

JESÚS
PARÁBOLA DE DIOS

Eduard Schweizer

EDUARD SCHWEIZER

JESÚS, PARÁBOLA DE DIOS

¿Qué sabemos realmente de la
vida de Jesús?

EDICIONES SÍGUEME, S.A.
SALAMANCA
2001

A Rudolf Schnackenburg,
«compañero fiel» en la andadura
del Comentario Evangélico-Católico
al Nuevo Testamento 1967-1995

Tradujo Manuel Olasagasti
sobre el original alemán *Jesus, das Gleichnis Gottes*
Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?

- © Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995
- © Ediciones Sígueme, S A , 2001
- C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

ISBN 84-301-1339-8

Depósito legal S 260-2001

Fotocomposición Rico Adrados, Burgos

Impreso en España - Printed in Spain

Imprime Imprenta Calatrava, s coop

Polígono El Montalvo, Salamanca 2001

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
1. ¿Qué sabemos hoy sobre la vida de Jesús?	13
1. ¿El Cristo vivo sin una vida de Jesús?	16
2. La historia es indispensable	19
3. El lugar especial de Jesús dentro de su entorno judío ..	24
4. Preguntas críticas	27
5. ¿Debemos resignarnos?	33
2. Jesús, narrador de parábolas	37
1. De nuevo, los criterios	38
2. El criterio de la «desemejanza»: las parábolas	39
3. La parábola «de una sola frase» de Lucas 13, 21 ..	42
4. Metáforas, no comparaciones	48
5. Jesús, <i>la</i> parábola de Dios	53
3. Jesús, predicador y sanador, amigo de publicanos y pe- cadores, ¿el mesías?	57
1. La parábola de la oveja perdida: Lucas 15, 3-7	58
2. La parábola del sembrador: Marcos 4, 3-9	60
3. El sermón de la montaña	63
4. Jesús, el sanador	66
5. Jesús, amigo de publicanos y pecadores	71
6. Dichos y hechos de Jesús como «símbolos de status social»	72

4. Jesús crucificado	79
1. La crucifixión de Jesús: los hechos	79
2. ¿Habló Jesús de su muerte futura?	81
3. La crucifixión de Jesús: ¿acontecimiento salvador? ..	85
4. La parábola del padre com-pasivo: Lucas 15, 11-32 ..	91
5. La cristología explícita de la Iglesia primitiva	96
5. Jesús, el resucitado	103
1. La necesidad del lenguaje mitológico	103
2. La resurrección de Jesús: los hechos	106
3. ¿Cómo vieron los discípulos de Jesús a su Señor re-	
sucitado? Los relatos de los evangelios	112
4. ¿Qué sucedió en Galilea, en Jerusalén y cerca de Da-	
masco hacia el año 30 d. C.?	115
5. Vuelta al Jesús terreno	122
6. La soteriología explícita de la Iglesia joánica: Juan	
11, 17-29	127
6. Conclusiones	131
1. ¿Karl Barth contra Rudolf Bultmann?	131
2. El problema de las religiones y de la reconciliación	
universal	133
<i>Índice de autores citados</i>	137
<i>Índice de citas bíblicas</i>	139

PRÓLOGO

Este libro no estaba planeado. En 1993 el señor Hadidian, de Pickwick Publications, me propuso escribir una breve monografía sobre la cuestión del Jesús histórico. Le respondí por carta que probablemente no me sentiría con fuerzas ni dispondría del tiempo necesario para tal tarea (de entrada, no contaba con ayuda para pasar a limpio el borrador ni para la revisión de los pasajes bíblicos), y que dado el volumen de bibliografía existente, era una obra de caridad no escribir más. Pero aquí está el libro. Debe su aparición a toda una serie de venturosos azares. Venturosos para mí, desde luego; y me gustaría que también para el lector.

Todo empezó con la amable invitación de Allen Churchill para que fuera tres días a Canadá, en septiembre de 1992, y pronunciara en Ottawa (Ontario) las «Dominion-Chambers Lectures» sobre la investigación de la vida de Jesús. El tema, pues, ya me lo habían propuesto el año 1992. Al siguiente fui invitado a dar las «James D. Belote - Memorial Lectures», durante los primeros días de 1994, en la Escuela Superior de Teología baptista de Hong Kong. En ambos lugares, los amplios debates celebrados en un ambiente cálido y abierto me sirvieron de estímulo, aprendizaje e inspiración. En el intermedio de las dos invitaciones abordé el tema durante una semana en la Nassau Presbyterian Church del campus de la Universidad de Princeton (New Jersey), y el diálogo me enseñó de nuevo muchas cosas. Un miembro de esta comunidad

me regaló el libro de J. D. Crossan, gesto que me obligó (felizmente) a leerlo y analizarlo a fondo antes de redactar mis lecciones de Hong Kong. Envié una copia de las lecciones a D. Hadidian con la advertencia de que no pensaba publicarlas (salvo en una traducción china ya prevista). Al regreso de Hong Kong, el doctor Amberg me pidió para la revista *Theologische Literaturzeitung*, en septiembre de 1994, la recensión de una monografía muy crítica y controvertida de G. Lüdemann. Esto me llevó a un examen profundo de la hipótesis que considera las apariciones del Resucitado como alucinaciones psíquicas de los discípulos y discípulas de Jesús. Así, pues, tres invitaciones como profesor y dos obsequios de libros impactantes me forzaron a ahondar más y más en la pregunta «quién fue (y es) Jesús».

La circunstancia decisiva se produjo en mi 81 cumpleaños. Encontré en el buzón las galeradas de mis lecciones de Hong Kong, enviadas por D. Hadidian. Era un grato obsequio de cumpleaños, pero tuve que hacer lo contrario de lo que me apetecía: reelaborarlo todo y ampliarlo (especialmente ante la publicación posterior del libro de Lüdemann). No tenía claro cómo y cuándo me sentiría con fuerzas y tiempo para pasar todo el material a máquina. Con motivo del sermón de final de curso en la Escuela Superior de Teología baptista, me encontré en Rüslikon (Zurich) con mi colega de nuevo testamento Kelith Dyer, que a finales de junio debía regresar a Australia. Se ofreció a examinar el manuscrito antes de este plazo y pulir estilísticamente mi inglés. Con la colaboración de Clare Hutt, una estudiante de intercambio de Aberdeen, aprovechamos los diversos materiales (manuscritos de las lecciones, galeradas provisionales y, sobre todo, mis enmiendas, reelaboraciones y añadidos) para confeccionar un texto en el ordenador legible y listo para la imprenta. Aquello fue de gran ayuda y el alivio definitivo de mis preocupaciones.

Por eso tengo que dar gracias a Dios: todo esto me ha servido de acicate para la superación, el reexamen y el aprendizaje. Desde aquí deseo expresar mi agradecimiento a aquellos que me han ayudado; primero, a mis anfitriones: el doctor

Churchill, en Ottawa; nuestros viejos y buenos amigos, señor y señora W. Alston y el profesor Cindy Jarvis, en Princeton (sin olvidar al matrimonio Walker, que nos invitó a su mesa y nos obsequió con el libro de Crossan); la Facultad de Hong Kong (y en ella, mi amigo el profesor John Chow). Después, mi gratitud a todos los participantes, académicos y no académicos, que escucharon atentos y dialogaron con talante abierto, y al doctor Dyer con Clare Hutt por su muy valiosa ayuda. Finalmente, «last but not least», quiero expresar mi profundo reconocimiento a D. Hadidian, que me hizo trabajar duro, casi a la fuerza, y ha corrido el riesgo de publicar el resultado.

Algo de la realidad de la Iglesia cristiana se manifiesta en experiencias muy simples de intimidad y unión. Esto me ha ocurrido especialmente con Elisabeth, en una convivencia de casi 55 años de matrimonio, sujeta a todos los avatares; con nuestros hijos, nietos y bisnietos; pero también con los amigos, algunos de ellos ahora mencionados. Conforme avanzo en mi senectud doy más importancia a esto.

La edición alemana

Cuando A. Ruprecht me escribió expresando su deseo de publicar mi modesto ensayo en alemán, por estimar que esta voz era hoy necesaria en el coro (¿o caos?) de tantas voces, traduje la versión inglesa con cierta libertad, pero sin modificarla, aparte de algunas precisiones y referencias (a veces esporádicas y nunca exhaustivas) a trabajos importantes aparecidos en el área lingüística germana, sobre todo en las notas. Agradezco aquí de corazón a la señora Hannelore Würgler su colaboración en transcribir y revisar los pasajes bíblicos y los índices.

Si dedico este libro a Rudolf Schnackenburg con la bella expresión de Flp 4, 3, es por los veintiocho años en que hemos intentado tirar ecuménicamente del carro del EKK (Evangelisch-Katholischer Kommentar) –no como animales fabulo-

sos, sino como bueyes mansos uncidos al yugo—, animar a colegas timoratos y apremiar a otros. Fue una buena época que recordamos con nostalgia porque aprendimos mucho unos de otros en sesiones intensivas de trabajo, y es grato ver que ahora otros más jóvenes se dejan enganchar al carro.

Sobre la nota 33 del capítulo 4, el autor hace constar expresamente que en ella intenta deshacer un malentendido *en sintonía con* la Iglesia católica actual y no polemizar contra ella.

Zúrich, adviento de 1994.

Eduard Schweizer

¿QUÉ SABEMOS HOY SOBRE LA VIDA DE JESÚS?

0.1. La investigación histórico-crítica formula esta pregunta desde el tiempo de la Ilustración. ¿Tiene algún sentido para aquellos que creen en Jesús resucitado? Yo trato de vivir como un creyente. Por eso creo que lo que *el Resucitado dijo a sus discípulos después de pascua* no tiene menos autoridad que lo predicado por el Jesús terreno. Estoy convencido de que Jesús no utilizó en su actividad prepascual el lenguaje pospascual que leemos en el evangelio de Juan, porque este lenguaje —el de los largos discursos, por ejemplo, centrados no en el reino de Dios sino en el «yo soy...» de Jesús— difiere radicalmente del utilizado en las parábolas de los tres primeros evangelios. Pero estoy igualmente convencido de que, a veces, el cuarto evangelio formula con más claridad que los otros lo que Jesús pensó realmente¹. Algo similar ocurre ya con los sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas). Tampoco ellos

Las abreviaturas se ajustan a S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, de Gruyter, Berlin-New York 1974, reimpr. en *Theologische Realenzyklopädie*, *ibid* 1976, lss., 345ss, cf XVI

¹ Cf D. M. Smith, *Johannine Christianity*, University of South Carolina Press Columbia - S. C. 1984, 191 «What is latent in the Synoptics is patent in John» Sobre el problema cf R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York 1994, 71-73 (versión cast. *Introducción a la cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 2001)

escriben relatos puramente históricos, sino que dan testimonio de su fe en este Jesús. También en ellos encontramos el eco de unas personas llamadas por Jesús a ser testigos suyos. La selección de los dichos y episodios que figuran en los evangelios expresa ya una opción personal, la fe del autor. Aparece así fundido lo que los autores conocen después de pascua y consideran esencial para su propia vida, muerte y resurrección, con lo que refieren del período prepascual.

Es importante, sin embargo, distinguir en lo posible entre los dichos del Jesús terreno (o los relatos sobre él) y aquellos otros que proceden del período postpascual. Esta distinción *no* implica la atribución de mayor o menor autoridad en uno u otro caso, como si las palabras pronunciadas literalmente por el Terreno o lo relatado sobre él fueran en sí más esenciales para nuestra fe que las formuladas después de pascua o lo dicho entonces sobre él y su verdadera naturaleza; pero el *deslinde de los dos estratos* nos ayuda a entender realmente los textos de los sinópticos, del cuarto evangelio o de las cartas del nuevo testamento. Sólo entendemos bien un dicho de Jesús o un relato sobre él, si sabemos en qué situación fueron registrados para nosotros. ¿Que determinó al autor a recoger justamente esta sentencia o este episodio en su libro, y qué quiso decir con ellos a sus lectores? ¿Qué fin perseguía? ¿Por qué puso este dicho o esta historia justamente en este contexto, lo formuló de este modo o lo recreó al escuchar al Señor resucitado? Este examen «analítico» de los textos del nuevo testamento trata de averiguar algo del *desarrollo del mensaje bíblico*. ¿Qué problemas se abordaron, a qué preguntas se dio respuesta, frente a qué nueva situación y ante qué nuevos datos se formuló el mensaje de Jesucristo en los términos del texto actual? Dilucidar esto constituye un aspecto importante en la explicación y comprensión de ese mensaje.

0.2. No podemos olvidar, desde luego, los límites de nuestras posibilidades de investigación. Es cierto que el Señor resucitado continúa «hablando» hasta hoy. Pero lo que nosotros percibimos debe cotejarse siempre muy cuidadosa-

mente con los primeros textos reconocidos y transmitidos por la comunidad de Jesús: el nuevo testamento. ¿Concuerda realmente nuestro saber actual con el mensaje básico que recibieron los primeros discípulos? ¿Es, no ya simple repetición, sino un genuino desarrollo de esa predicación original? Si lo dicho, obrado y vivido por Jesús (en tanto llegamos a conocerlo) debe *guiar* nuestra comprensión de las sentencias y relatos del nuevo testamento, también éstos son a su vez norma para todo el desarrollo posterior de la fe en Jesús. Aunque hubo diversas influencias en la formación del canon, lo cierto es que éste conserva los textos que se impusieron por su contenido durante la primera época de la Iglesia, lo cual no excluye obviamente que algunas tradiciones extracanáonicas conservaran lo esencial en casos concretos.

Cuando falta esta cautela, no es posible distinguir entre los dichos de Jesús y los nuestros. La investigación histórico-crítica no llevará por sí sola a la fe, pero evita que degeneren en superstición, porque detecta prejuicios y supuestos muy arraigados y ayuda a distinguir entre lo que hay en el texto y lo que nosotros introducimos en él.

0.3. Por eso es lógico preguntar en qué punto nos encontramos hoy en el maremágnum de la *investigación moderna de la vida de Jesús*. Esta formulación es más amplia que la de «investigación del Jesús histórico», que significa en rigor la investigación del «Jesús que podemos ‘descubrir’ y examinar utilizando los medios científicos de la historiografía moderna»². Es evidente que el «Jesús real» fue siempre más que esto, como mi madre fue mucho más de lo que se pueda descubrir con los recursos del historiador. De hecho, todos los historiadores modernos tienen que dar un perfil a los hechos que consideran ciertos, colmando las lagunas hasta formar la imagen convincente de una persona viva (o de una historia que transcurre en una realidad siempre cambiante).

2 J. P. Meier, *A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus I*, Doubleday, New York 1991, 25 (versión cast. *Un judío marginal I*, Verbo Divino, Estella 1998)

Mientras hagan esto con «honrada objetividad», aunque sea con la necesaria participación personal, y excluyan todos los prejuicios de simpatía o antipatía, la plasmación de esa imagen constituye una parte inevitable y fecunda de su obra. En este sentido intentaremos exponer las aportaciones que hace la reciente investigación en torno al conocimiento de la vida de Jesús.

1. *¿El Cristo vivo sin una vida de Jesús?*

1.1. Ya el año 1906, Albert Schweitzer vino a demostrarnos que no es posible reconstruir una vida de Jesús en el sentido corriente del término. Se desconoce casi todo para componer una biografía de Jesús: su familia (salvo algunos nombres), su desarrollo interno y externo, las influencias recibidas de los padres, maestros y amigos, la formación escolar, etcétera. Schweitzer reconoció que los evangelistas no estaban interesados en primer lugar tanto en hacer un relato históricamente correcto de Jesús, como en el anuncio de su fe en él³. Rudolf Bultmann acogió esta conclusión sin reservas. Así, lo que exponen los evangelios es la fe de la Iglesia primitiva, por lo que nuestro punto de partida debe ser el acontecimiento pascual y la fe de la Iglesia basada en él. En este sentido, «Jesús resucitó en el kerigma», en el mensaje de fe⁴.

3 A Schweitzer, *Die Geschuhcte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1951 = *Von Reimarus zu Wrede*, 1906 La breve visión panorámica contenida aquí en los apartados 1 y 2 aparece ampliada y con más documentación en E. Schweizer, *Jesusdarstellungen und Christologien seit Rudolf Bultmann*, en B. Jaspert (ed.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1984, 122-148

4 R. Bultmann, *Exegetica*, Mohr, Tübingen 1967, 469 El apartado es un compendio de lo que fue importante para mí en sus clases y seminarios de Marburgo, desde 1932 a 1935 Su hipótesis de una cristología implícita en la predicación de Jesús aparece recogida en su *Theologie des Neuen Testaments* (1953), 8ª ed. O. Merck, 1980, 46 (versión cast. *Teología del Nuevo Testamento*, Sigüeme, Salamanca 2001)

Esto significa que, después de pascua, sólo encontramos a Jesús en la predicación de la Iglesia. Además, esta predicación nos presenta correctamente la realidad de Jesús. Esto es indudable para todos los que creen en Jesús sobre la base del nuevo testamento. Más aún, Bultmann reconoce ya en la actividad del Jesús terreno una «cristología implícita»; es decir, Jesús se presenta en sus palabras y obras como la revelación definitiva de Dios. Si esto fue o no así, y de qué modo formuló o expresó Jesús tal pretensión, es teológicamente irrelevante para Bultmann, ya que la fe no depende de los hechos ciertos de la vida de Jesús. No puede llamarse fe el considerar verdadero esto o aquello por ajustarse a la realidad histórica. Fe significa que alguien se siente tocado en su ser personal («existencialmente»), que se ve a sí mismo, como hijo acogido por Dios, justificado por el perdón divino y dotado de una nueva vida. Significa que no hacemos consistir ya nuestra vida en las «obras», en lo que producimos y logramos, o en nuestra «ortodoxia», en lo que profesamos como dogma de la Iglesia. La hacemos consistir en lo que tiene de dádiva, en lo que recibimos y aceptamos como don de Dios. La fe no es nunca un «sacrificium intellectus», una renuncia a nuestro intelecto; es acceder a un nuevo conocimiento de nosotros mismos.

La solución de Bultmann era fascinante. Daba a sus estudiantes una libertad ilimitada en la aplicación de métodos de investigación histórico-críticos y, a la vez, la libertad para la confesión eclesial de Jesucristo como Hijo de Dios y redentor de todo lo que estaba perdido. Es irrelevante, a su juicio, saber si Jesús tuvo conciencia de ser el mesías destinado a morir como víctima expiatoria por los pecados del mundo, pues sabemos que *fue* el mesías y que su muerte *trajo* la salvación. Libró en efecto al mundo de la confianza en sus propias obras y en sus convicciones religiosas; abrió así el camino para que el mundo aceptara la gracia de Dios. Sólo necesitamos, históricamente hablando, el «que» de la existencia de Jesús: *que* vivió en el tiempo y murió en la cruz.

1 2 Esto quedó más claro aún en el programa de *desmitologización* de Bultmann⁵, en el que se produce el trasvase del lenguaje mítico de otros tiempos a un lenguaje moderno, comprensible para nosotros. Este lenguaje moderno es, según Bultmann, un lenguaje «existencial», referido a nuestra existencia. Lo que la Biblia describe como lucha de Dios contra Satanás o como lucha del espíritu contra la carne, la interpretación moderna lo describe como lucha de la fe contra la tendencia profunda del hombre a «presumir» (un término que aparece en todas las cartas auténticas de Pablo, salvo Filemón), a compararse con otros física o psíquicamente, en lo económico, en lo artístico o en lo religioso, y a valorarse como superior o inferior según el temperamento de cada uno. Sólo puede librarnos de esto «la gracia de Dios», el reconocimiento de que todo lo que hacemos es dádiva. Lo esencial es esta lucha dentro de nosotros mismos.

1 3 Ya de estudiante en Marburgo pregunté a Bultmann por qué, ante este panorama, tenemos necesidad de Jesús. Nos explicó que el teólogo se distingue del filósofo en que sabe «*quanti ponderis sit peccatum*», la importancia del pecado, y que por eso necesita algo más que una mera doctrina. Volví a preguntar si *Jesús* viene a ser entonces una simple *motivación* para adoptar la misma visión de la vida que guió su conducta. ¿Podemos tomar esta visión, igualmente, de los evangelistas, de Pablo o de filósofos modernos? ¿Necesitaríamos entonces saber de Jesús más que de Platón, cuya filosofía podemos adoptar sin conocer lo más mínimo de su vida? ¿No sería Jesús, en el mejor de los casos, un buen ejemplo, sustituible por otras personas más próximas a nosotros?

Cuando Bultmann puso a debate su desmitologización, muchos nos apresuramos a preguntarle por qué detenerse en

5 R. Bultmann *Neues Testament und Mythologie*, BEvTh 96, 1941, des pues en *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Kaiser, Munchen 1941, 27-69, reimpr. H. W. Bartsch (ed.), *Keiygma und Mythos I*, H. Reich, Hamburg 1948, 15-53. El debate que sigue esta resumido en P. J. Achtemeier, *An Introduction in the New Hermeneutic*, Westminster, Philadelphia 1969, 55-79, en especial, 56-63 (bibliografía 169-171).

la desmitologización de Jesús y de las ideas relativas a la fe en él. ¿No había que *traducir* igualmente el lenguaje sobre «Dios» al lenguaje moderno, y hablar de nuestro propio «sí mismo» que nos enseña a entender la vida como un don?⁶

2. *La historia es indispensable*

2.1. Ernst Käsemann abrió la veda el año 1953 con una célebre conferencia pronunciada ante un auditorio de discípulos de Bultmann⁷. El talón de Aquiles de la posición de Bultmann era sin duda su dificultad para explicar por qué y cómo fue Jesús lo que el propio Bultmann admitía: algo más que un maestro o un ejemplo, algo más que un simple modelo para entender que la vida es primariamente un don que no depende de nuestras obras. Si la salvación se reduce a un mero cambio de nuestra «autocomprensión» (en lenguaje de Bultmann), o a una conversión (en lenguaje de la Iglesia), creemos en nuestra propia fe, confiamos en nuestra propia confianza. Y entonces la «salvación» se reduce a una idea. Una idea que marca nuestra vida, pero participa también de todos los vaivenes de nuestra entrega a esa idea. La Biblia anuncia, en cambio, las grandes y buenas acciones de Dios que, sin depender de nuestra conducta y de nuestra actitud interna, acontecieron mucho «antes» y «fuera» de nosotros, y están ahí. Los evangelios son narraciones, no filosofía abstracta, y esto es válido también para el antiguo testamento. Cuentan acciones de Dios que acompañaron y guiaron a su pueblo en la migración, y acciones de Jesús, en quien Dios vino a nosotros y mediante el cual nos reconcilió y llegamos

6 Propuesta implícita ya en F Buri, *Entmythologisierung oder Entkemythatisierung der Theologie?*, en H W Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos II*, H Reich, Hamburg 1952, 85-101, en especial, 90 y 96-98 (cf p 99 los mitos son necesarios para una determinada autocomprensión), propuesta explícita en H Braun y en D Solle (*infra*, notas 9 y 11)

7 E Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, en Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, I 187-214

a ser hijos suyos. Todo esto fue historia mucho antes de que nosotros hiciéramos algo por Dios, y fue pura gracia de Dios que ninguna filosofía ha podido soñar. Dios está siempre «extra nos» (fuera de nosotros), decían los reformadores.

2.2 Estas tesis podían formularse de distintas formas. James Robinson habló el año 1959 de *A New Quest of the Historical Jesus*⁸. ¿Hasta qué punto se trata de una nueva investigación sobre Jesús? Robinson subraya las dos vertientes de la verdad: los evangelios no son biografías sino libros de predicación que anuncian la gracia de Dios, pero esta gracia se realizó en un vivir y morir terrenales que puede fijarse dentro de las coordenadas de la historia y la geografía de nuestro mundo. Así, lo que encontramos en los cuatro evangelios es en efecto la fe de sus autores, pero una fe que está marcada por toda la biografía de Jesús (incluida su muerte). Esta fe presupone también la resurrección de Jesús, que es esencial para los evangelistas. Robinson entiende la resurrección, primordialmente, como el sí («vindication») de Dios a la biografía terrena de Jesús. Los evangelios nos transmiten así el relato de una vida y muerte humanas donde encontramos la revelación de Dios.

2.3 ¿Significa esto que podemos prescindir de la resurrección de Jesús? Así parece indicarlo Herbert Braun⁹, que retomó el enfoque de Bultmann (con amplio asenso de éste), pero no lo fundamentó en la fe de la Iglesia postpascual, sino en la obra del Jesús terreno. Esta obra sólo nos es accesible a través de la fe postpascual de los discípulos, pero la pascua no constituye un nuevo comienzo esencial. Es el Jesús terreno quien liberó a sus oyentes para que se sintieran queridos y aceptados por Dios, y fueran capaces de amar a los otros. La resurrección de Jesús no añadió nada decisivo a esta nueva autocomprensión fundamental. Por eso Braun ve la unidad subyacente de todo el nuevo testamento en esta autocomprensión del hombre, en la antropología, no en cómo fue en-

8 J. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25, 1959.

9 H. Braun, *Jesus*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1969.

tendido Jesús (como mesías, como Hijo de Dios, etc.), no en la cristología. Dios parece desvanecerse detrás del amor fraterno: «ver al hermano significa ver a Dios»¹⁰.

2.4. El año 1967, Dorothee Sölle sustituyó a Dios por Jesús. Lo que Dios era para el hombre, lo asume ahora Jesús, porque Dios ha muerto. Por eso, la resurrección de Cristo se entiende mejor como recuperación de la identidad de todos; Dios puede revivir en una sociedad no clasista. Dios, definitivamente, «no está ya en el cielo»; pero Jesús le mantiene abierto el futuro¹¹. Sölle se enfrenta así a una actitud teológica muy conservadora en la que Dios pasó a ser un puro objeto cuya existencia había que afirmar sin necesidad de comprometerse uno existencialmente. Conozco a pocos teólogos que procuren pensar y escribir tan honradamente y tan en serio como Braun y Sölle. Para ambos, Jesús ocupa el centro, pero en calidad de alguien que vivió y enseñó como podría hacerlo básicamente cualquier ser humano. Cabe preguntar, sin embargo, si Jesús, sin un Dios que sea Padre y Señor, no equivale a un embajador que sigue ejerciendo su función cuando el país al que representa ha dejado de existir hace tiempo.

10 H Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie* ZThK 54, 1957, 368-371 Id., *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments* ZThK 57, 1960, 18

11 D Solle, *Stellvertretung ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*, Kreuzverlag, Stuttgart 1967, en especial, 170, 175-181, 190-192 Aparte de lo señalado en E Schweizer, *Jesusdarstellungen und Christologien seit Rudolf Bultmann*, en B Jaspert (ed.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1984, 128-137 (por ejemplo, F Belo y M Machovec para A, K Niederwimmer para B), hay que remitir en el área lingüística germana, junto a muchos otros a) para la interpretación político-social, a la polémica de Alt contra el rearme atómico (no contra el servicio militar en general, p 103) *Frieden ist möglich - Die Politik der Bergpredigt* (Piper, München 1983) Jesús no es ajeno al mundo, sino transformador del mundo (p 25), y a I Baldermann, *Der Gott des Friedens und die Gotter der Macht* (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983) la fe en el becerro de oro, el poder visible, ha sido siempre, desde 1 Re 12, 23, fundamento de la política (p 83), b) para la interpretación psicológica, sobre todo a E Drewermann (cf *infra*, cap 5, nota 45, y para Niederwimmer, cap 1, nota 35 y cap 5, nota 2) Aunque parezca extraño, ambas posiciones, diametralmente opuestas, están hoy de moda y sus partidarios las defienden en sentido exclusivo, a veces indistintamente

2.5. La tendencia, constatable a resituar desde los años 70, la figura de Jesús y, en parte la de la Iglesia primitiva, en el contexto del judaísmo, ha supuesto un giro decisivo. La tendencia se advierte entre otros muchos, por parte judía y muy pronto, en D. Flusser, Schalom Ben-Chorin y Pinchas Lapide, y especialmente en numerosos y notables trabajos de J. Neusner sobre historia y religión del judaísmo de la época; por parte cristiana, en J. H. Charlesworth¹². Como Braun y Solle, estos autores se concentran naturalmente en la biografía terrena de Jesús, y dejan de lado, también naturalmente,

12 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, *Paul the Law and the Jewish People*, 1983, *Jesus and Judaism* 1985 (todos, Fortress Philadelphia), J. H. Charlesworth (ed.), *Jews and Christians*, y *Jesus Jewishness* (Crossroad, New York 1990 y 1991). Para D. Flusser (por ejemplo, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, RoMo 140, 1968, con la conclusión de p. 133 «y Jesús se extinguió»), Schalom Ben-Chorin (por ejemplo, *Jesus im Judentum*, Wuppertal 1970, donde cita p. 7 a Wellhausen «Jesús no fue cristiano, y era judío») y P. Lapide (por ejemplo, P. Lapide-U. Luz, *Der Jude Jesus*, Benziger, Zürich 1970, 7 «Las creencias de romanos y griegos esencialmente ajenas a nosotros, se desmoronan» también hoy «en todas las Iglesias») Cf., además, E. Schweizer, *Jesusdarstellungen*, 126-128, sobre J. Neusner, cf. nota 14, sobre el muy notable desarrollo posterior a 1986, cf. B. Boccaccini, *Middle Judaism and its Contemporary Interpreters*, Henoch (Torino) 15, 1993, 207-233. Acerca de la influencia (hoy muy debatida de nuevo) de Qumran en Jesús y en la Iglesia primitiva, cf. ya D. Flusser, *The Dead Sea Sect and Pre-pauline Christianity*, *ScrHe IV*, 1958, 215-206, y en especial, el cuidadoso examen de todos los indicios por H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Mohr, Tübingen 1966, II (sobre todo, 54-84). Algunos ensayos recientes, totalmente arbitrarios (muy vendidos, eso sí), que sostienen los orígenes qumranicos de Jesús y ofrecen una imagen radicalmente distinta de él, son refutados por H. Stegemann, *Die Essener Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Herder Spectrum 4128, Freiburg Br. 1994 (por ejemplo, M. Baigent-R. Leigh, *Verschlusssache Jesus Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum*, inspirado en la novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, y que describe a Jesús como rebelde y luchador (Stegemann, 24-36), o B. Thiering, *Jesus von Qumran Sein Leben - neu beschrieben*, 1993 (original inglés de 1992), según el cual Jesús se casó con María Magdalena y finalmente huyó con ella y su hijo al sur de Francia (Stegemann, 46s). Tampoco es sostenible en modo alguno la afirmación de que los textos de Qumran recientemente editados hablan ya de un mesías crucificado (Stegemann, 147). El examen a fondo muestra que sigue siendo imposible hablar de una afinidad de Jesús con el pensamiento y la vida qumranica, también el tuvo en gran estima la ley y los escritos proféticos, pero en un sentido muy diferente (Stegemann, 351s). Sobre toda la cuestión, cf. ahora *EvTh 55*, 1995/1 *Jesus Christus zwischen Juden und Christen*, en especial, J. Moltmann, 49-63.

los sucesos de pascua y su repercusión en la Iglesia primitiva, o les restan importancia Reconocen, a veces plenamente, la singularidad de Jesús, pero lo hacen en el sentido de una culminación dentro de las fronteras del judaísmo Reivindican a Jesús para el judaísmo y lo reinsertan en Israel

Este giro en la «investigación de la vida de Jesús» es extraordinariamente importante *Jesús fue un judío*, y lo mismo vale para todos los autores del nuevo testamento Ahora bien, en el diálogo entre judíos y cristianos hay una dificultad básica la Iglesia ha pensado durante siglos en términos de «sustancia», y hoy lo sigue haciendo, aunque a menudo subliminalmente Pone así de manifiesto la herencia de los griegos, en especial de Aristóteles Este modo de pensar resulta hoy, si no erróneo, al menos problemático La ciencia moderna concibe el mundo en términos de movimiento y energía, y la palabra «materia» no es ya viable sin una especificación ulterior Es cierto que la lengua griega y la cosmovisión helenística impregnaban ya la Jerusalén del tiempo de Jesús, por su influencia desde más de tres siglos atrás, sobre todo en las clases cultas, y muchos judíos hablaban en griego, quizá incluso el propio Jesús, aunque apenas cabe señalar en los evangelios una frase suya formulada originariamente en griego¹³ A pesar de todo, la Biblia hebrea marcaba fundamentalmente la mentalidad del pueblo en aquellas esferas de la vida donde ejercía la máxima autoridad, como era la esfera religioso-moral

2.6 Cuando un judeocristiano confesaba a *Jesús como hijo de Dios*, lo hacía en el sentido de la Biblia Según Sal 2, 7, el rey se convertía en hijo de Dios al ser entronizado Desde entonces Dios actuaba y hablaba a Israel a través de él El título de «hijo de Dios» definía, pues, a Jesús en línea dinámica, no estática, cualificaba su *vida* como representación de Dios, pero no su «naturaleza» como tal Aunque el pensamiento griego se infiltró esporádicamente en el nuevo testamento, sobre todo en los escritos tardíos, la Biblia neotestamentaria, en especial el mensaje de Jesús, debe entenderse

como un relato sobre el Dios vivo. Esto, en rigor, es algo obvio. Cuando nos referimos a un ser vivo, no solemos definirlo de modo «estático», sino que contamos algo de su vida. Si alguien me pregunta por mi esposa, difícilmente estará interesado en datos cuantitativos sobre su altura y peso; espera que le cuente, por ejemplo, donde nació y estudió, qué profesión ejercía, cómo nos conocimos, lo que hace ahora, su estado de salud, etcétera. Mayor despropósito aún sería una definición «estática», de validez intemporal, de Dios o, también, de Jesús. Atemporalmente válidas son únicamente las «indicaciones direccionales» sobre la acción y la vida de Dios o de Jesús, como la «lealtad», la «justicia», la «gracia», etcétera, que tienen diferente expresión en cada caso.

Que Jesús es hijo de Dios no significa, por tanto, que su cuerpo difiera en la sustancia física del cuerpo de otras personas, que por sus venas corra, por ejemplo, agua en lugar de sangre, como se cuenta de Alejandro Magno. Significa que Dios mismo habló, vivió y actuó en su vida, muerte y resurrección a favor de nosotros, y que exactamente esto constituye su *esencia*. Si expresamos nuestra fe en la filiación divina de Jesús en este sentido, nuestro interlocutor judío *entiende* al menos lo que queremos decir. Algo parecido es aplicable a muchas afirmaciones neotestamentarias, que sólo se pueden entender realmente en conexión con sus raíces en el judaísmo, primordialmente en el antiguo testamento.

3. *El lugar especial de Jesús dentro de su entorno judío*

3.1. Como cristiano, yo no tomaría en serio al interlocutor judío si no añadiera por mi parte que Jesús es para mí el Hijo de Dios «escatológico», la culminación definitiva de lo que fueron los reyes y los justos, o todo Israel, y a los que la Biblia hebrea pudo llamar «hijos de Dios»¹⁴. Debo precisar

14 Celebro que el rabino judío J. Neusner coincida aquí plenamente conmigo (R. J. Hutchinson, *What the rabbi taught me about Jesus*, ChrTo 1993, sept 13, 29)

también que Cristo es para mí «hijo» *de un modo único*, no simplemente en grado superlativo respecto a David o a alguno de los llamados «justos» en el antiguo testamento. El interlocutor judío y el cristiano podrían estar de acuerdo en que la condición judía de Jesús es central y en que el título «hijo de Dios» debe entenderse siempre en el sentido de la Biblia común del antiguo testamento; pero siempre quedaría en suspenso si hay que llamarlo así y, sobre todo, en qué sentido exacto. ¿Cabe avanzar más en esta línea?

