

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

I. LA PREDICACIÓN DE JESÚS

JOACHIM JEREMIAS

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1974

Título original: Neutestamentliche Theologie. I: Die Verkündigung Jesu

Tradujo: Constantino Ruiz-Garrido

Cubierta y maquetación: Luis de Horna

© Joaquín Jeremías, 1971

© Ediciones Sígueme, 1973

Apartado 333-Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0556-5

Depósito legal: S. 18-1974

Printed in Spain

Gráficas Ortega, Asadería, 17 - Salamanca 1974

CONTENIDO

<i>Siglas y abreviaturas</i>	9
<i>Bibliografía general</i>	11
1. ¿HASTA QUÉ PUNTO ES FIDEDIGNA LA TRADICIÓN DE LAS PALABRAS DE JESÚS?.....	13
§ 1. La base aramaica de los «lógia» de Jesús en los sinópticos	15
§ 2. Las maneras de hablar preferidas por Jesús....	21
§ 3. Características de la «ípsissima vox».....	43
Apéndice: El problema sinóptico	53
2. LA MISIÓN	59
§ 4. Jesús y el Bautista.....	60
§ 5. La vocación de Jesús.....	67
§ 6. La entrega de la revelación	74
§ 7. 'Abba como invocación para dirigirse a Dios....	80
§ 8. El sí a la misión.....	88
3. LA AURORA DEL TIEMPO DE SALVACIÓN	97
§ 9. El retorno del Espíritu extinguido	97
§ 10. La victoria sobre el poderío de Satanás.....	107
§ 11. La aurora del reino de Dios.....	119
§ 12. La buena nueva para los pobres.....	133

4. EL PLAZO DE GRACIA	149
§ 13. Ante la catástrofe	149
§ 14. La imprecación	170
§ 15. La exigencia de la hora	181
5. EL NUEVO PUEBLO DE DIOS	189
§ 16. La fe	189
§ 17. La congregación de la comunidad de salvación .	198
§ 18. La filiación	210
§ 19. Vida de discipulado	239
§ 20. El envío de los mensajeros.	269
§ 21. La consumación del pueblo de Dios	280
6. JESÚS Y SU CONCIENCIA DE MAJESTAD	291
§ 22. El que trae la salvación	291
§ 23. El Hijo del hombre	299
§ 24. La pasión.....	321
7. PASCUA	347
§ 25. La más antigua tradición y la más antigua in- terpretación	347
<i>Indice de citas bíblicas</i>	361
<i>Indice general</i>	375

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Una flecha → remite a la bibliografía citada al comienzo del párrafo.

Publicaciones periódicas y colecciones

AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spät(eren) Judentums und Urchristentums, Leiden/Köln.
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute, Leiden.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart 31959.
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn.

Obras citadas más frecuentemente

W. BAUER, <i>Wörterbuch</i>	W. BAUER, <i>Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur</i> ⁵ , Berlin 1958 (= 1963).
BILLERBECK	H. L. STRACK - P. BILLERBECK, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , München, I 1922, II 1924, III 1926, IV 1928, V (ed. por J. Jeremias, en colaboración con K. Adolph) 1956, VI (ed. por J. Jeremias en colaboración con K. Adolph) 1961 (= ³ I-IV 1961, ² V-VI 1963).
R. BULTMANN, <i>syn. Trad.</i>	R. BULTMANN, <i>Die Geschichte der synoptischen Tradition</i> , en FRLANT 12, Göttingen 1921, ⁷ 1967.
R. BULTMANN, <i>Theologie</i>	R. BULTMANN, <i>Theologie des Neuen Testaments</i> , Tübingen 1953, ⁶ 1968.
F. BLASS-A. DEBRUNNER	F. BLASS-A. DEBRUNNER, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> , Göttingen ⁴ 1913, ¹² 1965.

- G. DALMAN, *Grammatik*² G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1894, ²1905 (= Darmstadt 1960).
- G. DALMAN, *Jesus-Jeschua* G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, Nachtrag 1929 (= Darmstadt 1967).
- G. DALMAN, *Worte Jesu* G. DALMAN, *Die Worte Jesu I*, Leipzig 1898, ²1930 (= Darmstadt 1960).
- C. H. DODD, *Parables* C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, ²1936 (frecuentes ediciones posteriores).
- M. DIBELIUS, *Formgeschichte* M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919, ²1933 (= 1966).
- D. FLUSSER, *Jesus* D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten*, Reinbeck bei Hamburg 1968.
- E. HENNECKE
W. SCHNEEMELCHER³ E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*³ I, Tübingen 1959; II, Tübingen 1964.
- G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit* G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, en SUNT 2, Göttingen 1963.
- J. JEREMIAS, *Abba* J. JEREMIAS, *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.
- J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴ J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1935, ⁴1967.
- J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷ (*Parábolos*) J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1947, ⁷Göttingen 1965 (= ⁸1970) (trad. cast.: *Las parábolos de Jesús*, Estella-Salamanca 1970).
- J. JEREMIAS, *Jerusalem*³ J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. I. Die wirtschaftlichen Verhältnisse, Leipzig 1923. II. Die sozialen Verhältnisse. A. Reich und arm, Leipzig 1924, B. Hoch und niedrig. 1. Lieferung: Die gesellschaftliche Oberschicht, Leipzig 1929, 2. Lieferung: Die Reinerhaltung des Volkstums, Göttingen 1937. 3. Neubearb. Auflage in einem Band und durchpaginiert Göttingen 1962.
- T. W. MANSON, *Teaching*² T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1931, ²1935 (frecuentes ediciones posteriores).
- T. W. MANSON, *Sayings*² T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, London 1937, ²1949 (frecuentes ediciones posteriores).
- N. PERRIN, *Rediscovering* N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York - Evanston 1967.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

(La mención completa de las obras citadas en abreviatura, se encuentra en las p. 9-10). G. DALMAN, *Worte Jesu*²; A. SCHLATTER, *Die Geschichte des Christus*, Stuttgart 1909, ²1923; H. L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben: Schriften des Institutum Judaicum* 37, Leipzig 1910; A. SCHWEITZER, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913 = ⁶1951; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*; R. BULTMANN, *Jesus. Die Unsterblichen I*, Berlin 1926 = Tübingen 1964; H. WINDISCH, *Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu. Die ausserchristlichen Zeugnisse: ThR* 1 (1929) 266-288; T. W. J. KLAUSNER, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1930, ³Jerusalem 1952; T. W. MANSON, *Teaching*²; J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴; M. DIBELIUS, *Jesus*, Sammlung Götschen 1130, Berlin 1939, ³1960 con un suplemento de W. G. KUMMEL; R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa*, Tübingen und Leipzig 1940; J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷ (tr. cast.: *Las parábolas de Jesús*, Estella-Salamanca 1970); ID., *Unbekannte Jesusworte*, Zürich 1948, Gütersloh ⁴1965; R. BULTMANN, *Theologie*⁷; E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956 = ⁷1965; D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956; W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957 = ³1960; E. STAUFFER, *Jesus: Gestalt und Geschichte*, Dap Taschenbücher 332, Berlin 1957; H. CONZELMANN, *Jesus Christus*, en RGG III, ³1959, cols. 619-653; E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Dap Taschenbücher 333, Berlin 1959; G. GLOEGE, *Aller Tage Tag. Unsere Zeit in Neuen Testament*, Stuttgart 1960; H. RISTOW-K. MATTHIAE (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960; A. VÖGTL, *Jesus Christus*, en LThK V, 1960, cols. 922-932; G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*; O. BETZ, *Was wissen wir von Jesus?*, Stuttgart-Berlin 1965; CHR. BURCHARD, *Jesus: Der kleine Pauly*, en *Lexikon der Antike II*, Stuttgart 1967, cols. 1344-1354; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, ²1968; N. PERRIN, *Rediscovering*; R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1967; D. FLUSSER, *Jesus*.

