente la luz destinada para toda la humanidad. Este exclusivismo egoísta no rendía ninguna ganancia por la inversión de Dios, por ende Dios queda defraudado y se ve obligado a juzgar. La hora de rendir cuentas ha llegado.

En el caso de Joachim Jeremias, el auditorio es de carácter más limitado. El estudioso alemán sigue a su mentor inglés (Dodd) en la idea de que el contexto apocalíptico visto en los sinópticos no representa el contexto histórico durante el ministerio de Jesús. Su interpretación de ese contexto histórico también depende del auditorio al cual, se supone, Jesús dirigía la parábola. Basándose en un escrito de Martin Dibelius (*Jesus*, p. 107), Jeremias considera la posibilidad de que la parábola fuera expuesta por Jesús para recriminar al pueblo de Israel en su totalidad por su improductividad. De inmediato, rechaza tal sugerencia. Después, aunque simpatiza con la tendencia de los argumentos de Dodd de identificar al siervo inútil con los judíos piadosos, termina siendo más preciso que su mentor. Para Jeremias, Jesús tenía en mente al escriba judío. Comenta:

Ya vimos que los oyentes de Jesús, al hablar de los siervos, tuvieron que pensar en primer lugar en los jefes religiosos, especialmente en los escribas. Puesto que Jesús, en Lucas 11:52, les reprocha que impiden a sus prójimos tomar parte en el don de Dios, podría aceptarse que Jesús dirigió la parábola de los talentos originalmente a los escribas. Se les ha confiado algo grande: la palabra de Dios. Pero, como los siervos de la parábola, tendrán que dar cuenta pronto de cómo han empleado el bien confiado: si lo han aprovechado según la voluntad de Dios, o si, igual que el tercer siervo, inducidos por el egoísmo y el desdén inconsiderado del don de Dios, han privado a la palabra de Dios de su efecto (*Las parábolas de Jesús*, pp. 76, 77).

C. Las parábolas para el contexto latinoamericano

Tengamos Dodd y Jeremias razón o no tocante al contexto original de la parábola en el ministerio de Jesús, sus conceptos dan mucho en que pensar. Ciertamente la definición del auditorio de la parábola como bien algún piadoso del pueblo de Israel o más específicamente un escriba, instructor de la ley, nos permite buscar algunas situaciones contemporáneas análogas en la América Latina de hoy. Donde hay situaciones análogas, la enseñanza dejada por Jesús debe tener injerencia y pertinencia. Lo que sí se debe evitar es llegar a máximas generalizantes. Tal ejemplo se encuentra en uno de los teólogos neotestamentarios de más renombre, Rudolf Bultmann. Aunque comenta la parábola en cuestión dentro de la sección sobre “La explicación de la exigencia de Dios”, ubicando la predicación de Jesús en el contexto de su polémica con los judíos, al fin y al cabo existencializa la parábola al decir:

El hombre que es requerido en toda su integridad no tiene ninguna libertad frente a Dios; él tiene que rendir cuentas, como lo enseña la parábola de los que recibieron en depósito los talentos (Mat. 25:14-30 paralelos), el total de su vida. No puede tener pretensión alguna frente a Dios... (*Teología del Nuevo Testamento*, p. 52).

Partiendo, de nuevo, de la premisa de que enseñanzas derivadas de *ambos contextos* (el de la iglesia primitiva y el del ministerio de Jesús) son autoritativas y pertinentes, sólo nos resta ver cuál es el *tertium comparationis* que venga al caso. Parece que las parábolas de los talentos o las minas, al hablar poderosamente a los creyentes a que sean hallados fieles hasta la segunda venida del Señor (según el contexto sinóptico), deja mucha tela que cortar cuando se relaciona con el estado de los creyentes en América Latina. Claramente, acorde con las ideas inspiradas de los evangelistas Mateo y Lucas, los seguidores de Jesús han de trabajar diligentemente con los recursos (talentos) que el Señor les haya confiado. Sin lugar a dudas, los seguidores de Cristo serán responsables ante él en su regreso. Cuando Mateo registra las palabras: “Al siervo inútil echadlo en las tinieblas de afuera. Allí habrá llanto y crujir de

dientes”, es obvio que las entiende como palabras de Jesús y no meramente las del señor de los siervos de la narración parábólica. Estas vienen siendo palabras propias de Jesús respecto a la seriedad de la infidelidad en el uso de los recursos físico-espirituales del creyente. Que no haya confusión; esta parábola, es una advertencia a los discípulos de Cristo. Ellos tendrán que rendir cuentas al Señor cuando él venga exactamente como los tres siervos tuvieron que hacer al volver el dueño. ¿Fidelidad en qué sentido? Han de ser fieles en el manejo de los dones como súbditos del reino, ante la soberanía de Dios en Cristo. Esto implica servicio íntegro al hombre íntegro. El servicio íntegro conlleva responsabilidades ante las necesidades físico-espirituales de los hombres de América Latina hoy.

Darcy Ribeiro, antropólogo brasileño, (“La nación latinoamericana” en *El desafío Latinoamericano*, pp. 17-43) tiene unas palabras poco halagadoras para los cristianos en la América Latina. Aparentemente achaca todos los males de Latinoamérica al cristianismo. Comenzando con los primeros misioneros católicos, describe cómo destruyeron (desde su punto de vista) las civilizaciones indígenas por causa de su propia “utopía” cristiana. Al hablar de la utopía cristiana, pareciera aludir al concepto cristiano del reino de Dios. Ribeiro sólo tiene palabras cáusticas respecto al ideal cristiano, tildándolo de una “quimera que su propia sociedad no realizó jamás” (p. 20). De inmediato identifica a las acciones de todos los colonizadores con el cristianismo cuando éstos diezman la población indígena por enfermedades, guerras de exterminio entre tribus y trabajos forzados. No hay quien niegue ciertos abusos cometidos por los europeos en el proceso de la colonización del hemisferio, pero achacar todo esto al cristianismo es ir demasiado lejos. Ribeiro, como tanto otro antropólogo teórico, idealiza el estado “natural” de los indígenas como si ellos vivieran en una “utopía” propia antes de llegar los europeos. Todo esto implica que los indígenas no tenían problemas propios: enfermedades, guerras, injusticias, etc., antes de llegar los europeos. Esta es una típica exageración ilusoria del romanticismo del siglo XIX. Pues, bien, el propósito de este trabajo no es entablar una polémica; se ha mencionado la obra de Ribeiro sólo porque demuestra dentro de qué clase de atmósfera el cristiano latinoamericano de hoy ha de llevar a cabo su fidelidad con sus recursos. Esto se hace explícito cuando Ribeiro dice:

Otro vicio es el considerar como un caso de beneficencia humanística la expansión del cristianismo. En la forma salvacionista y de cruzada que él asumió en las Américas, tanto en su vertiente católica, como en la protestante, cristianizar significó siempre subyugar los pueblos a hierro y fuego, con la persecución y destrucción implacables de toda religiosidad anterior y la construcción sobre ellas de portentosos aparatos físicos y espirituales de afirmación de las iglesias triunfantes (pp. 38, 39).

En una cosa tiene razón el antropólogo: la fe cristiana es “salvacionista”; busca la salvación de todo hombre en la América Latina, sea indígena, mestizo o criollo. A todo hombre creyente en Cristo Jesús se le ha dado algún “talento”, se le ha confiado algunos recursos físico-espirituales con los cuales ha de ser fiel al reino de Dios, esa “utopía” (definitivamente irrealizable del todo en este mundo) en donde la soberanía de Dios se deja efectuar en sus súbditos; mientras más “subyugación” a Dios por parte del cristiano, más vida llevada a cabo en pro del prójimo. Para ser más directo, el reino de Dios en los hombres fieles resulta (como siempre ha resultado, aun desde el período colonial) en escuelas, hospitales, orfanatos, asilos para ancianos, etc. Pero la fidelidad no comienza ni termina en “obras de caridad humanística” sino comienza en la comunicación verbal y personal del evangelio de Cristo a todo latinoamericano para lograr su salvación. Esta salvación en Cristo resulta en una correcta relación con Dios (la justificación por la fe) y una buena relación con el prójimo (la santificación). La parábola de los talentos reta hoy, como en el primer siglo, a que los cristianos seamos fieles como súbditos del reino hasta que Cristo vuelva por segunda vez. La palabra clave es “fidelidad”; como cristianos, buscaremos descubrir cuáles son los recursos con los que Dios nos ha dotado; después, usaremos todos esos recursos físico-espirituales en pro del otro. Así, seremos fieles hasta que él venga.

Si volvemos al significado de la parábola de los talentos dentro del contexto del ministerio de Jesús, se verá que una contextualización contemporánea de ella hace que los líderes religiosos de la América Latina sean el blanco. Si Jeremías tiene razón, originalmente la parábola sería dirigida a los escribas (maestros de la ley), “puesto que Jesús, en Lucas 11:52, les reprocha que impiden a sus prójimos tomar parte en el don de Dios” (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 76). Esta es una censura particularmente severa dada la única razón de ser de los escribas: el correcto manejo de la palabra de Dios. ¿Quiénes eran los escribas? Eran aquellos a quienes había sido confiada la palabra de Dios; les correspondía compartir fielmente esa palabra con el pueblo. De hecho, los escribas se hallaban entre los enemigos más acérrimos de Jesús, precisamente porque éste nunca les dejaba olvidar el tesoro que ellos tenían en la palabra; nunca les dejaba olvidar que su forma de manejar esa palabra era deficiente y miope. Peor todavía, su uso de la palabra sólo podía catalogarse como egoísta. Habiendo sido dotado de los recursos académicos y espirituales como para “trazar bien la palabra”, optaron mejor por convertirla en una “destreza profesional” con la cual lucir su conocimiento al pueblo. En efecto, la adulación del pueblo en virtud de su erudición no dejaba de ser una de sus metas más apetecibles. Además, su familiaridad con la palabra a la larga se convirtió en una especie de desdén para ella. La hermenéutica rabínica revela algo de este desdén al sacar a relucir como el más erudito, el que pudiera inventar una forma razonable de esquivar la plena exigencia escrituraria. Tiene

razón Jeremías cuando dice que ellos privaron la palabra de Dios de su efecto (*Las parábolas de Jesús*, p. 77).

Los líderes religiosos latinoamericanos de hoy tienen en sus manos mucho del destino del continente, pese a la ola cada vez mayor del secularismo. El que sea un continente, siquiera parcialmente, sumiso a la voluntad de Dios depende del manejo que se tenga de la palabra de Dios. Uno de los grandes principios proféticos del Antiguo Pacto encaja aquí: mientras más luz de Dios uno tenga, más responsable es. La palabra de Dios es el recurso más valioso. La parábola de los talentos nos enseña que seremos tenidos por responsables mayormente respecto a nuestro buen uso de esa palabra para que Dios no quede defraudado y haya "intereses" ganados en hombres y mujeres que oyen y obedecen la palabra de Dios. Esto solo se logrará a medida que los líderes religiosos sean fieles en el uso de la palabra de Dios. La fidelidad se comprobará a medida que los líderes religiosos latinoamericanos dejen de considerar que su puesto dentro de las organizaciones eclesiales sea lo que más importa. La fidelidad en el uso de la palabra de Dios se verificará cuando los pastores y otros líderes dejen de considerar que el ministerio cristiano es cuestión de profesión, como si el ministerio cristiano fuera una especie de gremio al cual sólo los pastores pueden aspirar. Dado el mal uso de la palabra por los escribas al cual alude la parábola de los talentos que viene asemejándose bastante a un exclusivismo profesional, conviene que los líderes religiosos latinoamericanos reconsideren su actitud hacia su trabajo. ¿Habremos sido nombrados pastores y líderes sólo para ocupar un puesto de honor? ¿Es el ministerio cristiano patrimonio exclusivo de cierta casta eclesial? Lo más probable es que la enseñanza de esta palabra cuadre más perfectamente con el énfasis paulino en Efesios 4:11-13. Debe ser obvio al lector más sencillo que la tarea del pastor-maestro (v. 11) es la de capacitar a los santos (creyentes laicos) para la obra del ministerio. Los pastores latinoamericanos seguiremos repitiendo las actitudes y errores de los escribas hasta que aprendamos que "el santo ministerio" es de los miembros de la iglesia, no de un gremio sagrado de oficiales. Oigamos bien el énfasis de la parábola de los talentos dentro del contexto del ministerio de Jesús.

Cabe una palabra más a los líderes religiosos a partir de esta parábola. Uno de los errores principales de los escribas era un énfasis desmedido sobre la letra de la revelación bíblica y una evasión de las implicaciones prácticas. En nuestro medio si un pastor u otro líder religioso se interesa en el bienestar integral de sus feligreses (sus condiciones de trabajo, su vivienda, su alimentación, su educación, etc. tanto como su relación "espiritual" con el Señor), se le mira con cierta suspicacia. Se nos ha enseñado que el evangelio tiene que ver con la salvación del "alma" como si Dios no se interesara en el bienestar completo del hombre. Una cosa diáfana que se aprende de un estudio de las parábolas de Jesús es que el reino de Dios abarca *todas* las facetas de la vida humana. Es

tiempo de que los pastores y demás líderes religiosos dejemos de obstaculizar el reino de Dios en lo que éste tiene de terrenal. Sigamos con el evangelismo, pero no dejemos de trabajar por una vida más justa en este mundo.

Hasta ahora se ha visto que el énfasis de la parábola de los talentos (Mateo) y la de las minas (Lucas) en sus contextos sinópticos tanto como en el ministerio de Jesús parece recalcar la fidelidad ante el retorno inminente del Señor Jesús. Ya que varios de los intérpretes de algún peso son de la opinión de que el auditorio original de la parábola sería los judíos religiosos, esto hace que la parábola sea aún más pertinente para los creyentes contemporáneos.

Una de las enseñanzas de Jesús que más fácilmente se deja a un lado durante nuestro día es la del retorno de Cristo a la tierra para culminar la salvación de los hombres de fe. Se sabe a la vez que la venida de Cristo otra vez implica también juicio para los que deliberadamente hayan rechazado el evangelio. Uno de los problemas es que tanto énfasis se ha dado a la cuestión del orden cronológico de los eventos al final de los tiempos que se tiende a obviar el impacto de la realidad de dicho retorno. Es más, desde el mismo primer siglo (ver 2 de Pedro), ha habido gente que niega de plano la idea de una segunda venida de Cristo. Desgraciadamente, el mismo C. H. Dodd por su empeinado énfasis en una "escatología realizada" niega un retorno personal de Cristo a la tierra. Más bien, por los aparentes conceptos platónicos subyacentes insiste en que solo hay un "encuentro" de cada persona con Cristo en el momento de su muerte física. Una lectura plena de los pasajes bíblicos en donde se aborda la cuestión de la segunda venida, sin embargo, no nos confirma la postura de Dodd. Aunque ciertamente el creyente se encontrará con su Señor después de la muerte cuando la resurrección, esto no nos libera de la verdad de un retorno personal de Cristo a la tierra para inaugurar el *éscaton*. Ray Summers en su excelente libro *The Life Beyond* (La vida en el más allá) afirma lo siguiente:

El énfasis en los Evangelios, en Hechos, en las Epístolas y en el Apocalipsis, sin embargo, recae sobre un retorno personal, visible y triunfante de Cristo sobre la tierra para consumir el propósito de Dios en la historia e introducir el orden eterno (p. 98).

El que la segunda venida de Cristo sea inminente (puede darse en cualquier momento) y segura hace que nuestra fidelidad a Cristo sea aun más imperiosa. Puede ser que haya muchos fracasos en nuestra vida de índole educativa, familiar o de trabajo, pero el único fracaso que más implicaciones dañinas tiene es el fracaso en nuestra fidelidad a Cristo y su causa. La parábola de los talentos en Mateo y la de las minas en Lucas tiene gran implicación para la vida del creyente cristiano de hoy.

4. Parábola del rico y Lázaro

(Luc. 16:19-31)

A. El contexto sinóptico

Con esta parábola de nuevo nos encontramos con una sola ubicación sinóptica. Como se verá luego, hay una fuente extracanónica que contiene una versión de esta parábola, pero por el momento lo que nos importa es el hecho de que hay una sola fuente en el Nuevo Testamento: el Evangelio de Lucas. Es más, hay ciertas similitudes entre esta parábola y la que se halla en Lucas 16:1-9, o sea, la del mayordomo injusto. Estas semejanzas pueden presentarse como sigue: (1) La cláusula introductoria “Había cierto hombre rico” (Luc. 16:1) y “Cierta hombre era rico” (Luc. 16:19). (2) La enseñanza de la parábola del mayordomo injusto tiene que ver con la idea de no amontonar tesoros sobre la tierra sino en el cielo; puede ser que éste sea uno de los subtemas de la parábola del hombre rico y del pobre Lázaro. (3) Ambas parábolas urgen al arrepentimiento antes de que sea demasiado tarde (Kistemaker, p. 236).

La naturaleza parabólica de este ejemplo de la enseñanza de Jesús ha sido cuestionada. Tanto es así que varios de los teólogos neotestamentarios de gran peso (tales como Dodd, Bultmann, Bornkamm) ni siquiera abordan esta historia como parábola en algunas de sus obras principales. Algunas de las razones dadas por creer que la historia del rico y Lázaro no es parabólica se detallan a continuación: *Primero*, se afirma que Lucas 16:19-31 refleja eventos históricos verídicos, o sea, eventos en la vida de gente conocida, por consiguiente, no es una parábola en el sentido tradicional. *Segundo*, no es normal que en una parábola de Jesús se empleen nombres particulares; de hecho, en esta parábola se nos da el nombre del hombre pobre: Lázaro.

Pese a sus dichos argumentos, hay razones poderosas para aceptar esta historia como plenamente parabólica. Jones (pp. 143, 144) detalla algunas de ellas. La misma *forma* de la historia es típicamente parabólica: (1) Hay una situación específica indicada, cuyo relato comienza con una frase estereotipada en la literatura parabólica: “Cierta hombre...” (v. 19). (2) La historia (no se usa el vocablo “parábola” en el contexto) se incluye en una sección del Evangelio de Lucas que está repleta de parábolas. Parece que éste es uno de aquellos casos en donde Lucas, muy intencionalmente, agrupa un buen número de parábolas. El que se halle la historia dentro de esta colección habla poderosamente de su naturaleza parabólica. Por lo menos, aparentemente así la consideraba Lucas. (3) El diálogo bastante extenso en los vv. 24-31 viene siendo una característica de las parábolas de Jesús.

Si bien algunos eruditos dudan de la naturaleza parabólica de la historia del rico y Lázaro, otros de igualmente gran peso la tienen como tal. Entre ellos están Joachim Jeremias, A. M. Hunter, Alan Richardson, Simon Kistemaker, Peter Rhea Jones y Dwight Marion Beck. Los autores mencionados servirán de base para el estudio de esta parábola.

El título “La parábola del rico y Lázaro” ha sido la forma tradicional para aludir a esta parábola lucana. Es fácil ver porqué así ha sido: estas son las dos figuras principales en la historia. No obstante esto, hay quien opta por bautizar a la parábola con otro nombre. Tanto Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 227) como Jones (p. 142) optan por titular la parábola con “La parábola de los seis hermanos”. Esto obedece a que la misma parábola es una de aquellas con dos secciones. La primera es la que habla de la relación entre el rico y Lázaro, una descripción del estado de ambos. El rico lo es con demasía si se toma en consideración únicamente su condición material; Lázaro es pobre económicamente en grado sumo, pero es, como lo indica el significado de su propio nombre, “ayudado por Dios”. El vocablo “Lázaro” es una abreviatura rabinica del nombre Eliezer, el siervo sirio de Abram (Gén. 15:2) cuyo nombre significa “Dios ayuda”. Se recordará que presuntamente Eliezer fue el siervo enviado para buscar una esposa para Isaac. Su carácter de emisario puede sugerir el papel para Lázaro que hubiera querido el rico: que fuera enviado a sus hermanos. Eso sí, la etimología del nombre de Lázaro impide cualquier interpretación que haga que el pobre vaya al paraíso sólo por su calidad de pobre (Jones, p. 147). Los “pobres” en los Salmos (y es posible que esta parábola tenga por trasfondo directo el Salmo 49) aluden a los piadosos quienes dependen de Dios pese a su condición económica. Jones (p. 145), basándose en unas conferencias dictadas por G. D. Kilpatrick, opina que los pobres en los Salmos son normalmente oprimidos por los ricos y esperan en Dios para ser vindicados.

Es significativo que al rico no se le conozca por nombre, aunque algunos lo han bautizado con el nombre “Dives”; este nombre se remonta a la Vulgata (la versión latina de la Biblia) ya que “dives” es la traducción latina de *jo plusios* en el texto griego. Estas palabras griegas sencillamente se traducen “el rico”. Es muy obvio, no obstante, que no había la intención por parte de Lucas de poner un nombre propio. La segunda parte de la parábola versa sobre la petición del rico para que se le envíe a Lázaro para que dé testimonio a los cinco hermanos con el fin de que ellos se arrepientan y no lleguen donde su hermano fallecido. Se ha notado que en las parábolas de Jesús que tienen este arreglo doble, siempre el acento recae sobre la segunda parte. En este caso, el énfasis de Jesús cae sobre lo contenido en los vv. 27-31. Ya que esta segunda sección de la parábola involucra principalmente a los cinco hermanos, se ha sugerido que se debe llamar “la parábola de los seis hermanos”, o sea, el rico y sus cinco hermanos.

Parece que hay ciertas fuentes muy probables para esta parábola. Sabemos que Jesús empleaba cosas comunes como las flores, la agricultura, lámparas, etc. para formar sus parábolas. Sus historias parabólicas siempre incluían lo conocido para su auditorio; de no ser así, no habría podido lograr el punto de comparación deseado. Ciertamente, uno de los trasfondos generales para esta parábola serían los salmos del Antiguo Testamento. Ya se ha sugerido que el

Salmo 49 haya sido una fuente directa para esta parábola. Una lectura del Salmo 49:5-7, 16-20 y de la parábola revela varios elementos paralelos. Obsérvese:

¿Por qué habré de temer en los días de la adversidad,
cuando me rodee la iniquidad de mis opresores?
Los que confían en sus posesiones
y se jactan de la abundancia de sus riquezas,
ninguno de ellos puede redimir a su hermano,
ni pagar a Dios por su rescate...
No temas cuando alguno se enriquece,
cuando aumenta la gloria de su casa,
porque al morir no llevará nada,
ni descenderá tras él su gloria.
Aunque su alma lo bendiga mientras vive,
y reconozcan que ella le prospera,
entrará en la generación de sus padres,
y nunca más verá la luz.
El hombre que vive con honores, pero sin entendimiento,
es semejante a los animales que perecen.

86

Es muy obvio que el Salmo saca a relucir lo inevitable de la muerte y con ella la pérdida de toda posesión material. Sin duda, el salmista se centra en el rico impío y en su destino en el *Seol*. Se destaca la idea de que poner confianza en las posesiones materiales es el colmo de la insensatez. Ahora bien, si es cierto que el Salmo 49 es el trasfondo doctrinal tras la parábola de Jesús, también es claro que la forma narrativa de la historia no se debe al Salmo.

Existe una posibilidad más. Puede ser que estuviera en boga durante el día de Jesús una historia de origen egipcio que sería traída a la Palestina por algunos judíos alejandrinos. Comenta Jeremias:

Para la comprensión de esta parábola, tanto en sus detalles como en su conjunto, es esencial ver que en su primera parte se refiere a una historia conocida, que tenía por tema el cambio de suerte en el más allá. Se trata del cuento egipcio del viaje de Si-Osiris y de su padre Seton Chaemwese al imperio de los muertos, que concluye con las palabras: "Quien es bueno en la tierra, para él se es bueno también en el imperio de los muertos; pero quien es malo en la tierra, para él se es malo también (allí)"... Que Jesús se sirve de esta narración se confirma porque la ha empleado igualmente en la parábola de la gran cena (*Las parábolas de Jesús*, p. 223).

Una adaptación judía de esta historia cuenta de los destinos intercambiados

de un pobre escriba y un publicano; además, se han encontrado hasta siete reinterpretaciones rabínicas de la misma historia (Jones, p. 143; ver: G. Dalman, *Aramaische Dialektproben* (Pruebas del idioma arameo), Leipzig: Deichert, 1927, pp. 33, 34). Sería un error, sin embargo, creer que Jesús simple y llanamente repetía la historia al contar la parábola. Se nota fácilmente que las similitudes entre la parábola y el cuento egipcio se limitan exclusivamente a la primera parte de la parábola; fue en la segunda parte (el diálogo) en donde Jesús colocó su énfasis. Es justamente en esta parte en donde se deriva el significado o enseñanza netamente de Jesús.

Mientras la naturaleza de una parábola, en contraste con la de una alegoría, exige que se busque una enseñanza principal, es importante, en este caso, ver algunos de los detalles. Estos no vienen a suplantar u ofuscar la enseñanza principal de la parábola; la aclaran y la nutren.

Se nota la opulencia del estilo de vida del rico. Su vestimenta simbolizaba algo de su *estatus* privilegiado. Llevaba una túnica de lana con color púrpura, cuyo color se extraía de conchas del mismo color. Era de un color que es símbolo de la realeza, aunque en ninguna parte de la parábola se dice de tal posición del rico. No tan sólo su ropa exterior fanfarroneaba su mucha plata sino hasta sus "paños menores" eran importados de Egipto, hechos de lino fino. Tal era su riqueza que no le hacía falta trabajar; al contrario, pasaba sus días en banquetes suntuosos con sus amigos íntimos de igual categoría. Aunque la distancia en términos de metros era poca entre el rico y Lázaro, pues éste estaba tirado a la misma puerta de la mansión del rico, había un distanciamiento infranqueable entre sus condiciones sociales. La indiferencia y la apatía del rico para con Lázaro se palpan a cada paso en la historia. No puede haber un cuadro más claro del orgullo, de jactancia, de egoísmo del rico clásico que sólo sentía desdén y repugnancia para con el pobre indefenso. De nuevo, estos detalles no representan el énfasis principal de la parábola, pero ciertamente fijan el escenario para que el drama se lleve a cabo.

En contraste muy vívido está la condición del pobre a quien "Dios ayuda" (Lázaro). Se nota en primer término que su condición física era la de un cojo; la expresión en el v. 20 ("estaba echado") implica que lo ponían allí otros para pedir limosnas. Tan así era su condición de discapacitado que los perros callejeros venían a hacerle la vida imposible. Aunque algunos han querido ver en la "ministración de los perros" un contraste con la indiferencia del rico, hay que recordar que la parábola buscaba, más bien, recalcar lo asqueroso del acto. Tan imposibilitado estaba Lázaro para moverse que no podía ni defenderse de los perros que lo amenazaban. El perro durante los días de Jesús no se tenía por mascota sino por guardián. Mayormente los perros eran callejeros y despreciados. El que los judíos llamaran a los gentiles "perros" es indicativo del desdén general en que se les tenía. Los detalles respecto a los perros en la parábola sólo sirven para describir la condición desesperante de Lázaro. ¡La indiferen-

87

cia del rico es tal que abandona a Lázaro para que caiga como víctima de los perros callejeros! Pero esto no es todo. Además de su condición de discapacitado, además de su calidad de indefenso, el hambre era acompañante permanente de Lázaro. “Y deseaba saciarse con lo que caía de la mesa del rico” (v. 21). La construcción gramatical indica que lo deseado nunca se realizaba. Lo que hubiera deseado pero nunca se le daba eran los pedazos de pan que solían usarse como una especie de servilletas. Es decir, para limpiarse los dedos después de comer alguna comida grasosa los participantes en los banquetes utilizaban parte del pan que se les había servido. Este pan, usado así, era arrojado debajo de la mesa. Este era el pan que Lázaro hubiera querido comer. No eran simples migajas o sobras, eran lo absolutamente inservible para los que se llenaban de los manjares provistos por el anfitrión del banquete (C. Montefiore, *The Synoptic Gospels* [Los Evangelios sinópticos], Segunda Edición (London: Macmillan, 1927), pp. 2:1003, citado por Jones, p. 145).

Como si esto fuera poco, la humillación de Lázaro no termina ahí. El v. 22 parece indicar que al morir el pobre, no había quien le diera sepultura. Aunque se nos dice que los ángeles lo llevaban al seno de Abram, no hay mención de su sepultura; no así con el rico. Al rico se le daría una sepultura con toda la pompa de rigor para personas de su categoría. El texto mantiene silencio respecto a una posible sepultura para el pobre. ¡Una última vejación! Sólo por su condición económica se le exponía a ser clasificado entre los condenados por una corte como criminal; peor todavía, el alma del cuerpo no sepultado se vería destinada a vagar por toda la eternidad sin paz. Así el judío común y corriente tenía a la persona sin sepultura correcta.

Un detalle final debe comentarse. El v. 23 dice que el rico se encontraba en el *Hades*, estando en tormentos. Kistemaker (p. 239) interpreta el paradero del rico como el infierno. Es necesario, sin embargo, que se vea que hay una diferencia entre el *Hades* (una transliteración del griego) y *Gehenna* (también transliteración del griego que significa “infierno”). Es de importancia notar que el texto *no* emplea el segundo término sino el primero. La palabra *Hades* alude al lugar de los muertos, equivalente al *Seol* en el hebreo (así la traducción en la LXX). Tanto *Hades* como *Seol* representaban el paradero de todos los muertos, un lugar de sombras y tinieblas; una buena traducción es “sepultura” o “paradero de los muertos” (ver Hech. 2:27, 31). En contraste con esto está *Gehenna*, la morada final de los impíos. Parece que *Hades* representa una condición (lugar) pasajero mientras *Gehenna* es una condición (lugar) permanente. Tanto es así que en Apocalipsis 20:14 se nos dice que al fin “la Muerte y el Hades fueron lanzados en el lago de fuego” (*Gehenna*). Es obvio que el Nuevo Testamento emplea las palabras “muerte” y “Hades” indistintamente (Apóc. 1:18; 20:13, 14). Con todo, durante el día de Jesús los fariseos creían que después de la muerte física tanto los justos como los impíos estaban en el Hades. Según su tradición, el lugar de los muertos justos se llamaba “el seno

de Abraham” o el paraíso. El Hades también albergaba en una parte un lugar de tormento para los impíos. Lo importante aquí es que la parábola (v. 23) indica que el rico estaba bajo castigo, lo cual indica que los impíos empezaban a experimentar los sufrimientos en el Hades cuyos sufrimientos caracterizarían su destino eterno (*Gehenna*) posterior. Tanto la parábola de Jesús como algunos escritos apócrifos (Enoc 22) indican que tanto bendición (p. ej. cuando Lázaro es llevado al “seno de Abram”, la designación del lugar de honor en el banquete celestial a la derecha del padre de la familia, Abraham) como sufrimiento comienzan en el Hades después de la muerte (Jones, pp. 159-160). Desde luego, todo esto gira en torno a la doctrina del “estado incorpóreo” entre la muerte física y el estado eterno. Este tema no deja de provocar ideas conflictivas y contradictorias aun entre eruditos de la misma confesión (ver Ray Summers, *The Life Beyond* [La vida en el más allá] y Frank Stagg, *Teología del Nuevo Testamento*). Es importante reconocer, sin embargo, que no hay nada en el Nuevo Testamento respecto a un “purgatorio” en el cual se purguen los pecados para luego pasar al cielo. Este concepto se halla únicamente en los escritos apócrifos o libros no canónicos. Jeremías (*Las parábolas de Jesús*, p. 226) correctamente indica que el v. 26 “expresa la irrevocabilidad de la decisión de Dios... muestra que Jesús desconoce una doctrina sobre el purgatorio”.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Ya que esta parábola se halla sinópticamente sólo en el contexto que Lucas provee, ¿cómo se puede determinar el sentido que Jesús habría querido comunicar con la historia? Independientemente del hecho de que Lucas tuviera sus propias razones para ubicar la parábola dentro de su propia construcción literaria, hay razones como para creer que Jesús no dio la parábola para discurrir sobre las diferencias entre los ricos y los pobres; tampoco daría la parábola sólo con el fin de opinar sobre la vida después de la vida (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 227). Éstas, por importantes que sean, vienen siendo cuestiones secundarias en la parábola.

Tal vez una de las pistas a seguir en la búsqueda del significado de la parábola para Jesús mismo es determinar el auditorio específico a quien se dio la parábola. Varias sugerencias se han dado al respecto. El contexto inmediato en Lucas no nombra el auditorio. Kistemaker (pp. 242, 243) opina que la parábola se daría a *los fariseos*. Aunque admite correctamente que la parábola bien podría haberse dado en cualquier momento del ministerio de Jesús, Kistemaker arguye con base en la secuencia de Lucas. En el Tercer Evangelio esta parábola es una secuela de la parábola del mayordomo infiel; el que así sea hace que Kistemaker diga que los que escuchaban la parábola tenían que ser fariseos. Esto obedece al hecho de que en Lucas 16:13 las palabras son dirigidas específicamente a ellos. Esto, en efecto, desconoce la labor de la disciplina de la historia de las formas que nos ha enseñado que las parábolas (como otros

elementos de la tradición de Jesús) se trasmitían como *perícopas* (unidades pequeñas de tradición) de modo independiente o aisladamente. Sólo por la contribución de las comunidades creyentes y la de los redactores finales se ubicaron en un orden determinado. Puesto que Lucas mismo no era testigo ocular del ministerio de Jesús, es un poco difícil argumentar sobre los detalles de secuencia. Los fariseos se caracterizaban, según Lucas 16:14, como avaros, pero es mejor admitir que el mismo contexto en Lucas no resuelve el problema.

Otra sugerencia respecto al auditorio específico de esta parábola ha sido la que habla de *los publicanos* o cobradores de impuestos. Se ha indicado ya que una posible fuente para esta parábola sería la versión rabinica de la historia egipcia ya aludida. En la versión rabinica, la figura maligna (el rico) es un publicano, uno de aquellos tan odiados por los judíos. Puede ser, no obstante, si se recalca exclusivamente la cuestión de la riqueza egoísta, que se obvие que también el auditorio de esta parábola de rigor exigía una “señal” de Jesús y también el pueblo se creía heredero del reino de Dios sólo con base en su descendencia de Abraham. Si se pone énfasis en estas dos últimas características *los escribas* bien pueden reunir estas cualidades (Mat. 12:38; Mar. 8:11; Luc. 11:29). Hay que reconocer, no obstante, que el énfasis sobre la descendencia de Abraham no era característica exclusiva de los escribas; los fariseos también pretendían lo mismo.

Jones (p. 146) cita a T. W. Manson en “*The Sayings of Jesús*” (Los dichos de Jesús) (*The Mission and Message of Jesús* [La misión y el mensaje de Jesús], New York: E. P. Dutton, 1938, pp. 588, 589) presentando argumentos llamativos a favor de *los saduceos* como el auditorio de esta parábola. Aunque Jones concuerda en que algunas de las características de los saduceos encajarían para que fueran los destinatarios de la parábola, también contempla algunos obstáculos a que lo sean. ¿No habrían rechazado los saduceos de inmediato cualquier sugerencia respecto a una supervivencia después de esta vida? Si Jesús la hubiera dirigido a los saduceos, ¿habría mencionado como fuente autoritativa a los profetas (v. 29) ya que los saduceos aceptaban como canónico sólo el Pentateuco? También, es bien sabido que los saduceos rechazaban la doctrina judía en torno a los ángeles. Esta parábola (v. 22) alude a los ángeles como los que transportaban a Lázaro al seno de Abraham. Pese a todos estos factores en su contra, Jones cree que los saduceos fueron los candidatos más lógicos para recibir esta parábola.

A. M. Hunter (*Interpreting the Parables* [Interpretando las parábolas], p. 82) afirma que la parábola del rico y Lázaro fue dirigida a los saduceos cuando éstos demandaban una señal a Jesús respecto a la vida después de la muerte. Jesús, dice Hunter, empleó esta parábola para condenar el egoísmo de ellos, porque la negación respecto a una vida futura era gran causante de su inhumanidad para con los hombres. Jesús rotundamente rechaza su demanda por una señal. Para Jesús el mismo Antiguo Testamento (“Moisés y los profetas”)

son suficientes para aprender a llevar la vida; si no se escucha a ellos, ningún resucitado haría que se portaran de manera diferente. Hunter opina que todos estos requerimientos de los saduceos son sólo pretextos evasivos para evitar las enseñanzas centrales respecto al reino. Para Hunter, pues, la parábola tiene el propósito de exigir el arrepentimiento por parte de los saduceos. Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 227) comparte algo de esto cuando dice: “La petición de señales es una escapatoria y una expresión de impenitencia. Esto se afirma al decir: ‘A cada raza no dará Dios nunca una señal’ (Mar. 8:12)”. Alan Richardson se une a estas ideas con unas contribuciones propias al decir:

...aquella parábola tiene que ver con un rechazo específico de Jesús de dar la señal de la resurrección a los “ricos” incrédulos y autosatisfechos. Tales materialistas tan crasos no son convertidos por “señales”; ellos tienen las Escrituras, pero no “se arrepienten”: ni “se persuaden” si alguien se levanta de los muertos. San Juan dramatiza la verdad de la parábola de Jesús: los milagros de Jesús no convirtieron a los líderes de los judíos, ni tampoco fueron convertidos por la resurrección de Cristo mismo (*An Introduction to the Theology of the New Testament* [Una introducción a la teología del Nuevo Testamento], p. 100).

Aunque hay muchísimas cosas dentro de esta parábola que son dignas de contemplarse, hay que reconocer que, dentro del contexto del ministerio de Jesús, claramente hay un mensaje en torno al arrepentimiento. La parábola puede haberse dirigido a los fariseos, a los publicanos o bien a los saduceos. Todos requerían este mensaje. Para Jeremias, el arrepentimiento se hizo impostergable para el auditorio, porque había un juicio a la vuelta de la esquina para los impenitentes debido a la irrupción del reino de Dios en Jesús. Jeremias afirma:

Jesús no quiere tomar posición frente al problema de ricos y pobres, tampoco quiere dar una enseñanza sobre la vida después de la muerte, sino que narra la parábola para advertir de la catástrofe inminente a hombres que se parecen al rico y a sus hermanos (*Las parábolas de Jesús*, p. 227).

Este mensaje, tomando en cuenta algunos de los detalles de la parábola, tiene mucha injerencia en la América Latina de nuestro siglo.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

El que lea esta parábola sin ver implicaciones importantísimas para el contexto latinoamericano está peor que un ciego. Uno llega a sospechar que su problema es que no quiere ver. Sin caer en una especie de alegorización, es muy factible reconocer situaciones y factores análogos entre la enseñanza prin-

principal de la parábola y la América Latina contemporánea. Aunque bien es cierto que los detalles de la parábola no están para cobrar significados independientes sino sólo para establecer y enriquecer la enseñanza central, en el caso de la parábola del rico y Lázaro los mismos detalles se prestan para contextualizar la parábola. Procedamos, pues, a determinar la relación de la enseñanza principal de la parábola en unión con algunos de sus detalles con América Latina.

Como se ha visto, dentro del contexto del ministerio terrenal de Jesús la parábola se dirigía a un grupo de religiosos, bien sean fariseos, escribas o saduceos, encajando mejor estos últimos dentro del contexto histórico. Se recordará que los saduceos eran los líderes político-religiosos de la élite. Eran ricos y poderosos políticamente. Doctrinalmente, desdeñaban la idea de ángeles y una vida futura después de la muerte; no aceptaban la doctrina de la resurrección. Sobre todo, no creían en una retribución o bendición después de la vida. Para ellos, con la muerte física todo se acababa. No es difícil palpar que algunos de los detalles de esta parábola podrían sugerir nexos con su estilo de vida. Socialmente, ellos estaban a favor del *status quo* político-social. No querían “hacer olas” en cuanto a la estructura socio-política. Por sus mismas doctrinas y posición social, tendían a distanciarse de la gente común y especialmente de los pobres. Los fariseos eran los caudillos religiosos que más se identificaban con el pueblo; los saduceos eran los aristócratas. Bien puede verse que con mucha probabilidad, Jesús narraba esta parábola para que ellos se arrepintieran, cambiaran de actitud y comportamiento. El mensaje del arrepentimiento es central en la parábola; un mensaje corolario es el de la esperanza de gran cambio, hasta cambio social, si el arrepentimiento es cabal. La parábola recalca elementos escatológicos (los destinos distintos del rico y Lázaro) que tienen gran injerencia en el presente (las posibilidades abiertas para los cinco hermanos).

Los saduceos dejaron de existir en cuanto al judaísmo, pero “están vivos y coleando” en América Latina. Hay muchos líderes políticos y religiosos que están muy contentos con la situación moral-social de nuestros países. Ellos forman parte esencial del *status quo*; no les convienen cambios, aunque estos favorecerían a los grupos mayoritarios. Si bien es cierto que hay líderes, tanto en el ámbito de la política latinoamericana como dentro de las iglesias cristianas, que abogan por cambios en pro de los pobres (la mayoría), también los hay que darán cualquier cosa porque todo se mantenga igual como está ahora. La enseñanza parabólica de la historia del rico y Lázaro les viene muy bien a éstos. Al igual que a los saduceos originales, no les gustará, pero es imprescindible que la oigan. Al igual que requirió valentía de parte de Jesús para contársela (a la larga lecciones como ésta le costó la vida), urge que los creyentes de hoy la propaguen cuando y dondequiera que puedan.

Pero no tan sólo el mensaje central del arrepentimiento ante los abusos del orgullo religioso-social habla al contexto latinoamericano; varios de los por-

menores importantes de la parábola anuncian lecciones necesarias para otras situaciones. Nos invitan para ver las analogías; veámoslas.

No se puede vivir en una de las grandes urbes latinoamericanas sin apreciar el abismo que existe entre el pobre y el rico. La misma arquitectura de las casas pregona la separación. Sólo uno tiene que ir a las grandes zonas residenciales de la gente de dinero en una ciudad capitalina de América Latina y lo primero que se ve es una tremenda barda. Este muro está hecho ostensiblemente con el fin de dar seguridad. Como el robo es uno de los problemas sociales principales, hay que hacer algo para proteger los bienes y hasta la vida. Es cierto que la construcción de bardas altísimas impide un poco el robo. También es cierto que esas mismas bardas sirven para que los habitantes no vean lo que sucede en la calle. En cierta manera, esas bardas funcionan como cojines para que lo feo de la vida callejera no ofenda. Esas mismas bardas testimonian de la indiferencia y la apatía que algunos ricos sienten para con la gente de escasos recursos. Pero, al igual que al rico de la parábola, sus riquezas y las bardas más altas no lo pueden aislar de la censura por su apatía respecto a los pobres que están frente al portón. La parábola no está para que el rico se sienta culpable simplemente por ser rico; el Nuevo Testamento nunca condena la riqueza como tal; la parábola arremete en contra del espíritu inhumano de la indiferencia ante el sufrimiento ajeno. Se debe observar que la parábola no dice expresamente que el rico hubiera maltratado a Lázaro. Nunca hubo golpes ni injurias hechos por el rico contra el pobre. Lo que se destaca es que el rico, conociendo al pobre hasta por nombre, hace caso omiso cruelmente de su condición patética. ¿Qué nos dice esto a nosotros? ¿Únicamente aumentaremos nuestras “limosnas” a los pobres? ¿Se ha fijado alguna vez cuán impersonal es “la limosna”? ¿No nos enseña mejor la parábola una identificación con los pobres de tal modo que nos propongamos hacer algo personal y políticamente porque la pobreza tan generalizada disminuya? ¿Nuestra identificación con los pobres nos llevará a ayudar porque nuestras iglesias se vean involucradas activamente en programas no tan sólo caritativos sino tendientes a erradicar las causas de la pobreza?

Es algo muy en boga hoy día hablar de “la hermandad latinoamericana”. Por esta expresión normalmente se entiende que todos los latinoamericanos son “hermanos” porque comparten una cultura común. Todas las naciones fueron colonizadas por hispanoparlantes o portugueses. Hasta en Europa España y Portugal son vecinos. Esto hace que se tenga en común muchas costumbres y demás elementos de la cultura. Hay una tradición histórica relativamente común en el período colonial y en las guerras de independencia. Hay un trasfondo tradicional religioso en común: el catolicismo romano. Esta hermandad está pregonada en ciertos círculos con el propósito de que divisiones geopolíticas se pongan a un lado. Pese a esta hermandad aludida, existen muchas evidencias de que tal cosa es una quimera. Precisamente esta es una de

las ideas subyacentes en la parábola del rico y Lázaro. Se debe saber que tanto el rico como Lázaro eran judíos. Por ser ambos judíos, se suponía que ambos vivían bajo el pacto de Dios. Según este mismo pacto, cuyos artículos se ven principalmente en el Pentateuco, había responsabilidades mutuas entre los dos. Los aspectos éticos del Pentateuco exigían que los indefensos, los huérfanos, las viudas, los extranjeros fueran cuidados por los hebreos más privilegiados. Había, por ley, una obligación entre hermanos de velar por el bienestar de cada uno. En el caso del rico de la parábola es evidente que se había olvidado de estas exigencias; estaba tan involucrado en sus propios banquetes y ociosidades que hacia caso omiso total de su hermano a la puerta. Obviamente se trata de una hermandad fallida con sus conocidas consecuencias. Si bien es realizable una verdadera hermandad latinoamericana, no será únicamente con base en intereses político-económicos; será con base en una común lealtad al pacto en Jesucristo. Por esto urge la conjunción de la evangelización y la obra social.

De conocimiento común es el hecho de que la crítica de los marxistas contra toda religión es ser “el opio del pueblo”; es decir, la iglesia predica un mensaje acerca de las glorias futuras del cielo con el fin de que la gente se olvide de su penuria y sufrimiento en el presente. Censuraban a las iglesias por ser agentes del *estatus quo*. Por mucha razón que hayan tenido los marxistas en el pasado para decir tal cosa respecto a la expresión del cristianismo que ellos conocían, la parábola del rico y Lázaro desmiente tal concepción de la fe. Obviamente la parábola en su primera parte (vv. 19-22) describe la condición de los dos: el rico y Lázaro; relata los papeles y los destinos que quedaron trastocados: el que vivía egoístamente con el único fin de gozarse de la vida sin pensar en los demás ya está en sufrimiento; el pobre, cuya suerte sobre la tierra era menos que envidiable, ahora por “la ayuda de Dios” (Lázaro), se goza en la presencia de Abraham, el padre de la familia de la fe. Esta primera parte que habla sobre destinos supramundanos escatológicos sirve de trasfondo para que se dé una lección que atañe directamente al presente y las urgencias de éste.

En su segunda parte (vv. 23-31) se entabla una conversación entre el rico y Abraham en la que aquél pide que Lázaro lo sirva (trayéndole agua). Lo que nunca se le hubiera ocurrido al rico hacer a favor del pobre en vida, ahora exige que se le haga. Su espíritu de orgullosa impenitencia se palpa a cada paso. El punto esencial de la segunda parte de la parábola se deja ver, sin embargo, cuando el rico hace una segunda petición al Padre Abraham. Presuntamente el rico pide que Lázaro, de nuevo, sea su siervo, llevando un mensaje a sus cinco hermanos. Ostensiblemente el rico quería que la aparición de un difunto (Lázaro) les advirtiera de tal modo que no fueran “también a este lugar de sufrimiento” (v. 28). Jesús pone en labios de Abraham las palabras más importantes de la parábola: “Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, tampoco se

persuadirán si alguno se levanta de entre los muertos” (v. 31). Aunque es claro que Jesús aborda con estas palabras cortantes la actitud terca de los líderes religiosos ante su persona, igualmente es claro que habla del destino futuro tanto del rico como de Lázaro *para remachar la condición actual del auditorio*. Aunque Jones vive en un mundo muy diferente al latinoamericano, tiene unas palabras muy acertadas respecto a contextos como el nuestro. Dice:

...la parábola misma demuestra la pertinencia contemporánea de la perspectiva escatológica. A ningún mal social se le da la vista gorda ni se la aprueba. Cualquier rico insensible como el actor principal de la parábola encara su merecido castigo. Es más, la religión no legitima el orden social. La idea popular de que los pobres experimentan la miseria de la pobreza por causa de sus pecados, una teoría muy cómoda para los ricos, es desmentida por la parábola. Muy decisivamente la parábola se centra en este mundo y es un llamado al arrepentimiento para los hermanos vivientes. No es un mero anuncio tocante a la vida del más allá o palabras alentadoras a los pobres respecto a su futuro. Inequivocamente la parábola esta dirigida a los vivientes: “dejen su autoindulgencia y su falta de compasión, o aténganse a las consecuencias”. La parábola, pues, es un catalizador para el cambio social (p. 155).

La América Latina de hoy necesita aprender que habrá consecuencias desastrosas si se persiste en el estado de injusticia social en el que se encuentra. Las consecuencias ya se están sintiendo; hay un caos económico y social en muchas partes del hemisferio occidental a raíz de los egoísmos particulares y colectivos desbordantes. Ya se vive con una mentalidad de pobreza en América Latina; la pobreza es una realidad física, aun habiendo tantas riquezas naturales en el área. Muchos de los efectos de la pobreza son causados por la apatía, la insensibilidad, la indiferencia del aparato gubernamental. Por mucho que la voz oficial pregone sus programas de ayuda, existe la corrupción a todo nivel que sólo complica el problema. Fondos públicos que bien podrían emplearse para aliviar el hambre, la falta de vivienda, la carencia de sistemas adecuados de educación pública, la inexistencia de acueductos y alcantarillados suficientes para toda la población acaban en los bolsillos (cuentas bancarias suizas) de la burocracia. Con razón a tanto joven evangélico se le dice que no aspire a puestos públicos, porque “la política es sucia”. Pero, el mensaje central de nuestra parábola grita: ¡No tiene que ser así!

Aunque sea increíble para muchos, la sumisión al señorío de Cristo puede hacer cambios inesperados en el carácter y la fibra moral de las personas. Por esto, urge que este mensaje de advertencia y arrepentimiento sea difundido a todo nivel en la vida privada y pública. La parábola del rico y Lázaro debe escucharse en la América Latina de hoy.

Se ha visto hasta ahora que esta parábola en Lucas 16:19-31 probablemente

tuviera el propósito de dejar la enseñanza del arrepentimiento. Dada original y probablemente a los saduceos, esta parábola viene muy bien para llamar al hombre moderno también al arrepentimiento. Puede ser, sin embargo, que la necesidad de tal arrepentimiento varíe entre el contexto original y el de nuestro día. Sin que uno caiga en el hoyo de la alegorización, los pormenores de la parábola se prestan para que se haga una aplicación hermenéutica a la situación contemporánea del individuo.

Se ha observado que esta parábola tiene la peculiaridad de ser la única en la cual se mencionan nombres personales; en este caso son los nombres de Lázaro y también Abraham. Ya que Jones (p. 147) es de la opinión de que la enseñanza de la parábola también gira en torno al significado del nombre Lázaro, conviene que sus razonamientos se mencionen para una cabal aplicación individual. En primer lugar, se nota que el nombre es plenamente judío. En la parábola el rico tanto como el pobre Lázaro eran judíos. El trato dado a Lázaro por el rico era un claro rompimiento del pacto hebreo en su sentido interpersonal. Hay que recordar que los Diez Mandamientos en Éxodo 20, al igual que en los demás códigos legales hebreos, tenían dos aspectos: el vertical y el horizontal. Había leyes que tenían que ver con la relación entre el hombre y Dios. Las había también que regulaban el comportamiento entre los hebreos que se sometían al pacto. Eran éstas las que ignoraba el rico de la parábola. Éste optaba por obviar sus responsabilidades con un hermano del pacto. Es claro también que Jesús, al contar la parábola, se identificaba con el judío pobre. Hay que recordar que el nombre Lázaro significa “ayudado por Dios”. Claramente la gracia de Dios está implícita en la parábola, una gracia que posibilita que el pobre llegue “al seno de Abraham”, lugar de felicidad. No se puede llegar a la conclusión de que el pobre va al lugar de felicidad simplemente por causa de su condición económica. La gracia de Dios se evidencia a cada paso.

¿Cómo se aplica lo anterior a nosotros hoy? Lo más claro es que como miembros del “pacto cristiano”, los creyentes contemporáneos nos vemos urgidos a no tan sólo reconocer sino efectuar la hermandad cristiana. Esto implica que nuestras primeras responsabilidades giran en torno al cuidado y protección de los hermanos en la fe que posiblemente estén en condiciones económicas precarias. La identificación del Señor Jesús con los individuos marginados debe ser suficiente como para que nosotros también nos ocupemos de los hermanos “más débiles” en todo sentido de la palabra.

Otro detalle viene al caso en la aplicación individual de esta parábola. El rico de la historia conocía el nombre del pobre: Lázaro. Este había sido depositado a su puerta (v. 20). Cuando el rico empezó a sufrir su castigo, pidió a Abraham que Lázaro hiciera para él lo que nunca se había hecho para el pobre (v. 24). Hoy conviene que el creyente cristiano indague y llegue a conocer a las personas necesitadas dentro de su propia iglesia. Las exigencias del evan-

gelio no cesan con simplemente el dar “limosnas” a los pobres desconocidos de la calle. Tampoco cumplimos con las demandas del pacto cristiano al pronunciar insensiblemente un “qué Dios te bendiga” ante las necesidades de otros. ¿Cuál es nuestra necesidad de arrepentimiento? Justamente ésta: que nos demos cuenta de nuestra laxitud en el trato para con los necesitados; que sintamos vergüenza por nuestro pecado para con los hermanos; que cambiemos con la ayuda de Dios nuestra manera de relacionarnos con las personas marginadas tanto dentro de nuestras iglesias como fuera de ellas.

5. Parábola de los labradores malvados

(Mar. 12:1-12; Luc. 20:9-19; Mat. 21:33-46)

A. El contexto sinóptico

Es preciso que se lea la parábola en su totalidad para captar los distintos puntos esenciales de ella. También es conveniente leer la misma parábola según la expresión particular que le dan los distintos Evangelios. Un libro como *Los Evangelios en paralelo* por C. McConnell, o también el clásico de A. T. Robertson, *Una armonía de los cuatro Evangelios*, sirven muy bien para esta actividad.

Esta parábola, como se ha visto hasta ahora, es una de las pocas que se hallan en los tres Evangelios sinópticos. Muchas de las parábolas se encuentran únicamente en uno o dos de los Evangelios. Cuando se da el caso de una parábola en los tres sinópticos, es sumamente instructivo ver cómo los distintos evangelistas la emplean. Veamos algunos de los detalles que distinguen el enfoque de los distintos Evangelios.

En cuanto al contexto inmediato, parece que Lucas tanto como Mateo siguen a Marcos. Es decir, se narra uno de esos eventos en los cuales Jesús se halla dentro del templo judío en Jerusalén. Algunos piensan que estaba en la plaza de los gentiles. Según Marcos, este evento tiene lugar en vísperas de la semana de pasión en la que Jesús pierde su vida (Dodd, p. 101). En cierto modo, esta parábola y su contexto sirven como una introducción a los eventos acaecidos durante la última semana de la vida de Jesús. Al estar en el templo, se le acercan los líderes religiosos de los judíos, y le preguntan respecto a la autoridad con la que imparte su enseñanza. Los tres evangelistas registran que Jesús contestó sus preguntas con otra, esta vez con relación a Juan el Bautista y su significado. Por temor a la gente y la gran estima en la que el pueblo tenía al Bautista, los líderes se niegan a contestar la pregunta de Jesús. Dada esta situación, Jesús empieza a enseñar la parábola de los labradores malvados. En esta ocasión es Lucas el que sigue más directamente el orden de Marcos, ya

que Mateo inserta la parábola de los dos hijos (Mat. 21:28-32) y la antepone a la de los labradores malvados.

Al comparar la narración de los tres evangelistas, se notan algunas pequeñas diferencias en su manera de relatar la parábola. Marcos, el primer Evangelio en escribirse, empieza diciendo que “Entonces comenzó a hablarles en parábolas” (Mar. 12:1). Por el contexto en el cronológicamente primer Evangelio, se sabe que “les” se refiere a los religiosos. Lucas, en cambio, reza: “Entonces comenzó a decir al pueblo esta parábola” (Luc. 20:9). Pareciera que para Lucas la parábola se dio no únicamente a los líderes religiosos sino a un grupo menos específico, “al pueblo”. Esto encaja muy bien en la tendencia lucana de “universalizar” el mensaje cristiano. Mateo se expresa de modo diferente: “Oíd otra parábola” (Mat. 21:33). Es natural que se exprese así, porque Mateo es el único que le antepone otra parábola a ésta, la de los dos hijos. De nuevo, Lucas sigue más fielmente a Marcos al decir que “cierto hombre plantó una viña” (Luc. 9:1). Mateo, en cambio, emplea más bien “un hombre, dueño de un campo” para indicar más expresamente la identidad de uno de los personajes principales de la parábola. En el resto del v. 1, sin embargo, es Mateo el que sigue al pie de la letra a Marcos. Lucas omite las palabras halladas en Marcos y Mateo que describen todos los arreglos que se le dieron a la viña. Aunque Lucas omite estos detalles, agrega unas palabras muy importantes para él: “se fue lejos por mucho tiempo”. Los propósitos específicos del autor Lucas influyen en su selección de palabras. Aquí podemos observar cómo los distintos evangelistas pueden emplear una auténtica parábola de Jesús, pero se sienten con plena libertad para frasearla según sus propios énfasis. He aquí, la intervención clara del Espíritu Santo en la dinámica de la elaboración de los Evangelios. Más ejemplos de esta dinámica pueden darse. Marcos, seguido por Lucas, dice en el v. 2: “A su debido tiempo...”. Mateo, en cambio, “pero cuando se acercó el tiempo de la cosecha...” (Mat. 21:34). También, Mateo relata que el dueño del campo envió “sus siervos” para que los labradores le entregaran una parte de la fruta. Marcos tanto como Lucas especifican que fue “un siervo” al que envió. Todos estos pormenores que señalan pequeñas diferencias en el relato pueden lucir insignificantes, y lo son en cuanto al impacto general de la parábola. No lo son cuando indican una activa intervención del Espíritu en la labor de los respectivos evangelistas en la hechura de sus Evangelios. Una cosa debe resultar clara: los Evangelios no son biografías, sino modos inspirados para expresar las “buenas nuevas” de Cristo según el tiempo, el contexto y los énfasis de cada evangelista. No es por nada que los Evangelios representen un género nuevo en la literatura mundial. Este género literario no tiene el propósito de sólo impartir datos históricos en torno a Jesús. Más bien, cada Evangelio es una interpretación individualista de las fuentes históricas que los tres tenían en común. Cada evangelista daba su propio sesgo, sus propios énfasis en los arreglos de su mensaje.

Tocante a la naturaleza de esta parábola, las opiniones de los eruditos varían considerablemente. Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, pp. 70 ss.) piensa que la parábola es puramente alegórica. Con todo, modifica su postura un tanto cuando compara la parábola en los sinópticos con la versión que se halla en el *Evangelio gnóstico de Tomás*. Asevera que los elementos alegóricos en la parábola son “secundarios”. El erudito alemán opina que hay muy pocos elementos alegóricos en la versión de Marcos, pero más en Lucas. El *Evangelio gnóstico de Tomás* tiene más, y finalmente, clasifica la versión de Mateo como completamente alegórico. No así, en el pensamiento de C. H. Dodd. Éste apunta:

La parábola más difícil respecto a la situación existente [el ministerio de Jesús] es la de los labradores malvados (Mar. 12:1-8). Para Jülicher y sus seguidores esta es una alegoría construida por la Iglesia primitiva, mirando la muerte de Jesús retrospectivamente. No puedo estar de acuerdo. Como veremos, hay razón como para creer que ha sufrido cierta medida de expansión, pero la historia en sus puntos esenciales es natural y realista en todo sentido (p. 96).

Hunter expresa algo por el estilo al decir:

A pesar de algunas dudas entre los eruditos, no hay razón contundente para cuestionar su autenticidad sustancial. Por su silencio completo respecto a la resurrección, no es la clase de cosa que algún cristiano posterior pudiera haber inventado... Y, en breve, es totalmente probable que Jesús de hecho empleó durante su última semana en Jerusalén todos los recursos de su imaginación para hacerle ver al Sanedrín su pavorosa responsabilidad ante Dios por rechazar a su Mesías (p. 87).

Tocante a la forma de terminar la parábola en los respectivos Evangelios, es instructivo notar que Mateo (21:41) difiere de los demás en que hace que el auditorio responda a la pregunta de Jesús en torno a lo que merecen los labradores malvados. En verdad, esta es la norma cuando Jesús hace preguntas, sobre todo a individuos o a grupos opositores. Marcos y Lucas registran que Jesús mismo da contestación a su propia pregunta. Eso sí, los tres concuerdan en citar el testimonio del Salmo 118:22, 23. Este pasaje, desde luego, habla de una piedra desechada por los edificadores. Lucas es el único de los tres evangelistas que añade una frase respecto a cómo esta piedra afecta a los malhechores. *Cualquiera que caiga sobre aquella piedra será quebrantado, y desmenuzará a cualquiera sobre quien ella caiga.* (Luc. 20:18) se debe notar que aquí hay problema textual: algunos manuscritos no incluyen Mateo 21:44).

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Veamos algunos de los detalles de la parábola. Un dueño de una viña dejó ésta a cargo de algunos empleados. Es probable que este dueño viviera en otro país, y sólo dependiera de otros para su cuidado. Fisher (p. 111) piensa inclusive que es posible que se tratara de un extranjero. Se sabe que grandes regiones de Galilea se dividían entre dueños extranjeros. Esto ocasionaba no poco resentimiento y rebelión contra tales dueños no residentes. En la parábola de los labradores malvados, se nota que el dueño había hecho muchos arreglos de la viña antes de arrendarla a los labradores (Mar. 12:1). Serían arreglos costosos, y naturalmente esperaba recobrar lo invertido. Para tal fin, el dueño hizo una especie de contrato con los labradores según el cual recibiría una porción de la cosecha de la viña. A su vez, los labradores tendrían acceso al uso de la tierra para sus labores. Cuando es el tiempo de la cosecha, el dueño envía representantes para que cobren lo que le correspondía. Pero, un dueño no residente está propenso a que se aprovechen de él siempre y cuando sea posible. Según la parábola, en lugar de pagar lo debido en dinero, pagaron los arrendatarios al representante del dueño con golpes. Según Marcos, esta agresión a los siervos del dueño siguieron vez tras vez. Tanto fue así que algunos emisarios inclusive fueron privados de su vida. Al verse frustrado, el dueño envía a su propio hijo, creyendo así que se le daría el respeto que no se les había dado a sus siervos. Al ver al hijo, es posible que los hombres malos creyesen que el dueño ya había muerto. Hay que recordar que algún tiempo había pasado desde los convenios originales y la llegada del hijo. Puede ser que hayan pensado que, matando al hijo heredero, pudieran hacerse de la propiedad. (Mar. 12:7) Según Fisher (pp. 110, 111), durante la época de Jesús había previsiones legales que permitían que una propiedad se pasara a las manos de los primeros en reclamarla una vez que tal herencia fuera declarada sin dueño. Así mismo, los labradores maliciosamente acabaron con la vida del hijo también. Su maldad era tan grande que arrojaron el cadáver del hijo fuera de la viña sin sepultarlo. ¡Vejección tras vejección! Con este acto de desdén, se adueñaron de la propiedad sin más.

La historia cobra mucho más sentido si se recuerdan las condiciones del país durante la vida de Jesús. Palestina y Galilea en particular eran regiones conflictivas. Algunas causas económicas alimentaban el desorden. No es difícil ver cómo el descontento agrario iba de la mano con sentimientos nacionalistas. El que muchas parcelas grandes fueran posesiones de extranjeros, se prestaba a que se dieran las condiciones para que se pudiera negar la parte que correspondía a los dueños no residentes. Como en el caso de la parábola, los labradores podían quedarse con el dinero del dueño y aun matar a su hijo con impunidad. Dodd (p. 97) dice que las condiciones socio-económicas en Galilea se asemejaban tanto a los detalles de la parábola que, lejos de ser una historia inventada por la Iglesia primitiva, sólo se puede recalcar su verosimilitud. Se

debe agregar que esta parábola se ha llamado también “la parábola del hijo del viñador” (Hunter, p. 87).

Aunque la parábola de los labradores malvados pudiera haber sido un relato verídico de eventos acontecidos en la región, definitivamente los líderes religiosos se daban cuenta de que no era así. Jesús sabía utilizar de manera excelente condiciones y costumbres actuales para confeccionar una historia parabólica para dejar un mensaje bien claro para su auditorio selecto. Jesús cierra la parábola con una pregunta: “¿Qué, pues, hará el señor de la viña?” (Mar. 12:9). El sentido pleno de la pregunta realmente gira en torno a qué castigo merecían los labradores malvados. Ciertamente, la respuesta clara es la que dio Jesús en esta ocasión: merecían lo peor, porque sus acciones habían sido totalmente criminales. Lo interesante es que Jesús conteste en esta ocasión su propia pregunta. No era usual que así hiciera. De todos modos, la respuesta de Jesús tenía dos partes. La primera simple y llanamente declara que los labradores merecían ser destruidos por el dueño de la viña (v. 9). La segunda parte de su respuesta está compuesta por un texto del Antiguo Testamento (Sal. 118:22, 23). Con la cita de este texto en labios de Jesús, sus contrincantes se daban cuenta de que éste aludía a ellos como los edificadores. Además, las primeras palabras de la misma parábola vienen siendo prácticamente una repetición de la parábola de la viña que se encuentra en Isaías 5:1, 2. Estas palabras no serían desconocidas para ningún judío contemporáneo de Jesús. Por medio de esta parábola antiguotestamentaria, el pueblo judío se daba cuenta de que era la viña del Señor. No hacía falta mucha perspicacia para saber que los labradores malvados de la parábola de Jesús no eran otros sino los mismos líderes de Israel. Los sinópticos concuerdan en estos mismos líderes judíos “sabían que en aquella parábola se había referido a ellos...” (Mar. 12:12) Aun menos perspicacia se necesitaba para que los líderes se dieran cuenta de que Jesús aclaraba el castigo que ellos merecían, y el hecho de que la viña sería dada a otros. El que la historia romana compruebe que un terrateniente solicitara la ayuda gubernamental y sus fuerzas militares para cobrar una deuda hace que la parábola cobre aun más verosimilitud en sus detalles (Dodd, p. 98).

Ciertamente Jesús predijo por medio de la parábola la desintegración del establecimiento religioso judío. Los seguidores de Jesús hasta la fecha somos de la opinión de que la responsabilidad de presentar el reino dejó de estar en los religiosos judíos y pasó a manos de los apóstoles cristianos. Con todo, los líderes judíos no fueron destruidos en el sentido religioso hasta la caída de Jerusalén en el 70 d. de J.C. en la destrucción de la ciudad de Jerusalén y del templo judío por las legiones romanas.

La parábola de los labradores malvados goza de tantos paralelos con la historia de Israel que era inevitable con el tiempo que se le alegorizara un poco. El hecho de que Marcos tanto como Mateo citen prácticamente de manera textual Isaías 5:1, 2 hace que sea muy claro para los primeros lectores que

la viña es Israel, el dueño es Dios, los múltiples siervos enviados son los profetas, el hijo muerto es Jesús. El que a la postre se haya alegorizado la parábola no resta de manera alguna de la enseñanza principal derivada de ella. Hay que recordar que según los tres evangelistas, esta parábola Jesús la dio en vísperas de la semana de pasión. Por medio de ella declara que los labradores malvados no obraron justamente en el pueblo de Israel. Mataron a sus profetas. Maltrataron al hijo amado y lo mataron fuera de la ciudad. Por lo tanto, el dueño de la viña viene para quitársela a sus usurpadores y se da a otros. Con estas palabras Jesús da esperanza a aquellos que se someten a su reinado. La mayordomía de la viña ya pertenece a otros.

Hunter aclara aún más esto al decir:

La parábola es el cuadro de la historia de Israel a través de sus largos siglos que pinta nuestro Señor. Así y así se portó Dios en gracia con su pueblo; y así y así ellos trataron a los mensajeros que les envió: "Oh Jerusalén, Jerusalén tú que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados...". Y ahora las cosas llegan a su terrible clímax... En un sentido la historia es una autobiografía; el Hombre que la contó era su protagonista principal; y dentro de pocos días después de contarla, llegó ésta a realizarse. Dios envió a su único hijo a Israel para lograr su apelación final; y lo mataron en una mañana de abril, fuera del muro norteño de Jerusalén (pp. 87, 88).

Aunque la parábola, como ya se ha visto, reviste de elementos históricos contemporáneos y refleja casi en síntesis cómo la mayordomía del reino de Dios ha sido pasada de los judíos a los gentiles por el mismo Rey, no deja de enseñar una lección central que se puede percibir a lo largo de la parábola. Esta lección clara es que la mayordomía del reino requiere fidelidad y no la usurpación. Cuando no hay fidelidad, lo justo es que la mayordomía sea pasada a otros. Esta gran verdad suele tener sus aplicaciones para América Latina. Veremos algunas de ellas a continuación.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

América Latina se ha caracterizado durante muchos siglos por tres instituciones con rasgos muy particulares. Estas tres son el gobierno, las fuerzas armadas y la iglesia. Mayormente, las poblaciones de los distintos países latinoamericanos se han visto regidas de alguna manera por estas tres instituciones de índole social. La relación entre estas instituciones y su hegemonía en los distintos países no ha sido homogénea. Dos países pueden contrastarse con facilidad. El pequeño país centroamericano, Costa Rica, se ha destacado por su gobierno democrático, su carencia de un aparato militar, salvo una fuerza policiaca, y una iglesia del estado, la Iglesia Católica Romana. Sólo la última de estas instituciones ha sido perenne en Costa Rica. Hubo

un tiempo en su historia cuando existían fuerzas militares, y su gobierno no gozaba exclusivamente de elementos democráticos. Actualmente, el proceso democrático es altamente estimado por el pueblo costarricense. Hay una libertad de culto que no tan sólo se tiene en los códigos legales sino también en la práctica. Prueba está en que prosperan muchas iglesias evangélicas en Costa Rica sin que haya impedimentos ni de parte del gobierno ni de la iglesia oficial. Desde luego, no siempre ha sido así, pero por lo menos durante las últimas décadas, no ha habido opresión contra los evangélicos.