3.2. Según Maurice Casey¹⁵, Jesús fue *un profeta judío* que nunca se presentó como mesías. Habló de sí con modestia y usó ocasionalmente la expresión «hijo del hombre», pero en un sentido general, más o menos como nosotros decimos «este hombre». Esperaba el final inminente del mundo y la llegada definitiva del reino de Dios. Por eso extremó los preceptos de la Ley y puso especial énfasis en el mandamiento del amor al prójimo. Presintió su muerte, pero confió en una rehabilitación («vindication») por parte de Dios. Los discípulos y todos los que compartían sus esperanzas tuvieron que encontrar después de pascua la propia identidad frente a los judíos, que rechazaban tales expectativas. Por eso necesitaban de un milagro, como fue la ascensión de Jesús al cielo (similar a la ascensión de Henoc y Elías narrada en la Biblia), y un nuevo punto de referencia de su fe: Jesús, en sustitución de la ley judía. El paso que Pablo no se atrevió a dar, lo dio Juan. En sus textos aparece la palabra «Dios» aplicada a Jesús, y esta fue la posición de la Iglesia desde el concilio de Calcedonia.

3.3. Más influyente y más radical aún es John Dominic Crossan¹⁶. La primera mitad de su obra es una descripción muy interesante del entorno en que se desarrolló Jesús. El autor muestra un conocimiento asombrosamente vasto de la investigación histórica y, sobre todo, sociológica del área me-

15 M Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, Clarke, Cambridge 1991 (mi recensión ThLZ 117, 1992, 353-356)

16 J D Crossan, *The Historical Jesus*, Harper, San Francisco 1991 (versión cast *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994)

diterránea, que permite obtener muchas enseñanzas. En la segunda parte de su libro aborda el problema del Jesús histórico a partir de la imagen que de él transmiten las fuentes *literarias*. Según Crossan, la magia y la mesa («magic and meals») fueron dos factores decisivos en la actividad de Jesús. La base del movimiento que él suscitó fueron las curaciones y la comida fraternal en una comunidad igualitaria que no conocía la distinción de clases. El trasfondo lo formaban los campesinos pobres y los pequeños artesanos. El reino de Dios era una realidad presente y no sólo futura. Quizá Jesús compartió al principio ciertas expectativas apocalípticas con Juan Bautista, pero las abandonó en todo caso al separarse de él. Según Crossan, la vocación de los primeros discípulos¹⁷, la expresión «hijo del hombre» referida a Jesús¹⁸, el padrenuestro¹⁹ y la parábola del hijo pródigo²⁰ no proceden de Jesús. Sus parábolas hablan de incrementos o de opciones basadas en la sana razón. Es juicioso elegir el pez bueno y desechar el malo, y a veces *una sola* oveja puede ser más importante que las noventa y nueve restantes²¹.

Jesús es un *líder carismático* que cuestiona todas las estructuras jerárquicas, no busca la institucionalización de su grupo, critica el poder y la riqueza del templo y de sus representantes y por eso, finalmente, es crucificado sin proceso previo y no recibe una sepultura digna²². Los relatos de sus apariciones como Señor resucitado, con el listado de las mismas en 1 Cor 15, 5-8, reflejan las luchas de poder entre los dirigentes de la Iglesia primitiva²³.

Metodológicamente, Crossan parte del criterio del testimonio múltiple. Los dichos y los relatos transmitidos en dos

17 Mc 1, 16-20, cf J D Crossan, *The Historical Jesus*, 408s

18 Cf *infra*, cap 3, 6 4.

19 J D Crossan, *The Historical Jesus*, 293s

20 Crossan atribuye a Jesús el núcleo de Lc 15, 11-32 (XXIVs y 449, con arreglo a las normas de p 434), pero no otorga ninguna relevancia a la parábola en su libro *Sobre la parábola*, cf *infra*, cap 4, 4

21 J D Crossan, *The Historical Jesus*, 350s

22 *Ibid.*, 390-394

23 *Ibid.*, 397s, 410s

fuentes como mínimo, independientes entre sí, forman una base sólida para la reconstrucción de la vida de Jesús. Crossan no pretende conseguir una «objetividad inalcanzable, pero sí una honradez alcanzable»²⁴, principio al que cabe asentir plenamente y que no podemos cuestionar.

4. Preguntas críticas

4.1. Sin embargo, surgen dificultades. La primera consiste en la cuestión de la *cronología de las fuentes utilizadas*. ¿Cuáles atestiguan un estrato de tradición temprano y cuáles uno tardío? Es obvio que pueden aparecer tradiciones tempranas en fuentes tardías y viceversa; pero ¿cómo se demuestra esto? Y cuando descubrimos el deslizamiento de una posición a otra, ¿qué dirección o qué sentido sigue? La teoría de la doble fuente, según la cual Mateo y Lucas conocieron el texto de Marcos y, además, una recopilación de dichos de Jesús y relatos sobre él (*Q*), es muy probablemente correcta, aunque algunas particularidades continúan siendo muy discutibles. Pero ¿qué pasa con el *Evangelio de Tomás*, donde encontramos extrañas ideas de influencia gnóstica que parecen haber surgido en época relativamente tardía? ¿Hay en él textos anteriores a nuestros evangelios canónicos? Muchos investigadores europeos, a diferencia de los estadounidenses, conjeturan que el *Evangelio de Tomás* depende de los evangelios canónicos. Se conserva en una versión copta que fue hallada en Naghamadi y es muy difícil de fechar²⁵. Algo pa-

24 *Ibid*, XXXI-XXXIV

25 *Ibid*, 383 E Hennecke-W Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Mohr, Tübingen ¹1987, 202-222, fecha el manuscrito en la transición del siglo IV al V, y la redacción final del texto, el año 140 aproximadamente, lo más tarde a principios del siglo III, ya que el *Evangelio de Tomás* es utilizado en los *Hechos de Tomás*. Ese evangelio combina ya diversas sentencias sinópticas de Jesús y, en opinión de Crossan, contiene muy pocos dichos que puedan considerarse originarios de Jesús. Disiente R. Nordsieck, *Reich Gottes - Leben der Welt Jesu eigene Botschaft Unter Einbeziehung des Thomasevangelium*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1994

recido hay que decir del *Evangelio de Pedro*²⁶, que nos ha llegado en un manuscrito del siglo VIII o IX descubierto en Egipto; esta circunstancia hace que sea dudosa la posibilidad de reconstruir a partir de él una especie de «evangelio de la cruz», título que da Crossan a lo que sería un primer antecedente del relato de la pasión²⁷. Aún más problemático es el «evangelio secreto de Marcos» que cita Clemente de Alejandría, hacia el año 200, en carta que sólo se conserva en una copia del año 1750 aproximadamente (en rigor, sólo en una fotocopia de la misma)²⁸. Se menciona, en fin, la *Carta de Bernabé*, redactada entre los años 90 y 135²⁹, una exposición alegórica de pasajes del antiguo testamento.

4.2. En segundo lugar, Crossan trabaja con estratos tempranos y tardíos dentro de *Q*. No se han demostrado hasta ahora los criterios objetivos para distinguirlos, mucho menos para su ordenamiento cronológico. La distinción aún es hipotética, aunque cabe señalar probablemente en algunos de sus textos un desarrollo de la cristología. Más importante es saber si *Q* fue alguna vez *el único evangelio de una comunidad*. Quizá fuera una recopilación de dichos de Jesús utilizada por una comunidad que, además, celebraba la pasión y resurrección y/o las leía en un evangelio (breve) anterior. También es posible que *Q* fuese manejada desde el principio junto con el evangelio de Marcos, como hoy es costumbre alternar la Biblia con antologías de sentencias de Jesús –sobre la vida conyugal, por ejemplo– o de exhortaciones éticas tomadas de To-

26 Contra J D Crossan (*The Historical Jesus*, 385-387), cf J Green, *The Gospel of Peter Source for a Pre-Canonical Passion-Narrative?* ZNW 78, 1987, 293-301. Contesta negativamente la pregunta, porque el *Evangelio de Pedro* no es un testigo independiente. También G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, ²Radiusverlag, Stuttgart 1994, supone que conoció nuestros cuatro evangelios –entonces aún no canonizados– (p. 160, nota 507).

27 J D Crossan, *The Historical Jesus*, 385-387 (cf. 462-466) e *infra*, cap. 4, nota 10.

28 *Ibid.*, 328.

29 Klaus Wengst, *Barnabasbrief*, en TRE V, 238-241, lo data entre 130 y 132, porque 16, 3s alude a la construcción del Templo de Júpiter y no hay en el escrito ninguna referencia a la guerra de los años 132-135.

más de Kempis. Yo no creo que en los primeros tiempos existieran comunidades radicalmente diferentes entre sí y con evangelios dispares. Hubo naturalmente diversas líneas de tradición; pero Pablo, cuya vocación parece haberse producido entre uno y tres años después de la muerte de Jesús, y que actuó sobre todo fuera de Jerusalén y de Judea, donde vivían los judíos helenistas, conoce, por ejemplo, *una sola* Iglesia primitiva con diversas concepciones sobre la misión pagana (Gál 1, 17-24; 2, 1-2). En la literatura joánica constatamos que la falta de referencias a la vida y palabras del Jesús terreno en las cartas no demuestra en modo alguno que sus comunidades desconocieran el evangelio de Juan (al menos en estado naciente, caso de que surgiera tardíamente en la escuela joánica). Por eso considero muy problemático que existiera alguna comunidad para la cual la cruz y la resurrección fuesen episodios secundarios³⁰.

4.3. En tercer lugar, siempre es difícil decidir cuál es el estrato temprano y cuál el estrato tardío de un *proceso evolutivo*, aunque sea posible distinguir claramente ambos estratos. ¿La forma más compleja es el desarrollo de una forma más simple (como suele ocurrir), o la más simple es una abreviación de la más compleja (como puede ocurrir)? Un ejemplo extravagante es la valoración que hace Crossan del «evangelio secreto de Marcos»: Jesús se encuentra en Betania; una mujer rechazada por los discípulos le suplica: «Hijo de David, apiádate de mí», y va al jardín con él. Allí oyen un grito que llega desde un sepulcro. Jesús corre la losa, resucita a un joven rico y le desvela el misterio del reino de Dios³¹. Parece tratarse de una combinación tardía y grotesca que asocia a la mujer de Betania con la resurrección de Lázaro (Jn 11, 38 - 12, 2; cf. Mc 14, 3), el grito del ciego de Jericó (Mc 10, 47),

30 E Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, GNT 2 (1989) 46-52. También son escépticos sobre la existencia de una comunidad de Qumrán J Halverson, *Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber*, NTS 40 (1994) 189s, y M Hengel, *Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft*, en *ibid*, 336. Para la cronología de la vida de Pablo, cf *infra*, nota 34.

31 J D Crossan, *The Historical Jesus*, 329.

el rechazo de los niños por los discípulos (Mc 10, 13), la remoción de la losa del sepulcro de Jesús por el ángel (Mt 28, 2), el joven rico (Mt 19, 20-22), el joven desnudo envuelto en la sábana (Mc 14, 51-52) y, finalmente, la expresión «misterio del reino de Dios» (en singular sólo Mc 4, 11). Esto no parece ser un relato preevangélico; se asemeja mucho más a la amalgama tardía de los diversos relatos de pascua en el apéndice inauténtico de Marcos (Mc 16, 9-20).

Algo por el estilo, aunque no comparable a lo anterior, ofrece el *Evangelio de Tomás*. Hay en él sentencias de Jesús que combinan diversos textos de los evangelios canónicos (21, 47 y 76, por ejemplo). Otras contienen inequívocamente, a mi juicio, interpretaciones posteriores; la más importante de ellas, la de la oveja perdida, por ser la más extensa (107; cf. la del «pez grande», en 8). Cabe señalar también 26, 61, 69, 77, 79, 89, 101, 104, 109. Esto no significa la inexistencia de formas tempranas, pero son difíciles de demostrar. Otros textos recogen la antítesis paulina de la carne y el espíritu (29) o la frase (apócrifa) citada en 1 Cor 2, 9 (17). Ideas como la del «cadáver» del mundo (56) o del hombre originario andrógino (11, 22, 106), incluso el dicho de Jesús sobre la conversión de una mujer en varón para salvarla (114), no proceden de Jesús; tampoco la orden de desnudarse sin vergüenza para ver al Hijo de Dios (37), o la polémica contra los defensores del triteísmo en lugar del monoteísmo o el dualismo (30).

4.4. En cuarto lugar, una reflexión a fondo obliga a desecher el testimonio múltiple como *criterio exclusivo*. Es comprensible que ciertas expresiones e imágenes que ya no tenían cabida en la Iglesia pospascual, desaparecieran de la tradición. De ahí que sólo consten a veces en *una sola* fuente (o en ninguna). Por ejemplo, la *Didajé* (16, 6-8) incluye la predicción sobre la «señal del Hijo del hombre», el «toque de trompeta» y la visión del «Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo» (Mt 24, 30s) (algo semejante encontramos en el *Apocalipsis de Elías* 32, 4, JSHRZ V/3, 251 y la nota d) en forma precisa y teológicamente elaborada, pero sin la reiterada expresión «Hijo del hombre» (que falta también en otros

pasajes de la *Didajé*). Esto podría atribuirse a una versión premateana que omitía ese título; pero es mucho más probable que la *Didajé* o la versión en ella subyacente no recogiera el título por haber caído en desuso poco después de pascua. Puede verse también la omisión del bautismo de Jesús en Juan (Jn 1, 33), etcétera.

Es lógico, a la inversa, que expresiones e imágenes que fueron importantes para la Iglesia, aunque surgieran después de pascua, aparezcan varias veces en las fuentes. Por ejemplo, la exhortación a la vigilancia ante la proximidad del juicio final (el «ladrón», no el «Señor», como Mc 13, 35 par., ni el «novio», como Mt 25, 1), es sin duda importante en la Iglesia primitiva. Por eso aparece esta imagen en Lc 12, 39; 1 Tes 5, 2; 2 Pe 3, 10, y como palabra de Cristo resucitado en Ap 3, 3; 16, 5 y en EvTom 21, 3³². Pero este marcado testimonio múltiple no demuestra en modo alguno que proceda del Jesús terreno. Siempre es de desear la existencia de varios testigos fiables, como en la cuestión de la autenticidad de un cuadro de Van Gogh, por ejemplo, ya que después de haber creado él su estilo otros pudieron imitarlo; pero, probablemente, muy pocos podrán engañarnos si nos gustan realmente sus cuadros y los hemos visto una y otra vez. Análogamente, hay dichos de Jesús en los que se manifiesta el mismo espíritu, aunque los transmita *una sola* fuente.

4.5. En quinto lugar hay que mencionar aún otra objeción decisiva contra las reconstrucciones de Crossan. Si la actividad del Jesús terreno pudiera reducirse a lo que Crossan propone, ¿quién pudo haber compuesto los evangelios? Habría que imaginar una serie de personas que habrían superado al menos en parte al propio Jesús. ¿Quién pudo alumbrar la parábola del hijo pródigo en su forma actual? ¿Quién plasmó una imagen como la del amo que regresa tarde y sirve la cena a los criados (Lc 12, 37; cf. 22, 27, Jn 13, 1-17)? ¿Quién inventó una escena como la de Getsemaní? ¿O un relato de la crucifixión donde Jesús expira exclamando «Dios mío, Dios

mío, ¿por qué me has abandonado?», a la vez que da una gran voz, con la inmediata confesión del capitán pagano «realmente, este hombre era hijo de Dios»? ¿Y hubieran formulado las múltiples alusiones al futuro reino de Dios sin insistir mucho más en los detalles apocalípticos y, sobre todo, en las referencias a la fecha de su venida?

Cabe plantear también el tema de la probabilidad histórica. Es posible que Jesús hablara tan sólo de un reino de Dios ya presente o, al menos, no hiciera constar expresamente que ese reino no se había realizado aún, aunque el mensaje del Bautista fue de carácter apocalíptico y la Iglesia primitiva siguió después de pascua en actitud de espera y quizá entendió incluso la resurrección de Jesús como fin del mundo y comienzo de los acontecimientos últimos (cf. nota 183). Pero ¿es probable esa tesis? ¿Y es realmente imaginable que la última cena de Jesús con los discípulos fuese una cena ordinaria³³. Y si Pablo, que había visitado a Pedro (y a Santiago) en Jerusalén, permaneciendo allí dos semanas, dentro de los cinco primeros años después de la muerte de Jesús³⁴, atribuye su tradición de la última cena al propio Señor (1 Cor 11, 23), ¿no habría descubierto que el relato de la última cena de Jesús sólo pasó a ser una liturgia después de pascua y sin previo fundamento para ello? ¿Podría haber citado las palabras interpretativas como palabras del Señor si no las considerase ciertas?

33 *Ibid*, 361, cf *infra*, cap 4, 3 3-7

34 Gál 1, 18-20 La estancia de Pablo en Corinto puede fecharse con cierta aproximación, porque Galión (Hech 18, 12) fue allí procónsul desde la primavera de año 51 hasta la primavera del 52 (o, menos probablemente, hasta un año después) Cf ahora J Murphy O'Connor, *Paul and Gallio*, JBL 112, 1993, 315-317 Si calculamos retrocediendo en el tiempo a partir de ahí, tenemos que fijar la vocación de Pablo entre los años 32-33 (35 lo más tarde) Cf G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 57s y E Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, 55s

5. ¿Debemos resignarnos?

5.1. Sé tan bien como Crossan que ni su reconstrucción ni la mía son demostrables. No podemos alcanzar una seguridad total. ¿Estamos, por tanto, en un callejón sin salida? Sólo caben dos alternativas. Una consiste en asumir la solución originaria de Bultmann: la postura de la Iglesia primitiva fue una opción de fe que no es susceptible de ulterior investigación; no puede demostrarse como recta ni como falsa, y esto plantea el problema de la significación del Jesús terreno, de su muerte y resurrección. Entonces, *el acontecimiento salvador* corre el riesgo de resolverse en un mero cambio de conciencia por nuestra parte o (dicho con el lenguaje tradicional de la Iglesia) en una conversión realizada, quizá, con ayuda de Jesús como maestro o «modelo». ¿Es esto suficiente? ¿Nuestra fe consiste en creer simplemente en el hecho de nuestra religiosidad? ¿Y no quedarían nuestra fe y confianza expuestas al vaivén incesante de los sentimientos y las vivencias? La otra alternativa consiste en unirnos a Käsemann y a muchos otros que le han seguido. Entonces topamos con los *problemas* del historiador. Si el fundamento histórico es de importancia primordial, ¿quién nos dice si Jesús fue un predicador del existencialismo, como lo ve Braun, o un político de izquierdas, como lo entienden Sölle y Machoveč, o un psicoterapeuta, como parecen sugerir Niederwimmer³⁵ y Drewermann, o un profeta judío, como propone Casey, o un líder campesino carismático, como pretende Crossan, o alguna otra cosa?

Intentaré responder a estas preguntas en los capítulos que siguen, centrándome en tres puntos. Previamente quiero hacer las siguientes aclaraciones: Primero, me sumo a la posición de Käsemann, que fue ya la de Karl Barth: en la persona de Jesús, Dios llevó a plenitud su *historia* con Israel. Esto

35 K Niederwimmer, *Jesus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, cf *infra*, cap 5, 12

aconteció «fuera de» nuestras intenciones y de nuestro conocimiento. La acción *divina* es nuestra salvación. Jesús es sin duda maestro y modelo (Jn 13, 15), pero es mucho más que eso (Jn 13, 8). Este «más» aparece descrito en numerosas imágenes del nuevo testamento que tratan de significar que la salvación aconteció entonces y allí, en determinado punto dentro del tiempo y el espacio de la historia terrena. Por eso es de capital importancia la investigación imparcial y autocrítica de la vida y muerte de Jesús.

5.2. Segundo, la certeza absoluta en los detalles es imposible de alcanzar. Los historiadores de la antigüedad clásica acogen a veces con una sonrisa los escrúpulos que advierten en sus colegas del nuevo testamento. Si ellos investigaran la historia de la antigüedad greco-romana con el rigor que solemos aplicar nosotros, no llegarían muy lejos; pero nuestro objeto de investigación es un solo y breve libro, con alguna literatura complementaria; por eso disponemos de mucho más tiempo para enfoques siempre nuevos. Yo conozco pocos detalles de la vida de mi madre con certeza absoluta. Mi hermana me cuenta a veces un episodio de modo diferente a lo que yo recuerdo. Conservamos, no obstante, una imagen clara de lo que ella era y cómo vivió. Quizá a partir de esta observación haya que poner un interrogante detrás del proyecto del *Seminario sobre Jesús* en los Estados Unidos. En él se debaten a fondo dichos y hechos concretos de Jesús; después se somete a votación, con bolitas de diferente color, el grado de certeza en la calificación de esos dichos y hechos como auténticos o inauténticos³⁶. A veces, cuando nos concentramos en problemas aislados, los árboles no nos dejan ver el bosque. Hay por otra parte, como analizaremos en el capítulo segundo, otros criterios para la historicidad además del testimonio múltiple (cf. capítulos 1, 4.4; 2, 1.1).

36 J D Crossan, *The Historical Jesus*, 424s R E Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, 24, para quien el 82% de los dichos de Jesús son considerados inauténticos

5.3. Tercero, no podemos enjuiciar a Jesús sin referirnos a su influencia. Lo conocemos a través de personas impactadas por él internamente, sanadas de males y dolencias corporales o anímicos, que encontraron en él el sentido de la vida y la paz, transformadas radicalmente por él y por la predicación de sus discípulos. Por eso es imposible trazar una línea precisa entre la acción de Jesús de palabra y obra y la de sus sucesores. Esto lleva a la cuestión del canon. Visto desde fuera, *el canon* se formó por opciones a veces históricamente muy aleatorias de la Iglesia en los primeros siglos. Su importancia fue secundaria en líneas generales. Se impusieron los escritos reunidos en el nuevo testamento, fundamentalmente, porque se habían acreditado durante los dos primeros siglos por su vigor espiritual en todas las situaciones posibles. Se conservaron y transmitieron porque ofrecían ayuda y guía, consuelo y estímulo. Salvo muy raras excepciones, no hay escritos, menos aún libros, de aquella época merecedores de ser incluidos sin género de duda en el canon, y apenas alguno que deba ser excluido de él³⁷.

5.4. La alternativa es, pues, muy simple: o concluimos que la Iglesia primitiva estaba en el error, no sólo en detalles sino en lo fundamental, o concluimos que el nuevo testamento en su conjunto está bien orientado y nos da una imagen correcta de la vida y muerte de Jesús y del acontecimiento de pascua. Esto implica el problema mencionado al comienzo del primer capítulo: ¿la influencia de Jesús en sus discípulos se puede descubrir igual o quizá mejor a través del testimonio de aquellos que, como el autor del cuarto evangelio, emplean el lenguaje propio del periodo pospascual y característico de su tiempo? Si contamos con que el Espíritu de Dios actuaba en la Iglesia pospascual —y esto es obviamente una cuestión de fe—, no es necesario trazar estrictamente la *línea divisoria* entre el Jesús terreno y la influencia que ejerció en los discí-

37 Para ser sincero no estoy tan seguro en lo tocante a la *Carta de Judas*, pero no sería partidario de excluirla del canon, y si algún sínodo así lo resolviera, sería un cambio muy marginal

pulos. Esto no debe impedirnos, desde luego, indagar críticamente aquellos factores extraños que encubrieron o falsearon esta influencia; pero leeremos y oiremos el mensaje con prejuicio positivo, esperando aprender algo de los autores bíblicos que dan testimonio de Dios y sus acciones con autoridad, aunque esta autoridad no sea absoluta.

JESÚS, NARRADOR DE PARÁBOLAS

Si es verdad que no podemos trazar una línea precisa entre Jesús y la influencia que causa en los otros, también lo es que debemos estar atentos y ser sensibles al desarrollo de la tradición desde él hasta el anuncio pospascual de la Iglesia. Una fe que pierde sus raíces —la vida y muerte de Jesús de Nazaret datables en el tiempo y el espacio— degenera en *ideología*, en una vida que se rige por una idea fija, que no piensa sus fundamentos ni permanece abierta a un crecimiento vivo. La frase de Pablo, que igualmente hubiera podido formular Jesús, «cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12, 10), podría entenderse simplemente como fórmula de una filosofía de la existencia. Entonces significaría que los fracasos pueden ser más provechosos que los éxitos, algo que unas veces se cumple y otras no. Pero la frase es para Pablo cifra y corolario de una historia, y *carece de sentido sin esta historia*. Dicha historia es la de Jesús de Nazaret, que murió en cruz, extramuros de Jerusalén, el año 30 aproximadamente, y al que Dios manifestó resucitado ante los discípulos (incluido Pablo) poco después de pascua. Pablo está persuadido de que Dios brindó a los humanos, en esta acción, el perdón, el amor y la filiación divina.

Por ser la vida, muerte y resurrección de Jesús el fundamento de toda fe y de toda predicación, examinaremos pri-

mero los criterios de credibilidad histórica y analizaremos después un hecho indubitable: Jesús habló en parábolas.

1. *De nuevo, los criterios*

1.1. ¿Cuáles son los criterios para juzgar lo originario, lo que es atribuible a Jesús mismo? John P. Meier propone como válidos cinco criterios¹. Son los siguientes:

a) *Dificultades objetivas* («embarrassment»). Acciones o palabras de Jesús que resultan difícilmente comprensibles para la Iglesia primitiva; por ejemplo, su bautismo en el Jordán, donde el Bautista aparece como superior a él; o su ignorancia sobre el día y la hora de la parusía (Mc 13, 32).

b) *Desemejanza* («discontinuity»). Lo que no puede derivar del judaísmo ni de la Iglesia primitiva, procede muy probablemente de Jesús. Este es un criterio muy discutido². Su aplicación estricta conduce desde luego a un mínimo que no recoge toda la tradición enraizada en el propio Jesús. Un Jesús despojado de todo lo que tenía en común con el mundo judío de la época o con la comunidad primitiva en la que actuaron sus discípulos, es una caricatura. Pero, dejando esto a salvo, la «desemejanza» es un recurso excelente para descubrir lo que hubo de extraordinario, llamativo y desafiante en la actividad y predicación de Jesús. Habrá que referirse a esto en el análisis de sus parábolas.

c) *Testimonio múltiple* («multiple attestation»). Lo hemos señalado anteriormente (cf. cap. 1, 4.4). Si mantenemos las reservas allí expuestas —el testimonio múltiple puede tener su origen en expresiones e imágenes relevantes para la Iglesia, o en la tradición pospascual oral o escrita—, este es un criterio importante.

1 J P Meier, *A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus I*, Doubleday, New York 1991, 167-177 (versión cast *Un judío marginal I*, Verbo Divino, Estella 1998)

2 Cf B W Henant, *Oral Tradition and the Gospels*, JSNT, Suppl 82, 1993

d) *Coherencia* («coherence»). Lo que se ajusta al resultado obtenido con los criterios 1-3 puede valer como una tradición originaria de Jesús, al menos como hipótesis provisional. Esto parece ser una aportación decisiva para reconstruir de forma global la imagen de Jesús.

e) *Explicación del rechazo de Jesús* («rejection»). Lo que hace explicable el rechazo y la crucifixión de Jesús tiene una probabilidad histórica a su favor, aunque siempre habrá que contar con otras posibilidades.

1.2. Meier añade otros cinco *criterios*, pero de *valor dudoso*: arameísmos, referencia al entorno palestino, descripción viva, contraste con las tendencias del sinóptico respectivo, probabilidad histórica³. Estos criterios sólo pueden servir, en el mejor de los casos, como argumento complementario para apoyar (positiva o, al menos, no negativamente) una opción tomada por otros criterios. Si se dan más de una de las cinco primeras condiciones mencionadas, podemos seguir investigando responsablemente. Pero nunca debemos olvidar que, a veces, la *sensibilidad* es más importante que el proceso puramente lógico, si ayuda a alcanzar una visión global coherente de la actividad de Jesús, incluyendo su predicación, sus curaciones y sus ágapes, a la vez que su destino o misión, que lo llevó a la muerte en cruz y culminó en los acontecimientos de pascua⁴.

2. El criterio de la «desemejanza»: las parábolas

2.1. Hay parábolas de Jesús en Q, en Marcos y en el evangelio de Tomás. Jesús habló en parábolas. Nadie lo pone

3 J P Meier, *A Marginal Jew*, 178-183. Habría que mencionar también el valor (limitado) de la historia de las formas; cf., sin embargo, sobre la crisis de este método E. Schweizer, *Karl Ludwig Schmidt - Abschied von Illusionen über Jesus und die Kirche*: ThZ (Basel) 47 (1991) 195s.

4 J P Meier, *A Marginal Jew*, 184-195

en duda. ¿Puede aplicarse a ellas el criterio de «desemejanza»? Existen recopilaciones de parábolas rabínicas; a pesar de lo cual *Ernst Fuchs* tuvo que declarar hace algunos años en Marburgo que lo único que los investigadores del nuevo testamento habían descubierto en los últimos cincuenta años era que Jesús contó parábolas. ¿Qué quiso decir con eso, si es que no se trata de un mal chiste? Creo que su afirmación toca un problema que es, en efecto, extraordinariamente importante para toda la cuestión de la actividad terrena de Jesús. *Entre las parábolas de los rabinos y las de Jesús* hay una diferencia fundamental. Aquéllas parten de un principio a demostrar o desembocan en él; ese principio puede ser un precepto de la Escritura y su interpretación correcta. La parábola debe entonces ilustrar lo dicho, de suerte que los oyentes o lectores asientan y declaren: «¡así es exactamente!» Una vez convencidos de la verdad formulada, pueden olvidar la parábola, que ha cumplido con su cometido. En la primera clase de la escuela elemental, nuestro profesor utilizó muy probablemente algunas imágenes para enseñarnos el alfabeto: «La F mayúscula se parece a una bandera desplegada, ¿verdad?», etcétera. Ahora sé la forma que tiene una F y no necesito ya imágenes como apoyo memorístico; por eso he olvidado antiguas imágenes que oí en la escuela. No es este el caso en las parábolas de Jesús.

2.2. Jesús no explicaba antes o después, en lenguaje normal y no figurado, el significado de sus parábolas. *No se limitó* a ilustrar (después o antes) el contenido de una doctrina o precepto. El comienza directamente su relato o lo introduce con un breve giro: «El reino de Dios se parece...», y al final no recapitula lo dicho en el relato. Cuando encontramos estos sumarios en los textos, existe la vehemente sospecha de que fueron añadidos tardíamente por la comunidad. Así, la extraña historia del administrador desleal en Lc 16, 1-13 va seguida de tres o cuatro intentos de aclaración: el administrador desleal es lo bastante sagaz para prever las consecuencias del descubrimiento de sus estafas, mientras que los «hijos de la luz» olvidan lo que hay que hacer de cara al juicio de Dios; o

bien: con el *Mammon* se pueden ganar amigos que le defienda a uno; o: en contraste con ese administrador, hay que ser honrados aun en lo pequeño; o por último: no se puede servir a Dios y al *Mammon*. Estas aclaraciones muestran los tanteos de interpretación por parte de los difusores de la parábola. Podemos referirnos también a la parábola del juez injusto en Lc 18, 1-8. Comienza con la frase: «Él (Jesús) les contó una parábola para explicarles que debían orar siempre y no desanimarse», y concluye reiterando esta exhortación con otras palabras. La rareza de estas interpretaciones y, sobre todo, sus disonancias con lo narrado en la parábola indican que se trata de propuestas tardías de interpretación.

2.3. Así pues, una parábola de Jesús *no puede reducirse* a una doctrina o a un estímulo ético que nos permita prescindir de ella, satisfechos de haberla entendido y asimilado internamente. Ocurre algo similar, significativamente, con los profetas del antiguo testamento. Como las parábolas de Jesús, la de Natán en 2 Sam 12, 1-4 narra sin preámbulos la historia del rico que sacrifica la oveja del pobre. También aquí hay rasgos sorprendentes que sólo son comprensibles desde la realidad significada (cf. *infra*, 3.3): la oveja duerme en el seno de su propietario y éste la considera como un hijo. La parábola sólo se puede entender «desde dentro», desde la perspectiva del que oye la frase «¡tú eres ese hombre!» y comprende que se trata de él mismo, y la escucha y acepta como voz de *Dios* a través del profeta que habla con autoridad divina. La glosa de esta frase en v. 7-9 no parece necesaria, ya que tampoco armoniza con ella, pues la oveja no fue sacrificada (Betsabé), sino su propietario (Urías). Resulta así muy claro que esta parábola es la palabra singular de Dios en una situación muy determinada y no la ilustración de una verdad general. Pero, a diferencia de Jesús, Natán habla de una opción ética de David que el profeta podría formular también directamente, aunque con dudoso éxito en este caso.

Parece inevitable, en suma, además de investigar el contenido de las parábolas de Jesús, preguntarnos *por qué* empleó ese lenguaje al exponer el misterio del ~~reino~~ ^{reino} de Dios y no se

limitó a extraer conclusiones éticas, como en el sermón de la montaña, por ejemplo. Si las parábolas no son meras ilustraciones de doctrinas o preceptos capitales, ¿qué son? El hecho de que no podamos ya eludir *esta* pregunta es –según Fuchs– la aportación decisiva que ha hecho la investigación científica del nuevo testamento en nuestro siglo. ¿Por qué el reino de Dios *tiene que* anunciarse así y no *puede* hacerse comprensible a los humanos sin imágenes?

3. La parábola «de una sola frase» de Lucas 13, 21

3.1. El resultado de la intensa investigación que mis colegas han realizado en torno a las parábolas de Jesús durante los últimos decenios⁵, puede compendiarse en cinco puntos que se ejemplifican en el siguiente texto: Lc 13, 21. El versículo pertenece a la fuente de los *logia* Q, y enlaza allí con la parábola del grano de mostaza, transmitido también en Mc 4, 30-32. Mientras Lucas recoge ambas parábolas más adelante, en el capítulo 13, muy probablemente en correspondencia con el puesto que ocupaban en Q, Mateo sigue a Marcos, pero añade al símil del grano de mostaza la parábola afín de la levadura, tomándola de la tradición Q. Algo similar observamos en otros pasajes de Mateo.

Hay razones sólidas para afirmar que la parábola de la levadura pertenece a la predicación original de Jesús, pues cumple con los siguientes criterios: 1. «Dificultades objetivas»: «levadura» es normalmente imagen de algo impuro. Por eso, 2. («desemejanza»), el texto no puede derivar ni de aforismos rabínicos, ni de Filón, ni de la literatura griega, ni del

5 Cf por ejemplo H Weber, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, FRLANT 120 (1978) 11-57, y la bibliografía (sobre todo en inglés) de E Schweizer, *Jesus Christ*, en B Jaspert (ed.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1984, 86, nota 50. Acerca de la problemática diferencia entre comparación, parábola y relato ejemplar cf G Petzke, *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas*, Theol Verlag, Zurich 1990, 217-220.

lenguaje corriente de la Iglesia primitiva (1 Cor 5, 6-8)⁶ 3 «Testimonio múltiple» la parábola figura en Q y en el *Evangelio de Tomas* 4 «Coherencia» aparece estrechamente ligada a la parábola del grano de mostaza, que encontramos también en Mc 4, 32s Finalmente, 5 («explicación del rechazo de Jesús»), la imagen de la levadura que lo penetra todo (¿el imperio romano? ¿el mundo?) puede hacer a Jesús sospechoso de rebeldía

Lc 13, 21 «El reino de Dios se parece a una levadura que tomó una mujer y escondió bajo tres medidas de harina hasta que todo fermentó» ¿Qué ocurre cuando Jesús lo cuenta? Supongamos que hay una campesina entre sus oyentes Lo primero que oye es la breve introducción «el reino de Dios se parece », que aquí es explícita y en otras parábolas se sobreentiende Se trata, pues, de la acción y el gobierno de Dios mismo, de su acción y gobierno, que el narrador pretende conocer con certeza La verdad de lo narrado depende de su autoridad para, a través de su narración, hacer realmente presente entre los oyentes el reino de Dios «¿Qué pretensión —piensa la mujer— la de este hombre corriente que no es más que uno de tantos!» Si le rondan estos pensamientos, la campesina está ya atrapada por el mensaje central de Jesús La pregunta decisiva es entonces la siguiente ¿es justa la pretensión inaudita de que Dios accede a esta mujer por mediación de este Jesús? La *pretensión* de ser aquel cuya palabra significa la visita de Dios y la voluntad de entrar en la vida cotidiana de su pueblo, es *el fundamento* que da sentido a todas las parábolas de Jesús

3 2 Segundo La campesina oye decir « se parece a un poco de levadura que tomó una mujer» Esto lo hizo ella innumerables veces, ayer mismo, el mensaje penetra en su mundo y la sorprende justamente donde ella vive Nadie le pide que emigre a otro mundo, a uno ajeno del cotidiano, a un mundo

6 Cf Bill (índice s v *Sauerteig*) con numerosos ejemplos rabínicos H Windsch art *zyme* en ThWNT II 804 907 también J A Fitzmyer *The Gospel according to Luke* AncB 28A 1985 954s

religioso. Jülicher⁷ y muchos otros han subrayado con razón esto; pero ¿qué significa? La mujer observa primero, simplemente, que Jesús no se acerca a ella con un artículo de fe o con una nueva ley, sino con una historieta. La historieta habla de una experiencia que ella ha vivido cientos de veces. Este reino de Dios, por lo visto, es algo que tiene que ver con ella y no sólo con los hombres, o con letrados que saben leer y hasta entienden el hebreo. Una puede vivir, por lo visto, sin haber alcanzado un determinado grado de formación. El reino de Dios que anuncia este predicador llega directamente a ella. Y ella ha comprendido ya lo más importante en las parábolas de Jesús: sólo puede entenderlas el que se deja *implicar* en la historia que cuentan. Sólo es posible entenderlas «desde dentro»⁸. Siempre que nos impresiona una parábola de Jesús, tenemos que estar dispuestos a entrar totalmente en ella.