¿HASTA QUÉ PUNTO ES FIDEDIGNA LA TRADICIÓN DE LAS PALABRAS DE JESÚS?

En este primer capítulo vamos a hablar del problema del *Jesús histórico*¹. Nos concentraremos sobre la cuestión decisiva para nuestro propósito, a saber, si nuestras fuentes son suficientes para que podamos recoger con alguna probabilidad las ideas fundamentales de la predicación de Jesús, o si esta esperanza es utópica desde un principio.

Se presentan dos grandes dificultades. En primer lugar, mientras que poseemos documentos escritos originalmente por Pablo, no ha llegado hasta nosotros ni una sola línea escrita por mano de Jesús. Habían pasado más de treinta años desde su muerte, cuando alguien comenzó a consignar por escrito, en secuencia ordenada, lo que Jesús había dicho. Y entretanto, desde hacía mucho tiempo, las palabras de Jesús se habían ido traduciendo al griego. Era inevitable que, durante este largo período de transmisión oral, la tradición hubiera sufrido alteraciones. Una comparación de las dos versiones, pongamos por caso, del padre-nuestro o de las bienaventuranzas, tal como aparecen en Mateo y en Lucas, nos da alguna idea de este proceso, aunque al mismo tiempo nos advierte de que no debemos sobrestimarlos.

1. El nombre de Jesús, en Judea, se pronunciaba *Ješua'*, como sabemos por las inscripciones osarias de las cercanías de Jerusalén. (Pueden verse pruebas en W. FOERSTER, Ἰησοῦς, en ThW III, 1958, 284-295; un grafito descubierto por mí en el muro sur de la piscina meridional de Betesda, y que ahora está cubierto, reza también [j]šū'. Véase mi obra *The rediscovery of Bethesda*, New Testament Archaeology Monograph n.º I, Louisville, Ky., 1966, 31 nota 107, ilustr., 32). La forma *Ješu*, que se utiliza predominantemente en el Talmud (véanse ejemplos en H. L. STRACK, *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig 1910, passim) difícilmente es una forma truncada deliberadamente por motivos anticristianos. Más bien, se trata «casi seguramente» (D. FLUSSER, *Jesus*, 13) de la pronunciación galilea del nombre; el «comerse» el 'ajin era una característica típica del dialecto galileo (BILLERBECK I 156 ss).

Hay otra segunda circunstancia que hace más urgente aún el problema de descubrir hasta qué punto el mensaje de Jesús se nos ha transmitido de una manera digna de confianza: no sólo hemos de contar con el hecho de que las palabras de Jesús sufrieran alteraciones hasta el momento en que fueron depositadas por escrito, sino que hay que tener en cuenta, además, la posibilidad de que se produjeran adiciones, de que se formaran nuevas palabras. Las siete cartas de Cristo a las siete iglesias de Asia Menor (Ap 2-3) y otras palabras del Señor exaltado, transmitidas en primera persona (p. ej. Ap 1, 17-20; 16, 15; 22, 12 ss), nos permiten sacar la conclusión de que muy pronto los profetas cristianos se dirigieron a las comunidades con palabras de aliento, exhortación, censura y promesa, utilizando para ello el nombre de Cristo en primera persona. Las palabras proféticas de esta índole penetraron en la tradición acerca de Jesús y se mezclaron con las palabras que él había pronunciado durante su vida. Los discursos de Jesús en el evangelio de Juan ofrecen un ejemplo de este proceso: en gran parte, son homilias sobre palabras de Jesús, pero homilias redactadas en primera persona.

Teniendo en cuenta estos factores de incertidumbre, el camino que desde hace tiempo se ha venido recorriendo para responder a la cuestión de la autenticidad, es el método comparativo. Su principal instrumento es lo que, en religión comparada, se llama el *criterion of dissimilarity* («criterio de desemejanza»)². Este criterio encuentra la tradición más antigua allá donde una declaración o un tema no puede derivarse ni del judaísmo ni de la iglesia primitiva. Como ejemplo de desemejanza entre Jesús y el judaísmo de su tiempo tendríamos el mensaje en el que Jesús anuncia el amor de Dios hacia los pecadores. Este amor resultaba tan escandaloso para la mayoría de los contemporáneos de Jesús, que no puede explicarse como inspirado por el pensamiento del mundo circundante. Por otro lado, no podemos afirmar que se deriven de la iglesia primitiva unas palabras de Jesús que expresan, pongamos por caso, una esperanza que no se cumplió³. En tales casos, este criterio debe considerarse como prueba de que los dichos de Jesús proceden del período antes de pascua. Podemos decir que este criterio ha tenido general aceptación. Y nosotros vamos a tenerlo siempre en cuenta. Pero tiene un punto débil: la comparación que hace de las palabras de Jesús con las ideas religiosas del judaísmo palestinese y de la iglesia

2. N. PERRIN, *Rediscovering*, 39-43.

3. Véase *infra*, pp. 167 ss.

primitiva se basa unilateralmente en el principio de la originalidad. Y, en consecuencia, abarca sólo en parte las palabras de Jesús que deben considerarse como primitivas. Todos los casos en los que Jesús recoge material ya existente, ya sean ideas apocalípticas o proverbios del judaísmo tardío o expresiones corrientes en el medio ambiente en que vivía Jesús: todo eso se escapa a través de la red. Y también se escapan los casos en que la iglesia primitiva transmitió inmutablemente palabras de Jesús, como la invocación de 'abba con que Jesús se dirigía a Dios. Hay que afirmar sin rodeos que la manera en que hoy día se utiliza el «criterio de desemejanza» como una especie de *shibboleth* o «santo y seña», contiene una grave fuente de error. Mengua y deforma el hecho histórico, porque desatiende una realidad: la continuidad entre Jesús y el judaísmo.

Por eso, será muy importante que, además del método comparativo, tengamos otra ayuda para investigar la tradición prepascual. Y esta ayuda será un examen del *lenguaje y del estilo*. Las tres secciones del capítulo primero estarán consagradas a estudiar dicha ayuda, que hasta ahora se había visto descuidada ampliamente.

§ 1. LA BASE ARAMAICA DE LOS «LÓGIA» DE JESÚS EN LOS SINÓPTICOS

A la bibliografía mencionada al principio de cada sección, aludiremos en las notas con una flecha →.

G. DALMAN, *Grammatik*²; ID., *Worte Jesu*²; J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín 1905, ²1911, 7-32; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*; C. V. BURNEY, *The poetry of Our Lord*, Oxford 1925; P. JOÜON, *L'évangile de notre-Seigneur Jésus-Christ*, en *Verbum salutis* 5, París 1930; C. C. TORREY, *The Four Gospels*, London 1933; M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946, ³1967.