El cuadro en México, el país de habla española más grande del mundo, es totalmente diferente. Desde los inicios de la república había una presencia muy fuerte del ejército. Éste, por supuesto, servía para los fines de los mandatarios en el poder. No obstante esto, fueron pocas las veces que el ejército se usó para sofocar el descontento público. Mayormente, el ejército era vehículo para ayudar en momentos de crisis nacional, fueran éstos desastres naturales u otras emergencias. El gobierno, aunque democrático, era dominado por muchos años por un solo partido político. Muchos de los servicios públicos estaban en manos del gobierno. La industria petrolera, los teléfonos, los medios de creación y distribución de energía eléctrica, todos eran patrimonio nacional, es decir, propiedad del gobierno federal. En general, hay que decir que tradicionalmente, había un intento por proteger los intereses de la mayoría de la población mexicana que vive en una pobreza notable. Se buscaba la forma de que los artículos de mayor consumo del público ("la canasta básica") no excedieran en precio más allá de las posibilidades de los de menos recursos.

La relación entre la Iglesia Católica Romana y el gobierno de México ha variado durante distintas épocas. Antes de la Revolución Mexicana (1910), mucho del territorio nacional pertenecía a la Iglesia. Después de la Revolución Mexicana, toda esta propiedad se le quitó a la Iglesia. Tanto fue así que por muchos años ninguna iglesia, sin importar su afiliación religiosa, podía ser dueña siquiera del templo dentro del cual celebraba los cultos. En efecto, la iglesia no podía ser dueña de nada. Los ministros no podían votar, fueran éstos sacerdotes católicos o pastores evangélicos. También, no se permitía que ningún extranjero fuera pastor. Todo sacerdote o pastor evangélico tenía que ser mexicano por nacimiento. Se decía que estas medidas obedecían a que antes de la Revolución Mexicana, casi todos los sacerdotes católicos eran extranjeros, y esto significaba que mucha propiedad nacional estaba en manos de no-mexicanos. Y, desde luego, esto no convenía al bien nacional. Durante largos años, prevalecía una actitud bastante anticlerical en el gobierno. Había un tiempo cuando se miraba muy mal que un presidente de la república ejerciera públicamente su religión. Con el tiempo, desde luego, esta actitud iba disminuyendo, y el anticlericalismo era más teórico que práctico.

¿Qué relación guarda todo lo anterior con la parábola de los labradores malvados? Si recordamos que la parábola recalca la importancia de la fide-

dad en la mayordomía podemos ver que hay varias maneras de aplicarse esta enseñanza a la escena latinoamericana. Sin caer en una especie de alegoría, hay que recordar que todas las instituciones latinoamericanas mencionadas (el gobierno, el ejército y la iglesia) deben ser siervas del pueblo. Suya es la mayordomía; son mayordomos del poder que el pueblo les ha conferido. Es decir, dentro del marco democrático, todas las instituciones mencionadas tienen la obligación de cumplir con el cometido que el pueblo le ha confiado. En toda democracia el poder radica a fin de cuentas en el pueblo, en la gente. Cada institución tiene su propia responsabilidad de ser fiel y leal en el cumplimiento de los deberes que le corresponde, según el mandato del pueblo. El ejército está para proteger los intereses nacionales. En tiempo de peligro nacional, sea por amenaza de afuera o desastre natural, su buena mayordomía requiere la fidelidad en la protección. Al igual que el hombre de la parábola dejó en manos de los labradores el cuidado y la protección de su viña, los pueblos latinoamericanos han comisionado a sus ejércitos (o fuerzas públicas) para proteger los intereses nacionales, especialmente los derechos de los más humildes. A los gobiernos a lo largo del hemisferio, los pueblos latinoamericanos requieren que sean fieles en el cumplimiento de sus deberes de administrar los fondos públicos, creados éstos por la labor de la gente, en pro de la nación. Esta mayordomía del poder compete principalmente a los gobiernos y a las fuerzas militares. Carece de forma absoluta la fidelidad cuando un siervo público se aprovecha de su puesto para enriquecerse encubierta y deshonradamente.

¿Qué clase de fidelidad se espera de la iglesia? Simplemente que ella cumpla con la comisión de su Señor: la predicación del evangelio, la obra social y el misionar. Tampoco la iglesia muestra fidelidad en la mayordomía cuando sólo busca el mantenimiento y engrandecimiento de su propia estructura y poder. No hay institución latinoamericana que no pueda aprender mucho del énfasis de la parábola de los labradores malvados. Los ejércitos, los gobiernos, las iglesias pueden esperar ser reemplazados (al igual que los labradores malvados de la parábola) si no son fieles en el cumplimiento de sus responsabilidades de manera justa y honrada.

El creyente individual no puede leer esta parábola sin darse cuenta de que ella tiene una aplicación muy personal. A cada cristiano se le ha llamado a ser fiel en el cumplimiento de la tarea a la cual el Señor le haya llamado. Para muchos sería inconcebible que un creyente asumiera el papel del labrador malvado al procurar éste usurpar el papel del dueño de la viña. Desgraciadamente, no es tan sólo posible sino fácil que el creyente, sin darse cuenta de ello tal vez, busque adueñarse de la viña de su propia vida. Por mucho que confesemos que Jesús es Señor, siempre existe la tendencia, por el “viejo hombre” que aún persiste en nosotros, de “robar” la viña al Señor. Jesús es el dueño de la vida de cada creyente, y nos encarga tareas que realizar. Cada vez que optamos por

ignorar las demandas del Señor sobre nuestra vida, estamos ignorando su señorío sobre nosotros. La “viña” que antes pertenecía al Señor ahora está bajo nuestro control. Esto se llama usurpación. Según la parábola de los labradores malvados, cuando se ignora las demandas de la fidelidad en la mayordomía, se le quita a los usurpadores su posesión y se le da a otros. Si el Señor nos llama a una tarea en la vida y hacemos caso omiso del cumplimiento de esa tarea, podemos estar bien seguros de que esa tarea se le dará a otro y nos habremos comprobado ser “labradores malvados”. Dios guarde que eso suceda.

6. Parábola del gran banquete

(Luc. 14:15-24; Mat. 22:1-14)

A. El contexto sinóptico

La mayor parte de los eruditos son de la opinión de que los dos pasajes sinópticos aludidos reflejan básicamente la misma parábola. El lector se preguntará por la razón de esta opinión. Una lectura de los dos pasajes revela toda una gama de diferencias de detalles. Precisamente por estas diferencias marcadas, sobre todo con respecto al auditorio a quien el Señor Jesús da la parábola, un escritor opta por creer que los dos textos contienen parábolas diferentes. Serían dadas en ocasiones distintas con énfasis distintos (Kistemaker, pp. 197, 198). Una lectura somera de los dos pasajes, no obstante, hace que uno se dé cuenta de la existencia de un argumento principal casi idéntico en ambos. Algunos de los estudiosos creen que originalmente sería una sola parábola contada por Jesús, pero Lucas y Mateo conocían versiones distintas de ella. Esto obedecería, desde luego, a fuentes distintas utilizadas por los dos evangelistas. Es más, algunos creen que probablemente Lucas sea el que conserva la forma original de la parábola, ya que la versión en Mateo es altamente alegórica. Ya que Jesús contaba parábolas y no alegorías, la versión mateana probablemente contenga evidencias de una tendencia hacia la alegorización, característica de un período posterior a Lucas.

Smith aclara en algo esto al decir:

Aquí, como en el caso de las parábolas de riquezas confiadas a las manos de mayordomos, tenemos versiones diferentes de la misma parábola. El bosquejo común da la historia de cómo huéspedes, previamente invitados a un banquete, de forma descortés rehúsan asistir a última hora, y cómo el anfitrión ocupa sus lugares a la mesa con hombres de la calle.

Las semejanzas en el uso de los verbos son demasiado pocas como para sugerir que existiera una versión griega en común para las dos formas de la historia. Es claro que Lucas preserva la forma más original... En Mateo, en cambio, tenemos una versión alegorizada de la parábola (pp. 202, 203).

Hablaremos más de esto después, pero ahora conviene ver los dos pasajes y sus respectivos detalles comunes y también los diferentes.

Lo primero que llama la atención es que los contextos de las parábolas en los dos Evangelios son diferentes. En Lucas la parábola del gran banquete está ubicada dentro de esa gran sección en el Evangelio que se conoce por “La sección especial de Lucas” (Luc. 9:51—19:44). Según Lucas, Jesús da la parábola estando en la casa de uno de los líderes entre los fariseos. Llama la atención que sólo Lucas registra las comidas que Jesús celebrara con los fariseos (Luc. 7:36; 11:37; 14:1). En cada caso parece que estas comidas servían como bases para palabras de Jesús contra los fariseos (Luc. 7:36-50; 11:38-54; 14:2-24). Después de sanar a un hidrópico para comprobar que era lícito ante Dios hacer el bien los sábados (Luc. 14:2-6), Jesús procede a instruir a los fariseos respecto a la humildad que debía tenerse al ser invitado a una fiesta de bodas (vv. 7-14). Lucas agrega luego que Jesús dijo algunas palabras al anfitrión respecto al buen proceder al invitar a los huéspedes (vv. 12-14). Es obvio que el escenario que pinta Lucas es el de una convivencia social en la que ideas y prácticas divergentes se desplegaban. El fariseo anfitrión tenía las suyas y Jesús las suyas también. Al final Jesús le da un sesgo escatológico a sus instrucciones al fariseo. Uno de los fariseos presentes, habiendo escuchado las palabras de Jesús respecto a la resurrección de los justos (v. 14), asume que es uno de esos justos. A raíz de su comentario, Jesús comienza a contar la parábola del gran banquete. Este es el contexto de la parábola en Lucas.

En Mateo el contexto es: el de las controversias de la semana de pasión dentro de la cual también se da la parábola de los labradores malvados (Mar. 12:1-12). Parece que tres parábolas, la de los dos hijos (Mat. 21:28-32), la de los labradores malvados (Mat. 21:33-46), la de la fiesta de bodas (Mat. 22:1-14), ayudaron a Mateo para expresar uno de los temas teológicos más importantes de su Evangelio: el juicio de Dios sobre Israel (Hendrickx, p. 121).

Entre los detalles diferentes en las dos parábolas están los siguientes: (1) en Lucas el anfitrión es simplemente “un hombre” y la comida es “un gran banquete”; en Mateo el anfitrión es “un rey” y la comida es “una fiesta de bodas” para su hijo. No se le escapa a uno que en Lucas 14:8 Jesús menciona una fiesta de bodas, pero no se asocia con la parábola misma. (2) En Mateo Jesús comienza la parábola con el preámbulo de rigor: “El reino de los cielos es semejante a...”. Esta fórmula no aparece en la versión de Lucas. (3) La parábola que se halla en Mateo no incluye los distintos pretextos que los invitados dan. Éstos figuran sólo en Lucas. Estas justificaciones para no asistir al banquete dadas por los invitados no son legítimas. Seguramente los fariseos conocerían algunos textos del Antiguo Pacto que pudieran haberse utilizado incorrectamente por el vulgo (véanse Deut. 20:5-7; 24:5). Sabrían que dichos pretextos para no asistir al banquete eran inválidos, porque según los textos señalados, las “razones” dadas sólo podían usarse para eximirse del servicio militar y la

guerra, no de las obligaciones sociales (Kistemaker, p. 198). (4) En la parábola que se encuentra en Lucas el “hombre” envía un solo siervo para invitar a los huéspedes. En Mateo son varios. (5) Lucas nos dice que sólo el anfitrión estaba airado al enterarse de los pretextos. Mateo, en cambio, reporta que los siervos no tan sólo recibieron las excusas sino también fueron maltratados y muertos. Por ende, el rey de la parábola no tan sólo se enoja, sino que en retribución acaba con los malhechores. Según Hunter (p. 56), los vv. 6, 7 en Mateo son una alusión directa a la destrucción de Jerusalén en 70 d. de J.C., entendida como un castigo de Dios sobre Israel por el maltrato dado a sus siervos. (6) La parábola lucana carece de la alusión al hombre que llega sin el atuendo adecuado (Mat. 22:12). Para Mateo es importante incluir estas palabras de Jesucristo para hacer sobresalir la necesidad del arrepentimiento. Se exigía, pues, “la ropa de bodas”, o sea el arrepentimiento (7). Finalmente, la parábola de Mateo termina con un aforismo: “muchos son los llamados, pero pocos los escogidos”. La parábola de Lucas no tiene estas palabras de Jesús.

Hay elementos comunes a las dos parábolas. En síntesis, estos elementos son: (1) El escenario es el de un banquete. (2) Se extiende un convite a un grupo selecto que lo menosprecia. (3) Al ver que la invitación es rechazada por los invitados originales, el anfitrión invita a personas de la calle que normalmente no serían invitadas. (4) Los invitados originales que rechazaron la invitación son descritos como “indignos” de participar del banquete.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Por lo dicho hasta ahora es probable que estas parábolas tengan que ver con los conflictos que Jesús tenía con los líderes religiosos y su rechazo empennido al reino de Dios que se hacía presente en la misma persona de Jesús. Ciertamente eran los líderes religiosos, especialmente los fariseos, que buscaban todo pretexto para no recibir el mensaje de Jesús en torno al reino. Eran ellos también los que se enfadaban al ver a Jesús relacionándose con los “pecadores” o sea, los marginados de la sociedad judía. Fisher (p. 86) parece captar el significado de la parábola para Jesús cuando asevera:

El énfasis original de la parábola tal y como Jesús la contó probablemente se centrara en las excusas que los invitados pusieron y la invitación a los pobres, los mutilados, los ciegos y los cojos (Luc. 14:21). Este mensaje estaba diseñado para desarmar la protesta de los adversarios de Jesús contra su invitación para los pecadores. También recalca la urgencia de responder inmediata y decisivamente a la invitación extendida.

Uno no puede leer estas parábolas de Jesús sin darse cuenta de cómo éste contrasta dos grupos de personas. No se nos escapa que los lectores actuales de las parábolas también nos podemos situar en uno de los dos grupos. Por un

lado, había durante el día de Jesús aquellos que estaban acostumbrados a recibir invitaciones a semejantes banquetes. No les costaba nada disculparse y así desechar la invitación. Preferían ignorar la importancia de la invitación, y por esto al llegar el siervo para dársela, “no le hicieron caso” (Mat. 22:5). Optaban mejor por ocuparse en las rutinarias cuestiones de los negocios. En cambio, había otro grupo constituido por personas totalmente sorprendidas por la invitación que se les extendía. Estas personas no estaban acostumbradas a recibir invitaciones a banquetes ofrecidos por hombres pudientes. Por esto, la invitación es una muestra de extravagante bondad de parte del que invita. Obviamente, los fariseos durante el ministerio de Jesús tenían muy en poco el ofrecimiento de Jesús para que entraran al reino que él mismo traía. Durante su día y el día de nosotros, todos los pecadores nos quedamos sorprendidos cuando se nos extiende la invitación para que seamos hechos partícipes del reino de Dios en Jesús. Es pura obra de la gracia de Dios.

Hunter sugiere que la parábola también puede llamarse “los invitados despreciativos”. El mismo autor nos ayuda a entender el significado de la parábola para el ministerio de Jesús al decir dramáticamente:

La parábola, pues, es una advertencia contra la autodecepción de parte de los que profesaban ser religiosos cuyo prototipo era el piadoso compañero de mesa. “¡Ah, qué dicha (dices tú) de recibir una invitación al banquete de Dios y así aceptarla! Pero esto es justamente la oportunidad que se te ha brindado, y ¡mira lo que has hecho con la invitación! Y si Dios ahora se propone encontrar lugares en la mesa para pecadores y gentiles, te puedes culpar únicamente a ti mismo. No es Dios quien te ha excluido; te has excluido a ti mismo” (p. 57).

Se ha dicho que Jesús enseñaba por parábolas y no por alegorías. Esto es cierto, pero no se puede excluir la posibilidad de que algunas de sus parábolas pudieran ser alegorizadas. La parábola del gran banquete presentada en Mateo puede ser una de ellas. El anfitrión del banquete no puede sino simbolizar a Dios. Los convidados originales no son otros sino los religiosos judíos que confiaban en su propio merecimiento. Los segundos en ser invitados son los pecadores y gentiles que de plano se consideraban como excluidos del reino de Dios. Ciertamente, los fariseos que primero oyeron la parábola captaron de inmediato que Jesús hablaba del reino de Dios y su rechazo de éste tal y como Jesús lo traía. También se ofenderían aun más al ver que Jesús alegaba que la invitación al reino sería dada a “pecadores”. No hace falta mucha perspicacia para ver que esta parábola fue usada por Jesús como argumento dentro de su discusión con los religiosos judíos. El que de hecho ellos nunca aceptaron el reino de Dios en Jesús, no se puede culpar a nadie más sino a ellos. Tampoco podemos culpar a nadie más sino a nosotros mismos si no nos sometemos al reino de Dios en Jesús.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Estas son unas de las parábolas de Jesús que encuentran fácil aplicación al ámbito latinoamericano. Debe ser claro que dentro de las parábolas se hallan dos clases de personas: (1) Las hay que se creen merecedoras de la invitación para que participen en el banquete. Tanto se ufanan de sus derechos y privilegios, tan acostumbradas están a ser tratadas con delicadeza y trato especial que se sienten totalmente indiferentes ante esta nueva invitación. Ponen toda clase de excusa para desairar al que les invitó tan gentilmente. Aunque en el caso de la parábola estas personas eran de la clase privilegiada (los fariseos), hay que recordar que esta clase de actitud no se fundamenta en riquezas o privilegios. Hay personas de la clase humilde que también pueden asumir esta misma actitud de rechazo. El meollo del problema estriba en una actitud de superioridad y egocentrismo que permite que uno menosprecie la bondad de otro al rechazar su invitación. Este desdén puede resultar también por permitir que las cuestiones secundarias de la vida (el negocio, la riqueza) obstaculicen la aceptación de la invitación. Por lo menos, algunos de los pretextos dados en las parábolas para el rechazo de la invitación giraban en torno a intereses económicos. (2) También, según las parábolas, hay personas que, debido a su posición socioeconómica y cultural, se sorprenden al ser convidadas a un banquete de alguien totalmente fuera de su categoría. La aceptación es inmediata y con gozo. De nuevo, la actitud de aceptación a otros y sus bondades para con uno no depende del estado económico en el que uno se halla. Hay personas acaudaladas que tienen una actitud de receptividad y agradecimiento ante todo gesto de bondad de parte de otros. Esto debe hacernos más cautelosos ante la tentación de estereotipar a la gente, sea rica o pobre en términos económicos. La idea central de las parábolas que nos atañe a todos es esta: la disposición de aceptar con gratitud la invitación de Dios a su reino. Este reino es el que inauguró Jesús en su ministerio terrenal. Es el reino cuya eficacia hicieron posible la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret. Es el mismo reino que será consumado cuando Cristo vuelva para inaugurar el orden eterno.

La parábola del gran banquete en Lucas y la de Mateo en la de la fiesta de bodas tienen una palabra de juicio tanto como un mensaje del favor inmerecido de Dios. Tanto en el caso del indígena más empobrecido en México como el rico más ostentoso en Buenos Aires, Jesús tiene una palabra de juicio para los que ponen excusas ante su invitación a ser súbditos del reino de Dios. Hay que recordar que ser partícipe del reino de Dios implica la sumisión al gobierno, al control y al señorío de Jesucristo. El obstáculo más grande es el egocentrismo en el hombre, sea quien sea. Es justamente el egocentrismo lo que anima a uno para que ponga pretextos a la invitación de Jesús. Al igual que los fariseos que primero escucharon la parábola de Jesús, ambiciones personales pueden servir como excusas para que no nos sometamos al reinado de Cristo. Lo que hay que recordar, sin embargo, es que las excusas son sólo vehículos de expresión del egocentrismo.

Si bien las parábolas a mano contienen un juicio para los que rehúsan someterse al reinado de Dios en Cristo, también ofrecen una palabra de aliento, estímulo y esperanza para aquellos que abierta y gozosamente aceptan la invitación al banquete escatológico. No queda desapercibido el hecho de que las parábolas enseñan que los segundos en ser invitados al banquete aceptaron con gran agradecimiento y pasión. Tampoco se nos escapa que los segundos en ser invitados no merecían la invitación desde la óptica de nadie. Según los judíos religiosos, éstos eran la escoria de la sociedad, los “pecadores”. Aunque Lucas los describe en términos de pobreza y minusválidos (v. 21), los religiosos judíos los verían como malos, ya que atribuirían su condición física o económica al pecado que hubieran cometido con anterioridad. La verdad es que nadie merece la invitación de Dios para que sea súbdito del reino. Es un axioma que los verdaderos súbditos del reino son los que se dan cuenta perfectamente de su inmerecimiento. Son éstos los que con fe y humildad se someten a la voluntad de Dios. Las parábolas, pues, representan buenas nuevas para todos los pecadores. Eso sí, hace falta que los invitados acepten el ofrecimiento con gratitud y sin pretextos. El ofrecimiento a que uno sea súbdito del reino siempre está ineludiblemente dependiente a la sumisión al señorío de Jesucristo. ¡Cuán grande será el gozo en el cielo cuando muchos latinoamericanos participen del gran banquete de Dios!

7. Parábola de los siervos vigilantes y la del portero vigilante

(Mar. 13:32-37; Luc. 12:35-38)

A. El contexto sinóptico

Algunos piensan que se trata de dos parábolas diferentes, mientras otros creen que es una sola parábola, y que se encuentra en dos de los sinópticos con diferencias de detalle. En la RVA no hay ningún nombre específico dado a estas parábolas, pero una lectura de ésta en ambos Evangelios demuestra que el título que le hemos dado encaja mejor con la versión de Marcos. Esto es así, porque en la versión de Lucas no figura el portero, sino sólo los siervos.

En Marcos, el hombre dueño de la casa, preparándose para salir en un viaje, asigna una labor para cada uno de sus siervos respectivamente. Al portero, sin embargo, dejó instrucciones específicas para que velara. Smith (p. 105) nos habla de la importancia del papel del portero en los tiempos antiguos:

Las casas palestinas tal y como la sugerida eran separadas de la calle por un patio amurallado en cuyo portón exterior el portero tenía su lugar. De su presencia y vigilancia dependía la seguridad de la casa en contra de robos. La

Mishna establecía que si más de una casa daba al patio entonces el dueño podría exigir que los demás contribuyeran al costo del mantenimiento del portero. Claro, al portero no convenía que se le encontrara durmiendo al volver el amo.

Otra cosa que llama la atención en la versión de Marcos es que a los oyentes se les involucra en el argumento de la parábola: *Velad, pues, porque no sabéis...* (v. 35). Luego diremos más al respecto.

La versión de la parábola en Lucas no tiene portero, sino que se espera que todos los siervos estén despiertos, alertas y pendientes de la llegada del señor de la casa. También Lucas menciona una boda a la que asistiera el señor. Marcos no tiene este detalle. Es obvio, pues, que las dos versiones de la parábola no son idénticas. De allí que muchos hablan de dos parábolas. Muchas de sus expresiones son diferentes, pero la enseñanza de los dos Evangelios por medio de estas parábolas es la misma: la vigilancia de parte de los siervos en cuanto a la llegada del señor de la casa. La parábola urge que los siervos estén preparados para recibir a su amo a la hora que llegue. Es claro que para Lucas la parábola de Jesús se refiere a los discípulos de Cristo, y los amonesta a que estén vigilantes y a la expectativa de su segundo advenimiento. Lucas también menciona las tres vigiliadas de la noche. Es probable que Lucas mantenga la forma judía en cuanto a las distintas divisiones de la noche; tiene tres divisiones. Marcos, en cambio, utiliza la forma romana de dividir la noche en cuatro secciones o “vigiliadas” de la noche, consistiendo cada una de tres horas. Dodd (p. 129) opina que Lucas emplea las vigiliadas de la noche para abordar la preocupación de los creyentes de su día (aproximadamente en el año 80 d. de J.C.) respecto a la demora en el retorno de Cristo a la tierra.

Lucas en su parábola tiene otros detalles que carece Marcos. En el v. 37 habla de un servicio que el amo de la casa rendirá a los siervos vigilantes: se ceñirá el señor de la casa, hará que los siervos se sienten a la mesa y los servirá. No importa el ángulo del cual uno vea este detalle, ciertamente no refleja lo normal. Más bien, lo normal sería que los siervos atendieran a su amo. ¿En dónde es que encontramos a un Señor ceñéndose y sirviendo a sus siervos? El relato de Jesús lavando los pies a sus discípulos y sirviéndoles en la mesa sólo se halla en el Evangelio de Juan (13:1-20). Aunque los eruditos dudan casi unánimemente de alguna dependencia literaria entre el Cuarto Evangelio y los sinópticos, muchos han podido ver algunas similitudes entre algunos sucesos en Juan y algunos en Lucas. Sea esto como fuere, es obvio que Lucas por medio de estos detalles habla de las bendiciones que los siervos vigilantes pueden esperar cuando venga el Señor Jesús.

Dodd (pp. 130, 131) asevera que la parábola de los siervos vigilantes, más que ninguna otra, habla poderosamente a la iglesia primitiva que se preocupaba por la tardanza en la prometida segunda venida. Por medio de esta parábola, en su versión lucana, la iglesia primitiva se consolaba mientras esperaba

“durante las vigilias de la noche”. Aunque Dodd nos ayuda para ver la verdad de esta esperanza, veremos en la siguiente sección cómo yerra en hacer que la enseñanza de Jesús se reduzca totalmente a la de los evangelistas.

Aunque la mayoría de los estudiosos hoy consideran que la parábola del portero vigilante es una sola, interpretada de manera diferente por los dos evangelistas Marcos y Lucas, Hendrickx (pp. 116, 117) argumenta que son dos parábolas diferentes. Asevera:

La parábola de los siervos que esperan es afín a la del portero. Comúnmente se dice que ambas parábolas son derivadas de una parábola originalmente enseñada por Jesús. La implicación es que la primitiva comunidad cristiana o el evangelista creara la actual forma que encontramos en los Evangelios. Sin embargo, los dos relatos del portero y los siervos que esperan son tan diversos en expresión y sintaxis que es imposible que hubiera una sola parábola original. Es más fácil decir que ambas parábolas vienen de los labios de Jesús. Una es reportada por Marcos y la otra por Lucas.

Sea la que fuere la explicación que uno dé al origen de la parábola del portero y la de los siervos, es claro que la enseñanza principal es la misma. Los múltiples detalles diferentes sólo vienen a dar realce a la idea central: la fidelidad en estar a la expectativa de la llegada del señor de la casa.

Fisher (p. 34) opina que un vestigio de la parábola se puede hallar en Mateo 25:14, 15b. Éste dice al respecto:

El tema del portero y los siervos encargados de responsabilidad aparece en varios puntos de los Evangelios. En Mateo 25:14, 15b muy poco de la parábola permanece. Aparece en su forma más amplia en Lucas 12:35-38. El tema se repite en Lucas 19:12, 13. Detrás de las varias versiones, se halla un argumento. Un hombre —lo suficientemente rico como para tener siervos— deja su casa para asistir a una fiesta, tal vez los festejos de una boda. Amonesta al siervo que era el portero a que vele para que cuando el amo de la casa vuelva, tenga quien lo ayude.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Aunque Dodd (p. 131) opina que no podemos saber con exactitud el contexto histórico durante el ministerio de Jesús que evocara la parábola del portero vigilante, con mucha facilidad asegura que fue la crisis que la misma presencia de Jesús produjo. Al decirlo, revela de nuevo su prejuicio en contra de enseñanzas escatológicas en Jesús. Veamos su concepto.

Entonces, podemos preguntarnos: ¿Cuál era la emergencia que Jesús tenía en mente? Sabemos que él creía que su propio ministerio evocaba la crisis supre-

ma de la historia. No hay nada en la parábola misma que niegue la idea de que la emergencia que él contemplaba fuera de hecho la crisis creada por su propia venida en lugar de una crisis en el futuro distante.

Uno nunca deja de asombrarse de cómo los eruditos, basándose en sus propios presupuestos filosóficos, opten por hacer caso omiso del énfasis de los mismos evangelistas. Es cierto que las circunstancias históricas de éstos cuando redactaron cada Evangelio no fueron las mismas que las de Jesús, pero esto no permite que se pueda pensar que los evangelistas ignoraran los motivos por los que Jesús enseñaba sus parábolas. El mismo Joachim Jeremias, por mucho que admirara a su colega inglés, no daba la razón a Dodd cuando éste permitía que sus presupuestos filosóficos afectaran su interpretación de las parábolas de Jesús. Dodd nos habría servido mejor si se hubiera quedado con su aseveración original: no podemos saber a ciencia cierta la circunstancia durante el ministerio de Jesús que evocara la enseñanza de la parábola del portero. Es mejor admitir no saber que inventar respuestas basadas en filosofías extrañas a los Evangelios.

Es claro que para Marcos y Lucas, Jesús enseñó por medio de la parábola de los siervos vigilantes y la del portero que sus siervos debían estar esperando su retorno. Este período de espera, sin embargo, no debía ser un tiempo de ociosidad. Más bien, con fidelidad y esperanza, los siervos de Jesús debían estar ocupados en los quehaceres del reino. No debían desesperarse con respecto a su retorno, pero tampoco debían permitir que una ansiedad entorpeciera su actividad evangélica. Fisher (p. 35) resume este concepto admirablemente:

Hemos dicho que las varias versiones de esta parábola de Jesús reflejan la necesidad de que la iglesia primitiva interpretara el mensaje de Jesús con relación a su propia situación. Originalmente, Jesús hablaba de la llegada repentina de la nueva era, la gran crisis que precedería su cumplimiento. Él urgía que la gente estuviera preparada para cuando viniera. Pero cuando no aparecía, la iglesia tuvo que ajustarse a una perspectiva a largo plazo. Claramente, el portero no podía estar junto a la puerta por tiempo indefinido. Tenía que estar ocupado en sus tareas normales *mientras* esperaba el retorno de su amo.

Para muchos que no nos hemos desesperado por el regreso de Jesús, la clara enseñanza de Jesús para sus discípulos de todos los tiempos es que estemos preparados para cuando se realice su regreso. Ciertamente Jesús quería que sus discípulos no tan sólo estuvieran a la expectativa de su retorno, sino que también estuvieran ocupados en las cosas del reino.

C. Las parábolas para el contexto latinoamericano

Aunque la situación va cambiando en muchos países latinoamericanos debido a la situación económica, todavía muchos hogares de medianos ingresos tienen empleados en la casa para ayudar con las tareas domésticas. Dependiendo del país y la situación económica de la mayoría de sus habitantes, suele haber personas empleadas para ayudar con el jardín, la lavada de ropa, la cocina, el aseo de la casa, el cuidado de los niños y hasta la lavada del vehículo. En algunos hogares de gente pudiente, a menudo hay una o más personas para cada tarea mencionada. En otras casas de menos ingresos, puede ser que una sola persona tenga que realizar muchas de estas funciones.

Otro trabajo en hogares latinoamericanos que nos recuerda de la parábola a mano es el del portero. A ciertas zonas residenciales la entrada es cerrada para el público; a menudo hay un hombre encargado para que realice la vigilancia y admita únicamente a las personas que tengan el permiso de los dueños de las casas en el sector. Especialmente en los casos de los porteros y otros que realizan la vigilancia se exige que la persona sea de absoluta honradez. Normalmente no se da este empleo a personas desconocidas o con recomendaciones poco confiables. Esto es así, porque no tan sólo los bienes materiales de los dueños de las casas están en juego, sino que también la seguridad y bienestar de sus hijos están a riesgo. Es obvio que la característica que más se exige para que uno sea portero o velador para los hogares de familias latinoamericanas es la confiabilidad responsable. De nada sirve que a una persona de altas recomendaciones se le pague bien si ésta no se esmera en hacer bien su trabajo, sobre todo el de la vigilancia. Tristes situaciones se han dado en las grandes urbes de Latinoamérica cuando los encargados de la vigilancia no cumplieron con sus responsabilidades. Pérdidas y daños materiales cuantiosos se han reportado en la prensa, todo a causa de un velador irresponsable o deshonesto. Aun niños han sido secuestrados por maleantes debido al incumplimiento del velador encargado. Sin embargo, la mayor parte de los veladores cumplen fielmente con su tarea, ya que saben que esto es lo que esperan y exigen sus patrones. Habrá algunos porteros inclusive que cumplen con sus responsabilidades no sólo porque temen ser despedidos, sino porque conocen las consecuencias funestas para los vecinos del sector si no lo hacen.

Los tiempos y las culturas cambian, pero la enseñanza de Jesús en su parábola de los siervos vigilantes, y la del portero, no. Como ya se ha visto, la parábola en su versión lucana tanto como en Marcos enseña que los discípulos de Cristo deben estar a la expectativa de su regreso. Nadie sabe cuándo eso será (Mar. 13:32, 33). No tiene caso que estemos haciendo adivinanzas respecto al tiempo de su venida. La Biblia misma nos dice que Cristo ha de volver cuando menos lo esperemos (Luc. 12:40). El tiempo de su venida no es lo importante. Lo esencial es que estemos velando y a la expectativa de su regreso. Esto involucra actividad cristiana en todas sus facetas espirituales: la mi-

sionera, la educativa, la social. El Señor nos ha dejado con las tareas de la vigilancia y la labor cristiana. Debemos vivir todos los días como si viniera hoy.

8. Parábola de las diez vírgenes

(Mat. 25:1-13)

A. El contexto sinóptico

El Evangelio de Mateo es el único de los sinópticos que contiene esta parábola.

El evangelista Mateo coloca esta parábola entre la de los mayordomos (Mat. 24:45-51) y la de los talentos (Mat. 25:14-30). El mismo evangelista registra las palabras de Jesús que nos aseguran que la parábola es una que arroja luz sobre la naturaleza de la crisis que trae el reino de Dios: *Entonces, el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes que tomaron sus lámparas y salieron a recibir al novio* (Mat. 25:1). Con destreza Mateo sitúa la parábola después del discurso de Jesús sobre el fin de la era. Al final de dicho discurso Jesús habla de una separación entre dos clases de mayordomos (ver Mat. 25:45-51). Al mayordomo fiel se le otorga un puesto de responsabilidad; al mayordomo malo, sin embargo, se le asigna un lugar entre los hipócritas, mercedores de castigo. Algo del mismo tema se encuentra en la parábola de las diez vírgenes; cinco son “prudentes”, y las otro cinco son “insensatas” (v. 2). Las “prudentes” pudieron entrar a la casa del novio; a las “insensatas” se les negó la entrada por su descuido. Este tema de una separación entre los buenos y los malos es algo que figura en las parábolas en Mateo 24—25. Incluso, en el relato del juicio de las naciones (Mat. 15:31-46) aparece el mismo tema. Debe ser obvio que la concatenación de las parábolas con temas similares en el Evangelio de Mateo no es por casualidad. Muy intencionalmente el evangelista ubica estas parábolas una tras la otra con la mira de recalcar la necesidad de estar preparado para la crisis del reino.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

En la historia Jesús cuenta de diez doncellas, acompañantes de la novia, que siguieron las pautas establecidas para las bodas orientales. Desde el principio de la historia, sobresale la idea de la urgente necesidad de prepararse. Juntamente con esta idea se da otra también: la de ignorancia respecto a la hora exacta del regreso del novio y lo repentino de éste. La combinación de estos dos conceptos a la larga nos va a reflejar el propósito de la parábola dentro del ministerio de Jesús.

Los detalles acerca de las bodas judías que nos son narrados por Mateo son reveladores de la realidad histórica durante el tiempo del ministerio de Jesús. Es claro que la parábola tiene por trasfondo una boda judía común y corriente. Se

sabe que la ocasión de una boda durante el tiempo de Jesús representaba una celebración comunal. Las festividades de una boda solían durar toda una semana, y muchas personas participaban en ellas. De tal importancia eran las bodas judías que se les excusaba a los rabíes de su estudio de la ley juntamente con sus alumnos con el fin de que todos participaran en los festejos (Smith, p. 99, citando a Strack-Billerbeck, I, pp. 504 ss.) Jesús mismo habló de la suspensión del ayuno durante el tiempo de una boda (Mat. 9:15; Mar. 2:19; Luc. 5:34).

La parábola hace alusión a la última etapa en el proceso del matrimonio. Entre las etapas estaban: (1) “El noviazgo”, concertado éste por los padres de los cónyuges en perspectiva; ya que la madurez sexual se alcanzaba durante la adolescencia, el noviazgo se concertaba cuando los dos futuros esposos estaban bien jóvenes, a veces la mujer sólo contaba con doce años y el varón con trece; esta era la edad mínima establecida por los rabíes. (2) “El compromiso” dentro del cual los dos novios se daban votos, y el varón pagaba un dote o precio matrimonial al padre de la novia (ver Gén. 34:12; Éxo. 22:16; 1 Sam. 18:25); también ofrecía un regalo a la novia. A estas alturas, se consideraba que la pareja estaba legalmente casada; si el nexo se rompiera por alguna razón, se tenía esta rotura por un divorcio. Es más, si fuera a morir prematuramente el varón, la novia era considerada ya una viuda. Con todo, el matrimonio no se consumaba sexualmente hasta la ceremonia formal, a veces un año después del noviazgo. (3) “La ceremonia matrimonial”: Joachim Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 173) dice que ésta se celebraba dentro del hogar de la novia. Smith (pp. 98, 99), en cambio, asevera que sólo en casos anormales se tendría la ceremonia en casa de los padres de la novia. Normalmente, dice, se celebraría en la casa de los padres del novio. Dados los detalles dentro de la parábola en torno al proceder de los eventos, sin embargo, pareciera que Smith tiene más razón respecto al lugar de la celebración de la ceremonia misma.

Se debe agregar también que era costumbre que diez amigas de la novia la acompañaran mientras esperaba la llegada del novio a su casa. Éstas se vestían de blanco, y rodeaban a la novia; serían amigas especiales de ella aproximadamente de la misma edad de la novia (Hendrickx, p. 129). (4) “La procesión”: el novio normalmente llegaba a la casa de la novia en horas de la tarde, pero solía haber muchas demoras, y se hacía tarde. Estas demoras en la Palestina actual son cosa de orgullo, ya que se entiende que los padres de la novia están exigiendo regalos más costosos al novio. También, el novio por estas demoras considera que la novia es más valiosa, porque los padres de ella se demoran en entregársela (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, pp. 173, 174). Al llegar el novio a la casa de los padres de la novia, se emprendía la procesión rumbo a la casa futura del matrimonio, o sea, la de los padres del novio. Era costumbre que se llevara a la novia a su nuevo hogar en una especie de litre o cama portátil.

La primera oración de la parábola puede prestarse a ser malentendida (v. 1).

No se debe visualizar a las diez vírgenes sentándose por la orilla del camino, esperando la llegada del novio. Éstas, más bien, estarían junto a la novia, preparándola para la llegada del novio. Ellas tenían que estar preparadas con sus lámparas para acompañar a los novios al hogar de los padres del novio en donde se llevaría a cabo la ceremonia de matrimonio. Es interesante, no obstante, que la novia no es la figura central en la parábola. Son las diez vírgenes, juntamente con el novio, los que ocupan el lugar de atracción central. Llama la atención que son las cinco doncellas “insensatas” las que son el eje central alrededor del cual gira la parábola.

Ya se asentó que cinco de las vírgenes eran prudentes y cinco insensatas. Estos calificativos se dan para explicar que cinco hicieron los preparativos debidos para la procesión y cinco no. Las insensatas habían traído sus lámparas, pero no una cantidad adecuada de aceite. Las “lámparas” serían, más bien, una clase de antorcha, ya que quinqués o lámparas de casa no servirían a la intemperie, porque el viento apagaría la mecha. En efecto, las lámparas consistían en un palo con un material a la parte superior que absorbía el aceite de oliva. Desgraciadamente, el aceite duraba apenas unos quince minutos, y luego había que echarle más a las antorchas para que siguieran iluminando el camino.

Al tardar el novio en llegar a la casa de la novia hasta las altas horas de la noche, las diez doncellas se cansaron de esperar y se durmieron. Hay que notar que todas las vírgenes se durmieron; éste no era el problema. Era natural que las diez se cansaran, dada la larga espera. Según la parábola, lo problemático era que cinco de las muchachas no tuvieron la previsión de abastecerse de aceite suficiente para participar en la procesión matrimonial hacia el hogar del novio. Al oír el anuncio de la llegada del novio, las cinco doncellas se dieron cuenta demasiado tarde de que el aceite que tenían no daría abasto. Pidieron a las otras cinco muchachas previstas que les hicieran el favor de proporcionarles algo de su aceite. Éstas se negaron a hacerlo, ya que no habría suficiente aceite para que durara durante toda la trayectoria de la procesión si satisficieran tal petición. Además, hacían falta las antorchas bien iluminadas para participar en las danzas de rigor al llegar a la casa del novio. Ante esta situación, no les quedaba más remedio que rehusar la petición y recomendar a las cinco muchachas sin suficiente aceite a que salieran a esas horas a buscar más aceite. Es lógico reconocer que el proceso de la consecución del aceite haría que no llegaran a tiempo a la casa del novio. A las personas que no participaban en la procesión matrimonial se les negaba la entrada a las demás actividades matrimoniales. De ahí que al terminar la parábola, veamos a las cinco doncellas imprevistas a la puerta de la casa de los padres del novio rogando que se les admita (v. 11).

¿Cómo se debe interpretar esta parábola? ¿Cuál es su énfasis principal? Desgraciadamente, la misma naturaleza de la parábola se ha prestado para que reciba toda clase de interpretación alegórica. Este ha sido el caso desde el tiem-

po de la iglesia primitiva hasta la actualidad. Se ha observado anteriormente cómo la alegorización disparatada sólo conduce a la comisión de una injusticia contra la misma enseñanza de Jesús. Lo más usual dentro del proceso de la alegorización es que a Jesús se le identifique con el novio; los intérpretes que alegorizan la parábola a las diez vírgenes las hacen figuras de la iglesia. Otras "figuras" son: las lámparas son buenas obras, el aceite es el Espíritu Santo, el grito "¡He aquí el novio!" (v. 6) representa el sonido de trompeta cuando la segunda venida de Cristo. Debe ser claro que una alegorización desenfadada sólo es producto de la vívida imaginación de los intérpretes.

En vez de centrarnos en los detalles de la parábola, debemos procurar ver la idea central que Jesús quería dejar: la necesidad de estar preparados para su retorno. Fisher (p. 41), recalca esto al decir:

Sea que la parábola sea interpretada por su contexto dentro del ministerio de Jesús o por la expectación del regreso del Señor por la iglesia primitiva, el significado es claro. La llegada del momento esperado es inminente. Puede llegar con un grito aun cuando la gente está dormida. La prueba crucial consistirá en si los oidores están preparados para ese momento. Los que están preparados entrarán al gozo de la nueva era; los insensatos serán desheredados (Mat. 25:12) y excluidos de la nueva era. La irrupción repentina de la Nueva Era presenta a los creyentes su prueba más severa.

Conviene indicar a los lectores que por la expresión "nueva era" Fisher no se refiere al movimiento herético de la actualidad sino al reino de Dios. Su libro fue escrito en 1979 antes de la aparición de dicho movimiento sincrético que combina elementos cristianos con pensamientos del lejano oriente. Es probable que si Fisher escribiera el libro hoy, no empleara el término que para lectores modernos puede ocasionar confusión.

Una cosa es clara: esta parábola es dirigida a los discípulos de Cristo. A los lectores de todo tiempo la enseñanza de esta parábola se relaciona con el contexto general del regreso de Jesucristo a la tierra. Llama la atención que la expresión en Mateo 25:13, "Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora", es un eco de lo que se lee en Mateo 24:36: "Pero acerca de aquel día y hora, nadie sabe; ni siquiera los ángeles de los cielos, ni aun el Hijo, sino sólo el Padre". La misma idea se encuentra en Mateo 24:42: "Velad, pues, porque no sabéis en qué día viene vuestro Señor". Aparte de esto, la expresión tan propia de Jesús en Mateo 25:12, "De cierto os digo..." nos hace reconocer que el Señor habla de su propio retorno y no son únicamente palabras alusivas al novio de la parábola.

Debe ser claro que el contexto dentro del cual Mateo ubica la parábola de las diez vírgenes habla poderosamente a favor de un énfasis sobre la segunda venida de Cristo. En la parábola de los mayordomos (Mateo 24:45-51) el señor de la

casa vuelve oportunamente. En la parábola de los talentos (Mateo 25:14-30) el hombre que emprende un viaje regresa para arreglar cuentas con sus siervos. Es lógico, pues, que el retorno repentino del novio cuadra dentro de la misma esquematización.

Albert E. Barnett (p. 217) ofrece algunas palabras interesantes respecto al sentido general de la parábola:

La historia es una excelente incorporación de las expectativas escatológicas de la iglesia primitiva. Hay la expectación de que el Mesías puede aparecer en cualquier momento. La aparente demora de su venida prueba severamente el entusiasmo de los creyentes pero no ha de apagar su estado de alerta. Al contrario, lo inesperado debe crear una preparación constante en vez de un letargo. Los "prudentes" dejarán el tiempo completamente en las manos de Dios y se concentrarán en estar preparados. Después de la llegada del Mesías, cesará toda oportunidad de prepararse para el juicio. Preparación para el juicio no puede ser hecha por una persona para otra. Cada individuo ha de aceptar la responsabilidad por su propia preparación.

De nuevo y con relación a la parábola de las diez vírgenes, la idea central es "estar preparado". Claramente sobresale la idea de que las personas no preparadas (las "insensatas") no serán recibidas en el reino de Dios al igual que a las vírgenes sin aceite no se les permitió la entrada a los festejos de la boda en la casa del novio. En cambio, las personas "prudentes" son aquellas que están perennemente preparadas para recibir al Señor en la hora de su llegada. La enseñanza del Nuevo Testamento en general indica que esta preparación está constituida por las siguientes cosas: una fe personal en la obra redentora de Jesús; esta confianza en la eficacia de la expiación realizada en el evento de muerte-resurrección de Jesús es acompañada naturalmente por obras que validan la profesión. No es por nada que Mateo concluya su agrupación de parábolas en torno a la segunda venida con el relato magistral del juicio de las naciones (Mat. 25:31-46). En este relato que abarca también la separación entre las ovejas y los cabritos (vv. 32, 33) es obvio que los verdaderos creyentes se sorprenden cuando el Señor de la historia les dice que lo habían servido. Los justos, siguiendo lógicamente los dictados de su fe en Cristo, se ocupan en el servicio y el cuidado a otros. Su sorpresa es genuina, porque los que sirven a Cristo verdaderamente por la fe no hacen alarde de sus obras; más bien, dan por sentado que el servicio a otros es parte y parcela de su fe cristiana. Los que están "a la izquierda" (v. 41), el lugar aciago, ignoran que su falta de servicio a otros también ha demostrado su total carencia de fe en Cristo y las obras caritativas que ésta presupone. Es importante recalcar a estas alturas que lo primordial en la salvación es la fe en la obra redentora del Salvador Jesucristo. Las obras son resultados lógicos y secuenciales de esta fe.

Si las obras en sí pudieran resultar en la salvación, el sacrificio de Jesús no hubiera sido necesario. Pero también es importante ver que la verdadera fe en Cristo va a resultar irremisiblemente en las obras.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Habiendo establecido la enseñanza principal de la parábola, o sea, el estar preparado para el comienzo de la consumación del reino de Dios en la venida de Cristo, será relativamente fácil encontrar ciertas analogías en América Latina.

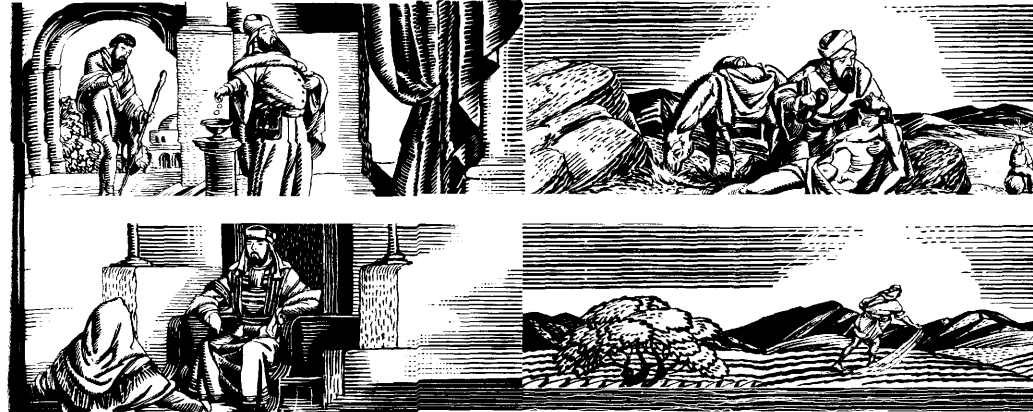
La preparación es una cualidad muy anhelada y preciada de parte de la mayoría de los latinoamericanos. Este anhelo se observa no tan sólo en el campo académico o intelectual, sino también en todos los aspectos de la vida. La experiencia en ciertos campos es más valorada que la preparación académica. Existen muchas escuelas técnicas en los distintos países latinoamericanos, y éstas contribuyen grandemente para que la vida de muchos sea más fácil y llevadera. Lo interesante es que muy a menudo personas con problemas de índole mecánica (plomaría, carpintería, etc.) buscan a técnicos experimentados en la práctica de su oficio para resolverlos. No es que desconfíen o desdeñen la preparación académica de los técnicos, sino que más bien prefieren a personas que se han probado en el campo de su pericia. Los jóvenes recién graduados de las escuelas técnicas algunas veces tienen dificultades al comenzar su carrera, porque su propia juventud y su relativa inexperiencia militan en su contra. La gente a veces opta por llamar a un plomero de muchos años de experiencia, aunque sin título, antes que confiar un trabajo de gran envergadura a un neófito. Cuando se trata de trabajos de índole práctica, el empirismo lleva la batuta.

No tan sólo en los campos prácticos se aprecia la experiencia. En las distintas profesiones (medicina, abogacía, odontología, arquitectura, etc.) se requieren títulos académicos de universidades reconocidas para que los profesionales puedan ejercer sus carreras. Los estudios universitarios son exigentes, largos y costosos en esfuerzo humano. El comenzar una carrera no garantiza la terminación de ella. Muchos abandonan su carrera sin terminarla por varias razones. Con todo, nadie quiere visitar un médico puramente empírico. Es decir, el latinoamericano común y corriente no está anuente a confiar su cuidado médico a una persona que no haya querido pagar el precio de prepararse adecuadamente. Eso sí, esta preparación implica años de experiencia dentro del campo de la especialidad de uno. Otra vez, se tiende a apreciar más a los médicos que hayan ejercido la profesión por varios años; a los médicos jóvenes, por excelente que haya sido su preparación académica, al principio les cuesta lograr la confianza de la gente. Tienen que pagar el precio de largos años de experiencia en hospitales y clínicas, muchas veces en áreas rurales donde los profesionales carecen de muchas comodidades. De nuevo, la preparación empírica es necesaria para el buen ejercicio de la carrera que fuera.

En América Latina hay otra profesión para la que se requiere buena preparación: el ministerio cristiano. La mayor parte de los seminarios teológicos en la región requieren la misma preparación preuniversitaria que otras carreras. Los años de preparación académica dentro del seminario varían de país en país. Los mejores seminarios latinoamericanos están totalmente al nivel de otras escuelas profesionales. Los que ofrecen la licenciatura normalmente requieren cuatro años de clases y una tesis de grado. Se exige un dominio de idiomas bíblicos (hebreo y griego) juntamente con otras materias dentro del tradicional currículo teológico. Al igual que otras carreras, se exige que los egresados tengan varios tipos de experiencia en iglesias durante sus años de estudio. De nada sirve que un graduado del seminario pueda hacer exégesis de pasajes bíblicos utilizando los idiomas originales si no sabe llevarse con la gente de la congregación. Por esto urge que cada graduado del seminario también haya tenido amplia experiencia en el trabajo cotidiano de la iglesia. Pero, desgraciadamente, como en el caso de los médicos jóvenes, algunas iglesias no quieren llamar como pastor a un recién graduado del seminario. Suelen decir: "No lo conocemos". Lo que a menudo no saben es que el hombre ya está bien preparado tanto académica como empíricamente para la tarea del pastado. Lo triste es que muchas veces les cuesta a los pastores jóvenes ganarse la confianza de las distintas congregaciones en su área. Éstas a menudo prefieren llamar a un hombre experimentado en el campo pastoral, aunque se dan cuenta de errores garrafales cometidos por éste en otros lugares. Parece que el valor de la preparación, tanto intelectual como empírica, no es reconocido uniformemente en todas partes.

En América Latina se confirma la enseñanza de la parábola de las diez vírgenes. Jesús nos dice que los creyentes necesitamos estar preparados para cuando él venga. Esta preparación involucra el estudio tanto como la experiencia. El estudio de la Biblia, Palabra de Dios, es tarea de toda la vida del cristiano. También, la vida nos ofrece múltiples y continuas oportunidades de servir a Cristo, sirviendo a otros. La parábola de las diez vírgenes nos enseña que hemos de estar continuamente preparándonos para su venida. Hace falta "aceite" para nuestras lámparas. Encontrémonos entre los bien abastecidos y preparados. Esto se logra mediante nuestro caminar con Cristo y en el servicio a otros.

Capítulo 3



LA GRACIA DEL REINO

1. Parábola de la oveja perdida

(Luc. 15:4-7; Mat. 18:12-14)

A. El contexto sinóptico

Las tres parábolas agrupadas por Lucas para enseñar la alegría de encontrar lo perdido se hallan dentro de su gran sección central (Luc. 9:5—18:14). En especial Lucas 15 “pertenece a aquel segmento narrativo lucano (14:1—17:10) que recalca el ‘evangelio del Mesías’” (Jones, p. 168). Mucho de este material es tomado de su fuente especial “L” (ver el apéndice); en particular, la parábola de la dracma perdida y el hijo perdido forman parte de este material peculiar a Lucas. No así la parábola de la oveja perdida, pues ésta se halla también en el Evangelio de Mateo. Eso sí, los dos Evangelios ubican la misma parábola en contextos totalmente diferentes. Los contextos diferentes hacen que la parábola cobre un significado distinto en cada caso. Lucas, por ejemplo, por la misma ubicación de la parábola con otras que enseñan la alegría de encontrar lo perdido, tiende a fijar sus parámetros didácticos. A la larga, la parábola

asume énfasis evangelísticos. Es más, en Lucas la parábola es referida a los fariseos y los escribas quienes censuran a Jesús por asociarse y hasta comer con los elementos marginados de la sociedad judía: los publicanos y los pecadores. Jesús da la parábola para dejar bien clara la idea de que Dios se regocija mucho más de un pecador arrepentido que “por los noventa y nueve justos que no necesitan de arrepentimiento” (Luc. 15:7). En Mateo, en cambio, el contexto es otro: la parábola es contada por Jesús a un grupo de discípulos. El ambiente se establece al plantearse una pregunta: “¿Quién es más importante en el reino de los cielos?” (Mat. 18:1). Para contestar esta pregunta hecha por los discípulos, Jesús hace que se le acerque un niño. Después procede a comparar al niño con la vulnerabilidad de los creyentes cristianos, destacando así las distintas ocasiones de caer que se presentan (vv. 6-11). De inmediato se narra la parábola de la oveja perdida cuyo punto esencial (para Mateo) es: “no es la voluntad de vuestro Padre que está en los cielos que se pierda ni uno de estos pequeños” (v. 14). Es muy obvio que dentro del contexto catequista de Mateo, que se remonta a la década de los 80, la parábola alude a los cristianos tiernos en la fe que fácilmente podrían apostatarse. La pregunta que enseguida se hace es: ¿cuál de los dos contextos refleja el contexto histórico del ministerio de Jesús? Dodd, después de analizar ambos contextos, aboga por “la originalidad” del contexto lucano (p. 117). Kistemaker, en vez de ver tanto la mano redaccional de los evangelistas, prefiere optar porque Jesús mismo contara la parábola dos veces en distintos contextos históricos (p. 207). Como quiera que uno vea la cuestión de los contextos sinópticos variantes de la parábola, sean éstos debido a la teología de los evangelistas o al orden cronológico del ministerio de Jesús, es preciso recordar que la enseñanza derivada de los dos contextos es distinta. Bonnard resume la problemática y una posible solución al comentar sobre la versión mateana:

¿Cuál de estas dos versiones remonta hasta Jesús? Los exégetas están divididos. Los partidarios del texto de Lucas hacen observar que (en Luc. 15:1, 2) transmite un eco más concreto de uno de los conflictos de Jesús con los escribas y fariseos. J. Jeremías ve en nuestra parábola una de las numerosas sentencias pronunciadas por Jesús contra sus adversarios y convertidas por la tradición en exhortaciones a los *discípulos*, es decir, a los miembros de las primeras comunidades cristianas... Sin embargo, es preciso advertir que la figura de los pequeños que no hay que despreciar (Mat. 18:1) y la imagen de la oveja perdida de Lucas se adaptan mejor a los *pecadores* o injustos del tiempo de Jesús (para quienes los fariseos y los esenios no tenían más que desprecio), que a los miembros oscuros de una comunidad siropalestinaense de los años 80 (*Evangelio según san Mateo*, p. 404).

En resumen, parece que la parábola de la oveja perdida, aunque refleja todas las características de una palabra genuina de Jesús, fue utilizada por los dos evangelistas según las exigencias de sus respectivos contextos históricos. Lucas, el evangelista gentil con grandes simpatías con el mensaje universal del Evangelio, refleja probablemente en su Evangelio un contexto más cercano al del Jesús histórico. Mateo, en cambio, se siente con entera libertad, bajo el influjo del Espíritu, de hacer que la parábola abarque cuestiones eclesiales. Lucas refleja fielmente el conflicto de Jesús con los fariseos y los escribas al dejar la idea de la alegría de Dios sobre el arrepentimiento de los “pecadores” tan despreciados por sus contrincantes. Mateo, con la misma parábola, expresa preocupación por los cristianos recién convertidos para que estos no se extravíen del redil de la iglesia.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Todo lo dicho en la sección anterior establece el marco para poder intentar determinar la importancia de esta parábola para Jesús. Con una plena aceptación del marco lucano como un cuadro fidedigno del ministerio de Jesús, se nota que de nuevo Jesús intencionalmente busca los marginados de la sociedad judía por acompañantes. Su disposición a ignorar los “tabúes” judíos es una de las marcas que destaca a Jesús de todos sus contemporáneos. Entre estos “pecadores” estaban los publicanos. Estos eran judíos que aceptaban empleo del gobierno romano para cobrar los impuestos de rigor. Se les llamaba “pecadores”, no tanto por una inmoralidad imaginada o real, sino porque trabajaban en un oficio carente de honor. Varios oficios “gozaban” de la desaprobación de los líderes religiosos. Entre ellos estaban los que arreaban burros, los curtidores, los pastores y los vendedores de “chucherías”. El empleo de estas personas impedía que pudieran seguir fielmente los escrúpulos de los fariseos, y por lo tanto eran catalogados como “pecadores”. Es más, uno podía ser pecador simplemente por no ser judío; ser gentil era ser pecador. Todo esto implica que ser pecador no siempre implicaba una inmoralidad, sino simplemente ser un marginado social.

El lio en que se hallaba Jesús con los líderes religiosos obedecía no tan sólo a su asociación con esta clase de gente sino que, peor todavía, solía *comer* con ellos: “Éste recibe a pecadores y come con ellos” (Luc. 15:2). Resulta que la pureza ritual del altar los fariseos la habían transferido al comer cotidiano, máxime cuando se reunían con otros fariseos en comunión religiosa. Los fariseos no eran sacerdotes ni oficiaban en los sacrificios, pero su comunión exclusivista en comidas con otros de su “pureza legal” hacía que se creyesen con nivel sacerdotal. Para ellos, el que Jesús comiera con “pecadores” lo igualaba con ellos, bajándolo a su nivel. Jesús, no obstante esta actitud, comía y se identificaba con los marginados como actos parabólicos, símbolos de la llegada de la era mesiánica, la era del perdón (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 163).

Todo este trasfondo nos ilumina el propósito de Jesús en dar la parábola de la oveja perdida; quería dejar la idea clave de la necesidad de “dejar las noventa y nueve” en busca de la oveja perdida. Obviamente Jesús alude a los marginados tan odiados por su auditorio. Es muy posible que, al narrar la parábola, Jesús tuviera presente el contenido de Ezequiel 34. El profeta, sin medir palabras, arremete en contra de los pastores egoístas quienes se ocupaban de sí mismos y se olvidaban de las ovejas perdidas. Para entender el peso de su argumento (y el de Jesús en la parábola), hay que reconocer que el Antiguo Testamento caracterizaba a Dios como el pastor de Israel (Gén. 49:24; Sal. 23:1; Jer. 50:19). Es más, tanto el Pentateuco como el autor de 1 Reyes (Núm. 27:17; 1 Rey. 22:17) insisten en que Israel necesita de un pastor que le guíe. Ezequiel señala (34:11, 12) que la naturaleza de Dios se ve en su cuidado especial por sus ovejas; ese cuidado incluye su búsqueda por ellas cuando se extravían. Hay quien (Jones, p. 173) contempla en Ezequiel 34 elementos escatológicos y mesiánicos ya que sugiere que David llegará a ser el pastor de Israel (vv. 23-25). Es del todo posible, pues, que Jesús mismo viera en Ezequiel 34 una indicación de su propio papel como el pastor escatológico. Los seguidores posteriores de Jesús claramente lo veían con ese rol (Juan 10; Heb. 13:20; 1 Ped. 2:25; 5:4). Es claro ver cómo el auditorio de Jesús había hecho caso omiso de su propio papel como pastores compasivos en busca de los perdidos. Los fariseos se sentían mucho más cómodos reuniéndose con otros de su misma “santidad”; preferían quedarse con las noventa y nueve que estaban seguras. Habían perdido del todo el afán por llevar las ovejas perdidas al redil. No les simpatizaba considerarse pastores, ya que estos eran tratados, como por naturaleza, ladrones de ovejas y de campos ajenos (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 164). Cuán fácil es dejar que nuestro “puesto” nos ciegue la vista a la tarea encomendada. Claramente, Jesús contó esta parábola para que los fariseos se arrepintieran de su actitud exclusivista y que ellos compartieran el gozo que Dios mismo sentía por una oveja rescatada. La parábola, además, es una vindicación de su propio ministerio. A. M. Hunter comenta:

...Jesús, por lo tanto, reivindica su ministerio, porque su actitud hacia los pecadores es la misma que la de Dios. Dios libremente perdona al hombre que no está en condiciones para exigir tal perdón (*Interpreting the Parables* [Interpretando las parábolas], p. 60).

Bornkamm descubre su énfasis luterano al decir:

...a los publicanos y a los pecadores que están en la mesa con Jesús —lo mismo que al hijo perdido— no se les pregunta sobre el grado de su progreso moral... En lugar de ser una gestión del hombre preparando la gracia, se puede decir que la penitencia es “ser encontrado” (*Jesús de Nazaret*, p. 89).

Aunque es difícil reconciliar la definición de Bornkamm del arrepentimiento con el del Nuevo Testamento, ciertamente da con el clavo al enfatizar la impotencia del hombre para merecer el perdón. Algo también de esto está en la parábola.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Sin rodeos, parece que el impacto principal de esta parábola para nuestro contexto es el de que insiste en un trato más justo y compasivo para los indefensos de nuestra población. Se ha visto que en el contexto mateano la parábola termina con una insistencia en que Dios no quiere que ninguno de los pequeños se pierda (Mat. 18:14). “Los pequeños” en este contexto son los miembros nuevos de la iglesia siropalestina de la octava década del primer siglo. De nuevo, el contexto mateano goza de la inspiración divina tanto como el lucano. Por esto, no se puede ignorar su implicación para nuestro medio. La intención de Mateo es muy válida para el día de hoy en América Latina. Es una tragedia experimentada por todo grupo cristiano en nuestro medio: la pérdida de algunos creyentes nuevos. Muy a menudo estos simplemente “se extravían” por su propia falta de entrega y compromiso con el Señor. Pero, este no es el “punto” de la parábola dentro del marco mateano; más bien, nos urge buscar hasta hallar a aquellas ovejas que, por la razón que fuere, se extravían. Para eso están los pastores; deben buscarlos para que “los pequeños” no se pierdan definitivamente.

Si bien el contexto mateano nos conduce a una situación eclesial de carácter más local, el contexto lucano tiene un sabor más universal. Dado el contexto conflictivo y de matices sociológicos en Lucas, Jesús obviamente, al hablar de las ovejas, no se limita a simples catecúmenos de la iglesia. Más bien, por haber sido atacado por su relación con los “pecadores”, Jesús desea demostrar su propia evaluación de esas “ovejas perdidas”. Abiertamente Jesús declara que a Dios le place mucho más el que un pecador se arrepienta que los noventa y nueve “justos”. Su propia misión (“buscar y salvar lo que se había perdido”) orienta a Jesús hacia una predilección por los indefensos, los pobres y los marginados sociales. Su propio gozo refleja el de Dios al ver a uno de éstos arrepentido. La parábola estuvo dirigida a los fariseos y los escribas; ellos necesitaban reconocer el valor de los “pecadores” y ayudarlos igual que Jesús al identificarse con ellos. ¿Qué nos dice esto a nuestro medio latinoamericano? Nos habla magistralmente de nuestra necesidad de salir en defensa de los indefensos latinoamericanos; aquellos que, por su situación económica-social no pueden valerse por sí mismos. Nos reta a que en el ámbito personal y eclesial nos valgamos de todos los medios a nuestra disposición para aliviar las injusticias sociales tan arraigadas en las sociedades latinoamericanas. La parábola es un llamado a que abandonemos cualquier concepto clausista que nos controle. La parábola es un llamado a que nos arrepintamos y que

busquemos a las ovejas perdidas que nos rodean por doquier. Cuando hagamos eso, “habrá gozo en el cielo”.

Si la parábola de la oveja perdida tiene impacto para las actitudes sociales de los latinoamericanos, más tiene para el creyente individual. No hace falta recalcar que hay muchas “ovejas” perdidas en el derredor de cada templo cristiano y en torno a la casa de cada creyente cristiano. No hace falta aclarar al creyente cristiano que el mundo y los individuos que lo componen se pierden no tan sólo socialmente sino también espiritualmente. El hombre perdido no es únicamente aquél que se ve conquistado por la bebida, por el sexo, por la drogadicción sino que también lo es la persona que no ha puesto su fe personal en el salvador, Cristo Jesús. Se dan muchos casos de personas que, según las normas sociales, son individuos de buena moral. La fe cristiana, aunque insiste en una vida ético-moral, es más que el buen comportamiento. La fe implica una relación personal con Jesús. Es urgente, pues, que la parábola de la oveja perdida cobre para nosotros más que un sentido social. Nos incumbe también, por medio de vida y testimonio verbal, ser portadores del evangelio de Cristo a las ovejas perdidas dentro de la esfera de nuestra influencia. Cuando esto sucede, hay gozo en el cielo. Habrá también gozo en la vida de la oveja antes perdida pero ya encontrada.

128

2. Parábola de la moneda perdida

(Luc. 15:8-10)

A. El contexto sinóptico

En esta parábola estamos tratando con una de las que son exclusivas del Evangelio de Lucas. Ya que esta parábola es una de la trilogía puesta por Lucas en su capítulo 15, es obvio que no hay gran diferencia en el contexto de ésta y la parábola que la precede y la que la sigue. Lo que sí se debe notar es que ésta es pareja de la anterior; la que sigue, la del hijo perdido, no guarda exactamente la misma relación. Dodd puntualiza:

La parábola del hijo perdido no es exactamente paralela con las otras dos. Su “punto” reside, al parecer, en el contraste entre el gozo de un padre al regreso de su hijo veleidoso y la mezquina actitud del “respetable” hermano mayor. No obstante, la aplicación se refiere a la misma situación en el ministerio de Jesús. Así la presenta Lucas, y no podemos dudar de que está en lo cierto (p. 118).

Es llamativo cómo Lucas en este caso característicamente organiza su material en pares. A menudo cuando Lucas habla de un hombre, de inmediato habla también de una mujer (Zacarías y Elisabet; José y María; Simeón y Ana;

la viuda de Sarepta y Naamán, el sirio; el hombre con el grano de mostaza y luego la mujer que pone levadura en la harina; y ahora el pastor que pierde una oveja y una mujer que pierde su moneda (Kistemaker, p. 211). Debe notarse, no obstante, que este interés por incluir a las mujeres no es sólo característico de Lucas; Jesús mismo, a diferencia de sus contemporáneos judíos, no tenía miedo de referirse a las mujeres como personas y no sólo como posesiones.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Aunque esta historia no es una simple repetición de la parábola anterior, pues hay cambios en cuanto a detalles, sí es evidente que la enseñanza dejada por Jesús es la misma: el gozo grande motivado, en este caso, por el hallazgo de una moneda perdida. Los detalles difieren y algunos de ellos interesan mucho, porque contribuyen a la lección principal de la parábola. La parábola gira en torno a una mujer que había ahorrado diez dracmas. La dracma equivalía a un denario, o sea, la remuneración de un jornalero por un día de trabajo. Se trata, pues, de una mujer de pocos recursos. Este dinero probablemente era su dote; era de suma importancia para ella, pues la mujer que no se casaba era no tan sólo socialmente inaceptable, sino que estaba indefensa y destinada a la penuria más grande. Respecto al dinero perdido Jeremias observa:

...las diez dracmas recuerdan, a los conocedores de la Palestina árabe, el tocado femenino, guarnecido de monedas; este adorno pertenece a la dote, representa su propiedad más preciosa y no se lo quitan ni durante el sueño (*Las parábolas de Jesús*, p. 166).