El breve enunciado no encierra *ninguna nueva información* para ella. Cómo se fabrica el pan, lo sabe desde hace tiempo; pero la afirmación de Jesús le *evoca* ciertas *experiencias* vividas al amasar el pan y la inician en otras experiencias con el Dios que ahora se acerca a ella en el encuentro con Jesús, para crecer también en su vida. Algo de esto acontece siempre que empleamos un lenguaje *figurado*. El lenguaje informativo normal podemos procesarlo mecánicamente, traducirlo por ordenador a otra lengua; pero esto no funciona en las imágenes más simples y primitivas. Si un estadounidense llama «honey» a su amiga y lo traducimos por «miel», resulta grotesco para todos los que aún no hablan un castellano tan americanizado que apenas les sorprenda la expresión. El lenguaje figurado requiere un mínimo de disposición para el intercambio lingüístico, siquiera para constatar que no rige aquí el significado normal, sino uno figurado. Pero la diferencia es mucho más profunda. Aunque construyamos un ordenador capaz de decidir a nivel lingüístico si el término justo es

7. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I, Mohr, Freiburg ²1888, 147s, por ejemplo

8 J D Crossan, *In Parables*, Harper and Row, New York 1973, 13

«miel» o «amor», el ordenador no podrá contarnos *cómo*, en qué tono es pronunciado el vocablo, con el amor florido del adolescente que se lo dice por primera vez a su chica o con la indiferencia de una vendedora que pregunta: «¿qué se le ofrece, 'honey'?», sin querer decir otra cosa que «señora». En un plano mucho más elevado, la oyente de Jesús ha de escuchar con todos sus sentidos y no mecánicamente. Hasta comprender que esa frase tiene que ver muy directamente con ella. En efecto, el reino de Dios viene ahora a *ella*, a esta campesina galilea.

3.3. Tercero. Jesús menciona tres medidas («sata») de harina. No es una cantidad imposible, pero sí muy sorprendente: medio quintal⁹. Quizá sonría un poco la mujer que lo oye y piense que sólo un varón puede decir eso. Medio quintal... ¿cómo va a amasarlo en su mesa de cocina o afuera, delante de la vivienda? Y ¡qué cantidad de pan! Tendría para mucho tiempo, y las hogazas se endurecerían. Pero esta sonrisa interior va trabajando en ella. Imagina primero cómo podría arreglárselas con esa cantidad de harina, y cuanto más lo piensa, más vivo se representa lo exagerado del montón, pero más le cunde también la impresión de que Jesús está hablando de algo muy grande, muy poderoso, cuando anuncia el reino de Dios.

Detalles parecidos encontramos en casi todas las parábolas de Jesús. Nunca suenan a cuentos; no ocurren prodigios, pero hablan de cosas inesperadas, sorprendentes. ¿Qué prestamista dispone de 50 millones, no de euros, ¡de jornales!? Y, sobre todo, ¿quién puede perdonar semejante deuda cuando el deudor pide un aplazamiento para el pago (Mt 18, 24-27)? ¿Qué grano de mostaza crece hasta hacerse un árbol (Lc 13, 19)? Podrá convertirse en una planta exuberante que alguien podrá llamar «árbol», pero hiperbólicamente. ¿Qué campesino, después de sembrar, se limita a «dormir y levantarse» sin

9 Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, 1019. «a peck and a half» multiplicado por tres da 40,8 litros, y, según mi prueba, un litro de harina equivale a 625-650 gramos

pensar siquiera en cercados y espantapájaros? (Mc 4, 26-28)? ¿Y qué padre se comportaría como el de los dos hijos (perdidos) (Lc 15, 11-32)? (cf. también, más adelante, cap. 4, 3.2, mis consideraciones sobre Lc 12, 37). Contrariamente a Crossan¹⁰, yo no creo que las parábolas sean ilustraciones convincentes para el auditorio porque apelan a la sana razón. Apelan también a ella, pero lo decisivo es justamente lo insólito, lo que provoca extrañeza y despierta la atención de los oyentes.

Esto aparece con especial claridad en la *parábola del hijo pródigo* (cf. *infra*, cap. 4, 4.4). En un coloquio interdisciplinar de profesores de la Universidad de Ginebra, donde se debatía este relato, el psiquiatra¹¹ señaló que la conducta de los dos hijos responde exactamente al modelo de análisis psicológico moderno de la pubertad, especialmente en lo relativo al freudiano complejo de Edipo. El hijo menor de la parábola «mata» al padre a efectos de su propia conducta, porque se comporta como si el padre hubiera fallecido ya: «Dame la parte de la herencia que me corresponde». Allí y entonces, esta exigencia sin haber precedido la muerte del testador es algo inaudito. Si un hijo quería o debía emigrar, le podían asignar un terreno que recibiría a su debido tiempo. El hijo podía también venderlo, pero de forma que el comprador sólo accedía a la posesión del campo después de la muerte del padre¹². El hijo mayor también «da muerte» al padre a efectos prácticos. Hace tiempo que no lo quiere ni le sirve. Vive y trabaja para *el* padre que *él* se forja como ideal; no ama al padre real, sino la imagen que él se hace del mismo. Ciertamente que ambos caracteres aparecen enfatizados y nos incitan así a identificarnos con ellos, aunque sus rasgos apenas existan en nosotros; pero el mensaje decisivo de la parábola reside en el pa-

10 Crossan, *The Historical Jesus*, Harper, San Francisco 1991, 350s (versión cast *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994), cf. Julicher, citado en mi disertación *EGO EIMI*, FRLANT 38 (1939) 114, nota 11, aunque con una leve crítica

11 L. Beirnaert, *La parabole de l'enfant prodigue (Luc 15, 11-32) lue par un analyste*, en F. Bovon-G. Rouiller (eds.), *Exegesis*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Nestlé 1975, 136-144

12 Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, 1087

dre. Con él empieza, con él acaba la parábola y él desempeña el papel central en las dos partes. El personaje es en extremo sorprendente. Sólo Jesús, que pretende conocer al Padre celestial mejor que cualquier ser humano en la tierra, puede atreverse a diseñar esta imagen de amor sin límite.

Análogamente, la campesina impresionada por la extraña imagen del montón de harina, supone que el reino de Dios que Jesús quiere implantar debe de ser algo increíblemente grande y poderoso, y así este Reino cobra un perfil justamente porque Jesús narra la parábola y ella la escucha.

3.4. Cuarto. Jesús emplea el verbo «esconder» para referirse a lo que hace la mujer con la levadura. No es absurdo, pero en griego, como en español, es una expresión insólita. Quizá la mujer se extraña la primera vez que la oye, quizá recuerda más tarde que Jesús no dijo «mezclar» sino «esconder» bajo la harina. Puede haber un proceso inconsciente en la mujer, pero el proceso puede suscitarle ciertas preguntas conscientes; por ejemplo, si Jesús quiso decir que este reino de Dios *viene de modo oculto*, por muy poderoso y formidable que pueda ser. Ella ha vivido este fenómeno a menudo: la levadura desaparece en la harina amasada, pero está allí, sigue viva y actuando. ¿Será que ocurre lo mismo con el reino de Dios? La mujer no ve tal Reino ni sus efectos; el mundo sigue igual; hay amenazas de guerra, la lluvia llega o se resiste, los hijos son a veces insoportables. ¿Dónde está el reino de Dios? Pero cuando ella fabrica el pan, la levadura es invisible y, sin embargo, hace fermentar toda la masa.

La parábola cobra así un sentido nuevo y diferente. En otra época y otra situación, la historia narrada por Jesús podrá suscitar un nuevo mensaje adicional en el oyente o lector. Las parábolas de la oveja perdida y del sembrador lo ilustrarán en el próximo capítulo (3, 1-2). La cuarta experiencia de aquella mujer de la montaña de Galilea es que la parábola no ha acabado aún, sino que empieza a hablar en forma nueva.

3.5. Quinto. La breve parábola concluye: «hasta que todo fermentó». No es desde luego la definición de un objeto siempre igual, sino el relato de un *proceso*. Las definiciones

fijan sus objetos como si éstos no pudieran ya cambiar; las historias narran una serie de hechos, a menudo dispares entre sí, que unas veces se suceden sin una continuidad clara y otras manifiestan un desarrollo, pero siempre abiertos hacia adelante, y el oyente puede suponer que han ocurrido u ocurrirán más novedades. En rigor, Jesús no «enseñó» a Dios sino que lo «narró»; sabe que *Dios no es* «enseñable» en sentido estricto, sólo es «narrable». Esto me parece decisivo para la comprensión de Jesús y del Dios que él quiere introducir en nuestra vida. Esa mujer de Galilea no vuelve a casa con una nueva doctrina que pueda poseer hasta la muerte; se ha visto implicada en una historia que seguirá su curso hacia una meta escatológica, «hasta que todo haya fermentado».

4. *Metáforas, no comparaciones*

4.1. ¿Qué son por tanto las parábolas de Jesús? De estudiante en Marburgo aprendí a distinguir entre parábola y alegoría. Una *parábola* – nos explicaban– tiene *un solo* punto de comparación que suele ilustrar la relación entre dos magnitudes, personas o cosas: lo que hace la levadura con el montón de harina (fermentarla), lo hace el reino de Dios con Israel o con el mundo (impregnarlos progresivamente). Esto parece lógico y no es falso, desde luego. Sabemos que hay cosas o fuerzas de aspecto irrelevante que evolucionan hacia algo mucho más llamativo o ejercen una amplia influencia. Pero ¿es suficiente? De hecho, en la sencilla historieta que hemos expuesto, hay bastantes más similitudes entre la imagen y la realidad: la dinámica de la levadura, su ocultamiento y la gran cantidad de harina. Es difícil afirmar que estos extremos sean meros ornatos en la parábola de Jesús. La parábola de Lc 15, 11-32 ofrece tantos detalles en la conducta de los dos hijos que nos mueven a identificarnos con ellos, porque se asemejan a lo que nosotros mismos hemos vivido. Pero, sobre todo, lo que el padre hace sintoniza

punto por punto con lo que sentirá el oyente de la parábola cuando el reino de Dios comience a vivir con él y en él.

4.2. En la *alegoría*, cada punto del relato tiene su correspondencia en la cosa significada. Un ejemplo típico es el sueño de Nabucodonosor en Daniel 2, 31-45. El rey ve una gran estatua con cabeza de oro, pecho y brazos de plata, vientre y muslos de bronce, piernas de hierro y pies de hierro mezclado con barro. Se desprende una piedra, lo destroza todo y crece hasta convertirse en una montaña que ocupa toda la tierra. Nadie es capaz de interpretar el sueño hasta que Dios mismo revela el significado al profeta: el pecho y los brazos, el vientre y los muslos son reinos inferiores al imperio de Nabucodonosor; las piernas de hierro significan un imperio muy fuerte; los pies, un reino dividido con su parte de fortaleza y su parte de debilidad. Luego serán destruidos todos estos imperios y reinos, y comenzará el reino de Dios indestructible. Las alegorías son un lenguaje para los «iniciados», no comprensible para los profanos. Sólo el que posee la clave del misterio puede comprender el mensaje. Las imágenes de una alegoría son máscaras que ocultan la cosa significada. Es indudable que Jesús no persiguió esto con sus parábolas. Por eso nos enseñaron también en los años 30 que los rasgos alegóricos que asoman en la tradición de sus parábolas son añadidos secundarios. Lc 19, 12 es un buen ejemplo. Cuando el hombre noble «marchó a un país lejano para conseguir el título de rey y luego regresar», se alude claramente a Jesús, exaltado por Dios para recibir el reino (Lc 22, 29) y volver en la parusía (Hech 1, 11, etcétera). Esta distinción entre parábola y alegoría, sin ser falsa, tampoco es suficiente.

4.3. Si las parábolas de Jesús no son meras ilustraciones por comparación figurada, evidentes para toda persona de buen juicio, ni alegorías para iniciados, ¿qué son entonces? Mi sucesor en Zurich, Hans Weder¹³, explica (con otros in-

13 Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 58 con A Wilder, R Funk, D O Via, J D Crossan y N Perrin Sobre el ejemplo siguiente, cf E Jungel, *Metaphorische Wahrheit*, en P Ricoeur-E Jungel, *Metapher* (EvTh Sonderheft) 1974, 73

vestigadores actuales) que las piedras con las que se construyen las parábolas no son comparaciones sino *metáforas* y que, por eso, tampoco hay un *único* punto de comparación.

¿Qué se entiende por metáfora? El ejemplo clásico es el enunciado «Aquiles es un león». Este enunciado no es una simple comparación para significar que el héroe de la guerra troyana era *como* un león, siendo hombre y no animal. La palabra «león» sirve para describir perfectamente, no una cualidad fija, sino *un* aspecto de la conducta de Aquiles. Éste, al luchar con tal valor, es tan fiero y tan poderoso como un león dentro del reino animal. La metáfora tiene sentido en el contexto de una historia donde es importante el ardor combativo. Aquiles no sólo es comparado con un león porque sea semejante en este o aquel aspecto, sino porque la fuerza del león luchando cobra forma y se hace realidad en él.

Podemos aclararlo también con un ejemplo moderno. Políticos, periódicos y comentarios televisivos han calificado a la señora Thatcher de «Dama de hierro». Todos saben que ella no se compone de hierro y, sin embargo, esta metáfora la caracteriza perfectamente. Expresa mucho más que si dijéramos que es «tenaz, inflexible, resuelta, intransigente». ¿Cuál es la *ventaja* de la metáfora sobre las descripciones directas? Una metáfora no es algo «difuso». Si está bien elegida, graba en el oyente o el lector una imagen mucho más nítida que los términos puramente informativos. No establece una comparación lógica para constatar la similitud entre imagen y cosa. Despierta experiencias, sensaciones, en nosotros. Quizá alguna vez nos hemos acercado a una verja y hemos tenido tal sensación de impedimento para franquearla que hemos debido volvernos; o hemos tocado un barrote de hierro que se encontraba a temperatura bajo cero, y algo de nuestra piel ha quedado pegado a él. La metáfora nos introduce directamente en una historia, es decir, en la vida. A esto va asociado lo otro: la metáfora posee siempre una «anchura de banda» mayor que los adjetivos que buscan la definición. El adjetivo «férreo» puede sugerir tanto la buena perseverancia como la intransigencia; expre-

sa, en efecto, el carácter que en la vida real puede ser útil o nocivo, proteger la vida o matarla, según la situación. Una buena metáfora no fija atemporalmente hechos siempre idénticos; no juzga definitivamente. sino que está abierta al futuro.

4.4. Esto mismo vale en parte para la comparación. Pero cuando empleamos metáforas, sobre todo cuando narramos en metáforas, no suponemos simplemente que la «cosa» significada con ella sea conocida, sino que ha de aclararse con una «imagen». La metáfora comienza envolviendo el objeto en un halo de «extrañeza» que nos hace prestarle atención. El «león» con su ardor combativo cobra figura en Aquiles, y el hierro con su dureza, que protege o espanta, cobra figura en una primera ministra. Hay aquí una línea de conexión con los *discursos joánicos* (de estructura lingüística totalmente distinta), donde Jesús declara una y otra vez «yo soy la verdadera vid, el verdadero pastor, el pan de vida...». Jesús puede iniciar su parábola diciendo «el reino de Dios se parece...» para dar autoridad a la narración; pero luego emplea metáforas que no pretenden ofrecer un único punto de comparación. Evocan ciertas experiencias en las personas que apuntan a algo no expresado, pero de importancia decisiva. Describen cosas en términos llamativos que hacen esperar algo asombroso. Traen nuevas ideas y no sugieren un hecho definible, sino una realidad que acontece y tiene futuro. Esto queda muy claro en la parábola del hijo pródigo. Ese que llamamos «padre» (Lc 15, 11) no se limita a «reproducir» los rasgos de Dios. El padre de la parábola va cobrando figura en la acción de Dios sobre los oyentes, que discurre en paralelo con la narración. De todos modos, en las parábolas de Jesús es frecuente que *diversas partes de la mitad figurada se corresponden con otras partes de la mitad temática*, justamente porque suele tratarse de un proceso que tiene un principio y una meta, y porque la historia de Jesús evoca en el oyente ciertas experiencias que, a otro nivel, se convertirán en experiencias del reino de Dios. Por eso no cabe contraponer ya simplemente la mitad figurada y la mitad temáti-

ca. Si es una verdadera parábola, lo que se narra en ella está aconteciendo en la vida del reino de Dios que empieza a germinar en los oyentes.

4.5. Esto nos lleva a otro corolario. *El mensaje de las parábolas de Jesús depende totalmente de su narrador, que es Jesús mismo.* Esto es obligado decirlo cuando nos referimos al período pospascual, en que Jesús no aparece corporalmente como narrador. Él no es ya visible como lo era a aquellos que un día le oyeron. Los evangelios declaran obviamente que Jesús narró las parábolas recogidas en ellos; pero los lectores de cualquier lugar del imperio romano difícilmente podían apreciar su significado. Por eso, en ocasiones, la Iglesia tuvo que declarar expresamente que estas parábolas se cumplieron en la vida de Jesús, y en su muerte y resurrección (complemento *pospascual*), y se cumplirán de nuevo en su parusía. El texto de Lc 19, 12 (cf. *supra*, 4.2) fue añadido por la Iglesia pospascual, pero era un preámbulo lógico y necesario en ese tiempo. La cristología implícita se hace necesariamente explícita después de pascua. En el próximo capítulo abordaremos dos de esas ampliaciones de parábolas y, en un ejemplo concreto, también el desarrollo en la transmisión de los dichos de Jesús. Detrás de este proceso de tradición está obviamente el problema, más profundo, de un lenguaje que pretende hablar de la dimensión trascendente del reino de Dios, dimensión que comienza a vivir en hombres y mujeres terrenos, y los moldea y transforma (cf. cap. 3, 1-3.). En el capítulo 5 volveremos sobre el lenguaje «mitológico» como condición irrenunciable para mantener esta dimensión de la verdad¹⁴.

14 No entiendo por «lenguaje mitológico», obviamente, un lenguaje legendario sino un lenguaje que osa hablar de una verdad que no se puede descubrir, medir y verificar simplemente con los recursos del historiador científico: fotografías, experimentos (repetibles a discreción), etc., una verdad que no pretende ser como las otras, sino la verdad decisiva.

5. Jesús, la parábola de Dios

5.1. Que Jesús es la parábola de Dios se desprende ya del breve texto de Lc 13, 21.

Primero: Él es el único que puede contar parábolas. «El reino de Dios se parece...». Jesús asegura que en su mensaje, ahora mismo, al contar esta parábola, el reino de Dios —y, por tanto, el Dios *vivo*— llega a los oyentes de sus historias. Si esto no ocurre, todo carece de sentido. ¿Para qué, si no, contar esta historia, y para qué escucharla? Sólo *la autoridad de Jesús acredita la verdad* del texto Lc 13, 21. Aquí no se ape-la únicamente a la sana razón. Que me condonen la deuda de 50 millones de jornales o que Dios me acoja como el padre de la parábola del hijo pródigo, es algo que no se comprende. Pero si en las parábolas de Jesús accede el reino de Dios a los oyentes y, por tanto, accede Dios mismo interviniendo activamente, justo porque estas parábolas *se cumplen en la conducta de Jesús*, entonces Jesús mismo se convierte en la parábola de Dios. En él, Dios vive entre nosotros.

5.2. Segundo: «... se parece a la levadura que tomó una mujer...». El que quiera entender a *Jesús, no puede observarlo desde la distancia*, en actitud de reserva, para decidir luego si lo acepta o no. Jesús, con su parábola, entra directamente en nuestro mundo y se abre sólo al que acoge como don el encuentro con él, de forma que ese encuentro pueda cambiar su vida. Esto no requiere, en modo alguno, desde el principio, un sí o un no a una determinada doctrina. El resultado del encuentro queda en abandonarse en manos de Aquel mediante el cual el reino de Dios comienza a vivir en nosotros y en nuestro mundo. Pero así como la parábola sólo es accesible a los que se comprometen con ella, y así como el amor sólo comienza a vivir cuando no lo observamos desde fuera sino que nos dejamos cautivar y mover por él, del mismo modo Jesús se nos convierte con su narración en la parábola de Dios cuando empezamos a vivir a la luz de estas historias y a oírlas desde dentro.

5.3. Tercero: «...tres medidas de harina...» Jesús es la parábola de Dios porque todos *los rasgos llamativos e inesperados* de sus historias *se cumplen en él y en su conducta*. En él, y no en todo tiempo y lugar, se revela el reino de Dios de modo tan sorprendente y llamativo. «Si echo demonios con el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20 Q). Y si aquel que expiró dando un grito era el Hijo de Dios, como reconoce el capitán pagano (Mc 15, 39), entonces este reino de Dios llega también desde él a aquellos que están perdidos sin remedio, indefensos y desesperanzados.

5.4. Cuarto: «...y lo escondió bajo...». Pero Jesús es la parábola de Dios. Y esto no vale sólo para todos los acontecimientos llamativos de sus narraciones que cabe interpretar como manifestaciones claras y gozosas del amor y la gracia de Dios, y de su triunfo definitivo, y se realizan en la vida de Jesús. Vale también para los otros rasgos que describen *el carácter oculto del amor, de la gracia y del triunfo de Dios*. ¿Dónde iban a estar más ocultos que en la debilidad de este Jesús que fue objeto de creciente repulsa hasta ser sacrificado definitivamente *en la cruz*? El misterio del reino y del poder de Dios que estaba oculto en la debilidad de Jesús, se manifiesta así como resurrección del *Crucificado*. «La *necedad* del mensaje de la cruz» se ha convertido en «poder de Dios». El resucitado de la muerte y anunciado como tal al mundo es «para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención (1 Cor 1, 18.30)¹⁵. Por eso, la Iglesia no puede recoger la cosecha de sus parábolas y poseerla con actitud triunfalista. Quizá por eso las parábolas comienzan siempre hablando en forma nueva sobre cuestiones nuevas y desde situaciones

15 Pablo subraya el aspecto personal de esta equiparación. Sostiene primero, en una serie de proclamas, que lo necio y débil a los ojos del mundo es sabiduría y poder a los ojos de Dios, y a la inversa, la sabiduría del mundo y de sus sabios es necesidad delante de Dios, y su fuerza, debilidad. Recuerda luego a los corintios que ellos, necios y débiles, plebeyos y despreciados, pura nada a los ojos del mundo, son los llamados por Dios. Cabría esperar una continuación como «y así os habéis convertido en los verdaderos sabios, justos y santos», pero Pablo continúa extrañamente «y eso sois *en Cristo Jesús*, al cual hizo Dios, para nosotros, sabiduría, justicia, santificación y redención»

nuevas. Será en el fondo el mismo mensaje; por eso mismo, nunca podemos poner límites a las formas en que las parábolas nos interpelan hoy y nos interpelarán mañana. Jesús es siempre «el viviente».

5.5. Quinto: «...hasta que todo fermentó». Jesús es *la* parábola de Dios porque él mismo vivió sus parábolas, porque éstas –y el presente del Dios narrado en ellas– se hicieron y se hacen realidad constantemente en su vida y muerte. Pero *su obra total*, todas sus palabras y acciones, su muerte y resurrección, estuvieron *constantemente abiertas al futuro de Dios*. Jesús esperaba que Dios saliera fiador de él, de sus palabras y obras, y las llevara a cumplimiento. Jesús es el «principio esperanza» en persona para nuestro mundo.

Tal es el lenguaje de la fe. Al final del próximo capítulo mostraré por qué es, a mi juicio, la única respuesta posible, si no queremos catalogar a Jesús como un enfermo atacado del delirio religioso.

JESÚS, PREDICADOR Y SANADOR, AMIGO DE PUBLICANOS Y PECADORES, ¿EL MESÍAS?

En el capítulo anterior he intentado mostrar la importancia capital de la persona y la autoría de Jesús para entender sus parábolas. Éstas hablan de acontecimientos inesperados y sorprendentes que se hacen realidad en su vida. La pretensión de que el reino de Dios llega a los oyentes en la vida de Jesús es una *crístología implícita*. En la primera mitad del presente capítulo veremos cómo esta cristología pasa a ser ya cristología explícita en la tradición de dos parábolas (la oveja perdida y el sembrador) y en una antología de otros dichos de Jesús (sermón de la montaña). Tal explicitación es, por una parte, un proceso *dogmático*. Detrás está la profesión de fe de la comunidad pospascual: Jesús es aquel que rescata a los pecadores para Dios (Lc 15, 1s) y produce la cosecha de Dios (Mc 4, 20); es decir, Jesús es el Cristo (Mt 11, 2.5-6). La explicitación es, por otra parte, un proceso *ético*. La cristología correspondiente a la situación pospascual es un reto para la comunidad. Previene contra la autosuficiencia de una ideología homogénea y eternamente válida, y señala los constantes peligros que amenazan al grupo de creyentes (Mc 18, 12-14; Mc 4, 14-19; Mt 7, 13-27). En la segunda mitad del capítulo indagaremos hasta qué punto esa cristología implícita subyace en la actividad de Jesús (curaciones, ágapes) y en su propio testimonio (incluida la expresión «Hijo del hombre»).

1. La parábola de la oveja perdida: Lucas 15, 3-7

1.1. Jesús habla del pastor que abandona las 99 ovejas en el campo para salir en busca de la que se ha extraviado. ¿Qué sorprende en este relato? Cuando David abandonó su rebaño para luchar contra Goliat, lo dejó al cuidado del rabadán (1 Sam 17, 20). Nada de eso dice la parábola¹, que subraya por el contrario el inestimable valor de una oveja extraviada. El riesgo de perder las 99 restantes no le arredra al pastor. La parábola afín de la dracma perdida no ofrece este rasgo; pero destaca tanto como la parábola de la oveja la alegría de la mujer que invita a sus amigas y vecinas a celebrar el hallazgo, como hace el pastor según el versículo 6. Lo mismo ocurre en la versión de Mt 18, 13. El joven alumno con el que comenté, hace casi sesenta años, la parábola de la dracma perdida, tenía completa razón cuando objetó que aquella mujer fue «tonta»; tuvo que gastar en café y pastas más de lo que valía la dracma. Como las dos variantes de la primera parábola, también ésta enfatiza la alegría desbordante. La alegría constituye el rasgo central de los dos breves relatos. Probablemente reside ahí el *objetivo* de Jesús al contar ambas parábolas: invita insistentemente a los oyentes a compartir de corazón esta alegría (Lc 15, 32), porque pueden reconocerse en la oveja y en la moneda perdidas y halladas.

1.2. El sumario de Lc 15, 7 (no así Mt 18, 14) desplaza el acento: «Da más alegría *un* pecador que se enmienda que noventa y nueve justos que no necesitan enmendarse». Es una exposición presumiblemente secundaria, ya que ni la oveja ni la moneda vuelven por su cuenta; solamente se narra la búsqueda y el hallazgo por parte del pastor y de la mujer, no la recuperación de lo perdido. Ambas parábolas cuentan lo que en la narración de Jesús *acontece* realmente. Los oyentes que han comprendido esto, comparten con el narrador la alegría

¹ Es también la reflexión de J D Crossan, *The Historical Jesus*, Harper, San Francisco 1991, 351 (versión cast *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994)

insólita y desbordante del pastor y de la mujer. En una cristología implícita, el pastor y la mujer se convierten en *metáforas* de Jesús, cuyo servicio en favor de los humanos incluye la búsqueda y el hallazgo. Los sumarios de Lc 15, 7 y 10 explicitan este acontecimiento: se trata de la salvación de los pecadores que han realizado el acto de la conversión. La acogida de las parábolas en los evangelios de Lucas y de Mateo significa ya el ajuste de los relatos a la situación de sus autores y lectores. Ahora, la participación en la alegría del pastor y de la mujer incluye la entrada en la comunidad de Jesús y la ruptura con anteriores vínculos sociales.

1.3. Lucas introduce así estas parábolas: «Todos (!) los publicanos y pecadores se acercaban a él para oírle, y los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: 'Éste acoge a los pecadores y come con ellos'» (15, 1s). Lucas parece conocer a ciertas personas que menosprecian y no pueden aceptar a un Jesús que rescata para Dios a personas de baja condición y moralmente censurables. Por eso hace constar ahora *explícitamente* que Jesús es este pastor que encuentra a los pecadores, con gozo de todos los ángeles del cielo. La parábola se convierte así en advertencia contra los que rechazan al que es el mediador a través del cual el reino de Dios llega a todos. La cristología implícita se hizo explícita después de pascua.

1.4. Mateo vive en una comunidad que parece necesitar determinadas reglas para ordenar la vida comunitaria, sobre todo cuando hay hermanos y hermanas que requieren atención y ayuda. Es posible que la comunidad hubiera caído en la autocomplacencia. ¿No son ellos el pueblo de Dios, el rebaño de las ovejas encontradas por su Salvador? Quizá canten en las celebraciones litúrgicas, con gratitud y secreta vanagloria al mismo tiempo: «Somos las ovejas de su rebaño...». Entonces, la parábola produce el efecto contrario al que Jesús quiso expresar con ella. Fomenta su presunción. Por eso, Mateo coloca la antigua parábola en un nuevo contexto, dentro de un orden comunitario (Mt 18, 12-14). La introduce con la exhortación a «no menospreciar a uno de estos pequeños», y la complementa con la apremiante invitación a tomar contac-

to con los miembros de la comunidad que estén en peligro de perderse, y a hacer lo posible por recuperarlos, rezar por ellos y perdonarlos setenta veces siete. El relato, apenas modificado textualmente, emplea así, de pronto, un lenguaje radicalmente nuevo y anuncia una nueva verdad. Quizá podamos releerlo en estos términos: «Hace tres semanas asistía a la celebración una señora que faltó al domingo siguiente y tampoco estaba hace una semana. No ha vuelto, ¡y no se te ha ocurrido ir a su casa para averiguar cómo se encuentra y si necesita algo!» Jesús se convierte así en el Señor vivo que invita constantemente a sus discípulos a seguirle y los mueve a hacer lo que sea necesario *ahora*. Con claro acento ético, la cristología implícita se hace así explícita gracias a la presencia viva del Exaltado en su comunidad.

2. *La parábola del sembrador: Marcos 4, 3-9*

2.1. ¿Qué hay de *sorprendente* en esta parábola? Primero, habla de una cosecha ubérrima. El rendimiento del ciento por uno es posible, por ejemplo, si de un grano nacen dos espigas; pero esto es muy raro. Jesús lo afirma, e invita a todos a prestarle atención. *Ahora*, en su anuncio, está madurando ese fruto. Todo lo que se malogra en la siembra aparece narrado en aoristo, subrayando así el fracaso definitivo; los verbos de la última oración, que expresan el crecimiento del fruto, están en imperfecto (salvo «cayó»), subrayando así el proceso en marcha. También es extraño el detalle con que se describe el fracaso; pero la parábola no se recrea en la contrariedad de un agricultor frustrado, sino que la trasciende para alabar el incremento maravilloso. Asoma de nuevo la dinámica de Jesús como trasfondo. Esta dinámica parece llevar de fracaso en fracaso. Rechazan su mensaje; el reino de Dios que él anuncia no aparece por ningún lado; lo que salta a la vista son los pájaros que se comen la semilla, las espigas que la ahogan, el pedregal que se resiste. Y, sin embargo, lo sem-

brado vive y crece, y seguirá creciendo hasta el triunfo de Dios. «¡Quien tenga oídos para oír, que oiga!».

2.2. *La comunidad* que oyó o leyó esta parábola *treinta años después*, sabía que este sembrador era *Jesús*, y vio o creyó ver cómo la cosecha había rendido ya el ciento por uno. «El sembrador siembra la palabra» (v. 14). Es ya una cristología explícita. Quizá va incluida ya aquí, conscientemente, la predicación de la Iglesia, como sugiere el uso absoluto de «la palabra» sin más. Ella, investida y autorizada por Jesús, anuncia el «kerigma» de Jesucristo en el mundo entero. Aunque esto sea correcto, la interpretación podría volverse peligrosa. Es posible que la comunidad que oía la parábola pensara: «Hace pocos decenios había doce discípulos; ahora hay, sólo en nuestra ciudad, más de 1 200 fieles. La siembra se ha centuplicado. ¿Y dónde están los pájaros que quieren comerse las semillas, los fariseos? ¿Dónde las espinas que todo lo querían ahogar, los romanos que crucificaron a Jesús y nos persiguieron? ¿Dónde el duro pedregal, los infieles que opusieron resistencia?». Una parábola de Jesús comenzó de nuevo a fomentar la autocomplacencia de la comunidad. Y también esta parábola tuvo que encontrar su nuevo lenguaje y mensaje. La exposición de Mc 4, 14-20 está escrita en una terminología que es típica de las cartas del nuevo testamento, no de las palabras de Jesús; fue agregada por tanto, probablemente, como interpretación de la Iglesia posterior. Su idea decisiva es que las aves voraces, los espinos y el pedregal no se encuentran fuera, sino sobre todo dentro de la Iglesia.

También aquí, los tiempos de los verbos aparecen muy diferenciados. En los tres casos de fracaso, el esfuerzo permanente del Sembrador, Dios o el Cristo elevado, es descrito en presente, mientras que la escucha del mensaje aparece en aoristo, como algo ocurrido de una vez por todas. Exactamente inverso es el caso de aquellos que rinden fruto: la siembra se produce *una sola vez* (aoristo); pero la escucha, la acogida y el rendimiento son narrados en presente, como un acontecer que continúa. La cristología implícita se explicita así, también, como exhortación permanente del Señor vivo y exaltado.

2 3 Pongamos una breve nota al arduo *texto que oscila entre la parábola y la interpretación* «Vosotros estáis ya en el secreto de lo que es el reino de un dios», a ellos, en cambio, a los de fuera, todo se les queda en parábolas (enigmas), para que 'por más que miren, no vean, por más que oigan, no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone'» Lee-mos en Mc 4, 33 «Les anunciaba la Palabra con muchas parábolas como éstas, según le podían oír» Parece por tanto, a tenor de los v 11-12, que el lenguaje parabólico que sirve para endurecer definitivamente a los de fuera, aquí, sirve en cambio para adaptarse a su capacidad comprensiva ¿Cómo se compaginan ambas cosas? Al texto de v 10-12 sigue el v 13, donde Jesús dice a los Doce, el círculo de los iniciados «¿No entendéis esta parábola? Pues ¿cómo vais a comprender todas las demás?» Jesús declara con severidad extrema (casi «karlbarthiana») que su grupo más íntimo de discípulos pertenece también a los de «fuera» y que no entienden nada de lo que les quiere comunicar En Mc 8, 17-18 les increpa también con un dicho profético cargado de este mismo tono amenazador para los de fuera «¿No acabáis de entender ni de comprender? ¿Tenéis la mente embotada? ¡Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís!»