Las palabras de Jesús, transmitidas por los evangelios sinópticos, se hallan vestidas del ropaje de la *koiné* griega con ciertas características semíticas. Aunque en el ámbito helenístico este colorido semítico debió de considerarse poco elegante y necesitado de corrección, vemos que, en general, la tradición fue muy reservada en cuanto a dar a las palabras de Jesús un estilo griego más pronunciado. Esta reserva, que nacía del respeto hacia el *Kyrios*, resalta con especial claridad en Lucas, en quien los *lógia* semitizantes destacan sorprendentemente sobre el marco helenizado.

El idioma que constituye la base de las palabras de Jesús, debemos designarlo como perteneciente a la rama occidental de la familia lingüística aramea¹. Desde que G. Dalman nos proporcionó la prueba básica de ello (1898)², y con su gramática del arameo judeo-palestinense³ así como con su diccionario manual⁴ creó unos instrumentos de trabajo hasta ahora inigualados, han aportado principalmente J. Wellhausen⁵, P. Joüon⁶ y M. Black⁷ un material confirmativo tan rico, principalmente en cuanto a observaciones sintácticas, que ya no puede haber duda sobre la rectitud de esta apreciación.

Concretando más, habría que decir que la lengua madre de Jesús fue una *variedad galilea del arameo occidental*, debido a que las analogías lingüísticas más cercanas con las palabras de Jesús las encontramos en los fragmentos arameos populares del Talmud y de los Midrashim palestinenses, que son oriundos de Galilea⁸. Aunque su fijación por escrito no tuvo lugar hasta los tiempos del siglo IV al siglo VI d.C., sin embargo toda la probabilidad habla en favor de que, ya en los días de Jesús, el arameo galilaico hablado en la vida cotidiana se diferenciaba del arameo (judeo) de Palestina meridional por la pronunciación⁹, las divergencias lexicográficas¹⁰, las deficiencias gramaticales¹¹, y por haber experimentado menos la influencia del lenguaje culto de las escuelas rabínicas¹². El pasaje de Mt 26, 73 presupone que a un galileo se le podía reconocer en Jerusalén por su dialecto.

1. En tiempo de Jesús, el arameo occidental constaba esencialmente de los dialectos arameos que se hablaban y escribían en Palestina.

2. *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert* I, Leipzig 1898.

3. *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1894, 21905 = Darmstadt 1960.

4. *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Leipzig 1897-1901, 3Göttingen 1938 = Hildesheim 1967.

5. →J. WELLHAUSEN.

6. Además de una serie de artículos, véase especialmente la traducción y comentario de los evangelios→Joüon.

7. →M. BLACK.

8. Ediciones críticas de los textos las hicieron G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, Leipzig 1896, 21927 = Darmstadt 1960, como apéndice a la reimpression de la *Grammatik*²; H. ODEBERG, *The aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilaean Aramaic*, Lunds Universitets Arsskrift N. F. Avd. 1, 36, 4. Lund - Leipzig 1939.

9. Principalmente, pero no de manera exclusiva, por una pronunciación indiferenciada de las guturales (b. 'Er. 53v Bar.); véase DALMAN, *Grammatik*², 52-106 y passim. Un ejemplo puede verse supra, p. 13, nota 1.

10. Véanse las listas en G. DALMAN, *Grammatik*², 44-51.

11. Véase la nota 13.

12. G. DALMAN, *Worte Jesu*², 371.

El arameo original se ha conservado en los siguientes ejemplos de *lógia* de Jesús: la orden de ταλιθά κοῦμ (Mc 5, 41)¹³, el *lógion* de Mt 5, 17b en tradición rabínica¹⁴, y la exclamación de Jesús en la cruz ἤλι ἤλι λεμά σαβαχθάβι (Mt 27, 46 par.; Mc 15, 34)¹⁵, así como palabras que Jesús utilizó aisladamente¹⁶. Todavía no se ha hecho una lista completa de este vocabulario. Por este motivo lo hemos recogido más abajo (aunque hemos prescindido de los nombres arameos de lugar¹⁷, de los nombres de personas¹⁸, de las denominaciones de origen¹⁹ y de grupo²⁰, que aparecen en los *lógia* de Jesús, porque de ellos no se puede sacar una conclusión clara acerca de la lengua propia de Jesús). Veamos las palabras arameas que aparecen en labios de Jesús:

13. Puesto que se dirige la palabra a una muchacha, habría que esperar la forma κοῦμι, terminada en *-i* (como atestiguan A DΘR pm vg), que es la forma femenina del imperativo. La falta de esta terminación se explica generalmente por influencia del siríaco. Pero no es posible explicarla así, porque no hay prueba de que haya tal influencia del siríaco en la forma femenina del imperativo del arameo galilaico. Lejos de eso, la forma femenina del imperativo en *-i* o en *-in* era una costumbre fija en el arameo galilaico. En realidad, la forma κοῦμ, de Mc 5, 41, es un caso de utilización de la forma masculina con sentido femenino. La preferencia popular hacia el masculino como *genus potius* era una característica idiomática que estaba en uso en Galilea. Véase, especialmente en cuanto al imperativo femenino singular: *sib*, Midr Lam. sobre 1, 16, forma que se utiliza en lugar de *sibi* (Targ. 2 Re 4, 36 *sabi*); otros dos ejemplos se hallan en G. DALMAN, *Grammatik*², 275 § 62, 2

14. b. Šab. 116b (vease más adelante, p. 106).

15. Mateo (ἤλι ἤλι λεμά σαβαχθάβι), evidentemente, utiliza un texto mixto: la invocación se hace en hebreo, y la pregunta en arameo. En cambio, en Marcos (ἐλωὶ ἐλωὶ λαμά σαβαχθάβι), toda la frase está en arameo. El malentendido acerca de Elias (Mc 15, 35 par.; Mt 27, 47), que presupone un *'eli*, sugiere la idea de que Mateo nos ofrece la tradición más antigua. Sin embargo, se presta a confusiones el afirmar que Mateo es un texto compuesto, ya que el hebreo *'el* había sido tomado en préstamo por el arameo, como vemos por el texto del Targum sobre el Sal 22, 1: *'eli 'eli metul ma šebaqtani* (ed. princeps, Venecia 1517) Así, pues, el clamor de Jesús en la cruz, según lo refiere Mt 27, 46, debe considerarse totalmente como palabras de Jesús transmitidas en arameo.

16. A propósito de ἐφραθά (Mc 7, 34), véase más adelante la nota 51.

17. Βηθσαιδά Mt 11, 21 par.; Lc 10, 13; Καφαρναούμ Mt 11, 23 par.; Lc 10, 15.

18. Ζακχαῖος Lc 19, 5; Μάρθα 10, 41.

19. Γαλιλαῖος Lc 13, 2; Ἰουδαῖος Jn 4, 22; 18, 36, Σαμαρίτης Mt 10, 5.

20. Σαδδουκαῖος Mt 16, 6.11 s; Φαρισαῖος Mc 8, 15 etc.