El hecho de haber extraviado una de estas dracmas representaba para la mujer una tragedia de grandes proporciones. Se pone a buscar “con empeño” por todos lados; su estado de ansiedad se deja palpar. Por la misma construcción de la casa, la búsqueda se hace difícil. Se trataba de una casa carente de ventanas, por ende oscura; no se trata de una búsqueda nocturna. La mujer enciende un “quínqué” para intentar hallarla. Ni con su lámpara rústica logra éxito; se pone a barrer con las hojas de una palmera. Ya que el piso era de tierra endurecida y hasta un tanto rocosa, al barrer se podría oír el choque de la moneda contra las piedras. Al fin, ¡eureka!, la encuentra. A esta altura de la parábola Jesús llega al gran *tertium comparationis*: la alegría compartida por lo hallado: “del mismo modo habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que noventa y nueve justos que no necesitan de arrepentimiento” (v. 10). Dos cosas son muy significativas respecto a esta parábola que sobresalen: (1) su parentesco con la parábola anterior (la de la oveja perdida) se hace patente cuando Jesús mismo especifica la lección en ambas: “os digo” (compárese el v. 7 con el v. 10); (2) el uso del tiempo futuro en el verbo principal (“habrá”) puede ser indicativo de su carácter escatológico. Así, por lo menos, opina Jeremias:

129

El futuro de Lucas 15:7 hay que entenderlo escatológicamente: Dios se alegrará en el juicio final, cuando, junto a los muchos justos, pueda también anunciar la absolución a uno de los pequeñuelos, a un pecador arrepentido; Él se alegra más por esto. *Así es Dios*. Quiere la salvación de los perdidos, pues le pertenecen; su andar errante le ha dolido y Él se alegra del retorno al redil. Es la “alegría soteriológica” de Dios (*Las parábolas de Jesús*, p. 167).

Debe ser claro ahora, mediante estas dos parábolas vistas hasta ahora en el capítulo 15 de Lucas, que Jesús quiere aclarar ante sus opositores la naturaleza de su propia misión en la que él se dedica a buscar a los pecadores mediante su asociación con ellos. Su relación con ellos demuestra la evaluación divina del valor de los pecadores en contraposición a la de los “religiosos”. La relación de Jesús con los pecadores es redentora por naturaleza. Su propio gozo es desbordante al ver el cambio de actitud y de rumbo (arrepentimiento) de uno de ellos.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

El contexto sinóptico de la parábola es instructivo. Ya se ha dicho que la parábola de la moneda perdida forma parte de una trilogía de historias parabólicas que son exclusivas del Evangelio de Lucas. Se sabe que el capítulo 15 de Lucas pertenece a una sección especial cuyos materiales no figuran en los demás Evangelios. El capítulo 15 en especial se centra en lo que se conoce como “el evangelio del Mesías” (Luc. 14:1—17:10). Esta sección especial manifiesta un evangelio que se preocupa por los marginados y los despreciados (14:1-24), los cojos, los ciegos, los pobres y los perdidos (15:1-32). Dicho “evangelio del Mesías” también está cargado de una sensación de crisis (16:1—17:10). Todo esto significa que Lucas 15, el sitio de la parábola de la moneda perdida, se identifica plenamente con el tema general del Evangelio: “El hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que se había perdido” (Luc. 19:10).

No es difícil encontrar una aplicación de esta parábola para América Latina. Si la enseñanza principal de esta parábola, al igual que la de las otras dos de la trilogía, es la desbordante alegría que se efectúa cuando algo perdido se halla, hay múltiples ocasiones para aplicar esta enseñanza al medio latinoamericano. Dios se interesa en el bienestar material tanto como el espiritual de los latinoamericanos. Difícilmente se pueda encontrar otra área más necesitada respecto a “los perdidos”. Los hay en el sentido económico a todo lo largo del hemisferio. Que éstos necesitan que sean “hallados”, no hay quien dude. Los que deseamos acatar las enseñanzas parabólicas de Jesús, no podemos sino desear que se hallen medios para que se ponga más atención a la grave situación de los marginados. Esta atención debe crearse no tan sólo en la esfera gubernamental sino también en la eclesial. No es justo que grandes cantidades de dineros se gasten en lujos de parte de las iglesias sin que

se preocupen por las necesidades físico-espirituales de la gente. Ciertamente la alegría de Dios se desborda al ver que su pueblo se ocupe de “encontrar” a los que se pierden en las inequidades de la sociedad latinoamericana.

Pareciera innecesario que se dijera que hay distintas formas de estar perdido. Ya se ha hablado de los “perdidos” sociales. Los hay también espirituales. Es decir, el hombre sin Cristo está ya perdido; su destino es el de vivir eternamente sin Dios y sin esperanza. El hombre nace en el pecado, y está por lo tanto alejado de la presencia de Dios. Cuando al perdido se le predica el evangelio, hay la oportunidad de aceptar o rechazar tal mensaje de salvación. Si la opción es a favor del evangelio, el pecador es convertido y salvo. Cada vez que esto ocurre, la alegría en el cielo es como la alegría de la mujer que encontró el dinero que se había perdido. Por el contexto de la parábola, es claro que esta es la enseñanza diáfana de ella. Jesús quería dejar bien clara la idea de que el deseo más grande de Dios es que lo perdido se halle. Jesús mismo había dicho en otra ocasión, “el hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que se había perdido”. Aunque la conversión del pecador involucra su propia decisión favorable en pro del evangelio de Cristo, esto nunca viene a ser la causa de su redención. Ésta es provista por Dios en la muerte expiatoria de Jesús. La salvación desde su comienzo hasta su fin es obra de Dios. Por esto, es Dios mismo quien se regocija cuando cada pecador perdido se apropia de esa redención en Cristo por la fe. Su regocijo es grande cuando el perdido es hallado.

3. Parábola del hijo perdido

(Luc. 15:11-32)

A. El contexto sinóptico

La historia en torno a un muchacho que abandona el calor del hogar para buscar su suerte muy distante de su tierra es la parábola más larga y la más famosa de Jesús. Lucas la ubica al final de la trilogía, porque es un cierre “con broche de oro” de este capítulo; es de notarse que esta parábola también se halla únicamente en el Tercer Evangelio. Aunque el nombre “hijo pródigo” se ha hecho ley por la costumbre, hay quien opina que esto representa un trasnombramiento, pues el punto de comparación no es con el comportamiento del hijo sino con el gozoso amor perdonador del padre (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 158). El que el padre ocupe el papel principal en la parábola es demostrado muy lúcidamente por Bornkamm (*Jesús de Nazaret*, pp. 132, 133). *El padre* da la libertad a su hijo para que se marche, y esto pese al hecho de que el hijo pida inoportunamente su herencia. Peor todavía, el hijo trata al padre como si ya se hubiera muerto; *el padre* no persigue al hijo a pesar de los atropellos morales de éste; es la figura *del padre* en la memoria del hijo la que lo estimula a reaccionar al estar sumido en la peor de las miserias. La

benevolencia y la abundancia de la *casa paterna* lo motivan para que vuelva en sí. Es más, el que el muchacho haya ofendido a *su padre* sirve de motivación para que pida ser tratado como un simple siervo. *El padre* está continuamente pendiente del regreso de su hijo, tanto así que no espera dentro de su casa sino que lo ve aun estando a gran distancia de la casa. *El padre* es el que toma la iniciativa, corriendo donde su hijo para besarlo. *El padre* se olvida de las ofensas del hijo para colmarlo de lo mejor de su casa. Ciertamente, el padre de la parábola viene siendo el actor principal. Pero ya que la parábola completa involucra no tan sólo al hijo perdido y al padre amoroso sino también al hermano iracundo, se ha sugerido que un mejor nombre sería “La parábola del padre compasivo y del hermano airado”, porque, en efecto, la historia contrasta dos modos de recibir a un perdido (Jones, p. 175). Dada la importancia que tiene el padre para la parábola y también el papel del hermano mayor, la inclusión de los dos en el título no es un desatino.

Se debe hacer énfasis en el hecho de que la historia del hijo judío emigrado a otras tierras reviste características de lo real y no de lo alegórico. Durante el día de Jesús había cuatro millones de judíos en la diáspora pero sólo medio millón en Palestina. Muchos de éstos habían emigrado justamente para buscar su fortuna en países con más oportunidades (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 159). La naturaleza de la historia es genuinamente parabólica y no alegórica. El padre de la parábola es un padre humano, pero, eso sí, ilustra el amor de Dios.

Aun la lectura más superficial de la parábola revela que ésta se divide en dos secciones lógicas: (1) la que describe la acción inmadura del hijo al abandonar el hogar paterno y la recepción del padre perdonador cuando el retorno del hijo perdido (vv. 11-24), y (2) la reacción negativa del hermano mayor (vv. 25-32). En ambas secciones una de las cosas que más llama la atención es el lugar que ocupan las conversaciones entre los protagonistas principales. A veces la conversación es un monólogo, por ejemplo, el que sostiene el hijo menor consigo mismo (vv. 17b-19); otras veces se constituye en una especie de discurso, cuando el hijo confiesa ante su padre (v. 21b). En total, habla el hijo menor, el padre, el siervo y el hermano mayor. Interesantemente, el único *diálogo* tiene lugar entre el padre y el hijo mayor (Jones, p. 175).

Por el cambio tan radical de ambiente y por causa de la censura tan drástica a los fariseos que está implícita, algunos opinan que la segunda sección de la parábola no formaba parte de la parábola originalmente. Creen, más bien, que esta censura tan marcada no es digna de Jesús, y probablemente es lucano de origen (J. T. Sanders, citado por Jones, p. 188). Por mucho que Lucas haya favorecido los elementos universales del evangelio y haya despreciado todo lo hebraico inauténtico en el ritualismo judío, no es comprobable que esta segunda sección sea producto unilateral de Lucas. La parábola tiene todos los rasgos de unidad cohesiva. Beck lo expresa muy bien al decir: “Algo del artístico genio escritor de Lucas figura en esta historia, pero lo ha

mezclado de modo creativo y perfecto su arte con la originalidad aún mayor de Jesús” (p. 250).

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Ciertamente Jesús no daba sus parábolas como simples lecciones moralistas; menos las daba para dejar verdades intemporales. Siempre sus parábolas se daban dentro de un contexto inmediato que las requería. A menudo era el contexto el que daba cierta fisonomía a la parábola. El genio de Jesús en el empleo creativo de la parábola según las exigencias del contexto y casi de modo espontáneo es muy palpable. Ya se ha visto con cierto lujo de detalle la actitud de los fariseos y los escribas ante la relación de Jesús con los “pecadores”. La parábola del hijo perdido, aunque bien pudiera haberse dado bajo otras circunstancias afines durante el ministerio de Jesús, es la que mejor habla al problema de los líderes religiosos. Casi se pueden ver las muecas de autosatisfacción en los rostros de los fariseos cuando Jesús empieza la parábola y detalla los pormenores respecto de hasta donde llegó el “pecador”. Su autosatisfacción estriba en el hecho de que no había modo de que se identificaran con el hijo menor. Al contrario, pensarían que Jesús estaba dándoles la razón acerca de su evaluación de los pecadores. Cuando Jesús aborda el arrepentimiento del hijo menor (el v. 17 usa la expresión “volviendo en sí”, expresión tanto hebrea como aramea que significa el arrepentimiento), es muy posible que por primera vez algunos de los fariseos se dieran cuenta de la posible condición arrepentida de los acompañantes de Jesús. Es más, el que Jesús haya relatado la importancia de la comida restauradora compartida entre el padre e hijo puede haber aclarado aún más los motivos de Jesús al comer con “pecadores”. Estos fariseos serían muy aptos al identificarse con el hijo mayor, el que se negaba a comer y hasta rehusaba reconocer al retornado como hermano. Esto se observa en su uso un tanto despectivo de la expresión “éste tu hijo” (v. 30). Al igual que ese hermano mayor, los fariseos desconocían la calidad de hermanos de los pecadores. Los mismos sentimientos de enojo y odio del hermano mayor, los reconocían como suyos también. Pese al espíritu antagónico de los fariseos para con él, Jesús los amaba. En esto Jesús compartía el amor filial del padre de la parábola quien amaba de igual modo a los dos hijos. Ciertamente el amor del padre se palpa claramente, pero Jesús no quería sólo describir un amor paternal; sobre todo tenía la intención de que los fariseos reconociesen *la compasión del padre ante un hijo arrepentido*. Al reconocer esto, se llega al *tertium comparationis* de la parábola. Lo que Jesús deseaba que los fariseos reconocieran era el contraste entre la compasión del padre y la respuesta indignada del hijo mayor. No era difícil para los líderes religiosos reconocer su papel en la historia. Mediante esta parábola, Jesús busca una decisión por parte de los fariseos para que ellos entren al reino de Dios. Esto lo podían hacer al reconocer la legitimidad del ministerio de Jesús

entre los pecadores, porque la actitud de Jesús hacia los pecadores era la de Dios. A todas luces, esta parábola es una que habla de forma diáfana de la gracia del reino de Dios.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

La contextualización de esta parábola para nuestro medio puede hacerse convenientemente al considerar ciertos aspectos de dos de los personajes principales de la parábola. Los veremos según su aparición cronológica en la parábola.

Es muy claro que la parábola quiere que el hijo menor represente ante el auditorio (los fariseos y los escribas) al “pecador”. Sus pecados son múltiples según el modo de pensar de los líderes religiosos, y estriban en varios delitos. En primer término su misma juventud estaba en su contra. La “madurez” de los “ancianos” (léase “líderes religiosos”) tenía cierto prejuicio adverso contra todo lo que olía a juventud. Aunque Jesús es el que describe la condición del joven perdido, es significativo que no hay ni una sola palabra condenatoria dentro de la misma parábola respecto a la juventud del muchacho. Pareciera, en cambio, que la misma simpatía que Jesús sentía para con los “pecadores” (según la definición de los fariseos y los escribas) haría que no dijera ninguna palabra condenatoria respecto al muchacho; sólo describía los líos desastrosos en los que se había metido debido a su separación del hogar paterno. Lo que sí se nota es que su juventud no es una marca en su contra para Jesús.

No es ningún secreto que la América Latina de hoy es un continente de jóvenes. El Centro Latinoamericano de Demografía (Celade) dice al respecto:

Es importante destacar que en la gran mayoría de los países, 16 entre 20, con más del 80 por ciento de los habitantes de la región latinoamericana, el 35 por ciento de la población tiene menos de 15 años (Martner, *El desafío latinoamericano*, p. 59).

Todo esto se ha indicado para que se reconozca que cuando se habla de América Latina se está hablando de un conjunto de países con gran elemento joven. Esta juventud no ha de ser despreciada ni tildada de “pecadora” simplemente por ser menor de edad. Aunque su modo de comportamiento, según los mayores de edad, no refleja como quisiéramos los valores tradicionales, debemos ser pacientes con ellos y esperar (como lo hiciera el padre de la parábola) que ellos hallen su camino al cambio de actitudes respecto a esos valores. Según la parábola, el padre no intentó imponer su voluntad, sino que permitió que el joven descubriera por sí mismo el error de su camino. El padre no perdió esperanzas respecto a las posibilidades de ese hijo; estaba pendiente a su retorno a la casa. Aunque esta parábola se ha usado bien intencionadamente por muchos para hablar de los excesos de la juventud, hay que recono-

cer que Jesús mismo narró la parábola justamente para demostrar las potencialidades del pecador respecto al cambio de actitud y rumbo en la vida. Hay que tener presente siempre que la figura del hijo perdido sale bastante bien parada por causa de su arrepentimiento; esto contrasta marcadamente con el papel del hijo mayor que no demuestra tal capacidad. América Latina, reconozcamos la riqueza potencial que hay en la juventud nuestra; ayudemos todo lo posible porque esa potencialidad se realice. El futuro de América Latina depende de ello.

Hay un segundo factor llamativo en lo relacionado con el hijo menor por su analogía con las condiciones latinoamericanas de la contemporaneidad. Notamos que la emigración del joven de la parábola reflejaba una realidad histórica-cultural en el pueblo judío palestino del tiempo de Jesús. Muchos de los jóvenes judíos emigraban a otros países para buscar una mejor vida económica; ellos formaban un eslabón más en la gran cadena de poblaciones judías fuera de la Palestina que solemos llamar “la diáspora”. El hijo perdido, según la historia, tuvo una gran ventaja; llegó con bastante dinero en el bolsillo. Pese a esto muy pronto se hallaba sin dinero, sin amigos, sin identidad. La condición del hijo perdido en la “tierra lejana” es perfectamente análoga a la de muchos latinoamericanos que se ven obligados a emigrar del campo a la ciudad. Este fenómeno de la emigración campesina latinoamericana a las grandes urbes de la región en busca de empleo ha sido una de las características sociológicas de nuestro tiempo. La concentración de grandes poblaciones en las ciudades ha resultado en enormes e incalculables problemas para las ciudades, las economías de los respectivos países, etc. Los problemas mayores, no obstante, los han confrontado los mismos emigrados. Ellos han tenido que abandonar todo lo familiar: su hogar, su familia, su *modus vivendi*. Han llegado a las grandes ciudades en muchos casos sin amigos, sin familiares, sin hogar, sin dinero. Pronto ellos se hallan con las mismas crisis de identidad que sufrió el joven de la parábola. Su desesperación lo llevó a trabajar con hombres desconocidos (gentiles), pastoreando animales inmundos para los judíos (los puercos). Su mismo estado de alienación sociológica lo llevó a un peor estado de alienación psicológica. Llegó a creerse carente de valor, distanciado de todo lo familiar y todo lo valioso. Desprovisto de hogar, identidad personal y hasta de su religión, el joven experimentaba una crisis de proporciones gigantescas. La analogía con la experiencia de tanto latinoamericano llegado a la gran ciudad es clara. La parábola del hijo perdido ofrece una esperanza para todo aquel que se encuentre en semejante situación; no estamos solos en el mundo; hay un Dios compasivo y perdonador que nos tiene en gran estima. Somos de valor inmensurable para él. Lo somos también para la familia de Dios. Por esto las iglesias cristianas necesitan salirse de las cuatro paredes de sus templos para “buscar y salvar lo perdido”. Al igual que el hijo perdido, son de gran valor para Dios, para la iglesia y para la nación. La iglesia debe verse involucrada en el proceso

de adaptación de los emigrados latinoamericanos. Muy a menudo, son las personas que más fácilmente están dispuestas a escuchar un evangelio de reconciliación.

Si la identidad del hijo menor es muy clara dentro de la parábola, la del padre es aún más. Se necesita volver a insistir en el carácter no alegórico de la parábola. No es que el padre de la parábola *sea* Dios, ni el hijo menor *sea* el pecador común, ni el hijo mayor *sea* el judaísmo; más bien cada uno de los protagonistas principales de la parábola está para que el drama llegue a su "lección" principal: la gran alegría de Dios por el arrepentimiento del pecador. Con todo, el padre de la parábola ciertamente ilustra el amor perdonador de Dios. La figura del padre es una perfecta metáfora de la persona y acción divinas. Sobre todo la parábola destaca la gran diferencia entre la actitud generosamente bondadosa del padre y la mezquindad del hijo mayor. Los fariseos y los escribas no podían sino verse muy mal parados cuando Jesús describía al hijo mayor. Estos no creían posible que los cobradores de impuestos, los "pecadores" pudieran arrepentirse. Jesús narró la parábola justamente para contestar la pregunta hipotética: "¿Qué pasa cuando un publicano o un gentil se arrepiente?" Kistemaker comenta:

Jesús pintó el amor del padre por sus hijos para aclarar muy bien que el amor de Dios es infinito. Su auditorio reconocía a Dios en la persona del padre. Ellos sabían que el pecado siempre es contra Dios primero y contra el prójimo segundo. ¿Cómo perdona Dios a un pecador para restaurarlo como miembro de su familia? La actitud del padre en la parábola es representativa del amor perdonador de Dios para con un pecador que se arrepiente (p. 225).

América Latina necesita el modelo del padre que se encuentra en la parábola. Se acaba de hablar de la población joven que tienen nuestros países. Mucha de esta niñez puede verse en la calle sin quien la atienda, sin quien la provea de una educación adecuada, sin quien se ocupe de su bienestar. Uno no tiene que vivir en América Latina por mucho tiempo sin experimentar el desgarramiento del corazón al contemplar la situación de tanto niño abandonado en la calle por sus padres. Sin duda, hay explicaciones de índole socio-económicas que tendrán algo que ver, pero difícilmente se pueda achacar tanto abandono exclusivamente a la situación económica de la familia. Parte de los males ocasionados por el hacinamiento en las grandes urbes es la criminalidad en contra de los niños. Se puede apreciar por la observación y por la lectura de los diarios de cuánto niño queda a la intemperie y peor todavía expuesto al maltrato de elementos indeseables en la calle. La prostitución, la drogadicción, el robo se aprende en la calle. La pregunta que se hace es: ¿En dónde está el padre de estos muchachos? ¿No tendrá la más mínima cantidad de compasión por sus propios hijos? ¿Su propio egoísmo habrá permitido que abandone al infierno

de la calle a su hijo? Es lamentable que los gobiernos de nuestra área se vean obligados a financiar programas en pro de la protección de la niñez. El amor, la compasión, la paciencia del padre de la parábola siguen siendo un aliciente y un reto a los padres latinoamericanos de hoy. No es por casualidad que el protagonista principal de la parábola sea el padre.

Sería muy difícil que un creyente cristiano leyera esta parábola sin que se le desgarre el corazón. Los motivos de este desgarramiento son varios. En primer término la mayoría de nosotros no podemos leer siquiera superficialmente la parábola sin vernos identificados con el hijo perdido. Nuestra propia peregrinación en la vida ha comprobado que también hemos dado la espalda al calor hogareño para luego pasar años quizá en caminos muy equivocados y perdidos. Muchas veces tardíamente llegamos a reconocer el error de nuestro camino, y creemos imposible el retorno al hogar paterno para remediar los dolores que hemos ocasionado a otros dentro de la familia. Es decir, algunos al leer esta parábola se sentirán impactados personalmente por eventos desastrosos que sólo pueden achacarse a sí mismos. Lo que se debe recordar, no obstante, es que la parábola tiene un desenlace feliz. Estaba el padre de la familia aún esperando el regreso del hijo descarriado. Por imposibles que parezcan las soluciones en relaciones rotas dentro de las familias o dentro de las iglesias, siempre hay que recordar que lo imposible para los hombres es posible para Dios. El peor intento de reconciliación es el que no se hace. La disposición del ofendido no siempre se conoce bien. Al igual que el hijo perdido no sabía a ciencia cierta exactamente la reacción de su padre al volver a casa, tampoco sabremos la actitud del ofendido dentro de la familia, especialmente si las relaciones interpersonales han estado rotas por mucho tiempo. Esto no impide que hagamos la lucha para que presentemos nuestras disculpas y procuremos hacer las paces.

Claro está, esta parábola tiene su aplicación espiritual también. No existe persona que no haya hecho el papel del hijo perdido ante Dios. Es más, puede ser que hace años nuestra relación con el Señor esté rota por la presencia de pecado conocido. Urge que el arrepentimiento personal intervenga y que volvamos al Padre que espera para perdonarnos. Sólo así habrá una paz renovada en nuestra vida.

4. Parábola del fariseo y el publicano

(Luc. 18:9-14)

A. El contexto sinóptico

Se nota desde el arranque que esta es una de las parábolas de Jesús que se

halla exclusivamente en el Evangelio de Lucas. Ya que este es el caso, no se puede hacer una comparación entre los distintos contextos de la parábola en los demás Evangelios. Pese a esto, sí se puede reconocer que Lucas mismo ubica la parábola dentro del armazón general de los Sinópticos en lo que se ha llamado “La sección especial de Lucas” (Luc. 9:51—18:14). Es precisamente en esta sección especial de Lucas donde el evangelista hilvana una historia muy dramática respecto al viaje de Jesús hacia Jerusalén con el fin de darse en sacrificio expiatorio. Para hacerlo, emplea materiales de otras fuentes accesibles a él, pero emplea grandemente mucho material que procede de la llamada fuente “L”, o sea, esa fuente a la cual únicamente Lucas recurría. Muchas de las parábolas más conocidas de Jesús se hallan en esta fuente. Así es con la parábola del fariseo y el publicano.

Se nota que Lucas agrupó esta parábola con otra que tenía que ver con la oración, es decir, la parábola del juez y la viuda (Luc. 18:1-8). Esta recalca la eficacia de la oración persistente o tenaz. La parábola del fariseo y el publicano, en cambio, recalca el peligro de la oración presumida (vv. 9-14). Según Jones (p. 198), Lucas ordenó estas dos parábolas una tras la otra para dejar una lección sobre la oración que alentara tanto como retara. Asevera el perspicaz autor estadounidense también que una de las razones por las que estas parábolas se conservaron dentro de la tradición sinóptica es porque estas mismas historias poseían cualidades didácticas para afrontar problemas y necesidades en la iglesia cristiana posterior al tiempo de Jesús. Justamente estas mismas cualidades didácticas hacen que las parábolas tengan una injerencia directa en las iglesias cristianas de hoy. Estas las veremos más tarde.

Otra influencia del evangelista sobre la expresión de la parábola es que hace que ésta se aplique más ampliamente que sólo a los fariseos. Es decir, la enseñanza de la parábola está para todo aquél que tenga el mismo espíritu farisaico, sea que se halle fuera o dentro de la iglesia. Precisamente esta ampliación del auditorio para la parábola cuadra con la práctica del evangelista de universalizar su mensaje. Hay que recordar que Lucas es el evangelista que más incluye a todos los no judíos y a los marginados dentro del alcance del amor de Cristo. Aunque Jesús hace que el fariseo sea uno de los protagonistas principales de la parábola, para Lucas la parábola se dirigía a cualquier persona que se justificara a sí mismo y sobre todo al religioso cuyo espíritu fuera santurrón. Por esto, el evangelista advierte por medio de la parábola a todo cristiano, fuera miembro de la iglesia en Roma, en Antioquía o en otra parte, que no debía orar con el espíritu del fariseo. Es totalmente posible que Lucas se hubiera topado con algunos cristianos que tenían la misma actitud que el fariseo de la parábola. Es decir, desdeñaban a sus compañeros cristianos como si fueran menos “espirituales” que ellos. Claramente, para Lucas la autojusticia y el desdén para otros eran dos posturas interrelacionadas psicológicamente (Jones, p. 199).

En esta parábola y en otros lugares dentro de los Evangelios los fariseos quedan muy mal parados, principalmente por su pretensión de superioridad espiritual. Kistemaker (pp. 256, 257) indica, sin embargo, que sería un error atribuir esta actitud negativa a todos los fariseos, ya que Nicodemo tanto como José de Arimatea eran fariseos. Es evidente que los demás evangelistas no caracterizaban a estos dos con esta actitud negativa. Es claro, pues, que Jesús en esta parábola describe la actitud de un fariseo en particular que se creía superior a sus demás compatriotas por su observancia estricta de la Ley de Moisés. El apóstol Pablo, en Filipenses 3:4-6, describe su propia actitud como fariseo y sus pasadas pretensiones legalistas. Quién quita que esta misma parábola de Jesús fuera influyente en la actitud no legalista del Saulo de Tarso convertido. Ciertamente, uno de los elementos principales dentro de la parábola tiene que ver con qué cosa constituye la verdadera justicia ante Dios. Destaca la parábola la idea de que la justicia que Dios requiere no se halla dentro del legalismo.

¿Cómo era el legalismo del fariseo? Al acudir al templo para orar, el religioso por medio de sus palabras desmiente su necesidad de Dios ya que confía en su propia justicia. Se cree capaz de cumplir con los requisitos que él mismo ha establecido. Ante la presencia de otro que no es capaz de hacerlo, sólo puede sentir el desdén. Entre los requisitos impuestos por los fariseos estaba la oración dos veces al día: a las 9:00 h y a las 15:00 h. Llama la atención que va a la parte exterior con el fin de ser visto en la oración por los hombres. Al orar, se pone de pie y al mirar hacia el cielo “oraba consigo mismo”. Es interesante que la RVA traduzca el griego *pros jeaton* de esta manera. Textualmente, hay cierta ambigüedad en el uso de la expresión. Puede ligarse la expresión con “ponerse de pie”, significando así “se apartó para orar”. En su defecto, puede ligarse con el verbo orar, y esto cambia el sentido para que se lea tal como los revisores de la RVA indican. Dentro del contexto, esta traducción es la más lógica. Es como si estuviera orando a sí mismo y acerca de sí mismo. La lógica en la traducción es que obviamente la oración del fariseo se centra en sí mismo. Tenía el propósito de ser oída por la gente en su derredor. No se le escapa al lector que el pronombre “yo” figura por lo menos cuatro veces en la oración. También sobresale el hecho de que en la oración no hay ninguna petición. Lo más probable es que así resulta, porque el fariseo se creía totalmente autosuficiente. Tampoco hay confesión en la oración, porque legalistamente había cumplido con todos los mandamientos de Moisés. Se creía totalmente inocente, pero ignoraba el papel de la gracia de Dios.

Es más, en la oración el fariseo fanfarronea que hace dos cosas por encima de lo prescrito por la ley. Hace alarde de ayunar dos veces por semana, los lunes y los jueves. La ley de Moisés exigía que el pueblo ayunara sólo una vez al año en el Día de la Expiación (Lev. 16:29-31; 23:27-32; Núm. 29:7 —“afligir el alma” se entiende como ayuno, comp. NVI—). No obstante esto, los

fariseos insistían en ayunar los días adicionales. Tal práctica no era común entre la gente común.

Otro motivo de fanfarronería de parte del fariseo era su práctica de diezmar más allá de lo que la ley demandaba. Según ésta, se esperaba que se pagase un diezmo sólo sobre la cosecha agrícola (Deut. 14:22). El fariseo afirmaba que pagaba diezmos de “todo lo que poseía”. Si el religioso tenía granos agrícolas entre sus posesiones, el agricultor que los cosechó ya habría pagado un diezmo. Pese a esto, el fariseo quería informar a Dios que pagaba un diezmo adicional, cosa no requerida por la ley. Quería impresionar a Dios con su legalismo sacrificial.

El otro personaje principal de la parábola es el publicano. Éste era odiado no tan sólo por el fariseo de la parábola sino por la mayoría de los judíos. Era considerado como traidor, ya que era un burócrata del sistema romano de cobrar impuestos. Que un correligionario se vendiera al gobierno romano era particularmente despectivo. Que éste se aprovechara de su puesto para abusar del pueblo judío era doblemente odioso. Una de las tentaciones más agudas para los publicanos era precisamente eso, es decir, abusar del pueblo, exigiendo más impuestos de los que el gobierno romano pedía. Obviamente, muchos de los publicanos se hacían ricos de esta manera a expensas del pueblo. Que este publicano en particular hubiera abusado del pueblo no se nos dice en la parábola. Lo que sí se nota de inmediato es que el publicano asume la postura del penitente lo cual puede sugerir el reconocimiento de un grado elevado de culpabilidad. De nuevo, sus palabras y su postura corporal indican su sentido de enorme tristeza por su pecado. Queda “a cierta distancia” de los demás, y no podía ni levantar los ojos al cielo. Siguiendo la costumbre judía para señalar el arrepentimiento, se golpeaba el pecho. Si era culpable de robar al pueblo, abusando así de su puesto, tenía que darse cuenta de que no era posible que restituyera todo lo que había robado. Según Levítico 6:2-5, el que robara tenía la obligación de devolver la totalidad de lo robado más una quinta parte. Todo esto tenía que entregárselo al ofendido el mismo día en que ofrecía un sacrificio ante Dios por su pecado. Reconociendo la imposibilidad de cumplir con este requisito de la ley, prefería quedarse lejos de los sacerdotes y los demás adoradores. No le quedaba más remedio que arrojarse sobre la misericordia de Dios y pedir el perdón.

Es significativo que el publicano escogiera el templo en lugar de una sinagoga para elevar su oración de penitencia. Había sinagogas por todas partes en la Palestina de su día, pero no se atrevía a entrar a una de ellas. Buscaba el perdón de Dios, pero temía lo que la gente dijera dentro del ambiente familiar de una sinagoga. Como a todo judío se le permitía entrar al atrio exterior del templo; es aquí donde eleva su oración de arrepentimiento, un lugar de menos contacto personal con la gente.

La oración del publicano es reveladora. Se contrasta su oración drástica-

mente con la del fariseo. Es obvio que el publicano, por el peso de su pecado, no recurre a ningún sistema oficial de orar. Por su puesto tan odiado por el pueblo judío, es muy posible que no practicara los ritos de su fe desde hacía mucho tiempo. Puede ser que por esto los elementos normales de la oración falten en su plegaria. Cosas como palabras de alabanza, adoración y agradecimiento no figuran en su oración. Su pecado pesa tanto sobre él que sólo puede sollozar “Dios, sé propicio a mí, que soy pecador” (v. 13). En el texto griego está el artículo definido lo cual indica que el publicano se creía no tan sólo *un* pecador común como los demás sino *el* pecador, ya que consideraba su propio pecado como algo especialmente grave. Kistemaker describe esta actitud magistralmente:

El pecador, como el publicano se llama a sí mismo, viene a Dios con las manos vacías. No tiene ningún mérito ni reclamación. No piensa siquiera en pretextos o explicaciones. Comparaciones con otros quedan fuera de lugar. Sabe que él es el pecador que ruega por la misericordia. Su exclamación, “Dios, sé propicio a mí,” es una plegaria para que Dios perdone su pecado y no le haga llegar la ira divina. Pide misericordia, porque no se atreve a pedir más. Ora y espera la respuesta de Dios (p. 260).

La parábola del fariseo y el publicano hace más que describir el gran contraste entre las actitudes ante Dios de los dos protagonistas principales. También la parábola deja un cuadro bien claro de cómo es el Dios de los dos. Hay quien piensa, inclusive, que la parábola se da con el propósito de convencer a los oyentes de la realidad de un Dios de libertad. Según Jones (p. 199), se dan dos representaciones de Dios que se ponen a la par en la parábola. La primera es falsa y es la del fariseo. Es falsa, precisamente porque tiende a remover la libertad de Dios; Dios no *podía* amar a un publicano. Además, *se veía obligado* a aceptar a los fariseos. En su defecto, era imposible que Dios amara un publicano. En cambio, la segunda representación de Dios es la del publicano que sí permite una libertad para que Dios sea Dios. Éste es libre para perdonar a quien quiera y según sus propios criterios. Esto introduce una segunda característica de Dios que se puede apreciar a lo largo de la parábola: la soberanía de Dios. Cuando Jesús declara “Os digo que éste descendió a casa justificado en lugar del primero” (14a) demuestra su plena soberanía para perdonar a los imperdonables. La libertad de Dios siempre echa a tierra todas las falsas rigideces establecidas por los hombres. Así fue en el caso del publicano que recibió el perdón de Dios por su espíritu arrepentido.

Jesús termina la parábola en Lucas con la misma frase que había empleado en otra parábola (Luc. 14:11) y en otro contexto (Mat. 23:12): “Porque cualquiera que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido”. El que la parábola termine con una frase generalizadora demuestra que no siem-

pre las parábolas tienen que interpretarse asociándolas con un evento específico en el ministerio de Jesús (Via, p. 22). Esta es una de esas parábolas. El que así sea hace que su aplicación al contexto contemporáneo sea más fácil.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Ya se ha observado que Lucas no establece un auditorio específico para la parábola. Es decir, no se menciona un grupo en particular como los fariseos o los saduceos, etc. Sólo dice que la parábola fue relatada por Jesús a unos que demostraban su autojustificación y su desprecio por los demás (v. 9). Según Hendrickx (p. 243), La parábola no arremete contra los fariseos en general. Tampoco destaca a los publicanos como objetos del odio de los judíos específicamente. Más bien, la parábola hace sobresalir a *este* publicano que confía en la misericordia de Dios. Jesús, por medio de la parábola, desea persuadir a su auditorio a que el perdón de Dios aguarda a los pecadores que ponen su confianza en la misericordia de Dios. En cambio, los hombres que se creen justos por sus propios méritos y que simultáneamente excluyen a los pecadores de la salvación serán rechazados por Dios. Tal concepto puede hallarse claramente en el mensaje general de Jesús. Éste proclama a un Dios que no excluye a pecadores cuya confianza está puesta en su misericordia; al contrario, los acepta (Luc. 7:36-50; 15:1-32; 19:1-10). Puesto que Dios es así para Jesús, podemos dar por sentado que Cristo escogió los dos protagonistas principales de la parábola para establecer una vez por todas su premisa básica en virtud de su controversia con los fariseos respecto a la salvación de los publicanos. La parábola, pues, se dirige tanto a pecadores como a los fariseos. A los pecadores Jesús afirma que el arrepentimiento y la confianza en la misericordia de Dios resultan en su justificación. A los fariseos Jesús establece que la postura de rechazo de parte de ellos va contra el pensamiento y el deseo de Dios. Jesús quería advertir a los fariseos a que no limitaran la misericordia de Dios; es decir, ésta permitía el perdón de Dios para los pecadores siempre y cuando ellos demostraran una actitud sumisa y de profundo arrepentimiento.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Aunque la parábola bajo estudio cobra matices sumamente religiosos, no deja de presentar oportunidades para su aplicación al medio político-religioso-social de los países latinoamericanos. Aunque la enseñanza principal de la parábola respira un ambiente netamente religioso, se puede observar que hay elementos sociales dentro de la parábola que tienen su injerencia en el medio latinoamericano. Estos elementos son: el prejuicio y el clasismo.

En primer lugar es evidente que la parábola está impregnada del prejuicio. El fariseo de la historia ilustrativa muestra su prejuicio contra el publicano por varias razones. Claro, por su propio sentido de superioridad religiosa, desdeña al pobre “pecador” por su modo de ganar la vida. El publicano se dedicaba a

cobrar los impuestos gubernamentales a favor de los administradores romanos que llevaban la batuta en la Palestina. Ciertamente es, como ya se ha explicado, algunos de los judíos que servían a las fuerzas romanas se enriquecían a costa del pueblo judío. Se puede entender cómo se tendría una actitud negativa para con las personas que le robaban a uno. Pero la parábola demuestra que de por medio había un odio de parte del fariseo, no tanto por abusos económicos sino por su estatus social. Es de conocimiento común que los fariseos tenían su propia manera de clasificar a la gente. Entre los “pecadores” había muchas personas rechazadas por los fariseos simplemente por su trabajo. Entre ellas estaban los curtidores. También en el escalafón social los pescadores ocupaban un renglón inferior. Es muy posible que el puesto del cobrador de impuestos fuera considerado también un rango social inferior.

No hay que rebuscar mucho entre la sociedad latinoamericana para encontrar ciertos prejuicios semejantes. El que una persona tenga un trabajo cuya remuneración no es grande a veces es motivo de desprecio de parte de cierto nivel de la sociedad. He aquí, un prejuicio de índole económica. A veces el prejuicio no estriba exclusivamente en razones económicas. La clase de trabajo también suele ser motivo de rechazo. Hay cierto elemento en la sociedad latinoamericana que contempla el trabajo del servidor público como algo indigno. Muchos jóvenes evangélicos, por ejemplo, miran con desdén el trabajo del político, porque consideran que la política de por sí es sucia. Se sabe, no obstante, que cualquier trabajo puede ser digno siempre y cuando el que realiza el trabajo lo desempeñe con honradez. Urge que haya jóvenes cristianos que se dediquen con ahínco e idealismo al servicio de la patria como servidores públicos. Hacen falta cristianos de verdad que contemplen su servicio público como un ministerio y que sean luz y sal en el trabajo tal y como Jesús mandó en el Sermón del monte. Mientras se siga relegando el trabajo gubernamental a los elementos no cristianos del país, la política seguirá siendo “sucia”.

El clasismo también es un problema en América Latina como en muchas otras partes del mundo. Por clasismo se entiende la división artificial y dañina entre los distintos niveles socioeconómico-culturales de la sociedad. Lo más común es que se hable de tres grupos principales: la clase alta, la clase media y la clase baja. Esta división normalmente se usa cuando se trata de distinciones económicas. Es decir, la clase alta sería la vasta minoría que es dueña de la mayor parte de los recursos económicos del país. Grosso modo los integrantes de esta clase normalmente son los dueños de las industrias, los grandes comercios, la banca y los altos funcionarios gubernamentales. La llamada clase media es la que está formada por los profesionales y los empleados de sueldos y prestaciones cómodos. El tamaño de esta clase en América Latina varía de país en país. La llamada clase baja constituye la mayoría en muchos países latinoamericanos. Precisamente lo que llama la atención para muchos es la enorme disparidad en el nivel de vida de los integrantes de las distintas

clases. Mientras los de la clase alta viven holgadamente si no con lujos, los de la clase baja luchan por los elementos más básicos de la vida: alimentos, vivienda y ropa adecuada. Por la enorme diferencia entre estas dos clases en América Latina, suele darse que los integrantes de ellas nunca se ven en contacto los unos con los otros. Esto hace que el prejuicio y hasta el desdén entre las dos clases se den.

Otro género de clasismo existe también por el nivel de preparación académica. Las personas con mayor y avanzada preparación cultural suelen mirar con cierto aire de desprecio a los conciudadanos de menos cultura. Ambos tipos de clasismo son lamentables, pero se dan. La parábola del fariseo y el publicano tiene sus lecciones positivas y correctivas contra el prejuicio y el clasismo. Jesús, por medio de la parábola, enseña que no importa el puesto o el nivel económico de la persona (sea fariseo o publicano). Dios acepta a la persona no por su estado socioeconómico sino por su actitud para con los demás y para con Dios. Hace falta una buena dosis de arrepentimiento de parte de todas las clases con respecto al prejuicio y el desdén que tienen para otros que no sean de su clase. Lo cristianamente ideal sería una sociedad no clasista. Aprendamos las lecciones de la parábola del fariseo y el publicano.

Para los miembros de la iglesia cristiana esta parábola es especialmente pertinente. Lo más fácil es que nos olvidemos de nuestra vida pasada en la que dábamos rienda suelta al pecado. Los que nos hemos criado en un hogar cristiano estamos especialmente dados a olvidar que también fuimos rescatados del pecado por la sangre de Jesús. Mientras más tiempo uno sea creyente, más tendemos a olvidarnos de que aún somos pecadores con necesidad de arrepentimiento. Desdichadamente, muchos de los creyentes cristianos hemos asumido la actitud y la postura del fariseo. No es que conscientemente despreciemos a otros como el fariseo, sino que más bien llegamos a ponernos cómodos en nuestra relación con el Señor, pensando que la salvación por Cristo nos exime del pecado. ¡Nada más lejos de la verdad! Si bien es cierto que la mayoría de los creyentes evangélicos no son dados a los vicios más degradantes, esto no permite que nos cataloguemos como personas sin pecado. Esto precisamente es donde nos asemejamos más al publicano. Éste a todas luces cumplía con todas las leyes del judaísmo, y para el público, era muy “justo”. El problema con esto es que las demandas de Dios no son las mismas que las del vulgo. Los creyentes con años de experiencia en la fe reconocen que siempre hay el problema del “yo” en nosotros. Siempre hay la tentación a sucumbir ante los deseos personales en lugar de cumplir con la voluntad conocida de Dios. En otras palabras, el egocentrismo es el problema mayor de todos. Está bien que hayamos dejado atrás a los “pecados” más obvios ante la sociedad, pero recordemos que por ser personas caídas, nunca llegaremos a la perfección o la impecabilidad en esta vida. Al igual que el publicano, necesitamos reconocer el pecado que nos arrastra, confesarlo ante el Señor y pedir perdón en nombre

y por la obra de Cristo Jesús. El arrepentimiento es una actitud más que un acto. Ya que el pecado es permanente aun en los creyentes, el arrepentimiento debe caracterizarnos también como algo permanente. La parábola nos enseña claramente que existe el peligro de que el creyente llegue equivocadamente a la idea de una superioridad espiritual. Esta misma actitud conduce a la larga a desprecio para con los demás. Los seguidores de Jesús quedan debidamente advertidos en contra de esta actitud. A la luz de esta parábola, pues, quedan dos cosas que los creyentes deben procurar evitar: una falsa actitud de superioridad espiritual y el olvido de nuestra propia condición de pecador.

5. Parábola de los obreros de la viña

(Mat. 20:1-16)

A. El contexto sinóptico

He aquí otra parábola encontrada únicamente en Mateo. Es lo más probable que esta parábola se tomó de la fuente exclusiva de Mateo, o sea, la fuente “M” (ver “Disciplinas Neotestamentarias” en el Apéndice). Aunque la parábola es peculiar a Mateo, el contexto en que se da tiene paralelos en Marcos y Lucas. Por ejemplo, siguiendo el orden de Marcos (Mar. 10:17-22) se encuentra la historia de Jesús y el joven rico en Mateo 19:16-22. El mismo orden es seguido por Lucas también en 18:18-23. Además, Mateo (19:27-30) también sigue a Marcos (10:23-31) en el relato de los sacrificios y los beneficios de los discípulos. Lucas sigue a Marcos también en 18:24-30 con la misma narración. En fin, el evangelista Mateo simplemente toma el contexto de Marcos y lo enriquece al agregar la parábola de los obreros de la viña; ninguno de los otros sinópticos contiene dicha parábola.

Mateo señala la moraleja de los dos relatos con el adagio “Pero muchos primeros serán últimos, y muchos últimos serán primeros” (Mat. 19:30). Justo a esta altura en el orden de Marcos, el evangelista Mateo coloca la parábola. Es obvio que para Mateo este refrán que se encuentra en Lucas con un contexto diferente (Luc. 13:30) indicaba la aplicación que Jesús tenía en mente para la parábola. Este dicho proverbial habla del cambio total entre el destino de los del mundo y los del reino de Dios (Mat. 20:16). Típicamente, el erudito británico C. H. Dodd opina que el adagio fue usado por Mateo sin que hubiera mucho nexo lógico entre la parábola y el dicho (Dodd, p. 94). Barnett (p. 184), en cambio, encuentra que el dicho al final de la parábola es clave para su comprensión. En esta ocasión pareciera que el metodista estadounidense acierta más que el anglicano inglés.

El contexto inmediato de la parábola es la pregunta hecha por Pedro respecto a lo que los discípulos recibirían por seguir a Jesús (Mat. 19:27). Claro está, parte de ese contexto inmediato es también la respuesta de Jesús

que se encuentra en Mateo 19:28-30. Dentro de su respuesta, Jesús declara que sus discípulos recibirían bendiciones incontables por su lealtad sacrificial. Entre las bendiciones aparentemente escatológicas estaba la de ocupar lugares de prominencia en el nuevo Israel, entendido en este contexto como el reino de Dios. Otras bendiciones incluirían el aumento en el número de familiares espirituales y la vida eterna. Es interesante el uso de esta última expresión que caracteriza más a las palabras de Jesús en el Evangelio de Juan. Se sabe que la expresión “vida eterna” en Juan ocupa el lugar que “reino de Dios” tiene en los sinópticos. Por lo menos, la expresión “vida eterna” no es característica de los sinópticos.

Llama la atención que al finalizar sus palabras respecto a las bendiciones futuras de los discípulos leales, Jesús agrega el dicho ya aludido “Pero muchos primeros serán últimos y muchos últimos serán primeros”. Al terminar la parábola misma, Jesús invierte el orden del adagio al decir: “Así, los últimos serán primeros, y los primeros últimos”. El significado de este cambio se aclarará al ver el contenido de la misma parábola (la RVA nos indica que algunos manuscritos antiguos agregan las siguientes palabras al refrán: *porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos*). También, es interesante cómo algunos eruditos manejan las palabras de este dicho. La mayor parte de las versiones bíblicas atribuyen las palabras encontradas en Mateo 20:16 a Jesús, ya que no forman parte de los dichos del dueño de la viña. Sin embargo, por lo menos una versión inglesa (*The New English Bible*) no pone las palabras entre comillas, indicando así que son palabras de Mateo y no las de Jesús. En cambio, la RVA correctamente las incluye dentro del relato de Jesús mismo. Para nuestros propósitos, las palabras de Mateo 20:16 representan la aplicación de Jesús mismo a su propia parábola. Son imprescindibles para una interpretación sana de la parábola.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

¿Quiénes fueron los primeros oyentes de la parábola? ¿A qué grupo dirigía Jesús la parábola? Aunque dentro del pasaje sólo se mencionan los discípulos, no sería nada extraño que algunos de los opositores de Jesús estuvieran dentro del auditorio durante el ministerio de Jesús. Por lo menos la parábola tiene un impacto para los discípulos tanto como para los escribas y los fariseos. Ciertamente, debido al tenor general del judaísmo contemporáneo de Jesús, los dos grupos estarían afectados por la enseñanza de la religión respecto al valor y la necesidad de las obras meritorias. El favor de Dios se ganaba, según esta enseñanza, por guardar la ley. La obediencia a la ley y la realización de otras obras meritorias eran imprescindibles para estar en buena relación con Dios. Tan influidos por esta enseñanza, ni los mismos discípulos de Jesús podían escaparse de ella. Para algunos judíos, inclusive, sus obras meritorias ponían a Dios en tal situación que éste se sentía obligado a recompensarles por sus buenas

obras. En cierto sentido, por su obediencia a la ley, “manejaban” a Dios, coartando así su libertad. Sin darse cuenta, los judíos hacían exactamente lo mismo que los paganos al “controlar” a sus dioses por medio de sus sacrificios idólatricos. Desde luego, ni los líderes religiosos judíos ni los discípulos de Jesús se daban cuenta del error de esta actitud nociva que se había posesionado de ellos. Uno de los propósitos principales de la parábola de Jesús era contrarrestar este error y dejar la enseñanza positiva de la gracia ilimitada de Dios.

El nombre de la parábola varía entre los distintos expositores. Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 136), por su énfasis sobre el papel del dueño de la viña, opta por bautizar a la parábola con el nombre “El buen patrón”. Otros la han llamado “Paga igual”. La mayoría de los comentaristas, sin embargo, prefieren el título que lleva la RVA: “Los obreros de la viña”. Lo que se debe aclarar, no obstante, es que la parábola no enfoca de manera preponderante la cuestión de relaciones y condiciones laborales ni la de los problemas involucrados dentro de la fuerza laboral de sueldos justos. Dicho sea de paso, estos factores se hacen presentes en la parábola pero no representan el propósito principal de ella. Más bien, el dueño de la viña por medio de su actuación de gran bondad para con sus obreros señala una gran verdad teológica: Dios da libremente buenas dádivas a los hombres por la pura gracia. Hunter (p. 52) destaca esto con claridad:

Comenzaremos con “los obreros de la viña”, no sólo porque sea una de las parábolas más bellas y desconcertantes... sino porque proclama de la forma más cautivadora la gracia del Dios que trae el reino, lo cual es el tema de este capítulo. Una vez D. S. Cairns dijo: “Concibe la gracia como la más extravagante bondad de Dios”. La parábola invita a los escribas y los fariseos a que hagan justamente esto.

La topografía de Israel hacía que el viñedo fuera algo muy importante para la vida agrícola judía. Ya que los escritores del Antiguo Testamento conocían al dedillo este rasgo de la cultura israelita, era natural que éste sirviera como cantera para sus modos de pensar y expresarse. Por ejemplo, Israel era el viñedo de Dios, y el cuidado de Dios para su pueblo se describía en términos de la acción de un viñador. También, el desagrado de Dios para con su pueblo se expresaba por medio de la desolación y la ruina que resultaban de la holgazanería e irresponsabilidad de ellos (ver Prov. 24:30; Isa. 1:8; 5:1-7; Jer. 12:10).

Veamos algunos de los detalles de la parábola. No se menciona la estación o temporada específica del año en la parábola. Probablemente fuera el mes de septiembre cuando los eventos narrados en la parábola tendrían lugar. Esto se dice porque es en ese mes cuando se realiza la vendimia. En Israel las uvas empiezan a madurarse antes, pero hasta septiembre es cuando se cosechan.

Smith (p. 185) indica que aunque él personalmente acepta esta época del año como el trasfondo de la parábola, otro escritor llamado Lagrange opina que se trataba más bien de los meses de la primavera cuando era urgente sacar la maleza de los viñedos. También, según Lagrange, el hecho de que el v. 12 mencione la palabra griega *kauson* ocasiona que dicho autor prefiera la primavera. En la Septuaginta (la versión griega del Antiguo Testamento) este vocablo traduce el hebreo que significa el viento sofocante del oriente llamado el siroco. Es importante reconocer, no obstante, que la palabra no siempre se traduce de esa manera, y no hay por qué creer que así deba traducirse en la parábola.

Si se acepta el mes de septiembre como el marco temporal para los eventos de la parábola, podemos saber que en el primer siglo las horas laborales comenzaban a las 6:00 h y terminaban a las 18:00 h. Desde luego, los obreros judíos tomaban tiempo durante el día para comer y hacer sus oraciones de rigor. Normalmente se consideraba que la extensión de tiempo invertido en la labor era de 10 horas. Se sabe también que durante el mes de septiembre, aún los calores al mediodía son considerables.

Según la parábola, el dueño de un viñedo de algún tamaño se hizo el propósito de cosechar todas sus uvas en un solo día. Esta es una explicación por la necesidad de seguir contratando gente hasta tarde en el día. Posteriormente, se notará otra posible razón. Estos jornaleros eran hombres que trabajaban por la paga correspondiente de un día. Se congregaban en un lugar específico (como la plaza central) donde los contratistas en perspectiva pudieran encontrarlos fácilmente. No estaban sin trabajo por ser ociosos, sino porque no existía otra clase de empleo. No eran esclavos sino hombres libres en el sentido de que se ofrecían para trabajar por la paga. Los esclavos no podían hacer esto. No obstante, en un sentido muy real, no eran hombres libres, porque sólo les quedaba la opción de trabajar en las labores menos deseables. No les quedaba otro remedio que aceptar el trabajo y la paga que se les presentaran.

Según el horario de trabajo que ya se indicó, es obvio que el dueño del viñedo tuvo que madrugar para llegar a la plaza para contratar obreros. Esto se hizo, prometiendo a los jornaleros lo usual en cuanto a paga: un denario. Esta cantidad de dinero era suficiente para que una familia se sostuviera por un día. Esto significaba que si no se lograba trabajo, la familia carecía de todo lo necesario para subsistir. Según la parábola, aparentemente todos los hombres contratados al principio estaban conformes con lo ofrecido en cuanto a paga. Éstos fueron despachados al viñedo para comenzar la vendimia. A eso de las 8:00 h o 9:00 h, mientras los jornaleros contratados seguían trabajando, el dueño del viñedo regresa a la plaza donde encontró otros jornaleros que todavía buscaban trabajo. El dueño los contrata para que trabajen durante las horas restantes de la jornada. Simplemente les dice que pagaría lo justo. A estas alturas se empieza a sospechar que la razón preponderante por el empleo de otros jor-

naleros de parte del dueño de la viña no es su afán por terminar la vendimia en un solo día. Más bien, ya se comienza a percatarse otros móviles en la actuación del dueño. Regresa a la plaza, porque se da cuenta de que aún quedaban hombres sin trabajo cuyas familias sufrirían. Prueba está en que el hombre vuelve no menos de tres veces más a la plaza para contratar gente, la última vez a las 17:00 h. Se aprecia algo del espíritu caritativo del dueño de la viña, pero también se nota algo del espíritu luchador de los obreros que esperaban en la plaza porque se les contratase aunque fuera por una parte del día con una parte del sueldo de un denario. Hay una demostración de dedicación, sacrificio y confiabilidad en los hombres de la plaza que sólo pensaban en el sostén de sus familias.

Era costumbre que se les pagara a los jornaleros al finalizar las horas de la jornada. Los judíos estaban bien enterados de las leyes del Antiguo Testamento que protegían al obrero y exigían que se les pagara justa y oportunamente (ver Lev. 19:13 y Deut. 24:15). La parábola no vacila en pintar al dueño de la viña como un hombre caritativo, justo y cumplidor de todo lo que la justicia demandaba. Más que justicia, había también de por medio un espíritu sumamente bondadoso de parte del dueño de la viña. Esta generosidad del dueño se revela en las distintas ofertas de contratación que hace a los obreros. Sólo a los primeros en contratarse se fijó la paga normal, un denario. A los demás, o se les dijo que se les pagaría “lo justo” o no se menciona el monto de la paga. Los obreros van al trabajo confiando plenamente en la justicia del contratista. Hendrickx (p. 76) añade algo pertinente respecto al dueño:

El dueño de la viña cumple con su palabra. Al ordenar a su mayordomo que pague a los obreros, sólo estipula una cosa más: que comience a pagar primero a los últimos y así sucesivamente hasta a los primeros. ¡Qué sorpresa que a los contratados a las 17:00 h se les dé un denario! Éstos están felices, gozosos y agradecidos. Le tienen al dueño no tan sólo por confiable y honesto sino también por muy generoso. Todos los jornaleros contratados durante el curso del día recibieron la misma paga y atestiguan de la bondad y la generosidad del contratista.

La descripción de la actitud de los jornaleros, sin embargo, deja fuera a los que fueron contratados a las 6:00 h. Éstos, al ver lo que se les pagó a los jornaleros que llegaron más tarde al trabajo, creían que el dueño les pagaría más que a los otros. Viendo su generosidad para los demás, esperaban que a ellos se les pagara más que lo convenido. ¡Cuán grande su sorpresa y su desconcierto al saber que se les pagaría justamente lo convenido! No se quedaron callados; empezaron a protestar a voz viva (vv. 11, 12). Ellos murmuraron contra el dueño por la aparente “injusticia” del trato desigual. Según su manera de concebir las cosas, no era correcto que se les pagara igual que a los demás, porque

habían *sorportado el peso y el calor del día*. Creían que la cantidad de trabajo realizado bajo condiciones desfavorables ameritaba más de lo convenido. Sin embargo, el contratista les dijo a todos por medio de una conversación con uno que lo convenido era lo convenido. Le dijo al individuo (y a los demás) que tomara la cantidad acordada y que se fuera. Si al dueño le placía ser generoso con los demás, ellos no tenían base para quejarse a no ser que estuvieran embargados de un espíritu regañadientes o “un ojo maligno” (ver nota al pie de página en v. 15 en la RVA).

Se debe reiterar que las parábolas de Jesús no deben ser interpretadas alegóricamente, pero conviene que se note cuál sería la identidad de los “murmuradores” de la parábola. Éstos pueden compararse con el hermano mayor de la parábola del hijo perdido (Luc. 15). En conjunto reflejan la actitud de algunos de los fariseos que creían que ocupaban un puesto privilegiado ante Dios por su riguroso cumplimiento de la Ley. Se creían los primeros en el reino de Dios. Esperaban que Dios les iba a premiar por sus obras, y también Dios negaría bendiciones a los pecadores sin méritos.

La pregunta que hace el contratista es de suma importancia. La esencia del sentido es: “¿No tengo yo la libertad de hacer con mi dinero lo que bien me plazca?”. La importancia de esta pregunta se hará más clara al ver la enseñanza principal de la parábola. Ésta la comenzamos a ver en la cita tomada de Smith (p. 186):

La parábola representa un rechazo vigoroso del punto de vista que Jesús encontraba prevaleciente entre los pietistas de su tiempo. La creencia de que Dios galardonaba a los hombres por la observancia de la Ley había evolucionado en la doctrina de que, por medio del cumplimiento escrupuloso de los mandamientos de la Ley..., los hombres podían acumular un tesoro de mérito para que pudieran reclamar para sí una recompensa rica en la vida futura.

A estas alturas, debe ser claro que la parábola no tiene el propósito de enseñar lecciones sobre economía o relaciones obrero-patronales. Por lo tanto la parábola no debe usarse como un ejemplo para enseñar sobre tales cuestiones. Más bien, la parábola recalca que la gracia suplanta la justicia imparcial o las prácticas comerciales con ganancias.

Hendrickx (p. 78) aclara aun más el tenor general del sentido de la parábola:

Cuando Jesús dio la parábola, tenía delante un auditorio bien adiestrado en la doctrina judía del mérito. Sus contemporáneos creían que el hombre tenía que acumular a su favor numerosas buenas obras para que éstas se pudieran convertir en recompensas ante Dios. Con éstas podía venir ante Dios y reclamar sus recompensas. Esta era la doctrina de las obras durante el tiempo de Jesús. El pueblo debiera conocer la gracia de Dios que ellos veían en los salmos y

las oraciones. No obstante esto, hacían énfasis en el valor de los méritos acumulados por las obras.

Llama la atención que esta parábola es ofensiva para algunos. La tentación de todo hombre, imbuido de los valores de la sociedad, es pensar en términos de una justicia estricta o la buena economía. Los valores de la parábola son otros. Ésta enseña que el trato de Dios con el hombre no involucra una cantidad calculada de la gracia divina. Al contrario, Dios liberalmente otorga al hombre de fe las dádivas del perdón, la reconciliación, la dicha y la seguridad. Estas dádivas son producto de la pura gracia y son inmensurables. Desgraciadamente, sin embargo, la gracia de Dios tiene sus límites según la creencia de algunos. Debe ser asunto de gran gozo el que pecadores lleguen al reino de los cielos por medio de la gracia de Dios. La historia comprueba, no obstante, que aun dentro de los rangos cristianos se dieron casos en que algunos cristianos resentían la presencia de personas que no pertenecían a su estrato socio-económico, nivel cultural o raza. Ciertamente, la parábola de los obreros de la viña desmiente la validez de tal clase de pensamiento. Durante el tiempo de Jesús, los fariseos especialmente desdénaban a “pecadores”, y los tenían por indignos de formar parte del reino de Dios. Entre estos pecadores se hallaban no tan sólo personas cuya moral dejaba algo que desear, sino también había personas cuyos trabajos los excluían desde la óptica de los fariseos. Curtidores y hasta pastores de ovejas estaban dentro de estos oficios “pecaminosos”.

Durante el siglo XVIII en Inglaterra, algunos miembros de la iglesia cristiana despreciaban a los nuevos convertidos que procedían de las clases más bajas de la sociedad. Los evangelistas que con tanto fervor llevaban el evangelio a estas personas eran censurados por la gente de las clases “altas”. Entre estos evangelistas estaban Juan y Carlos Wesley. También, Guillermo Booth, el fundador del Ejército de la Salvación, recibió la desaprobación de miembros “regulares” de la iglesia cuando llevaba “sopa, jabón y salvación” a los habitantes de los tugurios de Londres (Hendrickx, p. 81). Jesús encontraba muchos en su derredor durante su época que necesitaban la clara enseñanza de esta parábola. Sus propios discípulos la necesitaban; los fariseos la necesitaban. Nosotros la necesitamos hoy también.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Es una gran tentación empezar la aplicación de la parábola de los obreros de la viña al contexto latinoamericano por medio de una comparación de los sistemas laborales y socio-económicos del antiguo Israel con los de la actualidad latinoamericana. Aunque este enfoque sería interesante y quizá provechoso, el hacerlo no daría con el blanco en cuanto a la enseñanza principal de la parábola. Hay que tener presente de manera continua que cada parábola normalmente tiene una enseñanza principal que dejar, aunque se emplean muchos detalles de la vida común para desarrollar la historia. Es un error garrafal hacer

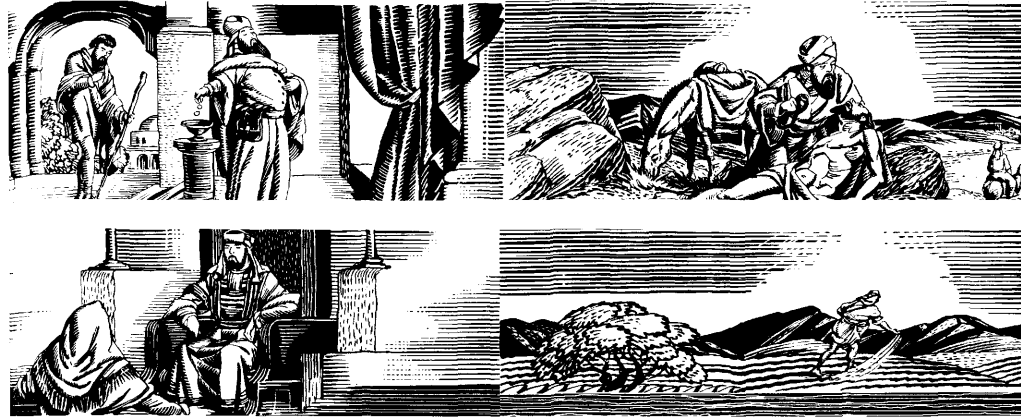
hincapié exclusivo en los detalles de la parábola a costa de la enseñanza principal. Es obvio que la parábola de los obreros de la viña, aunque tiene muchos aspectos interesantes respecto a las prácticas socio-económicas y laborales, su propósito primordial no se centra en ellos. Vale la pena agregar, no obstante, que los detalles que se dan son históricamente fidedignos, y nos dan un vistazo claro de la vida precaria que llevaban los “hombres libres” del Israel del tiempo de Jesús. Estos detalles sólo sirven para dar realce a la lección singular: la libre gracia de Dios que no limita acceso al reino de Dios a unos cuantos “selectos”. Más bien, la bondad y generosidad del dueño de la viña sólo son descriptivas de las mismas características del Dios del reino. La parábola hace énfasis en la inclusividad de la gracia de Dios; el legalismo del judaísmo del tiempo de Jesús, especialmente entre los fariseos, hacía énfasis en la exclusividad del reino; se limitaba a los que se esmeraban en cumplir la Ley con el propósito de ganar méritos ante Dios y así justificarse a sí mismos por sus obras. La parábola de los obreros de la viña, en cambio, hace hincapié en la pura gracia de Dios. Los hombres que entran al reino lo hacen sólo por la libre gracia (el favor inmerecido de Dios). No hay obra alguna que pueda hacer que ameriten la entrada al reino de Dios. El Dios de la gracia libremente confiere entrada a su reino a los hombres que no buscan mérito en sus propias obras sino en la provisión dada por Dios mismo en la obra redentora de su Hijo, Jesús. Esta obra redentora se efectuó en la cruz del calvario hace más de dos mil años. Esta misma obra redentora, aunque hecha para todos los hombres, sólo se hace eficaz en los hombres de fe.

¿Cuál es el elemento en la cultura latinoamericana al que habla la parábola de los obreros de la viña? No es otra cosa sino el legado dejado por el espíritu de los fariseos. La presencia numérica de judíos no es grande en América Latina de modo que no se le puede atribuir al Judaísmo la tendencia hacia el legalismo. De hecho, el dominio del espíritu legalista no se puede achacar a ningún grupo religioso actual; más bien, la tendencia hacia la autojustificación por medio de las obras es universal. Si prevalece en el medio latinoamericano más que en otras áreas, tal vez se puede encontrar la razón en que la religión principal de la región históricamente ha dado un lugar preponderante a la eficacia de las buenas obras en la salvación. Sea esto como fuere, la trampa del legalismo no es problema exclusivo del Catolicismo Romano. Protestantes, tanto como católicos, caen en la trampa, y aunque teóricamente confiesan que la salvación es por la gracia, por medio de la fe (Ef. 3:8-10), les es sumamente difícil creer que la permanencia en la salvación también es por la gracia. Hunter (p. 54), confirma todo lo dicho:

La gracia se ha definido como “el amor de Dios, espontáneo, hermoso, inmerecido, trabajando en Jesucristo para la salvación de los hombres”. Esta es la teología de la parábola, y la del evangelio.

Siempre existe la tentación de creer que de alguna manera hacen falta las buenas obras para complementar la fe en Cristo en la salvación. Nadie duda, ni protestantes ni católicos, que la redención comprada por la muerte y resurrección de Jesús sea esencial. Lo que sí se duda es que la sangre de Cristo sola sea suficiente. Siempre está el gusanillo que nos dice que tenemos que hacer algo aparte de confiar en la obra salvadora de Cristo. Siempre hay algo en la naturaleza humana pecadora que nos hace pensar que somos capaces de salvarnos a nosotros mismos. Esta misma creencia tiende a convencernos también de que somos mejores que otros por causa de nuestras obras humanas. He aquí, el espíritu de los fariseos, actualizándose en nuestro medio. Justamente la parábola de Jesús de los obreros de la viña se dio para que los oyentes de todos los tiempos se convenzan de que esta tendencia es pecaminosa y altamente traicionera. Quiera el Señor de toda gracia influir en el corazón de cada latinoamericano para que sepa que la salvación es por medio de la redención realizada por Jesús en la cruz, nada más. Urge que la fe siempre esté puesta en Jesús y no en nosotros mismos, especialmente en la posibilidad de ganar la salvación por obras meritorias. ¿Cuál es el papel de las buenas obras? Simplemente son características ideales de los creyentes en la obra redentora de Cristo. Como el escrito neotestamentario de Santiago dice: “la fe sin obras es muerta” (Stg. 2:14-20). Resumiendo, las obras están presentes en el creyente, no **para que** se salve, sino **porque** ya experimentó la redención en Cristo por la fe. Las obras son idealmente el **resultado** de la salvación, no la **causa** de ella.