2 4 Así puede hablar Marcos que, a mi juicio, construye *todo su evangelio* en torno al tema de la pasión y muerte de Jesús² En la primera mitad —la actividad de Jesús en Galilea (después del «prólogo en el cielo», Mc 1, 1-13)— comienzan tres secciones con un sumario (Mc 6, 6b muy abreviado), la vocación, elección y envío de los discípulos (Mc 1, 14-20, 3, 13-19, 6, 6b-13), y acaban las tres veces con el rechazo de Jesús por los fariseos y herodianos que planean ya su muerte (Mc 3, 1-6 rechazo «desde arriba»), por sus conciudadanos (Mc 6, 1-6a rechazo «desde abajo») y por los propios discípulos (Mc 8, 14-21 rechazo dentro del «grupo más íntimo») La segunda mitad de la actividad de Jesús (ya camino de Jerusalén) aparece articulada por los tres anuncios de la pasión

del Hijo del hombre, seguidos siempre de la incomprensión total de los discípulos y de la nueva llamada al seguimiento (Mc 8, 31-9, 1; 9, 30-50; 10, 32-45). Antes de la confesión de Pedro y de la entrada en Jerusalén, el evangelio de Marcos narra sendas historias en demostración de que sólo Dios puede abrir los ojos a los ciegos (Mc 8, 22-26; 10, 46-52). Sigue la semana de pasión en Jerusalén. Mc 11-15, y el epílogo de la mañana de pascua en Mc 16, 1-8. Marcos conoció después de pascua lo que significa la gracia de Dios; *todos* los ojos están ciegos, *todos* los oídos sordos, *todos* los corazones embotados, mientras *Jesús* no abra los ojos, los oídos y los corazones. «Ninguno es inocente, ni uno solo, no hay ningún sensato», escribe Pablo en Rom 3, 10-11 citando el Sal 53. Pero Jesús abre los ojos, los oídos y los corazones: «a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado» (Mc 4, 34) y, mediante ellos, a los que escuchan su mensaje, por ejemplo, en el evangelio de Marcos.

3. *El sermón de la montaña*

3.1. Algo semejante podemos observar en la *tradición* del sermón de la montaña. Los exegetas admiten casi con unanimidad que al menos las dos primeras «antítesis» de Mt 5, 21s y 27s proceden de Jesús: «Habéis oído que se dijo a los antepasados: ‘No matarás, y si uno mata será condenado por el tribunal’. Pero yo os digo que todo el que trate con ira a su hermano será condenado por el tribunal». Aparte la derogación en Mt 5, 31s de la práctica del acta de repudio Deut 24, 1-4, las antítesis siguientes tampoco invalidan la ley del Sinaí, sino que la interpretan mucho más radicalmente de lo acostumbrado. Dejan claro que la ley de Dios debe entenderse de modo muy diferente a una ley policial. Si ésta prescribe una velocidad de 50 km. por hora, se espera de mí que acelere hasta ese límite aproximadamente; si la ley de Dios prohíbe matar, no me autoriza a rozar ese límite, apalear a otro hasta dejarlo medio muerto o rondar el adulterio mientras no llegue

a comerlo. Jesús nunca introduce sus sentencias como un rabí: «Así está escrito, y esto significa...», ni siquiera como un profeta: «Esto dice el Señor...». Contrapone directamente su «pero yo os digo...» a la palabra de Dios recogida en la Escritura. Pero si Jesús no invoca ni la autoridad divina de la Escritura ni la palabra del profeta inspirada por Dios como fundamento de su potestad, ¿en qué se apoya? Cosa inaudita: Jesús sacrifica la obediencia a la letra de la ley y los profetas en aras de una obediencia a la voluntad de Dios que está *detrás*, como aparece *ahora* en su propia interpretación. La palabra de Dios no es un texto que pueda cumplirse al pie de la letra; es como un indicador que me advierte de haber lesionado ya la voluntad de Dios con los primeros pasos dados en dirección errónea. Pero entonces nadie puede juzgar, salvo él, si he desoído o no esta voluntad que está detrás de la ley. De este modo, Jesús otorga al que le oye la máxima libertad y, a la vez, la máxima responsabilidad. El recaudador que no se atiene a la literalidad de la ley queda justificado, cosa que no ocurre con el fariseo que la respeta (Lc 18, 14). Jesús observa el sábado religiosamente (Ex 20, 8) curando al enfermo —contra la literalidad de la ley—, no así los que cumplen exactamente la ley que prohíbe cualquier trabajo en ese día (Mc 2, 27s).

3.2. Existe también una cristología implícita detrás de estas antítesis (y de muchos otros dichos) del sermón de la montaña. Tal cristología se hará explícita más tarde. Los exegetas reconocen generalmente que Mt 5-7 combina dichos de Jesús que en su origen se transmitieron independientemente y que aparecen en diversos pasajes de Marcos y Lucas. Por lo tanto, el sermón de la montaña está construido presumiblemente por el propio Mateo con forma de un *único* y largo discurso. Lo mismo vale decir de los capítulos 8-9, que agrupan una serie de actividades de Jesús, sobre todo curaciones, que aparecen dispersas en los evangelios paralelos. Mateo inicia el capítulo 11 con Juan Bautista, que oye hablar en la prisión de «las obras de Cristo» (fórmula exclusiva de Mateo) y envía a dos de sus discípulos para preguntarle: «¿Eres tú el que tenía que venir (el Cristo)?». Se trata de una pregunta de cristología ex-

plícita. A la que Jesús responde: «Id y contad a Juan lo que oís y veis; los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena noticia; ¡y dichoso aquel que no se escandalice de mí!». Es lo que contó Mateo en los capítulos 5-9. Los mensajeros del Bautista pudieron haber oído el sermón de la montaña que comienza: «Dichosos los pobres...» y ver las curaciones de Jesús que se recogen en los capítulos 8s³. Esto significa que el orden de los dichos de Jesús en el sermón de la montaña y de las obras de Jesús en los dos capítulos siguientes ejerce una *función cristológica*: presenta a Jesús como el Cristo e invita al lector a creer en él. El capítulo 10, que está intercalado, promete a los discípulos que ese anuncio y esas curaciones continuarán en su comunidad de forma que la gente pueda observar también entre sus discípulos algo de la autoridad de Jesús en sus palabras y en sus obras⁴.

3.3. Además, la *estructura* misma del sermón de la montaña presenta a Jesús como el maestro de la ley mesiánica. Las bienaventuranzas de Mt 5, 3-10 se corresponden con la parábola del final, según la cual la solidez de la casa que construimos en nuestra vida consiste en su cimentación rocosa y no en el ornato exterior de torrecillas, balcones y piscinas (Mt 7, 24-27). La consagración de los discípulos como profetas de aquel tiempo (Mt 5, 11-16) tiene su contrapunto en la advertencia sobre los falsos profetas en Mt 7, 13-23. Estas dos secciones enmarcan las dos sentencias decisivas de Jesús que recogen e interpretan el núcleo del sermón de la montaña: por una parte Mt 5, 17: «No penséis que he venido a derogar la Ley o los Profetas. No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento»; por otra Mt 7, 12: «Todo lo que queráis que

3 Mt 9, 27-34 refiere las curaciones de dos ciegos y un sordomudo que son en realidad duplicados de relatos posteriores (20, 29-34 y 12, 22-24), pero Mateo debe insertarlas aquí porque de lo contrario no figurarían en la lista de 11, 5

4 Se observan dos «inclusiones» «Dichosos » en 5, 3-10 y 11, 6 enmarcan todo el complejo de los capítulos 5-10, la afirmación de que Jesús «curó todo achaque y enfermedad» (4, 23) se repite literalmente en 9, 35, pero aparece también en 10, 1, referida a los discípulos, y lo afirmado sobre ellos en 10, 7s corresponde exactamente a lo dicho sobre Jesús en 4, 23, 9, 35 (y 11, 5)

hagan los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso significan la Ley y los Profetas». En la perspectiva de Mateo, Jesús afirma que la Ley ha de guiarnos en todas las manifestaciones de la vida, pero de forma que el mandamiento de amar a Dios y a nuestro prójimo esté siempre por encima de todos los otros preceptos⁵, al igual que sucede con las leyes regionales o municipales, que sólo son válidas si están en armonía con la Constitución del país. Mientras sólo afecte a nuestro propio bien, debemos observar estrictamente el precepto sabático, por ejemplo, aunque nos vaya a costar la vida (por eso está bien añadido «o en sábado» Mt 24, 20, frente a Mc 13, 18). Pero si las normas sobre manjares impiden a los paganos el acceso al pueblo de Dios, resultan obsoletas ante el *precepto superior del amor*: «No mancha al hombre lo que entra por la boca; lo que sale de la boca, eso es lo que mancha al hombre» (Mt 15, 11).

De nuevo, Jesús ofrece a su Iglesia una libertad ilimitada y una responsabilidad ilimitada. También a la Iglesia (¿siria?) de la época de Mateo. Por eso presenta éste en los capítulos 5–11, por una parte, el esquema *dogmático* de una cristología ortodoxa, de una fe en Jesucristo basada en sus palabras y obras; y por otra, el esquema *ético*, no menos importante, con el postulado esencial de que la influencia y la autoridad de Jesucristo perdure en su Iglesia tan radicalmente que el amor al prójimo prevalezca sobre el instinto de salvar la propia vida.

4. *Jesús, el sanador*

4.1. *Jesús curó enfermos*. No podemos saber cuántos fueron, pero es seguro que realizó curaciones. Las Cartas de Pablo contienen testimonios directos de la continuación de esas cu-

5 Esto se confirma con las adiciones redaccionales del evangelista 22, 39 (el mandamiento del amor al prójimo es valorado en igual plano que el del amor a Dios), 22, 40 (de estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas), 19, 19 (añade el mandamiento del amor al prójimo), 9, 13 y 12, 7 (inserción de la máxima veterotestamentaria de que Dios desea misericordia y no sacrificios)

raciones en la Iglesia primitiva⁶. No se esperaba que el mesías realizase curaciones. Sólo algunos profetas como Elías y Eliseo pueden ser considerados como antecedentes en este sentido. No es seguro en modo alguno que en el mundo helenístico ajeno al judaísmo se diera ya el fenómeno de los sanadores carismáticos (ni la aplicación a ellos del término «hombre divino»). Hay recopilaciones de tales historias, pero en todo caso posteriores a nuestros evangelios⁷. Hay además una clara diferencia entre los relatos helenísticos y los evangélicos. Los relatos helenísticos del siglo II d. C. hablan también de «fe», pero sólo al final de la narración; el milagro debía convencer al lector y moverlo a «creer» en el Dios correspondiente o en el sanador divino. En los evangelios, *el puesto de la «fe» se encuentra al comienzo de la acción*. Jesús pregunta si hay fe, o constata su existencia; ella sanará al enfermo. Esto significa que la relación del enfermo con Dios precede a la curación y es su fundamento⁸. Esa relación no es el factor causante en el sentido estricto de la palabra, ya que es Jesús mismo con su presencia o sus palabras el que suscita la fe o confianza total en Dios. Jesús puede conocer también la fe de aquellos que le presentan al enfermo, como en el relato del parálítico (Mc 2, 5). La fe no es, por tanto, un requisito previo; también ella es un don de Dios. Pero esto indica, en todo caso, la importancia decisiva de una nueva relación del ser humano con su Dios, relación que se manifiesta luego en la curación corporal.

4.2. Sabemos hoy que los *milagros* no son una *demonstración* de Dios. Hace años hubo un indio en Zurich que se hizo clavar un puñal en el corazón, una exhibición que había realizado ya antes en otros lugares. Mis colegas de la facultad de medicina controlaron e hicieron el examen radioscópico de todo el proceso. No había la menor duda de que el milagro se

6. 1 Cor 12, 9; Sant 5, 14s; Hech, etcétera. Cf. también la polémica con Jesús (y su comunidad) en Mc 3, 22; Mt 9, 34; 12, 24; Lc 11, 15.

7. O. J. Achtemeier, *The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle-Catena*, JBL 91, 1972, 200-202; cf. R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York 1994, 63 (versión cast.: *Introducción a la cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 2001).

8. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, StNT 8 (1974) 142s.

produjo realmente; el hombre debía haber fallecido, pero escapó a la regla general. El experimento se repitió más tarde. Pero el fenómeno no nos indujo a creer en aquel hombre o en su Dios, y tampoco él lo pretendía. Hoy sabemos, además, cómo se han formado, incrementado y multiplicado los relatos de milagros en el curso de la tradición, y no podemos asegurar con certeza lo que pasó realmente. Por eso, lo decisivo no es examinar cuántos y qué clases de milagros atribuidos a Jesús son históricos: lo indudable es *que* hubo curaciones. Pero lo que Jesús quería dejar claro ante todo es que sus curaciones eran expresión de una realidad oculta, más profunda que el cambio corporal. Tampoco es seguro que las frecuentes referencias a la «fe» sean siempre palabras auténticas y originarias de Jesús; pero la insistencia en la fe (ausente en los lugares paralelos helenísticos), y no la propaganda en favor del taumaturgo, es inequívoca en la tradición jesuática. Jesús pretende acercar la presencia activa de Dios a la vida de la persona enferma y reconducirla a Dios. También esto es una forma de *crístología implícita* que más tarde se vuelve explícita; por ejemplo, cuando Mc 6, 5 dice de la gente de Nazaret: «Jesús no pudo obrar allí ningún milagro... Y se extrañó de su falta de fe».

4.3. Esa fe no era una simple experiencia individual de la persona que estaba enferma y quedó sana. Jesús declara en Lc 11, 20 (cf. Mt 12, 28): «Si yo echo los demonios con el dedo de un dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios». Al no haber paralelos de esto en el judaísmo ni en el cristianismo primitivo, podría ser, en consecuencia, un dicho auténtico de Jesús⁹. Cuando él cura, está actuando *el «dedo de Dios»*. Dios viene «en persona» a los humanos en un acto de amor. No podemos ver a Dios en su plenitud, pero podemos vivirlo, sentir que su dedo nos toca. Como declara Jesús, *el reino de Dios está ya presente* en sus obras¹⁰. En las curaciones de Jesús, ese Reino se acerca a todas las personas que se dejan mover por él.

9 Cf por ejemplo M Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu Ein Beitrag zur Frage des geschichtlichen Jesus*, Echter, Würzburg 1980, 267.

10 J A Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, AncB 28A, 1985, 922. La sentencia aparece también en el evangelio de Tomás 113 (cf 31 y J D Crossan, *The Historical Jesus*, 283)

Una idea similar se expresa en *Lc 17, 20s* Jesús contesta a los fariseos que le preguntan cuándo llega el reino de Dios «La llegada del reino de Dios no está sujeta a cálculo ni podrán decir ‘míralo aquí o allí’, porque, mirad, dentro de (en, junto a, entre) vosotros está el reino de Dios» «En vosotros» es improbable porque, primero, se encuentra Jesús está hablando de los fariseos, y segundo, porque en el texto no trae la preposición que suele emplear Jesús por «en» Pero los exegetas siguen debatiendo si Jesús quiere decir que, en toda su actividad, el reino de Dios está ya «entre nosotros» o «junto a nosotros», si está presente o no¹¹ Sea como sea, esta idea tampoco consta en textos judíos ni en los restantes textos cristianos Hay que decir que, una vez más, no estamos ante una idea surgida como un producto más de la reflexión o del examen racional Es la invitación a ver lo que *Jesús* sabe ver, a confiar en él para que nos preste *sus* ojos y veamos a Dios como él lo ve En ambos dichos se advierte muy claramente una *crístologia implícita*

4 4 Sin embargo, para no falsear totalmente esa cristología, no debemos olvidar que las curaciones de Jesús nunca fueron señales de un mesías triunfante cuyas acciones manifestaban a todos el poder irresistible de Dios Hay otro dicho de Jesús sobre la presencia del reino de Dios (de indudable autenticidad, según Kasemann¹²) en Mt 11, 12 «Desde los días de Juan Bautista hasta ahora, el reino de Dios sufre violencia, y la gente violenta quiere arrebatarlo» El reino de Dios está presente, pero la cuestión es saber *de qué manera* Es evidente la violencia que se ejerce contra él Si Jesús no era ingenuo en extremo, tuvo que contar con la posibilidad de su muerte cuando subía a Jerusalén¹³ Ese Reino se manifestó en su vida y muerte de doble manera como ayuda visible para pobres y enfermos y como objeto de rechazo después de

11 Cf J A Fitzmyer *The Gospel according to Luke* 1159 1162 I H Marshall *Commentary on Luke* NIC 1978 655 contra la traducción «entre vosotros» H Riesenfeld *Le règne de Dieu parmi vous ou en vous?* (Luc 17 20 21) RB 98 (1991) 190 198

12 E Kasemann *Das Problem des historischen Jesus* en *Id Exegetische Versuche und Besinnungen* Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1960 I 210

13 También J D Crossan *The Historical Jesus* 352 Cf *infra* cap 4 2

haber traído esa ayuda. Para sentir la presencia de este reino de Dios, los humanos han de verlo realizado, no sólo en sus manifestaciones benéficas evidentes sino también en los efectos negativos, sobre todo en la pasión de Jesús, que abordaremos en el próximo capítulo.

4.5 Hay otros dos relatos de curaciones que son fiel reflejo de la actividad de Jesús. De los diez leprosos sanados, sólo uno regresó para dar gracias. Jesús preguntó: «¿No han quedado limpios los diez? Los otros nueve ¿dónde están?» Y dijo al que había regresado: «Levántate y vete, tu fe te ha sanado (o salvado)» (Lc 17, 11-19). La pregunta decisiva es, por tanto, si *las curaciones permiten entrever* una salvación que va mucho más lejos de la salud corporal. Y de nuevo es Jesús el que, además de referirse a la curación de la lepra, declara «salvado» a aquel extranjero agradecido. Más impresionante aún es la misma sentencia dirigida a una mujer sin previa curación física: «Tu fe te ha curado (o salvado), vete en paz» (Lc 7, 50). Jesús explica al fariseo: «Quedan perdonados sus muchos pecados porque ha amado mucho» (Lc 7, 47), y los comensales preguntan: «¿Quién es este que hasta perdona pecados?» (Lc 7, 49). La misma pregunta encontramos, con una fórmula aún más incisiva, en el relato de la curación del paralítico: «¿Qué dice ése? Está blasfemando. Nadie puede perdonar pecados, sino Dios sólo» (Mc 2, 7). La curación física se produce en este caso a continuación.

La autenticidad de las tres narraciones no es segura, las dos primeras sólo aparecen en Lucas, y la de Marcos podría ser una fusión de dos relatos, uno referido al tema del perdón de los pecados y el otro a la curación. Así pues, sólo cabe afirmar con certeza que los seguidores de Jesús entendieron así (quizá después de pascua) el significado de la fe en las curaciones de Jesús. «Magic and meal», curación y mesa compartida, son en opinión de Crossan¹⁴ los dos polos en torno a los cuales giró el movimiento jesuático. Vamos a reseñar brevemente este segundo polo.

5.1 La *mesa compartida* fue sin duda un factor importante en la actividad de Jesús. Contrariamente a todos los grupos religiosos de su tiempo, los primeros cristianos no conocieron templos ni imágenes divinas, ni sacerdotes ni determinadas formas de culto. Su único distintivo, visible a todos, fue *la mesa para el ágape común*, en torno a la cual se reunían una vez por semana. Esa mesa era la continuación de los ágapes de Jesús, especialmente de la última cena antes de su muerte. La mesa compartida fue el don definitivo de Dios y manifestación de la verdad que la comunidad trajo al mundo. Desempeñó un papel esencial en la vida de Jesús, como demuestra toda una serie de acusaciones por esta causa: «Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7, 34 Q), «¿Por qué come con publicanos y pecadores?» (Mc 2, 16, también pOxy 1224, p. 175) «Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador» (Lc 19, 7) Q, Marcos y el material particular de Lucas coinciden, por tanto, en que la mesa que Jesús compartía con tales personas soliviantaba a muchos.

5.2 Se entendió generalmente que lo grave no era sólo reunirse con toda clase de personas, la transgresión de un uso social. Tal tipo de reuniones *era mucho más* que una simple manifestación de apertura e igualdad social¹⁵. En tiempo de Jesús y allí donde él actuaba, sus comensales fueron considerados como «pecadores», personas que vivían fuera de la sociedad y eran tachadas de irreligiosas. Habían abandonado a Dios y no guardaban sus mandamientos. Al margen de que la frase «quedan perdonados tus pecados» fuera pronunciada por Jesús (como es probable), lo cierto es que tales personas encontraron en él el camino hacia la comunión con Dios y la integración en su pueblo. El perdón de los pecados *acontecía* a menudo (quizá siempre) sin expresa confesión ni absolución. El que Jesús actuara como si estuviera haciendo las ve-

ces de Dios era implícitamente un acto *cristológico*. El acto se hace explícito con la pregunta de los adversarios: «¿Quién puede perdonar pecados sino Dios *sólo*?» (Mc 2, 7).

6. *Dichos y hechos de Jesús como «símbolos de status social»*

6.1. La llamada de Jesús al seguimiento no conoce paralelos en el judaísmo de la época ni en el cristianismo primitivo, y consta en los cuatro evangelios¹⁶. A diferencia de los maestros judíos de la época, Jesús no aguardaba a que los discípulos presentasen una solicitud para seguirle. Parece, por el contrario, que rechazaba a los que se ofrecían al discipulado (cf. Mc 5, 19). No hay constancia de ningún caso en que se produjera realmente el seguimiento cuando la iniciativa partió del interesado. Y, sobre todo, el alumno que acudía a un rabí esperaba llegar a ser un gran maestro, quizá superior al suyo. Jesús nunca despertó expectativas de que su seguidor llegara a ser un gran «hijo del hombre» o incluso más que él. Además, Jesús no lleva nunca a sus discípulos al aula, ni siquiera pregunta si saben leer. El seguimiento de Jesús no acarreo desde luego prestigio ni grandeza, más bien sufrimiento y muerte, y los discípulos tenían que abandonar todo lo que pudiera impedir su misión. Es impensable que todas las advertencias que los evangelios ponen en boca de Jesús sean de procedencia tardía. Lo cual significa que, en el pensamiento de Jesús, la vida y la muerte podían depender del sí o el no dado a su requerimiento, y esto para el tiempo y la eternidad¹⁷.

Este programa parece ser válido en un cierto grado para todos los oyentes de su mensaje: «Os digo que aquel día (del juicio) habrá menos rigor para Sodoma que para aquella ciu-

16 Igualmente en el Evangelio de los ebionitas, fragmento 1 En Q, la única llamada de Jesús al seguimiento es Lc 9, 59 / Mt 8, 22, sin embargo, el grupo de los Doce se presupone en Lc 22, 30 / Mt 19, 28 (y en 1 Cor 15, 5)

17 Cf por ejemplo Mt 8, 22; Mc 10, 21, Lc 14, 33, Jn 12, 25s El problema del círculo más estrecho y más amplio de discípulos de Jesús es analizado muy bellamente en J Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* GNT 10 (1993) 42-46

dad» (que no reconoció ni siguió la llamada). «¡Ay de ti Corozáin; ay de ti, Betsaida!, pues... el juicio les será más verdadero a Tiro y Sidón que a vosotras!» (Lc 10, 12-14 Q). Porque «hay aquí algo más que Salomón... hay aquí algo más que Jonás» (Lc 11, 31s Q), y «hay aquí algo más grande que el templo» (Mt 12, 6). No es verosímil que tales advertencias hechas a pequeñas y oscuras ciudades se hubieran inventado con posterioridad, sobre todo porque el texto dice «hay algo más», no «hay alguien mayor», como hubiera formulado la comunidad. Encontramos, sí, el dicho de Jesús «¿Quién es más grande: el que está a la mesa o el que (le) sirve?» Pero la respuesta es: «Yo estoy entre vosotros como quien sirve» (Lc 22, 27), que puede ser perfectamente un dicho original de Jesús¹⁸.

6.2. Finalmente, Jesús invocó a Dios como *abba*, un tratamiento muy familiar dado al padre por (¿niños y?) adultos. Hay que reconocer que sólo Mc 14, 36 pone esta invocación en boca de Jesús y que muchos lo consideran una retroproyección de la liturgia tardía de la comunidad, que siguió invocando a Dios con esta expresión aramea (Rom 8, 15; Gál 4, 6). Sin embargo, tal invocación de la comunidad resulta algo tan novedoso y sin paralelo a no ser que proceda del propio Jesús. Al orar, Jesús aplicó siempre a Dios el título de «padre». Parece incluso que empleó siempre la expresión «mi Padre» o «vuestro Padre»; y que nunca se sumó a los discípulos en un «Padre nuestro», de ser correcta la introducción al padrenuestro común a Mt 6, 9 y Lc 11, 2: «vosotros (enfático en Mateo) debéis orar/decir»... Sin embargo, la escasez documental no permite una afirmación categórica. De todos modos, la expresión *abba* es algo singular, y el *tratamiento* de «Padre» en la oración sin un título complementario, como «nuestro rey», tampoco parece constar en las oraciones judías de Palestina durante la época de Jesús. Así, la invocación al

18 Argumentos en favor de la originalidad en J Roloff, *Anfänge der soziologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22, 27)* NTS 19 (1972/1973) 38-64 Cf *infra*, cap 4, 3 2

«Padre» parece haber sido algo típico de Jesús, aunque no podemos tener una certeza absoluta¹⁹.

6.3. En cambio, Jesús *nunca* se autodenomina *mesías* (cf. nota 21), *hijo de Dios* (indirectamente en Mc 12, 35-37, a lo sumo) o *siervo de Dios*, si el testimonio de los tres primeros evangelios es fiable. Encontramos la expresión «el Hijo» junto a la expresión «el Padre» (Mc 13, 32; Lc 10, 22 Q); esto supone la filiación divina, pero no subraya la eminencia del Hijo de Dios sobre los hombres ordinarios, sino la subordinación a Dios. Pedro, en su confesión, reconoce a Jesús como mesías. Jesús no rechazó el título pero, según Mc 8, 29-31, ordenó a los discípulos no decir nada al respecto, y pasó inmediatamente al tema del «Hijo del hombre» que debía padecer y morir. El mismo cambio a «Hijo del hombre» aparece cuando el sumo sacerdote pregunta a Jesús en el proceso si es «el mesías, el hijo del Altísimo». Jesús lo afirma directa o indirectamente (cf. Mc 14, 62 / Mt 26, 64 con Lc 22, 67s), y de ese modo él mismo pronuncia de hecho su sentencia de muerte. Todos estos datos pueden ser históricos, como yo estimo personalmente, aunque no constan como tales con plena certeza; sin embargo, la situación y el contexto limitan de tal modo la respuesta de Jesús, que en modo alguno podemos considerarla como un asenso suyo a lo que los interrogadores o testigos entendían entonces por «mesías».

6.4. Nos queda sólo la expresión «Hijo del hombre». Figura siempre en boca de Jesús (más de 80 veces, si contamos todas las frases paralelas en los sinópticos), con la única excepción de Hech 7, 56, donde Esteban, antes de su martirio, ve al «Hijo del hombre» en el cielo, es decir, a Jesús en ade-

19 Aunque hay paralelos para todas las peticiones de la oración del Señor en el judaísmo contemporáneo de Jesús, la concentración en estas pocas y breves peticiones es para mí una señal de su origen jesuático, discrepa J D Crossan, *The Historical Jesus*, 293s, *supra*, cap 1, 3 3 Sobre *abba* y la presencia de *abi* («padre mío») en Qumrán, cf R E Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, 86s y O Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, Mohr, Tübingen 1994, 55s (versión cast *La oración en el NT*, Sígueme, Salamanca 1999)

mán de darle la bienvenida. En griego aparecen siempre los dos artículos: «el Hijo del hombre», a diferencia del material del antiguo testamento y de los escritos judíos extracanáonicos. La única excepción en esto son los discursos simbólicos del Henoc etíope, traducción de la versión griega de un original semítico cuya fecha sigue siendo incierta y quizá haya que colocar después de los evangelios²⁰. Por el contrario, el nuevo testamento llama a Jesús «Cristo» («mesías») más de quinientas veces; pero, según los cuatro evangelios, Jesús apenas usó nunca este título²¹.

El debate, que dura ya decenas de años, no ha llegado a una conclusión de asenso general; pero es muy probable que Jesús mismo hablara de Hijo del hombre, presumiblemente referido también a su propia persona. Queda claro igualmente que la denominación «el Hijo del hombre» no era el apelativo que comúnmente y de manera precisa se diera a un determinado personaje. Durante mucho tiempo fue opinión predominante de los exegetas que para (Jesús y) los discípulos «el Hijo del hombre» significó *originariamente el Cristo en su parusía* a la hora del fin del mundo, y se añadió secundariamente la referencia al Jesús terreno y, sobre todo, pa-

20 «Hijo del hombre» aparece en Dan 7, 13 sin artículo definido (no en «status emphaticus»), igualmente en Ap 1, 13, 14, 14, por vía de imagen («como un Hijo de hombre») Cf E Schweizer, *Jesus Christ*, en B Jaspert (ed.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1984, 45-49, recientemente D R A Hare, *The Son of Man Tradition*, Fortress, Minneapolis 1990, M Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, Clarke, Cambridge 1991, 46-55 150 La expresión «Hijo del hombre» («*filii hominis*») figura asimismo, pronunciada por Jesús, en el Evangelio de los hebreos (Jerónimo, *Vir inl* 2), y también en el Evangelio copto de María 8, 18s, 9, 9s (en una pregunta de los discípulos), cf R McL Wilson, *The New Testament in the Gnostic Gospel of Mary* NTS 3 (1956/1957) 241s (ambos evangelios datan del siglo II d C) H Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Herder Spectrum 4128, Freiburg Br 1994, 134 sitúa los discursos simbólicos de Henoc en el siglo I d C, R E Brown, *An Introduction to NT Christology*, 93 el año 50 d C aproximadamente Sobre el problema en conjunto, cf *ibid*, 89-100

21 Cf Mc 9, 41, 12, 35, Mt 23, 10 indirectamente, Mc 13, 21 a propósito de la parusía (a diferencia de Lc 17, 23), también Jn 17, 3 Antes del año 130 d C ningún judío es llamado mesías (R E Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, 73) Cf también E Schweizer, art «Jesus Christus» en TRE XVI 722, y para «Hijo del hombre», 714

ciente. Yo mismo propuse ya en 1959 *el proceso inverso*²², que hoy parece encontrar un amplio consenso bajo otras formas. Casey, Hare y Crossan²³ entienden la expresión como un calificativo muy genérico que apenas significa otra cosa que el «uno» o «este hombre». «Uno ha de ser prudente», puede decir alguien, queriendo significar: «yo tengo que ser prudente». Pero si Jesús *sólo* hubiera hablado así por modestia, por no colocarse en primer plano, como las personas que no se atreven a decir *yo*, ¿cómo podría haber surgido un uso lingüístico donde «el Hijo del hombre» era de importancia central y, como calificativo, de gran carga enfática? ¿Y cómo se explica entonces que la expresión sólo aparezca en boca de Jesús? Añádase que Jesús no dudó en pronunciar muy claramente el «pero yo os digo...». Por eso sigo pensando que Jesús habló de «el Hijo del hombre» en una especie de cristología implícita, justamente porque tal expresión era *abierta*. La expresión pudo entenderse como fórmula de modestia, como sustitutivo del «yo», pero pudo llegar a ser también la referencia a un personaje y mediador celestial, no definido aún con precisión dogmática. El trasfondo es, obviamente, el Hijo de hombre de Daniel 7 que en las nubes del cielo vuela hacia Dios (¡no desciende desde Dios a la tierra!). Esto cuadra perfectamente con la máxima autoridad que se atribuye Jesús cuando actúa y habla en nombre de Dios, pero sin utilizar un lenguaje fijado dogmáticamente. Jesús evitó títulos como «Cristo», «hijo de Dios» o «siervo de Dios». No proporcionó a los oyentes ninguna fórmula que pudieran llevarse a casa y repetir constantemente. Habló, en cambio, de «Hijo del hombre», invitando así a los oyentes a reflexionar y preguntarse si

22 E Schweizer, *Der Menschensohn* ZNW 50 (1959) 185-209 (= *Neotestamentica*, Zwingli, Zurich 1963, 56-84), resumido también en JBL 79 (1960) 119-124, y en NTS 9 (1963) 256-261. Discrepa A Vogtle, *Die «Gretchenfrage» des Menschensohnproblem, Bilanz und Perspektive*, Herder, Freiburg 1994, en especial 43-45

23 D R A Hare, *The Son of Man Tradition*, en especial 257-282, M Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, 46-55 150, cf NTS 41 (1995) 164-182, J D Crossan, *The Historical Jesus*, en especial 248s y 255. Cf también *supra*, cap 1, 4 4

se expresaba así por modestia, desde su propia autoridad o desde otra autoridad suprema ¿Quería pasar inadvertido o presentarse a sí mismo (o a otro) como mediador elegido por Dios para encontrarse definitivamente con ellos?²⁴

6 5 Jesús no proporcionó *definiciones* nuevas y definitivas de Dios, ni del Espíritu de Dios, ni de sí mismo como revelador divino. Sólo oyéndole con renovada atención, sólo dejando que su vida y su muerte vayan haciendo mella en nosotros, cabe encontrar respuestas. Es siempre una respuesta propia, marcada por la influencia provocadora, determinante, transformadora y, por ende, salvadora que Jesús ejerce en la existencia de un ser humano²⁵. Quizá podamos aclararlo con un ejemplo trivial. Supongamos que voy a una reunión y me encuentro allí con un joven inquieto. Tiene ya distintas experiencias con pastores de almas, y no siempre buenas. Si yo me presento como pastor, él me encasillará inmediatamente dentro de ese cuadro de experiencias. Quizá yo consiga modificar el cuadro, pero nuestro diálogo irá encaminado largo tiempo a la superación de prejuicios. Si él no sabe quién soy, el diálogo puede cundir y poner en claro hasta qué punto coincidimos en cuestiones decisivas. Si me pregunta a última hora por mi profesión y le contesto que soy pastor, quizá al día siguiente diga a un amigo «¡El señor X resulta que es un pastor protestante!» Pero la expresión «pastor protestante» tiene en esta frase una significación nueva. Lo mismo ocurrió en la Iglesia primitiva. Después de la resurrección de Jesús, palabras como «Cristo», «Hijo de Dios» o «Siervo de Dios» cobraron un *sentido totalmente nuevo*. Por eso, después de pascua, los discípulos y las discípulas de Jesús pudieron anunciar a todos «Este Jesús es realmente el Cristo, el Hijo y Siervo de Dios».

24 Yo propuse en 1959 (*Neotestamentica* 66s) que Jesús no esperaba ser el juez del último día sino el testigo que lo decide todo (para acusación y defensa) así Lc 12 8s. Cf. *infra* cap 5 5 4 (contra J. D. Crossan *The Historical Jesus* 254). Algo similar R. E. Brown *An Introduction to NT Christology* 100.

25 E. Fuchs *Jesus Wort und Tat* Mohr Tübingen 1971 96 «Jesús entrega su propia persona desprotegida a la comprensión del oyente». EvTom 91 «Ellos le dicen: dígnos quien eres para que creamos en tí». Es lo que Jesús no hace.

66 Recapitulando Podemos afirmar que, muy probablemente, Jesús nunca se presentó como Cristo, Hijo de Dios o Siervo de Dios, pero enseñó mediante parábolas, que los oyentes tomarían por cuentos de no haberlas narrado él con la autoridad de Dios y de no haberse cumplido en su biografía. Jesús curó a muchas personas y afirmó que el reino de Dios había llegado a los testigos de sus actos. Aseguró el perdón definitivo de los pecados a los que compartían su mesa, y los letrados preguntaban con toda razón «¿Quién puede perdonar pecados sino Dios sólo?» (Mc 2, 7). Jesús animó al seguimiento porque nada en la tierra era tan importante. Declaró que el reino de Dios se hacía presente en su mensaje, cosa que no ocurrió con los reyes y profetas, ni siquiera con Juan Bautista. Invocó a Dios como *abba*, lo que ningún mortal, que sepamos, había osado antes de él²⁶.