'abba²¹
bar²⁴
'ella²⁷
kepha³⁰
maḥar³³
paṣḥa³⁶
rabbi³⁹
šabbeta⁴²
šebaḡ⁴⁵

'ana²²
be'el²⁵
gehinnam²⁸
la³¹
mamona³⁴
peḥat³⁷
regiš⁴⁰
sata⁴³
talita⁴⁶

'ata²³
de²⁶
jesaph²⁹
lema³²
'orajeta³⁵
qam³⁸
reḡa⁴¹
saṭana⁴⁴

21. Mc 14, 36; véase más adelante, p. 80
22. b. Šab. 116b.
23. b. Šab. 116b.
24. Mt 16, 17; el plural *bene* Mc 3, 17 (véase más adelante, nota 40).
25. Mt 10, 25; 12, 27 par.; Lc 11, 19.
26. b. Šab 116b.
27. b. Šab 116b. En cuanto a la crítica textual, véase más adelante, p. 105, nota 49.
28. Mc 9, 43.45.47; Mt 5, 22.29 s; 10, 28; 18, 9; 23, 15.33; Lc 12, 5. El que γέννα es una palabra aramea, se sigue de la terminación *-a*, que nos remite a la pronunciación aramea *gehinnam*; la supresión de la terminación *-m*, en griego, tiene su paralelo en *Marjam* / Μαρία (véase G. DALMAN, *Grammatik*², 183 s).
29. b. Šab. 116b.
30. Jn 1, 43.
31. b. Šab. 116b.
32. Mt 27, 46.
33. En la cuarta petición del padrenuestro, según JERÓNIMO, *Comentario a san Mateo*, a propósito de Mt 6, 11 (véase más adelante, p. 234 s.).
34. Mt 6, 24; Lc 16, 9.11.13; μαμωνᾶς es la adaptación griega del estado enfático arameo, que termina en *-a*.
35. b. Šab 116b.
36. Mc 14, 14 par.; Mt 26, 2; Lc 22, 8. 15. πάσχα es transcripción del arameo *paṣḥa*; por el contrario, la voz hebrea *pásah* es transcrita siempre: φάσκα/φάσεχ/φέσε (J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 9, nota 1).
37. b. Šab 116b.
38. Mc 5, 41.
39. Mt 23, 7 s, véase G. DALMAN, *Grammatik*², 147 nota 4; ID., *Worte Jesu*², 276; J. JEREMIAS, *Abba*, 44 s.
40. Mc 3, 17. Βοωνηγῆς es probablemente una transcripción de *bene rgiš*, «hijos del ruido», con *alef prostheticum*, oscurecimiento del shevá móvil que hay en la primera sílaba y metátesis de la líquida para evitar el hiato *e-a*.
41. Mt 5, 22; véase J. JEREMIAS, φακά, en ThW VI, 1959, 973-976.
42. Mc 3, 4; Mt 12, 5.11 s. La curiosa utilización del plural τὰ σάββατα, en estos lugares, para designar un solo sábado, no tiene nada que ver con el plural griego para designar nombres de fiestas (así, Blass-Debrunner § 141, 3), sino que se explica por la lengua aramea: el estado enfático singular *šabbeta* fue considerado erróneamente como forma plural.
43. Mt 13, 33 par. Lc 13, 21 (véase G. DALMAN, *Grammatik*², 201, nota 1).
44. Mc 3, 23.26; 8, 33; Mt 12, 26; 16, 23; Lc 10, 18; 11, 18; 13, 16; 22, 31. Acerca de la terminación *-ᾶς*, véase anteriormente la nota 34.
45. Mc 15, 34 par.; Mt 27, 46.
46. Mc 5, 41.

Además de las frases y palabras conservadas en el lenguaje original, hay muchos pasajes que nos revelan un texto arameo subyacente. Entre ellos se cuentan expresiones que son idiomáticas en arameo, pero que resultan extrañas tanto al hebreo como al griego (aramaismos)⁴⁷ Tenemos también errores de traducción que aparecen cuando retrotraducimos al arameo⁴⁸ Están, finalmente, las variantes de tradición que surgieron en el espacio de lengua aramea⁴⁹

Si investigamos en otra dirección y tratamos de examinar las palabras *hebreas* que se nos han transmitido como procedentes de labios de Jesús, los resultados son mínimos. Pues no podremos incluir en la lista a las palabras ἀμήν y ἡλί, ya que ambas palabras fueron tomadas del arameo⁵⁰ Se discute si ἐφφαθά (Mc 7, 34) es un vocablo arameo o hebreo⁵¹, κορβᾶν (Mc 7, 11) sí que es he-

47 Ejemplos la utilización, extraña tanto para el griego como para el hebreo, de la palabra ὀφειλημα, que significa una deuda monetaria, para designar la «culpa», el «pecado», en el padrenuestro (Mt 6, 12), esta indicándonos que el término arameo subyacente es *hoba*, que se utiliza siempre en sentido religioso (vg, J Hag 77d 40 ss, ed princeps Venecia 1523, frecuentemente en el Targum) La utilización de εἰς/ἐν como multiplicativo de números cardinales (Mc 4, 8 εἰς τριακοντα και ἐξηκοντα και ἐν ἑκατον, vease v 20) se explica por la función correspondiente del arameo *had* (vease Dan 3, 19) Por el contrario, la afirmación, repetida constantemente desde E Nestle, *Zum neutestamentlichen Griechisch* ZNW 7 (1906) 279 s, vease 8 (1907) 241, 9 (1908) 253, la afirmación —digo— de que la construcción de ὁμολογεῖν con ἐν (*be*) es un aramaismo extraño al hebreo, es una afirmación falsa, vease el arameo 'odi *be* b Šab 39b, en hebreo *hoda be* b B M 3a

48 Ejemplo Lc 7, 45, donde εἰσῆλθον «(desde) que yo entre en la casa» no tiene sentido, mientras que era de esperar que se dijera εἰσῆλθε «(desde) que ella entro en la casa. Aquí tenemos, evidentemente, una traducción defectuosa. En el arameo galilaico, 'atajt tiene dos significaciones «yo vine» y «ella vino» (G DALMAN, *Grammatik*², 338, 342 s, 406) Sobre μωρανθη como error de traducción en Mc 8, 38 par Lc 9, 26, vease más adelante, p 43

49 Ejemplo Mc 8, 38 par Lc 9, 26 ος γαρ εἶν ἐπαισχυνθη με (= *hapar* — «avergonzarse»), contrastando con Mt 10, 33 par Lc 12, 9 οστις δ' ἂν ἀρνησηται με (= *kepar* = «negar») La bifurcación de la tradición («avergonzarse»/«negar») debió de ocurrir en el trascurso de la tradición oral dentro del espacio lingüístico arameo. De manera semejante Mt 5, 13b y Lc 14, 34 s señalan (como tendremos ocasión de ver), al ser retraducidos al arameo, una diferente paronomasia (Mateo *mštedef'itredaša*, Lucas *tapel/jittabbel/zabbala*), de nuevo hay que afirmar que la bifurcación de la tradición tuvo lugar ya en el ámbito arameo