Capítulo 4



LOS SÚBDITOS DEL REINO

Se ha visto que la mayoría de las parábolas de Jesús tenía que ver con algún aspecto del reino de Dios, ya que éste era el tema central de su enseñanza. Cabe recordar que el reino, en labios de Jesús, significaba principalmente el gobierno, el control, el dominio de Dios; no aludía al “cielo” como tanto creyente supone. Esto significa que, para Jesús, Dios reinaba sobre la naturaleza; era soberano sobre la historia también. En un sentido Dios era rey con la anuencia de los hombres o sin ella, pero primordialmente las parábolas de Jesús versaban sobre el dominio de Dios sobre los hombres. El ejercicio de este dominio sobre los hombres, no obstante, no hace caso omiso de la actitud del hombre. Su sumisión en fe al Dios del reino conllevaba ciertas consecuencias y características. Hay varias parábolas que giran en torno a los hombres del reino en las cuales se detallan algunas de estas características.

1. Parábolas del tesoro, la perla y la red

(Mat. 13:44-50)

A. El contexto sinóptico

Aunque las parábolas se encuentran una tras la otra en el Evangelio de Mateo, lo más probable es que fueron dichas en ocasiones distintas dentro del ministerio de Jesús, pero sus contextos originales ya no pueden recobrase. Es más, probablemente la forma breve de las dos primeras parábolas puede sugerir que hayan sido abreviadas (A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* [Interpretando las parábolas], p. 62). Puede ser que la misma naturaleza del Evangelio de Mateo (un manual de instrucción para catecúmenos) haya tendido a reducir en algo las parábolas para más facilidad en el aprendizaje y la memorización. Se nota de una vez que estas parábolas se ubican *únicamente* en Mateo ("M") si no tomamos en cuenta su aparición en el Evangelio apócrifo de Tomás. En esta obra deliberadamente nos hemos limitado a los Evangelios sinópticos; esta decisión se tomó no tan sólo por razones dogmáticas sino porque el Evangelio de Tomás representa una aberración gnóstica de las parábolas de Jesús.

¿Por qué se habrán colocado estas parábolas una tras la otra en el Evangelio de Mateo? Se sabe que es un tanto frecuente lo que se llama "la doble parábola" o la doble imagen en los evangelios (Mat. 9:16 ss.; 12:25; 5:13, 14a, 14b-16; 6:26-30; 7:6; 10:24 ss.; 13:31-33; 24:43-51). Pese a esta cantidad de citas, Bonnard (p. 314) opina que este procedimiento literario no es del todo característico de Mateo. Prefiere achacar la combinación de las parábolas a Jesús mismo, porque (el procedimiento) "permite precisar el elemento esencial de la parábola mediante la comparación de las dos partes" (Ibid.). La crítica literaria dice que el contexto mateano (capítulo 13) está tomado de Marcos 4. Aun este capítulo en Marcos es considerado como de naturaleza compuesta; sus materiales son tomados de varias fuentes (Dodd, p. 111).

La parábola del tesoro escondido (Mat. 13:44) refleja fielmente eventos de la vida palestinese. Se sabe que por las muchas guerras que hubo en el Cercano Oriente entre las grandes potencias de la antigüedad, Palestina estaba constantemente sometida a invasiones; a menudo era el campo de batalla de fuerzas opositoras como las de Egipto y Mesopotamia. Cuando esto ocurría, la gente tenía que esconder sus valores donde pudieran. Una de las maneras de proteger sus bienes del saqueo era colocarlos dentro de una vasija de barro y enterrarlos en un campo. Además, es obvio que el hombre de la parábola que descubre en un campo una de estas vasijas llenas de valores es un pobre jornalero; no es el dueño del campo, pues toma las precauciones para que nadie se entere de su hallazgo. De inmediato, reúne todo lo que tiene, lo vende con

tal de poder hacerse dueño del campo donde está escondido el tesoro. Jeremias comenta que el jornalero obró correctamente al ir a comprar el terreno; no había intención de defraudar; entierra de nuevo el tesoro para prevenir en contra de robos en caso de que el hallazgo se descubriera (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 241).

En la parábola de la perla (Mat. 13:45, 46), se comienza con la misma fórmula introductoria con el dativo que se halla en la anterior. "El reino de Dios es semejante a...". Esta fórmula se halla mucho más en Mateo que en los otros Evangelios. Viene siendo característica de la enseñanza rabínica. Aunque Bonnard (p. 314) atribuye esto a la redacción de Mateo, ¿No sería factible que Jesús utilizara el mismo método rabínico en sus parábolas? La fórmula introductoria no tiene la intención de comparar el reino con una perla sino con lo que pasa cuando un comerciante halla la perla que por tantos años había buscado. ¿Cuál es el *tertium comparationis*? Para Dodd, este es el problema principal de la interpretación de la parábola. El punto de comparación, según el erudito británico de renombre, tiene que decidirse entre el inmenso valor de lo hallado (sea tesoro o perla) y el sacrificio con que se adquiere. Parece que el auditorio de Jesús no necesitaba convencimiento respecto al valor del reino; lo que sí se les pide es hacer una especie de juicio sobre la acción de los actores en las parábolas. Aunque bien algunos cuestionarían la sabiduría del jornalero al arriesgar todo y lo mismo con el mercader, la parábola parece indicar que hay que estar dispuesto a arriesgar todo con tal de ser súbdito del reino.

La parábola de la red presenta problemas precisamente por su ubicación. El que Mateo pusiera esta parábola después de las dos anteriores es algo enigmático, ya que uno pensaría que agruparía parábolas afines con el mismo énfasis. Tal no es el caso. De hecho, la mayoría de los eruditos en el campo prefieren hablar de "las parábolas gemelas", refiriéndose únicamente a las parábolas del tesoro y de la perla. No procuran ver la parábola de la red en unión con las otras dos. Kistemaker (p. 58), Dodd (pp. 150-152) y Hunter (p. 46) afirman que la parábola de la red es similar a la del trigo y la cizaña (Mat. 13:24-30). Los tres estudiosos concuerdan en que el contexto original probablemente fuera semejante al que se halla en Marcos 1:17 en donde Jesús llama a los hermanos pescadores a que sean "pescadores de hombres". El punto de comparación de esta parábola no es la misma de las dos anteriores en esta sección. Si bien las otras dos dejan la idea de arriesgar mucho porque el reino de Dios lo valía, ésta se centra en el concepto de la tarea de los primeros discípulos. Cuando Jesús les llamó a que fueran pescadores de hombres, lo más natural hubiera sido que preguntaran respecto al alcance de su obra misionera. Dodd aclara esto al decir:

Ahora bien, el punto de la historia es que cuando se pesca con una red, no se puede esperar seleccionar los peces; la pesca será una mezcolanza... De modo

similar los pescadores de hombres tienen que estar dispuestos a arrojar sus redes ampliamente sobre todo el campo de la sociedad humana (p. 151).

Para Dodd, pues, la parábola fue contada por Jesús para preparar a sus seguidores para un ministerio universal.

Hunter agrega unos detalles a la misma idea:

¿A quiénes habían de ir? En su obra misionera, ¿debían procurar ser selectivos? “No más que una red” es la respuesta del Señor. “Vosotros sabéis cómo ésta capta toda clase de pescado; sólo al llegar a la playa se puede clasificar los pescados. Así es con el reino de Dios. Vendrá el tiempo para la separación, pero ineludiblemente en su alcance original el reino recoge toda clase y condiciones de hombres — infractores de la ley tanto como cumplidores de ella, celotes animados tanto como soñadores apocalípticos, reprobados tanto como gente respetable” (p. 46).

Dado que el significado de la parábola de la red en el posible contexto original sugerido hable de la expansión del reino por medio de la obra misionera, no es tan difícil ver cómo Mateo la habría colocado junto a las parábolas del tesoro y la perla. Ciertamente las dos primeras versan sobre el sacrificio que requiere el reino. Sin duda, los apóstoles originales también habrían visto algo del sacrificio implícito en la obra misionera. ¿Quién quita que este elemento haya influido sobre Mateo en su arreglo de las parábolas aparentemente desaparejas?

B. El contexto en el ministerio de Jesús

El contexto de Mateo no nos indica cuál sería la situación durante el ministerio de Jesús en que las parábolas se dieron. Como en otros casos, hay que tratar de colocarnos en una situación de la vida de Jesús que pudiera provocar esta clase de enseñanza. Hay que buscar una situación que requiera que el auditorio de Jesús sea retado a grandes sacrificios para poder lograr un fin de gran valor. Dodd (pp. 111, 112) encuentra que hay semejantes situaciones narradas en Marcos 10:17-30. En este contexto Jesús busca voluntarios que se comprometan en una causa. Este compromiso puede significar grandes sacrificios por parte de ellos. Pueden perder casa, amigos, propiedades y negocios. ¿Están dispuestos a sacrificarlo todo con tal de seguirlo a él? Es del todo probable que esta misma clase de situación es la en que Jesús diera estas dos parábolas del reino. Los súbditos del reino que Jesús busca son aquellos que reconocen el gran valor de pertenecer al reino de Dios y que están dispuestos a pagar el precio que fuere. Es necesario ver que cuando Jesús da estas parábolas, está invitando a que cuenten el costo de seguirlo a él, porque el reino de Dios estaba de algún modo relacionado con su causa. Hace muchos siglos el

gran teólogo alejandrino, Orígenes, escribió que Cristo era la *autobasilea*, queriendo decir con esto que Cristo mismo era el reino. Reconocerlo a él como Señor podía costarles caro, pero el reino lo valía.

C. Las parábolas para el contexto latinoamericano

Hay muchas oportunidades en las cuales estas parábolas gemelas pueden hablar al contexto latinoamericano. Si acertamos en definir y ubicar el reino de Dios correctamente como una realidad presente y futura, tendremos que ver cuáles son las áreas de la vida cotidiana en que el reino tenga injerencia. Cabe reiterar que al hablar del reino de Dios, se habla principalmente de una acción divina. Esta acción divina, no obstante, involucra a los súbditos del reino, a los hombres y mujeres que se someten a la voluntad de Dios en todas sus relaciones. El reino de Dios, pues, es una realidad inteligible únicamente para los súbditos, los sumisos a Dios en Jesucristo. Es un error garrafal igualar el reino de Dios, sin más, con la sociedad humana en general. Apelar a autoridades gubernamentales, comerciantes, la población en general *como si fueran integrantes del reino* es errar el blanco. Las parábolas del reino dadas por Jesús están dirigidas a personas que comprendían la naturaleza religioso-ética fundamental del reino.

Una cosa que urge descartarse es el concepto exclusivamente futurista y extramundano del reino. Aunque el Evangelio de Mateo emplea el término “reino de los cielos” en lugar del “reino de Dios”, hay que reconocer que con esta expresión no alude exclusivamente a una realidad extraterrestre. “El reino de los cielos” de Mateo es el equivalente exacto al “reino de Dios” en Lucas y Marcos. Hay que recordar que Mateo era judío, y muy a menudo los judíos solían usar términos que substituyesen el nombre de Dios; esto se hacía por el temor de usar el nombre de Dios en vano. Preferían no usar el nombre de Dios para no pecar. “Reino de los cielos” en Mateo, pues es simplemente un eufemismo por “reino de Dios”. Claramente la expresión mateana no da pie para que el reino de Dios se convierta exclusivamente en una realidad de ultratumba o extramundana. A todas luces, el reino de Dios para Jesús era una realidad actual durante su día. Ese reino implicaba la existencia de súbditos del reino que contaran con ciertas características inherentes; esas características se detallan en el Sermón del monte y en las parábolas. Los súbditos del rey del reino, precisamente por ser tales, se conocerán por su estilo de vida individual y colectiva.

Habiendo dicho todo lo anterior con respecto a la actualidad del reino, es menester que se recalque que el reino de Dios también tiene elementos futuros. Aunque el reino de Dios no depende de los hombres, precisamente las limitaciones pecaminosas de los seres humanos hacen que el reino de Dios requiera una culminación futura; esta culminación futura compete cien por ciento a Dios. Cabe señalar que la culminación futura del reino encierra la segunda

venida de Jesucristo a la tierra, la resurrección de los creyentes, el juicio final y luego los destinos eternos. Es justamente en la etapa culminante del reino en donde el reino actual se convierte en el reino futuro, en donde los reinos de este mundo llegan a ser del Señor Jesucristo.

Una cosa más hace falta agregar. El reino de Dios no es equivalente a la iglesia. No es lo mismo que la iglesia como institución, no es lo mismo que su jerarquía, ni es lo mismo que su feligresía en conjunto. El igualar el reino de Dios con la iglesia es malinterpretar la naturaleza del reino. Hay que recordar que el reino es la actividad de Dios en su gobierno y en el logro de sus propósitos. La iglesia, en términos de una comunión de personas redimidas, puede llegar a ser un agente del reino al mismo tiempo que es súbdito del rey. En la medida en que los creyentes se sometan a la voluntad de Dios, justo en esa medida el reino de Dios “viene” para ellos según dice el Padrenuestro.

El reino de Dios en América Latina involucra todo lo dicho. Las dos parábolas gemelas del tesoro escondido y la perla de gran valor dicen a los latinoamericanos de hoy que vale la pena pagar el precio que fuere con tal de someterse a Dios como rey. Eso de “vale la pena” nunca puede describirse en términos egoístas. El reino de Dios no es nada que uno desee para lograr sus propios intereses. El ser súbdito del rey siempre implica todo lo contrario. El someterse al reinado de Dios en América Latina va a requerir sacrificio para que los efectos del reino se percaten entre nosotros. Acatar el gobierno de Dios puede significar exponerse a persecución por causa de intereses creados en la sociedad. Acatar el reino de Dios visto en Jesucristo puede acarrear choques con autoridades civiles y hasta eclesiales cuando se busca remediar situaciones de injusticia. El súbdito del reino siempre querrá emplear toda la sabiduría posible para buscar cambios tendientes a mayor justicia social dentro de los parámetros legales de cada país. El hacer esto expondrá al creyente a vituperios de mucha índole. Con todo, el súbdito del reino latinoamericano reconoce que el reino de Dios implica mayor justicia. “Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia...”. En la medida en que la justicia de Dios se logre en Latinoamérica, justo en esa medida se experimenta el reino de Dios. Nuestras parábolas gemelas nos dicen que hay que estar dispuestos a pagar el precio con tal que el reino de Dios se haga realidad en nuestro medio.

La parábola de la red tanto en el contexto de Jesús como el de la iglesia primitiva reviste un carácter netamente religioso. Se ha visto que la parábola habla principalmente de la tarea de los apóstoles originales y ésta en relación con la necesidad de buscar a toda clase de personas para el reino. En América Latina hace falta que los integrantes de toda la iglesia, sea en su expresión evangélica o católica, reconozcan que el evangelio es para toda persona, no importando su situación civil, su origen étnico o su condición económica. En algunos países latinoamericanos en cuyas poblaciones abundan los indígenas ha habido en el pasado cierta tendencia a obviar este estrato de la sociedad.

Tanto en los esfuerzos evangelísticos como en la obra social se ha olvidado a los indígenas. Esto sucede aun en esos países en donde el elemento indígena predomina. Es claro que esta actitud y práctica contradicen el espíritu de la parábola de la red. Ésta indica que no debe haber prejuicio alguno respecto a las personas a quienes se comparte el evangelio del reino. En éste no hay distinciones de color, etnicidad, nivel socioeconómico o cultural. La universalidad del evangelio y el reino de Dios se hacen patentes en la parábola. Urge que así sea en el medio latinoamericano también.

Para el creyente cristiano en América Latina, no es nada inusual que su fe cristiana le sea costosa. Es decir, el creyente evangélico en particular ha sabido lo que cuesta seguir a Jesús dentro de una nueva comunidad de creyentes. No es nada anormal que familiares fanáticos excluyan a los recién convertidos al evangelio en su expresión “protestante”. Aunque dicho fenómeno se da con menos frecuencia ahora que en épocas pasadas, siempre puede verse en ciertas latitudes. Siempre que uno abandone las tradiciones hogareñas para abrazar otras, hay precios que pagar. Cuando Jesús apelaba a los judíos a que aceptaran su interpretación del reino de Dios, había que calcular el costo para ellos en el ámbito familiar tanto como en la sociedad mayor. Hay que recordar que una vez que uno se convenza del valor de su nueva creencia y estilo de vida, hay que estar dispuesto a pagar las consecuencias. Recordemos que el *tertium comparationis* de estas parábolas está en el valor del reino y el precio que hay que pagar con tal de ser miembro de él. En este sentido, nada ha cambiado para el creyente contemporáneo. El reino de Dios vale la pena; paguemos el precio que haya que pagar para ser buenos y leales súbditos del Rey.

2. Parábola del buen samaritano

(Luc. 10:30-37)

A. El contexto sinóptico

Hay muchas parábolas de Jesús que abordan las características del súbdito del reino. A. M. Hunter clasifica no menos de once dentro de esta categoría. Una de las más conocidas de Jesús es la del buen samaritano.

En cuanto a popularidad y difusión entre nuestros pueblos, la parábola del buen samaritano ocupa el segundo lugar; sólo la del hijo perdido le gana en este sentido. Además de ser muy conocida y popular, la parábola del buen samaritano ha sido inspiración para la fundación de muchas instituciones caritativas en todas partes del globo, especialmente hospitales. Definitivamente no puede concebirse un libro sobre las parábolas que no la exponga. Es una de las parábolas con más nutrido contenido ético; tal vez a eso obedece su popularidad. Respecto a su contenido ético T. W. Manson comenta:

Lo que Jesús ofrece en su enseñanza ética no es un juego de reglas de conducta sino varias ilustraciones de la manera en que un carácter transformado se expresará en la conducta. Esta diferencia se expone claramente en la conversación entre Jesús y “cierto maestro de la ley” registrada en Lucas 10:25-37. Surge una pregunta en torno a la interpretación del mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. El escriba quiere una definición de “prójimo”. Jesús replica con la parábola del Buen Samaritano: al terminar la parábola se ha trocado la discusión en torno al significado de “prójimo” en un ejemplo concreto de la urbanidad. La pregunta del escriba se queda sin contestar. En vez de una regla de conducta que obedecer, se le da un ejemplo que emular (*The Teaching of Jesús* [La enseñanza de Jesús], p. 301).

Es muy patente que esta parábola se halla únicamente en el Evangelio de Lucas. El contenido mismo de la parábola no se halla en otra literatura neotestamentaria, aunque hay quienes opinan que la introducción de la parábola (Luc. 10:25-28) viene siendo una especie de comentario o pasaje paralelo a la discusión de Jesús en torno al mandamiento principal (Mat. 22:34-40; Mar. 12:28-34). Esto obedece al hecho de que la parábola misma sigue inmediatamente después de un pasaje muy parecido a las citas en Marcos y Mateo. En ambos casos (en Lucas, Marcos y Mateo) es un escriba el que aborda la cuestión del mandamiento mayor. En ambas ocasiones hay la mención del doble mandamiento del amor: el amor para Dios y el amor para el prójimo.

Parece que Bornkamm opina que hay cierto nexo entre los pasajes en Lucas y los de Marcos y Mateo, pues incluye una exposición de la parábola del buen samaritano dentro del mismo contexto (*Jesús de Nazaret*, pp. 115-119).

Jeremías es de otro punto de vista. Niega rotundamente que haya nexo entre la introducción a la parábola y la cuestión del mandamiento mayor, porque “realmente el único punto de contacto es el mandamiento doble del amor” (*Las parábolas de Jesús*, p. 245). El hecho de la aparente conexión obedece probablemente a que Jesús abordaba el tema muy a menudo. Los otros evangelios, al referirse a la conversación de Jesús con el escriba, tienen contextos y detalles bastante diferentes a los de Lucas. Es mejor atribuir la parábola con todo y su introducción al material peculiar de Lucas (“L”).

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Jesús tuvo ocasión de dar la parábola del buen samaritano mientras iba hacia Jerusalén. Pudiera ser que estuviera en el mismo camino que la gente transitaba entre Jericó y Jerusalén (Jones, p. 219). Por lo menos la parábola se halla dentro de la sección central de Lucas que aborda tal viaje hacia la capital para ser sacrificado. No se puede especificar los pormenores respecto a la cronología y el movimiento geográfico de Jesús, pero en términos generales, según Lucas por lo menos, Jesús tendría el rostro fijado hacia Jerusalén, la ciudad de los profetas mártires. Las parábolas dadas en Galilea no suelen cen-

trarse en personeros religiosos; el que esta parábola sí hable de dos clases de religiosos asociados con el templo (un sacerdote y un levita) es otro indicio de que la parábola se dio en los contornos a Jerusalén o Judea (Ibíd).

Es un escriba, un exegeta, un “doctor de la ley”, un teólogo, un perito en la interpretación bíblica el que entabla una conversación con Jesús. La motivación del escriba en hablar con Jesús ha provocado algo de debate entre los eruditos. Lucas mismo dice (v. 25) que el teólogo judío buscaba “probarle”. En otras ocasiones en los Evangelios este motivo tiene el fin de enredar a Jesús para poderlo enjuiciar posteriormente. Pareciera que tal no era el caso en esta ocasión. Para algunos (Kistemaker, p. 166), la “prueba” sólo involucraba un deseo de cerciorarse de la pericia teológica de Jesús. Ya el teólogo se había referido a Jesús como “maestro”, un título de honor y de cierta autoridad religiosa. Lo que el escriba quería simplemente era que Jesús diera su interpretación en torno a un debate religioso en boga. Es posible, inclusive, que el escriba ya hubiera escuchado exposiciones de Jesús anteriormente y, por ende, pensaba saber lo que su respuesta sería. De todos modos, es factible que la “justificación” aludida en v. 29 se explique en que el escriba habría escuchado a Jesús versar sobre el mismo tema anteriormente, y como que pide disculpas por abordar la cuestión nuevamente. Es del todo posible que mediara una sinceridad de parte del escriba, porque la enseñanza anterior de Jesús había turbado su conciencia (Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, p. 245). Como quiera que sea, la pregunta planteada por el escriba, fuera una pregunta teológica en boga o no, revestía elementos profundamente existenciales: “¿haciendo qué cosa poseeré la vida eterna?” (v. 25). Jesús, “el laico”, de modo algo típico para él, contesta la pregunta con otra pregunta. El que probaba a Jesús resulta ahora ser el probado.

La respuesta casi automática del escriba incluye una combinación de dos textos de la Tora: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo” (Deut. 6:5; Lev. 19:18). La amalgamación de estos dos textos aparentemente ya era costumbre entre los judíos. Más importante que la fusión de dos textos era el doble concepto de amor para con Dios y para con el prójimo. ¿Entenderían los judíos en esta combinación del amor a Dios y el amor al prójimo un solo amor? La respuesta es un rotundo ¡No! Amar a Dios no es lo mismo que amar al prójimo, ni el amar al prójimo es lo mismo que amar a Dios. Bornkamm (*Jesús de Nazaret*, p. 116) aclara esto magistralmente:

Lo mismo que el amor de Dios no desaparece sin más en el amor del prójimo, Jesús tampoco quita al amor del prójimo su cara a cara humano, transformándole en un medio para realizar el amor de Dios. Un amor que, en este sentido, no ama al otro por sí mismo sino por Dios no es verdadero amor. El amor del prójimo es descrito de una manera típica en la parábola del buen samaritano (Luc. 10:30-37).

Jesús aprobó la respuesta del escriba, pero insistió en que había más entre manos que una respuesta teórica correcta; la interpretación correcta de un pasaje nunca asegura de por sí una vida correcta dentro del pacto. Por esto Jesús agrega “Haz esto y vivirás” (v. 28).

La pregunta del escriba “¿quién es mi prójimo?” no es una simple evasiva. Es una pregunta muy fundamental para todo judío contemporáneo de Jesús. El judío común y corriente vivía en un mundo concéntrico: en el centro estaba la persona judía rodeada por sus parientes más cercanos; en los círculos siguientes estaban sus parientes más distantes, luego todos los compatriotas judíos, tanto por nacimiento o por conversión. El vocablo “prójimo” encerraba un concepto recíproco; yo soy hermano para él, y él lo es para mí. Patentemente es un círculo egocéntrico tanto como etnocéntrico. A todas luces, es un círculo diseñado específicamente con miras a la exclusión. El círculo aseguraba auxilio a los de adentro y la total falta de ayuda a los de afuera (Kistemaker, p. 167). Pero el exclusivismo se llevaba a extremos: los fariseos excluían a todos menos otros fariseos, los rabinos deseaban inclusive que los herejes, delatores y renegados fueran arrojados en una fosa para no sacarlos jamás. Jeremías agrega: “No se le pide a Jesús una definición del compañero, sino que debe decir dónde se encuentran los límites del deber del amor dentro de la comunidad del pueblo... ¿Hasta dónde alcanza mi obligación?” (*Las parábolas de Jesús*, p. 246).

Todo esto suena muy raro, porque Lev. 19 exigía el amor para con el compatriota o “prójimo” (v. 18) tanto como para el extranjero (v. 34). El que suena raro, en realidad, no debe extrañarnos, pues lo más común es que esta clase de ley espiritual sea ignorada. Y así era entre los judíos. La mejor forma de esquivar la exigencia de la ley era debatir el significado de “prójimo”. Entre los judíos contemporáneos de Jesús la forma de hacerse irresponsable era fomentar un debate; hoy nombraríamos una comisión de estudio. Jesús tenía otra respuesta: la parábola del buen samaritano.

¿Sería la parábola producto de la pura creatividad narrativa de Jesús o se basaría en algún evento histórico acaecido durante esos mismos días? Algunos ven tanto realismo en la descripción que no pueden sino contemplar algún evento histórico detrás de la parábola; Jesús estaría confeccionando una ilustración de acuerdo con algo que hubiera ocurrido últimamente y de lo cual el escriba estaría del todo enterado. Basándose en M. Meinertz, Jeremías (*Las parábolas de Jesús*, p. 246) opina que “La historia con que contesta, al menos en su marco escénico, enlaza con un hecho real”. La parábola del buen samaritano, pues, tendría cimientos históricos, porque el recorrido de unos 27 kilómetros entre Jerusalén y Jericó se prestaba y aún se presta para tales atracos de la índole descrita en la parábola. Hay otros, no obstante, que no ven ninguna base histórica para la narración sino que ésta refleja la presteza y creatividad de Jesús al dar respuesta a la pregunta del escriba respecto a la relimitación del prójimo (Jones, pp. 221, 222). La respuesta de Jesús sería una

demostración de sus propias destrezas en la elaboración de una especie de *midrash* sobre el segundo mandamiento del amor (Lev. 19:18).

La parábola misma, basándose en un evento real o no, narra de un hombre, probablemente judío, que hacía el viaje de un día entre Jerusalén y Jericó. Lucas 10:30 dice que “descendía” de la ciudad mayor a la menor. Efectivamente, al salir de Jerusalén para Jericó, uno pierde altitud (1.200 m), pero el hecho de que la capital judía fuera el sitio del templo hacía que la ciudad tuviera otra clase de “altitud”; no tan sólo estaba situada sobre montes, sino que por su significado religioso se le tenía por la “cima” del mundo. El camino es demasiado sinuoso, y las curvas empinadas se prestan a que asaltadores se escondan entre las rocas y en las cunetas. A unos cinco kilómetros fuera de Jericó hay un lugar que desde tiempos muy remotos se llama “el sendero de sangre”; la expresión aramea puede haberse originado por el color de las rocas en esa sección, pero la tradición atribuye el nombre al derramamiento de sangre por parte de los asaltadores. No se puede saber a ciencia cierta si Jesús tenía presente este lugar al narrar la parábola, pero no deja de ser una posibilidad interesante. De todos modos, “el sendero de sangre” reúne las condiciones descritas en la parábola.

Al ser atacado por los ladrones, parece que el judío resistió físicamente, pues la expresión en el v. 30 “le hirieron” deja tales sospechas. No hay modo de saber si el hombre era rico o pobre, pues el texto no lo indica; detalles como estos no vienen al caso. Lo que sí se describe es la condición lamentable en la que los ladrones lo dejaron: despojado de sus bienes inclusive su ropa y mal herido. Según la narración de Jesús, pronto llegó un sacerdote judío quien, viendo al desdichado, no se molestó en ayudarlo. ¿Obedecería esto a una fría indiferencia, una insensibilidad ante el dolor ajeno? ¿Se debería al temor de contaminarse con un cadáver y así hacerse incapaz de fungir como sacerdote por un tiempo prudencial (Lev. 21:1)? La impresión general es que, pese a sus obligaciones humanitarias y religiosas para con otro miembro del pacto, el sacerdote opta por “no inmiscuirse” en problemas ajenos. El que bajara el sacerdote desde Jerusalén hacia Jericó (lugar de residencia de muchos sacerdotes oficiantes en el templo) implica que ya había terminado su período de servicio; esto descarta la imperiosa necesidad de mantenerse sin contaminación. Parece que mediaba únicamente una apatía para con las necesidades urgentes de otros. El que algunos sacerdotes fueran también escribas no pasaría desapercibido por el que “probaba a Jesús”.

Si no había justificación para la actitud y acción del sacerdote, menos había para el levita. Éste era una especie de ayudante en los cultos del templo, pues no participaba en los sacrificios como lo hacía el sacerdote. Hay cierta duda si el levita subía o bajaba de Jerusalén. El v. 32 no aclara esto. Si subía hacia Jerusalén para participar de algún modo en el culto del templo, habría más razones “levíticas” para no contaminarse, pero todo esto es muy debatible. El

punto esencial es que el levita también “paso de largo”. Por la expresión en el v. 32, parece que el levita hasta se acercó al herido para “verle”; ni esto lo movió a misericordia. Al igual que su compañero en el rito judío, optó mejor por no involucrarse en problemas ajenos. Otra cosa los levitas compartían con los sacerdotes; algunos de ellos eran escribas. El teólogo escriba que había emprendido la conversación con Jesús se sentiría muy incómodo a esta altura. Era demasiado inteligente como para no captar las “indirectas”.

Parece que los cuentos populares de los judíos solían usar como vehículo la llamada “regla de los tres” (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 247). Es decir, había cierto sentido anticlerical entre los mismos judíos debido precisamente a algunas actitudes y acciones de los religiosos. “La regla de los tres” siempre aparecía en una historia que involucraba dos religiosos y un laico. El tercero era el bueno y los dos religiosos eran los malos. En la parábola de Jesús, se esperaba que al final hubiese un sentimiento anticlerical. El levita estaría pendiente de una especie de incriminación, pero cuando Jesús, en lugar de un laico judío, pone como el “bueno” a un samaritano, esto era el colmo. Los samaritanos eran odiados terriblemente por los judíos por cuestiones raciales, históricas y religiosas. Los samaritanos eran mestizos (mezcla de antiguos hebreos con otras razas). No es que los judíos fueran racistas como tales (el racismo se basa en la idea de que una raza es inferior a otra) sino que el mestizaje involucraba el sincretismo religioso; esto era suficiente para que los judíos vieran a los samaritanos con desdén; también, los samaritanos habían ofendido a los judíos en ciertos momentos históricos durante el retorno del exilio babilónico; teológicamente, los samaritanos sólo aceptaban la Tora como autoritativa, no recibían como inspiradas las dos últimas partes del canon judío: los profetas y los escritos. Cabe mencionar que el odio entre los judíos y los samaritanos era recíproco. El que Jesús hubiera incluido a un samaritano en “la regla de los tres” era doblemente ofensivo para el escriba con quien conversaba. El que un samaritano resultara el héroe de la historia le era intolerable. Si algunos de los discípulos de Jesús escuchaban esta parábola, ellos también, como buenos judíos al fin y al cabo, se incomodarían ante este desarrollo en la historia. Pese a esto, Jesús pinta la acción del samaritano misericordioso con pincelazos inspirados (vv. 34, 35). Bornkamm capta algo de esto al decir:

Lo que hace el samaritano por aquel que ha sido víctima de los salteadores es simplemente lo que requiere la desgracia ajena. El evangelio nos lo cuenta con el mayor cuidado: el samaritano venda las llagas, alivia el sufrimiento, pone al herido en su cabalgadura, le lleva al albergue, le confía al posadero, paga los primeros gastos y promete que pagará el resto cuando vuelva. Se nos presenta al samaritano con mucha sencillez, sin el menor sentimentalismo: es un comerciante ahorrador que emplea su dinero y los medios de que dispone

como un hombre práctico y despierto y que no hace nada superfluo. En esto no hay ninguna retórica religiosa. Lo que hace, lo hace por ese pobre hombre, sin guiñarle el ojo a Dios (*Jesús de Nazaret*, p. 116).

Sin duda alguna, Jesús sabía captar la atención de sus oyentes. Que un maestro judío hablara de un samaritano como superior a religiosos asociados con el templo era algo inusitado. Por inaudito que fuera, Jesús empleó esta táctica para asegurar que la lección no se perdiera. Hubo evidentemente en la historia tres modos de reaccionar frente a las necesidades del “prójimo” o compañero. El sacerdote simple y sencillamente se negó a exponerse a la necesidad humana; no le importaba que otro hubiera caído en desgracia, y se retiró del sitio. El levita se acercó un poco más al necesitado; se enteró de la necesidad, pero no quiso hacer lo necesario para socorrerle. El samaritano no tan sólo se expuso a las necesidades ajenas, sino que se llenó de compasión ante ellas; su compasión no se limitó a emociones sino que se convirtieron en acciones positivas (Jones, pp. 224, 225).

Al terminar la parábola, Jesús preguntó: “¿Cuál de estos tres te parece haber sido el prójimo de aquel que cayó en manos de ladrones?” (v. 36). No le quedaba más remedio al teólogo sino admitir que era el samaritano. La respuesta le era tan incómoda, no obstante, que se negó a usar siquiera la palabra “samaritano”, sino simplemente “el que hizo misericordia con él” (v. 37). Más que el odio del judío para con el samaritano, hay que fijarnos en el desenlace de la parábola. El exegeta había entablado la conversación con Jesús con una pregunta respecto a la identidad del “prójimo”. Jesús nunca contesta la pregunta; más bien, la parábola no describe quien es el prójimo en el sentido de objeto. Es decir, Jesús no define el prójimo en términos del objeto de mi atención o carencia de ella. Al contrario, Jesús responde a la pregunta del maestro de la ley describiendo para él lo que significa *ser* un prójimo. El escriba preguntaba por el objeto del amor; Jesús replica con una descripción del sujeto del amor, o sea el que obra como un compañero (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 248).

¿Qué significó la parábola para Jesús? Debe ser claro que para Jesús el prójimo (objetivamente) es aquel que necesita de ayuda. Esto trasciende barreras sociales, raciales, religiosas, nacionales. Estas “barreras” nunca pueden ser pretextos para retener la ayuda necesaria.

Subjetivamente, el “prójimo” es aquel, como el buen samaritano, que ignora todas las posibles barreras, y se dispone a socorrer a quien lo necesite. Al igual que Jesús hizo una pregunta muy existencial al exegeta: “¿Cuál de los tres te parece...?”, así mismo la pregunta tiene que ser existencializada hoy. El creyente de hoy no puede sino ubicarse en el lugar del maestro de la ley. ¿Cuál será la respuesta nuestra a la pregunta de Jesús?

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Nuestro continente reúne varias cualidades que hacen que la parábola tenga una pertinencia ineludible. Veámoslas.

Aunque hay autonomía e independencia políticas en las respectivas repúblicas latinoamericanas, no dejan de formar una comunidad de naciones vecinas. Este carácter comunitario no se limita a lo geográfico; no sólo compartimos gran parte del hemisferio occidental; compartimos también idioma común, cultura común, historia de la lucha por la independencia común. En muchos casos se comparten sistemas educativos muy semejantes. En fin, en teoría un latinoamericano, pese a sus diferencias nacionales, debe sentirse relativamente “en casa” en cualquier país de habla castellana del continente. Desgraciadamente tal teoría raras veces se lleva a la práctica. Hay barreras políticas, sociales, raciales, educativas, económicas. Donde debe imperar relativa armonía, la historia de nuestro continente ha demostrado lo contrario. La parábola del buen samaritano debe hablar no tan sólo a individuos sino también a naciones. Hay, dentro de la comunidad, naciones que están en mayor necesidad que otras. Dentro de la misma comunidad de naciones latinoamericanas hay países con más posibilidades económicas que otros. La parábola del buen samaritano dice a los líderes políticos de las naciones “hay que socorrer, dentro de las posibilidades, al más débil”. Tal vez si dejáramos de reclamar tanto nuestras propias necesidades, podríamos ver las necesidades mayores de los demás. Recordemos, el prójimo para Jesús es tanto aquel que necesita de nuestra ayuda como el *ser* de ayuda a otros. El prójimo lo es objetivamente y lo es subjetivamente. Tal vez, entre las naciones, el espíritu cristiano del buen samaritano se principiará a aprender cuando se realicen de modo eficaz comunidades regionales políticas de naciones en donde se busquen soluciones siquiera parciales para las necesidades de los miembros más débiles de la comunidad. Desde luego, las grandes potencias del mundo harían bien en aprender que la comunidad de naciones latinoamericanas viene siendo una parte real de la comunidad mundial. Sus necesidades urgentes, la deuda externa en particular, requieren inteligencia y compasión de parte de los países más poderosos del mundo.

Prejuicios religiosos juegan un papel importante en la parábola del buen samaritano. Los judíos despreciaban a los samaritanos; éstos, normalmente, correspondían con odio de igual intensidad contra los judíos. Con la parábola Jesús demostró que era posible vencer tales prejuicios. Había por lo menos un samaritano que experimentó una compasión tal por una persona en desgracia que echó a un lado todos los impedimentos tradicionales al servicio. Cuánta energía ha sido malgastada por católicos y evangélicos latinoamericanos en sus interminables querellas. Hay un continente lleno de gente sufriendo que necesita de toda la energía disponible tanto por parte de los católicos como por parte de los evangélicos. ¿Cuántas veces no nos habremos visto desviados del camino de un verdadero servicio cristiano precisamente por celos y animosidades entre

dos grupos que llevan el nombre de Cristo? ¿No podemos dejar que la desgarradora escena latinoamericana de los inconversos, la pobreza, la injusticia inacabable, el hambre, la falta de educación nos despierten y nos orienten a un verdadero llamado al servicio? Con estas palabras no se pretende que diferencias doctrinales se ignoren. Podemos diferir doctrinalmente, y de hecho lo haremos, pero *por el amor a Jesús y al latinoamericano que tanto le necesita* no permitamos que diferencias doctrinales nos trunquen y obstaculicen un auténtico servicio misionero. Dejemos de pensar tanto en nosotros mismos, en nuestras organizaciones, en nuestros intereses; centremos nuestra atención en el hombre de la calle que necesita del evangelio de Cristo y de la ayuda de los cristianos. Beck (p. 244), citando a B. S. Easton, dice algo muy pertinente: “La moraleja (de la parábola del buen samaritano) no es que un samaritano sea mejor que un sacerdote, sino que un samaritano amoroso es mejor que un sacerdote sin amor”. R. Bultmann acierta al decir respecto a la parábola:

La exigencia del amor no necesita formulación alguna; el ejemplo del samaritano misericordioso muestra que el hombre puede y debe saber lo que tiene que hacer cuando el prójimo necesita de su ayuda. En el “como a ti mismo” se contiene la ilimitación así como el sentido y dirección de actuación del amor (*Teología del Nuevo Testamento*, p. 57).

En caso de que alguien interprete estas palabras como meras invitaciones a que los cristianos latinoamericanos nos involucremos en obra social de corte secular y carente de fundamento cristiano, escuchemos a Alan Richardson al decir:

Usualmente pensamos en el Buen Samaritano de la parábola (Luc. 10:25-37) como la figura semejante a Cristo; de verdad, así es, porque Jesús “anduvo haciendo el bien” (Hch. 10:38). Pero en un sentido más profundo el hombre que cayó entre ladrones es el representante de Cristo, el prójimo que necesita de mi ayuda. Es a Cristo, quien quedó desnudado, golpeado y dejado por muerto, a quien el samaritano ayudó. Este es el corazón del *agape* cristiano: “me lo hicisteis a mí”. No hay mérito en nuestro servicio, porque lo mejor que podamos hacer no es digno de aquel quien hizo tanto por nosotros. El pobre que sufre a quien yo ayudo me confiere un favor, no yo a él, porque me muestra a Cristo, hace que Cristo sea real para mí, me permite tocar, atender y servir a Cristo (*An Introduction to the Theology of the New Testament* [Una introducción a la teología del Nuevo Testamento], p. 137).

Una palabra final respecto a la parábola del samaritano misericordioso y su relación a la escena religiosa de la América Latina. Debe ser obvio al lector más superficial de la parábola que Jesús presenta a unos “religiosos” que no veían

ningún nexo entre su religión y las necesidades más básicas del hombre sufriente. Aun parece que para el escriba, a quien Jesús contaba la parábola, no había ningún problema particular en que los religiosos ignoraran la condición de su compatriota y correligionario herido. Total, sus ocupaciones eran otras: la dirección de la vida religiosa del pueblo y la liturgia en el templo. Pareciera que ni ellos ni el escriba se escandalizaban por este divorcio total entre “la religión” y las acciones más básicas de la ética. Parece que corazones insensibles de hierro no eran incompatibles con el ejercicio religioso. Recordemos que el escándalo para ellos sólo llegó cuando Jesús permitió que un odiado samaritano representara el verdadero cumplidor del pacto. Si hay algo que la parábola debe enseñarnos en América Latina es que la fe cristiana, sea la expresión católica o evangélica, es carente de sentido a no ser que contenga una buena dosis de compasión por los que sufren dentro de nuestro medio. No tan sólo eso, sino que la compasión exigida no es puro sentimentalismo y retórica sino práctica y orientada hacia la acción. El cristiano latinoamericano que se contente con una fe cristiana sólo de corte “religioso” sin el necesario contenido ético-social desconoce las implicaciones de la parábola del samaritano misericordioso. ¿Seguiremos jugando el papel del sacerdote, o comenzaremos a jugar el papel del samaritano en América Latina? Dios nos dé la inteligencia y el discernimiento espiritual para saber la diferencia.

Después de detallar la parábola, Jesús insistió en que el escriba contestara de manera personal una pregunta respecto a la identidad del verdadero prójimo. Jesús le preguntó en efecto: “¿Qué crees tú respecto al que se portó más como un prójimo?”. El escriba había procurado diligentemente mantener control de la conversación, pero Jesús persistía para que el judío se diera cuenta de su necesidad de contestar la pregunta existencial. Jesús no lo iba a soltar hasta que reconociera la demanda del amor. Al escriba no se le había escapado que el verdadero prójimo de la historia era el samaritano. Esto le molestaba en sumo porque los judíos odiaban a los samaritanos. El que la historia revelara este carácter benigno del odiado, en contraste con el mal comportamiento de sus correligionarios era especialmente difícil para el escriba.

La verdad es que Jesús no tan sólo enseñaba mediante la parábola que el verdadero prójimo era cualquier persona necesitada, sino que también dejaba la idea al escriba que el odiado samaritano amaba aun a sus enemigos. Hay que recordar que los samaritanos, tanto como los judíos, eran programados para odiar a sus enemigos. El samaritano de la parábola, pese a este acondicionamiento, demostró un amor para con su enemigo, el judío. Ser un buen prójimo significa, pues, que hemos de amar hasta a los enemigos. Esto es inconcebible a no ser que uno esté “en Cristo”. Este término predilecto del acompañante de Lucas, el apóstol Pablo, significa una relación con Cristo por la fe.

El ser buen prójimo del necesitado, hasta al enemigo, es una de las demandas más difíciles de la fe cristiana.

3. Parábola del siervo malvado

(Mat. 18:23-35)

A. El contexto sinóptico

Hasta ahora la mayoría de las parábolas que se hallan únicamente en un solo Evangelio se ubica en Lucas. Una de las excepciones es la pequeña parábola del crecimiento de la semilla en Marcos 4:26-29. Esta vez se trata de una parábola cuya fuente única es el Evangelio de Mateo.

Uno de los principios de la buena hermenéutica es que siempre se debe poner atención en el contexto inmediato de un pasaje bíblico. No se puede leer la parábola del siervo malo en Mateo sin darse cuenta de que hay un contexto muy específico dentro del cual se halla. Si uno comienza la lectura de la parábola sólo con el principio de ésta, va a perder de vista un tema general que Jesús aborda dentro del arreglo literario del autor de Mateo. Principiando con el versículo 15, se nota que Jesús aborda el problema del perdón que los creyentes deben a sus hermanos en la fe. El contexto más inmediato de la parábola comienza con el v. 21 en donde el apóstol Pedro le pregunta a Jesús respecto a la extensión del perdón. Típicamente, siguiendo el patrón judío un tanto legalista, Pedro le pregunta a Jesús si el perdón tenía ciertos límites. El apóstol estaba bien enterado de los requisitos de la ley al respecto. Sabía de sobra que la ley y los profetas tanto como la tradición judía requerían el perdón de parte del miembro del pacto. Era su deber perdonar al ofensor. Para Pedro la cuestión no era si se debía perdonar o no, sino ¿hasta qué punto llegaba el requisito del perdón? Al hacerle la pregunta a Jesús, Pedro emplea el número clásico entre los judíos que simbolizaba “lo completo”, el número siete. Era un número “redondo” que significaba en la pregunta de Pedro que el perdón debía ser “satisfactoriamente completo”. La respuesta de Jesús es sorprendente para Pedro. Éste pensaba que Jesús estaría totalmente de acuerdo con él. Tal no fue el caso. Jesús insiste en que el perdón no tiene límites. Al responder a Pedro, Jesús ocupa los dos números 10 y 7 en forma multiplicada. Recordando que los judíos veían en ciertos números significados simbólicos más bien que su cantidad numérica, podemos apreciar que Jesús usó dos cifras cuyos significados hacían énfasis en lo completo. Al multiplicar 10 por 7 por 7, Jesús le decía a Pedro que no había límite a la necesidad de perdonar. En realidad, el uso de las cifras dejaba la idea de infinitud. Pedro necesitaba saber que en virtud de la inmensurable gracia de Dios que perdonaba infinitamente, a él le tocaba perdonar de la misma manera a sus ofensores. Sin duda, esta lección no era fácil de comprender para Pedro. Por esto, el Maestro de los maestros puso la parábola del siervo malvado para ilustrar su enseñanza.

Una cosa más llama la atención respecto al contexto que se halla en Mateo. Se aprecia de nuevo un patrón seguido por los sinópticos: (1) Surge una pregunta a raíz de un conflicto y su posible solución: “cuántas veces...”. (2) Sigue

después una frase un tanto críptica: "...hasta setenta veces siete". (3) Sigue una parábola: la del siervo malvado. Muy a menudo es una parábola que gira en torno al reino. En este caso, lo más probable es que esta parábola Jesús la puso de forma espontánea ante la pregunta hecha por Pedro. Otros ejemplos de esta esquematización pueden encontrarse en Lucas 12:13-21; 13:1-9.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Para poder entender más cabalmente la razón por la que Jesús dio esta parábola, conviene ver algo de la parábola misma y sus desarrollos.

No nos es extraño que Jesús comience con las palabras "por esto" (v. 23a). Quiere que se entienda bien que la parábola que va a contar responde a la situación planteada por Pedro respecto al perdón. También, ya estamos acostumbrados a que Jesús empiece a relatar la historia con el prefijo: "el reino de los cielos es semejante a..." (v. 23b). En Mateo, casi de rigor vemos la expresión "reino de los cielos" en lugar de "reino de Dios" como en Marcos y Lucas. Es evidente que las dos expresiones son sinónimas.

Jesús comienza con una escena que no sería nada desconocida para Pedro. Se trata de un rey (semejante a un señor feudal) que cita a sus oficiales (siervos) a cargo de los asuntos económicos de su reino. No era anormal que a los oficiales políticos se les llamara "siervos". Se sabe que cuando un monarca oriental citaba a sus oficiales para esta clase de reunión, siempre pasaba por encima los oficiales de menor categoría para poder exigir responsabilidad de parte de sus oficiales de mayor rango. Estos corresponderían a los oficiales más elevados del Ministerio de Economía en algunos gobiernos actuales. No se nos explica la situación precisa, pero uno de los oficiales elevados le debía al rey una suma enorme de dinero. ¿Sería por robo o por simple incumplimiento de pago? No se nos dice, pero lo que sí se destaca es que el monto era casi incalculable. Diez mil talentos en términos actuales serían múltiples millones de dólares. Para la mentalidad antigua el número "diez mil" en realidad no era un número sino una manera de expresar lo incalculable, lo incontable, lo infinito. Para lograr una comparación, se debe saber que el talento era la denominación más grande en el sistema monetario de la época. El ingreso anual en tributos e impuestos para todo el reino de Herodes el Grande era sólo de novecientos talentos. Se sabe, pues, que la deuda de diez mil talentos era impagable (Kistemaker, p. 65).

Es claro que el alto oficial debía al rey más de lo que podía pagar. La expresión "le fue traído uno..." (v. 24) puede connotar que ya se reconocía su calidad de reo. Otros habrían descubierto su incumplimiento de pago. Hasta ahora, se ha centrado en el deudor. Hay que reconocer, no obstante, que las costumbres del día no favorecían al deudor, y el potentado oriental se disponía a vender al funcionario político, a su familia y todos sus bienes. Fisher (p. 88) opina que el rey descrito en la parábola tenía que ser gentil, ya que a los judíos

no se les permitía vender a sus compatriotas y correligionarios. Esta venta, sin embargo, no resolvería el problema de la deuda, ya que los esclavos se vendían en ese período por sólo el equivalente de \$2.500 hasta un tope de \$10.000 dólares. La deuda, sin embargo, era incalculable e impagable. Con todo, el rey ordenó que fueran vendidos en esclavitud. ¡Para el colmo, la deuda todavía quedaba vigente! (v. 25).

Ante su situación desesperante, el siervo cae de rodillas ante el rey y suplica que se le dé tiempo para poder pagar la deuda. En realidad, tanto él como el rey se daban cuenta de que no sería posible el solventar la deuda, pero el siervo pidió que el rey le tuviera "paciencia". Lo que en realidad el deudor pedía era que le postergara el pago de la deuda por un año más. Esto significa que al final del año, no tan sólo debería la cantidad impagable ya, sino los intereses acumulados. Inesperadamente, el rey, en lugar de darle una prórroga respecto al pago de la deuda, se la perdona. Jesús aclara que la nueva disposición del rey obedecía a su compasión, no porque hubiera algo en el siervo que la mereciera. El hombre y su familia son puestos en libertad y la deuda ha sido cancelada.

A estas alturas, Jesús empieza a pintar la calidad de carácter del alto funcionario. Justo al terminar de recibir el sobreseimiento del rey que le absolvía de toda su deuda, sale a la calle y se topa con un colega de trabajo. Este consiervo tenía la desdicha de deberle unos cien denarios. El denario era la cantidad de dinero que un jornalero u obrero ganaba por el trabajo de todo un día. Es obvio que la cantidad que el consiervo le debía era ínfima en comparación con el monto que había debido al rey. Esta comparación sirve para hacer énfasis en la actitud del deudor del rey. No tan sólo la cantidad que le debía el consiervo era mínima, sino que el siervo cuya deuda le había sido perdonada se porta de una manera brusca y violenta. Se aprovecha de una disposición de la ley judía, y lo agarra por el cuello para ahogarlo. Al hacerlo, le grita "Paga lo que debes". Prácticamente la misma escena se presenta, pero ya con actores cuyos papeles se han intercambiado. Ahora el oficial se hace el amo, y un colaborador de él se hace el endeudado. Ahora es éste el que clama repetidamente porque se le tenga paciencia para que solvante la deuda pequeña. En este caso, sin embargo, el oficial se niega a darle tiempo para que pague, y le echa en la cárcel. El contraste entre su comportamiento, su carencia de paciencia, y la del rey es muy patente.

Las noticias respecto al comportamiento del oficial perdonado no tardaron mucho en llegar al oído del rey. De inmediato éste le cita a una comparecencia. Sólo se puede imaginar el estado de nervios con el que llegaría el siervo ante el rey. No demoraría mucho en percatarse de los motivos del rey en exigir su presencia. "¡Siervo malvado!" (v. 32) fueron las palabras con las que el rey lo saluda. Según Kistemaker (p. 66), citando a Derritt, una de las razones por las que el rey se enfureció con el siervo era que éste le privaba de los dineros que el consiervo le iba a dar.

Por mucho que se le deba a Kistemaker por sus discernimientos en torno a la parábola, hay que reconocer que ésta misma no indica que tal fue el motivo del enojo del rey. Más bien, implícitamente el v. 32 indica que el enojo del rey se debía al espíritu mezquino e ingrato del siervo malo. Habiéndosele perdonado tanto, éste no sabía corresponder con un espíritu perdonador también para con el endeudado de él. Parece que era esta actitud y no unos dineros perdidos que hizo que el rey se enfadara con el alto oficial de la burocracia.

¿Cuál era la enseñanza que Jesús quería dejar para los primeros oyentes? Hay que recordar que, según Mateo, esta parábola se dio a los discípulos de Jesús. El contexto general de sus conversaciones con ellos giraba en torno al perdón. Pareciera que había momentos cuando los discípulos cedían ante la tentación de la envidia y el deseo por los lugares de preferencia. ¿Sería ésta lo que provocó la pregunta al principio del capítulo? “En aquel tiempo los discípulos se acercaron a Jesús diciendo: ¿Quién es el más importante en el reino de los cielos?” (Mat. 18:1). Se sabe que el deseo por los lugares de más importancia en el reino ocasionó un espíritu de celos entre los discípulos (Mar. 9:33-37). El hecho de que Mateo incluyera en el capítulo varios ejemplos del valor de los pequeños (18:2-5, 10, 11, 12-14) puede indicar que algunos de sus discípulos necesitaban reconocer que en el reino de Dios el más importante era el que aparentaba ser el de menos importancia. Con este ambiente de celos, hacían falta palabras claras con respecto a la necesidad del perdón. Mateo registra tales palabras en Mateo 18:15-22. Magistralmente las da también en la parábola del siervo malvado.

Lo dicho sugiere un posible incidente en el ministerio de Jesús que pudiera haber provocado el pronunciamiento de la parábola en cuestión. Hunter parece concordar en el sentido general de la parábola al decir:

Tal es la historia, y su significado es bastante claro. Los hombres del reino deben mostrar a otros el perdón que ellos mismos han recibido. Aquél que rehúse perdonar al hombre que le ha ofendido (y lo que Jesús demanda no es un perdón de labios para afuera, sino un perdón “del corazón”) ha de esperar que Dios le juzgará con igual severidad (p. 71).

Fisher, al estudiar la parábola, hace que su interpretación gire en torno a la demostración de misericordia para otros. Aunque su conclusión tira un poco hacia una enseñanza desligada del contexto inmediato, vale la pena considerarla:

Esta parábola nos brinda una pista respecto a la naturaleza de la nueva era al mostrarnos qué cosa no es. No es una nueva serie de leyes. Más bien consiste en respuestas características que son apropiadas, de hecho requeridas, a la luz del reino de Dios. Hemos observado que dentro del contexto de la nueva era, las acciones que parecieran extraordinarias, de repente son vistas como

apropiadas... De forma semejante, cuando la nueva era amanece, determinada por el perdón de Dios, entonces la demostración de la misericordia no es un nuevo mandato sino la única respuesta apropiada. La nueva era es un orden dentro del cual el perdón de Dios da forma a nuestros tratos el uno con el otro. Los que hemos sido recipientes de una gran misericordia demostramos que hemos captado la visión de la nueva era cuando somos misericordiosos para con otros (p. 89).

Sea que se trate de la misericordia o del perdón agradecido para con otros, la parábola del siervo malvado está cargada de significado para los miembros del reino de Dios y también para los que forman parte de la comunidad latinoamericana.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

¿Qué impacto puede tener la parábola del siervo malvado para los latinoamericanos y su mundo? Si partimos del significado que vimos dentro del ministerio de Jesús, el perdón y la misericordia, puede verse fácilmente sus injerencias tanto en el ámbito social como el personal. Estas dos enseñanzas, bien relacionadas entre sí, no deben permanecer como simples perogrulladas intemporales o generales, sino que deben traducirse en algo positivo dentro de aspectos especiales del contexto latinoamericano. Además, se debe llamar la atención al hecho de que la parábola misma indica que la carencia del perdón y la misericordia en los tratos interpersonales acarrea resultados funestos (v. 34).

Los latinoamericanos, al igual que todas las demás personas del globo, sin importar su cultura y procedencia, tienen problemas con las relaciones interpersonales. Escasea el perdón agradecido en México o la Argentina tanto como en Inglaterra o Suecia. Las manifestaciones de esta escasez, sin embargo, varían según la cultura involucrada. Pongamos un ejemplo un tanto burdo, pero significativo dentro del contexto latinoamericano. El que escribe vivió por espacio de quince años en México. La mayor parte de ese tiempo lo pasó en el Valle de México, un área sobrepoblada con mucho tránsito de automóviles, mucha contaminación ambiental y mucho estrés. A las horas “pico” de tránsito, era casi imposible transitar de una parte de la ciudad a otra, máxime si uno quisiera tomar el famoso “periférico” (en aquel entonces la única vía principal de norte a sur) o “el viaducto Miguel Alemán” (la única vía principal de oriente a poniente). Los mexicanos, sin embargo, aprendían rápidamente a “torear” en el tránsito para lograr, tarde o temprano, su destino deseado. El “torear” significaba manejar agresivamente para lograr cualquier espacio que hubiera vacante en la calle. Todo el mundo que manejaba en la capital mexicana se daba cuenta de lo que el otro chofer iba a hacer. Iba a aprovecharse de toda oportunidad para avanzar siquiera unos metros. Así se progresaba a vuelta de rueda. Toda pretensión a hidalguía o cortesía se ignoraba. Hay que comentar, sin embargo, que los mexicanos en general son sumamente corteses en su

trato con la gente. Sólo cuando se ponían detrás del volante, se convertían en otras personas. Los que vivíamos en ese ambiente, aprendíamos a ser agresivos, implacables e imperdonables al manejar “el coche”. Entre todos los choferes, los que manejaban día tras día los taxis solían ser los más agresivos. Desde luego, no faltaba quien expresara su frustración con ademanes gráficos y palabras insultantes, cosa que no mejoraba la situación difícil de todos. Uno no podía vivir en ese ambiente de competición agresiva sin adquirir como propio algo de esa modalidad de transitar.

Después, bien entrenado en el arte de conducir en la capital mexicana, nos tocó trasladarnos a San José de Costa Rica. Debe ser obvio que, pese a ser ambas ciudades capitalinas, San José y la Ciudad de México son muy diferentes. Todo el “Valle Central” de Costa Rica cuenta con un poco más de un millón de habitantes. El “Valle de México”, según algunas estadísticas, cuenta con casi 22 millones. Lógicamente, el número de vehículos en circulación en ambas ciudades era muy diferente. El problema del tránsito se agravaba en Costa Rica, principalmente por la carencia de vías adecuadas para el número de vehículos. Aunque el total de automóviles en Costa Rica era infinitamente inferior al de México, los embotellamientos parecían ser muy semejantes a los de la capital azteca por causa del tamaño y el número limitado de calles. Recién llegado a Costa Rica, este chofer “mexicano” intentó manejar de igual forma que en México. La vergüenza fue enorme cuando un día un taxista muy cortésmente me dio preferencia en un momento crítico. Lo mismo sucedía con los choferes de camiones de carga, etc. Ellos sabían “perdonar” las afrentas y la poca cultura de otros. El que escribe aprendió rápidamente que el perdón valía mucho incluso en problemas de tránsito. El perdón y la misericordia no son sólo conceptos religiosos. Son también principios de civilidad. Este “chofer mexicano” transplantado aprendió de manera convincente el valor de ambos.

Para los creyentes cristianos, no obstante, el perdón y la misericordia son más que modales en el tránsito. La parábola del siervo malvado nos enseña que al igual que Dios nos perdona la rebeldía inmensurable y los actos pecaminosos resultantes por nuestra fe en la obra de Jesucristo, nos toca también ser perdonadores para con las personas que nos ofenden. Estos principios del perdón y la misericordia funcionan mejor dentro de la comunidad de creyentes que llamamos la iglesia. Esta funciona mejor y puede alcanzar sus cometidos cuando los miembros individuales de ella recuerdan cuán grande ha sido el perdón de Dios para con nosotros. Si el perdón y la misericordia son principios funcionales entre las personas que componen la iglesia, el espíritu de la iglesia va a ser tal que sus ministerios son eficaces. El refrán antiguo podrá entonces aplicársele a la iglesia: “Mirad, cuánto se aman los unos a los otros”.

4. Parábola del mayordomo injusto

(Luc. 16:1-9)

A. El contexto sinóptico

De nuevo encontramos una parábola que Lucas incluye dentro de su sección especial (Luc. 9:51—19:44). Después de la parábola del gran banquete (Luc. 14:15-24), se reanuda el tema de la jornada hacia Jerusalén. Esta sección que comienza con Lucas 14:25 no termina hasta 14:35. Según Lucas, muchas personas seguían a Jesús, y durante este tiempo les hablaba de las condiciones del discipulado. No figura ninguna parábola en dicha sección. El movimiento geográfico de Jesús no continúa hasta 17:11. Es obvio que inmediatamente antes se encuentra ese capítulo rico en las parábolas que Jesús utiliza para defender su postura respecto a los publicanos y pecadores ante los fariseos y los escribas (Luc. 15:1-32). El contexto inmediato de la parábola del mayordomo injusto es el mismo capítulo 16. Se considera que éste sea una unidad literaria (Hendrickx, p. 170) dentro de la cual hay un tema general de las riquezas. Llama la atención que hay dos parábolas en este capítulo que comienzan con las palabras: *Había cierto hombre rico* (Luc. 16:1) y *Cierto hombre era rico...* (Luc. 16:19). El que Lucas 15 preceda la parábola que nos ocupa ahora también es significativo, y probablemente hay razón como para ver un nexo lógico entre los dos capítulos. Por lo menos, entre las tres parábolas sobre cosas perdidas en el 15 y la del mayordomo injusto no hay mención de cambio de escena. Además, Lucas 16:1 afirma: *Dijo también a sus discípulos...* Esta frase tendería a hacernos creer que se trata del mismo contexto para las parábolas en ambos capítulos.

Debe ser claro que para Lucas las dos parábolas, el mayordomo injusto (Luc. 16:1-9) y el rico y Lázaro (Luc. 16:19-31) se relacionan la una con la otra, porque ambas hablan sobre el uso del dinero. La primera debe enseñar a los discípulos el uso correcto del dinero. La segunda logra su cometido al enseñar a los fariseos el peligro de emplearlo malamente. No hay duda de que para Lucas el tema de las riquezas es muy importante, ya que incluye por lo menos cinco historias acerca de hombres ricos a lo largo de su sección especial. (Luc. 12:13-21; 16:1-13; 16:19-31; 18:18-31; 19:1-10) (Hendrickx, pp. 170, 171).

Sin duda, la parábola del mayordomo injusto es una de las más difíciles. Los estudiosos de las parábolas coinciden en que su interpretación se hace sumamente engorrosa por varios factores. Fisher (p. 82) expresa algo de esto al afirmar:

Una de las parábolas más difíciles es la del mayordomo injusto. Un comentarista va tan lejos como para decir “no hay nada edificante en ella”. Los lectores actuales se escandalizan no tan sólo por las supercherías involucradas, sino también porque interpretan la parábola como para aprobar esta conducta descaradamente deshonestamente.

Otra cosa que dificulta la interpretación de la parábola es la determinación de su extensión. Algunos escritores piensan que la parábola misma se extiende sólo hasta el v. 7. Otros son de la opinión que la parábola original dada por Jesús abarcaba hasta 8a. “*El señor*” de 8a puede ser el hombre rico o el Señor Jesús, según algunos comentaristas. Pareciera, sin embargo, que sería un tanto ilógico que el hombre rico que había sido defraudado elogiara al mayordomo. Lo más razonable es que sea el mismo Señor Jesús el que reflexione sobre la sagacidad del mayordomo.

Los que opinan que la parábola termina con el v. 8a, aducen que los vv. 8b-13 representan tres lecciones distintas fundadas en la parábola. Éstas serían acuñadas por la iglesia primitiva: (1) sobre la prudencia de los hijos de este mundo en contraste con la de los hijos de luz (vv. 8b-9), (2) sobre la confiabilidad (vv. 10-12), (3) una lección un tanto distanciada del significado de la parábola misma; es una exhortación tocante al mal de las riquezas que hacen que uno las sirva en vez de a Dios (v. 13). Todavía otros comentaristas creen que la parábola misma termina con el v. 8 en su totalidad.

Finalmente, hay algunos pocos eruditos que piensan que la parábola originalmente se extendía hasta el v. 9. Llama la atención que el famoso *Gospel Parallels* [Paralelos de los Evangelios] por Huck-Lietzmann (p. xxiv) incluye hasta el v. 13 como parte de la parábola. Una lectura somera del pasaje, no obstante, revela que tal no es el caso. La parábola la constituye la historia del mayordomo, su problema y su solución. En cambio, las palabras de Jesús (vv. 10-12) aluden a la riqueza pero no parecen formar parte de la parábola misma. Parecen ser, más bien, palabras exhortativas sobre la fidelidad en la mayordomía de cosas ajenas. También las palabras de Jesús terminan con una exhortación porque sus seguidores no permitan que las riquezas lleguen a señorearlos. De hecho, el v. 13 ocupa el vocablo griego *mamón* (riquezas) y parece ser un dicho de Jesús ocupado también por otro evangelista en un contexto totalmente diferente (ver Mat. 6:24). Esto favorecería porque Lucas empleara el dicho para cerrar con broche de oro la enseñanza de Jesús en torno a las riquezas y su uso debido.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Una manera de entender lo que Jesús quería enseñar por medio de la parábola es ver el desarrollo del argumento que la misma contiene y el trasfondo religioso-cultural de éste. El comienzo de la parábola es algo conocido. Se trata de un rico y su mayordomo. Es interesante cómo Jesús formulaba varias parábolas con personajes semejantes para lograr enseñanzas diferentes según el contexto. Acá el mayordomo lleva el mismo título que en Lucas 12:42, pero es obvio que las circunstancias y el carácter del personaje son distintos. En este caso, el mayordomo es un administrador nombrado por el dueño como de costumbre. A tal administrador se le daba toda autoridad para actuar en el nombre del dueño. Tiene que haber mediado una alta dosis de confianza

de parte del dueño para que se le confiera al mayordomo “un cheque en blanco” para el manejo de sus negocios. El administrador era responsable ante el dueño por sus acciones y su honestidad. En el tiempo de Jesús esta clase de arreglo se conocía bien.

Para los ricos, les convenía que los mayordomos fueran usureros, ya que ellos ganaban más por este delito. Eso sí, si el mayordomo se probaba ser un delincuente, convirtiéndose en usurero, éste era responsable ante las autoridades judiciales, no el dueño. El mayordomo pagaría las consecuencias, y el dueño quedaría impune. Hay que recordar que la usura en contra de un correigionario era un delito para los judíos. Esto se basaba en pasajes del Antiguo Testamento como los siguientes: Éxodo 22:25; Levítico 25:36; Deuteronomio 15:8; 23:19. Todos estos textos implican que el usurero es en realidad un ladrón (Kistemakær, p. 228).

En la parábola que nos ocupa, no obstante, parece que la queja del dueño en contra del mayordomo no era la usura, sino el mal manejo de bienes, o sea, mala administración (el verbo que se traduce en “derrochar” es el mismo que se usa para describir la acción del Hijo Perdido en la región lejana en Luc. 15:13). Noticias de este problema le llegaron a oídos del dueño. Se hizo que compareciera el mayordomo ante el dueño, y éste le acusa de ineptitud. Exige que complete un proceso de contabilidad de los libros para luego quedar cesante de su puesto. El dueño mostró ser bastante generoso; podría haberlo despedido en el acto o fácilmente pudiera haber logrado su encarcelamiento. Es obvio que el mayordomo reconocía que su jefe estaba en lo cierto en su acusación, porque no hay ni una sola palabra de protesta o excusa.

Se puso a pensar el mayordomo respecto a las perspectivas de su futuro. Se dio cuenta de que tendría que arreglársela él mismo. Razonaba dentro de sí mismo, y reconocía que no tenía las fuerzas físicas para hacer trabajo manual duro. También, como buen judío, no le parecía la posibilidad de mendigar, ya que esto era muy mal visto entre sus compatriotas. Lo cierto es que no esperaba que se le diera otra oportunidad como mayordomo, ya que sus acciones pasadas no le favorecían. Se pone a pensar en cómo salir del embrollo. De repente se le ocurre una cosa que realmente caracteriza su persona: el engaño y el fraude, el abuso de confianza. Su salida, pensaba, sería aprovechar el tiempo que le quedaba con los libros del dueño y lograr que otros le quedaran endeudados (Luc. 16:4). Esto lograría al llamar rápidamente a los que debían algo al dueño. Se les preguntaría el monto de su deuda, luego se le cobraría una cantidad inferior. Así, sin fallar, quedarían con compromisos con el mayordomo pronto a ser despedido.