¿Quién fue entonces Jesús, si no era rey, ni profeta, ni mensajero de Dios? O un enfermo de delirio religioso o el mediador a través del cual Dios llegó al mundo de un modo singular y definitivo. La pregunta histórica «¿quién fue Jesús?» se convierte en la pregunta directa y decisiva dirigida a nosotros: ¿quién *es* Jesús? Podemos poner reparos a todas las formulaciones tradicionales, quizá, cuando hablamos de Jesús a nuestros contemporáneos y, sobre todo, cuando nos hablamos a nosotros mismos como hombres y mujeres de hoy, sólo podamos recuperar las antiguas fórmulas de fe en un lenguaje nuevo. Quizá no podamos encontrar hoy un lenguaje para expresar lo que él es para nosotros. Pero si no queremos perder nuestra vida, su meta y su sentido, tendremos que incorporar a este Jesucristo *vivo* en nuestra vida actual, dejarlo hablar, actuar en nosotros, guiarnos, hasta que «lo veamos tal como es».

26 Cf mi artículo *Jesus Christ* en TRE XVI 721-725. Puedo aser agradecido a lo dicho mucho más radicalmente por R. E. Brown *An Introduction to New Testament Christology* 31-100 y como compendio 100-102.

Los cuatro evangelios aparecen enfocados hacia la cruz y la resurrección de Jesús. Las cartas, especialmente las de Pablo, insisten en la cruz y la resurrección mucho más que en la predicación y las curaciones de Jesús. Lo primero que hay que indagar es, por tanto, los hechos históricos en que se basa esta fe. A continuación, será muy razonable preguntar hasta qué punto esos hechos, y lo que Jesús pensó y quizá dijo sobre ellos, permiten descubrir una *cristología implícita*. Hay que investigar, finalmente, las tendencias más importantes en la interpretación explícita de la cruz y la resurrección dentro de la Iglesia primitiva.

1. *La crucifixión de Jesús: los hechos*

1.1. Es indudable que Jesús fue crucificado y que las autoridades judías y romanas fueron responsables de ello¹. Es quizá el único dato sobre Jesús que aparece confirmado por un *testimonio ajeno* a la literatura cristiana. El escritor roma-

1 Últimamente G. Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, ²Radiusverlag, Stuttgart 1994, 58, nota 170, contra diversas hipótesis sobre una muerte aparente de Jesús que no encuentran el más mínimo punto de apoyo

no Tácito refiere, hacia el año 100 d.C., que los cristianos se habían rebelado a mediados del siglo I contra el emperador Nerón y llevaban esa denominación en referencia a un tal Cristo que fue crucificado por orden de Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio². Hay otras referencias parecidas en la literatura romana, pero dependen presumiblemente de Tácito. Josefo, un letrado judío nacido en Jerusalén, residente más tarde en Roma, escribió hacia el año 93-94 d. C. un libro que dedica un pasaje de cierta extensión a la figura de Jesús³. En el pasaje, conservado en manuscritos que fueron copiados repetidas veces por cristianos, Josefo explica que Jesús era el mesías anunciado por los profetas, que fue crucificado y resucitó. Se trata de un testimonio totalmente inverosímil en un autor judío no convertido al cristianismo; y todos sus escritos muestran que Josefo nunca fue cristiano. Sólo un breve apunte al comienzo de todo el pasaje es atribuible a Josefo; el apunte dice que Jesús fue «un sabio» que ejerció de maestro judío y fue crucificado por Poncio Pilato. Pero, aunque todo fuese una interpolación de copistas cristianos, incluida la expresión «hombre sabio», hay una referencia a Jesús en otro texto de Josefo, cuando escribiendo más tarde sobre el martirio de Santiago, comenta: «el hermano de Jesús, llamado Cristo» (algo que un copista cristiano no habría formulado así)⁴. Los cuatro evangelios canónicos hacen mención de los hermanos de Jesús⁵, al igual que el evangelio de Tomás y también, muy de pasada, Pablo en 1 Cor 9, 5⁶. Así pues, que

2 *Ann* 15, 44: «Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat»

3 *Ant* 18, 63s

4 *Ant* 20, 200

5 También otros parientes de Jesús tuvieron relevancia en la Iglesia primitiva, por ejemplo, un sobrino de Jesús (Eusebio, *Historia eclesiástica* III 11, IV 22, 4 (donde se cita a Hegesipo)

6 La Iglesia católica romana se opone a esta afirmación *Adelphos* (hermano) se aplica a veces en sentido lato, a un primo, por ejemplo, pero es impensable que autores tan diversos utilizaran siempre esta palabra en sentido lato, y nunca el término correcto (cf Col 4, 10, por ejemplo) *Es posible*, obviamente, que estos hermanos procedieran de un matrimonio anterior de José, si se hubiera casado viudo con María

Jesús existió y fue crucificado bajo Poncio Pilato no puede ponerse en duda por muy hipercrítico que uno sea⁷.

2. *¿Habló Jesús de su muerte futura?*

2.1. Pero ¿qué fue esta muerte? ¿La pena impuesta a un delincuente? ¿Un lamentable error de la justicia? ¿Un hecho salvador? Y en esta última hipótesis, ¿en qué sentido nos salvó?

Es difícil saber si Jesús dio una respuesta clara a estas preguntas. Si hemos de creer a la tradición jesuática, Jesús entendió toda su actividad como una misión divina. Lo que le sucedió estaba destinado para él por Dios. Si no sucumbió a la desesperación cuando se acercaba el fin, fue porque no pudo pensar otra cosa sobre todo lo que le estaba tocando padecer en Jerusalén. Ninguna persona que hubiera vivido esta situación sin ser un iluso, podía excluir entonces la posibilidad de un rechazo definitivo, e incluso la posibilidad de la muerte. Jesús entendió toda su actividad como la llamada definitiva de Dios, como oferta de perdón de los pecados, de gracia y salvación; por tanto, como llamada a la confianza y la obediencia. Así se comportó en su predicación, en todas sus obras y en sus respuestas a la actitud de la gente. ¿Pudo hacer otra cosa que incluir también su posible destino en Jerusalén dentro de esta confianza en el Padre y entenderlo como parte de una disponibilidad al servicio de todos los que Dios ponía en su camino? En este sentido, la muerte de Jesús formaba parte de su «pro-existencia», de su «vivir para» Dios y para todos sus semejantes⁸. Pero ¿lo manifestó así claramente?

2.2. Las *predicciones* de su muerte y resurrección, tan claras e inequívocas, parece que fueron formuladas después

7 Presumiblemente el año 30 d C. Todos los evangelios canónicos coinciden en que Jesús fue crucificado un viernes. Según los sinópticos fue el día de pascua, según Jn 18, 28, 19, 14 (históricamente más probable), en la víspera de pascua, cf G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 209

8 Por ejemplo, H Schurmann, *Jesu ureigener Tod*, Herder, Freiburg 1975, 65

de pascua⁹. De lo contrario sería muy difícil de entender, no tanto el primer choque como la total desesperación en que los discípulos (¿y discípulas?) emprendieron la huida, desconcertados, después de su arresto. Este suceso es indudable, porque nadie hubo en Jerusalén que se preocupara de dar sepultura a Jesús, lo que entonces hubiera sido el supremo deber de los discípulos. Tuvo que hacerlo un foráneo, José de Arimatea. En contra de lo que dicen Crossan y Lüdemann¹⁰, difícilmente puedo imaginar que la Iglesia posterior haya inventado esto. Pero, aunque el episodio no tuviera una base histórica, lo cierto es que los discípulos no estuvieron presentes; «todos lo abandonaron y huyeron» (Mc 14, 50). Esto no significa que dejaran inmediatamente Jerusalén –parece que Pedro estuvo presente hasta la madrugada–, pero sí que no presenciaron la crucifixión de Jesús porque se encontraban ya huidos, presumiblemente en dirección a Galilea¹¹.

2.3. Hay otras *declaraciones* más generales de Jesús que pueden ser auténticas: «Hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13, 33). ¿Llamaría «profeta» a Jesús la Iglesia pospascual?¹² No obstante, tampoco es inverosímil que la for-

9 Mc 8, 31, 9, 31, 10, 33s par; también Lc 17, 25

10 J D Crossan, *The Historical Jesus*, Harper, San Francisco 1991, 393s (versión cast *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994), G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 60-64. El nombre es ya tradicional en Marcos, pero no su acción de dar sepultura a Jesús. La actitud de escepticismo extremo, que considera el relato de la pasión como una obra literaria de Marcos (cf *supra*, cap 1, 4 l con notas 27 y 28), se remonta a W Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Fortress, Philadelphia 1982 (cf ahora H Koester, *Written Gospels or Oral Traditions?* JBL 113 (1994) 293-297). Cf en contra J Halverson, *Oral and Written Gospel A Critique of Werner Kelber*, NTS 40 (1994), en especial 191-193, y también ya E Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, GNT 2 (1989) 36-39, además de 27-29 (4 3s) con nota 33, 41 (7 2) y 49 (8 4).

11 La primera aparición del Resucitado se produjo probablemente en Galilea (cf *infra*, cap 5, 3 2), por eso Marcos insertó en 16, 7 el encargo del joven o del ángel de que los discípulos fuesen a Galilea para ver allí a Jesús.

12 El contexto de Lc 13, 28-30 y 34s pertenece a Q, pero no consta que este sea el contexto original, cf Mt 8, 11s y 23, 37-39, y J S Kloppenborg, *Q-Parallels*, Polebridge, Sonoma 1988, 158.

mulación sea de Lucas¹³. Menos incertidumbre hay en el dicho de *Q* que leemos a continuación: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían», sea que fuese pronunciado en Jerusalén, donde lo ubica Mt 23, 37, o en la situación de Lc 13, 34¹⁴. Otro dicho de *Q* (Lc 9, 58), que figura también en el *Evangelio de Tomás* (86), muestra hasta qué punto conocía Jesús la precariedad de su vida: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza». Algunos han sostenido desde principios de nuestro siglo que la expresión «el Hijo del hombre» designó en los orígenes simplemente al ser humano en general. Lingüísticamente es muy posible, y Crossan ha hecho suya esta propuesta¹⁵. Pero tal significado en esta sentencia sólo podría ser plausible en tiempos de guerra o entre fugitivos, y es difícil imaginar antes de la guerra de 66-70 d. C. una situación general en la que pudiera formularse esa frase tan pesimista.

2.4. Jesús habla muy a menudo de futuros *desórdenes*, *persecuciones* y *hasta penas de muerte* que le amenazan a él y a los discípulos. La referencia a la necesidad de tomar la cruz (Mc 8, 34-37 par., también Mt 10, 38s y Lc 14, 27; 17, 33 *Q*), puede ser original de Jesús, porque «la vista de unos delincuentes caminando para ser crucificados era bien conocida en la Palestina romana»¹⁶. Pero es posible que Jesús hu-

13 Cf J A Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, AncB 28A, 1985, 1028-1030 para ambas posibilidades

14 Mateo adjunta el dicho a 23, 34-36/Lc 11, 49-51 *Q*. Si fuera este el contexto antiguo de *Q*, el lamento por Jerusalén podría ser en el origen un dicho de la «sabiduría» –*sophia*– (Lc 11, 49). En tal supuesto es posible su procedencia de un texto judío anterior, pero también pudo haber sido formulado por Jesús o por un cristiano a partir de sentencias como Eclo 24, 10s. No es demostrable ni su origen en Jesús ni lo contrario.

15 J D Crossan, *The Historical Jesus*, 255s, algunos precusores aparecen mencionados en R Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 27, nota 3 (versión cast. *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000). Cf también *supra*, cap 3, 6-4.

16 J A Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, 785, pero añade un predicador moderno difícilmente exhortará a los oyentes a presentarse ante un comando de ejecución o dejarse atar a la silla eléctrica. Sin embargo, puede quizá animar a arriesgar la vida.

biera hablado en realidad de «cargar con su yugo»¹⁷. En todo caso, las advertencias de Jesús son bastante claras aun sin esa expresión. El *Evangelio de Tomás* (55 y 67) refleja también esas predicciones. Y Juan, que apenas hace referencia a la pasión de Jesús, demuestra conocer esta tradición (Jn 12, 24-26); subraya en especial el futuro sufrimiento de los discípulos, incluso el martirio; y todo, desde las instancias judías (Jn 16, 2-4; cf. 21, 18s). Según Lc 10, 3 y Mt 10, 16 Q, Jesús advierte a los discípulos que los envía como ovejas entre lobos¹⁸. Parece, en fin, que Mc 8, 33 («¡Quítate de mi vista, Satanás!») es un dicho de Jesús¹⁹, y resulta difícil imaginar una situación diferente a la referida en Mc 8, 32, donde Pedro trata de disuadir a Jesús de su viaje a Jerusalén.

2.5. La interpretación de la «señal de Jonás» en Mt 12, 40 como una alusión a la muerte, sepultura y resurrección de Jesús, hay que asignarla a la reflexión posterior de la Iglesia. Según Mc 8, 11s, Jesús declaró tan sólo que «a esta generación no se le dará señal». Según Lc 11, 30 (en paralelo con Mt 12, 40 Q), Jesús habló de Jonás, pero se limitó a decir: «igual que Jonás fue una señal para los habitantes de Nínive, así va a serlo el Hijo del hombre para esta generación», y continuó luego (Lc 11, 31s, prácticamente en coincidencia literal con Mt 12, 41s) con la descripción del juicio final, donde los ninivitas condenarán a «esta generación» porque ellos se convirtieron con la predicación de Jonás.

Esto enlaza obviamente con la pregunta de si Jesús mismo, en éste como en otros dichos de futuro, se consideró y

17 *Ibid* G Schwarz (*Der Nachfolgespruch Markus 8, 34bc Parr* NTS 33 (1987) 255-265) aventura la hipótesis de una formulación aramea que puede entenderse tanto en el sentido de «yugo» como de «cruz»

18 También según 2 Clem 5, 2-4 (cita tomada del *Evangelio de los egipcios*), cf. K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Bibelanstalt, Stuttgart 1964, 141, sobre Mt 10, 16 Cf también Mt 10, 24 / Lc 6, 40 Q, Mt 10, 28-36 / Lc 12, 4-9 51-56 Q, e *infra*, 31

19 Ludemann es de la misma opinión *Die Auferstehung Jesu*, 124 Es difícil imaginar que en la Iglesia primitiva se diera alguna vez semejante oposición a Pedro, que hubiera surgido en ella semejante frase. Las polémicas gnósticas contra él (*ibid*, 195s) son de fecha muy posterior

denominó el Hijo del hombre (cf. *supra*, cap. 3, 6.4). Si lo hizo, contó al menos con su muerte y su elevación a Dios. Esto es extensivo a la sustancia de los discursos sobre el tiempo final en Mc 13, 1-37 par. y en Lc 17, 22-37; 12, 35-53 (parcialmente=*Q*), incluidas las referencias a persecuciones de los discípulos. Todo esto será analizado en el cap. 5, 5.).

2.6. En resumen, hay suficiente documentación para afirmar que Jesús fue consciente, al menos, del peligro que le amenazaba. Ante el creciente rechazo de que era objeto en Israel, no pudo excluir la posibilidad de un tumulto, quizá fatal para él, cuando se acercaba a Jerusalén y entraba en la «guardia de los leones». Pero ¿habló expresamente de su muerte? Y, sobre todo, ¿la interpretó de algún modo?

3. *La crucifixión de Jesús: ¿acontecimiento salvador?*

3.1. Los pasajes más importantes son Mc 10, 42-45 y 14, 22-25. El primero comienza con el diálogo de Jesús con los hijos del Zebedeo, que reclamaban los primeros puestos, a la derecha e izquierda de Jesús, en el futuro reino de Dios (Mc 10, 35-37). Entonces les predice su propio martirio y el de ellos, y emplea la metáfora de un «bautismo con el que voy a ser bautizado», que aparece también en Lc 12, 50, referido sólo a Jesús²⁰, pero en conexión con el anuncio de futuras separaciones, aun dentro de las familias, por la opción a favor o en contra de Jesús (Lc 12, 51-53 y Mt 10, 34-36 *Q*). Sin embargo, dado que a los tres anuncios de la pasión sigue siempre en Marcos un malentendido de los discípulos, que piensan más en su promoción que en la pasión de Jesús²¹, Marcos podría haber formulado toda la introducción recogiendo una metáfora usual y, probablemente, también una

20 Aunque falta en Mateo, la frase podría haber formado parte de *Q* (J S Kloppenborg, *Q-Parallels*, 142)

21 Cf cap 3, 2 4

tradición sobre el martirio de Santiago y Juan²². La disputa se generaliza en el v. 41, donde intervienen los otros discípulos y, en consecuencia, Jesús se dirige a todos. Les recuerda la absoluta diferencia entre los «grandes» de este mundo y los realmente grandes de su grupo (v. 42-44), y concluye con el v. 45: «Porque tampoco el Hijo del Hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos»²³. Esta formulación contiene reminiscencias del siervo de Dios en Isaías 53, que «expuso su vida a la muerte» y «cargó con los pecados de muchos e intercedió por los pecadores» (v. 12 y 14)²⁴.

3.2. ¿Proceden de Jesús estas sentencias? No figuran en el *Evangelio de Lucas*, que inserta sin embargo en Lc 22, 24-27 una variante muy afín. Esta variante comienza también con una disputa sobre cuál de ellos debía ser considerado el más grande, esta vez después de la última cena. Ante todo, esta ubicación parece más antigua que la de Marcos. ¿Ocurre lo mismo con la forma del discurso de Jesús, en especial de la frase «yo estoy entre vosotros como quien sirve»?²⁵. La respuesta es difícil. El verbo *diakonein*, «servir», presente también en Mc 10, 45, es típico del lenguaje de la Iglesia postpascual y falta en el antiguo testamento griego. Esta utiliza el sustantivo «siervo», «servidor», «criado», que designa especialmente al que sirve en la mesa, al «camarero»²⁶. No obstante, *diakonein* podría ser traducción de la raíz hebrea 'bd,

22 Según Hech 12, 2, sólo Santiago fue ajusticiado

23 En el antiguo testamento, «muchos» designa a menudo la totalidad (del pueblo de Israel, por ejemplo), sin limitar el número, pero también sin definir matemáticamente esa totalidad hasta descartar excepciones

24 Sobre Is 53 conviene leer el reciente trabajo de O Hofius, *Das vierte Gottesknechtlied in den Briefen des Neuen Testaments* NTS 39 (1993) 414-437 V Hampel (*Menschensohn und historischer Jesus, ein Ratselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1990, 339s / 316-325) considera 10, 45 como sentencia de Jesús y no inspirada en Is 53

25 Cf cap 3, 6 l con nota 18, también I H Marshall, *Commentary on Luke*, NIC 1978, 811 «The Markan passage is more semitic in style than Luke's form, but Luke's setting at table is more likely to be original»

26 Cinco veces en Ester, una vez en Proverbios y cuatro en Macabeos

que es frecuente en el antiguo testamento y que en Is 53 es traducido con el griego *douleuein* *Diakonein* figura también en Lc 12, 37, uno de los dichos más sorprendentes de Jesús «Dichosos esos criados si el amo al llegar los encuentra en vela os aseguro que él se pondrá el delantal, los hará sentarse a la mesa (literalmente, «recostarse») y los servirá uno a uno» ¿Qué amo actúa así en la tierra? Como en las restantes parábolas²⁷, Jesús emplea aquí una imagen no imposible, pero sorprendente en extremo. Por eso yo pienso que en ambos pasajes, Lc 12, 37 y 22, 27, estamos ante la palabra misma de Jesús, aunque Lucas hubiera helenizado algo el texto, por ejemplo, eligiendo el verbo *diakonein*, ya más corriente. Cabría preguntar incluso si la querencia por este verbo «servir» en la Iglesia primitiva no obedece a que figuraba en la versión más antigua de los dichos de Jesús, que hablan de su «servicio». Es muy posible, por tanto, que la forma de Mc 10, 45 se remonte a Jesús mismo, sin embargo, yo daría la preferencia a Lc 22, 27²⁸.

3.3 La situación es parecida en el segundo texto, que relata la última cena de Jesús. Existen dos variantes principales: a) Mc 14, 22-25, donde los enunciados «esto es mi cuerpo» y «esta es mi sangre de la alianza, derramada por muchos», son paralelos, y b) 1 Cor 11, 23-26, con las dos frases de construcción desigual «esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros», y «este cáliz es la nueva alianza en mi sangre». También aquí, el texto marquiano tiene un sabor más semítico que el transmitido en Pablo. El hecho de que el texto de Marcos conste por escrito dos decenios después que el transmitido en la carta de Pablo no es necesariamente una objeción contra él, ya que las tradiciones litúrgicas se transmiten a menudo (también oralmente) durante largo tiempo sin modificación alguna. Y las frases formuladas paralelamente poseen en general mayor capacidad transmisiva que las no paralelas, porque en

27 Cf *supra* cap 2.3.3

28 J. A. Fitzmyer *The Gospel according to Luke* 1412-1415 defiende la originalidad de Mc 10, 41-45 pero admite que la versión lucana podría atribuirse al Jesús histórico salvo algunos cambios redaccionales.

el curso de la tradición los enunciados consecutivos tienden cada vez más a ajustarse entre sí. Es lo que ocurre también en nuestras liturgias, que suelen ofrecer un texto con un paralelismo mayor que en ningún pasaje del nuevo testamento. Jn 6, 53-56 parece presuponer ya un texto que dice «esta es mi carne» y «esta es mi sangre»²⁹, seguido de la promesa de vida eterna. Además, si el texto marquiano fuese el más antiguo, cabría esperar el término «carne», y no «cuerpo», como contrapunto de «sangre». La literatura hebrea y la griega ofrecen, casi sin excepción, el nexos «carne» y «sangre», y no consta la asociación de «cuerpo» con «sangre»³⁰. Por eso, yo estimo que el texto paulino está más próximo a lo dicho por Jesús que el marquiano, aunque Marcos pueda haber conservado mejor ciertos detalles, como la expresión «por muchos». Es difícil, desde luego, que no aparezca en Jesús, fuera de la tradición de la última cena, la idea de la «nueva alianza» o el recurso a este anhelo expresado en Jer 31, 31; pero la misma observación puede hacerse a propósito de Mc 14, 24, aunque la idea posea en ese versículo menos relieve que en Pablo. Teológicamente es importante que el trasfondo de esta «nueva alianza en mi sangre» (Pablo) o de esta «sangre de la nueva alianza» (Marcos) se encuentre en Ex 24, 8-11. Moisés roció al pueblo con la «sangre de la alianza» (realizada en el Sinaí), y subió después al monte con los Setenta ancianos para «comer y beber» en presencia de Dios, a quien pudieron «ver» (!) en un mundo celeste donde «el pavimento bajo sus pies era luminoso como el cielo mismo».

3.4. En las dos transmisiones de las palabras de la última cena falta asimismo la referencia a un *futuro de carácter apocalíptico*. En Marcos, las palabras sobre el pan y el cáliz van seguidas de la promesa de que Jesús volverá a beber el vino en el reino de Dios (Mateo añade: con ellos). Es, muy probablemente, un dicho pronunciado por Jesús en la última cena. Hay un eco de él en Pablo cuando explica en 1 Cor 11,

29 Cf Justino, *Apología* I 66, 3 «Esto es mi cuerpo esta es mi sangre»

30 E Schweizer, art «soma» en *ThWNT* VII 1056

26 que la comunidad, siempre que celebra la cena del Señor, «anuncia la muerte del Señor hasta que él venga». Mateo sigue a Marcos, pero a la frase «...derramada por muchos» añade «para el perdón de los pecados». Lucas antepone a los enunciados sobre el pan y el cáliz³¹ la doble promesa de que Jesús comerá de nuevo el cordero pascual y beberá el vino en el reino de Dios³².

3.5. El resultado se asemeja, pues, a lo constatado en Mc 10, 45 y Lc 22, 27. A pesar del sabor más semítico del texto de Marcos, el texto paulino (y lucano) parece ser más antiguo en el contenido; no aparece aún fijado *dogmáticamente* a una estricta identificación del pan y del cáliz con el cuerpo y la sangre de Jesús, como la muerte salvadora de Jesús en Lc 22, 27 queda abierto a diversas interpretaciones. De esa forma abierta habló también Jesús otras veces del misterio de la presencia de Dios en la tierra, especialmente en sus parábolas.

Sea que Jesús empleara la variante de 1 Cor 11, 24-26 o la de Mc 14, 23-25 en la última cena, o alguna otra (como Lc 22, 15-20, de clara orientación al futuro), el texto menciona siempre el «cuerpo», no la «carne». Además, su sangre nunca es asociada al vino, sino al cáliz, lo cual excluye el malentendido de una fórmula mágica modificadora de la sustancia³³. Las tres variantes *convienen en tres puntos*. Primero, Jesús interpreta el acto de comer el pan (el cordero pascual, Lc 22, 15s) y beber del cáliz en el marco del ágape con el grupo de discípulos. Segundo, lo hace interpretando verbalmente el gesto de entregar el pan y el cáliz a los discípulos (o, al menos, el gesto de señalar el cordero que comerán seguidamente). Tercero, Jesús habla de los «muchos» o de los

31 Las palabras sobre el cáliz, junto con la frase «entregado por vosotros» en las palabras sobre el pan, faltan en algunos manuscritos antiguos, probablemente porque los copistas querían evitar un segundo cáliz (E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD III, ³1993, 221)

32 Puede ser una variante más antigua de Mc 14, 25, pero también una reelaboración posterior

33 Según Mc 14, 23, los discípulos beben de la copa *antes* de que Jesús haga referencia a su sangre en las palabras interpretativas. Para todo el problema del relato de la última cena, cf. mi art. «body» en *AncB Dictionary* I, 1991, 769s

discípulos a los que se destinan estos dones, aunque Pablo pone el acento de esta preposición en las palabras pronunciadas sobre el pan, y los evangelios, sobre el cáliz. Es posible que el texto correspondiente faltara en la tradición específica de Lucas, no así en su texto actual (v 20). En cuanto al contenido varía el acento, que Marcos pone en la *referencia* a la muerte de Jesús, Pablo en la renovación de la alianza entre Dios y el hombre, manifestada en la celebración *actual*, y Lucas en la consumación de la alianza en el *futuro*, pero las tres ideas aparecen en cada una de las variantes (contando el texto actual de Lucas).

36 Resulta difícil, aun para el lector muy crítico, suponer que Jesús no hubiera celebrado su última cena con los discípulos como un *memorial*, indicando, siquiera con el gesto de entrega, que el pan y el vino eran para los discípulos unos dones que mantendrían su significado más allá de la muerte de Jesús³⁴. Como más tarde, sería en la última cena de su vida terrena cuando les comunicara tal mensaje, quizá más con la acción global que con las palabras, de que su muerte, como todo su servicio a Dios, era un don para ellos. Es casi impensable que la última cena sólo se distinguiera de las otras en que los discípulos advirtieron después que era la última³⁵. Lo desmienten todas las tradiciones presentes en Pablo, Marcos y el texto específico de Lucas. Pablo declara al comienzo de los años 50 que esta tradición venía «del Señor» (1 Cor 11, 23). A los tres años de la muerte de Jesús como máximo³⁶, Pablo celebraba en Antioquía la cena del Señor con la comunidad; ya dos o tres años después³⁷ pasó dos semanas en Jerusalén con Pedro y Santiago. ¿No se habría enterado de que esta cena del Señor fue introducida y se impuso en la Iglesia con posterioridad, de haber sido así?

34 H Schurmann, *Jesu ureigener Tod*, 56-63

35 J D Crossan, *The Historical Jesus*, 361

36 E Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, 55

G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 57s

37 Solían incluirse entonces el primero y el último año de un periodo

3.7. ¿Fue, por tanto, la muerte de Jesús un acontecimiento salvador? Hasta ahora hemos constatado que Jesús esperaba una confrontación crítica cuando subió a Jerusalén y allí se dirigió al centro de sus adversarios, el templo. El morir a manos de aquellos que opusieron resistencia a todo lo que él anunció e hizo, era un peligro real, y todo indica que él lo tuvo presente³⁸. La última cena fue, muy probablemente, diferente de las cenas anteriores por sus gestos y palabras. No podemos precisar con seguridad lo que Jesús hizo y dijo; pero el *cuadro total* está bien transmitido, a mi juicio, por los evangelios sinópticos. Esto se confirma con un texto que permite reconocer inconfundiblemente, a mi juicio, la voz de Jesús. El texto no parece contribuir en nada a la cuestión de cómo pensó y habló Jesús sobre su muerte; pero creo que un examen cuidadoso puede ayudar a corroborar lo antes dicho, quizá también a modificar y hacer más clara la imagen de los últimos días de actividad de Jesús en la tierra.

4. *La parábola del padre com-pasivo: Lucas 15, 11-32*

4.1. Rudolf Bultmann definió el *mito* como un intento lingüístico de expresar «lo no mundano y divino como mundano y humano, el más allá como el más acá» (por ejemplo,

³⁸ Sobre los pasajes mencionados en 2 3-5 hay que remitir también a dichos que hacen referencia explícita a un final de la actividad de Jesús Lc 13, 32 «Mira, hoy y mañana seguiré curando y echando demonios, al tercer día acabo» Véase Jn 9, 4 Mc 2, 19b 20 dice «Llegará el día en que se lleven al novio, y entonces, aquel día (= ¿el viernes?), ayunarán» (EvTom 104 formula « cuando vuelva del banquete de boda») Pero la interpretación pospascual del dicho de Jesús en 2, 19a puede ser «los participantes en la fiesta de boda no pueden ayunar mientras el novio está con ellos», donde el único límite es el sugerido por la conjunción «mientras» Mc 12, 1-12 menciona expresamente, dentro de la parábola, la muerte del «hijo querido», pero es dudoso que esta referencia proceda de Jesús mismo (como sostiene R E Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York 1994, 89 [versión cast *Introducción a la cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 2001]), a pesar de que la parábola está recogida en el Evangelio de Tomás

«el más allá divino como una lejanía espacial»³⁹ Exactamente eso hizo Jesús al contar sus parábolas. Ya la introducción «el reino de Dios se parece...» y, sobre todo, el estilo de los relatos, deshacía todos los malentendidos: era evidente que no trataba de ofrecer una definición de Dios, informar sobre su comportamiento ni describir el cielo.

Algunos investigadores han señalado con razón que la parábola de Lc 15, 11-32 no deja margen a un personaje mediador entre Dios y el pecador. Sólo aparecen el padre y sus dos hijos, sin ningún intermediario entre ellos. En efecto, si esta parábola fuese la mera ilustración de una doctrina dogmática, si Jesús no pasara de ser un rabí que, utilizando imágenes populares, quiso enseñar el camino de la salvación, la argumentación sería correcta. Pero Jesús no pretendió eso⁴⁰. ¿Cuál fue su intención?

Jesús intenta en todas sus parábolas anunciar y presentar lo «divino» —Dios, su vida y gobierno, el «reino de Dios»— en lenguaje humano, de este mundo. Trata de facilitar a los oyentes esa otra dimensión de la realidad que no se puede expresar directamente en lenguaje terreno. Esa dimensión *puede* traducirse en imágenes, metáforas y parábolas que evocan experiencias humanas. Las imágenes abren los ojos y los oídos, los corazones y todos los sentidos a una experiencia que corre paralela a la historia narrada en otro estrato de la realidad y la sobrepasa siempre, de suerte que todas las imágenes, metáforas y parábolas quedan siempre abiertas a algo que aún no está dicho. Sólo así y sólo para aquellos que «tienen oídos para oír» accede lo no mundano al lenguaje mundano. Por eso, una parábola *no es una descripción doctrinal* del proceso de salvación, descripción que luego se pueda poseer para siempre. Es una historia que se nos brinda y comienza a vivir en nosotros. Es la historia de una experiencia terrena y humana donde Dios mismo comienza a vivir y a reinar sobre noso-

39 R. Bultmann *Offenbarung und Heilsgeschehen* Kaiser, München 1941, nota 2 (en el original 23, nota 20) = H. W. Bartsch (ed.) *Kerygma und Mythos I* H. Reich, Hamburg 1948, 22, nota 2.

40 Cf. *supra* cap. 2.2.2.

tros, y detrás de la cual aparece la imagen del misterio de Dios. Jesús reclama la autoridad de crear imágenes porque él mismo se identifica con su mensaje. De ahí que no se limite a contar las parábolas, sino que las viva. ¿Quién, si no, se atrevería a narrar esta parábola del padre com-pasivo? ¿Quién sino él puede conocer tan íntimamente a su padre celestial (su *abba*) que sea capaz de contar una historia como ésta?

4.2. La parábola *comienza y termina* con el padre, y el padre es la única persona que aparece en escena en las dos mitades del relato. Mientras los dos hijos actúan exactamente como se esperaría de ellos⁴¹, el padre se comporta de modo absolutamente inesperado, sorprendente⁴². Al contar esta historia, Jesús introduce a *Dios* en la vida de los oyentes: «Un hombre tenía dos hijos». Dios tiene en realidad más de una clase de hijos. «El hijo menor... dijo: 'Padre, dame la parte de la herencia que me toca'». Habla como si el padre ya hubiera fallecido; lo ha alejado de su vida, lo ha «matado»⁴³. «El padre les repartió los bienes». Ni una palabra de protesta. El padre, todopoderoso en el marco de esta historia, habría podido decir: «Yo tuve que esperar mientras vivía mi padre, y tú debes hacer lo mismo». Pudo preguntarle si no le bastaba el dinero para sus gastos particulares, y acordar un aumento. Pudo ofrecerle las rentas del campo que un día sería suyo, para ver qué tal se desenvolvía. Pudo decir mil cosas y tendría todo el derecho del mundo. Pero no hace ni dice nada de eso, porque este todopoderoso padre de familia sabe que entonces perderá a su hijo. Decidió amar a los hijos por encima de todo. Por eso tuvo las manos atadas. Y «el hijo menor fue a un país lejano» —lo más lejos posible del padre—, a una vida nueva, diferente. Pero «vino un hambre terrible en aquella tierra y empezó a pasar necesidad». Seguro que no fue culpa suya; estas calamidades ocurren. Ello le obligó a «ponerse al servicio de uno de los naturales del país, que lo mandó a sus cam-

41 Cf cap 2, nota 11

42 Cf *supra*, cap 2, 3 3

43 Cf *ibid*, sobre todo la interpretación freudiana del complejo de Edipo por el psiquiatra mencionado en cap 2, nota 11

pos, a guardar cerdos». Apenas puede irle peor a un judío; pero que un adolescente busque a un sucedáneo de padre que resulta mucho más duro que el padre anterior, ocurre casi normalmente. ¿Y el verdadero padre? Podría perfectamente recuperar al hijo, encargar la operación a un amigo o a la policía. Pero su amor al hijo le impide obrar así, porque entonces lo perdería para siempre.

Y es este padre el que mueve al hijo a regresar: «Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia». Ciertamente, es el pan lo que le mueve, no el amor al padre; pero es el pan del *padre*. No sabemos si experimenta realmente algo así como una conversión o sólo quiere aplacar al padre con frases estudiadas. La Biblia dice escuetamente que «recapacitó». Pero la actitud del padre es totalmente inesperada. «Su padre lo vio de lejos y se enterneció; salió corriendo y se le echó al cuello...». Hubiera podido, todopoderoso, permanecer en casa y aguardar que el hijo llegara cabizbajo; pero el corazón de *este* padre estaba con el hijo, esperándolo con ansia. «Corrió» a él, aunque la persona mayor, en Oriente, saldría caminando con dignidad y nada delataría lo alegre que estaba de volver a ver al hijo. «Se le echó al cuello» sin decir palabra, sin sermón de expiación o de gracia, casi sacramentalmente. Y cuando el hijo empezó su confesión, no le dejó decir lo que tenía pensado: «Trátame como a uno de tus jornaleros». En lugar de eso, lo toma consigo y lo lleva al banquete, lo sienta a su lado y le ofrece a él y a toda la servidumbre lo que les apetece: asado y vino, música y baile. ¿Es la imagen definitiva de este Padre, de Dios?