50 A propósito de ἀμήν, vease más adelante, p 50, a propósito de ἡλί, vease anteriormente, p 15 nota 15

51 La tesis de I RABINOWITZ, apoyada por abundante erudición, de que ἐφφαθα es hebreo, porque el arameo palestinese no habría asimilado la *t* a la *p* («Be Opened» = Ἐφφαθά (Mk 7, 34) *Did Jesus speak Hebrew?* ZNW 53 [1962] 229-238), es refutada insistentemente por M BLACK, quien encuentra pruebas targumicas de esta asimilación verbigracia, Cod Neofiti I Gen 3, 7

breo (a diferencia de κορβανῶς: Mt 27, 6), pero no pertenece al lenguaje de la conversación sino que es una fórmula de denegación que adquirió carta de ciudadanía⁵². De esta forma, si estoy en lo cierto, de las palabras que se ponen en labios de Jesús, queda únicamente —como palabra hebrea— *zebul*, que significa «morada». Pero aun en este caso, no se trata simplemente del lenguaje cotidiano, sino que es un juego de palabras que procede del contexto de la discusión teológica. Jesús interpreta βεελζεβούλ como οἰκοδεσπότης «señor de la casa» (Mt 10, 25), al descomponer el nombre en el vocablo arameo *be'el* (señor) y el vocablo hebreo *zebul* (casa).

Este estado de cosas prueba una vez más lo insostenible que es la teoría de que el hebreo fue la lengua corriente que se hablaba en tiempo de Jesús en Palestina, principalmente en Judea⁵³. Pero con esto no queremos negar que Jesús supiera hebreo, como se supone en Lc 4, 16-19, cuando se nos relata que él leyó públicamente, en el culto de la sinagoga, la lección hebrea tomada de los profetas (*haphṭara*). Ahora bien, no hay más que vestigios muy aislados de que la versión que ahora poseemos de los dichos de Jesús tuviera como subyacente un texto original hebreo. Y tales vestigios se encuentran principalmente en palabras de especial solemnidad. Así que, ante algunos hebraísmos⁵⁴, hay que tener en cuenta la posibilidad de que Jesús pronunciara en la «lengua sagrada» las palabras de la cena⁵⁵.

La comprobación de que en los dichos de Jesús hay un trasfondo arameo⁵⁶, es de gran importancia para la cuestión acerca

marg. (carta del 28 de diciembre 1967). Con un poco más de reserva enjuicia el asunto J. A. EMERTON, *MARANATHA and EPHPHATHA*: JThS 18 (1967) 427-431, quien concede que ἐφφθά podría ser hebreo, pero considera abierta la posibilidad de que el arameo galilaico asimilara en el lenguaje cotidiano.

52. BILLERBECK I 711-717; véase más adelante, p. 246.

53. En contra de H. BIRKELAND, *The Language of Jesus* (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-Filos. Klasse 1954, 1), Oslo 1954; J. M. GRINTZ, *Hebrew as spoken and written Language in the last Days of the second Temple*: JBL 79 (1960) 32-47. La literatura hebrea de Qumrán no nos dice sino que el hebreo estaba vivo también como lengua de la literatura y del derecho, y no sólo del culto y de la teología.

54. Mientras que anteriormente hemos hablado de palabras hebreas que surgían como extranjerismos en el texto griego de las palabras de Jesús, ahora — al hablar de hebraísmos — nos referimos a construcciones, giros y expresiones hebraizantes del texto griego.

55. →M. BLACK, 238 s (*The original Language of the Last Supper*): J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 189-191.

56. Muy recientemente J. A. EMERTON (véase anteriormente, nota 51), 431: «Aramaic was the language normally used by him» («El arameo fue la lengua utilizada normalmente por él»).

de la fidelidad de la tradición. Porque este descubrimiento lingüístico nos remonta al espacio de la tradición aramea oral, y nos sitúa ante la tarea de comparar no sólo el contenido de las palabras de Jesús (como se ha hecho ya con harta frecuencia), sino también su lenguaje y estilo, con las características del lenguaje semítico en el judaísmo contemporáneo.

§ 2. LAS MANERAS DE HABLAR PREFERIDAS POR JESÚS

G. DALMAN, *Worte Jesu*²; C. F. BURNEY, *The poetry of Our Lord*, Oxford 1925; M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946, 1967; E. PAX, *Beobachtungen zum biblischen Sprachtabu*: *Studi Biblici Franciscani* 1961/2, Jerusalem 1962, 66-112.

Si comparamos el lenguaje y estilo de los dichos de Jesús que se nos han transmitido en los tres primeros evangelios con la manera de hablar que se utilizaba en el medio ambiente, nos llama la atención el hecho de que, con frecuencia nada habitual, aparecen en labios de Jesús varias expresiones.

1. *El «pasivo divino»*

Para observar con la mayor minuciosidad posible el segundo mandamiento (Ex 20, 7; Dt 5, 11) y evitar cualquier abuso del nombre de Dios, se había prohibido, ya antes de Cristo¹, pronunciar el tetragrama². Más tarde, pero todavía en tiempos antes de Cristo, surgió la costumbre de hablar en *perífrasis* acerca de la acción y sentimientos de Dios³. Es verdad que Jesús utilizó sin dificultad la palabra «Dios» (véase más adelante, p. 120), pero se acomodó notablemente a la costumbre de la época de hablar de la acción de Dios por medio de circunlocuciones.

En las palabras de Jesús encontramos las siguientes circunlocuciones:

1. el «pasivo divino», que es muy frecuente (véase p. 23 s);

1. G. DALMAN, *Worte Jesu*², 149.

2. Acerca de las escasas excepciones, rigurosamente parafraseadas, véase BILLERBECK II, 311-313. Los escribas transmitían como doctrina secreta a sus discípulos la pronunciación del nombre de Dios (b. Kidd. 71a; j. Joma 40d 57 ss).

3. DALMAN, *Worte Jesu*², 146-191; BILLERBECK I, 862-865 («cielo»); II, 308-311.

2. οἱ οὐρανοί, también en singular (lo cual denota la influencia griega; en Mateo aparece 31 veces con la forma ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν; de lo contrario ἐν (τῷ) οὐρανῷ / ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς = «con Dios»⁴ εἰς τὸν οὐρανόν = «contra Dios»⁵ y ἐξ οὐρανοῦ = «de Dios»⁶;

3. ὁ πατήρ (μου, σου, ἡμῶν, ὑμῶν), con creciente número de ejemplos en los niveles tardíos de la tradición⁷;

4. la tercera persona del plural: solamente en el material especial de Lucas: Lc 6, 38; 12, 20.48c (dos veces); 16, 9; 23, 31⁸;

5. ὁ κύριος: además de Mc 5, 19; 13, 20 aparece únicamente en citas de la Escritura, como perífrasis del tetragrama. Y lo encontramos unas veces con artículo (Mc 5, 19; 12, 36 par. cita; Mt 5, 33, cita), y otras sin artículo (Mc 12, 11 par., cita; 13, 20; Mt 23, 39 par., cita; Lc 4, 18 cita. 19 cita)⁹;

6. ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ κῆς γῆς: Mt 11, 25 par.; Lc 10, 21;

7. ἡ δύναμις: Mc 14, 62 par.; Mt 26, 64 (con la adición secundaria de τοῦ θεοῦ Lc 22, 69); quizá también Mc 12, 24 par.; Mt 22, 29;

8. ἡ σοφία: Mt 11, 19 par.; Lc 7, 35; con la adición secundaria de τοῦ θεοῦ Lc 11, 49;

9. τὸ ὄνομα Mt 6, 9 par.; Lc 11, 2¹⁰;

10. ἡ βασιλεία véase más adelante § 11, p. 126;

11. οἱ ἄγγελοι: únicamente en Lucas: Lc 12, 8 s; 15, 10 (τοῦ θεοῦ será en los tres lugares una adición secundaria);

12. ἐνώπιον (Lc 12, 6; 16, 15; véase 15, 10) ἔμπροσθεν (Mt 11, 26 par.; 18, 14) τοῦ θεοῦ: a los ángeles que están «en presen-

4. Mc 10, 21 par.; 12, 25 par.; 13, 32; Mt 5, 12 par. Lc 6, 23; Mt 6, 20 par. Lc 12, 33; Mt 16, 19 b y c; 18, 18 a y b; Lc 10, 20; 15, 7.