La parábola nos da dos ejemplos de este tipo de fraude; no hay razón para pensar que no hubiera otros. En un caso le pregunta a un deudor del dueño el monto de su deuda en particular. Debía al dueño el valor de la cantidad de aceite de oliva que producirían 150 matas. Cien barriles de aceite representaban en esos

días unos 3.946 litros (Kistemaker, p. 231). El mayordomo instruyó al deudor que redujera la cantidad debida por la mitad. Al segundo deudor se le preguntó lo mismo. Esta vez era el valor de cien medidas de trigo, más de 27 toneladas (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 181). De nuevo, al deudor se le dice que reduzca la deuda en 20%. Las cantidades que debían (y ahora reducidas) tendrían que pagarlas al llegar el tiempo de la cosecha. Lo interesante del asunto es que los deudores se darían cuenta de los intereses sobre las deudas: 100% sobre el aceite y 25% sobre el trigo. Por esto, sin reclamo redujeron las cifras con su propio puño y letra lo que se le debía al dueño. Glen (p. 90) aclara un poco todo lo anterior al decir:

...el mayordomo regaló el dinero del dueño sin su permiso al reducir las obligaciones de los deudores, y lo hizo no por otra razón sino para ganar el favor de ellos de modo que eventualmente lo emplearan. Fue un caso claro de fraude... Ya que esto sucedió después de su historial de derroche e ineficiencia y su rápida despedida, resultó ser peor el delito. No hace falta decir que los deudores se prestaron para cooperar. No les fue repugnante la naturaleza poco escrupulosa de su acción.

Ahora viene algo sorprendente. Al presentar los libros el mayordomo al dueño y después de enterarse éste de las cifras cambiadas, se le halaga por su astucia (v. 8). No tan sólo es este fenómeno sorprendente, es algo casi inusitado. Por esto, urge que se determine la identidad del *señor* de v. 8a, porque únicamente así se puede averiguar el sentido de la parábola. Algunos opinan que la palabra se refiere al dueño o *el hombre rico* de la parábola. Sus argumentos a favor de esta postura, sin embargo, parecen ser de menos peso que los que abogan porque *el señor* se refiera a Jesús, el que narra la parábola. La mayoría de los estudiosos son de la opinión de que se le debe atribuir las palabras del v. 8 a Jesús. Algunas de las razones por las que sostienen esta postura son identificadas muy bien por Hendrickx (p. 178), citando a M. Krämer:

1. Sería una ofensa contra la fidelidad a la realidad de la historia si al dueño defraudado se le hiciera elogiar a su mayordomo.
2. Es típico del estilo de Lucas en su material narrativo que se refiera a Jesús por medio de un *jo kurios* absoluto (así 18 de las 21 veces; pero las tres veces en que se refiere al amo o dueño de la historia figuran en parábolas).
3. El v. 8b sólo puede contener un juicio de Jesús. Ya que esto está relacionado tan de cerca al v. 8a, éste debe considerarse como aludiendo a Jesús.
4. Lucas resume de modo indirecto el juicio de Jesús. Se encuentra un dicho paralelo en Lucas 18:6, "Entonces dijo el Señor: 'Oíd lo que dice el juez injusto'. También en Lucas 18:8 sigue la expresión "Os digo".

5. La conexión con el versículo 7 también aboga porque se separe el v. 8 de la historia parabólica. En la parábola el jefe del mayordomo se deja atrás con el v. 2, y no se dice que éste esté enterado del engaño del mayordomo. ¿Cómo puede elogiarlo?

Pese al hecho de que muchos eruditos, incluyendo a Jeremias y Hunter, identifiquen al *señor* del v. 8 con Jesús, muchos lectores creyentes se ofenden al pensar que Jesús pudiera elogiar al mayordomo por una acción deshonestas. Glen (p. 91) sucintamente comenta:

La otra posibilidad es que *el señor* fuera Jesús mismo, una interpretación suficientemente ofensiva desde el arranque que por esta razón debe considerarse como probablemente la correcta.

Desde luego, la razón por la que dice Glen esto es que sería muy difícil que se incluyera en el texto una cosa aparentemente ofensiva respecto al comportamiento de Jesús si no fuera cierto. El problema, desde luego, es entender correctamente lo que Jesús quería decir con su elogio. Se puede afirmar con toda firmeza que no elogiaba acciones deshonestas que el mayordomo cometiera.

Conviene a estas alturas considerar algunas interpretaciones que se le han dado a la parábola del mayordomo injusto para luego intentar sondear sus respectivos valores. Según Hunter (pp. 67, 68), la parábola debe entenderse a la luz del dicho de Jesús en Mateo 10:16: "He aquí, yo os envío como a ovejas en medio de lobos. Sed, pues, astutos como serpientes y sencillos como palomas". Hunter mismo (pp. 67, 68) dice al respecto:

Lo que Jesús aplaudía no era la travesura del hombre sino su presteza para inventar salidas de su lío. ¡Un pícaro muy listo! Y Jesús dice en efecto: "Dame hombres que muestren tanto sentido práctico en las cosas de Dios como los mundanos muestran en las suyas". Pero *savoir faire* no basta. Los hijos del reino deben poseer una fe fuerte, un espíritu perdonador y un amor ilimitado.

Para Hunter, pues, la parábola del mayordomo injusto fue dada por Jesús a sus propios discípulos para que ellos vieran la necesidad y el valor de la astucia en la labor del evangelio.

Neal F. Fisher (p. 85), en lugar de ver en la parábola una enseñanza de Jesús que recomendara la astucia del mayordomo en términos generales, agrega un elemento escatológico. Comenta:

...Más bien, (Jesús) recomendaba la acción de este pícaro que, al darse cuenta de la crisis en la que se encontraba, dio pasos determinados para prepararse

para la misma. ¡Cuánto más, pues, deben ser prudentes y prestos en prepararse para la prueba que se avecinaba al llegar el reino en poder los que declaraban su lealtad para con él y la nueva era! Se requiere una respuesta pronta y prudente.

Otro comentarista de cierta fama es B. T. D. Smith. Sus comentarios sobre las parábolas ya tienen bastantes años, pero no dejan de interesar al estudiante de la Biblia. Su interpretación de la parábola del mayordomo injusto, respecto al sentido que Jesús quería darle, difiere de la de los dos comentaristas previos. Smith sí encuentra que la clave de la interpretación de la parábola se encuentra en el v. 8a. Sin embargo, en vez de dirigirse la parábola a los discípulos, entiende que ésta podría haberse dirigido a inconversos. Veamos escuetamente su postura:

Hay una solución más sencilla. Es la de encontrar la aplicación de la parábola indicada en el v. 8a, y suponer que se dirigía no a los convertidos, los hijos de luz, sino a los inconversos. Que sigan ellos el ejemplo del mayordomo, ese hijo típico de esta era, sin dejar de hacer todo lo posible porque su futuro sea seguro: "Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado". Explicada de ese modo, la parábola se asemejaría a las del tesoro escondido y el mercader de perlas, en que llama la atención a la enseñanza de la sabiduría mundana, agregándose ésta a la Divina (p. 110).

Por dicha cita, pareciera que Smith encuentra algo evangelístico en la parábola en labios de Jesús. La daría no a los discípulos sino a los inconversos que necesitaban asegurarse de su futuro. Esto involucraría el arrepentimiento y la fe. La sabiduría mundana, ejemplificada por el mayordomo de la parábola, les ayudaría a reconocer su necesidad de proveerse de un futuro. La sabiduría divina les llevaría al arrepentimiento y la fe.

El famoso Joachim Jeremias no deja de opinar respecto al significado de la parábola del mayordomo injusto. Este autor alemán la coloca dentro de su agrupación llamada "El reto de la hora". Ya con esa clasificación de la parábola podemos saber que para Jeremias la parábola tiene matices escatológicos. Una cosa que afirma Jeremias que otros no es que probablemente Jesús conocía un caso histórico específico de un mayordomo así. Es decir, su parábola se basaba sobre hechos reales, conocidos por Jesús. Fundamenta sus razonamientos el alemán en las condiciones existentes en Galilea que permitían abusos semejantes a los del mayordomo infiel. Desde luego, al oír la parábola, los oyentes esperarían que Jesús desaprobara la estafa del mayordomo, pero para su sorpresa, lo adula. Según Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 187), después Jesús habría dicho: "Está bien, que se enojen, pero aplíquense la lección a sí mismos". Agregaría: "Ustedes están ante una crisis mayor; la hora requiere la prudencia y la astucia. Mucho está de por medio". En otras pala-

bras, para Jeremias la parábola es una advertencia de Jesús para sus discípulos a que se preparen con astucia para los días difíciles que vendrían después.

Un ejemplo final para ilustrar cómo los distintos estudiosos varían en su modo de entender el significado de la parábola del mayordomo injusto. Desde el principio se dijo que esta parábola era una de las más difíciles. No nos debe sorprender, pues, que hay diferencias de opinión al respecto. Kistemaker (p. 233) opina que Jesús quería enseñar a sus discípulos cómo utilizar el dinero para propósitos dignos. Hay que advertir que este autor cree que el mayordomo, al darse cuenta de su fama de deshonestidad, procuró la aprobación de los deudores al ser honesto con ellos, regalándoles dinero que no le pertenecía. Este autor estadounidense parte de la premisa que los dineros del hombre rico eran mal habidos, y al regalar dinero a otros, sólo privaba al rico de ganancias deshonestas por la usura. Aclara su postura al decir:

El punto de la parábola es que el mayordomo que había ganado la reputación de ser deshonesto... buscó la aprobación de los deudores del rico. No se aferró a la riqueza mundana, sino que la regaló generosamente a los que estaban endeudados con su señor. Sin embargo, el dinero que él regaló liberalmente a los deudores no era suyo y en un sentido ni siquiera de su señor. De igual manera los hijos de luz no deben anhelar posesiones mundanas... Por medio de la parábola del mayordomo astuto, Jesús aconseja a sus seguidores a que regalen su dinero tanto como sea posible para que puedan ganar el favor de Dios y ser bienvenidos a la casa de Dios para vivir eternamente.

Parece que Kistemaker encuentra que la parábola es simple y sencillamente un consejo de Jesús a sus seguidores para que éstos no sean avaros sino generosos en el empleo de sus recursos económicos.

Parece que Lucas 16:13 es clave para una interpretación tentativa de la parábola. Ciertamente, este texto es parte y parcela del contexto mayor de la parábola. Sería desleal al contexto puesto por Lucas si se ignorara dicho uso del evangelista. Se sabe que este mismo dicho de Jesús fue empleado por Mateo en un contexto diferente (Mat. 6:24), pero eso no anula su uso para los propósitos de Lucas. Por cerrar el contexto de esta parábola con las palabras: *Ningún siervo puede servir a dos señores; porque aborrecerá al uno y amará al otro, o se dedicará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas* pareciera que Lucas ciertamente entendía que Jesús advertía contra el convertir las riquezas en el dios de uno. Dentro de la fe cristiana no puede haber lealtades diversas. La lealtad suprema y resoluta del creyente tiene que ser para con Cristo. Esto impide radicalmente que el afán por el dinero ocupe el primer lugar en la vida de los creyentes. Habiendo dicho esto, no hay que ignorar que la historia misma del mayordomo injusto puede incluir la idea de la necesidad de la astucia de parte de los creyentes en el desempeño de la

labor evangélica. Ambas cosas, el uso de todas las facultades (intelectuales, morales, espirituales) en el servicio a Cristo y la lealtad única a Dios, prohíben tajantemente el afán por las riquezas.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

En América Latina es patente que la educación básica espreciada por el pueblo a todo nivel. Los gobiernos, de un grado u otro, dedican grandes sumas de dinero para que haya educación relativamente gratuita para sus pueblos. Uno de los países que más porción del presupuesto anual dedica a la educación pública es Costa Rica. Tanto es así, que la pequeña república centroamericana se priva de fuerzas militares con el fin de dedicar más fondos para el Ministerio de Educación. No debe ser sorprendente, pues, que el nivel de analfabetismo en Costa Rica es inferior al de muchos de los países del llamado “mundo desarrollado”. En todo país latinoamericano, no obstante, no hay ese mismo nivel de empeño gubernamental para que las masas se eduquen. Se puede notar fácilmente que mucho del dinero invertido en la educación da preferencia a las zonas urbanas. Algunas de las escuelas en el campo se quedan sin todo lo necesario para que haya el máximo rendimiento de parte de los maestros y los estudiantes. Desgraciadamente, aun en los países latinoamericanos más desarrollados, se nota que las escuelas privadas son las que tienen el mejor plantel educativo, los cuerpos docentes de mayor preparación, el equipo más moderno para la instrucción.

Es axiomático que la gente de más dinero es la que mejor se prepara normalmente. El orgullo de muchos padres pudientes es que sus hijos lleguen a estudiar en el extranjero. Todo esto se ha dicho para que veamos que los dos elementos en la parábola del mayordomo injusto tienen injerencia en la vida de los pueblos latinoamericanos. Recordemos que se ha dicho que por una parte la parábola afirma la necesidad de que los creyentes cristianos sean astutos, listos en el mejor sentido de la palabra. Sin duda, la preparación académica no es un estorbo para que los talentos naturales se perfeccionen. La educación secular tanto como la cristiana hacen falta para que los creyentes tengan la astucia santa que se requiere en la labor evangélica.

También, la parábola en su contexto lucano exige que la riqueza no tenga un valor desproporcionado. Es claro que uno no tiene que ser magnate rico para permitir que la riqueza entorpezca los valores cristianos. Hay muchos pobres también que permiten que el afán por hacerse más ricos sea su valor gobernador principal. No es cuestión de la cantidad de dinero que uno tenga sino su actitud para con el valor relativo que se le debe dar a la consecución del mismo. Veamos ahora las dos enseñanzas principales de la parábola y sus aplicaciones al creyente latinoamericano.

En cuanto a la preparación académica, los evangélicos tanto como las masas del pueblo latinoamericano se esfuerzan y hasta se sacrifican porque sus

hijos reciban una buena educación básica. En algunos países este nivel de educación termina con la primaria. Mayormente, sin embargo, en Latinoamérica se provee una excelente preparación secundaria. Muchos latinoamericanos no se dan cuenta del privilegio que tienen respecto a la educación universitaria que muchos gobiernos proveen a un costo mínimo para el estudiante. En este sentido, los países latinoamericanos tienen una gran ventaja sobre los países del llamado mundo desarrollado en los cuales la educación universitaria es de un costo casi prohibitivo para mucha gente. Esto sucede no tan sólo con las universidades privadas sino también ahora con algunas universidades estatales.

Ahora bien, pese a las muchas ventajas que tienen los países latinoamericanos en la provisión de una esmerada educación, muchas personas no se aprovechan de ella. Esto es cierto en el caso, desgraciadamente, de muchos creyentes cristianos evangélicos. En algunos círculos eclesiásticos se ha minimizado el valor de la preparación para sus pastores. Según la parábola del mayordomo injusto, Jesús recomendaba sobremedida que sus discípulos se hicieran “sagaces”. No recomendaba que ellos se hicieran deshonestos en sus tratos con la gente, pero sí alentaba a sus seguidores a que usaran la sagacidad en su trabajo en el reino de Dios. Dicha sagacidad o prudencia puede aprenderse en el transcurso normal de la vida cristiana dentro de un contexto incrédulo, pero cuánto más podría hacerse para el Señor si aprovecharan los obreros cristianos todas las oportunidades para mejorarse culturalmente. Ningún obrero cristiano vive en un vacío. Hace falta que se prepare lo más posible en todas las disciplinas, sobre todo las que nos ayudan a comunicarnos con la gente en nuestro derredor. Esto significa que el pastor latinoamericano, lejos de caer en un caduco antiintelectualismo, debe aprovechar cuanta oportunidad educativa que se le presente. Si es factible, el pastor evangélico debe hacerse de una carrera universitaria, especialmente dentro de las facultades de humanidades. Luego, habiendo un seminario teológico en su país, debe prepararse en los campos bíblicos, teológicos y prácticos. Ciertamente así, la sagacidad del obrero cristiano será aumentada, y su labor en el ministerio cristiano será mil veces más provechosa.

El segundo énfasis de la parábola del mayordomo tiene que ver con una valoración adecuada de la riqueza. Debe reiterarse que el contexto de la parábola del mayordomo infiel se extiende hasta el v. 13. Dentro de este contexto se hace claro que Jesús recomendaba varias cosas a sus discípulos respecto al manejo del dinero. La primera es que lo que más vale en torno al dinero es la fidelidad en el buen uso de éste. Cantidades son relativas: siempre habrá personas con más y otras con menos. Lo que Jesús pide es la fidelidad en el uso del dinero, sin importar la cantidad involucrada. Si uno es fiel en su uso de poco dinero, lo será también en su manejo de mucho. En cambio, si uno no ha aprendido a ser fiel con poco, tampoco lo será con mucho (v. 10). Según

la misma parábola, el mayordomo no tan sólo era astuto en su empleo del dinero ajeno, sino que también supo beneficiar a otros (los deudores) con ese dinero. Hay que recordar que el dinero que manejamos no es nuestro; pertenece a Dios (v. 12). Todos somos mayordomos; todo lo que tenemos es de Dios; él permite que lo administremos. Ciertamente, el permitir que una posesión (dinero) usurpe el lugar de Dios termina siendo idolatría. La sagacidad, la prudencia en el uso del dinero implica claramente que sabremos poner un valor secundario sobre lo prestado por Dios. No hay campo dentro de las filas cristianas para que el afán por las riquezas se convierta en nuestro dios (v. 13).

5. Parábola del amigo que llega a medianoche

(Luc. 11:5-8)

A. El contexto sinóptico

Se nota de nuevo que esta es una parábola exclusiva de Lucas. Es notable la cantidad de parábolas que se encuentran en el Tercer Evangelio. Muchas de éstas se hallan en la ahora famosa sección especial de Lucas. Además, otra cosa que llama la atención es que muy a menudo Lucas nos da parábolas que son “gemelas”, es decir, son parábolas con significados similares, aunque las historias parabólicas mismas sean diferentes. Tal es el caso de la parábola que nos ocupa ahora. Esta y la parábola del juez y la viuda (Luc. 18:1-8) se asemejan en que ambas recalcan la persistencia en la oración y la fidelidad de Dios en contestar.

La parábola del amigo que llega a medianoche carece del refrán introductorio acostumbrado. Es decir, no comienza con la frase llamativa: “El reino de Dios es semejante a...”. El tema de la oración es el contexto general de la parábola. Lucas describe cómo Jesús oraba “en cierto lugar”. Aparentemente, los discípulos lo observaban mientras oraba. Después de terminar su período de oración, se le acerca “uno” de sus discípulos. Nos llaman la atención las palabras genéricas respecto al lugar y al discípulo; no se nos especifican los detalles. El discípulo anónimo pide a Jesús que les enseñe a orar al igual que Juan el Bautista había enseñado a sus propios discípulos. Parece que era costumbre entre los rabinos enseñar una oración definida a sus discípulos; ésta les servía de una especie de distintivo. Es decir, podrían distinguirse de los demás grupos religiosos por medio de su oración distintiva.

Es obvio, pues, que el contexto inmediato de la parábola es el Padre Nuestro en su versión lucana (Luc. 11:2-4). Esta oración en el medio latinoamericano se conoce justamente por las palabras “El Padre Nuestro”, porque así comienza en su versión de Mateo. Nótese, sin embargo, que la Reina-

Valera Actualizada (ver la nota al pie de la hoja correspondiente a los versículos 2 y 4) acertadamente coloca las palabras “...nuestro que estás en los cielos” entre corchetes, ya que los manuscritos más antiguos de Lucas no las contienen. Las palabras entre corchetes deben compararse con las correspondientes en el Evangelio de Mateo. Parece que Lucas abrevió la oración en algo, comparándola con la de Mateo (Mat. 6:9, 10). Muchos estudiosos de esta oración prefieren llamarla “La oración modelo”. Se le ha llamado así, porque en ella Jesús desea instruir a sus discípulos sobre el modo de orar.

Hasta ahora hemos ocupado el nombre usual de la parábola. Hay quien prefiera bautizarla con otro nombre: “el dueño mal educado” (Hunter, p. 68). Al leer la parábola, quizá tenga razón el distinguido erudito inglés en cambiar el nombre. Una cosa sí es cierta, la parábola describe con más lujo de detalle el carácter y comportamiento del dueño de la casa que al amigo que llega a medianoche.

Finalmente, es importante reconocer que los textos que siguen después de la parábola ayudan a fijar el significado de esta parábola y también el de la parábola gemela del juez y la viuda (Luc. 18:1-8). Es claro que los versículos en Lucas 11:9-13 en conjunto recalcan la buena disposición de Dios para contestar la oración.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Es importante notar que Jesús cuenta esta pequeña parábola a sus propios discípulos. Aunque la oración modelo, el contexto inmediato de la parábola, se dio para cumplir con la petición de “uno” de sus discípulos, se hace patente que esta parábola se da al grupo de discípulos, ya que se emplean los verbos iniciales en la forma plural (v. 5). Para la comprensión de cualquier parábola, es imprescindible que se determine el auditorio o los recipientes de la enseñanza. En este caso el auditorio es el grupo más allegado. Por medio de esta parábola Jesús asegura a sus seguidores que Dios está dispuesto a inaugurar su reino; lo hace por la analogía que se da en la respuesta humana ante una situación familiar entre los judíos.

La escena se fija al hacer Jesús que sus discípulos se imaginen un dilema personal. La parábola del amigo que llega a medianoche llega a ser una ilustración de lo que podría suceder en la vida de los discípulos. Para tal fin Jesús limita el dilema a “uno” de ellos. A este discípulo le llega de noche una visita inesperadamente. Peor la cosa, no tiene pan que ofrecerle como las costumbres exigían. El dilema consistía en una disyuntiva que se le presentaba: o se negaba a atender a la visita inesperada, cosa que infringiría la norma establecida de la hospitalidad oriental, o tendría que molestar a su vecino a las altas horas de la noche. Fisher (p. 101) describe con más lujo de detalle algunas de las costumbres de los judíos al respecto:

El anfitrión de la parábola obviamente reconocía su responsabilidad de alimentar a su huésped y ayudarlo a refrescarse de su viaje. También se daba cuenta de que la atención a un viajero visitante no era únicamente una responsabilidad individual; era también comunal. El huésped de una familia era el huésped de toda la comunidad. Al entrar a una casa en la Palestina de hoy, a un huésped se le dice a veces que no tan sólo la familia se siente honrada por su presencia sino que “ha honrado toda nuestra aldea”.

Por la vergüenza que siente al no poder atender debidamente a la visita, acude al vecino el discípulo imaginario. La hora es avanzada, ya que la visita estaría viajando de noche posiblemente para evitar los calores sofocantes del día. Se hace la situación más embarazosa, porque se da cuenta de que por la hora el vecino ya está dormido.

No obstante su vergüenza, no le queda más remedio que pedir al vecino que le preste algunos panes. Estos en aquellos tiempos tenían el tamaño de una pequeña piedra que podía sostenerse en una mano (ver Mat. 7:9). Se sabe que tres de estos panes pequeños constituían una comida entera para una persona. La hechura del pan era tarea comunal, cosa que se hacía por las mañanas. Las mujeres de la aldea sabrían quién había hecho suficientes panes como para que algunos sobrarán. Probablemente la esposa del anfitrión le dijera a quien acudir para pedir el pan.

La historia se complica cuando el anfitrión llega a la casa del vecino. Llama a la puerta para explicar al vecino su dilema. Su vergüenza aumenta cuando el vecino se niega a levantarse para atender su petición. Es más, la respuesta del vecino se hace con palabras bastante ásperas, expresando así más su indisposición que su incapacidad para atender su petición: “¿No me molestes!”. Afirma que la puerta está cerrada y sus hijos dormidos. Su pretexto también refleja algunas de las costumbres del día. Smith (p. 147) aclara:

Hasta hoy en Siria parece que la puerta cerrada se reconoce como una señal de que la familia ha llegado al final de las faenas del día en el campo... Los niños duermen juntos sobre el piso, el papá a un lado y la mamá al otro. No es cosa fácil caminar entre los dormidos en la oscuridad para llegar a la puerta.

Pese a su vergüenza, el anfitrión persiste en llamar a su vecino. Era imposible que llegara a casa y a su huésped con las manos vacías. Siguió llamando a la puerta hasta que por fin el vecino se levantó, despertó a su familia, buscó un quinqué, encontró el pan y se lo dio a su vecino insistente. Se nota que no era la cantidad de pan que pedía el vecino la que le molestaba sino la hora de la noche.

Debe ser obvio que el tema de la insistencia es clave para la culminación de la parábola. La insistencia caracteriza la actitud de un judío, obligado por las costumbres de su día, de proveer hospitalidad para una visita que llega inoportunamente. Cumpliendo con las exigencias de su cultura, se arriesga la

amistad del vecino para no quedar mal con el huésped. Pese a la indisponibilidad del vecino, insiste hasta lograr que acceda a su petición. En Lucas 11:9 hay una palabra griega que no aparece en ninguna otra parte del Nuevo Testamento. Es el vocablo que se traduce como *insistencia* en la RVA. Joachim Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 158) opina que la palabra incluye la idea de desvergüenza. Con esta palabra Jesús describe al anfitrión importunado que insiste con su vecino para que éste responda. Es muy posible que el mismo término se aplique al vecino por rehusar al principio la solicitud. Según Jeremias, la palabra griega conlleva la idea de “avergonzarse”. De este modo, el vecino accedió al fin a la petición del amigo, porque no quería traer vergüenza a su casa por su rechazo. Todo esto quiere decir que el vecino abrió la puerta no tan sólo por la importunidad del vecino necesitado sino también para salvaguardar su propio honor. Si hubiera rehusado terminantemente la petición del vecino, habría perdido el respeto de toda la comunidad.

Toda la parábola del amigo que llega a medianoche ilustra perfectamente una de las reglas hermenéuticas rabínicas entre los judíos. De hecho fue una de las siete reglas confeccionadas por el famoso rabí Hillel. La regla específica tiene que ver con un sistema para hacer contrastes. Siempre se comienza con una enseñanza menor para luego destacar una enseñanza mayor. En este caso la enseñanza menor es la de la insistencia del anfitrión al vecino, porque se da cuenta de que al fin el vecino accederá a su petición. La enseñanza mayor, y el propósito de la parábola, es que podemos ir a Dios en oración a sabiendas que vendrá una respuesta. Las palabras de Jesús en Lucas 11:9 confirman esta aseveración. *Y yo os digo: Pedid, y se os dará; buscad y hallaréis; llamad, y se os abrirá.* Hay que recordar que la enseñanza mayor tiene que ver con Dios y su disposición de responder a los que claman a él. Jesús dice que Dios contesta nuestra petición, no porque teme por su propio honor o porque se le haya cansado por la mucha insistencia, sino porque su bondad es mayor que la del vecino de la parábola (ver Luc. 11:13). También es bueno recordar que la parábola se dio con la oración modelo por antecedente. En dicha oración, lo primero que el creyente debe pedir es que venga el reino de Dios. Si así es, se hará su voluntad entre los creyentes. Ciertamente, Dios concede el reino a aquellos que lo soliciten.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Ya que esta parábola Jesús la dio a sus propios discípulos, la aplicación al medio latinoamericano se limita un poco. Se notó que Jesús quería dejar la idea de la accesibilidad de Dios en la oración, sobre todo para aquellos que son súbditos de su reino, es decir, creyentes cristianos. Ciertamente, esto no quiere decir que Dios no oye la oración sincera del no-creyente. Si no fuera así, no habría forma de que la persona incrédula llegara a ser creyente. Una de las primeras cosas que el pecador que quiere seguir a Cristo tiene que hacer es ele-

var una oración de fe a Dios para que sea perdonado por la gracia de Dios, efectuada ésta en la labor salvadora de Cristo Jesús en la cruz. Toda persona comienza con el estatus de “incrédulo”, no porque no crea en la existencia histórica de Jesús o su muerte en la cruz. La incredulidad involucra mucho más que el no creer. Abarca también el no aceptar el señorío de Cristo en su vida. La fe salvadora ciertamente involucra el intelecto, pero más se basa en la voluntad del hombre. Uno tiene que responder positivamente ante los impulsos del Espíritu Santo para que esté dispuesto a dejar que Jesús sea rey en todos los aspectos de la vida. Obviamente, pues, esta parábola sobre la oración tiene matices espiritual-religiosos que son difíciles de aplicar a la sociedad latinoamericana. Eso sí, la parábola tiene una injerencia muy especial en la vida de los creyentes que viven en América Latina. Veámosla.

El medio latinoamericano por su cultura tiende a conceptuar a Dios como “algo” o “alguien” muy distante del mundo en que vivimos. La vida cotidiana no parece tener nexos con la realidad de Dios. No es que el pueblo latinoamericano en general no crea en la existencia de Dios. La mayoría de la gente profesa creer en la existencia de una realidad más allá de sus propias personas. Esta creencia suele expresarse por ciertos elementos de la población en su participación en actos religiosos. El problema estriba en que no encuentran ninguna relación entre su vida “religiosa” y su vida de cada día. Esto es cierto aun con las personas que acuden a cultos religiosos con cierta regularidad. Es cosa cierta aún más con las personas que profesan creer en Dios pero nunca participan en expresiones públicas de su creencia. Desgraciadamente, esto se ve entre el pueblo de trasfondo católico tanto como el evangélico. La parábola del amigo que llega a medianoche viene muy bien para solucionar esta problemática.

El latinoamericano que es discípulo de Cristo Jesús necesita ir “contra la corriente” de su medio ambiente para reconocer que hay un nexo estrecho entre la fe cristiana y la vida cotidiana. Si no lo hay, falta algo en su expresión de fe. Jesús, por medio de la parábola a mano, enseñaba que el carácter y la persona de Dios pueden ilustrarse por las cosas que suceden en la vida diaria. Sin volver a ver todos los pormenores de la parábola, ésta enseña que Dios es infinitamente diferente al vecino reacio a levantarse en la noche para prestar los panes. De por medio sí estaban las cosas ordinarias de la vida: la llegada inesperada de una visita, la carencia de los elementos más necesarios para cumplir con las exigencias de los buenos modales y la cultura. Estaba entredicho el honor del huésped tanto como el del vecino. Seguramente, no hay cosas más básicas en la vida ordinaria de la gente que el mantener las costumbres, el pan y el honor. Jesús quería que sus discípulos de aquel entonces se dieran cuenta de que había una relación estrecha entre las cosas necesarias de cada día y su fe en Dios.

Como ya se dijo, la parábola enseña por medio de contraste: la confiabilidad de Dios es mil veces mayor que la del vecino. Ante las necesidades más

apremiantes de la vida de los creyentes Dios no se ciega. Él está presto a con-
testar las súplicas de los suyos. ¡Cuánta cabeza de familia en América Latina
no se ha quedado maravillada por la provisión de Dios en momentos de crisis!
Una de las cosas que se oye a menudo en los cultos evangélicos latinoameri-
canos es el testimonio de cómo Dios ha provisto todo lo necesario durante la
semana. Lo lindo para los creyentes es saber que no hay que cansarle a Dios
por largas oraciones como si esto fuera necesario para que nos escuche. Lucas
11:11-13 empiezan hablando de cosas ordinarias de la vida: pescado, huevo,
etc. Termina hablando de la dádiva del Espíritu Santo a los que le piden a Dios.
De nuevo, el énfasis es que si nosotros los seres humanos imperfectos sabemos
dar cosas buenas a nuestros hijos, ¡cuánto más sabe dar Dios cosas mejores a
los suyos! Resumiendo, ¿cuál es el significado para América Latina de la
parábola del amigo que llega a medianoche? Es que podemos confiar en la
bondad y gracia de Dios que nos socorren aun en las cosas diarias de la vida.

6. Parábola del juez y la viuda

(Luc. 18:1-8)

A. El contexto sinóptico

Al igual que la parábola gemela del amigo que llega a medianoche, ésta se halla dentro de la sección especial de Lucas (Luc. 9:51—19:44). También se encuentra únicamente en el Evangelio de Lucas. El que lee Lucas de principio al fin no puede dejar de notar que el contexto inmediato de la parábola del juez y la viuda es una serie de enseñanzas de Jesús sobre cuestiones escatológicas (Luc. 17:11—18:34) Aunque algunos tienen el último versículo de la parábola (v. 8) como un agregado posterior, otros son de la opinión que Jesús, por medio de la alusión a su segunda venida, logra que la parábola cuadre con el contexto inmediato de temas escatológicos y sus énfasis (ver: Luc. 17:20a, 20b, 21, 22, 24, 26, 30).

De hecho, con la parábola del juez y la viuda Lucas empieza a relatar las actitudes que los creyentes cristianos deben tener a la luz de la instrucción de Jesús sobre la realidad escatológica. La actitud más importante es la oración (Luc. 18:1-14). Hendrickx (p. 216) llama la atención a que el evangelista Lucas tiene la costumbre de colocar una parábola inmediatamente después de un discurso de Jesús. (Ver: Luc. 6:20-49; 10:1-37; 11:37—12:21).

Jones, (p. 242) aclara un poco la cuestión del contexto de la parábola en Lucas:

La parábola misma dentro de su contexto literario (*Sitz im Buch* [Su contexto en el libro]) funciona como la conclusión de una unidad escatológica intere-

sante y provee una transición a la siguiente parábola la cual también concierne la oración. Las dos parábolas de oración fueron colocadas a la par por el evangelista con propósitos pastorales. En la serie anterior de dichos escatológicos (17:22-37), la llegada futura del Hijo del hombre se presenta como llegando repentina e inesperadamente, tomando a algunos por desprevenidos. Durante el intervalo antes del día del Hijo del hombre, puede que algunos se pongan ansiosos (v. 22). La parábola encaja con estas reflexiones sobre las últimas cosas, y es posible que se encontrara dentro de la fuente de Lucas.

Se ha hecho alusión al hecho de que sinópticamente se guarda una relación estrecha entre la parábola del juez y la viuda y la del amigo que llega a medianoche (Luc. 11:5-8). Por lo menos, Lucas presenta las dos historias como teniendo algo en común. Este factor en común es la persistencia en la oración. Esta persistencia se hace patente en los personajes principales de las parábolas. Es interesante, no obstante, que una parábola aborda el problema de un hombre, mientras la otra aborda el de una mujer.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Como se ha visto anteriormente, siempre es bueno procurar establecer un momento en el ministerio de Jesús que pudiera haber suscitado tal o cual parábola. En el caso de la parábola bajo estudio, esto se hace prácticamente imposible. Lo que sí se puede afirmar es que esta parábola probablemente surgiera como parte de un discurso escatológico de Jesús a sus discípulos ansiosos. Tenía el propósito de calmar sus ansias.

Durante la época de Jesús, había normas establecidas con respecto al proceder legal. En la parábola que nos toca ahora se nota que había un solo juez. Esto nos indica que la petición de la viuda probablemente tuviera que ver un problema de índole monetaria, ya que ésta era la única clase de disputa que un solo juez podía resolver. Los demás juicios requerían por lo menos tres jueces. Por la descripción del juez que se nos da en la parábola, *ni temía a Dios...*, se puede deducir que no era un escriba. Lo más probable es que era un juez secular, un oficial del gobierno de Herodes. Jones (p. 243) cita una descripción hecha por H. B. Tristram de la clase de justicia que existía para los pobres en el antiguo Cercano Oriente:

Sobre una tarima un poco elevada se sentaba el *kadi* o juez, medio cubierto por cojines. En su derredor había varias secretarías y otras personas notables. El populacho se apretujaba en el salón... cada uno clamando porque se escuchara su causa primero. Los litigantes más prudentes no se unían al clamor sino que, susurrando, se comunicaban con las secretarías, entregándoles sobornos. Al satisfacerse la avaricia de los subalternos, uno de ellos susurraba al *kadi*, y éste citaba un caso. Se daba por sentado que el juicio favorecería

al litigante con el mayor soborno. Pero mientras tanto, una mujer pobre en la periferia del populacho interrumpía constantemente los procesos, clamando en voz alta por la justicia. Mandaban que se callara, y le decían con reproche que ella acudía a la corte todos los días. Ella respondió: "Y así lo haré hasta que el *kadi* me oiga".

Dada esta clase de justicia por trasfondo, es fácil ver cómo los primeros discípulos entenderían los pormenores de la parábola. Ciertamente en ésta la viuda no tenía quien intercediera por ella. Tampoco tenía dinero para sobornar al juez por medio de las secretarías. Ciertamente en el caso de la viuda de la parábola, el soborno tal vez hubiera resuelto en algo su problema, dado el carácter del juez. Aparte de no tener reverencia para Dios, tampoco tenía respeto para la gente (v. 2). Para la mentalidad judía, las dos cosas siempre iban de la mano. El hombre que no temía a Dios siempre era aquel que maltrataba a la gente. De hecho, en el pueblo hebreo se esperaba que el juez no tan sólo dictara la justicia sino que también fuera el defensor de los oprimidos. Éstos eran clásicamente las viudas, los huérfanos, los pobres y los extranjeros. La viuda estaba entre la gente más desamparada. La palabra griega que se traduce como "viuda" significa "desamparada" o "dejada vacía". De hecho, así era su existencia. Los profetas son los que más claman por la protección de las viudas (ver: Job 25:3; Isa. 10:2; Jer. 22:3; Eze. 22:7; Zac. 7:10).

No tan sólo los profetas sino también otros textos antiguotestamentarios buscan que se le trate bien a las viudas (ver: Deut. 14:29; 26:12; Rut. 2:2). Mayormente el hebreo reconocía su necesidad de cuidar a las viudas, porque Dios mismo era el protector principal de ellas (Sal. 68:5). Una de las cosas que más se nota con respecto a Jesús es que tenía una compasión grande para con las viudas (Luc. 7:11-17). En parte, es posible que Jesús así sintiera por la experiencia de su propia madre como viuda.

Jesús hace que la parábola sea muy específica en sus detalles. Se trata de un juez en particular con su propia reputación de corrupto. La viuda también reviste características propias. Es posible que Jesús tuviera en mente un suceso recién acontecido. Esto se afirma, porque todos los verbos están en el tiempo pasado. La viuda llegó donde el juez para rogarle que protegiera sus derechos contra su adversario. Éste se negó a atender su petición. Ante su actitud, no le quedaba otra cosa sino persistir en sus demandas por la justicia. El verbo en el v. 3 indica que ella persistía en venir al juez, vez tras vez. Al fin, el juez en un monólogo un tanto gracioso determina actuar a favor de la viuda para que no siguiera "cansándole" (v. 4). Lo interesante es que el verbo que se traduce en *cansarme* puede traducirse también de otra manera. Pudiera ser que el juez dijera: "Voy a dictar a favor de ella para que no me venga a poner un ojo morado" (Fisher, p. 103). Es obvio que la motivación del juez no era administrar la justicia únicamente sino la de protegerse contra esta viuda "indefensa". Es de sumo interés que el carácter supuestamente más débil en la historia es el

que al fin y al cabo rige en todo el asunto. Ella llega a controlar aun los pensamientos del juez.

Jesús recalca que el juez, por injusto que fuera, al fin accedió ante la petición de la mujer. Al hacerlo, le pregunta al oyente de la parábola: *¿Y Dios no hará justicia a sus escogidos que claman a él de día y de noche? ¿Les hará esperar?* (v. 7). Se debe notar que al igual que en la parábola del amigo que llega a medianoche, Jesús no desea que sus oyentes admiren o emulen la conducta del juez injusto o el vecino reacio a ayudar. Más bien, enfatiza que si un juez injusto puede optar por dictar la justicia con motivos de temor y egoísmo, ¿no hará justicia Dios a los pobres y los oprimidos si le claman a él de día y de noche, ya que es protector de ellos? El reino de Dios siempre involucra la justicia para los oprimidos.

¿Cuál es la enseñanza principal de la parábola? ¿Se determinará ésta basándose en la persistencia de la viuda o en el comportamiento del juez injusto? Llama la atención que hay quienes optan por una de las dos cosas. Pero Jesús tenía su propósito en incluir a ambos personajes en la parábola. La enseñanza definitiva que se saque tendrá que tener en cuenta a los dos. Ninguno de los dos es prescindible. Sin embargo, aun en el monólogo del juez se destaca que es la viuda la que más sobresale. El juez al fin va en contra de sus propios deseos; ella predomina de tal forma que gobierna aun los pensamientos del juez. Parece que la enseñanza gira en torno a la fe persistente que anhela y espera la vindicación divina. La idea no es persistencia en orar simplemente, sino nos deja la idea del ánimo para que no nos rindamos ante el pecado o la desesperación. Es claro que la parábola nos estimula a tener la clase de fe que confronta los riesgos de la vida. Es la clase de fe que se destaca no tanto por su regularidad sino por la persona a quien se dirige: a Dios. La oración debe ser siempre que Dios logre su reino. La oración modelo (Mat. 6:10; Luc. 11:20) contiene la esencia de esta fe: *Venga tu reino*. Sobre todo, la fe que ora y la oración de fe es la que espera finalmente la vindicación de Dios. La parábola (v. 8a) asegura que Dios ha de vindicar a los elegidos. Desde luego, es obvio que esta vindicación es un elemento escatológico también, porque se menciona la segunda venida del Hijo del hombre.

La pregunta de Jesús al final de la parábola (v. 8b), *Sin embargo, cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra?*, no parece encajar a primera vista en el hilo de pensamiento hasta ahora. Algunos, inclusive, piensan que estas palabras han sido agregadas por un creyente posterior al tiempo de Lucas. Smith (p. 153) opina que los vv. 6-8 reflejan un período posterior al ministerio de Jesús, una época caracterizada por la persecución de los creyentes. Estas palabras representan una segunda aplicación de la parábola sugerida a un maestro posterior. La primera es la que ofrece Lucas mismo en el v. 1 acerca de la persistencia en la oración: *Les refirió también una parábola acerca de la necesidad de orar siempre y no desmayar*. La supuesta segunda

aplicación se dirige a los creyentes perseguidos que posiblemente duden de la misma supervivencia de la fe cristiana (*je pistis*) cuando la segunda venida (v. 8b). Smith agrega que la solución de Lucas (la persistencia en la oración, v. 1) finalmente es aceptada como eficaz. Lo que sí se puede afirmar con seguridad es que la frase no está nada en desacuerdo con el resto de la parábola. Fisher (p. 104) nos ayuda a esclarecer un poco este dicho por Jesús:

Una vez más se hace la pregunta a los que le oyen. Si la fe es la disposición de uno para confiar en Dios como el vindicador del oprimido, ¿hay tal disposición y confianza entre aquellos que oyen la parábola? ¿Habrá un grupo de hombres y mujeres que ponga su fe en este Dios de la justicia y que esté listo para dar la bienvenida a la nueva era?

Jesús, por medio de la parábola, también pregunta si Dios tardará en contestar las oraciones de los suyos: *¿Les hará esperar?* (v. 7b). Hendrickx (pp. 252, 253) comenta:

En contraste con el juez, a Dios no le molesta que su pueblo clame a él de día y de noche. El que Dios escuche las oraciones no debe entenderse como que desiste de una determinación fija de no contestar. Más bien, Dios contesta la oración según su tiempo y según su plan. Cuando ese tiempo se aproxima, la oración es contestada rápidamente. Dios no demora en nada, porque su oído está atento a la voz de sus hijos. Los tiempos de espera durante períodos de tensión pueden parecer largos, pero después, al ver sus oraciones contestadas el pueblo de Dios y ver los designios del plan de Dios, concuerdan en que *Dios hizo justicia para ellos sin demora*.

Debe ser obvio que, para Lucas por lo menos, la parábola del juez y la viuda hace dos cosas. Enseña la persistencia en la oración en primer lugar (v. 1). También recalca la necesidad de que haya la fe de parte de los seguidores de Cristo cuando el tiempo de la segunda venida (v. 8b). Pese a la tensión que algunos contemplan entre los dos énfasis, hay que ver que sólo si los creyentes persisten en la oración habrá fe sobre la tierra cuando la *parusia*. En realidad no hay un conflicto entre las dos cosas.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Esta parábola se presta fácilmente para una aplicación al ámbito latinoamericano. Esto es así, no tanto por las posibles similitudes entre las injusticias y vejaciones sufridas por la viuda ante el juez y condiciones dentro del sistema judicial en algunos países de América Latina, sino porque urge que la enseñanza de la parábola encuentre cabida entre los creyentes latinoamericanos.

Con todo, uno no puede leer la parábola sin pensar en ciertas analogías entre el sistema judicial del antiguo Oriente Cercano y el que existe en algunas partes de Latinoamérica. No es ningún secreto que en ciertas latitudes de América Latina existe la impresión de que con suficiente dinero cualquier cosa puede resolverse dentro del sistema judicial. No tan sólo el dinero vale sino también el poder. Raros son los casos en que las cortes hagan justicia para el individuo en contra del régimen que está en poder. Aunque existen leyes que dictan que los poderes legislativos, judiciales y ejecutivos deben funcionar autónomamente, asegurando así la máxima justicia, en algunos lugares es evidente que la rama ejecutiva prevalece sobre las otras dos. ¿Cuántas veces el presidente de algún país u otro no ha abolido hasta la legislatura nacional para poder asumir control absoluto? He aquí las infames dictaduras que han caracterizado tanto gobierno en América Latina en el pasado. Si esto puede hacerse referente a la rama legislativa, con más facilidad se hace con la judicial.

Aparte del sufrimiento general de muchos pueblos enteros por dichas dictaduras, ¿cuánta gente sencilla e inocente no ha sufrido atropellos ante oficiales burocráticos sin manera de reclamar nada? Se han dado casos en donde abiertamente se han vendido plazas gubernamentales con el propósito expreso de poder extorsionar al público. Siempre son los más sencillos, los pobres e indefensos los que sufren más de este tipo de arreglo. Hasta puestos especiales dentro de las fuerzas policíacas se han vendido, porque el poseedor de tales puestos está garantizado entradas extras (léase extorsión) por encima de su sueldo. Parece mentira, pero pareciera que las fuerzas policíacas y la oficialía aduanal son las que más se han prestado para la extorsión del pueblo y el atropello de los indefensos. Vale más decir, no obstante, que no todos los oficiales aduanales y policíacos son corruptos. Tiene que haber personas honradas que ocupan estos puestos sin que caigan en la tentación de la extorsión.

El propósito principal de estas palabras no es para pintar un cuadro demasiado oscuro o denigrante de algunos sistemas gubernamentales. Más bien, se quiere ver cómo las enseñanzas de la parábola del juez y la viuda pueden aplicarse dentro de la realidad de América Latina. Cabe recordar que las enseñanzas de las parábolas tienen que encontrarse dentro de los mismos pasajes bíblicos y el período religioso-cultural que éstos reflejan. Una vez que se descubre el sentido que tal o cual parábola tenía para los oyentes originales y los primeros lectores de los Evangelios, se puede intentar hacer una aplicación tentativa. En el caso de la parábola del juez y la viuda se observó que hay dos posibles significados: (1) el de Lucas en 18:1, o sea, la persistencia en la oración; (2) la permanencia de la fe hasta la venida de Cristo. ¿Cómo hablan estos dos conceptos a la realidad de Latinoamérica? Los creyentes cristianos latinoamericanos se dan cuenta de que ambas cosas pueden impactar grandemente el medio dentro del cual viven.

Es difícil que se halle otra parábola de Jesús que hable más directamente

acerca de realidades que existen en la sociedad: la venalidad de los jueces, la burocracia apática ante las urgencias del ciudadano, el sinfín de trámites interminables y costosos, las demandas de parte de la oficialía porque se le pague más allá de lo que la ley exige: léase cohecho. Es obvio que la viuda en la parábola refleja la mayoría del pueblo latinoamericano: la persona indefensa ante las injusticias y atropellos cometidos por la burocracia en nombre de la ley. El creyente cristiano se da cuenta de que Dios es el protector de la viuda (Sal. 68:5). Es su protector, porque Dios sabe que ella, juntamente con los demás indefensos (huérfanos y extranjeros), no tiene quien más los rescate y cuide. Se sabe que en el Antiguo Testamento la viuda y los otros que reciben un cuidado especial de Dios son los representantes generales de todos los oprimidos. Por lo menos los voceros de Dios durante el Antiguo Pacto abogaban porque el pueblo de Israel se comportara, siguiendo las pautas dadas por Dios mismo (léase Isa. 1:16, 17). Todo esto quiere decir que si Dios protege a los indefensos y a los oprimidos, se espera que sus seguidores hagan igual.

En la parábola hay dos personajes principales: el juez y la viuda. Se puede aprender de ambos con relación a los problemas en América Latina. Al igual que la viuda y su tenacidad en seguir exigiendo la justicia ante el juez, los creyentes cristianos pueden “orar siempre y no desmayar” ante el Juez Supremo porque lleve más justicia a la sociedad. También, urge que los creyentes se comporten de tal manera que la justicia se mantenga en alto aun dentro de sus propios tratos con la burocracia. En otras palabras, el cristiano no debe hacer nada que venga a desprestigiar la causa de Cristo y la justicia que él representa. Esto significa que el creyente tiene que evitar a toda costa el caer en la trampa del sistema, pagando el soborno. Mientras más leña se echa al fuego, más inapagable se pone.

El juez de la parábola nos enseña que por malo y corrupto que fuera, la persistencia de parte de la viuda pudo más que él. Esto significa que los cristianos latinoamericanos pueden persistir en sus demandas individuales y colectivas por la justicia hasta que por fin se logre una mejora. Un sentido de derrota o de impotencia nunca debe caracterizar al creyente cristiano.

Finalmente, la segunda enseñanza respecto a la permanencia de la fe tiene un aporte también a la realidad latinoamericana en que vive el creyente. Recordamos que en el v. 8 Jesús preguntó: *Sin embargo, cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra?* Esta pregunta es importante, porque alude a un tema mayor: la venida del reino en sus etapas consumidoras, inauguradas éstas por la segunda venida de Cristo. Este tema de la venida del reino cuando la manifestación del Hijo del Hombre se halla especialmente en Lucas 17:22-37. Acá Lucas da las palabras de Jesús que advierten a sus seguidores en contra de dos peligros tocantes al reino (Hendrickx, p. 232). El primero tiene que ver con el sufrimiento que aguarda a los fieles, especialmente cuando éstos procuran luchar por la justicia. Jesús dijo a sus discípulos que, al igual que él

sufría por su mensaje de liberación, también ellos podrían esperar lo mismo (Luc. 17:22-25). Siempre que se luche en contra de la injusticia, los opositores de ésta pueden esperar la violencia. Se hace todo lo posible porque se callen y se mantenga el status quo. Históricamente, se sabe que Cristo sufrió hasta la muerte; los cristianos primitivos también sufrieron por su fe. No debe sorprendernos que también en nuestro tiempo y en nuestras latitudes los cristianos que se oponen a la injusticia en todas sus manifestaciones vayan a pagar las consecuencias. Ante esta escena, la pregunta de Jesús respecto a la permanencia de la fe hasta la segunda venida es aun más pertinente.

El segundo problema que plantea Jesús tocante a los peligros que tendrán que encarar los creyentes tiene que ver con la perenne socavación de la integridad por las riquezas y el egocentrismo. En Lucas 17:28-30 Jesús pone la ilustración del tiempo de Lot. Se describe la actuación rutinaria de la gente en sus faenas diarias por adelantarse económicamente: "...compraban, vendían, plantaban y edificaban...". Se insinúa que las cosas ordinarias de la vida controlaban sus agendas. Es cierto que el poder del testimonio cristiano ante las injusticias suele socavarse precisamente por el temor de perder dinero e influencia. Una de las tentaciones más sutiles de la actualidad cristiana es la de callarnos ante algunas injusticias abiertas con el fin de no hacer peligrar nuestra posición en la sociedad. Sabemos por las enseñanzas de Jesús que Dios siempre está del lado de las víctimas de la injusticia. La pregunta de Jesús respecto a la presencia de la fe sobre la tierra cuando su retorno se hace cada vez más pertinente. ¿Habría una demostración de fe de parte de nosotros, defendiendo a los indefensos, si Jesús volviera hoy? Esta pregunta cobra una vigencia especialmente genuina dentro de las filas de los creyentes latinoamericanos actuales.

Quiera Dios que la enseñanza de la parábola del juez y la viuda cale profundamente en el corazón del cristiano latinoamericano de hoy.

7. Parábola de los dos hijos

(Mat. 21:28-32)

A. El contexto sinóptico

A primera vista, se nota que esta es otra parábola que se halla únicamente en el Evangelio de Mateo. Debe decirse, no obstante, que Lucas (15:11-32) tiene una parábola que tiene muchos elementos semejantes a los que se presentan en la parábola de los dos hijos en Mateo. Las dos parábolas, la del hijo perdido en Lucas y la de los dos hijos en Mateo se asemejan en que ambas destacan: (1) un hijo que se caracteriza por ser desobediente al principio, que desilusiona al padre pero al final se arrepiente y se torna en hijo obediente; (2) un hijo que al principio aparenta ser obediente pero a la larga resulta ser un

hijo que decepciona al padre. Barnett (pp. 198, 199) opina que es posible que ambas parábolas representen un tema que Jesús usaría múltiples veces en su enseñanza. Pareciera, según Barnett, que originalmente habría una sola parábola que a la postre sufriera cambios durante la formación de las dos fuentes particulares de los evangelistas (ver el apéndice respecto a las fuentes "M" y "L"). Llama la atención que la mayoría de escritores no concuerdan en esta opinión.

La parábola de los dos hijos en Mateo es precedida por la pregunta hecha por los *principales sacerdotes* (¿saduceos?) y los *ancianos* (¿escribas?) del pueblo respecto a la autoridad de Jesús. Este tema se remonta a la sanidad de los dos ciegos en Jericó (Mat. 20:29-34). Al acercárseles Jesús, éstos lo identifican como el Mesías, el ungido. Lo hacen por el uso del término "Hijo de David". La ocasión de la pregunta por los líderes religiosos también tiene por base la actuación de Jesús en "la entrada triunfal en Jerusalén" (Mat. 21:1-11). Las aclamaciones de los dos ciegos son confirmadas por las multitudes durante la entrada a Jerusalén por Jesús. Es obvio que Jesús intencionalmente asume el papel profetizado del Mesías al entrar a la ciudad montado sobre un asna y su borriquillo. Mateo no pierde la oportunidad de incluir dos textos del Antiguo Testamento (Isa. 62:11 y Zac. 9:9) para confirmar esta actuación mesiánica de parte de Jesús. Para los líderes religiosos, el colmo fue cuando Jesús entra al templo de los judíos y lo purifica mediante algunos actos bastante enérgicos (Mat. 21:12, 13). Jesús ocasionó más furor de parte de los líderes religiosos por su uso de las Escrituras para condenar los abusos y atropellos que cometían los cambistas y los vendedores. No tan sólo estaban éstos dentro del templo con la anuencia de la jerarquía, sino que ésta contemplaba que sus ventajas económicas se iban disipando. Todas estas acciones de Jesús hablaban poderosamente de su papel como Mesías. Esto enfurecía contra Jesús aún más a los líderes religiosos. Esta ira llega a su cenit cuando, dentro del mismo templo, Jesús sana a algunos ciegos y cojos. Ante este milagro algunos muchachos empiezan a proclamar también el mesiazgo de Jesús. Cuando los líderes religiosos procuran que Jesús niegue la verdad de lo que decían los niños, Jesús agrava la situación al confirmar tácitamente la veracidad de lo dicho por ellos (Mat. 21:14-17).

Después, Jesús se va de la ciudad de Jerusalén, pasando la noche en Betania, una aldea circunvecina. En el camino de regreso hacia Jerusalén por la mañana, acompañado por sus discípulos, Jesús encuentra una higuera de la cual esperaba sacar algún fruto. En lugar de fruto, sólo había hojas. Llama la atención que Mateo toma este relato de Marcos (Mar. 11:12-14, 20-25) y lo abrevia. Ya que tanto Marcos como Mateo incluyen este relato en relación con la visita de Jesús al templo, es probable que ambos evangelistas lo interpretaran como una acción profética del juicio del Mesías sobre la nación judía que prometía mucho en el reino pero no producía frutos palpables. El que el Antiguo Testamento (Jer. 8:13) emplee las ideas de la esterilidad y la carencia

de fruto para describir el estado pecaminoso del pueblo de Dios apoya tal concepto. Ya que el tema de la eficacia de la oración (Mat. 21:21, 22) no parece relacionarse mucho con la acción de Jesús con la higuera, hay quien piensa que estas palabras fueron agregadas como una interpretación posterior. Por lo menos, se puede notar que Marcos no incluye esta aplicación a la acción de Jesús con relación a la higuera.

Enseñando Jesús en el templo, se le acercan los líderes religiosos, demandando que el Maestro divulgue la fuente de su autoridad para que hiciera todas las acciones anteriores (Mat. 21:23-27). La demanda se hace en forma de una pregunta: *¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿Quién te dio esta autoridad?* (v. 23). Típicamente, Jesús responde con otra pregunta, esta vez tocante a la autoridad de Juan el Bautista. Viéndose entre la espada y la pared respecto a las consecuencias de su respuesta, los líderes religiosos prefieren callarse. Jesús hábilmente soslaya su censura, y rehúsa darles base para que sigan adelante. Jesús sabía muy bien que sólo los ojos de fe podían captar el origen de su autoridad divina. Aunque hubiera dicho de modo directo y sin ambages a los líderes religiosos la fuente de su autoridad, la predisposición de éstos a la incredulidad habría convertido su respuesta en foro adicional para condenarle. Según Mateo, el contexto de este mismo conflicto con los líderes religiosos judíos dio pie para que Jesús pronunciara tres parábolas de censura contra ellos. La parábola de los dos hijos es la primera, seguida ésta por la de los labradores malvados y la del banquete de bodas. Por lo que nos informa Mateo, los líderes religiosos no dejaron de entender que las parábolas tenían que ver con ellos (vv. 45, 46) y los dejaban mal parados. Tanto fue así que éstos confabularon con otros contra Jesús (Mat. 22:15).

Conviene que se agregue una cosa más tocante al contexto sinóptico. Parece, según Smith (p. 210), que hay cierto problema textual. Es decir, algunos manuscritos antiguos difieren los unos de los otros en cuanto al orden de la actuación de los hijos. Aunque veremos la parábola con más lujo de detalle dentro del ministerio de Jesús, esta variación textual atañe más bien al contexto sinóptico. Según algunos manuscritos, el hijo que responde “¡Sí, señor, yo voy!” aparece primero, y los líderes religiosos lo declaran como el hijo auténtico. Esto hace que concuerde con la aplicación en v. 31b. Para algunos, no obstante, esto ocasiona una duda respecto a la autenticidad del manuscrito. La lectura más normal tiene al primer hijo diciendo: “No quiero”. El que responda así provee una razón para que se le pida al segundo hijo que trabaje en la viña. Esta forma más lógica es la que encontramos en la *Reina-Valera Actualizada*. Ciertamente, es la forma que más se presta para que los principales sacerdotes y los ancianos (v. 23) se den cuenta de que su propia postura respecto al reino de Dios es totalmente opuesta a la de Jesús. Especialmente sus conceptos respecto a los súbditos del reino de Dios están en conflicto directo con los de Jesús de Nazaret.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Esta parábola se caracteriza por la simpleza; Jesús muy intencionalmente la relató de tal manera para que no hubiera ninguna duda respecto a su significado. Sería muy difícil que los oyentes no entendieran el propósito de la parábola de los dos hijos. Si bien se acepta que discípulos de Jesús tanto como líderes religiosos se encontraban entre los oyentes, no queda duda de que ambos grupos captaron la idea principal: los súbditos del reino de Dios se caracterizan por la fe obediente a Dios pese al hecho de una vida pasada de pecado (vv. 31c, 32). Cuando Jesús habla de los dos hijos, de inmediato se nota que lo primordialmente importante no es lo que uno diga, sino lo que uno haga cuando se trata de la obediencia. Los publicanos (cobradores de impuestos) y las prostitutas, dos grupos especialmente desdeñados por los líderes religiosos, habían dicho “no” a Dios al principio. Al escuchar las buenas nuevas del reino predicado por Jesús y Juan el Bautista, cambiaban de parecer (se arrepentían) y después obedecían a Dios por la fe. Su “no” se trocaba en “sí”. En cambio, los líderes religiosos decían “sí” a las demandas de Dios, pero a la larga su “sí” se trocaba en “no”. Querían éstos lucir una gran obediencia a Dios por medio de su legalismo, pero en resumidas cuentas, su relación era con un código legal y no con el Dios viviente de los hebreos. Jesús decía que los verdaderos súbditos del reino eran los que reconocían su necesidad de arrepentimiento y una disposición de someterse al reinado del Dios vivo.

Los detalles de la parábola son interesantes. Por el relato, es claro que el padre de los dos hijos tenía una viña, una fuente de ingresos para la familia. Puesto que era así, era natural que el padre esperara que los hijos participaran en el trabajo de la viña, ya que era un trabajo en el cual todos los miembros de la familia participaban. La estación del año realmente no entra como cosa importante en esta parábola. Pudiera haberse tratado de los meses de primavera cuando eran podadas las plantas por los obreros, los meses del verano cuando se limpiaban los viñedos de toda la hierba mala, o los meses del otoño cuando se realizaba la vendimia o cosecha de las uvas. En realidad, no importa la temporada del año, ya que estos detalles no figuran en la enseñanza principal de la parábola.

Lo más importante en la parábola es la petición del padre a que los hijos vayan al trabajo y sus respectivas respuestas. Los pormenores en torno a petición y las respuestas sí son pertinentes. Se nota que la petición del padre de la parábola es solícita y atenta. La respuesta del primer hijo, en cambio, es brusca y carente de cortesía respetuosa: “No quiero”. No se dirigió al padre como era debido, utilizando el término “señor”. Tampoco puso ninguna excusa o pretexto por su renuencia. Después, sin embargo, se arrepintió de su respuesta descortés y cumplió con lo pedido. Mientras tanto, el padre, viendo que su petición al primer hijo no daba resultados positivos, se dirige al segundo hijo con la misma solicitud. Urgía que el trabajo se hiciera de alguna forma. En esta

ocasión el segundo hijo, con términos altamente corteses, siguiendo los buenos modales orientales, responde: “¡Sí, señor, yo voy!”. Pese a sus lucidas cortesías, optó por no acatar los deseos de su padre. No fue al trabajo. El contraste entre los dos hijos no puede dejar de apreciarse. Uno desobedece por un tiempo, pero después, por un cambio de parecer, se somete al deseo del padre. El segundo quiere fingir una obediencia por medio de su respuesta, pero al fin demuestra su verdadera actitud: la desobediencia.

La pregunta de rigor, desde luego, tiene que ver con “¿Quién es el hijo obediente?” (v. 31a). Este es el momento crítico para los líderes religiosos. Sabían de sobra que Jesús contaba la parábola para demostrar la actitud equivocada de ellos acerca del reino de Dios. Ante la parábola, no obstante, no les quedaba más remedio que confesar que el primer hijo era el que había hecho la voluntad del padre, pese a su actitud negativa al principio. Jesús no vacila. De inmediato identifica al primer hijo con los cobradores de impuestos (judíos que se habían vendido al gobierno romano con el fin de lucrarse a expensas de sus compatriotas) y las prostitutas. Jesús quiere decir que por medio de su estilo de vida pecaminoso se negaban a hacer la voluntad de Dios. Después, por la predicación de Juan el Bautista y Jesús éstos se arrepentían y comenzaban a portarse como súbditos del reino. El segundo hijo, en cambio, refleja la actuación de los religiosos: ostentaban una gran religiosidad para ser vistos de los hombres. Al llegar Juan el Bautista y Jesús, no les hacían caso. Escuchaban sus palabras, pero no las acataban. Eso sí, se fijaron en que los publicanos aceptaban el mensaje de Juan el Bautista, y se bautizaban. Los religiosos, en cambio, se negaban a someterse al bautismo de Juan, demostrando así que rechazaban el propósito de Dios para ellos (ver Luc. 7:30).

Aunque la parábola de los dos hijos es corta, no por eso carece de significado. Su mensaje es vital y actual para todo el que la lee. Llama la atención que esta parábola en un sentido muy palpable reúne la enseñanza global del Antiguo Testamento tanto como la del Nuevo. ¿Cuál es esa enseñanza? No es nada menos que “obedece la voz de Dios y haz su voluntad”. Esta voz y voluntad se hallan en la Palabra escrita de Dios, pero más perfectamente aun en la Palabra Viva que es Jesucristo mismo.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Esta parábola parece encarnar una exposición del principio de Jesús que reza así: *No todo el que me dice, “Señor, Señor” entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos* (Mat. 7:21). La realidad eclesial latinoamericana ilustra una necesidad tremenda porque esta parábola halle eco entre los creyentes. A nivel de las iglesias locales entre los evangélicos, es muy común que la fe cristiana se interprete de una manera muy cómoda. Al escuchar la predicación fiel del evangelio, algunas veces por espacio de años, el creyente verdadero hace una profesión pública de su fe en

Cristo. Esta confesión es confirmada por su bautismo en agua. A veces este bautismo es de forma inmediata después de su profesión pública, a veces se realiza sólo después de algún tiempo prudente de enseñanza respecto al significado de ser miembro de una iglesia. Luego, aparte de programas dominicales de enseñanza bíblica, suele haber poco adiestramiento para los miembros de la iglesia. Ahora bien, vale la pena aclarar que todas las actividades mencionadas son de suma importancia; más bien, son imprescindibles. El problema estriba en que después, la vida cristiana se limita básicamente a la fidelidad en asistencia a los cultos de la iglesia. En los peores de los casos, muchos creyentes, por alguna razón, llegan a creer que la vida en Cristo se limita a las cosas que NO se hacen. Es decir, el buen cristiano es el que NO fuma, el que NO bebe bebidas alcohólicas, el que NO asiste a bailes, etc. La cosa más fácil es caer en un legalismo que se asemeja mucho al de los líderes religiosos judíos del tiempo de Jesús. No tan sólo se puede llegar a un legalismo, sino que también éste a la larga resulta en una actitud de superioridad espiritual de parte de los creyentes. Olvidan que también lo que condenan en otros, eso mismo hacían antes de convertirse. La combinación de legalismo con la actitud de superioridad espiritual cuadra perfectamente con la actuación de los líderes religiosos durante el tiempo de Jesús. Además, cuadra infinitamente bien con el papel que jugó el segundo hijo en la parábola de los dos hijos. Ahora bien, estas palabras no pretenden dejar la impresión de que no debe haber normas para la buena conducta de los creyentes; al contrario, lo que se pretende es que la vida del creyente latinoamericano se destaque no por lo que NO hace sino por lo que SÍ hace. ¿Cuántos miembros de las iglesias son “buenos” miembros porque cumplen con lo negativo? Si la fe cristiana se limitara únicamente a las cosas que no se hacen, entonces la fe se convierte en algo muy fácil. Lo que hay que recordar es que Jesús era conocido, no tanto por lo que NO hacía, sino por lo que hacía. Inclusive, se metía en líos con la jerarquía judía por su positiva relación con “pecadores”. Se le conocía bien por los bienes que realizaba. Jesús nunca se destacó por guardar leyes negativas (como las del sábado, leyes culinarias judías, etc.) sino más bien sus obras positivas. La enseñanza, la predicación del reino, las sanidades, su relación amistosa y benéfica con los marginados: todas estas cosas caracterizaban al Señor Jesús. ¿No conviene que las mismas cosas caractericen a sus seguidores?

Finalmente, urge que los creyentes latinoamericanos aprendan de la parábola de los dos hijos que los verdaderos súbditos del reino son las personas que demuestran su obediencia por las obras. No importa cuán sincera sea nuestra profesión, si ésta no es acompañada por la obediencia, de nada sirve. A la inversa, puede haber personas “del mundo” cuyas vidas no eran nada envidiables moral y éticamente que han dicho “no” al Padre. Puede ser que su fama de inmorales se haya propagado por todas partes. Si estos individuos, no importando su infamia, se arrepienten y cambian su respuesta en “sí” al Padre, no debe haber cristiano alguno que los rechace por “indignos”. Jesús dijo que

los cobradores de impuestos y las prostitutas entrarían al reino de Dios antes que los religiosos judíos que dependían de su propio mérito. Los publicanos y las prostitutas entrarían al reino de Dios delante de los “buenos” precisamente porque reconocían su propio pecado y dependían de la gracia de Dios. El que aprenda esta lección habrá alcanzado un alto grado de sabiduría.

8. Parábola de los dos cimientos

(Mat. 7:24-27; Luc. 6:47-49)

A. El contexto sinóptico

Los dos evangelistas terminan sus respectivas versiones del gran sermón de Jesús con esta parábola. Las diferencias entre las dos presentaciones obviamente se pueden atribuir al contexto y propósito de cada uno de los escritores. El Sermón del monte de Mateo (Mat. 5-7) contiene mucho del mismo material que el Sermón de la llanura de Lucas (Luc. 6:20-49). Lo interesante es que ambos escritores terminan sus versiones del sermón con esencialmente las mismas palabras: *Cualquiera, pues, que me oye estas palabras y las hace, será semejante a un hombre prudente que edificó su casa sobre la peña* (Mat. 7:24).

Es probable que el Evangelio de Mateo refleje la forma más original de la parábola, ya que sus lectores mayoritariamente eran judíos y estaban bien familiarizados con la topografía de Palestina. Los detalles descriptivos de Mateo parecen acoplarse más a la vida beduina del área. Lucas, en cambio, escribe para un auditorio helénico, tanto judío como gentil, cuyas vidas no estaban directamente relacionadas a las regiones palestinas. Sus palabras son más “genéricas” en sus descripciones. Es así, porque los judíos helénicos, lectores de Lucas, no conocían a primera mano la vida beduina. No estaban acostumbrados a vivir en casas provisionales o temporales como los beduinos. De los dos, Mateo es el único que menciona la característica de uno de los edificadores: *prudente*. Algunas versiones traducen esta palabra en “sabio”. Mateo también es más descriptivo con relación a la tempestad. Habla de lluvia y vientos. Lucas, en cambio, sólo habla de una inundación. Respecto al contexto sinóptico de la parábola, también conviene observar que Lucas tanto como Mateo ponen por prefacio inmediato las palabras de Jesús: *¿Por qué me llamáis: “Señor, Señor” y no hacéis lo que digo?* (Luc. 6:46; Mat. 7:21, 22). Ambos usos de este dicho hacen énfasis sobre la autoridad de Jesús en sus enseñanzas. Como “Señor”, Jesús merecía que se le obedeciera. Obviar el señorío de Jesús al desobedecer sus palabras era exponerse a un riesgo grande. De los dos evangelistas, Mateo es el único que da aun más realce a la idea de la autoridad de Jesús al hablar del asombro de la gente y la originalidad de sus enseñanzas (Mat. 7:28, 29).