4.3. *Es una imagen de él, pero nunca hay una única imagen en la que podamos encerrarlo. Es definitivo aquello que expresa la imagen: el amor inquebrantable del Padre. Pero unos minutos después aparece ya este padre fuera, en la oscuridad y el frío, donde puede agarrar una pulmonía. El hijo mayor está regresando del trabajo «en el campo». «Cuando ha venido ese hijo tuyo...» El hijo mayor no pertenece ya a esta familia ni puede hablar de «hermano». Ahora queda claro, de pronto, que él liquidó, «mató» al padre mucho más ra-*

dicalmente que el hermano menor. Desde mucho antes no está ya a su lado, no le sirve a él, sino a la imagen ideal que se ha forjado de él, del padre como *debería* ser, del padre que él se había creado para sí. «Ese hijo tuyo... que se ha comido tus bienes con malas mujeres». De eso no consta nada en el relato; es su propia fantasía la que lo ve así. ¿Y el padre? Podría llamar a algunos de sus criados para que lo trasladaran en unos minutos a la sala de fiesta. Tenía todo el poder para hacerlo; pero el amor impide al padre, de nuevo, actuar así. Porque el amor es, al fin y al cabo, lo único que uno no puede forzar. Yo puedo decir a mi niño: «Como vuelvas a ser tan estúpido y le niegues el beso a tu tía, verás lo que es bueno», y si soy lo bastante autoritario, él obedecerá... y odiará probablemente a su tía el resto de su vida. Al padre no le queda en nuestra parábola sino un corazón inflamado de amor y unas pocas palabras: «Hijo, tú *estás* siempre conmigo y todo lo mío *es* tuyo». Es una constatación, no un reproche ni una orden. La cuestión es saber si el hijo es capaz o no de percibir en eso el amor del padre.

4.4. Todo esto sería un cuento si no fuera *Jesús el que lo cuenta*. Él sube a Jerusalén y esta parábola lo acompaña. *Esta* imagen de Dios camina con él. Si su pretensión de estar autorizado a narrar esta parábola no fue mentira o ilusión, la parábola seguirá viva en él. Él mismo *vivió* esta parábola cuando unas semanas después colgaba de la cruz, tan «todopoderoso» como el padre de la parábola –«¿Piensas que no puedo acudir a mi Padre? Él pondría a mi lado ahora mismo más de doce legiones de ángeles» (Mt 26, 53)⁴⁴– y a la vez tan impotente como aquel. No puede mover las manos ni los pies un centímetro. No posee ya un centímetro cuadrado de suelo donde poder estar. Y todos gritan: «¿Dónde está tu Dios?». Pero Jesús se colocó al lado de este padre que ama a sus dos hijos hasta el final. Por eso no tiene ahora más que un corazón ardiendo de amor y unas pocas palabras: «Padre, per-

44 No afirmo que se trate necesariamente de un dicho pronunciado por Jesús, su verdad no depende de eso

dónalos porque no saben lo que se hacen» –«Yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el paraíso»–, «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 34.43.46). El amor indescribible del padre de la parábola se ha hecho realidad en Jesús. El final del relato queda abierto a la cruz de Jesús y pregunta así al oyente si sabe oír el mensaje y ver este amor de forma que pueda llegar también hasta él.

5. *La cristología explícita de la Iglesia primitiva*

5.1. Cuando Jesús subió a Jerusalén, no se engañaba. Era consciente de la manera de ser de los hijos o hijas menores y mayores de su padre. Son «malos», aunque «sepan dar cosas buenas a sus hijos» (Lc 11, 13). Pero también sabía que *Dios es amor*. Hasta tal punto, que no podía forzar ni quería obligar a regresar a nadie; al contrario, sabía que debía aguardar y sufrir con todos hasta que encontraran el camino hacia él. Ese es el padre inefablemente amoroso del que Jesús habló a todos los que le escuchaban, y a cuyo lado se colocó para siempre. No sabemos con seguridad hasta qué punto y de qué modo expresó su disposición a poner en juego su vida, a cargar con la pasión y la muerte. Pero si no extremamos nuestras preguntas críticas a la tradición, es difícil dudar de que, al menos en la última noche, hablara con los discípulos de su disposición a seguir la voluntad de Dios «en favor de los muchos».

Después de pascua, la Iglesia tuvo que hablar de esto en el lenguaje de la visión retrospectiva. Lo hizo fundamentalmente de dos modos. Por una parte, *narró* la pasión de Jesús. Esto fue para ella tan importante que, a diferencia de todas las otras tradiciones, la estructura de esta historia es idéntica en los cuatro evangelios canónicos. El evangelio más antiguo (Marcos) dedica más de 18 páginas del texto griego a relatar la última semana de Jesús en Jerusalén, mientras que toda la actividad anterior de Jesús ocupa tan sólo 32 páginas. Por

otra parte, en las fórmulas breves que *exponen* el contenido de su fe, la Iglesia menciona exclusivamente o, al menos, primordialmente la muerte y/o la resurrección de Jesús (Este tema se analiza en el cap. 5, 2.2).

5.2. La muerte en cruz de Jesús significó un *trauma* para el grupo de discípulos y para la comunidad primitiva. Desde la huida de los Doce (Mc 14, 50) hasta los textos tardíos como 1 Cor 1, 18-25 o Lc 24, 19-21, todo da a entender la dificultad que este desenlace de la vida de Jesús supuso para aquellos que creían en él. Tampoco fue fácil situarse después de pascua. Es sorprendente que nadie en la comunidad cediera, que sepamos, a la tentación de olvidar este final vergonzoso, para anunciar únicamente el triunfo de pascua y el reinado de Cristo exaltado. Cabe distinguir, de nuevo, en el nuevo testamento dos vías por las que se intentó obviar el problema de la cruz.

La primera vía es el lenguaje especial empleado para hablar de la pasión de Jesús. Ya el lenguaje de Marcos recuerda a menudo el de los salmos cuando evocan el *sufrimiento del justo*. Marcos no cita esos pasajes. Se advierte que los narradores tienden a utilizar el lenguaje de la Biblia al hablar de la pasión; parece que lo hacen, en general, indeliberadamente, ya que no citan pasajes ni remiten a ellos. Son pasajes de salmos que hablan de personas condenadas a sufrir por su fidelidad a Dios. Cabe citar especialmente Mc 14, 18.34.36 (Sal 41, 10; 42, 6; 22, 19.8.2; 69, 22). Sólo los evangelios tardíos hacen referencias explícitas a los salmos. Mt 27, 34 añade a Mc 15, 23 que el vinagre ofrecido a Jesús estaba «mezclado con hiel» porque el Sal 69, 22 habla de «hiel» y «vinagre», mientras que Mc 15, 36 (Mt 27, 48) sólo menciona el vinagre. La *Carta de Bernabé* da al suceso una interpretación teológica, explicando por qué la combinación «hiel y vinagre» es importante para los fieles y su salvación. Jn 13, 18 y 19, 24 hacen referencia expresa al cumplimiento de Sal 41, 10 y 22, 19, a modo de prueba de la mesianidad de Jesús en el antiguo testamento. Ambos pasajes ilustran ese cumplimiento diciendo que Jesús dio un trozo de pan a Judas de acuerdo con el

salmo que dice «el que comia mi pan », y que en el reparto de los vestidos al pie de la cruz, los soldados echaron a suerte para no dividir la tunica inconsútil, también de acuerdo con la Escritura. Aparecen nuevos pasajes bíblicos. Mt 27, 43 inserta un versículo tomado de Sal 22 (v 9) «¿Había puesto en Dios su confianza! Si de verdad lo quiere Dios, que lo libere ahora, ¿no decía que era hijo de Dios?» Esta última parte figura en Sab 2, 10-20 (y en Sab 4, 16-5, 5), que pone las palabras en boca del justo doliente, llevado por sus enemigos a una muerte violenta e ignominiosa, pero que luego es elevado por Dios, ante el mundo entero, a la categoría de los «hijos de Dios» y de «sus santos» (los ángeles), y se aparece a los adversarios, que con espanto mortal renegan de sus actos. Leemos también en el libro de la *Sabiduría* «Dice que él es el hijo (o siervo) del Señor y se gloria de tener por padre a Dios» (Sab 2, 13-16). Los adversarios declaran «Si el justo es hijo de Dios, él lo auxiliara. Lo someteremos a tormentos despiadados para probar su entereza.» (Sab 2, 18s). Parece que Mateo conoció también algo de esta tradición que, dentro de los escritos judíos, se aproxima más que cualquier otra a lo ocurrido con Jesús.

5.3 Cuando se interpreta la pasión de Jesús de este modo, salta a la vista la analogía del destino de Jesús con el de todos los justos dolientes de Israel. Ciertamente que él, además de compartir su destino, lo lleva a plenitud. Queda así patente la *solidaridad* con todos los dolientes de su pueblo, su compasión. Y este es un punto esencial para la comprensión de la muerte de Jesús. Nadie que supiera algo de la actividad de Jesús pudo malentender esto como una solidaridad limitada a aquellos que eran «justos» con arreglo a las normas morales o religiosas de la época. La imagen que Lucas dibuja del último diálogo de Jesús con los delincuentes crucificados junto a él es precisamente la antítesis de eso (Lc 23, 39-43)⁴⁵

45 E. Moltmann Wemdel (Id / J. Moltmann *Als Frau und Mann von Gott reden*, Kaiser Taschenbuch 1991, 111-117) habla de la solidaridad de las mujeres con Jesús después de fallecido. Hacen lo que los discípulos no hicieron, aunque debían haberlo hecho (Mc 10, 43s) «sirven» (Mc 1, 31-15, 41; Lc 8, 3) Rinden

La consecuencia es una soteriología donde la salvación es tan real que el *creyente* queda incorporado a la vida, muerte y resurrección de Jesús. Durante el servicio terreno de Jesús, esto aparece descrito en términos de *seguimiento*. Después de pascua, son sobre todo la muerte y la resurrección de Jesús los que se hacen realidad en la muerte de la vieja existencia del creyente y en la recreación de una vida nueva y eterna «en Cristo». «Uno murió por todos; con eso, todos y cada uno han muerto» (y no: «con eso, los fieles quedan libres de la muerte») (2 Cor 5, 14). «Fuimos con él sepultados en su muerte y asociádos a ella, para que, así como Cristo fue resucitado..., también nosotros empezáramos una nueva vida» (Rom 6, 4)⁴⁶. «Quiero así conocerlo a él, el poder de su resurrección y la solidaridad en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos» (Flp 2, 7s). Esta interpretación de la muerte de Jesús se manifiesta con especial claridad en el lenguaje paulino de la vida «en Cristo» (Gál 3, 26-28 y *passim*). Es fundamental en este punto la conciencia que tiene el Apóstol del *cambio de señorío*: «Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor; o sea que, en vida o en muerte, somos del Señor. Para eso murió Jesús y recobró la vida, para tener el señorío sobre vivos y muertos» (Rom 14, 8s)⁴⁷.

a Jesús el último homenaje y compran bálsamo para ungir su cuerpo. Significativamente, pero típicamente dentro de las diferencias de sexo, el impacto terrible para los discípulos fue la crucifixión, y para las discípulas la resurrección de Jesús (Mc 16, 8), porque ponía fin a la posibilidad de continuar a su servicio

46 En una situación en que no existe ya el peligro de autocomplacencia de los espiritualistas (así llamados en 2 Cor 5, 12 y cuya influencia se advierte aún en la Carta a los romanos, escrita desde Corinto) que determinó la formulación de Rom 6, 4, sino al contrario, el peligro de rigorismo y legalidad (Col 2, 16-23), Col 2, 12 puede afirmar que los colosenses, «sepultados con él (Cristo) en el bautismo, fueron resucitados también en él (o en el bautismo) mediante la fe en la acción de Dios que lo resucitó de la muerte»

47 Es esclarecedor el contraste entre la interpretación que hace Kasemann de Rom 6, 1-11 (*An die Romer*, HNT 8a, 1973) y la que hace Wilcken (*Der Brief an die Romer*, EKK VI/1, 1978)

5.4. En la segunda vía aparece Isaías 53 como texto subyacente. Igual que ocurrió en los paralelos entre la pasión de Jesús y la de todos los justos, esta interpretación no empezó con una identificación teológica expresa de Jesús con el «siervo de Dios» de Isaías. Este título se encuentra –aparte de una cita de Mt 12, 18 referida a las curaciones, no a la pasión– únicamente en Hech 13, 26 y 4, 27-30. Sin embargo, Mc 10, 45 y 14, 24 (cf. *supra*, cap. 4, 3.1) se basan probablemente en ese capítulo de Isaías. Esto vale también para Rom 4, 25 (cf. además Mc 10, 16 y Mt 8, 17; Lc 22, 37; Hech 8, 32s). La idea de la muerte de Jesús como expiación o, más exactamente, como víctima expiatoria, es aquí primordial. Esta visión se amplía y acoge otras concepciones. Pablo la combina con la *imagen de la reconciliación*, de signo muy distinto. Lingüísticamente subyace en esta imagen de la reconciliación el concepto griego de armisticio de dos ejércitos o dos países, que lleva asociada la idea de los «embajadores» (2 Cor 5, 20) que lo negocian⁴⁸. El nuevo testamento nunca emplea ese término en el sentido de que Dios tuviera que reconciliarse. Es siempre el ser humano, sin excepción, el que necesita reconciliarse.

5.5. Hay que pensar además que la idea de ofrenda o *sacrificio*, que marca a menudo el lenguaje del nuevo testamento (Rom 8, 32; 1 Cor 5, 7; Ef 5, 2 y, sobre todo, Heb 9s), no implica la idea de «pago». «Un par de tórtolas» (Lc 2, 23s) tampoco es, ni de lejos, el precio adecuado por un primogénito rescatado. Esa ofrenda o sacrificio es una señal de la generosidad de Dios, que acepta tan pequeño don en lugar del primer hijo. Servirá para estar agradecidos y saber que todo lo que nos regala le pertenece. Finalmente, el acontecimiento salvador es descrito también a menudo con el lenguaje de la «sustitución» o «representación», sin connotaciones religiosas dentro de la imagen (por ejemplo, Rom 5, 6-8). Otras variantes son las

48 C Breytenbach, *Versöhnung*, WMANT 60 (1989), en especial 187-189, e Id., *Versöhnung, Stellvertretung und Suhne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der Paulinischen Briefe*, NTS 39 (1993) 59-79

«arras» (para rescatar algo, un esclavo, por ejemplo) o la «purificación» mediante «ablución» (Ef 5, 26; Tit 3, 5)⁴⁹.

Por eso resulta peligroso cualquier modelo exclusivo para interpretar la muerte de Jesús y su significado para los creyentes (por ejemplo, reducir *todas* las interpretaciones al modelo de una expiación mediante sacrificio). Todas las frases interpretativas son *imágenes*, y el transmitir o no de modo auténtico y fidedigno la verdad de lo sucedido depende de la situación contextual y de la forma concreta en que el comunicante vivió la salvación de Dios⁵⁰.

5.6. La parábola del padre *com-pasivo* contada por Jesús no hace ninguna referencia a la muerte de un hijo para la salvación de sus hermanos y hermanas. Pero si Jesús no olvidó su parábola —¿y cómo podía hacerlo?— sabía que los hijos de su Padre eran hijos rebeldes, también en Jerusalén. Y sabía que su sitio estaba junto a este padre que, al final de la parábola, aguardaba lleno de amor inquebrantable. Sabía que lo suyo no era pedir la ayuda de doce legiones de ángeles, sino estar dispuesto a lo peor, sin dejar de amar a aquellos rebeldes. Es esto lo que entendió la Iglesia y lo que constituye el núcleo de todo lo que ella intentó expresar con los relatos elaborados teológicamente, con las formulas y los artículos de fe.

49 Continúa debatiéndose si *hilasterion* designa en Rom 3, 25 el medio expiatorio (como afirman D. C. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans* 3, 21-26, JSNTSup 65 (1992) 133, y otros) o sólo el lugar o ámbito donde se produce la expiación (como sostiene W. Schenk, «Sühnemittel» oder «Gnadenort», en C. Mayer y otros [eds.], *Nach Anfängen fragen*, FS G. Dautzenberg, Gießen 1994, 553-567). También *lytron* puede significar «redención» en sentido débil, pero aparece en 1 Pe 1, 18 con el sentido pleno de «rescate».

50 Si alguien se ve libre de la culpa que arrastraba durante años, puede hablar de la *muerte expiatoria* de Jesús que lo ha librado de esa carga. Otra persona que se siente renovada porque, gracias a Jesús, a su vida y su muerte, nacen nuevos ideales y alegrías en él, y se extinguen viejas pasiones y afanes, puede entender lo ocurrido como un *rescate* que Jesús pagó por él. Según me contó un amigo, alguien que había sido torturado en una cámara sudamericana le confesó que en aquella noche sólo un pensamiento le ayudó a aguantar: «también Jesús pasó por este trance». Puede que esto no sea toda la verdad teológicamente, pero existencialmente fue para él «toda la verdad y nada más que la verdad». Por eso tendría que evocar la *solidaridad* de Dios o de Jesucristo con él para expresar su vivencia.

Los capítulos 2 y 3 analizaban el significado de las parábolas y las acciones simbólicas de Jesús en su anuncio del reino de Dios. El capítulo 4 ha mostrado que Jesús, muy probablemente, contó al menos con la posibilidad de un ataque de sus adversarios en Jerusalén (que podía costarle la vida), y en la última noche expresó de palabra y/o gesto su disposición a abrazar la voluntad de Dios. Estos resultados históricos deben formularse con diferente grado de certeza, mayor en los capítulos 2 y 3, menor en el capítulo 4. Pero ¿cuál es su significado?

1. *La necesidad del lenguaje mitológico*

1.1. En el primer caso es posible demostrar que la tradición ofrece generalmente las parábolas de Jesús sin una introducción o sumario que explique su significado en un lenguaje informativo directo. Las pocas excepciones hacen sospechar la existencia de una redacción posterior en la Iglesia primitiva. La pregunta decisiva es si Jesús predicó en ese estilo por motivos puramente retóricos o si tal modo de contar las parábolas sin un sumario del mensaje, «lanzándolas al aire», obedecía al contenido mismo. Es decir, ¿significa esa

forma de predicación que hay *dimensiones de la realidad* que *no se pueden expresar sin imágenes*? Es obvio que la respuesta no se puede encontrar con un método puramente histórico. La conclusión parece lógica, pero no es demostrable. Es posible, desde luego, que Jesús o nosotros (como lectores de sus parábolas) hablemos o pensemos con esas formas de lenguaje en la convicción de que existen tales dimensiones de realidad. Menos aún cabe demostrar que Jesús tenía razón al describirlas como «reino de Dios» y entender éste como algo latente detrás de toda realidad demostrable históricamente.

1.2. Si aceptamos este mensaje suyo, lo hacemos en definitiva basados en la experiencia. Ya cuando hablamos de amor, de arte, de música, no basta el lenguaje de la información lógica y argumental. Cuando hablamos de Dios necesitamos más imperiosamente aún un lenguaje que despierte experiencias por la vía figurada o simbólica. Así ocurre cuando se desea formular la impresión que nos causa una obra de arte, o la emoción de la música, o la alegría que el amor hace brotar en nosotros. ¡Cuánto más si queremos narrar el encuentro con Dios! No dudamos entonces en expresar lo «trascendente» en terminología terrena, en «lenguaje mitológico». G. Petzke señala que en la «confrontación de ciencia y mito... hay que asignar a ambos una comprensión de la realidad que está igualmente justificada...»¹; y ya en 1968 señaló K. Niederwimmer², en términos psicológicos, que nuestro inconsciente, más importante que todo lo racional, sólo puede expresarse en «mitos». También Bultmann declaró en su programa de desmitologización³ que no hay que desechar los elementos míticos del nuevo testamento, sino interpretarlos en conceptos que tengan sentido existencial para personas

1 G. Petzke, *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas*, Theol. Verlag, Zurich 1990, 236, cf. toda la sección, muy esclarecedora, 221-241 (con bibliografía p. 222-224); y aquí, *supra*, cap. 2, nota 14 y cap. 4, 41 con nota 39 (también cap. 2, 32)

2 K. Niederwimmer, *Jesus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, en especial 42-48

3 Cf. *supra*, cap. 1, 12

que no usan ya candiles sino que pulsán el interruptor de la luz con la certeza de que la corriente eléctrica encenderá la bombilla⁴ Este ejemplo se prestaba fatalmente al malentendido sustitución de todos los enunciados mitológicos por otros puramente racionales Pero lo que podemos y debemos realizar es la *traducción de la mitología* del siglo I a la del siglo XX Si decimos «trascendencia» en lugar de «cielo», no es menos mitológico, la expresión evoca precisamente desde su significado latino la imagen de traspaso de una frontera (de un mundo comprensible racionalmente), pero a través de un largo debate filosófico, la palabra «trascendencia» ha alcanzado una cierta «amplitud de banda» bien delimitada a derecha e izquierda, dentro de la cual hay que concebir su significado El término «trascendencia» está así mucho mejor resguardado contra el malentendido que el término «cielo», que evoca nuestras ideas del universo y la imagen consiguiente de lejanía puramente espacial Con ello no obtenemos, en modo alguno, una definición que podamos adoptar sin estar implicados existencialmente Debemos examinar siempre si esta o aquella expresión mitológica es adecuada o si hoy debemos buscar otra (¿siempre mitológica!) Con todo, aunque no repitamos ya el lenguaje mitológico del nuevo testamento, los hombres no vamos a abandonar fundamentalmente este género de lenguaje «Resurrección» es una palabra que pertenece sin duda a este género ¿Qué hay de realidad históricamente plausible (aunque no siempre demostrable) detrás de ella?

4 R Bultmann *Offenbarung und Heilsgeschehen* Kaiser Munchen 1941 31 (1ª ed 16) = *Keitigma und Mythos* I 18 *ibid* II 1952 102-109 cf K Barth (= *Kirchliche Dogmatik* III/2 531 537) La resurrección de Jesús se narra en forma de saga o leyenda se habla por tanto de un hecho que no es posible detectar con los recursos del historiador pero como otros muchos acontecimientos de género similar fue una realidad que incluía la acción de Dios y la fe de aquellos a los que Jesús se apareció (p 106 108)

2. *La resurrección de Jesús: los hechos*

2.1. La resurrección de Jesús aparece atestiguada en muchos pasajes del nuevo testamento; pero *no es descrita en ninguno de ellos*. La primera descripción directa se encuentra en el *Evangelio apócrifo de Pedro*, recogiendo una tradición que delata sin duda una reelaboración posterior⁵. Como los ojos humanos no pueden ver a Dios, tampoco pueden *ver* el milagro de la resurrección. Esto es así, tanto si lo referimos a lo sucedido efectivamente en la mañana de pascua como a la verdad que profesaban los garantes de la tradición.

2.2. Los hechos que están abiertos a una investigación histórica son los siguientes: Primero, los discípulos de Jesús estaban desesperados el viernes santo⁶; pero apenas siete semanas después, en la fiesta de pentecostés⁷, parecen dispuestos a anunciar a Jesús como Señor, ir a la cárcel y, llegado el caso, afrontar la muerte. El cambio radical, que afecta a su existencia, es un hecho histórico.

Un segundo hecho es el modo en que el grupo de los discípulos y de los que se agregaron a él reaccionaron después de pascua a lo sucedido. Sorprende la relevancia que dan a los acontecimientos relacionados con la muerte de Jesús y su aparición con vida después de pascua. En el apartado 3 de este capítulo, nos ocuparemos del relato de estas apariciones; pero antes de hacerlo, preguntemos cuál fue, según las tradiciones más antiguas, el *núcleo de la fe* profesada por aquellos que configuraron la Iglesia primitiva.

2.3. Por una parte, ellos transmitieron y desarrollaron los datos sobre la actividad de Jesús y sus palabras, como constatamos en la tradición de las parábolas (cf. *supra*, cap. 3, 1 y

5 Cf. cap. 1, nota 26. Para lo que sigue, cf también mi artículo «Resurrection» en *A New Handbook of Christian Theology*, Abingdon, Nashville TN 1992, 402-408, y mi trabajo *Resurrection: Fact or Illusion?* en *Horizon in Biblical Theology* (Pittsburgh Theological Seminary) I 1979, 137-159.

6 Cf. cap. 4, 2 2.

7 Hech 2, 1, también G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, ²Radiusverlag, Stuttgart 1994, 130 y 210s

2). Hubo también recopilaciones de dichos de Jesús, como *Q* o, más tarde, el *Evangelio de Tomás*. Sin embargo (aunque hoy se discute también esto), el relato de la pasión tuvo probablemente al principio una forma fija, ya durante la etapa oral. Ocupa más de un tercio del evangelio más antiguo (cf. *supra*, cap. 4, 5.1). Como en los otros tres evangelios, la pasión constituye el verdadero núcleo hacia el que se orienta la narración. Marcos concluye su libro con el mensaje del ángel sobre la resurrección de Jesús y, probablemente, con una referencia a la fórmula de fe de la Iglesia, que incluye la muerte y resurrección como elementos centrales⁸, mientras que los restantes evangelios refieren diversas apariciones del Resucitado a discípulas y discípulos en sentido estricto y lato.

2.4. Más importantes aún son las *fórmulas breves* que compendian la fe de la Iglesia. Parece que las fórmulas más antiguas del nuevo testamento mencionaban el hecho de la muerte de Jesús⁹ o su resurrección¹⁰, o ambos acontecimientos¹¹. Probablemente más tarde, pero antes de que Pablo escribiera sus cartas en los primeros años 50, encontramos los sumarios que combinan la muerte y resurrección con el origen divino de Jesús¹² y/o con su elevación a Dios y su señorío

8 Crucificado sepultado («Mira el lugar donde lo depositaron») resucitado visto por sus discípulos y Pedro como en 1 Cor 15, 3-5 Debe contemplarse todavía la posibilidad de que Marcos incluyera una o varias apariciones de pascua, pero que el final del evangelio se hubiera perdido o eliminado muy pronto

9 Por ejemplo, 1 Tes 5, 10 «que murió por nosotros»

10 Por ejemplo, Rom 8, 11 (Dios) «que resucitó a Jesús», cf 1 Cor 6, 14, 2 Cor 4, 14

11 Rom 14, 9 «Cristo murió y recobró la vida», cf Rom 4, 25 Cuando se insiste más en la muerte y la resurrección que en la vida de Jesús, hay ya una evolución posterior, por ejemplo, en Gál 2, 20 «Se entregó por mí», 1 Tes 4, 14 «Jesús murió y resucitó» Sólo aquí aplica Pablo a Jesús el intransitivo «resucitar», cf W Popkes, *Christus traditus Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* AThANT 49 (1967) 247, 266-270

12 «Dios envió a su Hijo» (Gál 4, 4), cf Rom 8, 3, Jn 3, 16 17, 1 Jn 4, 9, siempre en relación con la idea de una muerte redentora (cf Gál 4, 5 con 3, 13, «como víctima propiciatoria» o «por el pecado» en Rom 8, 3, y el contexto de Jn 3, 14s y 1 Jn 4, 10) Cf E Schweizer, *Was meinen wir, wenn wir sagen «Gott sandte seinen Sohn»?* NTS 38 (1991) 204-224

sobre la Iglesia o el mundo¹³. Una fórmula judeocristiana pre-paulina asociaba la genealogía davídica de Jesús a su constitución como Dios en la resurrección (Rom 1, 3s); y un himno igualmente pre-paulino habla de su preexistencia junto a Dios, de su «autodespojo» para «hacerse semejante a los hombres» y, «tomando la forma de esclavo, obedecer hasta la muerte, y muerte en cruz», a lo que sigue la exaltación y la soberanía universal «en el cielo, en la tierra y bajo la tierra» (Flp 2, 6-11)¹⁴. Al margen de la historia de estas fórmulas de fe, y de su etapa anterior y posterior¹⁵, está claro que *el marco* de la vida de Jesús —su procedencia del mundo divino, su muerte redentora, su resurrección y exaltación— era *más importante* que su actividad terrena, que apenas es mencionada (salvo en Flp 2, 7s, también en 2 Cor 8, 9, en el caso de ser una fórmula). Los sumarios de Hech 2, 22 y 10, 38s son presumiblemente una redacción lucana. Yo supongo, no obstante, que también las comunidades helenísticas fuera de Palestina y de su entorno próximo tuvieron noticia de la actividad de Jesús (junto a Flp 2, 7s y 2 Cor 8, 9, cf. 1 Cor 11, 23; Gál

13 «Cristo Jesús, que está a la derecha de Dios» (Rom 8, 34) «Nadie puede decir 'Jesús (es) Señor' si no es en el Espíritu santo» (1 Cor 12, 3)

14 Flp 2, 11 refirió esto, probablemente desde el comienzo de la tradición, al triunfo escatológico de Jesucristo en su parusía (como hizo sin duda Pablo Rom 14, 11, 1 Cor 15, 25s), cf O Hofius, *Der Christushymnus Phil 2, 6-11* WUNRT 17 (1976) 33s 41-45 67-74 102 Cuando R E Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York 1994, 114 (versión cast *Introducción a la cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 2001) considera Flp 2, 9-11 y Rom 1, 3s (anteriores al año 40 d C según p 79, nota 109) como ejemplos de una cristología de doble plano, entiende presumiblemente que la adoración de Flp 2, 10 se realiza ya con la exaltación de Jesús. La mención especial de la cruz en v 8 puede ser un añadido paulino (Hofius discrepa). La parusía es mencionada en la fórmula 1 Tes 1, 10 e incluida de hecho en la invocación *maranatha* (= «Ven [viene], Señor nuestro [nuestro Señor]» 1 Cor 16, 22, cf Ap 22, 20), a menos que esta invocación se refiera exclusivamente a la aparición del Exaltado en la comunidad presente, por ejemplo, en el culto. De todos modos, la parusía es objeto de esperanza para la comunidad y no mero contenido de una fórmula confesional en el sentido de un acontecimiento soteriológico.

15 El año 1962 intenté esbozar en *Ernedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zwingli, Zurich '1962, 87-125 (cf en '1955, 44-74) la historia de la tradición de esta idea.

4, 4, y postulados éticos como Rom 12, 14). Pero esto no impide afirmar, con las limitaciones de la documentación existente, que la fe de la Iglesia primitiva no contempló a Jesús (al menos en un principio) como un líder carismático y maestro cuyo programa se pudiera asumir al margen de su vida global y su destino. Para la Iglesia del nuevo testamento, lo central no eran las ideas y doctrinas que Jesús trajo, sino él mismo, su origen y autoridad divinos, su muerte y resurrección, su exaltación y señorío eterno.

2.5. Como historiadores, sólo podemos avanzar hasta esta fe de la Iglesia primitiva. No podemos decidir históricamente si tal es la recta comprensión de Jesús y de su servicio, o es un malentendido. Al final del capítulo 3 (6.6) hemos visto que lo que Jesús pretendió ser en su predicación y en toda su vida es de tal categoría que o bien manifiesta *un delirio* religioso o expresa *la verdad* misma. Jesús vivió, habló y obró como si el verdadero ser de Dios estuviera presente en su vida, en su predicación y en su obra, y todas las promesas se hubieran cumplido en él desde la creación del mundo hasta aquel momento. ¿O fue exactamente esto lo que ocurrió? Así lo proclamó la Iglesia primitiva. Ella creyó que la venida de Jesús desde Dios, su entrega y plena dedicación al Padre del cielo y a sus hermanos y hermanas de la tierra hasta la muerte en cruz, su resurrección y elevación, hicieron presente a Dios en nuestro mundo y trajeron la salvación, en principio, al mundo entero, salvación que se hará realidad en la parusía. Aquí traspasamos la línea divisoria entre la investigación histórica y la fe. El decir sí o no es una opción de fe personal.

2.6. Un tercer hecho histórico es el texto de 1 Cor 15, 5-8. Pablo declara en v. 1-3a haber «recibido» una tradición y haberla «trasmitido en primer lugar» (tal vez entendiendo esta expresión como lo primero de todo, o como lo más importante) a los corintios. Sea que la recibiera en Jerusalén o en Antioquía (¿o ya en Damasco?), es difícilmente pensable que fuese diferente en algún punto esencial a lo que había encontrado muy poco después de la muerte de Jesús en ambas co-

munidades¹⁶. La cita llega sin duda hasta el v. 5: «...que Cristo murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras, que fue sepultado, y que fue resucitado¹⁷ al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras, y que se apareció a Cefas y más tarde a los Doce». Dos oraciones principales informan de la muerte y resurrección de Jesús, anunciada en la Escritura y confirmada por la sepultura y las apariciones. El v. 6 inicia una nueva estructura de la frase en otro estilo y con una observación personal de Pablo que luego, en el v. 8, habla también en primera persona de su propia experiencia. Cabe concluir que los v. 6-8 los añade él a la fórmula original recogida en los v. 3-5.

2.7. Esta fórmula menciona, pues, la aparición del Resucitado a Cefas y a los Doce¹⁸, y en la forma *ophthe* con dativo (literalmente: «se hizo visible a...», no «fue visto por...»). Esta forma se encuentra unas diez veces en el antiguo testamento griego¹⁹, referida a apariciones de Dios a diversas personas; y marca siempre el comienzo de una revelación verbal a ellas. El acento recae en Dios como sujeto de una libre decisión de revelarse, mientras que la visión de Dios por los afectados queda en segundo plano, a veces ni siquiera se menciona, aparte de la selección verbal (*ophthe* con dativo)²⁰. En el caso de 1 Cor 15, 5-8 no hay duda de que, a juicio de Pablo, los testigos son sujetos activos del «ver», y que esto tiene relevancia: «¿No soy apóstol? ¿Es que no he visto a Jesús, el Señor?» (1 Cor 9, 1). Parece que esta fue la interpretación general, pues Mc 16, 7; Mt 28, 17; Jn 20, 18.20.25.29; Hech 9, 27; 22, 14 (en 9, 17; 26, 16, *ophthe* con dativo) emplean el verbo «ver» en la forma activa y dan a entender así que ver al Resucitado fue importante para ellos.

16 Cf *supra*, cap 4, 3 6 con nota 36

17 El pretérito perfecto denota que lo sucedido sigue siendo presente

18 «Los Doce» parece ser una formulación tradicional, en realidad eran once (Mt 28, 16 par)

19 Cf W Michaelis, art «horao», ThWNT V 333, y G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 71

20 Cf W Michaelis, art «horao», ThWNT V 333

2.8. El texto de 1 Cor 15, 5-8 presenta la aparición a Cefas (Pedro) como la primera de todas, seguida de otra a los Doce. Es lo que constatamos también en Mc 16, 7. En Lc 24, 34 se lee lo siguiente: «Era verdad: ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón», sin nombrar a los Doce, que lo verán más tarde. Subyace probablemente un giro formal donde la conclusión «el Señor ha resucitado de verdad», básica para la fe de la Iglesia, precede al testimonio de que ellos lo supieron por la aparición a Pedro. Dentro de esta perícopa de los dos discípulos que regresan de Emaús, esa frase constituye también una especie de anticlímax; los dos vuelven presurosos a Jerusalén para transmitir el mensaje, y son interrumpidos por la noticia sobre lo ocurrido en Jerusalén. No hay en el nuevo testamento ningún relato sobre esta aparición a Pedro²¹; pero no cabe dudar del hecho mismo ante la buena documentación existente. Entre los testigos varones²², Pedro es sin duda el primero al que se atribuye una aparición de Jesús. De los Doce, Pablo conoce a algunos personalmente, pero no a todos. En Gál 1, 18s y 2, 9 menciona expresamente a Cefas (y a Santiago, el hermano del Señor), con el que se encontró en la primera visita, a los que se añadió Juan en la segunda. Refiere también en Gál 2, 2 un encuentro con toda la comunidad de Jerusalén y otro en grupo menor con sus dirigentes.