5. Lc 15, 18.21.

6. Mc 11, 30 par.

7. Marcos, 4 veces; los *lógia* comunes a Mateo y Lucas, 7 veces; Lucas solo, 6 veces; Mateo solo, 32 veces; Juan, 109 veces. Pueden verse ejemplos en J. JEREMIAS, *Abba*, en ambas listas p. 34 (a Dios se le designa como «padre») y, además, la p. 56 (a Dios se le invoca como «padre»).

8. En la literatura rabínica es la perífrasis corriente; véase BILLERBECK I, 443; II, 221.

9. Por desgracia, el término griego (ὁ) κύριος no nos dice qué equivalente hebreo o arameo utilizaba Jesús como sustituto del tetragrama, fuera del culto divino. En el culto divino, la costumbre firmemente establecida era sustituir el tetragrama por *adonay*.

10. *Šema* (con acento en la primera sílaba) sustituye aun hoy día, entre los samaritanos, al tetragrama. Véase: J. JEREMIAS, *Die Passahfeier der Samaritaner*, BZAW 59, Giessen 1932, 19.

cia de Dios», se los presenta como actuando en lugar de Dios, para disociar de Dios sentimientos y decisiones;

13. ὁ μέγας βασιλεύς: únicamente en Mt 5, 35 (= Sal 48, 3);

14. ὁ ὕψιστος: en labios de Jesús, únicamente en Lc 6, 35;

15. ἅγιος (adjetivo): Mc 3, 29; 8, 38 par.; 12, 36; 13, 11; Mt 12, 32 par.; Lc 11, 13; 12, 12;

16. ἄνωθεν: únicamente en Juan: Jn 3, 3.7; 19, 11; véase ἐκ τῶν ἄνω 8, 23;

17. Frases de participio, como: Mc 9, 37 τὸν ἀποστείλαντά με; Mt 10, 28 τὸν δυνάμενον; 23, 21 ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτὸν [τὸν νοόν], 22: ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ [τοῦ θρόνου].

18. Perifrasis verbales: γίνεσθαι: Mc 2, 27 (ἐγένετο «Dios hizo»); 4, 11; 6, 2; Mt 11, 21 (dos veces). 23 (dos veces); Lc 4, 25; 11, 30; 19, 9; 23, 31; λαμβάνειν: Mc 10, 30 (λάβη «Dios le da») par.; 11, 24 par.; 12, 40 par.; Mt 7, 8 par.; 10, 41 (dos veces), etc.; ἀνιστάναι: Mc 9, 31 (ἀναστήσεται «Dios le resucitará»), etc.

Es sorprendente el gran número y la variedad de circunlocuciones que encontramos en labios de Jesús, aunque nos fijemos que algunas de ellas aparecen sólo una o dos veces (nn. 6-9, 13, 14), y que la aparición de otras está limitada a *uno solo* de los estratos de la tradición (nn. 4, 11, 16). Más notable aún que el número y variedad de estas circunlocuciones, es la intensa preferencia hacia una de ellas, hacia el «pasivo divino». Muchas palabras de Jesús no adquieren su pleno sentido sino cuando nos damos cuenta de que la forma pasiva está indicando veladamente la acción de Dios. Así, por ejemplo, Mt 5, 4 podría traducirse muy apropiadamente: «Bienaventurados los que lloran, porque hay alguien que los consolará», Mt 10, 30 par.; Lc 12, 7: «Hay alguien que ha contado todos los cabellos de vuestra cabeza»; Mc 2, 5: «Hijo mío, hay alguien que te perdona tus pecados». El «pasivo divino» aparece casi cien veces en las palabras de Jesús. Pero hay que recalcar, además, que se dan un buen número de casos-límite en donde no podemos decir con certeza si la forma pasiva pretende ser un circunloquio para describir la acción de Dios, o si dicha voz se utiliza sin tal intención ¹¹. En los tres pri-

11. En la siguiente panorámica hemos dejado a un lado, como no pertinentes: a) los pasivos intransitivos; b) los casos en que se menciona directa o indirectamente a Dios como sujeto lógico, ya que —por definición— estos casos no son «pasivos divinos» en el sentido estricto de la palabra; y c) la introducción formal de citas de la Escritura por medio de γέγραπται y ἐρρήθη, ya que el sujeto lógico de γέγραπται es el correspondiente autor bíblico (véase Mc 10, 5; 12, 19; Jn 1, 45; 5, 46), mientras que en el caso de ἐρρήθη el sujeto queda oscuro (¿Dios?, ¿la Torá?, ¿los antepasados?).

meros evangelios, el «pasivo divino» se distribuye de la siguiente manera, entre los dichos de Jesús (aquí y en otras partes clasificaremos los ejemplos, no por las veces que aparezcan en cada uno de los evangelios, sino según aparecen en los niveles de la tradición, de forma que los lugares paralelos no se cuenten más que una vez):

en Marcos	21 veces ¹² ,
<i>lógia</i> comunes a Mateo y Lucas	23 veces ¹³ ,
sólo en Mateo	27 veces ¹⁴ ,
sólo en Lucas	25 veces ¹⁵ .

Pues bien, lo sorprendente es que el fenómeno falta casi por completo en la literatura talmúdica. Aunque la docena de ejemplos recogidos por Dalman, Billerbeck y por mí mismo ¹⁶, se pueden hoy día multiplicar, sin embargo el material probativo, comparado con la extensión de la literatura talmúdica, sigue

12. Marcos: αἶρω 4, 25; ἀλίζω 9, 49; ἀπαίρω 2, 20; ἀφήμι 2, 5.9; 3, 28; 4, 12; βέλλω 9, 45. 47; γίνομαι 12, 10; δίδωμι 4, 11.25; 8, 12; 13, 11; ἐτοιμάζω 10, 40; μετρέω 4, 24; παραδίδωμι 9, 31; 14, 41; προστίθημι 4, 24; παρώ 8, 17; σῶζω 13, 13.