Con respecto al nombre de la parábola, los eruditos no concuerdan. Smith

(p. 226) insiste en que la parábola debe llamarse “Las dos casas” en lugar de “Los dos edificadores”. Esto contradice directamente el nombre empleado por Hunter (p. 74). Más llamativo y más acertado es el nombre puesto por los editores de la RVA: “Los dos cimientos”. Es así, porque, como veremos, la enseñanza principal de la parábola gira en torno a los cimientos sobre los cuales uno edifica su vida.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

Llama la atención el papel que juegan las tempestades naturales dentro del ministerio de Jesús. En más de una ocasión una tempestad fijó el escenario para unas enseñanzas especiales de Jesús. Sólo hay que recordar la experiencia aterradora de sus discípulos, algunos de ellos pescadores experimentados, durante una tempestad sobre el mar de Galilea (Mar. 4:35-41 y paralelos). Jesús en esa ocasión demostró su autoridad sobre las fuerzas naturales. El Señor sobre la naturaleza sabía sacar enseñanzas parabólicas aun de las tempestades. Una de ellas es la que nos ocupa ahora.

Aun en la actualidad suele haber tempestades repentinas en las zonas desérticas de la Palestina. Jesús estaría totalmente familiarizado con la escena de la cuenca seca de un arroyo que se inunda por causa de una tempestad repentina de viento y lluvia. Se sabe que durante el tiempo de Jesús, las casas rurales se construían de adobe, o sea, lodo endurecido. La gente sabia era la que se cuidaba de construir sus casas a una distancia prudencial de vados o hundimientos en la tierra. Éstos podían convertirse rápidamente en ríos caudalosos por causa de aguaceros fuertes, aunque durante la mayor parte del año estaban totalmente secos. Los beduinos, habitantes principalmente de tiendas, solían a veces construir casas provisionales. Algunos, por el deseo de estar cerca de un manantial de agua, construían estas casas sobre la cuenca de un arroyo. Este era el tipo de persona descrita en la parábola como *insensato* (Mat. 7:26). En cambio, el constructor prudente es el que no depende de la constancia del buen tiempo. No construye su casa sobre la arena sin un cimiento sólido. Más bien, perfora profundamente hasta encontrar roca sólida sobre la cual echar los cimientos de su casa. Aunque los detalles descriptivos de ambos evangelistas no son iguales respecto al lugar y medios de construcción o la naturaleza de la tempestad, ambos sí recalcan que el constructor prudente tiene la previsión de edificar sobre cimientos permanentes.

La enseñanza clara de la parábola es que el constructor sabio es el que oye las palabras de Jesús y las pone por obra. Es imprudente y carente de sabiduría sólo escuchar las palabras sin acatarlas. Jesús quería de plano que sus oyentes no fueran sólo oidores sino también hacedores de su enseñanza.

Aunque escribe de forma escueta y sintética, Hunter sabe captar el sentido de las parábolas de Jesús de manera singular. Respecto a esta parábola afirma:

El significado es claro. La casa construida sobre la roca simboliza el oír y el hacer las palabras de Cristo; la casa construida sobre la arena simboliza a los que las oyen solamente. La tempestad de la parábola pudiera ser el juicio final; más probablemente alude a un período de prueba en la vida del discípulo. Para tales ocasiones el secreto de la seguridad lo constituye la vida edificada sobre la obediencia activa a las enseñanzas de Cristo. “Obedéceme,” dice el Señor, “y podrás resistir la tempestad; desatiende mis palabras, y te buscarás el desastre” (p. 74).

El que esta parábola ocupe la parte final del Sermón del monte (Mat. 5-7) y el Sermón de la llanura (Luc. 6), es obvio que los evangelistas querían que los lectores no sólo pensarán en las enseñanzas de Jesús, apreciándolas así como hermosas ideas, sino que se convirtieran en seguidores de él, obedeciéndolas. El escritor reformado Hendrickx (p. 8) lo expresa hermosamente:

Quienquiera que sea sabio atiende seriamente las palabras de Jesús y conduce su vida según ellas. Quienquiera que escucha a Jesús pero no pone sus palabras por obra llega a la ruina absoluta. No toma el tiempo para escarbar y echar los cimientos. Su casa se hace rápidamente, y temporalmente satisface sus necesidades, pero al llegar la adversidad en el torbellino de la vida, la casa que no tiene a Jesús por cimiento se desmorona y se destruye completamente.

Esta pequeña parábola está cargada de significado que difícilmente se le escape a uno. Se asemeja mucho al tema general del escritor antiguotestamentario autor de Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 de Reyes: la obediencia a Dios trae bendición; la desobediencia acarrea desastre. Desde luego, en esta parábola la obediencia aludida es la que se debe dar a las palabras de Jesús encontradas especialmente en el Sermón del monte.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

Hace algunos años hubo un terrible terremoto en la ciudad capital de México. Muchas personas perdieron la vida, los damnificados eran incontables, y hubo mucha destrucción material. El que escribe vivía en aquel entonces en el Estado de México en un condominio de cinco pisos. Hasta la fecha no cuesta ningún trabajo recordar con viveza el movimiento del edificio, el sonido subterráneo, el pánico que se sentía, la sensación de impotencia para hacer algo significativo para protegerse. Los que viven en zonas de frecuente movimiento telúrico se dan cuenta perfectamente del terror experimentado cuando sucede un terremoto. Cuando sucedió aquel terremoto aludido, creíamos que el edificio se nos venía encima; fue de larga duración. Al rato, sin embargo, nos dimos cuenta de que por nuestro sector no había grandes destrozos. Al restaurarse el fluido eléctrico, sin embargo, los reportajes televisados contaban otra historia respecto a otros sectores de la ciudad. ¿Por qué

en algunos sectores se sintieron más agudamente los embates del temblor? Después de mucho estudio, la respuesta se hizo clara. La diferencia estribaba en dos cosas: (1) la técnica y materiales de construcción, (2) la clase de superficie sobre la que los edificios se construían. En el caso de nuestro condominio la construcción se había realizado sobre lo que el arquitecto llamaba tepetate. Como se nos explicó se trataba de una profunda capa de piedra y gravilla. En cambio, la zona de más destrucción y pérdida de vidas tuvo lugar en el centro de la ciudad cuyo terreno antiguamente había sido un lago.

La lectura de la parábola de los dos cimientos, sea la versión mateana o la de Lucas, recalca la importancia del lugar de los cimientos. Fuera una tempestad con vientos y fuertes lluvias que producían inesperadamente una ola de agua (Mateo) o fuera una inundación repentina (Lucas), la cuestión de los cimientos era vital. Los latinoamericanos actuales, vivan en zonas de movimiento telúrico o no, necesitan asegurarse de la clase de cimientos que están poniendo. Desde luego, la clase de cimiento tiene que ver con el lugar en que se echa. El hombre de la parábola que construyó su casa sobre la arena sólo podía esperar a la larga como consecuencia natural el desastre. En cambio, el hombre que cavó y echó los cimientos de su casa sobre la roca sólida no tenía por qué temer, viniera la tempestad que viniera.

Los habitantes de América Latina que edifican su casa (su vida, su familia) sobre la arena (el dinero, la fama, el poder, el materialismo) pronto descubren que esa arena es movediza, y grande es la destrucción. Los hombres y mujeres en Latinoamérica que echan profundamente los cimientos de su casa (su vida, su familia) sobre la Roca firme de las enseñanzas y la persona de Jesucristo, descubren que esa casa es indestructible y sólo prospera. No debe ser necesario decir, sin embargo, que la prosperidad aludida no es necesariamente material. La prosperidad cristiana es la que produce la dicha y la satisfacción personal. Los seguidores de Jesucristo que se empeñan en acatar fielmente sus enseñanzas se contentan más al verse involucrados en el servicio a otros. Hay una gran verdad en la expresión: “La calidad de nuestro servicio a Dios sólo se mide correctamente al contemplar nuestro servicio a otros en nombre de Cristo”. ¿Qué clase de cimientos tiene su casa?

9. Parábola de los dos deudores

(Luc. 7:41-42)

A. El contexto sinóptico

De nuevo topamos con una parábola que sólo figura en el Evangelio de Lucas. No tan sólo eso sino que también la parábola se destaca por la brevedad de ella. Lo que llama la atención fuertemente es que el contexto de la parábola en Lucas, o sea, el ungimiento de Jesús por la mujer pecadora en casa de

Simón, parece figurar también en los otros sinópticos, pero sin que la parábola misma aparezca en éstos. No tan sólo en Mateo (26:6-13) y en Marcos (14:3-9) no hay esta parábola, sino que los detalles y sus respectivas enseñanzas en torno al ungimiento de la mujer también difieren de los de Lucas. Las diferencias son tan grandes que algunos piensan que se trata de dos eventos diferentes. Cuando se analiza la historia acerca del ungimiento, sin embargo, es difícil no ver el mismo acontecimiento, pero ubicado éste en contextos diferentes en los tres sinópticos. De nuevo, esto no debe perturbarnos, ya que hemos visto que los Evangelios no son biografías con una perfecta cronología, detallando así las palabras y las acciones de Jesús durante su ministerio terrenal. Más bien, son divinamente inspirados arreglos literarios, basados en palabras y acciones auténticas de Jesús, organizadas éstas según el propósito teológico-didáctico de cada evangelista. Se entiende que al escribir sus obras, los evangelistas tenían acceso a varias fuentes para escribir sus Evangelios (ver el Apéndice: "Crítica Literaria"). Estas fuentes estaban compuestas por unidades independientes de tradición, tanto de índole escrita como oral. Bajo la inspiración del Espíritu de Dios, los evangelistas libremente utilizaron sus respectivas fuentes para hilvanar su interpretación del significado de Jesús según sus propios propósitos teológicos. Así, sería muy fácil ver cómo Lucas podría tomar la tradición respecto al ungimiento de la mujer y colocarla dentro de su propia esquematización literaria (ver Luc. 1:1-4).

Veamos algunas de las similitudes y las diferencias de contexto en los respectivos Evangelios. En primer lugar están las similitudes:

1. El ungimiento es por una mujer.
2. Jesús es el que recibe el ungimiento.
3. El ungimiento se realiza en una comida, reclinado Jesús a la mesa.
4. El material de ungimiento está contenido dentro de un alabastro; es perfume costoso.
5. El ungimiento tiene lugar en la casa de un "Simón".

Veamos las diferencias muy marcadas en los distintos relatos del ungimiento:

1. El sitio del ungimiento en Marcos y Mateo es Betania; no es así en Lucas.
2. Aunque el anfitrión en los tres sinópticos se llama Simón, al de Marcos y Mateo se le describe como leproso. En Lucas es fariseo.
3. En el relato de Lucas, hay un intercambio entre Jesús y Simón, no así en los otros Evangelios sinópticos.
4. En Lucas la mujer unge los pies de Jesús; en los otros, ella unge su cabeza.
5. En Lucas, la conversación de Jesús es con Simón; en los otros sinópticos, es con los discípulos.

6. En Lucas, el contexto da lugar a la parábola de los dos deudores; no así en Marcos y Mateo
7. En Marcos y Mateo el alabastro se rompe; no así en Lucas.
 - a. En Marcos y Mateo la acción de la mujer provoca el tema de los pobres; no así en Lucas.
 - b. En Marcos y Mateo la acción de la mujer, dice Jesús, resultará en su fama. Lucas no incluye esto.
 - c. En Marcos y Mateo el ungimiento de Jesús por la mujer es una de las cosas que suceden durante la semana de pasión. Lucas ubica el evento en otro contexto temporal.

Por lo antes expuesto, es fácil ver cómo algunos verán el relato del ungimiento de la mujer a Jesús en Lucas como otro evento totalmente diferente. Otros siguen pensando que es el mismo evento pero narrado de forma distinta por los diferentes evangelistas según sus propios propósitos. Lo que nos interesa principalmente para nuestros propósitos es que Lucas utiliza el ungimiento de la mujer como contexto para la parábola de los dos deudores.

B. El contexto en el ministerio de Jesús

El contexto inmediato, exclusivo de Lucas, es el que narra la intervención de una mujer pecadora durante una comida en la que Jesús es el huésped especial. Cobra más viveza el relato cuando uno se da cuenta de que la comida se verifica en la casa de un fariseo llamado Simón. Sería particularmente ofensivo para Simón que esta mujer entrara a su casa durante la ocasión de una comida. Los fariseos, como ya se sabe, eran muy escrupulosos en cuanto a sus relaciones interpersonales. No se asociaban con personas que eran consideradas "pecadoras"; menos deseaban que estas personas entraran a sus hogares, contaminándolas así con su presencia. Esta mujer, obviamente sin permiso y menos una invitación, se hace presente en la casa de Simón, porque se había enterado de la presencia de Jesús en ella. Para el colmo, es posible que esta interrupción inesperada de la mujer tuviera lugar en sábado, el día especialmente sagrado para los judíos. Joachim Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 126) hace notar que era costumbre que los líderes judíos invitaran a predicadores visitantes después del culto de la sinagoga. Jesús no sería el único invitado; otros miembros de la sinagoga estarían presentes en el almuerzo también.

Una de las cosas que sobresale es que, pese a las costumbres de hospitalidad bastante rígidas entre los judíos, Simón no se preocupa en cumplir con ellas en el caso de Jesús. Una de las cortesías de rigor era el beso de saludo. Faltó por completo este acto de respeto. Tampoco se le lavó los pies a Jesús al entrar. Ya que la norma era llevar sandalias, los pies de los caminantes se empolvaban por la condición primitiva de los senderos. Todos los judíos de cierto rango se esmeraban en tener un siervo que se ocupara de lavar y secar

los pies a los visitantes. El siervo encargado de esta tarea, al quitársele las sandalias a los visitantes, las guardaba hasta su salida de la casa. Parece, por lo dicho por Jesús después, que se le quitaron las sandalias, pero no se le lavaron los pies. Los nombres de otros visitantes en el hogar no se mencionan específicamente, pero sería anormal que no hubiera otros presentes. Si Jesús era el único entre varios a quien faltó respeto Simón, esto agravaría aún más la cosa. Finalmente, tampoco el anfitrión ungió la cabeza de Jesús con aceite. Esta costumbre entre los judíos se remontaba a tiempos muy remotos (ver Sal. 23:5; 45:7; 104:15; Eze. 23:41; Amós 6:6). Con toda razón Jesús llamó la atención de estas faltas a Simón, pero lo más importante era que estas faltas sirvieron para llamar la atención al gran amor de la mujer y su consecuente perdón de pecados (Luc. 7:44-50).

Las comidas formales de los tiempos de Jesús entre los judíos se celebraban de la siguiente manera: Alrededor de una mesa las visitas se reclinaban sobre el brazo izquierdo en bancas diseñadas para tal propósito. La cabeza de tales bancas daba a la mesa, y la gente solía servirse de la mesa con el brazo derecho. Ya estarían descalzos al reclinarse. Esto permitía que la mujer pecadora mostrara a Jesús su amor. Ella tenía la intención de regalarle un alabastro lleno de perfume costoso. Deseaba por medio de este acto expresar su gratitud, probablemente por haberle dado el mensaje del reino. Sin embargo, ante su presencia, no pudo contener sus emociones y empieza a llorar. Sus lágrimas caían sobre los pies de Jesús, mojándolos. Al no tener con qué secarlos, remedia esta situación, aflojando el pelo largo para tal fin. Después de secar sus pies, los besa y comienza a ungirlos con el perfume. Esta acción tiene que haber sido muy desconcertante para Simón. Hendrickx (p. 160) nos ilumina al respecto:

Desde la óptica de Simón, este era un incidente muy penoso. Si la mujer había comprado el perfume con dinero ganado en la prostitución, la dádiva estaba manchada. Según Deuteronomio 23:18, Dios detestaba tales ganancias, y por lo tanto no era correcto que estuvieran en su casa. Regalos obsequiados por personas inmorales eran considerados sucios e inaceptables por cualquier persona respetable. Es más, la mujer había soltado el cabello en presencia de hombres; al hacerlo, demostraba qué clase de mujer era. No era socialmente aceptable que las mujeres soltaran su pelo en público.

Simón dudaba de la autenticidad profética de Jesús, porque pensaba que si éste fuera un verdadero profeta, sabría quién era la mujer, y no permitiría que ella entrara en diálogo con él. La acción amorosa de la mujer y la actitud farisaica de Simón fijaron el escenario para que Jesús diera la parábola de los dos deudores.

¿Qué es lo que Jesús quería enseñar mediante la parábola de los dos deudores? El significado de la parábola, como es muy natural, está muy relacionado

con el contexto de la comida en casa de Simón y el ungimiento de Jesús por la mujer. Jesús reconoció la actitud negativa del fariseo ante su disposición de permitirle a la mujer tocarlo. Conocía de sobra los pensamientos de Simón, y de forma cortés lo redarguye por sus faltas de cortesía para con él. Expresa su gratitud por las atenciones de la mujer, haciendo a favor de él lo que el anfitrión no había hecho. Esta expresión de gratitud la formula por medio de la parábola de los dos deudores.

Para comenzar, Jesús le dice directamente a Simón que le tiene algo que decir. Esto pica el interés del fariseo, quien le manifiesta a Jesús que le comunique su mensaje. Este mensaje fue expresado por medio de una parábola que se centraba en la experiencia de dos deudores. Uno de éstos le debía al acreedor quinientos denarios, o sea, el equivalente al dinero que un jornalero recibiría por quinientos días de labor. El otro deudor sólo le debía al acreedor cincuenta denarios. Ninguno de los dos deudores tenía con qué pagarle al acreedor lo convenido. Sin dar una razón, Jesús dice que el acreedor perdonó la deuda a ambos. Aunque no se detalla la razón, se concluye que la bondad del acreedor para con los dos endeudados ocasionaría que se les cancelaran las deudas. Luego, Jesús remacha la idea principal del relato con una pregunta: *¿Cuál de éstos le amaré más?* (v. 42). Sin que lo dijera, Simón se daba cuenta de que Jesús de alguna manera tenía la intención de involucrarlo a él personalmente en el relato. Sabía de antemano que Jesús de alguna manera iba a referirse a la presencia de la mujer y a su propia falta de cortesía. Sabiendo todo esto, Simón responde a la pregunta de Jesús con cierto aire de desgano, como que no quería contestar directamente. Dice: *Supongo que aquel a quien perdonó más* (v. 43). Haciendo caso omiso de su contestación soslayada, Jesús le dice a Simón que había dado en el clavo, había contestado correctamente.

Lo que sucede después llama la atención: Jesús, mirando a la mujer, le pregunta al fariseo si puede verla. Es obvio que Simón no era ciego físicamente; desde luego, la veía. Lo que Jesús quería, sin embargo, era que el fariseo la viera de manera distinta. Éste la veía únicamente como una intrusa pecadora. Jesús quería que Simón la viera como una persona perdonada. Físicamente Simón era vidente; espiritualmente era ciego. Sin reprocharlo, Jesús intentó darle al fariseo una nueva manera de ver las cosas. Para hacerlo, Jesús le recuerda a Simón de todas las atenciones que debiera haberle dado. Luego señala todas las acciones bondadosas de la mujer pecadora para con su persona. Mediante esta comparación, Jesús pudo lograr la enseñanza principal de la parábola de los dos deudores. Mientras más la deuda perdonada, más amor habrá para el perdonador. Era necesario que el fariseo entendiera que la mujer demostraba su amor para con Jesús porque su deuda había sido grande. Era más necesario aún que Simón captara la idea de que sus propios pecados eran grandes también, y hacía falta que pidiera perdón a Dios por causa de ellos. El fariseo no reconocía sus propios pecados, sólo los de la mujer. Si no reconociera

sus pecados para luego pedir perdón, no experimentaría el gozo que tuvo la mujer. Por medio de la parábola de los dos deudores Jesús quería que todos los oyentes (y lectores posteriores) se dieran cuenta de su propia deuda grande para con Dios por causa de su pecado. Sólo experimentando este perdón de Dios tomando como base nuestro arrepentimiento y fe, podremos corresponder con el amor grande que de hecho le debemos a Dios. Al igual que al acreedor de la parábola, le costó bastante el perdonar las deudas de los dos deudores, le costó caro a Dios el perdonarnos a nosotros: la muerte de su propio hijo.

C. La parábola para el contexto latinoamericano

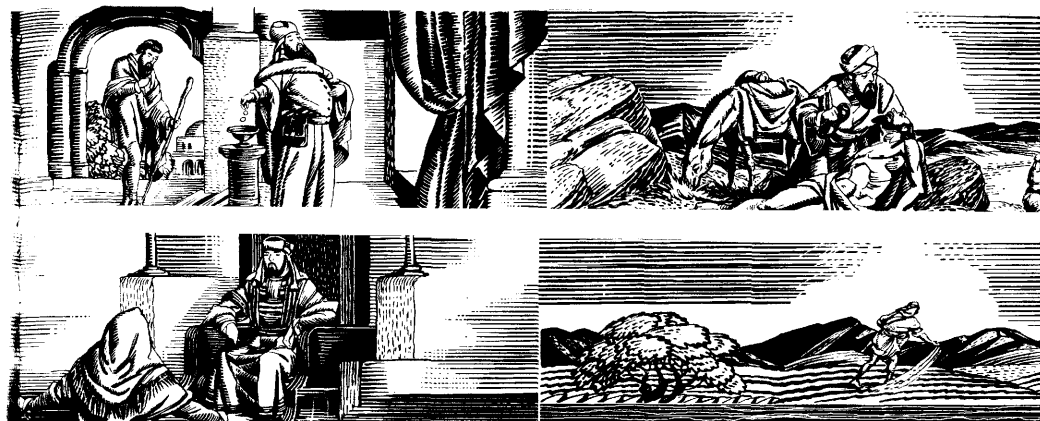
Uno de los problemas más grandes de los países latinoamericanos de la actualidad es la deuda externa. Por años muchos factores han hecho que los gobiernos de América Latina dependan de préstamos de la banca mundial. No es necesario entrar en detalle respecto a todos los factores que han dado origen a las tremendas deudas. Basta con decir que las causas son múltiples y de muchas facetas. Cuando un país pequeño vive principalmente de la agricultura, está expuesto al peligro de sequías, heladas, inundaciones, etc. Esto se complica aún más si el país sólo exporta una cosa, el café por ejemplo. Si la agricultura falla, toda la economía del país cae, y el pueblo sufre. También, hay que admitir que muchas veces la mala administración, la estafa, la corrupción empedernida roban al pueblo de sus justas recompensas por su labor e inversión.

Otro factor, desde luego, que ha empeorado la situación económica de los pueblos latinoamericanos ha sido las altas tasas de interés que la banca mundial ha venido cobrando. En fin, la situación económica de varios países de América Latina se ha hecho insostenible. La deuda se ha hecho impagable. Qué sorpresa sería, y qué gran alegría habría si la banca mundial perdonara siquiera algo de la deuda.

La parábola de los dos deudores saca a relucir una gran verdad. Mientras mayor la deuda, mayor alivio se siente al ser perdonada la deuda. No es muy probable que la banca mundial perdona de un solo golpe las deudas de los países latinoamericanos. Con todo, se debe trabajar de manera unida para que se busque una solución satisfactoria para todos los involucrados: los países endeudados y la banca mundial.

Una cosa es cierta, no se puede comparar a Dios con la banca mundial. Ésta tiende a ser una institución de poca disposición a perdonar. Los que conocen a Dios en Jesucristo saben a ciencia cierta que él sí está dispuesto a perdonar siempre y cuando medien la fe en Jesucristo, su hijo, y la fe en la obra redentora de éste. Nuestras deudas de pecado son grandes, pero más grandes todavía son las alegrías al recibir el perdón gratuitamente por su misericordia y gracia. Quiera el Señor de toda gracia ayudar a todo latinoamericano a que reconozca su deuda y también el perdón de esta deuda en Jesucristo.

APÉNDICE



1. Historia de la interpretación de las parábolas

A. Interpretación precítica

1) *Interpretación patristica.* Por interpretación patristica se entiende aquella manera de leer e interpretar las parábolas de Jesús por los más destacados teólogos de la iglesia cristiana durante sus primeros siglos posbílicos. Quiere decir que a partir del segundo siglo cristiano la iglesia produjo una serie de pensadores e intérpretes de las parábolas de Jesús. Cabe recalcar que estos “padres” de la iglesia *no* representaban simplemente una continuación de la tradición del primer siglo. Hay cambios cualitativos muy perceptibles. Desde el punto de vista evangélico, los apóstoles y los hombres apostólicos (Marcos, Lucas, Santiago, etc.), forjadores e intérpretes de la tradición apostólica, gozaban de una característica que los destaca de todo otro hombre cristiano. Éstos, al producir la literatura neotestamentaria, trabajaban bajo la inspiración del Espíritu Santo; sus escritos son escritos inspirados por Dios. Lo mismo *no* puede decirse de los escritos posbílicos. Nuevamente, se reconoce que este es

un *a priori* dogmático, pero un heredero de la Reforma no puede acceder jamás a que los hombres creyentes del segundo siglo en adelante representaran una continuación cualitativa del pensamiento del único siglo apostólico, el primero. El decir semejante cosa no es negar el papel importantísimo que jugaron los Padres de la iglesia para bien en algunos casos, para mal en otros. Una cosa es cierta; la iglesia de hoy no puede sino reconocer los aportes de los padres de la iglesia al desarrollo del pensamiento cristiano. A medida que los padres se mantenían dentro de los marcos del pensamiento apostólico, hacían que la iglesia se fortaleciera; a medida que se apartaban de los énfasis apostólicos, trabajaban en detrimento de la vida de la iglesia.

¿Quiénes son estos padres? Entre ellos se encuentran nombres muy conocidos, otros no tanto. Cronológicamente primero está Clemente de Roma, uno de los llamados Padres apostólicos. Este obispo de la iglesia en Roma durante parte de la última década del primer siglo no tiene un Nuevo Testamento del cual citar. Clemente escribe su “Primera Carta a los Corintios” más o menos en el año 96. El canon del Nuevo Testamento, tal y como lo conocemos, sólo llega a reconocerse durante el cuarto siglo cristiano. Por esta razón, cuando Clemente escribe a los corintios respecto a muchos de los mismos problemas que se abordan en la correspondencia paulina, sus citas mayormente son del Antiguo Testamento. Clemente no hace alusión a las parábolas narrativas de Jesús en su carta a los corintios. Otra carta que se le ha atribuido a Clemente de Roma es su “Primera Carta a las Vírgenes”. En esta obra no se tiene una sola cita directa de las parábolas. Lo que sí se encuentra es una alusión muy indirecta a la parábola de las 10 vírgenes (Ruiz Bueno, p. 270).

La famosa *Didajé* o “Doctrina de los Doce Apóstoles” es una especie de manual eclesiástico con cierto sabor rural. Su propósito es señalar “los dos caminos”, el camino de la vida y el camino que conduce a la muerte. En este manual con instrucciones respecto al bautismo, la Cena del Señor, etc. uno buscará en vano para encontrar un uso de las parábolas de Jesús.

Otros nombres son Bernabé (no el del Nuevo Testamento) y Hermas. Bernabé, autor de la Epístola de Bernabé, fue uno de los Padres apostólicos igual que Clemente de Roma y Hermas. Bernabé también citaba mayormente el Antiguo Testamento. Poco puede decirse respecto a su interpretación de las parábolas. En el llamado “Pastor de Hermas” no se encuentra una sola cita directa del Nuevo Testamento. Es más, ni siquiera menciona el nombre de Jesús. Parece que a Hermas, quien vivió a fines del siglo I y durante la primera mitad del siglo II, le preocupaba la carencia de dedicación de los creyentes de su día. En su “Pastor de Hermas”, una obra bien rara, se emplean algunas parábolas, pero no tienen nada que ver con las de Jesús.

Policarpo e Ignacio tampoco se meten en la tarea de la exégesis. Atenágoras se destaca por su uso de la alegoría en la interpretación y si tuviéramos su comentario sobre los Evangelios, tendríamos los comentarios cristianos pos-

bíblicos más antiguos. Teófilo de Antioquía, según Jerónimo, era un intérprete muy arbitrario. ¡Parece que en su interpretación de la parábola del mayordomo infiel (Luc. 16:1-7), identifica a este mayordomo con el Apóstol Pablo! En resumen, donde hay casos de uso de las Escrituras, casi siempre las del Antiguo Testamento, impera una hermenéutica alegórica de la más crasa dentro de los Padres apostólicos. Si tuviéramos ejemplos de interpretación parabólica, se puede suponer que seguirían el mismo patrón.

Después de los Padres apostólicos, están los voceros cristianos llamados los apologistas griegos. Éstos mayormente se dedicaban a defender la fe cristiana intelectualmente ante los embates de los incrédulos griegos. El representante principal de esta escuela es Justino Mártir. Tanto en su “Apologías” como en su “Diálogo con Trifón”, Justino demuestra un gran respeto por la cultura griega. Anhelaba demostrar que el cristianismo era la filosofía verdadera. Es en el “Diálogo con Trifón” en donde demuestra más su hermenéutica, pero ésta se limita al Antiguo Testamento. Su hermenéutica es básicamente “tipológica”, o sea, que en el Antiguo Testamento hay figuras de las cosas que iban a suceder. Veía en mucho del sistema sacrificial del Antiguo Pacto “tipos” de Cristo. Esta hermenéutica no es lo mismo que la alegorización, porque la tipología retiene el valor histórico de los eventos originales. La hermenéutica de Justino no se presta para ver interpretaciones de las parábolas de Jesús.

Durante el segundo siglo hay dos pensadores que se dedicaban no a defender la fe, sino a protegerla de las incursiones heréticas: Ireneo de Lyon y Tertuliano de Cartago. Puesto que sus intereses eran más teológicos que hermenéuticos, no se puede ver gran uso de las parábolas.

Aunque había influencia fuerte de la interpretación alegórica dentro del judaísmo, principalmente de Filón de Alejandría, fueron los pensadores cristianos Clemente y Orígenes los que hicieron más impacto sobre la interpretación de las parábolas. La escuela alejandrina inculcó por siglos en el pensamiento cristiano una hermenéutica alegórica que haría que una comprensión plena de las parábolas de Jesús se ofuscara hasta la última mitad del siglo XIX. Clemente decía que todo texto tenía dos sentidos: uno literal y el otro espiritual, o sea, alegórico. Este último era, para Clemente, el más elevado. Fue Orígenes, sin embargo, quien en su fecundidad literaria, implantó la hermenéutica alegórica. A diferencia de su maestro, Orígenes encontraba *tres* sentidos en las Escrituras: el sentido “corporal” (literal), “moral” (alegoría conducente a la ética) y “espiritual” (combinación de Biblia y pensamiento de Platón). Ciertamente en Orígenes no vamos a encontrar un buen método para interpretar las parábolas de Jesús.

Aunque protestaba en contra de los “excesos” de Orígenes, Jerónimo no escapó de sus propios abusos hermenéuticos por causa de los alegorismos en sus escritos. Lo mismo puede decirse respecto a Agustín. Farrar atinadamente puntualiza:

...en los días de Agustín el método (el alegórico) se había degenerado en un método artístico de desplegar la ingenuidad y de sostener el eclesiasticismo. Había llegado a ser el recurso de una infidelidad la cual se negaba a admitir, de una ignorancia que no podía apreciar, y de una indolencia que se negaba a resolver las verdaderas dificultades que abundan en el libro sagrado. Posibilitó a algunos pseudo-maestros a que llenaran volúmenes enteros con una semblanza de enseñanza. Para otros, llegó a ser el medio fácil de establecer los dogmas eclesiásticos y las tradiciones sacerdotales... (p. 239).

La llamada Escuela de Alejandría fundada por Clemente y Orígenes encuentra su contradicción principal en la Escuela de Antioquía. Algunos de los proponentes principales de esta escuela, que posteriormente influirían sobre la hermenéutica de los reformadores protestantes, son Teodoro de Mopsuestia y Crisóstomo. A Teodoro se le ha llamado “el exégeta” de la iglesia primitiva. Rechazó rotundamente los métodos interpretativos alegóricos de Orígenes. Era escrupuloso en fijarse en los detalles lingüísticos y gramaticales. Hizo una gran contribución al considerar a cada pasaje como un todo y no como una serie de textos independientes. Juntamente como los demás de la escuela en Siria, insistía en que las Escrituras se basaran en conocimiento cristiano y no la tradición eclesiástica. He aquí una de las influencias principales de la Escuela de Antioquía sobre los reformadores protestantes.

Crisóstomo, conocido como uno de los grandes predicadores de la iglesia, supo manejar la Escritura magistralmente, apelando a su sentido literal-histórico. Hacía esto con un estudio del contexto de cada pasaje. Mantenía que la mayor parte de la Biblia podía entenderse claramente por su sentido literal. Sólo hacían falta voluntad y la ayuda del Espíritu Santo. No hay que comentar mucho para ver cómo esto pondría base para los reformadores protestantes.

2) *Hermenéutica de los reformadores protestantes.* Se mencionarán solamente los personajes más representativos de este movimiento.

a. Martín Lutero. Una investigación minuciosa de “Las obras de Martín Lutero” (varios tomos hechos por una comisión editora de eruditos luteranos en Argentina) reveló algunas cosas interesantes tocante a la hermenéutica de Lutero; específicamente se investigó el enfoque que Lutero diera a las parábolas. Se buscó toda referencia en los escritos de Lutero a las parábolas, particularmente las de tipo narrativo. La primera cosa que se nota es que Lutero *raramente* intenta hacer una exégesis de las parábolas. Si bien alude a ellas, es que sólo las usa para hacer exhortaciones o bien amonestaciones. Toma una palabra o una idea de la parábola para respaldar una idea suya bajo consideración. A menudo sólo se refiere a las palabras finales de una parábola en donde Jesús resume la idea. No siempre la idea de Jesús es la de Martín Lutero. Algunos ejemplos a continuación darán una idea de esto.

En Mateo 25:31-46 se halla la famosa parábola respecto al juicio final.

Cuando Lutero alude a este pasaje, sólo menciona las obras de misericordia que son premiadas, pero no menciona siquiera la parábola en sí. Esto se halla en “Carta abierta” (Vol. 2, p. 299). Algo por el estilo sucede con el trato que Lutero da a la parábola del hijo perdido (Luc. 15:11-32). No se refiere directamente a la parábola sino a las palabras de Jesús respecto a los fariseos: “Dejadlos que se escandalicen; son ciegos y guías de ciegos” (Vol. 2, p. 281).

En el volumen 6, p. 114, se aborda la parábola de los labradores malvados (Mat. 21:33-46). Lutero sólo cita las palabras de Jesús: “El reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él”. Las relaciona a la obra de Isaías 52:15. Nuevamente, debe notarse que *no intenta dar una exégesis de la misma parábola.* Esto se halla en “Prefacio al profeta Jonás”.

La parábola de los obreros de la viña (Mat. 20:1-16) es abordada por Lutero pero sólo indirectamente. Alude a los “interesados” y “egoístas” que no se ven privilegiados. Agrega: “Así lo hicieron los del Evangelio según Mateo 20:10-12 que murmuraban contra el dueño del campo; no porque cometiera una injusticia con ellos, sino porque los igualó a los demás en el pago del denario cotidiano”. Es obvio que persiste Lutero en su negligencia de una exégesis de las parábolas; sólo las usa como trampolines para llegar a sus propias ideas (ver: “El Magnificat”, Vol. 6, p. 400).

Otra alusión indirecta la hace Lutero referente a la parábola del rico y Lázaro (Luc. 16:19-31). Lutero aparentemente hacía sus comentarios sin consultar el texto, pues alude a Lucas 17, pero como puede verse, la parábola se halla en el capítulo 16. Comenta: “Pues el pobre Lázaro, aunque el rico no le daba nada, no obstante tenía su alimento, aunque vivía en la pobreza. Dios no quita la pobreza de sus santos, pero no los deja perecer” (“Salmos Consolatorios”, Vol. 6, p. 196). Se deja el significado de la parábola en el “vamos a ver”; sólo sermonea con base en ideas independientes que se desprenden del texto literal. No intenta ver el significado de la parábola en sí dentro de su contexto histórico.

En el volumen 3 de las “Obras de Martín Lutero” hay alusiones a dos parábolas: Una es los dos deudores (Mat. 18:23-35). Esta alusión la hace dentro del contexto de una homilía sobre “Cuestiones concernientes al matrimonio” (p. 76). Lutero comenta: “Pues, en Mateo 18 leemos que el siervo que debía a su señor diez mil talentos, debía ser vendido no sólo él mismo, sino junto con él también su mujer e hijos, etc. Así, una mujer debiera aceptar ambas cosas: tanto el beneficio como también el daño que le viene de su esposo...”. Si bien Lutero se ha alejado de las “monerías” (así describe la alegoría en otra parte), no se ha acercado a una interpretación exegética de las parábolas. Hay algunos, incluso, que alegan que Lutero cometió algunas “monerías” propias.

Para castigar a ciertos monjes que por razones “religiosas” no cumplían con actos de caridad, Lutero alude a la parábola en Mateo 25:31-46 (El juicio

final). Puntualiza: “Con esa misma obediencia se libraron elegantemente de aquellas obras de misericordia que Cristo amenaza exigir en el juicio postrero” (Mat. 25:34 ss.). Esto se nota en “Juicios sobre los votos monásticos” (Vol. 3, p. 159).

Si en su interpretación de las parábolas Lutero no se destacó como exégeta, sí, en por lo menos una ocasión, se demuestra ser un “crítico literario”. Con referencia a la parábola del sembrador (Mar. 4:1-20), Lutero alude a las palabras de Marcos “una semilla produjo a treinta, a sesenta, a ciento por uno” para compararlas con Lucas 8:8. Demuestra cómo cada evangelista se expresa de modo diferente respecto a la misma parábola. Nuevamente, no hizo exégesis (“Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo”, Vol. 5, p. 492).

Con relación a esta edición de “Obras de Martín Lutero”, parece que en sólo una ocasión Lutero habla directamente de una parábola para ver su propio contenido. En la interpretación del sembrador (Mat. 13:18-23) Lutero encuentra este sentido. “Pocos son los que creen y viven en conformidad con ella, como dice la parábola de la semilla en Mateo 13: que si bien las otras tres partes del campo también reciben la semilla y la tienen, solamente la cuarta parte, o sea la tierra buena, lleva fruto con paciencia”. Aquí, parece que Lutero se aproxima más a utilizar alguna idea que se desprende de la misma explicación (“Los concilios de la Iglesia”, Vol. VII, p. 252).

Sería demasiada repetición ver todas las veces que Lutero *alude* a las parábolas en sus obras. Ya se vio lo suficiente como para llegar a la conclusión de que Lutero *no* alegorizaba las parábolas, pero tampoco, como regla general, las explicaba según su propio contexto, o sea, el contexto en el ministerio de Jesús ni el de la iglesia primitiva. Su tendencia primordial era aludir a una parte de varias de las parábolas sólo con fines exhortativos u homiléticos. Esto revela un gran avance en el tratamiento que Lutero da a las parábolas, o sea, su no-alegorización de ellas; a la vez revela que tampoco contaba con una hermenéutica que procurara explicar el sentido que tenían las parábolas para Jesús o para la iglesia naciente.

b. Juan Calvino. De inmediato lo que llama la atención a cualquier investigador es que Juan Calvino, el reformador suizo, dio mucho más importancia a las parábolas que su contraparte alemán. Sólo en su obra maestra, la “Institución de la religión cristiana”, sin contar toda su otra producción literaria, hay por lo menos 14 referencias directas a las parábolas de Jesús. A menudo, igual que Lutero, sus alusiones son por razones exhortativas y no exegéticas. No obstante esto, Calvino solía acercarse más a la exégesis histórica que Lutero. Ciertamente se nota una tendencia antialegorizante en Calvino. Esto puede ilustrarse en su uso de la parábola hallada en Mateo 5:25, 26, o sea, el recurso al juez. Calvino interpreta esta parábola dentro del marco de su polémica con la doctrina católica romana del purgatorio. Comenta:

Defienden también su concepción del purgatorio con aquella parábola en San Mateo... Si por juez en este lugar se entiende Dios, por adversario el Diablo, por alguacil el ángel, por la cárcel el purgatorio, me atenderé a su opinión. Pero es evidente, y nadie ignora, que en este lugar Cristo ha querido demostrar a cuántos males y peligros se exponen los que obstinadamente prefieren mantener sus procesos y litigios hasta lo último y con todo el rigor posible, a arreglarlo amistosamente; y esto para exhortar a los suyos a tener paz con todo el mundo. ¿Cómo, preguntó, se puede deducir de este pasaje que hay purgatorio? (Libro III, Capítulo V, pp. 516, 517).

En su interpretación de Mateo 13:4-9 (la parábola del sembrador) no aborda directamente la parábola como tal, sino que compara la semilla con la Palabra de Dios.

El Señor enseñó que la Palabra externa tiene esta propiedad, cuando en la parábola la llamó semilla. Porque como la semilla, si cae en una tierra no cultivada ni labrada, no hará otra cosa sino perderse; mas si cae en tierra bien cultivada y labrada dará su fruto y en gran abundancia; así, ni más ni menos, la Palabra de Dios... (Libro IV, Capítulo XIV, p. 1014).

Su idea central es que si la acción del Espíritu va unida a la Palabra entonces se produce la fe y ésta es fortalecida.

La interpretación que hace Calvino de la parábola de la cizaña (Mat. 13:24-30) es interesante sobremanera. Aquí Calvino interpreta la parábola dentro del contexto de la santidad de la iglesia como presente en la totalidad de sus miembros. Quiere explicar, basándose en esta parábola, que la iglesia está compuesta de buenos y malos. Aquí claramente iguala lo que Cristo llama el reino de Dios con la iglesia. En esto sólo seguía la plena enseñanza católica romana aunque en su propio contexto evangélico. Es fácil ver cómo llegaría a esta conclusión dadas las circunstancias en su experimento con el estado “teocrático” en Ginebra más tarde. Dentro de este contexto arguye en contra de aquellos que no se hacen miembros de la iglesia porque “hay pecadores” en ella. Cita específicamente a los donatistas y los anabaptistas como ejemplos pasados y contemporáneos (Libro IV, Capítulo I, p. 815). Independientemente de su dudosa doctrina respecto a la iglesia como equivalente al reino de Dios, este ejemplo demuestra cómo Calvino actualizaba la parábola sin preocuparse tanto por los contextos bíblicos e históricos. Con todo eso, peor habría sido si hubiera alegorizado las parábolas; esto no lo hizo en este caso.

Un caso en donde casi sucumbe a la alegorización es en su interpretación de la parábola del banquete de bodas (Mat. 22:1-10). No es difícil ver en su interpelación algunos rasgos de su doctrina de la elección. Comenta:

Viendo, pues, el Señor, que su Evangelio había de ser anunciado a muchos pueblos y que muchísimos no harían caso de él, y pocos lo tendrían en la estima que se merece, nos describe a Dios bajo la forma de un rey que celebra un solemne banquete... No hay quien no vea que esta parábola se debe entender hasta aquí de la vocación externa... (Libro III, Capítulo XXIV, p. 771).

Estas palabras se hallan en la sección titulada “Distinción entre llamamiento universal y llamamiento especial”. Calvino cree que la mera presentación del evangelio constituye el llamamiento externo de Dios a todos, pero se sobreentiende que el llamamiento externo no es eficaz hasta ser recibido. Esta recepción se da únicamente entre los electos. Puesto que interviene una aceptación del evangelio entre los elegidos, esta clase de llamamiento viene siendo el “especial” que sí es eficaz para la salvación. Todos estos conceptos los emite basado en las palabras en Mateo 22:14 “muchos son llamados y pocos escogidos”. A raíz de esto procede a semialegorizar la parábola aludida.

Esta parte se ha de entender de los que hacen profesión de fe, y así son admitidos en la iglesia, sin embargo, no van vestidos de la santificación de Cristo. Esta gente, que es deshonra de la iglesia y escándalo del evangelio, no la sufría Dios por largo tiempo; sino que como su impureza lo merece, la arrojara fuera (Libro III, Capítulo XXIV, p. 771).

Es obvio que además de su tendencia a alegorizar en este caso, vuelve a identificar a la iglesia con el reino de Dios.

Un último ejemplo de la interpretación de Calvino de las parábolas servirá para completar el cuadro. La parábola del deber del siervo (Luc. 17:7-10) es interpretada por Calvino basado en una idea tomada de Juan Crisóstomo en su “Comentario a Filemón”. Esta idea puede resumirse así: todo cuanto procede de nosotros es de la misma condición y calidad que lo que un siervo posee; es decir que todo lo que tiene un siervo en realidad es del amo. Después Calvino dice que este es el punto esencial de la parábola en cuestión. “Cristo no disimuló esto en la parábola. Pregunta qué gratitud mostraremos a nuestro siervo cuando después de haber trabajado todo el día... sin embargo, no ha hecho otra cosa sino lo que debía por ser siervo” (Libro III, Capítulo XIV, pp. 605, 606).

En resumen, por mucho que los reformadores protestantes representen un gran avance sobre la interpretación alegórica de los siglos anteriores, ninguno de los dos, ni Lutero ni Calvino, llegó a una exégesis histórica de las parábolas.

B. Aportaciones hermenéuticas de Adolfo Jülicher

El teólogo alemán, Adolfo Jülicher, hizo una aportación singular a la interpretación de las parábolas de Jesús. Si bien la historia de la interpretación de la iglesia había sido desde el segundo siglo mayormente dentro de la escuela

alegórica de interpretación (con algunas excepciones durante la Reforma Protestante), era tiempo de que alguien pusiera coto a tal error interpretativo. Fue Jülicher quien haría este favor a la historia de la interpretación de las parábolas. Aunque un escritor señala a otro teólogo, éste de nacionalidad holandesa, C. E. van Koetsveld, como precursor de Jülicher (Kistemaker, pp. xx, xxi), es muy claro que el que más se destacó por su contribución a la interpretación de las parábolas ha sido Adolfo Jülicher. En su obra principal, *Die Gleichnesreden Jesu* (Los símiles de Jesús), hecha en dos tomos publicados en años sucesivos (1888-1889), el profesor de Nuevo Testamento en las universidades de Berlín y Marburgo dio el tiro de gracia a la interpretación alegórica de las parábolas. Se empeñó en distinguir radicalmente entre la alegoría y la parábola. Convence magistralmente que Jesús empleaba la parábola y nunca la alegoría. Lo que descubrió, al contrastar la parábola con la alegoría, es que en la alegoría cada detalle cobra un significado independiente; en la parábola hay un solo punto principal de comparación. Si cada parábola tiene una sola lección que dejar, entonces es un error hermenéutico de proporciones gigantescas el tratar de encontrar una serie de lecciones (una para cada detalle) en la parábola. No tan sólo esto sino que también Jülicher estaba convencido de que la singular lección de cada parábola debía ser lo más amplia posible. Es decir, Jesús quería dejar una máxima ética para todos los tiempos. Es interesante notar cómo un escritor evangélico de no poca erudición (Jones, p. 6) puede en un solo párrafo tender a rechazar los conceptos antialegorizantes de Jülicher y a la vez abogar por sus principios de máximas morales generales. Admite su dependencia de Jülicher, pero se ve en conflicto con uno de los principios fundamentales de su mentor.

Dodd (pp. 22, 32) y Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, pp. 22-24) alaban a Jülicher por su descubrimiento principal: que la parábola no es lo mismo que alegoría y que tiene una sola lección o comparación que dejar. El hecho de que Jülicher abogara por la enseñanza más generalizada posible es caracterizado por estos dos “gigantes” como un error fatal. Esto se debe, a que ambos están convencidos de que las parábolas de Jesús se dieron en momentos muy específicos, dentro de circunstancias muy particulares, con dinámicas muy únicas en el ministerio terrenal de Jesús. Dodd aclara esto al decir:

Según esto, es de esperar que las parábolas aludan a la situación concreta y crítica en que se hallaban Jesús y sus oyentes; y cuando nos preguntamos por su aplicación, debemos centrarnos no en el terreno de los principios generales, sino en la situación particular en que fueron pronunciadas las parábolas. La labor del intérprete consiste en descubrir, si puede, el puesto de una parábola en la situación que contemplan los Evangelios y luego la aplicación que ella misma pudo sugerir a quienes se hallaban en tal situación (p. 34).

Aprovechándose de un artículo por un erudito británico, F. C. Grant, Jeremias ilustra lo expuesto por Dodd. Apunta:

Mirando la colección de parábolas en Mateo 13, se puede esclarecer el problema de la siguiente manera: Es como si de los sermones de un predicador célebre de nuestros días se nos hubiera transmitido solamente una colección de ejemplos que servían para ilustrar su predicación. Esta colección adquirirá todo su valor sólo cuando sepamos en cada caso qué idea quiso ilustrar el predicador mediante cada ejemplo. De igual modo comprenderemos realmente cada una de las parábolas reunidas en la colección de parábolas de Mateo 13, sólo cuando podamos hacernos una idea de la situación concreta en que las pronunció Jesús (*Las parábolas de Jesús*, pp. 26, 27).

Es muy obvio que si es así, no podemos interpretar las parábolas de Jesús como perogrulladas éticas intemporales cada vez más universales. Tendremos, contrario al “fallo fatal” de Jülicher, que buscar la situación específica en la que cada parábola de Jesús se daba siempre y cuando sea posible realizar tal descubrimiento. Esto es urgente, porque si no se descubre lo que Jesús mismo quería decir con la parábola a su propio contexto, ¿cómo será posible aventurar un significado para el presente? Si la situación específica en el ministerio de Jesús resulta imposible de descubrir por causa del cambio de contextos realizados por los mismos evangelistas, entonces habrá que reconocer como válido el significado que la iglesia primitiva encontraba en tal o cual parábola.

El aseverar todo lo dicho, no obstante, ¿elimina del todo el contenido ético-moral dentro de las parábolas? El que no tengan por propósito principal el de dejar enseñanzas morales generales, ¿nos obliga a no poder encontrar (después de haber hecho el estudio histórico correspondiente respecto al contexto específico de cada parábola) matices éticos que hablen a nuestra propia situación? Jones (p. 14) probablemente tiene razón cuando cuestiona los excesos de Jeremias en su rechazo de todo elemento moral en las parábolas de Jesús. Toda buena hermenéutica bíblica tiene que encontrar la manera de hacer que el texto “viva” para su propia situación. Ésta no se hace, desde luego, sin tomar muy en cuenta el contexto histórico bíblico. Los descubrimientos históricos, empero, no pueden permanecer en el pasado sólo como datos interesantes de la historia; tienen que ser llevados a *nuestro* día y a *nuestro* contexto para que el círculo hermenéutico se complete. Este proceso hermenéutico bien puede y debe abordar lo ético-moral.

C. Contribuciones de C. H. Dodd y Joachim Jeremias

C. H. Dodd, reconocido erudito británico del Nuevo Testamento, vertió sus grandes conceptos en torno a las parábolas de Jesús en su libro “Las parábolas

del reino” escrito originalmente en 1935. Se sacó una edición revisada en 1936. Dodd mismo en su prefacio puntualiza que por haber rechazado la postura escatológica de Alberto Schweitzer, o sea, su “escatología consistente”, se vio estimulado a estudiar la naturaleza, el propósito y la interpretación de las parábolas de Jesús. He aquí la grandeza de su trabajo. Precisamente su énfasis sobre la necesidad de ubicar las parábolas de Jesús directamente dentro del ministerio terrenal del Señor para su cabal comprensión representa una de sus bases loables. Dodd no fue el primero en buscar este fundamento histórico. A. T. Cadoux (*The Parables of Jesús: Their Art and Use* [Las parábolas de Jesús: su arte y su uso], 1931) hizo un intento un tanto infructuoso por interpretar las parábolas a partir del contexto histórico. Luego B. T. D. Smith (*The Parables of the Synoptic Gospels* [Las parábolas de los Evangelios sinópticos], 1937), dos años después de la publicación del libro de Dodd, continuó este énfasis. Ha sido Dodd, no obstante, quien se ha reconocido como el abogado principal por historiar radicalmente las parábolas de Jesús. El no hacer esto siempre acarrea la tendencia hacia la alegorización. Dodd, juntamente con Jülicher, rechaza del todo elementos alegóricos en las parábolas tal y cómo Jesús las dio. Que la iglesia primitiva las alegorizase era otra cosa.

No todo el mundo puede aceptar la interpretación de Dodd respecto al propósito de las parábolas. Su concepto de Marcos 4:11-20 es que la idea expuesta ahí (que las parábolas se daban para revelar la verdad a los discípulos y ocultarla de los de afuera) se debe a la creencia de la iglesia primitiva de que el pueblo judío había sido cegado con el fin de que el propósito de Dios para los gentiles se cumpliera. Sin más, Dodd asevera que esta explicación de la finalidad de las parábolas se origina en la iglesia primitiva y no en Jesús. Esta convicción dogmática de Dodd por lo menos está abierta a cuestionamiento.

Por mucho que se le respete a Dodd, no obstante, el respeto nunca debe degenerarse en adulación. Al igual que todo intérprete, Dodd tiene sus limitaciones y posibles fallas. Una de ellas es su deliberada opción por considerar sólo las parábolas de Jesús que versaran sobre el reino. No tan sólo esto, sino que Dodd también deliberadamente recalca aquellas parábolas que tienden a hablar de una “escatología realizada”. Uno de los conceptos gobernantes de la obra de Dodd es que el reino de Dios vino en su totalidad en la persona y durante el ministerio de Jesús. No admite que haya elementos futuros en el reino. Todo lo que se puede esperar del reino se realiza durante el ministerio terrenal del Salvador. En otras palabras, por una marcada tendencia platónica en Dodd, su concepto del reino no admite elementos futuros como una segunda venida, una resurrección general, un juicio final, etc. Esta es una limitación de proporciones considerables. Tiende a achacar a la iglesia primitiva todo elemento futurista en torno al reino. Una de las preguntas cruciales que se le debe hacer a Dodd es ¿por qué no puede ser posible que Jesús haya compartido con sus discípulos y los redactores de los sinópticos su concepto escatológico

judío? Otra cuestión de importancia es si Dodd ha acertado respecto a su rechazo tajante del contexto de las parábolas expuesto en los sinópticos. Al fin y al cabo, Dodd tiene que depender de esos mismos Evangelios para “descubrir” el contexto original en el ministerio de Jesús. Usualmente Dodd atribuye la situación de las parábolas en los sinópticos a las necesidades homiléticas de la iglesia primitiva. ¿Existe, por lo menos, la posibilidad de que en algunos casos “la situación original en el ministerio de Jesús” sea idéntica a la de la predicación apostólica? Una última pregunta a Dodd, ¿cómo se puede reconciliar la postura de la “escatología realizada” al concepto muy bíblico y hebraico del tiempo como lineal? Pese a las mencionadas limitaciones, la obra de Dodd sobre las parábolas aún ocupa un lugar de gran prestigio dentro del campo del Nuevo Testamento.

Joachim Jeremias, basándose en gran parte sobre el trabajo de Dodd, hace su *Die Gleichnisse Jesu (Las parábolas de Jesús)* en 1947. Su grandeza estriba en su disposición de reconocer la contribución de Dodd, pero aún más, su erudición que lo permite ir mucho más allá de Dodd en su estudio de las parábolas. Por el mismo título se puede apreciar que Jeremias, a diferencia de Dodd, quiere ver el cuadro total de las parábolas de Jesús; no se limita únicamente a las parábolas del reino. Su alcance, por ende, es mayor. Lo que Jeremias comparte con Dodd, y lo tiene por “el problema” principal en el estudio de las parábolas, es el descubrimiento del contexto original de las parábolas en el ministerio terrenal de Jesús. Lo expresa de la siguiente manera:

De aquí surge la tarea. Jesús habló a hombres de carne y hueso, adaptándose al momento presente. Cada una de sus parábolas tiene un determinado lugar histórico en su vida. La tarea consiste en intentar descubrir este lugar. ¿Qué quiso decir Jesús en este o en aquel determinado momento? ¿Qué efecto tuvo que producir su palabra en los oyentes? Estas son las preguntas que convienen hacerse para retroceder —en cuanto sea posible— al sentido original de las parábolas de Jesús, a la *ipssima vox* de Jesús (*Las parábolas de Jesús*, pp. 26, 27).

Una de las contribuciones más grandes del trabajo de Jeremias se halla en su magistral análisis de cómo las parábolas de Jesús sufrieron cambios “desde la iglesia primitiva hasta Jesús” (*Las parábolas de Jesús*, pp. 29-142). Aborda no menos de diez temas muy intrigantes que tienden a explicar cómo, en la opinión de Jeremias, las parábolas iban experimentando modificaciones desde el “primer” contexto hasta el “segundo” contexto. El primer contexto, desde luego, se refiere a la situación vital en la que las parábolas primero fueron dadas por Jesús. El segundo contexto alude al contexto de la iglesia primitiva desde la década de los 60 (Marcos) hasta la década de los 80 (Mateo y Lucas). Algunos de los temas son: la traducción de las parábolas al griego, “adornos”,

influencia del Antiguo Testamento y de los temas narrativos populares, el cambio de auditorio, la influencia de la situación de la iglesia, la alegorización, etc.

Quizás, sobre todo para el lector latinoamericano, una de las debilidades de la obra de Jeremias es su excesiva historización. Hay un gran empeño porque el trasfondo histórico se descubra. Esta no es una tarea vacía ni carente de importancia. Tiene que hacerse. Desgraciadamente, hay poco intento por ver cómo las enseñanzas de Jesús por sus parábolas puedan hablar a nuestra situación actual. Aun dándonos cuenta de que el libro de Jeremias se hizo en 1947, en vano buscaremos para encontrar nexos significativos entre “el mensaje original” de Jesús en sus parábolas y un período posterior. Ni siquiera a un continente europeo que estaba aún en ruinas materiales y económicas después de la Segunda Guerra Mundial (el contexto inmediato de Jeremias) se le pretende beneficiar con las enseñanzas de Jesús. He aquí uno de los defectos del teólogo clásico: su *distanciamiento del contexto actual*. Jeremias magistralmente conoce y descubre en sus escritos lo bíblico, lo histórico. Lo que no hace es intentar hacer que el contenido teológico bíblico tenga injerencia en el estado actual de las cosas. Mientras que otros teólogos más contemporáneos yerran al no dedicarse a la exégesis, y parecen desdeñar las fuentes primarias de la fe cristiana, Jeremias se centra en esto. Los teólogos latinoamericanos de la Teología de la Liberación podrían aprender mucho con Jeremias en este sentido. Ellos, a su vez, podrían indicarle a Jeremias la importancia del contexto cultural, socioeconómico, político, de nuestro mundo. No se puede prescindir de ninguna de las dos cosas si se va a hacer teología que sea bíblica y pertinente.

Al terminar esta sección, conviene señalar que las contribuciones de Dodd y Jeremias se deben mayormente a la obra pionera hecha en el campo de *Formgeschichte* (Historia de las formas) de K. L. Schmidt, Martín Dibelius y Rudolph Bultmann. Por la técnica de la historia de las formas, como teoría, puede ser útil para procurar investigar los contextos de las parábolas, siempre que ésta sea usada por un estudioso reverente. Esta técnica especializada en el estudio del Nuevo Testamento se esbozará con algún detenimiento más tarde.

2. Disciplinas críticas neotestamentarias influyentes en la interpretación de las parábolas

Tal vez sea conveniente incluir en el mismo principio de esta sección una explicación por el uso del término “críticas”. La jerga común dice que una crítica representa, en cierto sentido, una censura u observación negativa

respecto a alguien o algo. Debe ser obvio que la palabra “crítica” no se usa de ese modo en el contexto de este estudio. Más bien, la palabra “crítica” (sea en forma sustantivada o como adjetivo) se deriva del griego *krino* (juzgo) lo cual comunica la idea de emitir un juicio respecto a algo con base en datos fidedignos o investigaciones realizadas. La palabra puede traducirse como discernir, averiguar. En otras palabras una “crítica” involucra un proceso de razonamiento basándose en datos y lógica. Representa el opuesto a la ingenuidad que simplemente acepta una cosa como cierta sólo porque alguien se la dice. Las disciplinas “críticas” dentro de los estudios neotestamentarios son producto del Renacimiento y la Ilustración cuando se adquirieron destrezas en los idiomas y literaturas antiguas. Por las habilidades de leer los mismos documentos bíblicos en sus idiomas originales, muchos eruditos empezaron a cuestionar muchas tradiciones que se habían perpetuado. También, se empezó a reconocer que las mismas herramientas técnicas para poder descifrar documentos antiguos profanos debían usarse para lograr una mejor y más científica interpretación. Aunque en manos de algunos “críticos” radicales e irreverentes algunas disciplinas críticas se han usado para propósitos demoleedores, esto no debe hacer que uno rechace del todo las disciplinas críticas neotestamentarias que sí son legítimas y necesarias. Estas mismas disciplinas en manos de eruditos reverentes y creyentes pueden producir grandes resultados respecto al significado del texto sagrado.

Las críticas neotestamentarias que se abordan en este estudio se basaron en dichas actitudes científicas, pero en realidad tuvieron su desarrollo durante la última parte del siglo diecinueve y el siglo veinte. Se abordan según su orden cronológico.

A. Crítica textual

Se ha hecho alusión anteriormente al hecho de que por largos siglos el Nuevo Testamento se leía acriticamente. Esto quiere decir que la interpretación bíblica dependía mayormente de la tradición o dogma eclesiástico; no se empleaba ninguna base o criterio racional para comprobar la veracidad de la interpretación tradicional. El tradicionalismo imperó por lo menos desde el cuarto siglo cristiano hasta la Ilustración, cosa que resultó en parte de la misma Reforma Protestante del siglo XVI y en parte del Renacimiento secular. La Ilustración, aquel fenómeno cultural del siglo XVII llegaría a entronizar la razón como rey en el siglo XVIII. Mayormente por los movimientos de corte secular, se empezó a leer la Biblia como cualquier otro libro. Es decir, que las mismas técnicas racionalistas que se empleaban para interpretar textos antiguos seculares, se ocupaban para estudiar el texto sagrado. Hoy tenemos que agradecer a los eruditos piadosos que tuvieron el valor de abandonar un sistema caduco para buscar algo mejor. La ciencia de la exégesis moderna no podría ser posible si no fuera por la apertura a técnicas comprobadas dentro de

la hermenéutica. El estudiante amante de las Escrituras no tiene porqué tenerle miedo a buenas y comprobadas herramientas críticas.

Una de las ciencias neotestamentarias que floreció durante el siglo XIX ha sido la crítica textual. Básicamente esta técnica ha echado mano a los aportes de la arqueología, porque su afán siempre ha sido el intentar llegar al texto bíblico más confiable posible. Para hacerlo ha contado con los descubrimientos arqueológicos hechos desde el siglo XIX hasta nuestro siglo. Un ejemplo especialmente digno de notar son los llamados Rollos del Mar Muerto. Si bien es cierto que no fueron descubiertos originalmente por arqueólogos profesionales, éstos se hicieron indispensables en el reconocimiento del valor de tal hallazgo hecho en la región sureña de la Palestina a mediados del siglo pasado. La crítica textual es toda una ciencia compleja que requiere mucha técnica y adiestramiento para dominarla. Gracias a los esfuerzos de los críticos textuales, hoy tenemos una plena seguridad de poseer los textos bíblicos más fidedignos y fehacientes posibles. Con relación a las parábolas de Jesús, la crítica textual nos asegura que las fuentes de estas parábolas, los Evangelios sinópticos, son auténticas y merecedoras de toda confianza.

B. Crítica literaria

A esta disciplina suele dársele varios nombres. Por una parte se le llama la “crítica literaria”, porque intenta ver las varias relaciones literarias que hay entre los tres Evangelios sinópticos. Es decir, se procura ver si hay alguna dependencia literaria entre los tres, si los autores han usado bien uno u otro de los Evangelios existentes al hacer el suyo. Otro nombre con que se ha bautizado a esta disciplina es “la historia de las tradiciones”. Este nombre proviene mayormente de su uso entre los alemanes; en su idioma es *Traditionsgeschichte*. Este nombre tiende a recalcar la historia del desarrollo de las respectivas tradiciones escritas que se usaron en la hechura de los Sinópticos. Esto involucra determinar, hasta donde se pueda, la fecha de cada uno de los tres, el autor, el lugar de hechura, el propósito de cada escritor, los destinatarios, etc.

1) *Problema sinóptico*. Nos ayuda saber que la crítica literaria nació básicamente para resolver uno de los grandes enigmas del Nuevo Testamento, o sea, el llamado “problema sinóptico”. Desde tiempos muy tempranos en la iglesia, se venía notando que hay grandes semejanzas entre los Evangelios, particularmente Mateo, Marcos y Lucas. Precisamente esta similitud en contenido, y hasta en ciertas partes similitud en el arreglo, dio origen al término “sinópticos” para describir a estos tres Evangelios. Estos tres “miran juntamente” el mismo tema, y suelen presentar ideas más o menos afines.

¿A qué se deben estas semejanzas? Las respuestas a esta pregunta han sido muy variadas. Algunos han dicho que hay semejanzas entre ellos, porque depen-

dían de una fuente aramea escrita pero ya perdida. Esta fuente se traduciría más tarde al griego. Marxsen llama esto “la hipótesis del evangelio originario” (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 123). Esta teoría presenta ciertas dificultades: (1) no explica las similitudes precisas que se dan en los textos griegos; (2) no presenta ninguna razón para las enormes omisiones en Marcos respecto a las enseñanzas de Jesús que se hallan en Mateo y Lucas; (3) no justifica las grandes “diferencias” entre los tres Sinópticos.

Una segunda teoría principal respecto a las similitudes se conoce como “la dependencia documental” (Beck, p. 49). Esta teoría puede interpretarse como significando que los Evangelios fueron compuestos, basándose en documentos previos o, en su defecto, existía una interdependencia entre ellos: unos habían copiado a otros. Es increíble la cantidad de sugerencias que se han hecho respecto al orden de composición de los tres. Primitivamente Agustín de Hipona había sugerido que Mateo se escribió primero y que Marcos lo había abreviado. Tomando como base las ideas de Agustín, se estableció el orden de los tres en nuestro canon. Además, para Agustín, Lucas fue el que pidió prestado a Marcos y a Mateo. Nuevamente, esta solución no explicaba las enormes complejidades y diferencias entre los Evangelios.

Siglos después, el padre del liberalismo protestante, Friedrich Schleiermacher propuso otra teoría respecto a la composición de los Evangelios y sus diferencias. El teólogo del siglo XIX decía que durante el primer siglo circulaban muchas historias distintas que fueron recopiladas por Mateo, Marcos y Lucas. Puesto que estos fragmentos no tenían un orden fijo, cada uno las combinaba en una secuencia distinta. Es obvio que ninguna de estas teorías realmente contesta la pregunta original respecto a las similitudes y discrepancias entre los sinópticos.

2) *Prioridad de Marcos*. En la crítica literaria se ha establecido un punto de partida: la prioridad de Marcos. Esto quiere decir que se entiende que Marcos fue el primer Evangelio en escribirse, y que Mateo y Lucas de alguna manera se basaron en éste. Se nota que Mateo y Lucas coinciden sólo cuando están con el mismo orden de Marcos. Cuando difieren de Marcos respecto a orden, Mateo y Lucas ordenan sus materiales de manera distinta el uno del otro. Además, cuando se nota que Marcos contiene 661 versículos, Mateo 1068, Lucas 1149 y que sólo 31 versículos de Marcos *no* se hallan en los otros dos, hay buena base para postular que Mateo y Lucas han utilizado a Marcos. Obviamente, para que esto haya sucedido, es preciso que Marcos se haya escrito primero. De los 661 versículos en Marcos, Mateo reproduce la esencia de 606; Lucas reproduce 320 de ellos. Esto tiende a establecer para muchos no tan sólo la prioridad cronológica de Marcos sino también su utilización por los otros dos escritores sinópticos.

Aparte del volumen de material marcano en Mateo y Lucas, hay otras razo-

nes poderosas por las cuales los eruditos afirman la prioridad de Marcos. Barclay (*The First Three Gospels* [Los primeros tres Evangelios], pp. 122-129) aclara algunas de éstas. (1) El hecho de que Marcos sea el Evangelio más breve arguye en favor de su primitividad. Por lo sagrado de las palabras de Jesús para la comunidad creyente del primer siglo, es más lógico que la tradición en torno a ellas se expanda y no al revés. Difícilmente se habrían quitado palabras del Señor. (2) La historia textual de Marcos sugiere que éste sufría cierto abandono y negligencia de parte de los cristianos primitivos una vez que tenían los Evangelios más completos. (3) De rigor, Mateo y Lucas aceptan el orden de los eventos vistos en Marcos; tanto es así, que Mateo y Marcos nunca se combinan para diferir de Marcos respecto a orden. Cuando Mateo difiere de Marcos referente a orden, Lucas está de acuerdo con Marcos. Cuando Lucas difiere de Marcos, Mateo no. (4) Mateo y Lucas tienden a “mejorar” o “pulir” a Marcos, alterando algunas cosas en su Evangelio. Entre ellas están: vocabulario, estilo, contenido teológico. Esto último, porque escriben en un período más tarde cuando la teología cristiana había tenido más desarrollo. Un ejemplo, Mateo cambia el texto de Marcos 1:4. Esto porque alude a Juan el Bautista que predicaba un bautismo para remisión de pecados. A Mateo le costaría sugerir que Jesús recibiera esta clase de bautismo por mano de Juan.