Entre los restantes mencionados en los v. 6-8, Pablo es obviamente testigo ocular de su propia experiencia cerca de Damasco. Conoce personalmente al hermano de Jesús, Santiago. El relato de esta aparición en el *Evangelio de los Hebreos*²³ ca-

21 Yo no creo, frente a G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 113-114, que Lc 5, 1-11 fuese originariamente un relato de pascua (Jn 21, 1-16¹), porque faltan las características de tal relato (dudas de los discípulos y su superación, mensaje a los testigos, desaparición de Jesús), mientras que milagros como la pesca sobreabundante, en competencia con el milagro de la resurrección, no pertenecen a los relatos de pascua. Por eso me parece más probable, a la inversa, que la tradición utilizada en Jn 21, 1-13 dependa de Lc 5, 1-11 (E Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD III, ³1993, 67s)

22 Cf Mt 28, 9, Jn 20, 14-17 e *infra* 3 3s y 4 5s

23 Escrito en la primera mitad del siglo II (?) y testificado por Jerónimo, cf G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 139-141

rece de todo valor histórico. La expresión «todos los apóstoles» parece designar a otro grupo, muy probablemente más numeroso que los Doce, al que pertenecían también, según Pablo, apóstoles femeninos (Rom 16, 7²⁴). Pablo conoce a algunos de ellos, como indican sus cartas. Habla, en fin, de «más de quinientos» testigos, la mayoría de ellos vivos, otros ya fallecidos.

2.9. La conclusión final me parece clara: los mencionados en 1 Cor 15, 5-8, a los que Pablo conoció personalmente (por lo menos a algunos de los grupos mencionados), estaban *convencidos de haber visto a Jesús*²⁵. Hemos alcanzado así el límite de lo que podemos saber como historiadores. Todo lo demás, en el plano histórico, queda abierto a interrogantes.

3. *¿Cómo vieron los discípulos de Jesús a su Señor resucitado? Los relatos de los evangelios*

3.1. Según 1 Cor 15, 8, Pablo entiende su propia experiencia como equivalente a la de los restantes testigos. En todo caso, emplea exactamente la misma terminología: «Se me

24 Junia es nombre femenino cf últimamente R S Cervin, *A Note Regarding the Name 'Junia(s)' in Romans 16, 7* NTS 40 (1994) 464-470, de la bibliografía reciente en comentarios actuales sobre la Carta a los romanos, cf J Edwards, *Roman*, Hendrickson, Peabody 1991, 355 y 363 Según Flp 4, 3, otras dos mujeres «lucharon a mi lado por el (anuncio del) evangelio»

25 Es obvio que esto no puede probar en sentido histórico que lo vieran realmente y, sobre todo, el modo de su visión (cf 3 1), pero indica que el elenco de Pablo no se puede considerar simplemente como un conjunto de «fórmulas de legitimación», según propone R Pesch, *Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens*, en A Vogtle / R Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* ppb 1975, 156, con el supuesto de que también podía quedar «legitimado» así un maestro que provocara experiencias extáticas, sin pretender por ello una aparición originaria del Señor resucitado. De modo parecido se expresan (con más o menos claridad) U Wilckens, *Auferstehung* ThTh 4 (1970) 25s, H P Hasenfrastz, *Die Rede von der Auferstehung Christi* FThL 10 (1975) 154s y también J D Crossan, *The Historical Jesus*, Harper, San Francisco 1991, 410s (versión cast *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994). Las fórmulas paralelas «a Cefas, luego a los Doce» y «a Santiago, luego a todos los apóstoles» reflejan quizá una cierta emulación jerárquica en la dirección de la comunidad

apareció». Si la única noticia antigua al respecto es fiable, *Jesús se apareció* a Pablo *desde el cielo* (Hech 9, 3-9²⁶). Mc 16, 7 contiene sólo la predicción de que Pedro y los Doce lo verán en Galilea, sin dar detalles. Según Mt 28, 16-20, los once discípulos lo vieron sobre un monte de Galilea. Lo único que sugiere que también Jesús estuvo en el monte es el añadido «se acercó a ellos». Esta frase consta más de cincuenta veces en Mateo, generalmente en la misma forma gramatical y a menudo como adición redaccional al texto marquiano. Luego comienza el mensaje de Jesús: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra». Es de presumir, por tanto, que la tradición subyacente se refiere asimismo a una aparición donde Jesús habla desde el cielo a los discípulos, análogamente a lo narrado sobre Pablo en Hech 9. Esto difiere de los otros relatos, donde Jesús toma contacto con los discípulos en la tierra, camina y come con ellos, y se deja tocar. Pero ¿no es todo esto una glosa tardía? Si Mateo modificó probablemente la tradición, ¿hizo lo mismo en todos los otros textos?

3.2. Si preguntamos por el *lugar* donde suceden estas apariciones, Pablo no da ninguna respuesta, salvo sobre la aparición con la que él fue agraciado y que también en Gál 1, 17 localiza cerca de Damasco. Según (Marcos y) Mateo, la primera aparición tuvo lugar en Galilea²⁷; según Lucas y Juan en Jerusalén, al atardecer del domingo de pascua (Lc 24, 13.33.36; Jn 20, 19). Lucas no menciona ninguna aparición en Galilea; Jn 21, 1-16 refiere el encuentro del Resucitado con los discípulos que pescan en Galilea como si nada hubiera ocurrido de lo relatado en el capítulo 20. No es posible armonizar estos puntos. Presumiblemente, los Once vieron a Jesús primero en Galilea, lo cual los movió a regresar a Jerusalén, punto central de Israel, donde volvieron a verlo, quizá varias veces. En tal supuesto, Marcos y Mateo se interesaron sólo por la

26 Hech 22, 6-11 y 26, 12-18 son secundarios respecto a 9, 3-9 (G Lude-mann, *Die Auferstehung Jesu*, 84-87)

27 Es la única aparición que refiere Mateo, y parece haber sido la primera a su juicio, de lo contrario no sería pensable que «algunos dudasen» (Mt 28, 17) después de lo referido en Lc 24 y Jn 20

primera aparición, que demostraba la verdad de la resurrección de Jesús, y Lucas y Juan por las apariciones posteriores, que fueron esenciales para la supervivencia del movimiento jesuático y su misión universal. Esto no excluye la posibilidad de que otros, en especial las mujeres, y «todos los apóstoles», incluidos los dos caminantes de Emaús, vieran a Jesús en Jerusalén o sus cercanías antes o al mismo tiempo que los Once en Galilea²⁸. Sin embargo, lo que sucedió y el orden cronológico en que sucedió, no es verificable históricamente.

3.3. Esto es tanto más válido en lo que respecta a *las mujeres*. Los cuatro evangelios hablan de su visita al sepulcro, que luego encontraron vacío. Una (Jn), dos (Mt), tres (Mc) o más (Lc) llegaron al sepulcro²⁹, vieron a un ángel remover la losa (Mt) o encontraron ya abierto el sepulcro (las restantes). Un ángel sentado sobre la losa (Mt), un joven sobre el sepulcro (Mc) o dos hombres (Lc, cf. Jn 20, 12) les anuncian que Jesús resucitó y que los discípulos lo verán en Galilea (Mc, Mt). Lucas, cuyo evangelio no incluye ninguna aparición en Galilea, modifica el encargo en estos términos: «Acordaos de lo que (Jesús) os dijo estando todavía en Galilea». Juan omite este encargo del ángel; refiere, en cambio, que Pedro y el discípulo amado visitaron el sepulcro abierto ante las referencias de María Magdalena, *antes de* que ésta se encontrara con los ángeles³⁰. Jesús se aparece a las mujeres (Mt) y a Ma-

28 Los que consideran las apariciones como simples alucinaciones de origen psíquico no lo tienen fácil a la hora de explicar las apariciones que se producen simultáneamente, ya que en su interpretación la primera experiencia condiciona todas las otras, de suerte que la posterior depende de la anterior Cf *infra*, 4.1 y G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 39, contra F Bovon

29 ¿Por la noche (en que comienza el nuevo día para los judíos), como dice Mt 28, 1 (cf E Schweizer, *Das Evangelium nach Matthaus*, NTD 2, 41986, 342s, entre otros), o por la mañana, o al amanecer? El esquema de Mateo, diferente al de los restantes evangelios, podría remontarse a una tradición aramea que encontró diversas interpretaciones (J M Winger, *When Did the Women Visit the Tomb?* NTS 40 [1994] 284-288)

30 Lc 24, 12 (perteneciente quizá al texto antiguo, aunque no conste en todos los manuscritos) y 24, 24 narran una visita de Pedro (v 12) o de «algunos de nosotros» (v 24) al sepulcro, pero que tiene lugar *después* del encuentro de las mujeres con los dos ángeles

ría Magdalena (Jn). Casi lo único en que coinciden los cuatro evangelios es en afirmar que las mujeres (una, según Jn) fueron las *primeras* mensajeras de la resurrección de Jesús.

3.4. Que la *tradición* está detrás del primer relato de Marcos se advierte ya en las diferencias entre 16, 1; 15, 41 y 15, 47 al dar la lista de las mujeres. Además, las diferencias en los paralelos sinópticos del relato de pascua son aún más claras que en el relato sobre la presencia de las mujeres en la muerte y sepultura de Jesús. Junto a la descripción de la mañana de pascua, que pone fin un tanto forzosamente a la historia de la pasión, tuvo que haber, por tanto, otro relato de esta visita de las mujeres al sepulcro³¹. Con todo, no es posible hacer una reconstrucción históricamente fiable de los detalles.

Esto va estrechamente ligado al problema del *sepulcro abierto y vacío*³². Aun dejando aparte Jn 20, 3-10, según el cual Pedro con el otro discípulo examinó el sepulcro y lo encontró vacío, falta un relato unitario bien definido. Fuera de los evangelios no hay ninguna referencia al tema, salvo el hecho de que Jesús fue «sepultado» y luego «resucitó», como se atestigua en 1 Cor 15, 4s. Los textos no dan respuestas inequívocas en ningún caso, ni siquiera a la pregunta de si las mujeres (o una de ellas) vieron a Jesús y, sobre todo, si llevaron a los discípulos el mensaje del ángel (¡Mc 16, 8!).

4. ¿Qué sucedió en Galilea, en Jerusalén y cerca de Damasco hacia el año 30 d. C.?

4.1. Para Lüdemann, la primera aparición a Pedro fue una *visión* o, más exactamente, una *alucinación*, una vivencia psíquica muy comprensible como resultado de la «elabora-

31 G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 147s Cf *supra*, nota 29 Mc 16, 9-20 es un anexo posterior que no pertenece al evangelio original de Marcos (cf 14, 3)

32 L Oberlinner, *Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab* ZNW 74 (1982) 159-182, muestra que el sepulcro abierto es todavía más difícil de explicar históricamente que el sepulcro vacío

ción de su duelo». Hay documentos modernos sobre casos de visión de personas fallecidas³³. Esta primera visión fue contagiosa y dio pábulo a otras, incluida la de los «más de quinientos». También hay ejemplos de visiones colectivas que arrancan de una visión individual previa³⁴. Esta hipótesis no es demostrable ni refutable con argumentos en contra; pero se puede discutir³⁵.

En primer lugar, habría que investigar y distinguir con precisión los documentos de tales visiones, especialmente las colectivas. Es una tarea aún por realizar. Los casos aducidos por Lüdemann no parecen contener un *mensaje* central del difunto aparecido; para Pablo, esto constituyó *el* centro de su experiencia³⁶. Algunas visiones mencionadas por Lüdemann acontecen a sujetos adormecidos o dormidos. Ninguna aparición del Resucitado ocurre de noche ni en sueños (a diferencia de Hech 16, 9 y 18, 9). Se trata asimismo, generalmente, de vivencias «aisladas» que ocurren en diversos lugares y tiempos, y que no se consideran como un comienzo o continuación de otra historia³⁷. No es, pues, fácil imaginar que una sola visión individual desencadenara el entusiasmo de un número creciente de personas hasta que todas acabaron viendo lo mismo. Tampoco consta que un deseo consciente o inconsciente o una «nostalgia» provocara tales visiones, sin negar obviamente esta posibilidad. Añádase que en el nuevo testamento, salvo Mt 27, 52s (cf. *infra*, 5.7), sólo Pablo y escritos dependientes de él vinculan la resurrección de Jesús a la futura resurrección de los muertos (Rom 9, 29; 1 Cor 15, 22s; 2 Cor 4, 14, etcétera). Este nexo falta aún en la tradición pre-

33 G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 126-128

34 *Ibid*, 136-138

35 Representantes de esta teoría son, entre otros, P W Schmiedel, EB (c) IV, 1903, 4039-4086, A Meyer, *Die Auferstehung Christi*, 1905, 217-315 (según P Hoffmann [ed.], *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* WdF 522, 1988, 62-67 [introducción del editor], que recoge también en p 453-483 la bibliografía de 1770-1986) G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 77-83 reseña algunos trabajos importantes

36 Gál 1, 15s, 1 Cor 9, 1, Hech 9, 4-6, cf 26, 16-18

37 W Michaelis, art «horao», ThWNT V 355-357

paulina (1 Cor 15, 3-5), en los relatos de pascua de los evangelios y en las fórmulas de fe primitivas³⁸. Esto significa que la experiencia de una aparición de Jesús resucitado no fue, al menos *primariamente*, una «garantía de vida eterna», sino más bien una llamada a seguirle incluso ante los tribunales, en las cárceles y quizá en el martirio. *Tal* fue el contexto originario del mensaje de Aquel que fue visto por los primeros testigos después de pascua.

4.2. En segundo lugar, Pablo distingue claramente entre su experiencia cerca de Damasco y las «visiones y revelaciones» como las que refiere en 2 Cor 12, 1-6. Éstas no son para ser transmitidas a otros; sólo «hablando como un insensato» puede recordarlas, porque los destinatarios le obligan a ello (2 Cor 11, 21; 12, 11). Por el contrario, el hecho de «haber visto al Señor» es el fundamento de su apostolado (1 Cor 9, 1; Gál 1, 15s). Por eso nunca emplea Pablo el término *horama* («visión») para expresar esto último, a diferencia de Hech 9, 10 (el Señor hablando a Ananías); Hch 16, 9 (el macedonio a Pablo); y Hch 18, 9 (el Señor a Pablo), que refieren comunicaciones «privadas» al margen de los acontecimientos de pascua. A la inversa, Pablo no menciona entre sus «visiones y revelaciones» de 2 Cor 12, 1-10 el haber visto al Resucitado³⁹. Apariciones como las enumeradas en 1 Cor 15, 5-8 no se producían ya: «Por último se me apareció también a mí», y en los dos decenios aproximadamente a partir de entonces nadie había visto al Resucitado de ese modo. La función del relato de la ascensión de Jesús es la misma: debe fijar el límite de las apariciones del Resucitado frente a posteriores visiones y audiciones. Lucas, quizá con la mirada puesta en aquellos que presumían de nuevas revelaciones (Hech 20, 26-32), limita éstas al periodo de los cuarenta días (Hech 1, 3). Lo im-

38 G Sellin, *Hauptprobleme des ersten Korintherbriefes*, ANRW 25 4 (1987) 3025, cf también G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 198s

39 Pablo habla de *optasiai* («visiones») El genitivo «del Señor» no designa, a mi juicio, el objeto sino el autor de la visión. La expresión incluye probablemente un ver (mas no un ver al Señor), en todo caso, el texto sólo habla de «oír palabras inefables que ningún ser humano puede expresar»

portante teológicamente es que Lucas distingue claramente entre las experiencias pascuales y únicas de los primeros testigos y todas las experiencias de fe posteriores, fundadas en aquéllas. La pregunta por el tiempo que duró este primer periodo ha dado lugar a diversas respuestas durante siglos⁴⁰. También Jn 21 cuenta con un final de las verdaderas apariciones de pascua cuando señala en el v. 14: «esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos», y recoge en los v. 15-23 el encargo final a Pedro de apacentar el rebaño, e indica también el destino del discípulo amado. Por tanto, la Iglesia primitiva distinguió claramente, a nuestro juicio, entre los acontecimientos de 1 Cor 15, 5-8 y la posterior voz viva del Espíritu de Dios, que siempre puede ser oída y puede ir también asociada a visiones.

4.3. En tercer lugar, Lüdemann equipara la *aparición a más de quinientos* con la infusión del Espíritu santo en pentecostés (Hech 2, 1-13)⁴¹. Esto es improbable. Por una parte, faltan todos los rasgos típicos de un relato pascual. El texto no habla de una aparición del Resucitado. Extrañamente, los agraciados tampoco reciben ningún encargo de predicar en Israel o en el mundo entero como mensajeros de Jesús resucitado, encargo que sí reciben en Mt 28, 19s; Lc 24, 47-49; Hech 1, 8; Jn 20, 21 (implícitamente también en Mc 16, 7), y en el catálogo de los llamados al apostolado (1 Cor 9, 1; 15, 5-8). Por otra parte, los relatos de pascua prometen la venida del Espíritu (Lc 24, 49; Hech 1, 5; algo diferente Mt 28, 20), pero no relatan esa venida, con excepción de Jn 20, 22s, que es un desarrollo de Mt 18, 18 o 16, 19.

4.4. En cuarto lugar, habrá que preguntar si ha habido *alucinaciones colectivas* con influencia prolongada en el curso de la historia. Normalmente han sido vivencias extáticas que se desvanecen pronto. Es obvio que detrás de las apari-

40 G Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, Kosel, Munchen 1971, 111-146, que deja en claro la dependencia de Hech 1. Por lo demás, Lc 24, 51 (donde el texto más largo es probablemente el antiguo) y Jn 20, 17 sugieren ya que la ascensión acontece el domingo de pascua

41 G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 131-138

ciones de Jesús estaba toda su actividad terrena, que les daba consistencia. Cabe preguntar, no obstante, si el mero recuerdo puede explicar la partida de su grupo de discípulos a la misión universal y su valor para hacerlo, por no hablar de la permanencia efectiva a lo largo de una historia de siglos.

4.5. En quinto lugar habrá que abordar el problema, mucho más arduo, de las *apariciones* de los ángeles y de Jesús mismo *a las mujeres* junto al sepulcro abierto y vacío. Los relatos varían mucho. No cabe esperar desde luego que una experiencia sobrecogedora como el encuentro con el misterio de Dios pueda ser contada y transmitida con la exactitud de un informe policial. Las emociones se comparten necesariamente con más fuerza que las observaciones racionales; pero la pregunta histórica por lo que sucedió realmente no es fácil de contestar. La historia de las formas hace suponer que el tema del cadáver desaparecido pertenece al acervo de las tradiciones sobre la subida al cielo sin pasar por la muerte, como fue el caso de Elías o Moisés (2 Re 2, 16s; Dt 34, 6). Por eso Lüdemann analiza la hipótesis de un relato originario sobre la ascensión de Jesús directamente desde la cruz, aunque sólo como una posibilidad que requiere un estudio ulterior⁴². Lo cierto es que el tema de la elevación de Jesús a la condición de soberano de la creación (a la derecha de Dios) es importante en el nuevo testamento. Flp 2, 9 menciona tan sólo esta elevación, no la resurrección⁴³. Lüdemann hace notar, sin embargo, que el nuevo testamento habla siempre de la elevación de Jesús *crucificado*, cuya muerte nunca pone en cuestión.

En favor de la credibilidad histórica de la resurrección de Jesús cabe aducir que es difícil imaginar la génesis de un relato fidedigno si únicamente aparecen testigos femeninos. Cierto que las mujeres son mejores observadoras que los varones; pe-

42 *Ibid*, 152s E Biekermann aduce también paralelos helenísticos

43 Es posible que ocurriera lo mismo con la fórmula judeocristiana citada en Rom 1, 3s, si fuese Pablo el que añadió «por su resurrección de la muerte», cosa improbable por la dificultad del texto mismo Cf Hech 3, 3 y el uso de Sal 110, 1, el pasaje del antiguo testamento más citado en el nuevo En Juan se habla de «elevación» de Jesús a la *cruz*, idea que late en 6, 62 (3, 13s, 12, 32-34)

ro el judaísmo del siglo I no las reconocía como testigos. Además, la frecuente precisión temporal del nuevo testamento cuando afirma que Jesús resucitó al tercer día se explica si el episodio del sepulcro vacío se produjo entonces; pero esa indicación temporal puede inspirarse también en Oseas⁴⁴. Estos argumentos tienen su peso, pero no pueden demostrar desde luego la historicidad de los relatos correspondientes.

4.6. Está claro, en cambio, que cuando los relatos neotestamentarios de pascua mencionan a *las mujeres*, lo hacen en relación con el hecho del sepulcro vacío. Existe un solo nombre en común en los diferentes relatos (también en la tradición de la crucifixión y del sepelio): el de María de Magdala. En el cuarto evangelio es la única mujer que visita el sepulcro. Hay que concluir, pues, con alguna probabilidad que las mujeres (o quizá sólo una de ellas) presenciaron alguna aparición junto al sepulcro. Podemos convenir también con C. H. Dodd que «esta perícopa (Jn 20, 11-18) tiene un no sé qué de primera mano»⁴⁵. Quizá Pablo la omitió en 1 Cor 15, 5-8 (y en otros pasajes de sus cartas) porque no contiene una llamada a la misión y dirección de la Iglesia

44 Os 6, 2 «dentro de dos días (no «a los tres » como Mc 8, 31, etcétera) nos hará revivir, al tercer día nos restablecerá» Cf también R E Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, 159s

45 C H Dodd, *Die Erscheinung des auferstandenen Christus* (1957) citado por P Hoffmann (ed), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, 311 y G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 191 Original inglés C H Dodd, *The Appearance of the Risen Christ*, Oxford 1955, reimpr en Id., *More New Testament Studies*, University Press, Manchester 1968, 115 Eugen Drewermann (*Ich steige hinab in die Barke der Sonne*, Walter, Olten 1989, 163-177) hace una exposición interesante de este relato desde la psicología profunda El sepulcro vacío comienza a hablar, con la voz del ángel, a María Magdalena Ella se vuelve hacia atrás en su interior y recuerda todo lo vivido con Jesús En un nuevo giro se vuelve hacia adelante con la convicción de que es Jesús, su maestro Aunque esto fuera un puro deseo de volver a ver a Jesús, el hecho de que ella sienta al Dios vivo como absolutamente necesario demostraría su «objetividad» Este hecho provoca un tercer giro desde esta experiencia puramente individual hacia el mundo, hacia la comunidad de los discípulos, a los que anuncia la verdad «He visto al Señor » Drewermann (*ibid*, 177-184) interpreta asimismo la carrera de los dos discípulos hasta el sepulcro como alusión a la competencia («con-currencia») entre el entendimiento y el inconsciente Esto difiere radicalmente de lo dicho en el nuevo testamento

o una legitimación evangelizadora⁴⁶, y/o porque el testimonio de las mujeres no era reconocido en el derecho judío. María Magdalena (con o sin otras compañeras) sería en este caso la primera testigo de la resurrección de Jesús o, al menos, la primera transmisora del mensaje de la misma. Pero los textos no ofrecen una certeza histórica más allá de un «probablemente» o «quizá».

4.7. Recapitulando. En el plano *histórico* podemos afirmar con gran probabilidad lo siguiente: 1. En la vida de los discípulos se produjo un cambio manifiesto que desató un movimiento incontenible; este movimiento se fue extendiendo a través de los siglos, primero por todo el imperio romano y, desde allí, por Europa y el mundo. 2. La Iglesia creyó desde el principio que el origen de este movimiento era, básicamente, la cruz y la resurrección de Jesús. 3. Todas las personas mencionadas en 1 Cor 15, 5-8 estaban convencidas de haber visto a Jesús resucitado. 4. (con menor seguridad) Las mujeres tuvieron una revelación junto al sepulcro de Jesús.

¿Puede haber sido todo esto fruto de ciertas alucinaciones? ¿No hay una interpretación mucho más sencilla y, por eso, más probable: que *Dios resucitó efectivamente a Jesús* y que el Resucitado fue la causa de estos fenómenos y sigue siéndolo (un hecho que debe interpretarse hoy⁴⁷)? Puedo

46 S. Heine, en G. Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 196.

47 Esto no significa, obviamente, que Jesús fuese elevado de la tierra a un cielo localizable sobre ella, que los hechos no constatables deban considerarse como verdaderos también en el sentido del historicismo junto a los hechos constatables científicamente. Eso falla ya en el caso del amor, cuya realidad nunca es verificable científicamente sino, a lo sumo, los efectos (al margen de su interpretación). Esto vale más para la resurrección de Jesús. Sus parábolas presentan el reino de Dios como una realidad que sólo es aprehensible en imágenes. Jesús cuenta, pues, con una vida que existe más allá de la vida, captable racionalmente, de la naturaleza y de la existencia humana, y es fundamento de esta existencia. Pero teniendo en cuenta que hay diversas dimensiones de vida, el tránsito desde una dimensión a otra es pensable e imaginable. Todo se condensa así en las preguntas de si hay un nexo entre la vida de Dios (del «reino de Dios») y la vida humana individualmente diversa, y si ese nexo puede fundamentar esta vida humana por encima del límite de la muerte biológica. Jesús contesta ambas preguntas afirmativamente y define ese nexo como la relación entre un yo (de Dios) y un tú (interpelado por él). Jesús, ligado a Dios de modo singular, es el

añadir que, en mi sentir personal, no debemos ser tan escépticos ante la posibilidad de que un acontecimiento como la resurrección de Jesús haya dejado *huellas concretas y visibles* dentro de nuestro mundo⁴⁸. No es imprescindible saber exactamente lo que sucedió en un determinado tiempo y lugar⁴⁹. ¿Significa esto que debemos quedarnos en un mero «quizá»? ¿O hay un fundamento firme para creer en la resurrección de Jesús?

5. *Vuelta al Jesús terreno*

5.1. ¿Habló Jesús durante su vida terrena de *su futura resurrección*? No es de esperar, porque nunca formuló y anunció doctrinas sobre Dios, el Mesías o el Espíritu... o sobre la resurrección. ¿Cómo iba a hablar de este acontecimiento que no se había producido? Para él, como judío, era un postulado obvio la creencia en la resurrección o, al menos, en una vida después de la muerte (aunque no siempre quede claro si esa nueva vida comenzaba inmediatamente después de la muerte o en el «último día»), ya que es seguro que no pertenecía al grupo de los saduceos. Pero cabe decir algo más concreto. A mi juicio, no se pueden excluir entre los dichos auténticos de Jesús todas las alusiones al futuro (relativamente frecuentes) y, por tanto, todas las advertencias

prototipo de tal relación. En él acontece fundamentalmente la resurrección y se otorga ésta secundariamente a aquellos que viven «en Cristo»

48 Si contamos con Dios en el sentido de la nota anterior, ¿cómo vamos a tomar su influencia menos en serio que las influencias que la psicología atribuye a los seres humanos por ejemplo, en el momento de morir mi cuñada, la caída del reloj de pared de su casa? Yo *no* creo, desde luego, que las huellas de la resurrección de Jesús sean hechos parapsicológicos, de los que sabemos poco o nada, pero pregunto ¿por qué somos escépticos ante la eventualidad de que, además de las emociones y pensamientos, también Dios, por su palabra y su espíritu, puede mover algo, incluso objetos físicos?

49 Se cuenta de Lutero (ignoro si es auténtico o no) que declaró tener menos experiencias de Dios en su vejez que en su juventud, y que esto no era un retroceso sino un avance, porque había aprendido a confiar en Dios y en su palabra sin necesidad de milagros para escuchar y obedecer al Señor

ante su rechazo definitivo y todas las promesas de una plenitud futura, que se expresan también a veces en las parábolas o imágenes. Éstas aparecen siempre asociadas aquí y ahora a su actividad de palabra y de obra.

5.2 Hay que mencionar, sobre todo, Lc 12, 8s (Q) «Os digo que, por todo el que se pronuncie por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se pronunciará ante los ángeles de Dios. Y si uno me niega ante los hombres, él será negado ante los ángeles de Dios». Una formulación similar aporta Mc 8, 38, la sentencia consta, pues, básicamente en dos fuentes independientes entre sí. Es agresiva y ambigua en el texto actual de Lucas. ¿Quién es este Hijo del hombre? ¿Un ser diferente del «yo» de Jesús? ¿O es Jesús mismo? La versión de Mateo, formulada mucho más llanamente, evita esta ambigüedad y sustituye la mención del Hijo del hombre en la primera mitad y la construcción pasiva en la segunda mitad por el «yo» de Jesús. Crossan conjetura la existencia de una forma primigenia, con la construcción pasiva en ambas partes, sugiriendo la acción de Dios «será reconocido / será rechazado». A su juicio, Lucas introdujo el término «Hijo del hombre» porque aparece ya en la variante de Marcos (Mc 8, 38, Lc 9, 26)⁵⁰. Esta propuesta no es imposible, pero hay que aplicar también aquí la vieja norma metodológica de que la formulación más fácil de entender suele ser una enmienda de la forma originaria, más difícil. El texto lucano es típico de Jesús. Provoca a los oyentes hurtándoles las fórmulas, doctrinas o títulos consabidos que inducen a la mera repetición, ellos tienen que incorporar las frases provocadoras de Jesús a su propia forma de pensar y a su propio lenguaje.

5.3 En el aspecto «formal», el paso del «yo» al «Hijo del hombre» es perfectamente acorde con la situación. Cuando intentamos expresar en palabras los sentimientos o vivencias profundas, solemos hablar de un modo reservado que tiende a difuminar el yo. Pablo actúa exactamente así y pasa del «yo» al discurso en tercera persona, hablando de «un hombre».

(«hijo de hombre», en expresión semítica) que gozó de la asombrosa visión del mundo celestial referida por el Apóstol: «Sé de un *hombre* en Cristo que... fue transportado al paraíso..., y *ese* oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar. De *ese tal* podría presumir; lo que es *yo*, sólo presumiré de *mis* debilidades» (2 Cor 12, 2-5). De este modo de expresarse hay toda una serie de ejemplos⁵¹.

¿Pudo Jesús haber hablado así en lo que respecta al «contenido»? Es indudable que estaba familiarizado con el lenguaje y el pensamiento teológico de la «sabiduría». Así lo demuestran muchas sentencias sapienciales, como las del sermón de la montaña. La sabiduría judía es la raíz vital que nutre la imagen del justo doliente reseñada en nuestro capítulo 4, 5.2. Este justo se autodenomina hijo de Dios, es torturado sin piedad por sus adversarios y muere ignominiosamente; pero luego es exaltado hasta el mundo celestial y desde allí se aparece a sus enemigos: «Al verlo, se estremecerán de pavor...; se dirán entre sollozos de angustia: 'Este es aquel de quien un día nos reíamos... Su vida nos parecía una locura, y su muerte una deshonra. ¿Cómo ahora lo cuentan entre los hijos de Dios y comparte la herencia con los santos?'» (Sab 5, 2-5).

5.4. Análogamente, Jesús se presenta en Lc 12, 8s como el *testigo principal* ante el tribunal de Dios, como acusador o defensor (no como juez⁵²), como testigo ante «los ángeles de Dios» (Lc) o ante el propio «Padre celestial» (Mt 10, 32s). Así, pienso yo, esperó Jesús su justificación definitiva ante el mundo entero y así vio su función en el futuro. Esto incluye obviamente la resurrección de los muertos, aunque no prejuzga el punto temporal del evento, si inmediatamente después de la muerte o si en el fin del mundo.

51 G Ludemann, *Die Auferstehung Jesu*, 97, Hen et 71, 5, Ap Esd 1, 2-9 (en el contexto de 1, 1 y 1, 10-13), Bill III 531; Mahoma en H Windisch, *Der Zweite Korintherbrief*, KEK 6, 1970 (= 1924) 370, nota 2

52 Cf cap 3, nota 24 El tránsito desde la figura del testigo capital a la figura del juez se produjo en la Iglesia. Esto se constata cotejando Rom 14, 10 con 2 Cor 5, 10 (tribunal de Dios / tribunal de Cristo), o la aparición de los dos términos en el mismo párrafo de 1 Cor 4, 4s «Mi juez es el Señor Así que no juzguéis nada antes de tiempo hasta que venga el Señor Él iluminará los secretos de las tinieblas

5.5. Dejando aparte las predicciones directas de Jesús sobre su muerte y resurrección⁵³, queda una perícopa en la que se aborda el tema de la resurrección (general) de los muertos: Mc 12, 18-27. La primera parte contiene una argumentación muy extraña de los saduceos, que preguntan por los problemas latentes en la resurrección y se enmarca más bien en una controversia con los fariseos; y una respuesta de Jesús que parece de aceptación general en su época (los resucitados no se casan, son como los ángeles). El v. 26 inicia una nueva sección que lleva del problema sobre la naturaleza de la resurrección a la pregunta central por la existencia de la resurrección. Los v. 26s son, pues, una tradición suelta que fue añadida redaccionalmente a los v. 18-25. La respuesta de Jesús es muy simple: Dios dice, según la Escritura: «Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob»; pero Dios no es un Dios de muertos sino de vivos. Así de simple es la fe en la resurrección. Si Dios entra en alianza con un ser humano, entra en su vida. Pero Dios nunca dejará de vivir; por eso la experiencia de Dios, que aparece más fuerte que todos los males y amenazas, no acabará con la muerte, porque él se entregó a un concreto Abrahán, a un Isaac y a un Jacob vivos y no muertos.

5.6. Exactamente así *aprendió Israel a creer en la resurrección*. Este pueblo es una sorprendente excepción en el mundo de las religiones; creyó en Dios durante siglos de un modo asombrosamente íntegro, con una confianza plena, fiándose de él sin saber ni sospechar nada de una vida mejor después de la muerte. Si la religión es la mera proyección de los propios deseos y esperanzas, sobre todo del deseo fundamental de vivir eternamente, podremos suponer que lo sea en todas partes, pero esto no ocurrió en Israel precisamente durante los primeros siglos. Este pueblo tomó conciencia del

y pondrá de manifiesto los designios de los corazones. Entonces recibirá cada cual de Dios la alabanza que le corresponde» E Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/2, 1995 [versión cast. *El evangelio según san Lucas II*, Sígueme, Salamanca 2001]), juzga la estructura («Hijo del hombre») en 12, 8b y 9b originariamente), el sentido y la autenticidad de Lc 12, 8s de modo muy parecido al mío

53 Cf. *supra*, cap. 4, 2.2, con nota 9

Dios vivo, no solo en los días buenos, en los triunfos y exitos, sino más aún en la enfermedad, en el fracaso, en las derrotas, finalmente en el aplastamiento de toda la nación, en la destrucción de Jerusalén y su templo, la casa de Dios (1), y en el exilio posterior. Vivió la presencia y la ayuda de Dios en todos los avatares, incluso en su propia caída y su pecado, que acarreó todo esto al pueblo. Entre obstáculos, acosado de problemas, pero con creciente convicción, aprendió en el exilio y después de él a reconocer que la presencia y la ayuda de Dios tampoco pueden acabar con la muerte. «Cuando mi corazón se agriaba yo era un necio y un ignorante. Pero ahora estoy contigo, pues Tú agarras mi mano derecha y me llevas a un destino glorioso» (Sal 73, 21-24)

57 Se trata, obviamente, de argumentos en favor de la resurrección general, no la de Jesús, que según el nuevo testamento aconteció en la mañana de pascua, sin esperar al último día. Pero es Jesús el que argumenta con el ejemplo de Abrahán, Isaac y Jacob, el que pretende por tanto que en él, en su predicación y en todo su servicio, *Dios* viene a la vida de un modo único, «escatológico», *culminando toda la experiencia de Israel*, y que actuará también, consecuentemente, en la muerte y la resurrección de Jesús⁵⁴. Puede que la Iglesia en su primera etapa interpretara la resurrección de Jesús en sentido apocalíptico como inicio de las postrimerías, como llegada definitiva del reino de Dios y resurrección de todos los muertos⁵⁵ (cf Mt 27, 52s). Como sea, la argumentación de Jesús según Mt 12, 26s y el aprendizaje de Israel para creer en la resurrección coinciden con la argumentación y el aprendizaje de los sucesores. Un ejemplo elocuente es Jn 11, 17-30, relato enmarcado dentro de la actividad terrena de Jesús, y sin embargo escrito a la vista de la situación pos-

54 Cf *supra* cap 3, 66

55 Cf la celebre afirmación de E. Kasemann de que la apocalíptica es la madre (yo propongo «comadrona») de la teología cristiana (*Zum Thema der urchristlichen Apokalyphtik* en *Id. Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 130s [versión cast. *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978]) y tesis similares reseñadas en una crítica global por G. Klein (art. «Eschatologie» en TRE X 274s)

pascual; por eso denota ciertas experiencias de aquella época y no refleja literalmente las palabras de Jesús.