13. *Lógia* comunes a Mateo y Lucas: ἀγιάζω Mt 6, 9 (Lc 11, 2); ἀνοίγω Mt 7, 7 (Lc 11, 9); Mt 7, 8 (Lc 11, 10); ἀποκαλίπτω Mt 10, 26 (Lc 12, 2); ἀποστέλλω Mt 23, 37 (Lc 13, 34); ἀριθμέω Mt 10, 30 (Lc 12, 7); ἀφήμι Mt 12, 32a (Lc 12, 10a); Mt 12, 32b (Lc 12, 10b); Mt 23, 38 (Lc 13, 35); Mt 24, 40 (Lc 17, 34) Mt 24, 41 (Lc 17, 35); γινώσκω Mt 10, 26 (Lc 12, 2); δίδωμι Mt 7, 7 (Lc 11, 9); ἐκβάλλω Mt 8, 12 (Lc 12, 38); κρίνω Mt 7, 1 (Lc 6, 37) μετρέω Mt 7, 2 (Lc 6, 38 [ἀντιμετρέω]); παραλαμβάνω Mt 24, 20 (Lc 17, 34); Mt 24, 41 (Lc 17, 35) προστίθημι Mt 6, 33 (Lc 12, 31); ταπεινῶ Mt 23, 12 (Lc 14, 11; 18, 14); χορτάζω Mt 5, 6 (Lc 6, 21 a); ὑψώ Mt 11, 23 (Lc 10, 15); Mt 23, 12 (Lc 14, 11; 18, 14). En un solo caso el «pasivo divino» aparece únicamente en Mateo y no en Lucas: παρακαλέω Mt 5, 4 (Lc 6, 21 γελᾶω); en dos casos, que están íntimamente relacionados, el «pasivo divino» aparece únicamente en Lucas y no en Mateo: ἐκζητέω Lc 11, 50 (Mt 23, 35) ἔρχομαι Lc 11, 51 (Mt 23, 36 ἦκω). Estos tres ejemplos se incluyen respectivamente en las notas 14 y 15.

14. Mateo: αἶρω 21, 43; ἀποστέλλω 15, 24; βέλλω 5, 29; 7, 19; γίνομαι 6, 10; 9, 29; 26, 42; δέω 16, 19; 18, 18; δίδωμι 19, 11; 21, 43; δικαιοῦ 12, 37; εἰσακούω 6, 7; ἐκκόπτω 7, 19; ἐκρίζω 15, 13; ἐλέω 5, 7; ἐτοιμάζω 25, 34. 41; καλέω 5, 9.19 (dos veces); καταδικάζω 12, 37; καταράομαι 25, 41; κρίνω 7, 2; λύω 16, 19; 18, 18; παρακαλέω 5, 4.

15. Lucas: ἀναποδίδωμι 14, 14; ἀποκαλίπτω 17, 30; ἀπολύω 6, 37; ἀφήμι 7, 47 (dos veces). 48; διατάσσω 17, 10; δίδωμι 6, 38; 12, 48; δικαιοῦ 18, 14; ἐγγράφω 10, 20; ἐκζητέω 11, 50.51; ζητέω 12, 48; καταδικάζω 6, 37; κλείω 4, 25; κρύπτω 19, 42; ὀρίζω 22, 22; παραδίδωμι 24, 7; παρακαλέω 16, 25; πέμπω 4, 26; πληρώω 4, 21; 22, 16; στηρίζω 16, 26; τελειῶ 13, 32.

16. G. DALMAN, *Worte Jesu*², 184 y 383; BILLERBECK I, 443; J. JEREMIAS, *Abendmahlswo*te⁴, 194 s.

siendo exigüamente pequeño. En las escuelas, la forma corriente de circunlocución verbal para expresar la acción de Dios era la tercera persona de plural (véase anteriormente, p. 22, n.º 4). Por eso, Dalman tuvo la audacia de sospechar que los «pasivos divinos», en los evangelios sinópticos, se derivan de tales formas activas sin sujeto¹⁷. Pero esto fue, no obstante, una solución de urgencia que no encontraba apoyo en los textos. Como resultado, nuestro primer descubrimiento es negativo: la enseñanza pública, en las escuelas de Palestina, no es con toda seguridad el *Sitz im Leben* (o «contexto vital») del pasivo divino. Y, en este caso, ¿de dónde procede éste?

El «pasivo divino» tiene amplio campo en la literatura de la diáspora, como podemos colegir por ejemplo por las cartas paulinas. La versión de los Setenta puede ser en parte responsable de este estado de cosas, porque eventualmente utiliza la voz pasiva donde el texto hebreo tiene la voz activa (p. ej. Gén 15, 6: ἐλογίσθη). Sospechamos que, en tales casos, se dejó influir menos por motivos teológicos que por la sensibilidad lingüística griega: la reserva general que el arameo siente con respecto a la voz pasiva, es cosa ajena al griego. El hecho de que Pablo se dejó influenciar por los Setenta en el uso de la voz pasiva, lo vemos, por ejemplo, porque Pablo cita precisamente cuatro veces en Rom 4 (vv. 3, 9, 22 s) el ἐλογίσθη (Gén 15, 6 LXX) que acabamos de mencionar, y, en relación con estas citas, él mismo utiliza tres veces el pasivo λογίζεσθαι en ese mismo capítulo (vv. 5, 11, 24), como un «pasivo divino». Esto suscita la cuestión de si los «pasivos divinos» que vemos en las palabras de Jesús contenidas en los evangelios, debemos explicarlos basándonos en el uso lingüístico greco-judío, es decir, si sólo en una segunda etapa penetraron en la tradición. A esta pregunta, considerada en general, hay que darle una respuesta negativa, porque la redacción —allá donde podemos captarla, a saber, en la elaboración de Marcos por parte de Mateo y Lucas— no transparenta predilección especial hacia el «pasivo divino»¹⁸. Asimismo, la circunstancia de

17. G. DALMAN, *o. c.*, 183.

18. Es verdad que Mateo introdujo algunos pasivos en el material de Marcos, pero difícilmente lo habría hecho con la intención de evitar el nombre de Dios. Más bien, en 12, 32b; 18, 8, Mateo nos ofrece un paralelismo en contraste con Marcos. Y las repetidas veces que sustituye ἀπιστάναι por ἐγείρεσθαι (16, 21; 17, 9.23; 20, 19), lo hace aplicando el lenguaje eclesiástico. Únicamente en Mt 24, 22 (ἐκολοβώθησαν/κολοβωθήσονται, a diferencia de Mc 13, 20 ἐκολόβωσεν/ἐκολόβωσεν), Mateo introdujo un auténtico «pasivo divino» en el material de Marcos, pero en cambio alteró el «pasivo divino» de Mc 10, 40 (ἡτοιμάσται) por la adición de ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου. Lucas eliminó tres

que los ejemplos que podemos ver en el cuadro de la p. 24, estén repartidos (en cierto modo) uniformemente por los estratos de la tradición sinóptica, no recomienda que derivemos el fenómeno de una elaboración secundaria.