3) *Teoría de las dos fuentes*. Cuando se observan cuidadosamente los textos de Mateo, Marcos y Lucas en columnas paralelas (ver *Los Evangelios en paralelo* de Cecilio McConnell), es patentemente visible que hay muchas veces cuando Mateo y Lucas están en perfecto acuerdo. Esto se palpa a veces, porque ambos siguen a Marcos. Otras veces, empero, no siguen a Marcos, y Mateo y Lucas tienen una semejanza tan estrecha y tan marcada que sólo puede clasificarse como textos idénticos. Dado que Mateo y Lucas se escribieron en lugares y fechas distintas, hay que preguntar ¿cómo se explica este fenómeno? Los eruditos, luchando con esta misma pregunta, han observado que la mayor parte de los lugares en donde esto sucede contiene “dichos” o “palabras” o “discursos” de Jesús en lugar de acciones. Puesto que Marcos *no* contiene estas palabras, hay que postular otra fuente. A esta fuente los eruditos la han bautizado con el nombre “el documento Q”. Tradicionalmente se explica que la sigla “Q” fue ideada por los alemanes, ya que la palabra alemana *Quelle* significa “fuente”. El erudito alemán Wellhausen solía emplear el término para referirse a este documento hipotético.

La explicación tradicional no está sin quien la refute; J. A. Robinson, erudito británico, solía usar la letra Q para referirse a los dichos de Jesús en contra distinción a “P”; esta última sigla representaba a “Pedro”, y significaba los relatos narrativos supuestamente originándose en Pedro. La teoría de las dos fuentes llanamente reclama que Mateo y Lucas escribieron sus Evangelios basándose en Marcos y la fuente de dichos “Q”. Aunque se usa a menudo el tér-

mino “documento”, se debe recalcar que jamás se descubrió manuscrito alguno que así se llamara. “Q” viene siendo todos aquellos versículos en Mateo y Lucas, principalmente dichos de Jesús, en donde hay una coincidencia fenomenal, tanto así que frecuentemente se leen textualmente iguales. Eso sí, la teoría de dos fuentes contempla que existió alguna vez tal documento en forma escrita; *de no ser así Mateo y Lucas no hubieran tenido acceso al mismo material*. Los estudiosos fechan este documento generalmente por el año 50 de la era cristiana. Esta fecha bastante temprana se postula debido a la forma primitiva de los dichos (aun en la traducción griega reflejan cierto sabor arameo) y por causa de una cristología poco desarrollada que se palpa en los textos. La primitividad de la cristología tiende a corroborar la fecha temprana del documento.

En cuanto a su punto de origen, hay quienes lo ubican en Antioquía por causa de su aparente actitud favorable para con los paganos. Otros, en cambio, ubican el manuscrito en un ambiente rural, ya que están los dichos altamente matizados por alusiones campestres. Fuera su origen el que fuera, la mayoría de los eruditos opinan que el documento fue escrito originariamente como una especie de manual de instrucción para los catecúmenos. Si este documento era de tanta importancia, ¿por qué, entonces, desapareció? La respuesta más fácil es que dejó de tener significación una vez que fue incorporado en los dos Evangelios aludidos (Davies, p. 92).

Como se verá a continuación, la teoría de las dos fuentes no satisface a todos. Aunque explica mucho respecto a la composición de Mateo y Lucas, no deja de tener sus lagunas. De hecho, la teoría no explica todo acerca del uso que ambos evangelistas dieran a sus dos fuentes. No siempre Mateo y Lucas dan el mismo trato a “Q”. Mateo, por ejemplo, tiende a combinar a “Q” con Marcos. Lucas parece dejar a “Q” en su forma más prístina; al hacerlo, como que da preferencia a este documento y deja un poco a Marcos (Barclay, p. 136). Precisamente el hecho de que ambos evangelistas suelen ocupar su fuente marcano de modo distinto, llega a ser del todo razonable que ambos hagan usos variados de la fuente “Q”.

4) *Teoría de las cuatro fuentes*. B. H. Streeter, un erudito británico de poca fama, escribió *The Four Gospels* (Los cuatro Evangelios) en 1924. Al hacer este estudio, Streeter no tan sólo tomó en cuenta las aportaciones de Marcos y “Q” a la tradición evangélica, sino que se puso a estudiar los contenidos peculiares de Mateo y Lucas. De nuevo, un análisis de los tres Evangelios en columnas paralelas revela que hay materiales que *no* pueden atribuirse ni a Marcos ni al documento hipotético “Q”. Esto quiere decir que tanto Mateo como Lucas tenían fuentes propias de información cuyos materiales se agregaron a las dos bases anteriores.

Streeter llegó a la conclusión de que en ambos casos se trataba de documentos y no de tradición oral. El gran erudito británico recalca que tanto las

fuentes como los Evangelios ya terminados debían identificarse con alguna iglesia o comunidad de creyentes. En este caso, Marcos lleva el sello de la iglesia en Roma; el material peculiar de Mateo (“M”) debe relacionarse con la de Jerusalén; el contenido peculiar de Lucas (“L”) podría identificarse con las tradiciones de Cesarea. Según Streeter, “Q” provendría de la comunidad alrededor de Antioquía. La naturaleza documental de las tradiciones “M” y “L” no ha sido del todo comprobada para algunos estudiosos (Briggs, p. 74), pero otros, como F. C. Grant, se empeñan en definir con precisión estos documentos.

5) *Teoría de la fuente “M”*. La naturaleza de estos materiales peculiares a Mateo no es tan fácil determinar. Hay algunos que opinan que “M” no es otra cosa sino un símbolo algebraico para representar el sabor particular de Mateo, sus tendencias o intereses personales. En otras palabras, para algunos, no existe tal “documento” sino que viene siendo simplemente la interpretación de Mateo de otros materiales que tiene en común con los demás autores evangélicos. En vez de ser un documento independiente, (aunque son materiales “peculiares” a Mateo) “M” viene siendo el sesgo, el sabor particular del evangelista en materiales que comparte con otros. Tanto es así que Streeter, por ejemplo, nunca intentó reconstruir el documento.

Grant aventura la suposición de que “M” sea simplemente una interpretación de “Q” por Mateo (Grant, p. 49). En cambio, Barclay (*The First Three Gospels* [Los primeros tres Evangelios], pp. 142-144), aunque reconoce la dificultad de definir con demasiada precisión la naturaleza de “M”, presenta varias características del material clasificado como “M”. Éstas son: (1) Guarda un interés especial por la ley judía; por ende, “M” tiene muchas enseñanzas de Jesús en torno a la validez de la ley; además. (2) “M” se interesa mucho en la forma cristiana de llevar a cabo los actos piadosos de los judíos, especialmente las obras de misericordia, la oración y el ayuno (Mat. 6:1-18). (3) “M” mantiene la convicción de que el pueblo judío guarda una relación especial con Dios; por ende la misión de Jesús y la de los discípulos debe dirigirse primordialmente a ellos (Mat. 10:5-8, 15:22-25). (4) “M” denuncia y castiga verbalmente todo aquel que haga de la piedad judía sólo un formalismo. La palabra “hipócrita” se usa más en Mateo que en cualquier otro Evangelio. (5) “M” muestra un interés especial por la escatología (Mat. 7:21-23; 10:23; 24:3). (6) El material peculiar a Mateo tiene un concepto muy elevado de los apóstoles (10:40-42) a diferencia de los otros Evangelios que a menudo encuentran sus fallas y las describen. (7) Mateo es el único Evangelio que usa la palabra “iglesia”. Esto demuestra que sus materiales tienen interés especial en la iglesia y sus líderes. Todas estas características suelen referirse al Evangelio como un todo, y algunos dirán que “M” no es otra cosa sino una forma particular de Mateo de ver las cosas. No obstante esto, el Evangelio de Mateo sí contiene materiales únicos que bien pueden clasificarse como “M”. Por ejemplo, hay tres milagros que no con-

tienen los otros Evangelios (Mat. 14:28-33; 17:24-27; 27:51-53). Como si eso fuera poco, “M” tiene también diez parábolas que no se hallan en otra parte del Nuevo Testamento. Estas son: la cizaña (13:24-30), el tesoro y la perla (13:44-46), la red (13:47-52), el siervo malvado (18:23-35), los obreros de la viña (20:1-16), los dos hijos (21:28-32), el huésped sin ropa de bodas (22:1-14), las diez vírgenes (25:1-13), los talentos (25:14-30), las ovejas y los cabritos (25:31-46). Es fácil ver cómo este material que tiene tanto interés en el judaísmo y la iglesia tenga sus orígenes en la comunidad cristiana en Jerusalén.

6) *Teoría de la fuente “L”*. Obviamente, esta sigla se refiere a una fuente hipotética empleada por el escritor del Evangelio de Lucas. Se trata de aquellos materiales que no se encuentran en Marcos, en “Q” ni en Mateo. Son los materiales peculiares al Tercer Evangelio. Debe aclararse que no hay pruebas contundentes de la existencia de tal “documento”, pero que las mismas advertencias dadas respecto a “M” suelen ser aplicables a “L” también. Desde luego, es B. H. Streeter el que arguye más convincentemente respecto al papel de “L” en la elaboración de Lucas. Cabe afirmar que la naturaleza documental de “L” se ha cuestionado ampliamente (Beck, p. 55), pero esto no nos exime de apreciar la presencia y la contribución de estos materiales peculiares a Lucas. A. M. Hunter resume algo del valor de “L”:

El símbolo L denota la tradición evangélica peculiar al Evangelio de San Lucas. Se compone de materiales narrativos y didácticos; además, nos agrega mucho al conocimiento de la historia de la Pasión. L probablemente representa la tradición oral acerca de Jesús que Lucas acumuló en Cesarea mientras acompañaba a Pablo en la prisión en 57-59 d. de J.C. Como fuente de valor histórico es muy superior a M (*The Work and Words of Jesús* [La obra y las palabras de Jesús], p. 169).

Dentro de este material especial de Lucas hay aproximadamente 580 versículos. Su contenido es variado e incluye: algunos dichos nuevos de Jesús (13:1-5; 14:7-14; 17:7-10, 20, 21; 19:42-44); nuevas historias (4:16-30; 7:36-50; 10:38-42; 19:2-10); nuevos milagros (5:1-11; 7:11-16; 13:10-17; 14:1-6; 17:12-19).

“L” también contiene nuevas parábolas, cosa que nos interesa mucho en este estudio (los dos deudores, 7:40-43; la higuera estéril, 13:6-9; la edificación de la torre y el ir a la guerra, 14:28-33; la moneda perdida, 15:8-10; el hijo perdido, 15:11-32; el deber del siervo, 17:7-10. Todas estas parábolas son las que se podrían llamar “típicas”.

Hay otra agrupación de parábolas en “L” que requiere una hermenéutica especial. Si bien en las parábolas “típicas” se trabaja basándose en analogía o comparación, en esta segunda agrupación de parábolas en Lucas, lo que se pre-

tende, más bien, es que uno emule o no a los personajes principales en las parábolas. Entre estas están: el buen samaritano, 10:25-37; el rico insensato, 12:13-21; el rico y Lázaro, 16:19-31; el fariseo y el publicano, 18:9-14. Hay tres parábolas más que son exclusivas de Lucas (“L”). Su unicidad estriba no tan sólo en que son exclusivas de Lucas sino que su estructura y tren de pensamiento son distintos. En las parábolas normales, se procura dejar una comparación. En estas tres parábolas se busca, más bien, un contraste. Se deja una instrucción espiritual al ver ejemplos malos que *no* deben ser emulados. Estas parábolas especiales de Lucas son: el amigo que llega a medianoche, 11:5-8; el juez injusto, 18:1-8; además, está el mayordomo infiel, 16:1-12.

No podríamos sostener una discusión en torno a “L” sin incluir una palabra respecto a grandes segmentos narrativos en Lucas que son peculiares a él. Parece que Lucas tenía una fuente muy especial para su relato de la semana de Pasión. Hay por lo menos trece agregados importantes respecto a la última semana de Jesús dados por Lucas. Además, sus historias en torno al nacimiento de Jesús (capítulos 1 y 2) son totalmente diferentes a las que se encuentran en Mateo. Es obvio que Lucas gozaba de una fuente muy distinta a la de Mateo (Barclay, 144-147). Tal vez Willi Marxsen nos ayude a ampliar esta discusión de los materiales especiales en Mateo y Lucas. Marxsen puntualiza:

La procedencia del llamado *material especial* sólo se puede precisar con inseguridad, toda vez que se trata de material de discursos. Puesto que Q no se nos ha conservado, tampoco podemos decir si Mateo y Lucas, respectivamente, han tomado, por completo o sólo en una selección, su versión de Q. Sin embargo, dado que Q, según toda apariencia, no contiene ningún material narrativo, al menos el material narrativo dentro del material especial de los grandes evangelios debería proceder de otras fuentes o de la tradición oral, pero en ocasiones debería haber sido configurado por los mismos evangelistas (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 127).

Grant (pp. 47, 48) no acepta que “L” haya sido una forma primitiva del Evangelio de Lucas, pese al hecho de que el vocabulario y estilo de las narraciones en torno al nacimiento de Jesús (Lucas 1 y 2) y la narración lucana de la pasión de Jesús suelen ser muy semejantes al vocabulario y estilo de “L”. Para Grant, el documento “L” era más bien semejante al documento “Q” ya que consistía mayormente de dichos de Jesús. Es posible que “L” no haya sido otra cosa que el contenido del “borrador” de Lucas. Puede ser también que “L” represente simplemente la contribución particular de Lucas (Briggs, p. 74), pero esto se dificulta un poco cuando se reconoce que Lucas no tenía acceso a material propio por no haber sido testigo ocular de la vida y el ministerio de Jesús. Él mismo confiesa que tuvo que investigar para escribir su Evangelio (Lucas 1:3).

Se ha visto anteriormente que “Q” se caracteriza por ser “dichos” de Jesús. Es obvio que “L” se caracteriza por ser mayormente narraciones parabólicas. Davies (p. 94) describe a “L” de la siguiente manera:

L aporta consuelo a la gente sencilla, recordando al que fue amigo de publicanos y pecadores. Surge Jesús entonces como el profeta del siglo primero, rodeado de un grupo de discípulos, hombres sencillos todos ellos. Entra en las casas de los ricos, que también son amigos suyos; su mensaje pide fe sin complicaciones, en tono sencillo y amable, en que escasean las notas amenazadoras. Ningún sueño escatológico turba a un Jesús que se muestra como la misma dulzura, lleno de sensatez y por encima de todo, como una figura atrayente.

7) *La cuestión del auditorio de las distintas fuentes.* Hasta ahora se ha visto, según la teoría de B. H. Streeter por lo menos, que el material sinóptico se compone de cuatro estratos básicos: Marcos, “Q”, “M” y “L”. La interpretación de estos cuatro estratos depende de varios factores, el menor de los cuales *no* es el pretendido auditorio de cada uno. Quiere decir que se puede analizar dentro de estas cuatro fuentes a qué grupos de personas estaban dirigidas las enseñanzas de Jesús. De hecho, T. W. Manson ha hecho esto en su obra clásica *The Teachings of Jesús: Studies in its Form and Content* (Las enseñanzas de Jesús: estudios respecto a su forma y contenido). Esta obra sobresaliente del erudito británico se hizo por primera vez en 1931, pero subsecuentemente experimentó por lo menos *nueve* reimpresiones. Manson (pp. 20, 21) clasifica los dichos de Jesús en Marcos, “Q”, “M” y “L” según su auditorio: palabras dirigidas a los discípulos (D), palabras polémicas dirigidas a opositores (P), palabras dirigidas a un auditorio general (G) que se compone de personas que ni son discípulos ni opositores. Fuera de estas tres clasificaciones de auditorio, Manson encuentra que quedan sólo oraciones de Jesús, palabras usadas en exorcismos y réplicas al Diablo. Estas últimas mayormente consisten en citas tomadas del Antiguo Testamento.

Por medio de un diagrama (p. 28), Manson distribuye los auditorios de la manera siguiente: Marcos contiene 53,5% de palabras de Jesús dirigidas a los discípulos (D), 23,0% de sus palabras orientadas hacia un auditorio general (G) y 23,5% de las palabras de Jesús dentro de la categoría de polémica (P) con sus contrincantes. “Q”, en cambio, tiene 52,4% en D, 36,9% en G y 10,7% en P. Los porcentajes correspondientes a “M” son los siguientes: 66,3% (D), 8,4% (G) y 25,3% (P). Finalmente, “L” se desglosa así: 26,6% (D), 34,9% (G) y 38,5% (P). Estas cifras son muy significativas, y son mucho más que juegos con números. Aunque los porcentajes describen los auditorios de las palabras de Jesús sin especificar a las parábolas, el impacto no puede menos que hacerse sentir. Todos los razonamientos aventurados por Manson respecto a las posibles

explicaciones de la variación en los porcentajes no pueden abordarse aquí, pero esta discusión sólo sirve para que se note la existencia de estas diferencias. El papel que juega el auditorio en las parábolas particulares de Jesús según los distintos Evangelios cobra gran importancia en el estudio de las parábolas.

8) *Teoría de “Ur-Marcos”.* Se ha sugerido que posiblemente Mateo y Lucas emplearan una forma primitiva de Marcos que es distinta a la que se tiene en el canon actual. Esta sugerencia obedece a tres razones principales. (1) Varias secciones del Evangelio de Marcos figuran en sólo *uno* de los otros Evangelios. (2) Algunos pasajes en donde existe un acuerdo general entre los Sinópticos, supuestamente por causa de su uso de Marcos como fuente, Mateo y Lucas difieren de Marcos del mismo modo (compárense los distintos relatos del bautismo de Jesús en Mat. 3:13-17; Mar. 1:9-11; Luc. 3:21, 22). (3) Hay cierto material dentro de nuestro libro de Marcos que falta en los otros Sinópticos, justo en lugares en donde se esperaría que estuviera tal material por ser pertinente. Simplemente no se puede explicar su ausencia en los otros dos Sinópticos a no ser que Mateo y Lucas hayan usado una versión primitiva de Marcos. Así reza el argumento de los proponentes de esta teoría.

No obstante esta teoría tiene sus problemas. No existe ningún ejemplar de tal versión primitiva de Marcos. Estudios cuidadosos por eruditos más contemporáneos no encuentran arreglos literarios en Mateo y Lucas atribuibles a un tal Ur-Marcos. Debe decirse de una vez que en la mayoría de los sectores contemporáneos, se presta poca validez a la teoría de Ur-Marcos.

9) *Teoría de “Proto-Lucas”.* Una consideración final se dará a la cuestión de la crítica literaria; esta vez involucra la idea de que existía una versión de Lucas escrita antes de la versión actualmente conocida. Esencialmente eruditos británicos, especialmente B. H. Streeter y Vincent Taylor argumentan que el Evangelio de Lucas pasó por varias etapas de desarrollo. Según esta teoría, el Lucas original (Proto-Lucas) comenzaría con 3:1 de nuestro Evangelio actual. Esta forma temprana de Lucas se formaba de “Q” y “L” únicamente. Quiere decir que el evangelista Lucas combinaría la fuente de los dichos de Jesús con sus propios materiales que consistían en algunas narraciones, milagros y parábolas. Esta combinación se hizo *antes* de que Lucas llegara a saber de la existencia del Evangelio de Marcos.

Proto-Lucas, según dice la teoría, se comenzaría en Cesarea durante el tiempo cuando Lucas estaba con Pablo; durante los dos años con él, Lucas estaría coleccionado materiales orales y escritos. Después de la muerte de Pablo, una copia de “Q” llegaría a las manos de Lucas, y la combinaría con sus propios materiales. De modo que, basándose en los materiales disponibles a Lucas en ese tiempo, se hizo Proto-Lucas para el uso de la iglesia en Cesarea. Al enterarse del Evangelio de Marcos, Lucas lo combinaría a su propio modo

con “Q”, “L” (Proto-Lucas) y los relatos navideños propios de él. Así resultaría el Evangelio de Lucas conocido por el mundo hoy. Tanto la teoría de Ur-Marcos como la de Proto-Lucas han sido recibidas por los eruditos con varios grados de escepticismo si no de rechazo total.

Para cerrar la discusión sobre la crítica literaria, tal vez convenga que se use una excelente observación por F. C. Grant (p. 50). Este autor, al analizar pormenorizadamente toda la problemática de la disciplina, asevera:

En lugar de una hipótesis de dos o cuatro documentos, lo que hace falta en realidad es una teoría que pueda llamarse “Teoría de fuentes múltiples”. Los documentos básicos son más de cuatro en número; cuántos hay, no podemos decir con certeza, aunque las fuentes *principales* de Mateo y Lucas son en cada caso por lo menos tres. Los evangelios son “libros eclesiales”; guardan una tradición colectiva, no únicamente los “recuerdos” de dos, tres, cuatro o una docena de individuos. Son posesión y herencia sociales; su testimonio goza de un fundamento de una multitud de testigos, principalmente los maestros y predicadores de las iglesias primitivas en la Palestina y otros lugares, encabezados por los apóstoles originales quienes eran los primeros “testigos oculares y ministros de la Palabra” desde el mismo comienzo del movimiento cristiano.

236

C. Historia de las formas: su definición y presupuestos

Si bien la crítica literaria se concentra en las posibles relaciones existentes entre los materiales sinópticos *en forma escrita*, la crítica de las formas (*Formgeschichte* en alemán y por ende el uso de la expresión “historia de las formas”) apunta sus investigaciones a la etapa *oral* de la transmisión de la tradición evangélica.

Su tesis básica es que las tradiciones contenidas dentro de los Evangelios pueden ser analizadas según las *formas* en que circulaban oralmente. La etapa oral de la transmisión tendría lugar entre los años 30 y 50 aproximadamente. El año 30 indica el de la muerte de Jesús y el año 50 representa la fecha aproximada de “Q” o posiblemente “L”. Marcos, recordaremos, se escribió por el año 65. Además, es básico el concepto de que durante el curso de la transmisión se dieron cambios y desarrollos dentro de estas formas. La tarea del historiador de las formas es la de identificar y explicar dichos cambios (Kee, Young, Froehlich, p. 83).

Hay varias presuposiciones adicionales con las que trabajan los críticos de la forma. Entre ellos están: (1) La aceptación de la validez de los hallazgos de la crítica de las fuentes (crítica literaria). Sin la idea de la interdependencia de los sinópticos, no habría los fundamentos para ver las fuentes orales detrás de tales documentos. Ver cómo los materiales de Marcos y “Q” son empleados por Mateo y Lucas dan una pauta para concebir la forma en que estos materia-

les eran usados por la comunidad de creyentes *antes* de su forma escrita. (2) La idea de la existencia de unidades independientes de tradición oral (perícopas). Se entiende que la misma naturaleza de tradición oral exige que haya sido transmitida en unidades pequeñas; unidades muy grandes no se facilitarían a la memorización dentro de las comunidades. Esto significa que los dichos, las parábolas, narraciones en torno a Jesús serían circulados en unidades pequeñas o breves. Estas perícopas, inclusive, pueden haberse coleccionado parcialmente antes de que fueran puestas en forma escrita.

Según la crítica de las formas, el evangelista, en vez de ser un *autor* era más bien un *editor* de materiales orales ya existentes dentro de las varias comunidades de fe. Su tarea principal era la de hilvanar las tradiciones, conectándolas con su propia estructura editorial. (3) La narración de la última semana de Cristo constituye una excepción. Los críticos de la forma están convencidos de que hay un grupo de materiales que *no* existía originalmente en unidades muy pequeñas de tradición oral. Se trata de los eventos narrados dentro de los sinópticos relativos a la semana de pasión de Jesús. Aun así, se cree que el relato de la última semana en Marcos *no* representa la forma más primitiva; habría detrás de Marcos otras tradiciones orales más primitivas; Marcos representa la forma *conectada* más primitiva. Las tradiciones orales en torno a la última semana de Jesús, como unidades conectadas, serían la colección más temprana de tradiciones. (4) La relación entre la tradición oral y las necesidades de las iglesias primitivas. Para los críticos de la forma, es importante reconocer que la tradición, que posteriormente se hallaría dentro de los Evangelios, estaba al servicio de las distintas iglesias. Las distintas comunidades de fe ayudaron a dar forma a las unidades pequeñas, porque las utilizaban para sus necesidades *kerigmáticas* (proclamación), didácticas (enseñanza), polémicas (conflictos), misioneras y hasta litúrgicas. Las iglesias helénicas prepaúlitas y sus necesidades serían las que *darían forma* a las unidades orales de tradición. (McKnight, pp. 17-19). Davies lo expresa bien al decir:

Se supone en primer lugar que la tradición, es decir, las palabras de Jesús y los relatos de su vida que actualmente se hallan recogidos en los Evangelios responden a las necesidades y a los propósitos de la Iglesia. La historia de las formas establece como primer presupuesto que los Evangelios proceden de la Iglesia, están compuestos por la Iglesia y para la Iglesia (pp. 96, 97).

La historia de las formas se remonta principalmente a tres escritores alemanes: K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu* [El contexto de la historia de Jesús]), Martin Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums* [La historia de las formas de los Evangelios]) y Rudolf Bultmann (*Die Geschichte der Synoptischen Tradition* [La historia de la tradición sinóptica]). Es interesante que los tres escribieron muy pronto después de la Primera

237

Guerra Mundial. Estos tres, aplicando la disciplina al Nuevo Testamento, siguieron las pautas establecidas anteriormente por un erudito del Antiguo Testamento, Hermann Gunkel (1861-1932) cuyos trabajos se remontaban al principio del siglo. Gunkel había aceptado las tesis de la crítica literaria respecto a la producción del Pentateuco (JEDP), pero insistía en que antes de que se escribieran, existían historias individuales orales que a la postre fueron colocadas dentro de una colección estructurada.

Aunque Schmidt, Dibelius y Bultmann, todos alemanes, pueden clasificarse como los fundadores de la disciplina de la historia de las formas, se debe notar que varios ingleses y autores estadounidenses también se han destacado por su uso de la disciplina. Entre estos están: Vincent Taylor y F. C. Grant.

Para los propósitos de este trabajo, la consideración de la nomenclatura de las distintas formas se va a limitar a las de Rudolf Bultmann. Es necesario que se entienda lo que la palabra “forma” significa dentro de la disciplina. Ciertamente no alude a característica estética alguna. No se refiere a belleza o siquiera a la destreza en su uso del “autor”. Por “forma” se entiende el *uso* particular que se le da a un dicho, un evento o una narración. Se cobra “forma” por su uso dentro de la iglesia naciente. Algunas de estas formas se describen a continuación.

1) *Apotegmas*. Esta palabra de origen griego se refiere básicamente a palabras de Jesús incluidas dentro de historias breves. Las historias son de naturaleza ilustrativa, y la palabra de Jesús sirve al mismo fin como fuente autoritativa. Para Bultmann, esta forma se originó dentro de (a) controversias (Mar. 3:1-6), (b) diálogos provocados por preguntas hechas por los opositores (Mar. 12:28-34), (c) ilustraciones biográficas (Luc. 9:57-62). Esta última pretende dar algún dato respecto a Jesús. Para el entonces catedrático de Marburgo, todas estas construcciones se remontan a la creatividad de la iglesia; carecen del todo de elementos “históricos” o biográficos. Cabe decir que para Dibelius, esta clase de “forma” se llama “paradigma”.

2) *Dichos dominicales*. Para Bultmann, hay tres clases de dichos: (a) Proverbios que hacen que Jesús se vea como maestro de sabiduría (Mat. 12:34, Mat. 6:34, Luc. 10:7, etc.). (b) Dichos proféticos y apocalípticos con los cuales Jesús anuncia la llegada del reino de Dios (Mar. 1:15, Luc. 10:23, 24, Luc. 6:20, 21). En relación con estos dichos, es observable que Bultmann no puede acceder a que tal o cual dicho de Jesús sea realmente de él cuando *no* se halla un paralelo dentro del Judaísmo o si claramente *no* expresa un elemento histórico dentro de la iglesia cristiana helénica. En otras palabras, muchos de los mismos dichos atribuidos a Jesús dentro de los Sinópticos en realidad fueron creaciones de la iglesia. Este escepticismo histórico es muy característico de Bultmann. Se debe advertir, no obstante, que no todo teólogo dentro de

esta escuela sufre de este escepticismo. (c) Dichos tocantes a la ley, piedad judía y reglas de la comunidad primitiva. Algunos ejemplos son: Mar. 7:15; 18:15-17; Mar. 3:4. Bultmann sorprendentemente accede a que la iglesia primitiva tenía un caudal de dichos de Jesús y que estos dichos legítimamente de Jesús son los que tienen que ver con los conflictos respecto a la piedad judía (Mat. 23:16-19, 23, 24, 25, 26; Mar. 7:15; 3:4).

3) *Los “yo” dichos por Jesús*. Se refieren a aquellos dichos registrados en los Sinópticos que aparentemente son usados por Jesús para referirse a sí mismo, su trabajo o su destino (Mat. 5:17; Mar. 10:45). Estos dichos, según Bultmann, se remontan principalmente a la iglesia helénica.

4) *La parábola*. Esta es una historia dada para provocar un juicio de parte de los oyentes. Bultmann no niega que Jesús haya enseñado mediante parábolas; lo que dice es que la forma de las parábolas dentro de los sinópticos refleja sus usos por la iglesia primitiva. Por el cambio en el contexto de la parábola (desde el ministerio de Jesús al contexto de la iglesia primitiva) el significado de las parábolas ha sido cambiado.

5) *Las historias de milagros*. Estas historias representan una faceta de todo el material narrativo dentro de los sinópticos. Por “historias de milagros” Bultmann entiende sanidades o milagros en relación con la naturaleza dentro de las cuales el milagro constituye el tema central. Bultmann, típicamente, llega a la conclusión de que la mayor parte de estas historias proviene de las iglesias helénicas, aunque admite que Mar. 4:35-41; 6:34-44; 8:1-9 probablemente reflejen un trasfondo palestino. Según Bultmann, la mayor parte de las historias de milagros *no* representan el estrato más primitivo de la tradición.

6) *Relatos históricos y leyendas*. Estas son historias que pueden o no tener elementos milagrosos. Mayormente no son “históricas” aunque puede ser que tengan bases históricas. Para Bultmann, es casi imposible distinguir entre estas dos clases. Clasifica, de plano, la historia de la tentación de Jesús (Mar. 1:12, 13) como puramente legendaria; su bautismo es históricamente innegable, pero la forma en que se nos transmite en Marcos 1:9-11 es legendaria (McKnight, pp. 25-32).

Sin entrar en mucho detalle que no compete a este estudio, se debe reconocer que ciertas bases filosóficas (especialmente la filosofía existencialista de Martin Heidegger) han hecho que Bultmann desconfíe totalmente de las ciencias históricas para encontrar al Jesús de la historia dentro de los Evangelios. Para Bultmann, lo único que se puede encontrar en los sinópticos es la fe posresurreccional de la iglesia en torno a Jesús. Esta fe, para Bultmann, en efecto cancela cualquier interés histórico de parte de los evangelistas. Es más,

para Bultmann, es una traición a la verdadera fe cristiana el querer fundamentar las creencias cristianas en datos o hechos históricos. Lo que importa para Bultmann no es el Jesús de la historia sino el Jesús *kerigmático*, o sea, el Jesús de la predicación de la iglesia primitiva.

Schmidt, Dibelius y Bultmann han empleado vocablos distintos para describir sus distintas clases de formas, pero en esencia encuentran las mismas *clases* de formas. Nuevamente, es preciso que se reconozca que el escepticismo histórico de Bultmann (y en menos grado en los otros dos) *no* es característico de todos los proponentes de la disciplina de la historia de las formas. Sobre todo los usuarios de esta disciplina fuera de Alemania han tendido a usarla para llegar más de cerca al Jesús de la historia. Es más, muchos de los más destacados alumnos alemanes de Bultmann, al usar la misma disciplina crítica (*Formgeschichte*), han rechazado su postura tan negativa respecto a las posibilidades de encontrar algo del Jesús histórico dentro de la tradición sinóptica. No rechazan tan severamente el que los evangelistas tuvieran algún interés histórico. Uno de los más destacados de ellos, Gunther Bornkamm, al abordar la contribución de *Formgeschichte*, concluye:

Si la parte de experiencia subjetiva y de imaginación poética es indiscutible, queda el que, por su fundamento y su origen, la tradición, nacida de la fe de la comunidad, no es un simple producto de la imaginación sino una respuesta a Jesús, a su persona y a su misión en su conjunto. La tradición se interesa, más allá de ella misma, por aquel que la comunidad ha encontrado en su condición terrestre y que le manifiesta su presencia del Señor resucitado y glorificado. Así en cada capa, en cada elemento de los Evangelios, la tradición da testimonio de la realidad de la historia de Jesús y de la realidad de la resurrección (*Jesús de Nazaret*, p. 21).

D. Crítica redaccional: la disciplina y su trasfondo

En cierto sentido la tercera disciplina crítica en torno a los Sinópticos es hija de las dos anteriores. De igual modo que una hija es producto de sus padres pero a la vez algo *nuevo*, así se relaciona la crítica redaccional con sus padres: la crítica literaria y la crítica de las formas. Si no hubiera sido por el trabajo realizado en las dos primeras disciplinas, no hubiera habido tal cosa como la crítica redaccional. Es más, esta última disciplina representa cierta reacción negativa ante algunos de los postulados, especialmente de su progenitor más inmediato, la crítica de las formas. Sería algo así como los hijos suelen reaccionar ante las ideas de sus padres; también, pese a esta reacción, los puntos similares son más que los de disimilitud. Así que se debe reconocer las dependencias y las diferencias entre las tres, especialmente en las últimas dos.

El término “crítica redaccional” representa sólo un esfuerzo por traducir al castellano el vocablo *Redaktionsgeschichte* del alemán. Literalmente, el térmi-

no alemán se traduce en “Historia de la redacción”. Es un término acuñado por uno de los exponentes principales de la disciplina: Willi Marxsen. En su *El evangelista Marcos* (p. 19) en una nota al pie de la hoja dice:

La expresión “historia de la redacción” es particularmente apropiada porque con ella se puede partir del consenso de que los evangelistas fueron redactores. De “compiladores” hasta teólogos la escala es muy amplia.

Se nota de una buena vez el elemento redaccional en las frases de Marxsen. La historia de las formas había recalcado el papel de las comunidades creyentes en la producción de la materia básica (perícopas) en la hechura de los Evangelios. Hacía énfasis en el factor *comunitario* de la producción, la conservación y la transmisión de los materiales orales que a la postre se ponían en forma escrita. Según la historia de las formas, la forma que llegaron a tener las perícopas (unidades pequeñas de tradición oral) obedeció a las necesidades de la comunidad. Al “escritor” se le daba muy poca importancia y hasta se refería a él con términos un tanto despectivos como “compilador” o “editor”. La crítica de las formas *no* admitía que Marcos, Mateo o Lucas jugaran un papel importante en la producción final de sus Evangelios. Nunca podía usar el término “autor” para referirse a ellos. Trabajaba sobre la base de la idea de que los “editores” sólo hilvanaban las distintas perícopas con muy poco pensamiento; trabajaba dentro de su disciplina como si los “compiladores” no tuvieran propósitos, planes, razones por las estructuras específicas de sus respectivos Evangelios. De verdad, esto es subestimar el valor de cada uno de los evangelistas.

Pero la disciplina de *Redaktionsgeschichte* no nació sólo como una reacción adolescente contra sus progenitores. Más bien, esta forma de estudiar los Evangelios sinópticos obedece a algunos planteamientos y cuestiones que ni la crítica literaria ni la crítica de las formas pueden contestar. Preguntas de índole histórica en torno a los Evangelios resultaban incontestables por los progenitores de la nueva disciplina. Una de estas preguntas tenía que ver con el valor “histórico” de los Evangelios. Según los dictados del siglo XIX, el valor de un documento “histórico” estribaba en su veracidad histórica, o sea, en su calidad de precisión en el reportaje de hechos concretos. Este reportaje, idealmente, se daba sin nada de interpretación, con absoluta “objetividad”. Desde este punto de vista, las diferencias manifiestas entre los tres Evangelios sinópticos obedecían a corrupciones editoriales o errores de parte de los autores de los Evangelios o por las comunidades anteriores que produjeron las tradiciones orales. Entonces, desde el siglo pasado prevelece dentro de ciertos segmentos de la erudición neotestamentaria ciertos prejuicios respecto al valor de las contribuciones de los autores de los tres Evangelios sinópticos.

Ahora bien, la crítica literaria había demostrado que tanto Mateo como Lucas deliberadamente modificaron los materiales en por lo menos una de sus

fuentes, Marcos. Este hecho hizo necesaria la disciplina de *Redaktionsgeschichte*, y a la vez nos indica cuáles son las tareas principales de la disciplina. Sus intereses son: (1) Ver ¿cómo y por qué los autores escribían basándose en propósitos definidos? (2) ¿Por qué añadían, restaban de, reinterpretaban sus fuentes? (3) ¿Cómo y por qué reflejan contextos geográficos, cronológicos propios (pero diferentes de los de los otros evangelistas) dentro de sus respectivos Evangelios? Algunos ejemplos de esto son: (1) El uso del término “evangelio”. Este vocablo se usa seis veces en Marcos, pero sin definición o calificativo. Mateo sólo emplea la palabra cuatro veces, en tres de las cuales el término viene modificado por “reino” o “reino de los cielos”. Lucas no emplea el término en ninguna parte. Ahora bien, dado que Mateo y Lucas empleaban a Marcos como una fuente, ¿cómo se explica sus usos variados? Esos usos tenían que obedecer a propósitos diferentes de los autores. (2) Mateo y Lucas ubican sus respectivos materiales dentro de contextos diferentes. Es decir, ambos emplean a Marcos, pero se sienten totalmente libres para colocar esos materiales dentro de sus propios “bosquejos”. Desde luego, esto hace que cada uno sea distinto al otro y también a su fuente, Marcos. (Ver, por ejemplo, los comienzos de cada uno de los Evangelios sinópticos: Marcos comienza con el ministerio de Juan el Bautista; Mateo y Lucas ubican ese ministerio después de materiales propios relativos al nacimiento y la infancia de Jesús. En cada caso, estas diferencias obedecen a propósitos y finalidades particulares de cada autor. Briggs, pp. 116, 117). La historia (crítica) de redacción intenta descubrir estos motivos y propósitos. En otras palabras, la *redaktionsgeschichte* procura ver cómo la *teología* de cada autor influye sobre la manera en que construye su Evangelio en particular.

Norman Perrin (*What Is Redaction Criticism?* [¿Qué es la crítica redaccional?], p. 21) sugiere que un escritor británico, R. H. Lightfoot, fue una especie de precursor para la disciplina. Este erudito que mejor se conocía como un historiador de las formas, sin jamás usar el término “redacción”, en realidad puso las bases para que la disciplina fuera desarrollada posteriormente. En su obra *History and Interpretation in the Gospels* (Historia e interpretación en los Evangelios) con fecha de 1934 va mucho más allá de Bultmann y Dibelius en su uso positivo de la crítica de las formas. Al hacerlo, establece ciertas pautas que van a ser básicas en el desarrollo posterior ya en el continente europeo de la historia redaccional.

Es interesante notar que, al igual que su disciplina madre (historia de las formas), nació en Schmidt, Dibelius y Bultmann casi inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial. *Redaktionsgeschichte* nace en Alemania pronto después de la Segunda Guerra Mundial. Este investigador no ha encontrado en ninguna parte explicación alguna para este fenómeno.

Los nombres que más se asocian con la disciplina son: Gunther Bornkamm, Hans Conzelmann y Willi Marxsen. Los tres también habían sido

alumnos de Bultmann y Dibelius. Quiere decir que los tres recibieron su preparación principal dentro del campo de la *Formgeschichte*. Bornkamm hizo su trabajo original con el Evangelio de Mateo. Su libro en traducción inglesa se llama *Tradition and Interpretation of Matthew* (Tradición e interpretación de Mateo). Esta obra es considerada por muchos como la primera que puede clasificarse como “historia redaccional” (Perrin, p. 26).

Hans Conzelmann contribuye a la erudición neotestamentaria al escribir *Di Mitte del Seit* (El centro del tiempo). Se escribió en 1954 originalmente, y se puede decir sin temor a equivocarse que esta obra fue la que abrió los ojos del mundo a la necesidad de ir más allá de la historia de las formas. En esta obra Conzelmann aclara de una vez por todas que Lucas es un teólogo de primera magnitud y que muy intencionalmente “hace” teología. Según Conzelmann, Lucas no se siente esclavizado por motivos de precisión geográfica, sino que sus referencias a la ciudad de Jerusalén (el viaje largo de Jesús rumbo a Jerusalén que sólo se halla en Lucas) son motivadas por teología propia en la que contempla el papel de la ciudad en la historia de la salvación.

Ya se ha citado a Willi Marxsen en más de una ocasión. Su trabajo *Der Evangelist Markus* (El evangelista Marcos) ha sido pivotal no tan sólo en lo referente al Evangelio de Marcos sino también por su aclaración de las relaciones existentes entre las disciplinas neotestamentarias anteriores (crítica literaria y crítica de las formas). Especialmente Marxsen desea demostrar las diferencias entre la pariente más cercana, la crítica de las formas, y la historia redaccional. Señala cuatro diferencias principales: (1) Respecto a los autores, la crítica de las formas los contemplaba como meros recolectores de tradición; la crítica redaccional los ve como autores de primera categoría. (2) La crítica de las formas se interesaba mayormente en ver cómo las perícopas (unidades pequeñas de tradición) llegaron a desarrollarse. La historia redaccional pregunta por las unidades mayores de tradición, especialmente cómo éstas llegan a formarse en Evangelios completos. (3) Especialmente, el historiador redaccional investiga cómo algo totalmente nuevo (un Evangelio) puede resultar de múltiples unidades pequeñas de tradición. (4) Marxsen aboga porque haya por lo menos tres *Sitz im Leben* (situaciones vitales) para las tradiciones dentro de los Evangelios: (a) La situación vital dentro del ministerio histórico de Jesús. (b) La situación dentro de la vida de la iglesia primitiva. (c) La situación vital del mismo evangelista (Perrin, pp. 33, 34).

Una cita más del mismo Marxsen conviene para que se ponga fin a la discusión de la crítica redaccional y para que también se aprecie el sabor de su propia interpretación de la disciplina:

De manera que la historia de las formas que se ha cultivado hasta ahora debe ser completada por una “historia de las formas de los Evangelios”. Si la primera se orienta a los fragmentos concretos en sí, la segunda debe orien-

tarse hacia el conjunto, hacia la totalidad de las obras. O sea, que deberíamos señalar más exactamente la primera como “historia de las formas del material sinóptico de la tradición”. Sin embargo, puesto que ahora la terminología es ya algo fijo, esto se prestaría a confusiones. De manera que lo mejor será contraponer a la historia de las formas (cultivada hasta ahora) la historia de la redacción (*El evangelista Marcos*, p. 18).

E. Evaluación de las disciplinas neotestamentarias descritas

Si por “crítica” se entiende correctamente el uso de *criterios* o principios hermenéuticos para intentar hallar y describir el propósito o intención del autor al escribir su Evangelio, entonces difícilmente será que uno encuentre objeciones válidas al uso de tal término. En la vasta mayoría de los casos de los “críticos” o “historiadores” del Nuevo Testamento y especialmente de los sinópticos, se puede notar que tanto sus propósitos y métodos son válidos. Especialmente cuando se habla de la crítica literaria, uno no puede sino admirar los años de trabajo que se han invertido para poder sacar a relucir las interrelaciones que puedan haber entre los tres sinópticos. Muchos problemas se han podido aclarar mediante esta disciplina comparativa de las fuentes.

Al llegar a la historia de las formas, el cuadro empieza a cambiar un poco, porque, por lo menos en el caso de Dibelius y Bultmann, uno no puede menos que poner en tela de duda algo de su metodología. Nunca se puede dudar de su empeño, su sinceridad, ni su mucha dedicación a la tarea. Lo que sí se puede cuestionar es su uso un tanto problemático de su propia técnica. Se debe aclarar que los principios y métodos mismos de la historia de las formas no sugieren la “huída de la historia” (Barclay, p. 31) en que Bultmann y de menos grado Dibelius incurren. Se debe reconocer que las técnicas de la disciplina, sobre todo el intentar descubrir las formas en las que circulaba la tradición oral, es una técnica del todo válida. Lo que no es válida es la hechura de juicios históricos sumamente subjetivos respecto al origen de las tradiciones. Es decir, tanto Bultmann como Dibelius insisten en que mucha de la tradición oral de la iglesia es producto de la imaginación y la teología de ella. Quiere decir, las exigencias de la misión y vida de las iglesias del primer siglo eran tantas que éstas convirtieron a esas mismas iglesias en creadoras de tradición. Esto llanamente significa que no se debe buscar datos históricos (*Historie*) dentro de la tradición sino sólo *Geschichte*. La primera, *Historie*, se refiere a eventos narrados de hechos que realmente sucedieron. La segunda, *Geschichte*, no muestra interés en datos, sino en interpretación de los hechos. En la última, el elemento interpretativo llega a dominar tanto que se pierde todo rastro de los eventos o hechos mismos.

Los mismos discípulos de Bultmann (Conzelmann, Bornkamm y Marxsen) insisten en que su maestro fue demasiado lejos en el uso de la técnica al hacer estos enjuiciamientos del carácter histórico de las tradiciones. Bornkamm dice respecto al valor de la investigación histórica:

Son muchos los que piensan que el camino de la investigación histórico-crítica en este terreno conduce a un callejón sin salida y debe ser definitivamente abandonado. Yo no comparto esta opinión... ¿Podría contentarse la fe con la pura tradición, aunque se trate de la depositada en los Evangelios? Ella debe más bien remontarse más allá de la tradición para aclarar la cosa misma... En esta empresa el creyente se encuentra de acuerdo con cualquiera que respete el conocimiento histórico... nadie debería despreciar la ayuda que puede aportar la investigación histórica para elucidar la verdad a la que cada uno de nosotros debe atenerse firmemente (*Jesús de Nazaret*, p. 9).

Es precisamente dentro de la más reciente de las “críticas”, la redaccional, en donde se encuentra una actitud mucho más positiva respecto a las posibilidades para una nueva comprensión de la tradición histórica. Ciertamente sería un error garrafal pensar que los historiadores de la redacción representan un retorno al periodo precrítico. ¡Nada más lejos de la verdad! El periodo precrítico no sabía nada de las técnicas empleadas por estos eruditos, pero con todo y eso, los historiadores de la redacción, precisamente por sus técnicas aprendidas dentro de la *Formgeschichte*, han llegado a forjar lo que se llama en ciertos círculos “La nueva búsqueda del Jesús histórico”. Desean emplear todo lo claramente legítimo dentro de su disciplina crítica, pero simultáneamente rechazan muchos de los presupuestos filosóficos de sus mentores. Eran precisamente los presupuestos filosóficos los que hacían que Bultmann y Dibelius cayeran en tanto escepticismo histórico.

Para resumir, todo amante del Nuevo Testamento debe agradecer a los eruditos contemporáneos por su esmerada labor para investigar y al menos dar soluciones parciales a muchos de los problemas vistos dentro de los sinópticos. Aun el lector más conservador debe estar dispuesto a escuchar lo que los estudiosos nos están tratando de decir. Cualquier instrumento que nos lleve a una comprensión más cabal del mensaje de Jesús y sus intérpretes apostólicos debe ser recibido con agradecimiento. Siempre, no obstante, hay que dejar que el Nuevo Testamento y su sentido pleno sea el que juzgue las disciplinas contemporáneas; nunca debe ser al revés.

3. Tema central de las parábolas: el reino de Dios

Sería difícil leer las parábolas de Jesús sin reconocer que su temática más importante es lo que se denomina el reino de Dios. Muchas de sus parábolas comienzan con “¿A qué es semejante el reino de Dios? ¿A qué lo compararé?” (Luc. 13:18) o “¿A qué compararé el reino de Dios?” (Luc. 13:20). Por fácil

que sea reconocer el tema principal en las parábolas de Jesús, no es nada fácil determinar precisamente lo que Jesús mismo entendía por el reino de Dios. Prueba está en las múltiples interpretaciones históricas que se le han dado durante toda la trayectoria de la iglesia cristiana. Si uno puede determinar lo que Jesús significaba por el término “reino de Dios”, entonces tendrá con qué evaluar las distintas interpretaciones históricas. Una apreciación de éstas dependerá en gran manera del acierto que uno tenga en torno a la pregunta básica: ¿Qué quería comunicar Jesús cuando hablaba del reino de Dios? Se abordará este asunto antes de seguir con las interpretaciones históricas.

A. El reino de Dios en la enseñanza de Jesús

Puesto que Jesús vivía durante un período cuando el movimiento apocalíptico judío tenía bastante influencia, no es nada fuera de lugar esperar hallar ciertos matices de esta corriente de pensamiento en la predicación del Salvador. Una de las ideas principales dentro del pensamiento escatológico de corte apocalíptico era el reino de Dios. Firmemente establecido en el movimiento apocalíptico estaba el concepto de que el reino era una realidad que sería demostrada con poder por la intervención de Dios de forma catastrófica y en juicio.

Cuando Jesús anuncia que “el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado” (Mar. 1:14, 15) no incluye una definición del reino. Daba por sentado que su auditorio judío tendría amplio fondo para entender su expresión. El reino de Dios (*malkut* en el hebreo) era una idea muy familiar a los judíos. El mismo Antiguo Testamento había descrito a Dios como rey (Sal. 103:19; Isa. 43:15). Dentro del mismo pacto, los israelitas reconocían a Dios como su Rey. Los profetas hebreos habían predicho un futuro glorioso dentro del cual Dios gobernaría y lograría un compañerismo perfecto con su pueblo. Esta esperanza siempre preveía un gobierno de Dios mediante un rey ideal pero siempre un rey histórico. Estos conceptos proféticos se frustraron históricamente por causa de siglos de reyes malos que no permitían que Dios gobernara mediante ellos. Por causa de estas frustraciones y los terribles acontecimientos antes, durante y después del exilio babilónico, la fe de Israel dejó de esperar que el devenir de la historia produjera ese siglo de oro esperado por tanto tiempo. En efecto, esto representaba el núcleo del pensamiento profético (profetismo) respecto al reino. Más bien, en su lugar surgió la idea de que Dios mismo intervendría para traer juicio sobre los enemigos de su pueblo, pondría fin al curso de la historia y traería una nueva tierra y una nueva era (concepto apocalíptico). Bultmann (*Jesucristo y Mitología*, pp. 13, 14) alude a algo por el estilo al comentar una obra de Johannes Weiss, hecha en 1892. Dice:

Weiss hacía notar que el reino de Dios no es inmanente al mundo y no crece como parte integrante de la historia del mundo, sino que es escatológico, es

decir, que el reino de Dios trasciende el orden histórico. Llegará a ser una realidad, no por el esfuerzo moral del hombre, sino únicamente por la acción sobrenatural de Dios. Dios de pronto pondrá fin al mundo y a la historia, e implantará un nuevo mundo, el mundo de felicidad eterna.

A la luz de esto, los que oían el mensaje de Jesús debían arrepentirse en virtud de tal evento que acontecía con la persona de Jesús y por él. Ciertamente el concepto del reino de Dios en Jesús no carecía de elementos apocalípticos. Es más, se puede decir sin ningún titubeo que Jesús mismo compartía los conceptos apocalípticos contemporáneos en gran manera sin que, a la vez, se viera limitado por ellos. Bornkamm (*Jesús de Nazaret*, pp. 69, 70) nos ilustra cómo Jesús se unía a las esperanzas apocalípticas respecto al reino.

El mensaje de Jesús vive de esta misma certeza. También para él el reino de Dios significa: porvenir y victoria de Dios, triunfo sobre las potencias satánicas, transformación universal. También Jesús habla de la irrupción próxima y repentina del día del juicio, del fin de este mundo y de las catástrofes que lo acompañan, como antiguamente en los días del diluvio (Luc. 17:26, 27; 21:34, 35; etc.), de la venida del hijo del hombre, juez del mundo (Mar. 8:38; 13:24-27), de la gran siega del universo (Mat. 13:24-30; Mar. 4:26-29, pero también de la alegría del banquete celestial (Mat. 8:11).

Decir que Jesús compartía mucho del pensamiento apocalíptico de su día no significa de ninguna manera que no tuviera aportes personales a la cuestión del reino de Dios. Una de las cosas que más diferencia a Jesús de sus contemporáneos es que se niega de manera tajante a entrar en sus debates interminables respecto a los cálculos de tiempo, etc. Al contrario, Jesús en cuestiones de éstas demuestra un gran recato. Jesús negaba saber, él mismo, cosas que sólo correspondían a la omnisciencia de Dios. Estas eran cuestiones que sólo competía a Dios saberlas. En vez de hablar de tiempos, Jesús prefería hablar de condiciones del reino. Recalcaba que los hombres debían estar preparados para tal evento. “Estad preparados también vosotros, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del Hombre” (Mat. 24:44).

No tan sólo la cuestión cronológica de la venida del reino distingue a Jesús de sus contemporáneos apocalípticos. Jesús habla de una forma tan directa, tan fresca, tan original de la venida del reino que sólo se le puede denominar “autoridad”. Jesús anuncia que el reino de algún modo *ya* estaba presente; esa presencia se identifica con su persona y su acción. Al enterarse Juan el Bautista de las palabras de Jesús, desde la cárcel envía mensajeros para cerciorarse de una vez por todas si Jesús era el que “había de venir” o si había que esperar a otro. Jesús responde a los emisarios de Juan para que regresen y le digan a Juan: “Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio”

(Mat. 11:5). El que todas estas cosas sean señales de la presencia del reino y su asociación con él se reflejan en sus palabras “y bienaventurado es el que no halle tropiezo en mí” (Mat. 11:6).

Jesús declaraba que el destino eterno del hombre dependía de su respuesta al evangelio en ese momento (Mar. 8:38). La misma idea se encuentra en otros estratos de la tradición evangélica (Mat. 10:33, Luc. 12:9). En cada caso, el significado es el mismo: la decisión a favor o en contra de Jesús será determinante respecto a su destino eterno. Esto claramente es un evento escatológico para cada persona. Todo esto quiere decir que el “entrar” al reino se asocia con la relación de la persona a Jesús. Las personas que lo reconocen por maestro lo han de obedecer (Luc. 6:46). El reconocimiento de Jesús como maestro y Señor implica sumisión a Dios como rey. La presencia de Jesús es la presencia del reino. Davies recalca esto al aseverar:

El mismo Jesús, mientras recorre Galilea, sube a Jerusalén, pasa curando, perdonando y enseñando, muestra *aquí y ahora* en qué consiste realmente el reinado de Dios. En una palabra, los Evangelios afirman que Jesús mismo es la revelación del reinado de Dios. Mirarle con ojos limpios es ver lo que es realmente el reinado de Dios y lo que éste exige de los hombres. El reinado de Dios —la voluntad de Dios— actúa en Jesús, tal es la estupenda afirmación de los sinópticos (pp. 149, 150).

La entrada al reino hay que recibirla como una dádiva de Dios. Bajo ningún concepto puede verse como una recompensa por la fidelidad. Son los pobres en espíritu los que han de recibir al reino, no los de gran fama o personas de la nobleza (Mat. 5:3); más bien son los perseguidos, los hambrientos, etc. (Mat. 5:6, 10). Que el reino sea dádiva de Dios a los suyos expresamente se refleja en Lucas 12:32.

Hay muchos otros factores dentro de la enseñanza de Jesús respecto al reino que podrían incluirse aquí. Toda cuestión tan candente entre muchos eruditos respecto al carácter *presente* o actual del reino, su carácter *futuro*, etc. deliberadamente se ha omitido en esta discusión, porque se verán en las próximas secciones tocantes a las teorías históricas en torno al reino.

B. Concepto del reino de Dios en el liberalismo protestante

Se han hecho ya varias alusiones al liberalismo protestante en este trabajo. Hay que recordar que este movimiento cultural-teológico imperaba durante casi todo el siglo XIX y parte del siglo XX en Europa y muchas partes de América. Se reconoce que el movimiento tenía matices no tan sólo teológicos sino especialmente culturales. Quiere decir esto que, aunque se le llama un movimiento teológico, no se puede hacer caso omiso de los yacimientos culturales profundos que daban la fisonomía especial a los mismos aspectos

teológicos de la corriente. Dentro del movimiento había elementos filosóficos, científicos, sociológicos, etc. Quiere decir esto que los mismos teólogos de la época aludida no podían estar aislados de su contexto cultural; el contenido y la expresión de su teología no podían sino expresar muchas de las premisas que la cultura en general respiraba. Dentro de estas premisas (a raíz de su trasfondo en la Ilustración del siglo XVIII) había un optimismo general respecto al hombre y sus posibilidades. Se creía que el hombre era básicamente bueno, y que sus posibilidades en la construcción de una mejor sociedad y un mundo casi utópico sólo dependían de una mejor educación.

Este mismo optimismo respecto al hombre forjaba también una fuerte creencia en el progreso inevitable de las cosas. No es nada difícil ver ciertas analogías dentro del campo de la ciencia del período, especialmente los conceptos evolutivos de Darwin. Este optimismo respecto a las potencialidades del hombre, el concepto de un irreversible progreso contribuyó a forjar la teología protestante del siglo XIX. Especialmente afectada quedó su conceptualización del reino de Dios.

En el continente europeo uno de los voceros principales del movimiento fue Albrecht Ritschl quien definió el reino de Dios como “la organización de la humanidad mediante una acción inspirada por el amor” (citado por A. M. Hunter en *The Work and Words of Jesus* [La obra y las palabras de Jesús], p. 68). Otros liberales como Adolf Harnack y C. J. Cadoux concebían el reino de Dios como el gobierno de Dios en los corazones de los hombres. En ambos casos, no obstante, ese gobierno tenía repercusiones sociológicas fuertes y éstas definían la realidad del reino.

De todos los teólogos protestantes liberales, tal vez el estadounidense Walter Rauschenbusch se conoce mejor si no por sus escritos, sí por el movimiento nombrado “el evangelio social”. Rauschenbusch, un bautista, dedica su obra *A Theology for the Social Gospel* (Una teología para el evangelio social) a lo que él llama uno de los representantes de la “teología antigua”. Se refería a A. H. Strong quien fuera el presidente del Seminario Bautista Rochester y maestro del mismo Rauschenbusch. En efecto, el popularizador del liberalismo protestante en EE. UU. de A. estaba bien consciente de que su teología representaba un cambio radical en los énfasis y las bases filosóficas de la teología. La teología de Rauschenbusch, exactamente como su nombre lo indica, tenía el propósito de “socializar” el evangelio, desarraigándolo de su énfasis individualista y en algunos sectores “extramundano”.

En el capítulo XIII del libro antes aludido, Rauschenbusch aborda directamente la doctrina del reino de Dios. No demora mucho en decir que el reino de Dios es en sí el evangelio social. Reconoce la importancia del tema en la predicación de Jesús; alaba la forma en que el concepto era sostenido por la iglesia primitiva. Posteriormente, sin embargo, el concepto del reino era sustituido por el concepto de “iglesia”. Esto ocurrió especialmente por la influen-

cia de Agustín de Hipona en su obra *De Civitate Dei (La ciudad de Dios)*. Para Rauschenbusch, esto representó una falsificación total del concepto, tal y como Jesús lo había concebido. La Reforma Protestante hizo poco para cambiar esta situación; sólo postergó el reino a un futuro “escatológico”.

Por una serie de diez proposiciones, Rauschenbusch procura demostrar cómo la iglesia y el reino son dos entidades totalmente diferentes. Mientras exegéticamente uno no puede negar la diferencia entre el reino y la iglesia, algunos de los énfasis de Rauschenbusch demuestran sus conceptos un tanto marxistas. La sexta proposición asevera que el ideal del reino contiene la fuerza revolucionaria del cristianismo. Esta frase está presentada de la forma siguiente:

Cuando este ideal se dispó dentro del pensamiento sistemático de la iglesia, llegó a ser una influencia social conservadora, y aumentó el peso de las otras fuerzas inmovilizadoras de la sociedad. Si el reino de Dios hubiera permanecido como parte de la conciencia teológica y cristiana, la iglesia no podría haber sido asalariada, aun hasta nuestros días, por gobiernos autocráticos clasistas con el fin de controlar los impulsos democráticos y económicos del pueblo (pp. 135, 136).

Debe aclararse que el concepto liberal del reino de Dios siempre tendía a ignorar los elementos escatológicos (y sobre todo los apocalípticos) del reino. Lejos de ver el reino exclusivamente como la culminación dentro de la eternidad de la obra salvífica de Dios en Cristo, solía contemplar el reino como identificado con este mundo y sus procesos históricos. La vida ordinaria “secular”, contrastándose con la vida religiosa “espiritual”, viene siendo el medio dentro del cual el reino de Dios se efectúa. Si el reino se identifica con la iglesia, es fácil ver cómo esta clase de identificación se dificulta. Por ende, Rauschenbusch lamenta aún más cualquier igualdad entre la iglesia y el reino. Esto comprueba de nuevo cómo el liberalismo protestante se nutre de los conceptos *proféticos* y no *apocalípticos* de la Escritura. Como se ha visto anteriormente, los profetas siempre contemplaban la realización del reino ideal de Dios dentro de los marcos de nuestra historia y sobre este globo terráqueo. Esencialmente este reino contemplado por los profetas se realizaría por un Mesías, un ungido. Pero este Mesías siempre era empírico, humano e histórico. Sus acciones traerían paz, sosiego, justicia social, dicha para el pueblo de Dios *dentro de este mundo*. Se contemplaba la salvación en términos históricos y sociales.

Rauschenbusch confirma esto al decir: “Dondequiera que el reino de Dios sea una realidad viviente dentro del pensamiento cristiano, todo avance de justicia social se ve como parte de la redención, y evoca gozo interno y un sentido triunfal de la salvación” (pp. 136, 137). En otras palabras, el reino de Dios

se identifica plenamente con los procesos históricos; la salvación cristiana alude principalmente a avances sociales tales como: justicia socio-económica, mejor vivienda, mejor educación, carencia de prejuicios, etc. Es una situación que debe resultar de la predicación y la vivencia del evangelio en el aquí y el ahora.

Es fácil observar que esta clase de teología podría resultar en algunos conceptos escatológicos muy propios. Durante la primera parte del Siglo XX, un erudito muy conservador, B. H. Carroll, se vio muy afectado por esta clase de pensamiento en su interpretación del libro de Apocalipsis. En esta obra aboga por la postura conocida como la “posmilenaria”. Según esta idea, mediante la fiel predicación del evangelio, las legiones cristianas, cada vez mayores, lograrían la “cristianización” de la sociedad. El mundo, en efecto, se pondría cada vez mejor. Por esto, *después* de mil años de paz y justicia social, Cristo volvería a la tierra para reinar. El liberalismo protestante hizo sentir sus enseñanzas respecto al reino de Dios aun fuera de sus propios adeptos.

Después de experimentar dos guerras mundiales en un sólo siglo, después de haber palpado injusticias de toda índole, tanto en el mundo occidental como en el oriental, es muy difícil que el lector moderno pueda hallar coherencia en muchos de los conceptos liberales respecto al reino de Dios. La misma idea de que la humanidad (la actual, tal y como la conocemos) pueda “organizarse según la voluntad de Dios” parece del todo ilusoria. Más aún, el concepto de que exista la posibilidad de una salvación de orden social en la que haya carencia de fanatismo religioso, la inexistencia de divisiones de clases, “el reino progresivo del amor dentro de los asuntos humanos”, parece del todo utópico si no demasiado ingenuo.

Tal vez lo que más choca con el concepto de Jesús respecto al reino es la aseveración liberal de que el gobierno de Dios no se limita a las acciones del pueblo de Dios, sino que “abrazo la totalidad de la vida humana; es la transfiguración del orden social”. Esto significa que la iglesia es sólo una parte de la organización social, juntamente con la familia, la organización industrial de la sociedad, y el estado. Peor todavía es la idea de que “el reino de Dios está en todas estas entidades y se realiza por medio de todas ellas” (Rauschenbusch, p. 145).

Por mucho que uno esté en desacuerdo con muchas de las premisas de Rudolf Bultmann y su programa de “desmitologización”, hay que agradecerle sus intentos por contrarrestar precisamente estos conceptos del liberalismo respecto al reino de Dios. Bultmann, siguiendo las pautas establecidas por Alberto Schweitzer, nos recuerda que Jesús era más bien *apocalíptico* en lugar de *profético* en su conceptualización del reino. Sobre todo, Bultmann nos recuerda que Jesús insistía en que el reino es de *Dios*, y de ningún modo es realizable por los hombres. El ex profesor de Marburgo afirma:

El concepto dominante de la predicación de Jesús es la idea de la *realiza divina de "reino de Dios"*... Significa el gobierno de Dios que pone fin al actual curso del mundo, que aniquila todo lo que se opone a Dios, todo lo satánico bajo cuyo mando se debate ahora el mundo y con ello, poniendo fin a toda estrechez y a todo sufrimiento, trae salvación al pueblo de Dios... La venida de la soberanía divina es un acontecimiento maravilloso que acontece sin la intervención del hombre; Dios actúa únicamente (*Teología del Nuevo Testamento*, p. 42).

En resumen, el liberalismo protestante tenía su propia interpretación en torno al reino de Dios. Esta interpretación conlleva ideas evolucionistas y humanistas. Es decir, parte y parcela de su visión del reino involucraba las ideas del progreso inevitable para el bien dentro de la historia humana. Este progreso estaría basado en las capacidades del hombre y sus buenas intenciones. Por ser básicamente bueno, el hombre sólo podría ir hacia adelante en todo sentido. Los cristianos debían aliarse a las fuerzas activas en el mundo para el bien, y así el reino "sería construido" por los hombres bien intencionados. Este reino implicaba condiciones óptimas en el sentido material y humano: buena vivienda, inmejorable alimentación, esmerada educación universal, carencia de guerra, trabajo para todos. En fin, se crearía un cielo sobre la tierra, una especie de utopía. No es difícil ver que otro de los movimientos del Siglo XIX, el marxismo, bebía del mismo *zeitgeist* (espíritu del tiempo), y profetizaba lo mismo.

Lo importante es notar que el reino, para el liberalismo protestante, era mayormente resultado de los esfuerzos sacrificiales de los hombres. Esta clase de interpretación obviamente se asemeja más a un concepto antiguotestamentario y específicamente a la cosmovisión profética. Es simultáneamente obvio que esta postura carece del todo de cualquier elemento de corte apocalíptico. El que Jesús haya sido apocalíptico y no de la escuela antigua del profetismo debe indicar algo. Patente es que el concepto del reino del liberalismo protestante no encaja para nada en los moldes de pensamiento establecidos por Jesús mismo.

No se puede cerrar esta discusión del liberalismo protestante y sus conceptos en torno al reino de Dios sin tomar en consideración el pensamiento y la influencia de Adolf Von Harnack (1851-1930). Harnack se doctoró en historia eclesiástica en la Universidad de Leipzig, y siempre se le conocía mejor como historiador que teólogo. No obstante esto, dos de sus obras hicieron mucho por encapsular la esencia del liberalismo teológico; son *Dogmengeschichte* (Historia del dogma) y *What is Christianity?* (¿Qué es el cristianismo?). Su tratado sobre dogma no habría sido posible sin la contribución de Ritschl. Sin embargo, la obra que daría impacto sobre el mundo teológico tanto en Europa como en América fue su tratado sobre la esencia del cristianismo. En esta obra procuraba definir el evangelio de Cristo, la esencia permanente del cris-

tianismo, según Harnack. El evangelio abarcaba tres temas centrales: (1) El reino de Dios y su venida. (2) Dios como Padre y el valor infinito del alma humana. (3) La justicia suprema y el mandamiento del amor (*What is Christianity?* [¿Qué es el cristianismo?], p. 51). Lo que nos interesa en este contexto es su concepto liberal del reino. Según Harnack, el meollo de la predicación de Jesús en torno al reino era:

...el gobierno del Dios santo en los corazones de los individuos; es Dios mismo en su poder. Desde este punto de vista, todo cuanto sea dramático en el sentido exterior ha desaparecido: desaparecidas también están todas las esperanzas externas para el futuro... No es cuestión de ángeles y demonios, tronos y principados, sino de Dios y el alma, el alma y su Dios (*What is Christianity?* [¿Qué es el cristianismo?], p. 56).

Según Harnack, pues, no había duda alguna de que Jesús enseñaba respecto a la venida del reino; el problema estribaba en que lo que Jesús enseñaba y lo que enseñaban sus contemporáneos no era de ningún modo lo mismo. Ciertamente, Jesús compartía algunas ideas contemporáneas del movimiento apocalíptico, y las utilizaba en la presentación de su evangelio. No obstante todo esto, en esencia Harnack tenía la convicción de que el reino no vendría como cosa observable, sino como una experiencia del individuo. El reino entraba y se adueñaba del alma. La carga central del mensaje de Jesús puede resumirse en pocas palabras: Dios es nuestro Padre, y el alma humana puede ser ennoblecida de tal modo que se capacita para unirse con el Padre, y de hecho lo hace. De este modo se aprecia la pertinencia del evangelio para el hombre moderno. Jesús buscaba sembrar una fe personal en Dios (Reardon, *Religious Thought in the Nineteenth Century* [Pensamiento religioso en el siglo diecinueve], p. 150). Deben ser obvias a primera vista las diferencias entre el pensamiento de Harnack y Ritschl-Rauschenbusch. Harnack es mucho menos socialista en sus ideas respecto al reino. Debe ser observable también cómo ciertos segmentos del pueblo evangélico-pietista absorbieron algo del pensamiento de este gran liberal.