6. *La soteriología explícita de la Iglesia joánica: Jn 11, 17-29*

6.1. Esta perícopa⁵⁶ no es el acta de un diálogo del Jesús histórico con la Marta histórica. Está definida, incluso creada, por las experiencias de un discípulo pospascual de Jesús. Emplea un lenguaje «mitológico» —¿cómo se puede hablar de otro modo sobre la resurrección?—. Pero este lenguaje es el mensaje de Jesús resucitado y desprende el aroma de unas experiencias personales del autor (cf. *supra*, cap. 1, 0.1). No hay un cien por cien de pura palabra de Dios. Un cien por cien de agua pura no apaga la sed; el agua tiene que correr por el suelo y recibir sus minerales, también su impureza. Exactamente así es la palabra de Dios. Tiene que adoptar, por ejemplo, las reglas gramaticales del griego helenístico, una lengua tan saturada de retórica profana como de literatura bíblica, pero también de dialecto y de los modos expresivos del pueblo, y que presupone la imagen antigua del mundo. La palabra de Dios ha de recorrer en el curso de los siglos el lenguaje de las más diversas épocas y países, y recibir mucho de ellos; por ejemplo, el relevo de la imagen antigua del mundo por una imagen moderna, también provisional. Sobre todo, tiene que navegar por el «mundo» individual de su lector u oyente, para hablarle realmente. De otro modo, la palabra de Dios enmudece (cf. *supra*, 1.2).

6.2. El diálogo comienza, según Jn 11, 17s, en una situación *claramente definida* en el espacio y el tiempo, pero que asume ya en sí una lejanía de siglos y miles de kilómetros de distancia: cuatro días después de la muerte de Lázaro en Betania, cerca de Jerusalén. No obstante, es una situación que puede sobrevenirnos análogamente también a nosotros. Falleció un ser querido «y muchos judíos habían ido a ver a María

56. He interpretado ya este pasaje en E. Schweizer, *Jesus Christ*, en B. Jaspert (ed.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1984, 52-55

y a Marta para darles el pésame por su hermano» Es lo que nosotros podemos hacer en tales casos. La condolencia en el desamparo y la desgracia ya es algo, sin duda, a veces puede ayudar mucho, pero no eliminar lo irremediable. Jesús se ve abocado a esta situación. Marta dijo a Jesús: «Señor, si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano». También esto es una muestra de comportamiento habitual: «Si, si, si», miramos siempre hacia atrás y ejercitamos la fantasía: si hubiera podido cursar estudios, si me hubiera casado con tal o cual persona, si hubiera podido elegir otra profesión. Pero Marta es una hebrea religiosa: «Sé que Dios te dará lo que le pidas». ¡Qué fe casi ilimitada, envidiable, la de Marta! Sin embargo, cuando Jesús le dice: «Tu hermano resucitará», desplaza su esperanza al último día, al otro mundo, a una verdad religiosa trascendente, muy alejada: «Ya sé que resucitará en la resurrección del último día». Lo que dijo era sincero y auténtico, pero ella no cuenta con que aquí y ahora pueda ocurrir algo. Quizá nos costaría algún esfuerzo profesar su fe en la resurrección definitiva con tal certeza. Y sin embargo, ¿cuál es el fundamento de esta certeza? Aquello que sus maestros de religión le enseñaron en la sinagoga, que los padres le inculcaron y todas sus amigas tienen igualmente por verdadero. Debemos estar agradecidos como ella a nuestros padres, profesores y amigos por habernos transmitido la certidumbre de la fe. Puede que tengamos una idea bastante vaga de lo que nos espera más allá de la muerte, quizá sentimos mera curiosidad, como le ocurría a un conocido filósofo agnóstico y también a un religioso, fiel católico, quizá ni siquiera eso. Pero, en la situación de Marta, tal vez no es tan importante que nuestros presupuestos mentales sean ortodoxos, agnósticos o ateos. Pudiera ser que una persona que no abriga esperanzas religiosas de una vida eterna esté más abierta al mensaje inesperado de Jesús que alguien que cree saber exactamente lo que es la vida eterna.

63 «Jesús le dijo: yo soy la resurrección y la vida». Marta se encuentra con la resurrección, con la vida verdadera y eterna, *ahora* y no sólo después de su muerte. La resurrección

ción va a entrar en su vida y a envolver su realidad humana. Cuando el autor del cuarto evangelio escribió esto, Jesús era ya para él el Señor resucitado, como lo es para nosotros; escribe, pues, desde sus experiencias con este Señor. En su vida —como en la nuestra— hubo momentos en que una sentencia bíblica o una palabra de cualquier persona contradice le impactó, advirtió, consoló, transformó de tal modo que *supo* que aquello era palabra de *Dios* para él. O rezó y *supo* que esta oración no cayó en el vacío, sino que fue *escuchada*, aunque no de la manera que él se había imaginado. O hubo una etapa de su vida en la que estuvo *seguro* de ser *guiado*, no por su propia voluntad, no por otra persona ni por el mero azar. Cuando sucede algo de esto, una vida de otras dimensiones, la vida de *Dios*, penetra en nuestra vida biológica. Entonces Dios comienza a crear un hombre nuevo de un modo singular e intransferible en cada uno de nosotros. Y esta vida de Dios en y con nosotros *no puede morir*. Puede quedar en estado latente, mas no puede cesar, como tampoco Dios puede dejar de vivir. «Todo el que vive y cree en mí, no morirá nunca» (Jn 11, 26; cf. *supra*, 5.5).

6.4. *Marta morirá biológicamente* como todos nosotros, con nuestras úlceras cancerosas y nuestras dolencias psíquicas, a veces peores que las corporales, y es bueno que así sea. Pero la Marta que Dios empezó a moldear no morirá: «El que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá». Su cuerpo desaparecerá muy pronto; también se borrará la hermosa biografía que dejó el rabí (o el sacerdote, o el pastor, o un orador fúnebre), hasta los recuerdos que nuestra familia y nuestros amigos guardan en sus corazones; pero vivirá esa vida de Dios que Jesús le trajo a ella y quedó plenamente asociada a su vida humana individual en una mezcla de vergüenza y gozo, de pecados perdonados y muestras sencillas de gratitud, de esperanza y amor. Y esta vida singular con y desde Dios será llevada a plenitud cuando él forme con estos fragmentos el nuevo «cuerpo espiritual» de Marta (1 Cor 15, 44).

6.5. Jesús le pregunta: «¿Crees esto?». Tan simple es la fe en la resurrección. Y Marta ha llegado a comprender real-

mente. Sabe que Jesús se refiere a algo mucho más importante que una nueva doctrina que ella tenga que aceptar. Contesta: «Sí, Señor, he llegado a creer que *tú* eres el Cristo, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo». Ella sabe que no se trata de un esto o aquello, sino de Aquel que está delante de ella. El fundamento de su fe en una vida resucitada y eterna que comienza ya ahora –y, por eso, también de su fe en la resurrección futura– es su relación personal con Jesús, un hombre de Nazaret cuyas palabras y obras, cuya muerte y resurrección después, implican la llegada de Dios. Difícilmente podría expresar esto en conceptos dogmáticos, pero ella sabe que en el fondo de sus palabras simples y entrecortadas hay una *realidad* nueva. Muy pronto se advierte lo bien que entendió a Jesús: «Dicho esto fue a llamar a su hermana María y le dijo en voz baja: el maestro está ahí y te llama». Y María «se levantó en el acto y salió al encuentro de Jesús». De este modo Marta «se encontró a sí misma», su vida real. Pero esto no es nunca en Jesús el final de la historia, porque nunca podemos encontrar la totalidad de la vida sin los otros, con los que convivimos. El autoencuentro se produce exactamente cuando nos abrimos a Jesús y, por ende, a nuestros semejantes. No hay un «yo» sin el «tú» de Dios, y este «tú» no se da sin «él» o «ella». Así comienza, también aquí, esta vida de Dios a extenderse y hacerse contagiosa.

Por eso, la palabra de Dios nunca puede ser de una pureza absoluta, una palabra «destilada». Tiene que fluir por el suelo terrestre de nuestras experiencias; en un principio, por las experiencias de los primeros discípulos y discípulas, luego por las de los autores del nuevo testamento. Pero como la pregunta «quién fue Jesús, qué sabemos realmente de él» acaba necesariamente en la pregunta «¿quién *es* Jesús?» (para estos primeros seguidores y para nosotros mismos), la palabra de Dios tiene que fluir también por el terruño de nuestras propias experiencias. Así, el profesor académico o el escrutador sabio o indocto del nuevo testamento tiene que hacerse, lo quiera o no, pregonero hablante o mudo, agradecido o crítico, de lo que estos autores bíblicos nos anuncian.

1. *¿Karl Barth contra Rudolf Bultmann?*

1.1. Hice notar en el capítulo 1, 5.1. con K. Barth, y sobre todo con E. Käsemann contra R. Bultmann, la importancia del *fundamento histórico* de la fe: «La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14). Esta Palabra encarnada nos sale al paso en palabras humanas, en los textos hebreos y griegos de nuestra Biblia. Sería absurdo declarar que podemos olvidarnos del hebreo y el griego, y dejar de lado todos los recursos que nos ofrecen los filólogos: diccionarios, gramáticas e investigaciones estilísticas. Dígase lo mismo de los trabajos históricos que nos ayudan a conocer el mundo de la época. Esto no garantiza que sepamos oír en las palabras humanas de la Biblia la voz de Dios; pero no podríamos entender nada sin la mediación de la filología y la historia. Detrás de la frase de Pedro Casaldáliga, «contempla las estrellas, Abrahán, no intentes contarlas»¹, late una verdad profunda; pero incluso en este caso, el intento (imposible) de contarlas es lo que me convence de que su número sobrepasa mi capacidad representativa.

1 *Boldern-Texte* (Boldern, Mannedorf [Suiza]), 2 mayo 1994

1.2. Mediante el examen de los textos y de los problemas históricos anexos he intentado obtener algunas conclusiones que son mucho menos escépticas que los resultados de Bultmann. Sostengo que el contenido esencial de la actividad de Jesús, de su muerte y de las apariciones del Resucitado, se trasmite en los textos de modo fiable y creíble. No obstante, los resultados son sorprendentes y parecen paradójicos. Por una parte Bultmann, que se opone con escepticismo radical a cualquier reconstrucción de la vida, muerte y resurrección de Jesús como base de la fe, está convencido de que el hecho de la crucifixión (su célebre «que») y la resurrección de Jesús (resurrección «en el kerigma», según fórmula suya) son imprescindibles para la fe cristiana². Por otra parte Casey, Crossan, Lüdemann y otros nos han ayudado mucho para esa reconstrucción, pero se preguntan si esto es suficiente como fundamento de la fe en Jesucristo. El verdadero problema a debatir es, en consecuencia, cómo debe interpretarse el *extra nos* de los reformadores: que Jesús nos trajo la salvación «fuera de» nosotros, independientemente de nosotros, previamente a nosotros.

1.3. El axioma de Bultmann, subyacente en toda su argumentación, es que Dios actuó «escatológicamente» en la crucifixión y resurrección de Jesús y que ahí se funda la justificación de los creyentes mucho antes de haber oído hablar de ella. El ser de los creyentes queda así marcado ante Dios, en la realidad de Dios, antes de haberse enterado de ello. El que nosotros consideremos históricamente fiable mucho o poco de lo que leemos en el nuevo testamento y especialmente en los evangelios, no es de importancia primordial, por relevante que sea alcanzar toda la claridad posible al respecto. También para Bultmann era decisivo saber, más allá del mero «que», que el hombre crucificado y luego anunciado como salvador del mundo fue *Jesús* y no un malhechor o un loco. Bultmann consideró también indispensable saber quién era

2 La categoría de «motivación» puede ser insuficiente, cf *supra*, cap 1, l 3, pero está claro que Bultmann pensó en un acto «objetivo» de Dios

Jesús, al menos de un modo muy general. El verdadero problema estriba, pues, en lo que estamos queriendo decir cuando que «la Palabra se hizo carne» en Jesús.

¿Afirmamos que en su vida, muerte y resurrección (aunque lo reduzcamos todo a lo históricamente seguro en criterio de Bultmann) Dios (*la gracia de Dios*, para Bultmann³) *nos acogió definitivamente* («escatológicamente») *como hijos*, y que esto no depende de los vaivenes de nuestra fe (Gál 4, 4-7)? ¿O afirmamos sólo que todo lo que sabemos de Jesús está «fuera de nosotros» y es verdad en tanto que nos dejamos influir, marcar por ese saber⁴, lo mismo que nos ocurre con los escritos de Platón, Shakespeare o Goethe (autores cuyo «extra nos» aparece mucho más claro puesto que consta en documentos escritos)? Es obvio que yo apuesto por la primera posibilidad. Pero de nuevo, ¿que significa eso?

2. *El problema de las religiones y de la reconciliación universal*

2.1. En el capítulo 2, 5. he intentado contemplar a Jesús como *la parábola de Dios*⁵. Por afectar a la acción de Dios según el testimonio del nuevo testamento, esa visión de Jesús es válida para toda la humanidad, crea o no, confiese o no. Lo cual lleva a formular una doble pregunta.

Primero. Si es así, ¿resulta irrelevante *pertenecer a una religión u otra*, profesar una fe u otra? Sólo puedo referirme

3 Bultmann, nonagenario aproximadamente, me escribió como epílogo en una postal «Todo es gracia, nada más que gracia»

4 Incluidos obviamente los canales de influencia inconsciente

5 La expresión (sin el artículo «la» subrayado) aparece, por ejemplo, el año 1967 en D. Solle, *Stellvertretung ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*, Kreuzverlag, Stuttgart 1967, 183, después en E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen ²(como ¹)1977, 491-495, en E. Schillebeeckx, *Jesus Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, Freiburg (¹1975, ²1980, 555, título) (versión cast *Jesús La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid ²1983), y en L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus*, Fortress, Philadelphia 1982, 35-174s

aquí a mi opinión personal Si no estoy confundido, la frase «la Palabra se hizo carne», tal como la interpreta el nuevo testamento, no encuentra un paralelo real en la historia de las religiones Viene a decir que la Palabra de Dios dirigida a nosotros se hizo niño pequeño necesitado de su madre para cada sorbo de leche y cada cambio de pañales, y un ser humano que fue rechazado y ejecutado en la cruz como un malhechor Una señal de esta singularidad es que la cuestión social sólo ha tenido vitalidad allí donde existía una tradición judeocristiana efectiva La cuestión social puede resolverse, por ejemplo, en las familias numerosas de Africa mejor que entre nosotros, pero no es entendida como tal, y como válida y obligatoria para el mundo entero, más allá de la propia tribu Así, sostengo que el amor firme e incommovible de Dios en nada se puede conocer mejor que en Jesucristo Por eso yo quisiera hablar de él a cristianos y no cristianos, pero nunca puedo pensar (espero que tampoco en el subconsciente) que, por el hecho de ser cristiano, esté ya más cerca de Dios que un no cristiano El último día puede poner de manifiesto que conocí a Jesús y pude leer, oír y rumiar el nuevo testamento a lo largo de mi vida, pero que la vida de muchos budistas (o lo que fueran) estaba mucho más cerca de Jesús (a quien ellos no conocían) que la mía⁶ Sólo al final de los tiempos veremos realmente el rostro de Dios (y creo que con los rasgos de Jesús), y entonces todos seremos salvados por el amor de Dios que tomó forma en Jesús Por eso, mi conocimiento de Jesús no me elevará por encima de los no cristianos, aunque ese conocimiento sea para mi vida en la tierra un don inapreciable, y el desconocimiento de Jesús no rebaje a otros en modo alguno frente a mí El juicio de Dios puede ser más duro para mí que para aquellos que no han podido conocer a Jesús

22 Segundo ¿Significa esto que *todos los hombres se salvarán un día definitivamente*, incluso los que han conoci-

6 Supongamos que mi padre falleciera a mis veinte años y mi hermano acabase de nacer Yo conocería a mi padre y el no Yo le contaría tantas cosas del padre como el quisiera oír pero yo no me consideraría necesariamente el mejor hijo del padre

do a Jesús, pero lo han abandonado o rechazado conscientemente?⁷ ¿Es la gracia de Dios tan irresistible que triunfa sobre nuestra débil y deficiente fe o sobre una fe pervertida en superstición? ¿Significa esto, por tanto, que Dios se hizo por mí Padre amoroso y madre tierna (Is 66, 13!), y que esto vale para siempre, sea yo bueno, no tan bueno o malo, o no piense en él ni viva con él?

Con estas preguntas hemos llegado hasta un umbral imposible de franquear. Hay en el nuevo testamento dichos como Rom 2, 5-8: «Con la dureza de tu corazón impenitente te estás almacenando castigos para el día del castigo, cuando se revele el justo juicio de Dios que pagará a cada uno según sus obras» (cf. también Mt 25, 31-46, etcétera). Y hay otros dichos como Rom 11, 32: «Dios encerró a todos en la rebeldía, para tener misericordia de todos» (cf. también Lc 15, 31 o Jn 8, 7, etcétera). Necesitamos perentoriamente las dos cosas: la severa advertencia sobre nuestra indiferencia y/o nuestro rechazo obstinado, por una parte, y la promesa de la gracia de Dios en Jesucristo, por otra, una gracia que si se toma en serio, es siempre más fuerte que nosotros y nuestro fracaso. Pero si creemos saber cómo se comportará Dios en el juicio final, nos ponemos por encima de Dios⁸.

Sólo podemos concluir aquí con la frase de J. S. Bach al pie de sus composiciones: S. D. G. «Soli Deo Gloria», «sólo a Dios la gloria».

7 De esto podrían haber sido culpables unos amigos «cristianos» que los trataron vilmente, o una instrucción religiosa inadecuada, o las terribles amenazas de unos padres piadosos sin sentido del humor

8 En el tema de la función de las doctrinas, ya sean formulaciones bíblicas o dogmas de la Iglesia, yo recurro a la imagen de las vallas protectoras a lo largo de una autopista. Son necesarias y me pueden salvar la vida porque me evitan invadir el carril de la izquierda o ir al abismo de la derecha. Pero si yo pensara que debía circular por las vallas mismas, la catástrofe sería segura. Debo circular *entre* las vallas, y por mi propia elección y responsabilidad. Tampoco serviría de nada parar junto a la primera valla para no correr el riesgo de conducir mal, porque nunca llegaría al destino. Añádase que las vallas, aunque son continuas, no son idénticas en todo el trayecto. Del mismo modo, las doctrinas del nuevo testamento y de la Iglesia conservan cierta continuidad a través de los siglos si son buenas doctrinas, pero no son literalmente idénticas, porque la misma verdad, en otra situación, debe formularse de otro modo para decir lo mismo. Cf. también *supra*, cap. 3, 1 y 2

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS

(Se indica capítulo y número de nota)

- Achtemeier, P. J.: 1, 5; 3, 7
Aland, K.: 4, 18
Alt, F.: 1, 11
Baigent, M.-Leigh, H.: 1, 12
Baldermann, I.: 1, 11
Barth, K.: 5, 4; cf. cap. 6, apartado 1
Bartsch, H. W.: 1, 5.6
Beirnaert, L.: 2, 11; 4, 41.43
Belo, F.: 1, 11
Ben-Chorin, Sch.: 1, 12
Bickermann, E.: 5, 42
Billerbeck, P.: 2, 6; 5, 51
Boccaccini, B.: 1, 12
Bovon, F.: 5, 28.52
Braun, H.: 1, 9.10.12
Breytenbach, C.: 4, 48
Brown, R.: 1, 1.14; 3, 7.19.20.24.26; 4, 38; 5, 14.44
Bultmann, R.:
– *Exegetica*: 1, 4
– *Neues Testament*: 1, 5; 4, 39; 5, 3.4
– *Geschichte*: 4, 15
– *Theologie*: 1, 4
Cf. cap. 6, apartado 1, con nota 3
Bury, F.: 1, 6
Campbell, D. C.: 4, 49
Casaldáliga, P.: 6, 1
Casey, M.: 1, 15; 3, 20.23
Cervin, R. S.: 5, 24
Charlesworth, J. H.: 1, 12
Crossan, J. D.:
– *Jesus*: 1, 16-28.31-33.36; 2, 10; 3, 1.10.13-15.19.23.24; 4, 10.15.35; 5, 25.50
– *Parables*: 2, 8
Cullmann, O.: 3, 19
Dodd, C. H.: 5, 45
Drewermann, E.: 1, 11; 5, 45
Edwards, J.: 5, 24
Fitzmyer, J. A.: 2, 6.9.12; 3, 10.11; 4, 13.16.17.28
Flusser, D.: 1, 12
Fuchs, E.: 3, 25; cf. cap. 2, apartado 2.1
Green, J.: 1, 26
Halverson, J.: 1, 30
Hampel, V.: 4, 24
Hare, D. R. A.: 3, 20.23
Hasenfratz, H. P.: 5, 25
Heine, S.: 5, 46
Henant, B. W.: 2, 2
Hengel, M.: 1, 30
Hennecke, E.: 1, 25
Hoffmann, P.: 5, 35.45
Hofius, O.:
– *Christushymnus*: 5, 14
– *Gottesknechtlied*: 4, 24
Hutchinson, R. J.: 1, 14
Jülicher, A.: 2, 7.10
Jüngel, E.:
– *Gott*: 6, 5

- *Metapher* 2, 13
- Kasemann, E
 - EvUB I 1, 7, 3, 12
 - EvUB II 5, 55
 - *Romei* 4, 47 Cf cap 6, apartado 1
- Keck, L E 6, 5
- Kelber, W 4, 10
- Klein, G 5, 55
- Kloppenborg, J S 4, 12 20
- Knox, J 5, 29
- Koester, H 4, 10
- Lapide, P 1, 12
- Lohfink, G 5, 40
- Ludemann, G 1, 26 34, 4, 1 7 10 19 36, 5, 7 19 21 23 26 28 31 33-35 38 41 42 45 46 51
- Lutero, M 5, 49
- Machoveč, M 1, 11
- Marshall, I H 3, 11, 4, 25
- Meier, J 1, 2 13, 2, 1 3 4
- Meyer, A 5, 35
- Michaelis, W 5, 19 20 37
- Moltmann-Wendel, E 4, 45
- Murphy-O'Connor, I 1, 34
- Neusner, J 1, 12 14
- Niederwimmer, K 1, 11 35, 5, 2
- Oberlinner, L 5, 32
- Pesch, R 5, 25
- Petzke, G 2, 5, 5, 1
- Popkes, W 5, 11
- Riesenfeld, H 3, 11
- Robinson, J 1, 8
- Roloff, J
 - *Anfänge* 3, 18
 - *Kirche* 3, 17
- Sanders, E P 1, 12
- Schenk, W 4, 49
- Schillebeeckx, E 6, 5
- Schmiedel, P W 5, 35
- Schneemelcher, W 1, 25
- Schurmann, H 4, 8 34
- Schwarz, G 4, 17
- Schweitzer A 1 3
- Schweizer, E
 - «body» 4, 33
 - *EGO* 2, 10
 - *Einleitung* 1, 30 34, 4, 10 36
 - *Erniedrigung* 5, 15
 - *Jesus* 1, 11, 2, 5, 3, 20, 5, 56
 - *Jesusdarstellungen* 1, 3 12
 - *Lukas* 4, 31, 5, 21
 - *Markus* 3, 2
 - *Matthaus* 5, 29
 - *Menschensohn* 3, 22 24
 - *Resurrection* 5, 5
 - *K L Schmidt* 2, 3
 - «soma» 4, 30
 - *TRE* 3, 21 26
 - *Was* 5, 12
- Sellin, G 5, 38
- Smith, M 1, 1
- Solle, D 1, 11, 6, 5
- Stegemann, H 1, 12, 5, 6
- Theissen, G 3, 8
- Thiering, B 1, 12
- Trautmann, M 3, 9
- Vogtle, A 3, 22
- Weder, H 2, 5 13
- Wengst, Kl 1, 29
- Wilckens, U 4, 47, 5, 25
- Wilson, R McL 3, 20
- Windisch, H
 - *2 Korintherbrief* 5, 51
 - «zyme» 2, 6
- Winger, J M 5, 29

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

(Se indica el capítulo y el párrafo)

Éxodo 24, 8-11: 4, 3.3

Deuteronomio 34, 6: 5, 4.5

2 Samuel 12, 1-4: 2, 2.3

1 Reyes 12, 23: 1, 2.4 (nota 11)

2 Reyes 2, 16-17: 5, 4.5

Salmos

Sal 2, 7: 1, 2.6

Sal 22, 2.8.9.19; 41, 10; 42, 6;
69, 22: 4, 5.2

Sal 73, 21-24: 5, 5.6

Isaías

Is 53: 4, 1 y 5.4

Is 66, 13: 6, 2.2

Jeremías 31, 31: 4, 3.3

Daniel

Dan 2, 31-45: 2, 4.2

Dan 7: 3, 6.4

Sabiduría 2, 10-20; 4, 16-5, 5:
4, 5.2; 5, 5.3

Mateo

Mt 5-7 y 8-11: 3, 3

Mt 6, 9-13: 1, 3.3; 3, 6.2

Mt 8, 17: 4, 5.4

Mt 8, 22: 3, 6.1 (notas 16-17)

Mt 9, 27-34: 3, 3.2 (nota 3)

Mt 10: 3, 3.2

Mt 10, 38-39: 4, 2.4

Mt 11, 12: 3, 4.4

Mt 12, 6: 3, 6.1

Mt 12, 18: 4, 5.4

Mt 12, 40-42: 4, 2.5

Mt 15, 11: 3, 3.3

Mt 18, 12-14: 3, 1

Mt 18, 24-27: 2, 3.3

Mt 23, 37: 4, 2.3

Mt 24, 20: 3, 3.3

Mt 24, 30-31: 1, 4.4

Mt 25, 31-46: 6, 2.2

Mt 26, 53: 4, 4.4

Mt 27, 34.43: 4, 5.2

Mt 27, 52s: 5, 4.1 y 5.7

Mt 28, 1: 5, 3.3 (nota 29)

Mt 28, 16-20: 5, 3-1

Mt 28, 19-20: 5, 4.3

Marcos

Mc 3, 2.4; 4, 5.1
 Mc 1, 16-20: 1, 3.3
 Mc 1, 31: 4, 5.3 (nota 45)
 Mc 2, 1-12: 3, 4.1 y 5
 Mc 2, 7: 3, 5.2 y 6.6
 Mc 2, 16: 3, 5.1
 Mc 2, 19-20: 4, 3.7 (nota 38)
 Mc 2, 27-28: 3, 3.1
 Mc 3, 1-6: 3, 2.4
 Mc 4, 3-20: 3, 2
 Mc 4, 26-28: 2, 3.3
 Mc 4, 33: 3, 2.3
 Mc 5, 19: 3, 6.1
 Mc 6, 1-6: 3, 2.4; 4.2
 Mc 8, 11-12: 4, 2.5
 Mc 8, 14-21: 3, 2.4
 Mc 8, 29-31: 3, 6.3
 Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34: 3, 2.4; 4, 2.1 (nota 9)
 Mc 8, 33: 4, 2.4
 Mc 8, 34-37: 4, 2.4
 Mc 8, 38: 5, 5.2
 Mc 10, 35-45: 4, 2.4 y 3.1-5
 Mc 12, 1-12: 4, 3.7 (nota 38)
 Mc 12, 18-27: 5, 5.5
 Mc 13, 32: 2, 1.1; 3, 6.3
 Mc 14-15: 4, 5.2-3
 Mc 14, 22-25: 4, 3.3-5 (nota 33)
 Mc 14, 15: 4, 5.2-3
 Mc 14, 36: 3, 6.2
 Mc 14, 50: 4, 2.2 y 5.2
 Mc 14, 62: 3, 6.3
 Mc 15, 39: 2, 5.3
 Mc 15, 41: 4, 5.3 (nota 45)
 Mc 15, 41.47; 16, 1: 5, 3.4
 Mc 16, 1-8: 5, 2.3
 Mc 16, 7: 4, 2.2 (nota 11) y 5, 2.7-8
 Mc 16, 8: 4, 5.3 (nota 45); 5, 3.4
 Mc 16, 9-20: 1, 4.3

Lucas

Lc 2, 23-24: 4, 5.5
 Lc 5, 1-11: 5, 2.8 (nota 21)
 Lc 7, 34: 3, 5.1
 Lc 7, 36-50: 3, 4.5
 Lc 8, 3: 4, 5.3 (nota 45)
 Lc 9, 58: 4, 2.3
 Lc 9, 59: 3, 6.1 (nota 16)
 Lc 10, 3: 4, 2.4
 Lc 10, 12-14: 3, 6.1
 Lc 10, 22: 3, 6.3
 Lc 11, 13: 4, 5.1
 Lc 11, 20: 2, 5.3; 3, 4.3
 Lc 11, 30-32: 3, 6.1; 4, 2.5
 Lc 11, 49: 4, 2.3 (nota 14)
 Lc 12, 8-9: 5, 5.2
 Lc 12, 37: 4, 3.2
 Lc 12, 37-40: 1, 4.4
 Lc 12, 50-53: 4, 3.1
 Lc 13, 19: 2, 3.3
 Lc 13, 21: 2, 3 y 5
 Lc 13, 32: 4, 3.7 (nota 38)
 Lc 13, 33.34: 4, 2.3
 Lc 14, 27: 4, 2.4
 Lc 15, 1-10: 3, 1
 Lc 15, 1: 2, 4.4
 Lc 15, 2: 3, 5.1
 Lc 15, 11-32: 1, 3.3; 2, 3.3; 4, 1 y 4; 4, 4 (5.1 y 6)
 Lc 15, 31: 6, 2.2
 Lc 16, 1-13: 2, 2.2
 Lc 17, 11-19: 3, 4.5
 Lc 17, 20-21: 3, 4.3
 Lc 17, 25: 4, 2.1 (nota 9)
 Lc 17, 33: 4, 2.4
 Lc 18, 1-8: 2, 2.2
 Lc 18, 14: 3, 3.1
 Lc 19, 7: 3, 5.1
 Lc 19, 12: 2, 4.2 y 5
 Lc 19, 24: 4, 5.2

Lc 22, 15-20: 4, 3.4-5
Lc 22, 24-27: 4, 3.2
Lc 22, 27: 3, 6.1
Lc 22, 37: 4, 5.4
Lc 23, 34.43.46: 4, 4.4
Lc 24, 6: 5, 3.3
Lc 24, 12.24: 5, 3.3 (nota 30)
Lc 24, 13.33.36: 5, 3.2
Lc 24, 19-21: 4, 5.2
Lc 24, 34: 5, 2.8
Lc 24, 47-49: 5, 4.3

Juan

Jn 1, 14: 6, 1.1
Jn 3, 16-17: 5, 2.4 (nota 12)
Jn 6, 35: 2, 4.4
Jn 6, 53-56: 4, 3.3
Jn 8, 7: 6, 2.2
Jn 10, 11: 2, 4.4
Jn 11, 17-29: 5, 6
Jn 12, 24-26: 4, 2.4
Jn 13, 8.15: 1, 5.1
Jn 13, 18: 4, 5.2
Jn 16, 2-4: 4, 2.4
Jn 18, 28; 19, 14: 4, 1 (nota 7)
Jn 19, 24: 4, 5.2
Jn 20, 1-18: 5, 4.6
Jn 20, 19: 5, 3.2
Jn 20, 21-23: 5, 4.3
Jn 21, 1-16: 5, 2.8 (nota 21) y
3.2
Jn 21, 14: 5, 4.2
Jn 21, 18-19: 4, 2.4

Hechos de los apóstoles

Hech 1, 3: 5, 4.2
Hech 1, 5.8: 5, 4.3
Hech 1, 11: 5, 4.2
Hech 2, 1-13: 5, 4.3

Hech 2, 22: 5, 2.4
Hech 3, 13-26; 4, 27-30: 4, 5.4
Hech 7, 56: 3, 6.4
Hech 8, 32-33: 4, 5.4
Hech 9, 3-9: 5, 3.1 (4.1)
Hech 9, 10; 16, 19-20; 18, 9: 5,
4.2
Hech 10, 38-39: 5, 2.4
Hech 16, 9; 18, 9: 5, 4.1
Hech 18, 2: 1, 4 (nota 34)

Romanos

Rom 1, 3-4: 5, 2.4 y 4.5 (nota
43)
Rom 2, 5-8: 6, 2.2
Rom 3, 25: 4, 5.5 (nota 49)
Rom 4, 25: 4, 5.4; 5, 2.4 (nota
11)
Rom 5, 6-8: 4, 5.5
Rom 6, 4: 4, 5.3
Rom 6, 1-11: 4, 5.3 (nota 47)
Rom 8, 3: 5, 2.4 (nota 12)
Rom 8, 11: 5, 2.4 (nota 10)
Rom 8, 15: 3, 6.2
Rom 8, 32: 4, 5.5
Rom 9, 29: 5, 4.1
Rom 10, 16: 4, 5.4
Rom 11, 32: 6, 2.2
Rom 12, 14: 5, 2.4
Rom 14, 8-9: 4, 5.3; 5, 2.4 (no-
ta 11)
Rom 14, 10: 5, 5.4 (nota 52)
Rom 16, 7: 5, 2.8

1 Corintios

1 Cor 1, 18-30: 2, 5.4 y 5.2
1 Cor 4, 4-5: 5, 5.4 (nota 52)
1 Cor 5, 7: 4, 5.5
1 Cor 9, 1: 5, 2.7 y 4.1-2

1 Cor 9, 5: 4, 1
1 Cor 11, 23: 1, 4.5; 4, 3.6; 5,
2.4
1 Cor 11, 23-26: 4, 3.3-7
1 Cor 15, 3-5: 5, 2.3 (nota 8) y
2.6; 3.4; 4.1
1 Cor 15, 5-8: 1, 3.3; 5, 2.6-9;
5, 4.2-3 y 6-7
1 Cor 15, 8: 5, 3.1
1 Cor 15, 22-23: 5, 4.1
1 Cor 15, 44: 5, 6.4
1 Cor 16, 22: 5, 2.4 (nota 14)

2 Corintios

2 Cor 4, 14: 5, 4.1
2 Cor 5, 10: 5, 5.4 (nota 52)
2 Cor 5, 14: 4, 5.3
2 Cor 5, 20: 4, 5.4
2 Cor 8, 9: 5, 2.4
2 Cor 11, 21; 12, 2-5.11: 5, 4.2
y 5.3
2 Cor 12, 1-10: 5, 4.2
2 Cor 12, 10: 2, 0

Gálatas

Gál 1, 15-16: 5, 4.1-2
Gál 1, 17: 5, 3.2
Gál 1, 18-19; 2, 2.9: 1, 4 (nota
34); 5, 2.8
Gál 2, 20: 5, 2.4 (nota 11)
Gál 3, 26-28: 4, 5.3
Gál 4, 4: 5, 2.4
Gál 4, 4-7: 6, 1.2

Gál 4, 6: 3, 6.2

Efesios 5, 2.26: 4, 5.5

Filipenses

Flp 2, 6-11: 5, 2.4
Flp 2, 7-8: 4, 5.3; 5, 2.4
Flp 2, 9: 5, 4.5
Flp 3, 10-11: 4, 5.3
Flp 4, 3: 5, 2.8 (nota 24)

Colosenses 2, 12: 4, 5.3 (nota
46)

1 Tesalonicenses

1 Tes 1, 10: 5, 2 (nota 14)
1 Tes 4, 14: 5, 2.4 (nota 11)
1 Tes 5, 10: 5, 2.4 (nota 9)

Tito 3, 5: 4, 5.5

Hebreos 9-10: 4, 5.5

1 Pedro 1, 18: 4, 5.5 (nota 49)

1 Juan

1 Jn 3, 2: 3, 6.6
1 Jn 4, 9-10: 5, 2.4 (nota 12)

Judas 1, 5.3 (nota 37)