Los errores del liberalismo protestante en torno al reino son señalados magistralmente por Bornkamm. El escritor alemán dice:

La teología del siglo XIX se ha equivocado profundamente sobre el sentido de "reino de Dios" en el mensaje de Jesús: influenciada por la doctrina de Kant sobre el bien supremo y convencida, según el espíritu de la época, del continuo progreso de la humanidad, identificaba el reino de Dios con el ideal moral más elevado que el hombre debía realizar... Así la teología misma introducía y legitimaba la secularización de la idea del reino de Dios... La frontera tan firmemente defendida entre la fe en el progreso propio de los medios cristianos

burgueses y una doctrina de la salvación politizada y secularizada, que rechaza deliberadamente el peso muerto de una tradición religiosa y reemplaza la idea del reino de Dios por el ideal de la sociedad sin clase, esta frontera no es finalmente más que una ficción (*Jesús de Nazaret*, p. 77).

Toda la problemática del liberalismo protestante sería de menor importancia si se pudiera ubicar esta escuela de pensamiento sólo en el siglo XIX o a principios del siglo XX. El dilema es que las mismas ideas se hallan en otras corrientes y en otras latitudes y no sólo en las de Europa y Norteamérica. Algo de esto se verá en párrafos sucesivos.

C. Concepto del reino de Dios de Albert Schweitzer

Juntamente con Johannes Weiss, Albert Schweitzer, el mismo que posteriormente ganaría fama por ser un misionero destacado en el continente africano, se dio cuenta de que el cuadro liberal del mundo distaba muchísimo de la cosmovisión bíblica. Las ideas de Harnack, Ritschl y Rauschenbusch acerca de Jesús eran del todo equivocadas. Weiss y Schweitzer como historiadores se esforzaron por echar por la borda a sus propias presuposiciones modernas para poder ubicar a Jesús dentro de su propio contexto histórico, el del primer siglo. Al hacer esto, los dos concebían que el contexto más inmediato del Jesús bíblico era el movimiento apocalíptico tardío del Judaísmo. Siendo así, la interpretación liberal de Jesús y sus enseñanzas en torno al reino de Dios simplemente no cuadraban con la realidad. Muchos han considerado que la obra de Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede* (Desde Reimarus hasta Wrede), 1906, fue crucial en dar el toque de muerte al movimiento liberal.

Siguiendo las pautas establecidas por Weiss, Schweitzer recalca el elemento futurista del reino de Dios. Si bien el liberalismo había pronosticado un reino sobre la tierra sobre la base de la obra misionera cristiana, Schweitzer insistió en una “escatología consecuente”, o sea, del todo apocalíptica. *Von Reimarus zu Wrede* (Desde Reimarus hasta Wrede; traducción inglesa: *The Quest of the Historical Jesus* [La búsqueda del Jesús histórico]) muy pronto elevó a Schweitzer a los primeros rangos de la escuela futurista. A diferencia de Weiss, que había relacionado la escatología sólo a las enseñanzas de Jesús, Schweitzer insistía en que todo acto de Jesús, todo motivo de él, estaba matizado por su perspectiva escatológica. Según Schweitzer, sería del todo ilógico pensar que una persona tan obsesionada en la expectación de su *parusía* en cualquier momento pudiera llevar a cabo su vida diaria de una forma normal. Esto tendría a Jesús viviendo como si su mentalidad apocalíptica no tuviera nada que ver con cada acto realizado por él. El futuro misionero al continente oscuro insistía en que había que interpretar tanto los pensamientos como las acciones de Jesús dentro de un marco totalmente apocalíptico. Según Schweitzer, esta es la solución ofrecida por una “escatología consecuente” (*The Quest of the Historical Jesus* [La búsqueda del Jesús histórico], p. 349).

En la predicación del reino, Jesús había insistido, al igual que Juan el Bautista, que el reino estaba cerca, y por ende urgía el arrepentimiento. Schweitzer creía que desde el mismo comienzo de su ministerio, Jesús esperaba que sería transformado en el Hijo del Hombre apocalíptico; de ese modo inauguraría el reino de Dios. Al principio, sigue Schweitzer, Jesús creía que el reino sería provocado por el arrepentimiento masivo de su auditorio. Sólo si pudiera lograr una gran “cosecha” de creyentes, entonces el reino de Dios vendría. Dijo Schweitzer respecto al pensamiento de Jesús: “Las huestes de penitentes están arrancando el reino a Dios, de tal modo que puede el reino venir en cualquier momento” (*The Quest of the Historical Jesus* [La búsqueda del Jesús histórico], p. 356). Schweitzer sugiere sutilmente que Jesús así buscaba forzar la llegada del reino mediante el arrepentimiento. Simultáneamente, Jesús, según Schweitzer, opinaba que al simplemente “sembrar” las semillas del reino, la “cosecha” resultante indicaría su inauguración.

Por causa de lo susodicho, Jesús envió a sus discípulos en una misión (Mat. 10:5-25). Habían de predicar el arrepentimiento y el anuncio de la cercanía del reino. Su misión había de ser breve y limitada a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (v. 6). Schweitzer opina que Jesús, a estas alturas, no esperaba ver de nuevo a sus discípulos en esta era, porque anticipaba que antes de cubrir todas las aldeas de Judea, él mismo sería transformado en el Hijo del Hombre. Esto, desde luego, representaría la *parusía* y por ende, el establecimiento del reino. F. C. Grant, albergando aun algunas dudas respecto a la hermenéutica de Schweitzer, dice:

No hay duda alguna de que Jesús era tan judío tal y como Mateo lo representa; pero es otra cuestión si era tan apocalíptico como este Evangelio lo pinta... El resultado final puede verse en las conclusiones de Albert Schweitzer y otros escatologistas “consecuentes” con su excesiva dependencia acrítica del Evangelio de Mateo (p. 151).

Desgraciadamente, la expectación de Jesús no se cumplió, según Schweitzer; los emisarios regresaron sin que la *parusía* se efectuara. De modo que Jesús puso fin a sus actividades en Israel y se retiró a tierras paganas. Justo en este momento, de acuerdo a la teoría de Schweitzer, las expectativas de Jesús respecto a la venida del reino sufren un cambio. Para descubrir el nuevo modo de pensar de Jesús, había que estudiar “el secreto de la pasión”.

Schweitzer opinaba que Jesús no había tomado en cuenta la necesidad de un período de tribulaciones (léase “aflicciones”) como una etapa apocalíptica previa a la *parusía* y la llegada del reino (Mar. 8:34-38). Ya que el reino no vino por causa del arrepentimiento de muchos, Jesús se dispuso a esperar las tribulaciones venideras, asumieran la forma que asumieran. Ni así vino el reino, y por esto, siguiendo el concepto de Schweitzer, Jesús se convenció de

que nada menos que un acto importante traería el reino. En este instante Jesús se convence de que solo su propia muerte podría servir como expiación por “los muchos” quienes, aunque predestinados a la vida eterna, tendrían primero que experimentar aflicciones y tribulaciones antes de entrar en el reino. La cosa era muy sencilla; el reino no podría venir a no ser que “se pagara la deuda” (el rescate). Schweitzer agrega lo siguiente:

Cuando Jesús fue a su muerte, lo hizo para poder forzar la venida del reino el cual sería adueñado por “los muchos” por quien moría, es decir, por quienes estaban predestinados para el reino. Jesús no muere para que éste o aquel pueda entrar al reino: él provee la expiación para que el reino mismo pueda venir (*The Quest of the Historical Jesus* [La búsqueda del Jesús histórico], p. 388).

De nuevo, según Schweitzer, al ir a su muerte Jesús estaba convencido de que sería vindicado por su transformación en el Hijo del Hombre apocalíptico. Esta auto identificación que le condujo a la muerte, Schweitzer la llama “El secreto Mesianico” (Mar. 14:60). Aunque el apóstol Pedro divulgó este secreto a los demás apóstoles, Jesús tomó toda precaución para que los otros discípulos no se enteraran.

Schweitzer indica cuatro eventos específicos por los cuales Jesús demuestra abiertamente su autoconciencia apocalíptica: (1) Jesús consideró su entrada triunfal a Jerusalén como un acto mesiánico. (2) El comisionar a los discípulos. (3) La declaración que Juan el Bautista era “Elías”. (4) La alimentación de los cinco mil. Según Schweitzer, cada uno de estos actos ejemplificaba su autoconcepción como el futuro Hijo del Hombre. Con todo, Jesús nunca divulgó verbalmente esta convicción a nadie. Esto hace que Schweitzer diga que “Jesús murió, porque dos de sus discípulos no acataron su mandato de silencio: Pedro, cuando comunicó el secreto de su mesiazgo a los Doce en Cesarea de Filipo; Judas Iscariote, al comunicárselo al sumo sacerdote” (*The Quest of the Historical Jesus* [La búsqueda del Jesús histórico], p. 394). Desde la óptica de muchos, la postura de Schweitzer respecto a los conceptos de Jesús en torno al reino y su venida es del todo dudosa.

Con todo, ha de ser obvio al lector que las premisas y las doctrinas de Schweitzer chocaban grandemente con sus predecesores liberales. De hecho, Schweitzer establecería las pautas a seguir por otro movimiento teológico del siglo XX, la neoortodoxia, un movimiento que reaccionó fuertemente en contra de muchas de las premisas del liberalismo.

D. Concepto del reino de Dios de C. H. Dodd

Los escritos de este británico, C. H. Dodd, representan una reacción ante algunos de los conceptos de Albert Schweitzer. Aunque no se trató al ver sus con-

ceptos en torno al reino, Schweitzer había enseñado que debido a los conceptos apocalípticos de Jesús, la ética propuesta por éste en el Sermón del monte, por ejemplo, era una ética sólo del período interino. Quiere decir, que puesto que el mundo iba a acabar pronto, Jesús dio estas enseñanzas éticas a sus seguidores durante ese tiempo muy breve entre su predicación y la venida del reino y el fin de la historia. Esto significa, pues, que para Schweitzer, el contenido ético de la enseñanza de Jesús no se había dado para una aplicación generalizada ni atemporal.

Dodd, en el prefacio a su obra principal en torno a las parábolas de Jesús titulada “Las parábolas del reino”, declara que por haber rechazado la “escatología consecuente” de Schweitzer, se avocó al estudio de las parábolas. Este estudio abarcaba una investigación *histórica* de la naturaleza, el propósito y la interpretación de ellas. Específicamente Dodd quería analizar las llamadas parábolas del reino. Dodd mismo confiesa que su interés es básicamente de índole histórica, pero no ignora su importancia teológica. Sus intereses históricos se aprecian al ver que Dodd quería, sobre todo, descubrir la intención original de las parábolas, tal y como Jesús las dio dentro de su propio contexto histórico.

Pese a los postulados bultmanianos de *Formgeschichte* en los que no se puede saber nada del Jesús histórico, Dodd es de la opinión que se debe descubrir la situación vital en el ministerio de Jesús de tal o cual parábola si uno desea hallar bases para una correcta interpretación de éstas. Dodd, siguiendo las pautas de sus predecesores ingleses, no duda de la posibilidad de descubrir este contexto histórico dentro de los escritos sinópticos en torno al ministerio terrenal de Jesús.

Es en el capítulo dos de dicho libro que Dodd discute ampliamente su concepto del reino de Dios. Dodd argumenta que *malkut* (“reino” en hebreo) connota el hecho de que Dios gobierna como rey. Este concepto se hallaba dentro del Judaísmo rabinico, y expresaba que Dios es rey de Israel; se realiza este reino siempre y cuando Israel permanezca obediente a la ley. Guardar la ley era hacerle caso al rey de Israel, a Dios; es “tomar sobre sí el *malkut* de los cielos” (Dodd, p. 43). En este sentido, el reino es una experiencia actual.

Este concepto del reino como presente choca con las ideas profético-apocalípticas que lo veían como algo que sería revelado en el futuro. Las profecías apocalípticas respecto a una futura manifestación final del reino se hallan en tales dichos como Mateo 8:11; Marcos 9:1, 43-47; 10:17, 24, 25. Estas declaraciones encajan perfectamente dentro del esquema judío y su patrón de pensamiento. Pero hay dichos de Jesús que no cuadran con este patrón judío. Lo que pasa es que en otros dichos de Jesús, el reino es descrito y proclamado como un hecho ya realizado y actual. Por ejemplo, Dodd argumenta que tanto *efthasen* (“ha llegado” de Mateo 12:28 (paralelo en Luc. 11:20) como *enguiken* (“se ha acercado”) de Marcos 1:15 tienen un origen semítico común, y por

ende, deben traducirse “el reino de Dios ha venido” (Dodd, pp. 50, 51). Para Dodd, algo inusitado ha sucedido; no es que por obediencia a la ley los hombres hagan a Dios rey; es que a partir de Jesús el hombre creyente experimenta el poder de Dios que trabaja en el mundo. Dodd encuentra que algo por el estilo está implícito en textos como Mateo 13:16 y Lucas 10:23, en donde se nos dice: “Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis...”. Lo que los creyentes “ven” es la venida del reino de Dios.

Para Dodd, los textos más básicos en torno al reino son aquellos que hablan del reino como algo presente, actual. Los textos que aparentemente hablan de una venida futura del reino tienen que ser interpretados a la luz de los otros que recalcan el elemento presente. Textos como Mateo 8:11 y Marcos 9:1 son interpretados por Dodd como promesas de que “lo que aun no ha sucedido, pero sucederá, es que la multitud de los que todavía no están ‘en el reino de Dios’, en su manifestación terrena, gozarán de su cumplimiento definitivo en un mundo trascendente” (pp. 60, 61). Para el erudito británico, ésta es la clave para poder entender los múltiples versículos que conciben al reino en términos futuristas. Dodd dice que estos textos, en efecto, no aluden a alguna especie de “venida” del reino en una fecha posterior, ya que el reino *ya* estaba presente en la persona y la obra de Jesucristo. Esta venida y presencia del reino en Jesús son cabales y completas; no hace falta nada más. Los dichos en Mateo 8 y Marcos 9 (y otros semejantes) aluden a un orden trascendente más allá del tiempo y el espacio.

El resto del capítulo de Dodd sobre el reino de Dios enfoca esas predicciones que no mencionan específicamente la *basilea* (reino). La primera conclusión a la que llega Dodd es que Jesús predecía eventos futuros de igual modo que lo hacían los profetas de antaño. O sea, Jesús contemplaba los eventos futuros a la luz de su propia situación. Jesús, por ejemplo, predijo una gran crisis en la que él moriría y sus discípulos sufrirían. También predijo un desastre histórico para el pueblo judío y su templo. Desde luego, se entiende que estas predicciones se hicieron, porque Jesús podía leer “las señales de los tiempos”. Usaba sus poderes deductivos al hacerlas.

Después, Dodd se pregunta respecto a la relación entre las predicciones históricas y la declaración de Jesús respecto a la presencia actual del reino, o sea que el reino ya había venido. Dodd rechaza rotundamente cualquier sugerencia de que la muerte de Jesús haya provocado la venida del reino (a la escatología “consecuente” de Schweitzer). Esto sería algo totalmente contradictorio, ya que Jesús reconocía la presencia del reino *antes* de su muerte. Dentro de algunos de los dichos de Jesús, Dodd encuentra que el juicio viene siendo una función del reino de Dios. Cuando el reino entra sobre el escenario de la historia, de modo irremisible acarrea el juicio. Jesús, según Dodd, consideraba que su propio ministerio ocasionaba la crisis que traía el juicio sobre Israel. Rechazar a Dios es ocasionar que el juicio caiga sobre uno mismo. Jesús

dijo en Lucas 10:16 “...el que me rechaza, rechaza al que me envió”. Al rechazar a Jesús, los judíos rechazaban el reino de Dios, y por ende se buscaban la ira de Dios. El reino los visitaba con juicio.

Dodd interpreta la muerte de Jesús dentro de esta misma esquematización del reino. Al hacerlo, ocupa materiales paulinos (Rom. 3:25; 8:3; Col. 2:15) para demostrar que Pablo entendía la muerte de Jesús como realizándose dentro del reino de Dios (pp. 80, 81). Viendo así la explicación de la relación entre el reino de Dios y la muerte de Jesús, Dodd encuentra “el misterio del reino”. El misterio constituye no tan sólo que el reino esperado en el futuro se había hecho una realidad presente, sino que el reino efectivamente se realizaba mediante la forma paradójica del sufrimiento y la muerte del Hijo unigénito de Dios. Se ha visto lo suficiente para determinar porqué a las ideas de Dodd en torno al reino se las ha llamado “la escatología realizada”.

También, Dodd enfoca “el día del Hijo del Hombre” como simbólico del “hecho intemporal” del reino de Dios. Declara que Jesús asumió el papel escatológico del “Hijo del Hombre”, y así declaraba que el reino de Dios se había hecho presente dentro de la historia. Dodd vuelve al cuadro del Hijo del Hombre en Daniel 7 en donde se contempla el triunfo último de la causa divina sobre todos los poderes hostiles dentro del mundo sobrenatural. Esto, declara Dodd, tiene su contraparte en una secuencia paralela de eventos sobre la tierra.

De forma análoga, en Marcos 14:62 la venida del Hijo del Hombre entre las nubes, que representa, como en Daniel, el triunfo definitivo de la causa de Dios, debía tener su correspondencia histórica en unos acontecimientos inminentes (como se da a entender en el lenguaje de los Evangelios), y éstos difícilmente podían ser otros que la muerte sacrificial y la resurrección de Cristo. Ese *es*, en el plano histórico, el triunfo de la causa de Dios: la venida del Hijo del Hombre (p. 107).

Pero, para Dodd, lo histórico no puede contener lo absoluto, y aunque en Cristo el reino de Dios ha venido, hay un sentido en el cual, para algunos, el reino aún ha de venir.

No obstante, estas formas de futuro son simples acomodaciones de lenguaje. El Hijo del Hombre no vendrá a la historia, ni tarde ni temprano, “después” de su venida a Galilea y Jerusalén, pues en el orden eterno no hay antes y después. El reino de Dios en su plena realidad no es algo que haya de acontecer después que hayan acontecido otras cosas. Es aquello a que se despiertan los hombres cuando su visión ya no está limitada por este orden del tiempo y del espacio, cuando “se sientan a la mesa en el reino de Dios” con todos los muertos bienaventurados y beben con Cristo el “vino nuevo” de la felicidad eterna (pp. 107, 108).

Debe ser obvio al lector evangélico que la postura de Dodd ciertamente no es característica del protestante común. En efecto, se pueden notar fuertes

matices platónicos en su concepto de la historia y sobre todo éstos afectan su escatología. Esto contrasta enormemente con el modo de pensamiento hebraico. Para Dodd, siguiendo a Platón, todo lo “real” histórico es sólo un reflejo opaco de lo eterno. Aunque Dodd contempla como fuertemente histórica la venida del reino de Dios en Jesús, lo hace ya “realizado” en su totalidad; es decir, niega, al fin y al cabo, que la historia pueda contener todo lo que es el reino. Niega una “segunda venida” histórica, etc.

Piénsese lo que se piense respecto a su escatología en un sentido global, la “escatología realizada” de Dodd ha sido rechazada por la mayoría de los eruditos actuales, precisamente por su falta de manejo justo de los materiales sinópticos respecto a elementos futuros en el reino. Pese a estas faltas, dígame una vez por todas que Dodd, escribiendo desde 1935 sobre las parábolas, fijó pautas que todo estudiante puede ignorar sólo so pena de su propia pérdida.

E. Concepto del reino de Dios de Joachim Jeremias

Jeremias confiesa que debe mucho a las investigaciones de Dodd; difícilmente hubiera hecho su trabajo sobre las parábolas si no hubiera sido por el terreno preparado por Dodd. No obstante esto, sería un error muy serio considerar a Jeremias simplemente una copia al carbón de Dodd. Hay sus puntos de contacto, naturalmente, pero también hay sus puntos de diferencia muy notables.

Sería un buen punto de partida declarar claramente que Jeremias difiere de Dodd básicamente en que cree que el mensaje de las parábolas incluye un énfasis sobre el reino como presente tanto como un énfasis sobre el reino como futuro. Se puede apreciar que Jeremias sigue a Dodd bien de cerca en su interpretación de las llamadas parábolas de “crisis”. Estas las discute Jeremias en su primer capítulo, el cual está dedicado a discurrir sobre las distintas formas en que las parábolas de Jesús sufrieron modificaciones o cambios entre el tiempo de su ministerio terrenal y el registro de ellas en los sinópticos. Uno de los factores que jugaría un papel muy importante en el cambio de énfasis en las parábolas era la situación de la iglesia primitiva. Jeremias comparte con Dodd la idea de que motivos apremiantes en la iglesia hicieron que las parábolas sufrieran modificaciones considerables respecto a su sentido por causa de su manejo por la comunidad primitiva.

Uno de estos factores que modificaron las parábolas era la demora de la parusía (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 63). Cinco parábolas, según Jeremias, están dentro de esta clasificación de “crisis”. Son: (1) La parábola del ladrón nocturno (Mat. 24:43, 44; Luc. 12:39, 40). (2) La parábola de las diez vírgenes (Mat. 25:1-13). (3) La parábola del portero (Mar. 13:33-37; Luc. 12:35-38). (4) La parábola de los mayordomos (Mat. 24:45-51; Luc. 12:41-48). (5) La parábola de los talentos o las minas (Mat. 25:14-30; Luc. 19:12-27). Se nota sin problema alguno que dentro de los Sinópticos estas cinco parábolas

tienen que ver con la parusía. Después de una discusión muy amplia y a veces muy convincente (“Las parábolas de Jesús”, pp. 60-78), Jeremias llega a la conclusión de que estas parábolas respecto a una parte de la consumación del reino (la parusía) originalmente eran parábolas de crisis dentro de la situación vital del ministerio de Jesús. Jeremias resume:

Originalmente las cinco parábolas de “parusía” han sido parábolas de crisis. Querían sacudir a un pueblo ciego y a sus jefes ante la seriedad terrible de la hora. La catástrofe vendrá tan inesperadamente como el ladrón nocturno, como el esposo que aparece a medianoche, como el amo que regresa del banquete a una hora tardía, como el señor que vuelve de un largo viaje. ¡No os dejéis sorprender sin estar preparados! La Iglesia primitiva es quien interpreta las cinco parábolas cristológicamente y como palabras a la comunidad, a la cual se amonesta para que no sea negligente, porque la parusía tarda en venir (*Las parábolas de Jesús*, p. 78).

Con estas parábolas, Jeremias comparte las ideas de Dodd respecto al reino como presente en la obra y la persona de Jesús.

Se debe reconocer, no obstante, que Jeremias, aunque contempla elementos de “escatología realizada” en estas parábolas de “crisis” no niega que haya elementos futuristas en ellas también. La iglesia primitiva había reinterpretado las cinco parábolas aludidas en un sentido cristológico, alterando así el énfasis de Cristo sobre las crisis inmediatas de persecuciones y demás tribulaciones. Para Jeremias, esta alteración por la iglesia primitiva de ningún modo falsifica la parábola; sólo ajusta el énfasis. Es cierto que Jesús estaba preocupado por las crisis históricas venideras sobre sus seguidores; es cierto que la iglesia primitiva estaba preocupada sobre el problema de la demora en la parusía. La una no invalida la otra. No hay ninguna contradicción entre los dos énfasis. Ambos son aspectos del mismo evento escatológico. Las tribulaciones previstas por Jesús serían previas y preparatorias a la parusía. Dice Jeremias:

En este pasaje, sin embargo, se tiene que evitar enérgicamente un malentendido. Cuando Jesús aplica la parábola del ladrón a la catástrofe que viene, esto no quiere decir que haya colocado la parusía fuera de su campo visual. Y lo mismo a la inversa: cuando la Iglesia primitiva aplica la parábola a la parusía no significa que no haya sabido nada de la inminente catástrofe. Más bien en la espera escatológica no hay una diferencia entre Jesús y la Iglesia primitiva... ambos —Jesús y la Iglesia primitiva— están ciertos de que esta última calamidad tendrá su fin con el triunfo de Dios, la parusía (*Las parábolas de Jesús*, pp. 63, 64).

Todo esto quiere decir que, bien que las cinco parábolas sean inicialmente

parábolas de crisis, o bien que en manos de la iglesia primitiva lleguen a ser parábolas con énfasis respecto a la parusía, cada una de ellas tiene elementos claramente futuristas respecto al reino.

Patentemente, pues, para Jeremías el reino de Dios no puede ser descrito exclusivamente en términos de la “escatología realizada” de Dodd. Por mucho que Jeremías deba a Dodd, no comparte esta exageración unilateral tan desacreditada ya por muchos eruditos. Al contrario, mientras admite que mucho del contenido didáctico de Jesús en sus parábolas recalca la presencia del reino en su persona y en su ministerio, hay elementos muy fuertes dentro de las mismas parábolas que recalcan que al reino aún le falta otra etapa: su consumación. Jeremías claramente es de la escuela escatológica que afirma respecto al reino: “ya, pero todavía no”.

4. El liberalismo protestante del siglo XIX y la búsqueda del Jesús histórico

El padre del liberalismo protestante, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), fue el primero en promover una “vida de Jesús”. Su propósito era encontrar a un Jesús puramente histórico, totalmente desnudado de cualquier ropaje teológico. Pretendió hacer una biografía de Jesús. Duquoc expresa la obra de Schleiermacher magistralmente al decir:

Según él, escribir una vida de Jesús es hacer un retrato puramente histórico de Cristo, independientemente de toda referencia dogmática. La condición necesaria para el valor científico del estudio biográfico es que se ponga entre paréntesis el dogma de la encarnación: hay que considerar la vida de Jesús como una vida simplemente humana, como el lugar de un desarrollo puramente humano (Duquoc, p. 97).

Otros protagonistas del movimiento liberal del siglo XIX fueron David Friedrich Strauss (1808-1874) y Ferdinand Christian Bauer (1792-1860). Strauss en su *Das Leben Jesu* (La vida de Jesús) procura salir de un empate entre dos corrientes teológicas de su día en torno a Jesús. Un grupo (los “sobrenaturalistas”) abogaba por la historicidad de los elementos milagrosos en la vida de Jesús. El otro grupo argüía que la mentalidad moderna no podía aceptar tales cosas y que los relatos evangélicos sólo reflejaban el pensar de un período precientífico. Strauss quiere navegar entre dos aguas, y aboga por un relato bíblico que exprese simultáneamente una verdad teológica y una falsedad histórico-científica. Sus ideas ocasionaron más problemas que soluciones. Pocos de sus contemporáneos aceptaron sus tesis (Briggs, pp. 228,

229). No obstante, el movimiento existencialista en el siglo XX volvería a emplear algunos de sus conceptos.

Bauer, con su *Die Christuspartei der korinthischen Gemeinde* (El partido de Cristo en la iglesia corintia) insistía en que los eventos bíblicos debían ser interpretados a la luz de sus contextos históricos. Consideraba, siguiendo la filosofía dialéctica de Hegel, que el cristianismo judío, representado por Pedro, era la *tesis*. El cristianismo gentil, representado por Pablo, era la *antítesis*. La iglesia cristiana del segundo siglo era, en efecto, la *síntesis*. He aquí, la famosa Escuela de Tubinga y su pensamiento (Briggs, p. 230).

Tanto los escritos de Strauss como los de Baur afectaron el desarrollo del pensamiento en torno a Jesús y Pablo. Algunos, con ese trasfondo, veían en Jesús enseñanzas acerca de la urgencia de amar a Dios y al prójimo. Pablo, en cambio, recalca temas teológicos como la preexistencia de Cristo, la cruz-resurrección, la expiación, etc. Se llegó a la conclusión de que había que escoger entre los dos, pues no podían reconciliarse. Por ende, los gritos de los liberales en los albores del siglo XX eran: “¡Fuera con Pablo! ¡Venga el Jesús de la historia!”.

Tres cosas necesitan destacarse respecto al cuadro liberal del Jesús de la historia:

Primero, cuando se leen estas “vidas de Cristo” de los liberales, se nota que después de tanto escarbar, utilizando sus “segurísimos” métodos historiográficos, sólo descubrían a un Cristo que los mismos Evangelios desconocían. El cuadro de Jesús que pintaban los liberales no era otro que una figura de la pura imaginación filosófica de los escritores humanistas. Se ha dicho que el Jesús encontrado por los teólogos liberales era de tez blanca, ojos azules, rubio y hablaba alemán.

Segundo, el movimiento liberal confiaba plenamente en sus capacidades historiográficas para remover las capas sucesivas de la tradición evangélica, quitando así todo elemento ofensivo a la ciencia del siglo XIX, para luego llegar a un Jesús netamente histórico. De lo que los protestantes del siglo antepasado nunca se dieron cuenta fue que el Jesús histórico no era otro, y con respecto a cuestiones historiográficas, no puede ser otro que el Jesús predicado por la iglesia primitiva. Un autor que abiertamente confiesa su trasfondo teológico liberal, y que en cierta medida ya ha podido superarlo, expresa elocuentemente la problemática histórica del liberalismo en su cuadro de Jesús.

...Durante doscientos años la investigación crítica ha intentado liberar al Jesús histórico de las cadenas de la dogmática eclesiástica, para reconocer, en definitiva, que semejante intento estaba de antemano condenado al fracaso, ya que en el fondo es solamente la predicación cristiana primitiva y la dogmática eclesiástica ligada a ella la que nos permite saber alguna cosa del

Jesús histórico, a quien ahora nos es absolutamente imposible distinguir clara y suficientemente del Jesús predicado y creído (Käsemann, p. 161).

Este cuadro evangélico, producido por la iglesia primitiva, contiene tanto elementos históricos como elementos teológicos. Todos los retratos de Jesús que hallamos en los Evangelios sinópticos son producto de la fe posresurreccional de la comunidad de creyentes. Mediante las fuentes neotestamentarias, no podemos llegar a un Jesús puramente histórico. Lo histórico es interpretado por la fe de los creyentes primitivos. La historiografía hecha por hombres de fe nunca puede ser fría y calculadamente “objetiva”. Esta interpretación de la historia por la fe, sin embargo, no representa una falsificación de la historia, sino que es sólo una manera especial de contemplar el significado del Jesús de la historia.

Se debe admitir siempre que no hay tal cosa como una historiografía “objetiva”, ni siquiera en el ámbito profano. Todo historiador parte de algún *a priori*.

En tercer lugar, el liberalismo protestante del siglo XIX confiaba plenamente en poder usar las fuentes del Nuevo Testamento para hacer una biografía o “vida de Jesús”. Sus exponentes pensaban poder leer los documentos sinópticos como si fueran biografías modernas. Creían que los autores del primer siglo eran como los autores de biografías durante el siglo XIX. Es más, creían tomar los datos de los cuatro Evangelios y combinarlos para llegar a un cuadro completo. Contemplaban que cada Evangelio sólo aportaba una parte de la historia, pero el combinar los cuatro resultaría en un cuadro completo. Es decir, Juan, por ejemplo, completaba lo que los sinópticos no proveían. Esto involucraba unas piruetas hermenéuticas para poder “armonizar” (remover todo punto discordante) las cuatro fuentes diferentes. Las “vidas de Jesús” que resultaban a menudo eran más producto de la imaginación y la creatividad biográfica del teólogo que las escribía. Se creía poder detallar los movimientos geográficos y cronológicos precisos de Jesús. Con el cerrar del siglo XIX, no obstante, algunos escritores empezaban a reconocer que no era posible determinar tales detalles con tanta precisión.

Es interesante notar cuántos escritores muy conservadores entre los evangélicos han seguido procedimientos liberales hasta no hace mucho tiempo. Un perfecto ejemplo es una “vida de Jesús” bien novelesca hecha por un evangélico estadounidense. Sólo hay que leer *The Christ of the Gospels: an Exegetical Study* (El Cristo de los Evangelios: un estudio exegetico) escrito por J. W. Shepard. Aunque la obra tiene mucho que la hace loable, expresa claramente la idea de que una combinación de los cuatro evangelios puede producir una “vida del Jesús histórico” con todo lujo de detalle. Aun el venerable A. T. Robertson (ver su *Una armonía de los cuatro Evangelios*) seguía esta línea de pensamiento.

Adolfo von Harnack (1851-1930), la expresión del cenit del liberalismo

protestante, al fin llega a la conclusión de que no se podía hacer una vida de Jesús basándose solamente en los Evangelios. Optó mejor por empezar un análisis psicológico de Jesús (hay que recordar que la ciencia de la psicología nace en Europa en el siglo XIX). Sus estudios y los de otros de su estirpe se centraban en la conciencia de Jesús de sí mismo, especialmente referente a su experiencia religiosa con Dios, su Padre, y su rol como el Mesías (Duquoc, p. 98). Todo esto se veía dentro de un marco del Jesús puramente humano.

Un teólogo australiano, J. F. Peter, en su *Finding the Historical Jesus* (Descubriendo al Jesús histórico), acierta con su descripción del espíritu liberal al decir:

La cosmovisión total de la época que presenciaba el cenit del liberalismo tendía a favorecer la hechura de un Salvador tal y como este movimiento lo concebía. La idea de la bondad innata del hombre conllevaba la idea de que lo único que los hombres necesitaban era un ejemplo de lo más alto y lo mejor, y que ellos de inmediato lo seguirían (Peter, pp. 33, 34).

5. Las parábolas y la teología de la liberación latinoamericana

En primer término, es preciso que se mantenga presente la meta de este inciso. Siempre, en un tema tan ampliamente discutido y tan objetado por muchos dentro de los círculos evangélicos, es fácil despistarse de lo primordial: ver el uso de las parábolas dentro de los teólogos de la liberación. A la vez, es difícil que el tema propuesto se discuta sin fijar ciertos parámetros. Hágase esto primero, pero que se entienda que lo que sigue no representa ningún esfuerzo por entrar en polémica con la teología de la liberación.

Es muy conveniente, para nuestros propósitos, que se procure definir lo mejor posible lo que se entiende por “teología de la liberación”. Este movimiento teológico, nacido y fomentado dentro de los países del llamado tercer mundo, es, sobre todo, un intento por crear una perspectiva teológica desde el contexto de estos países. Una de las palabras claves en esta teología es “la praxis histórica” (Gustavo Gutiérrez, p. 27). Esta “praxis” se concentra en el amor como centro de la vida cristiana, en una espiritualidad que combina la contemplación y la acción, y en un nuevo énfasis sobre el hombre como forjador de su propio destino.

Hubo muchas cosas que ocasionaron el nacimiento de esta corriente teológica, pero de rigor, hay que mencionar los planteamientos nuevos dentro de los documentos del Vaticano II, especialmente *Gaudium et Spes*. Gutiérrez mismo reconoce que el énfasis sobre la acción humana como punto de parti-

da para la reflexión es de origen filosófico y no bíblico ni dogmático (Gustavo Gutiérrez, p. 31). El factor marxista no puede omitirse tampoco como muy influyente en la teología de la liberación. Ciertamente no se acepta el ateísmo dogmático del marxismo, pero sí se acepta su análisis social como algo básico. Esto, desde luego, hace énfasis sobre la lucha de las clases y sobre todo recalca la diferencia entre los explotados y los explotadores. Finalmente, la teología de la liberación tiene fuertes elementos escatológicos. Gutiérrez, uno de los precursores de la corriente puntualiza:

En efecto, si la historia humana es, ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, construyéndola el hombre se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia: el encuentro definitivo y pleno con el Señor y con los demás hombres (p. 32).

La teología de la liberación es peculiar a los países de Latinoamérica y África en especial, aunque la hay en otros continentes. Hay un deliberado intento por divorciarse de teologías hechas en otras latitudes y culturas, porque los teólogos de la liberación consideran que las teologías europeas, estadounidenses y de cualquier otra parte del mundo “desarrollado” no tienen los elementos necesarios para ayudarles a los del tercer mundo. Hay un deliberado esfuerzo por desconocer toda influencia teológica desde otros movimientos. Puesto que el movimiento de la teología de la liberación trasciende fronteras nacionales, no se puede basar su aislacionismo teológico en un nacionalismo puro. Más bien, la teología de la liberación tiende a rechazar otras teologías, porque simplemente no se originan en la “praxis” de los países de las dos terceras partes del mundo, y por ende, carecen de elementos que puedan contribuir a su reflexión y acción teológicas. Debe ser obvio al lector evangélico que la teología de la liberación no es simplemente la fe cristiana en ropaje latino.

Ahora bien, habiendo visto someramente esta caracterización, se debe aclarar que no todo lo que se ve en la teología de la liberación puede objetarse desde la perspectiva evangélica. Uno no puede ser creyente evangélico con el más mínimo conocimiento del medio injusto dentro del cual se vive en América Latina sin que se identifique con los ideales éticos de tan discutida teología. ¿Quién puede negar que dentro de tanto país en la América Latina existan grandes injusticias sociales, corrupción a todo nivel de la sociedad, inequidades económicas, carencias educativas, infraestructuras desmoronadas, explotación del obrero, etc.? ¿Qué cristiano no puede llorar juntamente con los desvalidos, los marginados, los pobres, los indefensos? ¿Qué creyente no desea que tales situaciones sean cambiadas? Es más, muchos de los creyentes evangélicos no tienen el lujo de contemplar estas situaciones objetivamente; las viven y las sufren en carne propia. Actualmente la vasta mayoría de los

evangélicos latinoamericanos se cuentan entre “los pobres”. De modo que, para el latinoamericano evangélico creyente, los ideales expresos de la teología de la liberación son ideales suyos. Ningún evangélico, sin distinción de nacionalidad, no puede sino anhelar grandes cambios en las inequidades dentro del ámbito latinoamericano. Estos anhelos no nacen sólo de la existencia vivencial; nacen también de una fe profundamente bíblica y evangélica. Esta fe evangélica y profundamente bíblica es a la vez *latinoamericana* en sus intereses y énfasis (Enrique Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, p. 29).

El que uno reconozca aquellos ideales y anhelos admirables de la teología de la liberación, o sea, la remoción radical del pecado institucionalizado que esclaviza a tanta gente, *no* implica que uno puede seguir *los métodos teológicos* empleados por muchos de los teólogos de la liberación. J. Míguez Bonino, teólogo protestante de la aludida escuela teológica, tiene mucha razón cuando dice: “La nueva conciencia teológica no carece de oposición en América Latina” (*La fe en busca de eficacia*, p. 111). Ha habido y hay ahora muchos que se oponen, no a los ideales, sino a la metodología teológica de la “TL” como muchos suelen llamarla.

Uno de los conceptos metodológicos básicos del movimiento es que la teología ha de hacerse desde la praxis histórica. Léase, la teología ha de partir de vivencias históricas contemporáneas: luchas, inequidades, necesidades del hombre social. Implícita está la idea de que Dios puede ser encontrado activo preferentemente en el curso histórico actual en pro de la liberación de los hombres; sólo hay que saber leer “los signos de los tiempos”. Hugo Assmann en su *Teología desde la praxis de la liberación*, en una sección titulada “Teología y ciencias humanas” habla de la prioridad de lo histórico-sociológico y aborda las razones por las que no se puede basar la teología en las fuentes básicas del cristianismo, o sea las Escrituras:

Si es imposible ir directo al “corazón del cristianismo”, porque éste sólo existe en concretizaciones mediatizantes; si la propia Biblia no es un texto directo de criterios, sino la historia de configuraciones sucesivas, siempre parciales, dialécticamente conflictivas entre sí, de estos criterios; si la conjunción entre hecho y palabra es esencial a la concepción de la revelación; mas, si todo eso llegó hasta nosotros formado, deformado, reformado y nuevamente deformado por la historia concreta del cristianismo y si es dentro de esas contexturas circunstanciales de la historia que se verbalizan los dogmas, el derecho eclesiástico y la pastoral, ¿cómo es posible hablar con tanta simplicidad de los criterios “a la luz de la fe”? ¿Cómo hablar tan cándidamente del evangelio, cuando hay tanta verdad en lo que me decía una vez un cristiano comprometido en la lucha: ¿La Biblia? No existe. ¡Sólo existe la Biblia sociológica de lo que aparece por ahí como cristiano! (p. 48).

El hacer *teología* desde la praxis histórica contemporánea implica dos cosas: (1) Tiende a una inmanencia de Dios demasiado severa. Leer a Dios mayormente dentro del curso de la historia actual es correr el riesgo de identificar a Dios *con* los eventos, o sea con el proceso histórico. Dicho sea de paso, por autóctona que pretenda ser la teología de la liberación, hay una teología norteamericana actual que la precede: la teología del proceso; ésta hace las mismas afirmaciones respecto a un Dios identificado con el proceso histórico. (2) Invalida el principio evangélico-protestante de las Escrituras. *Sola Scripturam* no es sólo un eslogan de la Reforma del siglo XVI. Es un principio con el cual ningún cristiano evangélico puede regatear. El concepto de una revelación histórica de Dios no presenta ningún problema; de hecho, Dios se reveló en el curso histórico a un pueblo determinado, en lugares determinados, en marcos históricos determinados. Esta autorevelación de Dios dentro de los marcos históricos llegó a su clímax en la obra y la persona de Jesús de Nazaret. Esta revelación de Dios fue interpretada por hombres divinamente inspirados. A su debido tiempo, mediante un proceso muy largo y complejo, esas interpretaciones fueron registradas en las Escrituras. Estas Escrituras representan las bases fundamentales, *a priori* de la teología cristiana. Nadie niega que “la praxis histórica” sea importante; todo hombre interpreta las Escrituras desde su propio contexto. Pero, eso sí, por importante que nuestra propia “praxis” sea, no se puede prescindir de las Escrituras *como base fundamental* en la hechura de cualquier teología que pretenda ser cristiana.

“La fe una vez dada a los santos” tuvo sus orígenes dentro de una “praxis” muy distinta a la nuestra; la praxis nuestra debe ser evaluada y juzgada en primer término por los eventos salvíficos únicos. Lejos de sólo “matizar” o “informar” la teología de hoy, las Escrituras deben ser *la fuente básica* de ella. Cabe decir que esta observación respecto al papel de las Escrituras en la elaboración de teología cristiana *no* invalida muchas de las preocupaciones de los teólogos de la liberación: la tendencia tradicional por “espiritualizar” demasiado la fe cristiana sin ver sus nexos muy prácticos con la problemática del vivir latinoamericano. Es decir, partir de bases escriturarias con una sana y comprobada hermenéutica *no obliga* a que uno individualice y espiritualice la fe sin contemplar sus repercusiones éticas.

Además, según la “TL”, la mayor parte de los males esclavizantes se ven como económicos (una especie de reduccionismo marxista) y estos males son producto del capitalismo. Por ende, la “liberación” se visualiza en cambios estructurales, o sea, la implantación de gobiernos y sistemas socialistas.

Por mucho que uno comparta el concepto teórico dentro de la teología de la liberación de una liberación integral (del hombre completo), uno no puede sino observar que el énfasis principal en dicho movimiento recae sobre lo político-económico. Admitamos que hace falta una liberación de esta índole en algunas partes de la América Latina; admitamos también que el reino de Dios en labios

de Jesús, desde el contexto del primer siglo, definitivamente *no* recalca esta clase de liberación. Jesús, dentro de su propio contexto, condenaba el pecado tanto de índole individual como social. Por muchas piruetas hermenéuticas que uno quiera realizar, no se podrá convertir al Jesús de los Sinópticos en un revolucionario político-social de corte radical como los celotes (Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, pp. 299-302; véase también el comentario de Míguez-Bonino, p. 129).

¿Las parábolas en la teología de la liberación? Hay que principiar diciendo que un análisis de varios de los primeros tomos principales del movimiento (véase la bibliografía) refleja un uso muy limitado de tal fuente de las enseñanzas y la persona de Jesús de Nazaret. El hecho de que la teología necesite hacerse primordialmente basándose en una reflexión crítica de la praxis histórica contemporánea implica que fuentes tan básicas (*las más* básicas para ver el pensamiento del fundador del cristianismo) cobren una importancia secundaria. Para un lector sencillo pero creyente que sólo ha podido encontrar al Jesús Salvador dentro de la historia de la salvación relatada en la Biblia, esta sustitución de las fuentes básicas parece no menos que una especie de “idolatrización” o apoteosis del proceso histórico-social.

En segundo lugar, el desuso de las parábolas de Jesús por muchos de los teólogos de la liberación parece debilitar algunas de las bases principales de su argumentación. Uno de los conceptos que más figura en la teología latinoamericana es el del reino de Dios. No es ningún secreto que precisamente el tema central de las parábolas de Jesús es mayormente el reino de Dios. Parece del todo extraño que las parábolas de Jesús no sean empleadas profusamente por dicha corriente teológica. Tal vez esto se explica porque el enfoque del movimiento apocalíptico judío del cual Jesús bebía profundamente no representa la postura de los teólogos de la liberación. Si para la teología de la liberación la redención se halla principalmente a nivel histórico-socio-económico (léase utopía marxista) entonces se explica la carencia de las parábolas en sus escritos. Si Jesús hubiera encajado dentro de la corriente *profética* del Judaísmo, sus enseñanzas habrían cabido perfectamente dentro de los planteamientos principales de los teólogos de la liberación. Habrían representado las ideas principales del liberalismo protestante del siglo XIX (tanto de corte europeo como estadounidense) también. Lo que se ha apreciado a partir de Weiss y Schweitzer es que Jesús *no* se identificaba con los énfasis proféticos respecto a la realización del reino de Dios sobre la tierra, sino que, al contrario, Jesús era de la corriente apocalíptica que veía la culminación del reino de Dios en términos supra-históricos (John Bright, *The Kingdom of God* [El reino de Dios], pp. 162-170).

Se sabe que el movimiento apocalíptico judío nació durante un tiempo de gran pesimismo respecto a las posibilidades humanas para implantar la justicia tan anhelada por el profetismo. Más bien, el reino de Dios sería traído por

la intervención directa de Dios, nunca por la realización de los esfuerzos humanos, por muy loables que estos fueran. Jesús se veía a sí mismo como el inaugurador de ese reino apocalíptico, y sus parábolas abordan el reino de Dios tanto en su manifestación actual como en su carácter futuro. Los énfasis de la teología de la liberación recaen sobre elementos proféticos y no apocalípticos (Gustavo Gutiérrez, pp. 214-225). En esto la teología de la liberación se asemeja bastante a sus predecesores liberales protestantes europeos y estadounidenses. La “praxis” es muy diferente, desde luego, pero los énfasis son muy similares. La teología de la liberación legítimamente no querrá someterse a “una especie de *norma normans*” (Míguez-Bonino, p. III), pero no podrá reclamar para sí una total unicidad de énfasis teológicos.

Una de las obras dentro del movimiento aludido que refleja un uso muy prolífico de la Escritura es la de Leonardo Boff, *Jesucristo el Liberador*. Aunque la vasta mayoría de los teólogos de la liberación emplean como fuentes a otros teólogos de la liberación y, en el caso de los católicos romanos, los documentos del Vaticano II, los documentos de Medellín, y finalmente los documentos de Puebla, Boff acude a las Escrituras sin disculpas. Sus citas bíblicas son abundantes. No obstante esto, uno, desde otra perspectiva, no puede sino diferir de su conclusión respecto a la revelación (bíblica). Boff aborda la cuestión de la revelación histórica de Dios y la subsecuente interpretación humana de esa revelación. Lo expresa así:

Ocurre siempre que en el modelo, incluido el religioso, apenas tenemos sino una determinada mediación entre propuesta de Dios y respuesta humana, entre naturaleza y libertad, entre subjetividad y objetividad, entre individuo y sociedad. Las religiones del mundo son articulaciones históricas de esta dialéctica propuesta-respuesta. La adecuación total de ambas, la sintonía global del hombre con su mundo y la superación de toda la alineación significa salvación y realización plena del sentido del hombre y del mundo. Mientras esto no suceda, la revelación estará siempre en proceso y habrá de ser constantemente traducida al nuevo contexto histórico y social (pp. 56, 57).

No se puede pelear la cuestión de la necesidad de una reinterpretación de la revelación de Dios para cada generación según su contexto, pero la idea de que la revelación misma esté constantemente en proceso necesita mucha aclaración. Desde el punto de vista de la Biblia, la revelación de Dios en su forma suprema ya tuvo lugar de “una vez por todas” en la persona de Cristo Jesús. Esta revelación fue interpretada por los apóstoles, cuya interpretación queda registrada en el Nuevo Testamento. El decir que la revelación está en constante proceso relativiza demasiado la revelación final de Jesucristo en el primer siglo.

En cuanto al uso de las parábolas por Boff, se nota que hace frecuente uso de ellas, pero raras veces hace exégesis de ellas. Más bien, alude a ellas y las

ocupa para demostrar la naturaleza presente del reino de Dios (p. 68). Demuestra en estos textos cómo Jesús mismo es el reino de Dios hecho presente. Su conclusión (pp. 74, 75) respecto a las pretensiones de Jesús, representa una postura bastante centrada: Jesucristo inauguró el reino de Dios sobre la tierra, pero se espera aún su culminación. Boff es un poco ambiguo, sin embargo, respecto al agente del reino, Dios o el hombre. Dice: “El reino de Dios que Jesús predicó ya no es una utopía humana imposible, sino que es real ‘porque ninguna cosa es imposible para Dios’ (Luc. 1:37, p. 75)”. Esta aparente ambigüedad, sin embargo, se elimina cuando Boff dice:

El reino de Dios significa la realización de una utopía del corazón humano en el sentido de liberación total de la realidad humana y cósmica. Es la nueva situación del viejo mundo, totalmente colmado por Dios y reconciliado consigo mismo. Podría decirse, en pocas palabras que el reino de Dios significa una revolución absoluta, global y estructural, del viejo orden, llevada a efecto única y exclusivamente por Dios. Por eso el reino es reino *de Dios* en sentido objetivo y subjetivo (p. 77).

Es obvio que en ciertos puntos, el uso más frecuente de las fuentes bíblicas hace que Boff asuma una postura aparentemente más centrada.

Boff emplea las parábolas del tesoro escondido y la perla de gran precio (Mat. 13:44-46) para ilustrar la necesidad de una revolución en el modo de pensar y de actuar, o sea, el súbdito de Dios está dispuesto a cualquier cosa con tal de cumplir con el reino (p. 78). La parábola de la puerta estrecha (Luc. 13:22-30) significa para Boff que los aspirantes al reino no pueden vacilar en su decisión de obedecer al Rey, pues el hacerlo hace peligrar su entrada al reino (p. 79).

Para este teólogo de la liberación más influenciado por la Biblia,

La figura de Jesús que se desprende de estos punzantes *Logia* y breves relatos, es la figura de un hombre libre de prejuicios... Con ello nos demuestra que el orden establecido no puede redimir al hombre de su alineación fundamental. Este mundo, tal como es, no puede ser el lugar del Reino de Dios. Requiere una reestructuración desde sus mismos cimientos. Lo que salva es el amor, la aceptación desinteresada del otro y la total apertura a Dios (p. 89).

En resumen, *Jesucristo el Liberador* de Boff representa un “aire fresco” dentro de un desierto seco de libros filosóficos y dogmáticos sobre una propuesta revolución socialista con cierto cariz cosmético cristiano. Su uso de las parábolas de Jesús es frecuente, relativamente centrado (a partir de los teólogos bíblicos mayormente protestantes), pero enfocado dentro de un marco semipelagiano en el que se apela porque el hombre imite a la persona y las

acciones de Jesús. La idea de imitar a Jesús es buena e inspiradora; se debe hacer la lucha por hacerlo, pero hay que reconocer que el pecado (léase ego-centrismo-orgullo) en el hombre en el ámbito individual y social es tal que no será realizable utópicamente por el hombre nunca en este mundo empírico. Sólo la intervención de Dios en el curso de la historia pondrá fin terminante al problema del egoísmo humano. Boff admite en parte la irrealizabilidad humana del reino al decir:

Mientras nos hallamos en camino, tenemos el rostro vuelto hacia el futuro, hacia el Señor que viene, repitiendo las palabras de infinita añoranza que solía recitar la Iglesia Primitiva: “¡Venga tu gracia y pase este mundo! Amén. ¡Hosanna a la casa de David!...” (p. 277).

Jon Sobrino en su *Resurrección de la verdadera iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología* hace unos planteamientos muy acertados respecto al papel de la iglesia en el mundo contemporáneo. Demuestra cómo la iglesia debe verse involucrada en la promoción de la justicia dentro de toda sociedad. Dentro de un marco de escritos de los Jesuitas, Sobrino protesta que hay un enfoque dialéctico de la misión de la iglesia. Asevera:

No se trata simplemente de servir a la fe y promover la justicia, sino de hacer esto en un mundo en que imperan la increencia y la injusticia, las cuales afectan también al jesuita no sólo como “misionero”, es decir, en su actividad hacia los otros, sino como simple “cristiano”, es decir, en su proceso de vivir él mismo la realidad cristiana (p. 81).

Aunque Sobrino bien podría haber aprovechado enormemente el contenido de las parábolas de Jesús para abordar la temática general, desgraciadamente una investigación de la obra no revela un interés por ellas. Se ha mencionado anteriormente el libro de Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. La misma observación respecto a una ausencia casi total de las parábolas de Jesús puede decirse respecto a esta obra. El hacer semejante observación no desvirtúa el genio de Assmann en sus planteamientos teológicos desde la perspectiva de la teología de la liberación. Lo único que aquí se quiere señalar es que tal obra no intenta utilizar fuentes bíblicas en general y las parábolas de Jesús en particular.

Una última obra puede mencionarse: la de Mortimer Arias. Esta obra se titula *Venga tu reino*. Aunque a Arias no se le ha reconocido como uno de los teólogos de más renombre en el movimiento de la teología de la liberación, su libro merece mención, porque simpatiza con ciertos énfasis del movimiento, y afortunadamente demuestra un uso muy nutrido de la Biblia. Esto no es de extrañarse, pues Arias es ex obispo de la Iglesia Metodista Boliviana.

Como evangélico, sus raíces en la teología bíblica son más profundas.

Es muy obvio que Arias es estudiante de las teologías europeas y estadounidenses. No por esto, sin embargo, se ha hecho esclavo de ellas; tienden éstas a enriquecer sus propias perspectivas tocantes al reino de Dios. El libro de Arias bebe profundamente de las fuentes del movimiento de la teología bíblica; éstas lo ayudan a tener un concepto bastante centrado del reino de Dios, tanto en su manifestación actual como su realización futura. Aunque Arias simpatiza obviamente con los énfasis sociales de la teología de la liberación, su caracterización del reino es menos socialista, de un corte más bíblico. Esto no impide, no obstante, que vea el reino de Dios como una realidad presente que reta y estimula a todo creyente a luchar por un mejor mañana. Puntualiza (p. 158):

La auténtica esperanza cristiana que anunciamos y encarnamos es una fuerza de renovación y de transformación, que nos ha sido dada, como dice Moltmann, “no para aquietar sino para inquietar”. No nos hemos de quedar solamente con el reconocimiento apocalíptico de que este es “un mundo que pasa” y que está destinado a perecer. Según el mensaje central de la Escritura, este es un mundo *amado* por Dios (Juan. 3:16). ¡Un mundo que ha sido *invadido* por el Reino de Dios en la persona del Hijo de Dios! (Mar. 1:14).

Efectivamente, para algunos evangélicos, el libro de Arias sería un poco inquietante en algunos de sus énfasis. No obstante esto, es refrescante encontrar a un autor latinoamericano dentro del campo, o por lo menos simpatizante del campo de la teología de la liberación, que dedique por lo menos una sección de su libro a las parábolas de Jesús. Veremos a continuación con algún lujo de detalle cómo Arias aborda la cuestión de las parábolas del reino.

“Las parábolas del crecimiento” son las primeras que enfoca Arias. Se trata de las parábolas del sembrador, de la semilla que crece por sí sola, del grano de mostaza, de la levadura, del trigo y la cizaña, de la red pescadora. Arias comenta:

No debemos interpretar estas parábolas como si el reino de Dios viniera por crecimiento gradual, por evolución automática, por progreso inevitable. Pero sí es claro en ellas que el reino es ya una realidad, una realidad viva, activa y transformadora; un germen, un fermento, que esté presente en la historia humana, pero que espera su consumación. Su comienzo es humilde pero está destinado a la plenitud (p. 88).

En la parábola de la semilla de mostaza (Mat. 13:31, 32; Mar. 4:30-32; Luc. 13:18-19) Arias encuentra que la enseñanza principal tiene que ver con un contraste entre el tamaño diminuto de la semilla y la grandeza del arbusto ya crecido. Este es el *tertium comparationis*, y demuestra, según Arias, que

pese al aparente comienzo pobre del reino durante el ministerio de Jesús, acabaría con dimensiones universales. Lo mismo, dice Arias (p. 89), puede afirmarse respecto a la parábola de la Levadura (Mat. 13:33; Luc. 13:20).

Arias encuentra tres parábolas con un tema unificador que gira en torno a “semillas”. Es decir, lo que tienen en común estas parábolas es que las tres tienen por tema lo que hacen algunas semillas. Se trata de las parábolas siguientes: el sembrador (Mat. 13:1-9, 18-23; Mar. 4:1-9, 13-20; Luc. 8:4-8, 11-15), la semilla que crece secretamente, apodada por Arias como “la paciencia del agricultor” (Mar. 4:26-29), el trigo y la cizaña (Mat. 13:24-30). Cada una de estas parábolas tiene el tema de una semilla sembrada en común, pero son muy distintas en cuanto a sus énfasis.

La primera (el sembrador) recalca la manifestación escatológica de la plenitud divina la cual sobrepasa toda imaginación humana. La segunda (la semilla que crece por sí sola) hace énfasis también en la comparación entre el reino y una cosecha. Se contrasta “la inactividad del agricultor con el crecimiento incesante de la semilla y el poder de vida de la tierra” (p. 90). Además, siguiendo a Joachim Jeremias, Arias asevera que la parábola anticipa la futura actividad de Dios también. Se agrega una parábola más a estas (la red, Mat. 13:47-50). Todas estas, según Arias hacen hincapié en una dimensión futura del reino. Esta dimensión sirve como un aliciente para el pueblo de Dios a que sea esperanzador, paciente y fiel.

Las penúltimas exposiciones de las parábolas hechas por Arias tienen que ver con “las parábolas de crisis” y la parusía (pp. 91-93). Esta vez son cinco las parábolas que se agrupan dentro de este rubro. Son: la parábola del ladrón nocturno (Mat. 24:43, 44; Luc. 12:38-40), la parábola del portero (Mar. 13:33-37), la parábola de los mayordomos (Mat. 24:45-51; Luc. 12:41-46). Estas tres recalcan, dentro del marco sinóptico, la inminencia del retorno del Señor en juicio. Pero:

Sobresale, sin embargo, un nuevo énfasis sobre la mayordomía del Reino por parte de los líderes (“supervisores”) de la comunidad del Reino. El siervo puede sentirse tentado a proceder como dueño porque “su señor tarda en venir”, y transformar el servicio a su prójimo en explotación y arbitrariedad... (p. 93).

Arias aborda la parábola de las diez vírgenes (Mat. 25:1-13), la de la gran cena (Mat. 22:1-14; Luc. 14:16-24), la parábola de los talentos (Mat. 25:14-30; Luc. 19:12-27) dentro de una sección titulada “Dios: ¡el padrino de la boda!” (pp. 93-96). Este título lo pide prestado a un escritor estadounidense, Alfred Krass (*Five Lanterns at Sundown-Evangelism in a Chastened Mood* [Cinco linternas al ponerse el sol, el evangelismo escarmentado]). Tanto el título como la interpretación de las parábolas parecen ser tomados del mencionado autor.

Termina la sección diciendo:

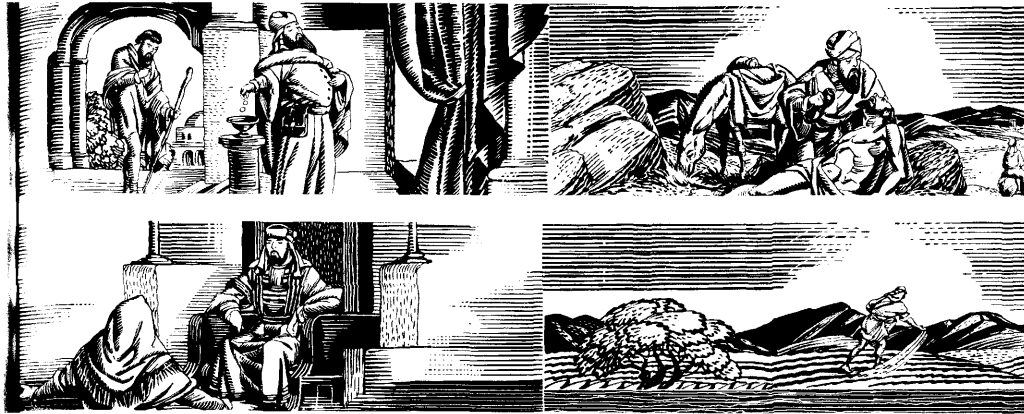
Así, entonces, las llamadas “parábolas de crecimiento” como las llamadas “parábolas de crisis” o “parábolas de la parusía”, nos anuncian con insistencia la venida del Señor, la llegada del reino en plenitud, la consumación de la historia humana en términos de una abundante cosecha, de un desarrollo pleno, de un llamado a rendir cuentas de una deslumbrante y gozosa fiesta de bodas o un banquete mesiánico. Este anuncio tiene implicaciones concretas para el presente: es un llamado a la esperanza, a la paciencia, a la fidelidad, a la vigilancia, a la responsabilidad en la tarea encomendada (p. 96).

Debe ser obvio que aunque Arias parece ser simpatizante con los ideales de la teología de la liberación, pierde una gran oportunidad en su interpretación de las parábolas para identificar sus enseñanzas históricas con el contexto latinoamericano. Hay que reconocer, no obstante, que Arias ha hecho lo que otros dentro de su corriente no; ha intentado representar en parte la enseñanza de Jesús respecto al reino *desde la perspectiva del contexto bíblico*.

Se ha observado cómo los teólogos de la liberación rehuyen cualquier intento por hacer una exégesis de las parábolas para luego ver su pertinencia al contexto latinoamericano. Pese a su gran énfasis sobre el reino de Dios como un motivo dentro de su pensamiento, no se toma en consideración las fuentes básicas, las parábolas, para ver el concepto de Jesús mismo. Si hacen alusión a las parábolas con referencia al reino, es sólo para que su interpretación ya hecha sobre la base de la praxis concreta de Latinoamérica vista cierta autenticidad bíblica, aunque ésta nunca parece ser una gran preocupación de ellos. Arias aborda, por lo menos, una exégesis de las parábolas, pero no intenta llevar directamente sus lecciones al contexto de la América Latina.

Resumiendo esta discusión de las parábolas y la teología de la liberación, reitérrese que un repaso de algunas fuentes de la literatura “liberacionista” no revela ningún interés en basar conceptos en una exégesis de las parábolas de Jesús. Sólo un escritor en la de la corriente teológica (Arias) se aboca para ver las parábolas desde su contexto bíblico. Sólo máximas generalizantes son hechas por él respecto al significado de las parábolas para el presente latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA



- Agryle, A. W. *The Gospel According to Matthew*. Cambridge: The University Press, 1963.
- Arias, Mortimer. *Venga tu reino*. México: Casa Unida de Publicaciones S.A. (CUPSA), 1980.
- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- Barnett, Albert E. *Understanding the Parables of Our Lord*. Nashville: Cokesbury Press, 1940.
- Baillie, D. M. *Dios estaba en Cristo*. Buenos Aires: La Aurora, 1960.
- Barclay, William. *The First Three Gospels*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- Black, M. *An Aramaic Approach to the Gospels & Acts*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Beasley-Murray, G. R. *Preaching the Gospel from the Gospels*. Philadelphia: The Judson Press, 1956.
- Beck, Dwight Marion. *Through the Gospels to Jesus*. New York: Harper & Row, 1954.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo el libertador*. Santander, España: Editorial SAL TERRAE, 1985.
- Bonnard, Pierre. *Evangelio según San Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

- Bornkamm, Gunther. *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____, *Estudios sobre el Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- Briggs, R. C. *Interpreting the New Testament Today*. Nashville: Abingdon Press, 1969.
- Bright, John. *The Kingdom of God*. New York: The Abingdon Press, 1968.
- Bultmann, Rudolf. *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1970.
- _____, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.
- Crapps, Robert W.; McKnight, Edgar V.; Smith, David A. *Introduction to the New Testament*. New York: The Ronald Press, 1969.
- Cullmann, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Methopress, 1964.
- Davies, W. D. *Aproximación al Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- Dibelius, Martin. *Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1949.
- Dodd, C. H. *Las parábolas del reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.
- Duquoc, Christian. *Cristología: ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Dussel, Enrique. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- Farrar, Federic W. *History of Interpretation*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- Fisher, Neal F. *The Parables of Jesus: Glimpses of the New Age*. Published by the Women's Division, Board of Global Ministries, The United Methodist Church, 1978.
- Fuller, Reginald H. *The Mission and Achievement of Jesus*. London: SCM Press, 1960.
- Gardner, E. Clinton. *Biblical Faith and Social Ethics*. New York: Harper & Row, 1960.
- Glen, J. Stanley. *The Parables of Conflict in Luke*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.
- González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Buenos Aires: Methopress, 1965.
- Gutiérrez, Gustavo. *La teología de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.
- Grant, Frederick C. *The Gospels: Their Origin and Their Growth*. New York: Harper & Row, 1957.
- Harnack, Adolf. *What is Christianity?* Tr. T. B. Saunders. New York, 1957.
- Hendrickx, Herman. *The Parables of Jesus*. San Francisco: Harper & Row, 1983.
- Huck-Lietzmann. *Gospel Parallels*. New York: Thomas Nelson & Son, 1957.

- Hunter, A. M. *The Work and Words of Jesus*. Philadelphia: The Westminster Press, 1968.
- _____, *According to John: the New Look at the Fourth Gospel*. Philadelphia: The Westminster Press, 1968.
- _____, *Interpreting the Parables*. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Jeremias, Joachim. *Las parábolas de Jesús*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1981.
- _____, *Palabras desconocidas de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- Jones, Peter Rhea. *The Teaching of the Parables*. Nashville: Broadman Press, 1982.
- Kaplan, Marcos. *Formación del estado nacional en América Latina*. Santiago: Editorial Universitaria, 1969.
- Karpinsky de Murillo, Rose Marie. *América Latina: contemporaneidad e historia de sus estructuras fundamentales*. San José: Editorial Fernández-Arce, 1978.
- Käsemann, Ernst. *Ensayos exegéticos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.
- Kee, Howard Clark; Young, Franklin W.; Froelich, Karlfried. *Understanding the New Testament*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965.
- Kistemaker, Simon. *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.
- Leon-Dufour, X. *Los evangelios y la historia de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1952.
- Livingston, James C. *Modern Christian Thought: from the Enlightenment to Vatican II*. New York: The Macmillan Company, 1971.
- McConnell, Cecilio. *Los Evangelios en paralelo*. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 2001.
- Manson, T. W. *The Teaching of Jesus*. Cambridge: The University Press, 1967.
- Martner, Gonzalo, editor. *El desafío latinoamericano*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1986.
- _____, *América Latina hacia el 2000*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1986.
- Marxsen, Willi. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- _____, *El evangelista Marcos: estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.
- Maston, T. B. *Biblical Ethics*. Waco: Word Books, 1976.
- McKnight, Edgar V. *What Is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Metzger, Bruce Manning. *The New Testament: Its Background, Growth and Content*. Nashville: Abingdon Press, 1965.
- Míguez Bonino, José. *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

- Moraldi, Luigi. *Dichos secretos de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.
- Perrin, Norman. *What is Redaction Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Peter, James. *Finding the Historical Jesus*. New York: Harper & Row, 1965.
- Rauschenbusch, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. Nashville: Abingdon Press, 1966.
- Reardon, B. M. G. *Religious Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge: The University Press, 1966.
- Richardson, Alan. *An Introduction to the Theology of the New Testament*. New York: Harper & Brothers, 1958.
- Robertson, A. T. *Una armonía de los cuatro evangelios*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1954.
- Ruíz, Bueno, Daniel. *Padres apostólicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. New York: The Macmillan Company, 1931.
- Shepard, J. W. *The Christ of the Gospels*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1946.
- Silva Michelena, José A. *Paz, seguridad y desarrollo en América Latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1987.
- Smith, B. T. D. *The Parables of the Synoptic Gospels*. Cambridge: The University Press, 1937.
- Sobrino, Jon. *Resurrección de la verdadera iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander, España: Editorial SAL TERRAE, 1984.
- Stagg, Frank. *Teología del Nuevo Testamento*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1976.
- Stewart, James. *The Life and Teachings of Jesus Christ*. Nashville: Abingdon Press, s. f.
- Streeter, B. N. *The Four Gospels*. New York: McMillan, 1930.
- Summers, Ray. *The Secret Sayings of the Living Jesus*. Waco: Word Books, 1968.
- _____, *The Life Beyond*. Nashville: Broadman Press, 1959.
- Taylor, Vincent. *The Life and Ministry of Jesus*. Nashville: Abingdon Press, 1955.
- _____, *El Evangelio según San Marcos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- Taylor, William M. *The Parables of Our Savior*. New York: Doubleday, Doran & Company, 1928.
- Via, Dan. *The Parables*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Waldmann, Peter y Ulrich Zelinsky. *América Latina: síntesis histórica, política, económica y cultural*. Barcelona: Editorial Herder, 1984.