El enigma se resuelve al constatar que hay un sector limitado de la literatura del judaísmo palestinese antiguo en el que está firmemente arraigado el «pasivo divino»: la literatura apocalíptica. Aparece con frecuencia, por primera vez, en el profeta Daniel. Aunque todavía faltan por completo colecciones de material, y no hablemos de investigaciones especializadas, sin embargo podemos afirmar que durante el período siguiente, en Palestina, el «pasivo divino» permanece, aunque no estrictamente como el dominio, sí al menos como una de las características de la apocalíptica¹⁹. Esta no lo utilizaba sólo por reverencia, a fin de evitar pronunciar el nombre de Dios, sino que este «pasivo divino» le servía principalmente para describir de manera velada la actuación misteriosa de Dios al fin de los tiempos²⁰. Por consiguiente, el «pasivo divino» tiene su *Sitz im Leben* en la instrucción esotérica de los escribas²¹.

No cabe la menor duda de que Jesús, al utilizar frecuentemente la voz pasiva como una circunlocución para describir la actuación divina, estaba siguiendo el *estilo de la apocalíptica*. Sin embargo, no podemos hablar de nada más que de seguir un estilo. Porque Jesús concede al «pasivo divino» un espacio mucho mayor que el que le concede la apocalíptica. Utiliza este pasivo no sólo en enunciados estrictamente apocalípticos (verbigracia, acerca del juicio final y de la separación escatológica), sino que amplía su campo y lo aplica también a la acción de gracia de Dios en el presente: ya ahora perdona Dios; ya ahora revela él el misterio del reino; ya ahora cumple él su promesa; ya ahora escucha él las

veces, en el material de Marcos (8, 17; 21, 15.19), el «pasivo divino»; por eso, habrá que preguntarse si la sustitución de ἐξῆλθεν (Mc 1, 38) por ἀπεστάλην (Lc 4, 43) no tendrá sólo razones estilísticas como las de la sustitución de ἀναστῆναι (Mc 8, 31) por ἐγερθῆναι (Lc 9, 22). Sigue siendo problemático saber hasta qué punto Lucas experimentó como perifrasis los tres pasivos que añade al material de Marcos (8, 12 σωθῶσιν; 18, 31 τελεσθήσεται; 20, 35 καταξιωθέντες).

19. Un ejemplo típico: Mt 3, 10 par. Lc 3, 9.

20. Es significativo que el Apocalipsis de Juan presente siempre a Dios actuando a través de mensajeros o bien utilice el «pasivo divino». Tan sólo en Ap 21, 5-8, donde se habla de la consumación final, se hace mención directa del hablar y actuar de Dios (véase K.P. JÖRNS, *Das hymnische Evangelium*, Diss. theol. Göttingen 1966, mecanografiada, 20-22).

21. Acerca de la apocalíptica como elemento integrante de la instrucción esotérica del rabinato, véase J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 120. 270 s.

oraciones; ya ahora concede el Espíritu; ya ahora envía mensajeros y los protege, mientras que entrega al Enviado. Todos estos pasivos divinos anuncian el presente del tiempo de la salvación, aunque lo hacen velándolo, porque también la consumación del mundo ha alboreado sólo en forma velada. La amplísima extensión del pasivo divino mucho más allá de los enunciados puramente futurístico-apocalípticos es algo que está íntimamente relacionado con el centro de la predicación de Jesús y constituye una de las características más claras de su manera de hablar.

2. El paralelismo antitético

E. Norden¹ juzgó que el semitismo más cierto que había en el nuevo testamento era, además de hacer que el verbo fuera en primer lugar, el paralelismo de las sentencias. En lo que se refiere especialmente a las palabras de Jesús, C. F. Burney fue más allá y llegó al resultado de que, entre las diversas clases del paralelismo semítico (sinónimo, antitético, sintético y climático), el paralelismo antitético «characterizes our Lord's teaching in all the Gospel-sources»². Más aún, llega a decir incluso que en los significativos paralelismos antitéticos nos hallamos más cerca de los *ipsissima verba* «than in any sentence otherwise expressed»³.

Realmente, el paralelismo antitético ocupa amplio margen en las palabras de Jesús. Aunque dejemos a un lado las antítesis (ejemplos: Mc 2, 17a.17b; 10, 45) y nos limitemos a los paralelismos antitéticos (teniendo en cuenta que, en algunos casos, se podrá discutir dónde está la frontera entre ambas categorías), llegamos al resultado de que, en los sinópticos⁴, el paralelismo antitético aparece en las palabras de Jesús muy por encima de las cien veces. Según mi cálculo, lo encontramos:

1. *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913 = 4Darmstadt 1956, 365.
2. «Caracteriza a toda la enseñanza del Señor que hallamos en todas las fuentes de los evangelios»: *The poetry of Our Lord*, Oxford 1925, 83.
3. «Que en cualquier sentencia expresada de otra manera»: *o. c.*, 84.
4. En el cuarto evangelio encontramos más de treinta veces el paralelismo antitético. Sin embargo, este número no se presta a comparación, porque está determinado en parte por el dualismo joánico.

en Marcos	30 veces ⁵
en los <i>lógia</i> comunes a Mateo y Lucas	34 veces ⁶
además, únicamente en Mateo	44 veces ⁷
además, únicamente en Lucas	30 veces ⁸

5. Mc 2, 19b//20. 22a//c. 27a//b; 3, 28//29. 33//34 (la pregunta del v. 33 no es neutra, sino que tiene sentido negativo); 4, 4-7//8. 11b//c. 21a//b. 25a//b 31//32; 6, 10//11; 7, 6b//c (cita). 8a//b. 10a//b (cita). 10//11 ss (el v. 10 es la sentencia primera del paralelismo antitético que hallamos en los vv. 10-12, y al mismo tiempo está construida en sí antitéticamente). 15a//b; 8, 12b//c. 35a//b; 10, 18a//b. 27b//c. 31a//b. 42//43 sig.; 11, 17b//c; 12, 44a//b; 13, 11a//b. 20a//b. 31a//b; 14, 7a//b. 38b α // β . 58b//c.

6. El paralelismo antitético aparece en 34 casos en Mateo y Lucas: Mt 6, 22b//23a (Lc 11, 34b//c); Mt 6, 24b//c (Lc 16, 13b//c); Mt 6, 31//33 (Lc 12, 29//31); Mt 7, 3a//b (Lc 6, 41a//b); Mt 7, 4a//b (Lc 6, 42 α // β); Mt 7, 3sig.//5 (Lc 6, 41.42a//b) (los dos versículos Mt 7, 3 y 4 son la sentencia primera del paralelismo antitético de los vv. 3-5, y al mismo tiempo están contruidos en sí antitéticamente; lo mismo ocurre en Lucas); Mt 7, 18a//b (Lc 6, 43a//b); Mt 7, 24. 25//26. 27 (Lc 6, 47sig.//49); Mt 8, 20b//c (Lc 9, 58b//c); Mt 9, 37b//c (Lc 10, 2ab//*ii*); Mt 10, 13a//b (Lc 10, 6a//b); Mt 10, 28a//b (Lc 12, 4//5); Mt 10, 32//33 (Lc 12, 8//9); Mt 10, 34a//b (Lc 12, 51a//b); Mt 10, 39a//b (Lc 17, 33a//b); Mt 11, 7 ss//9 (Lc 7, 24 ss//26) (después de dos enunciados negativos viene la afirmación positiva); Mt 11, 11a//b (Lc 7, 28a//b); Mt 11, 18//19 (Lc 7, 33//34); Mt 11, 23a//b (cita) (Lc 10, 15a//b cita); Mt 11, 25b α // β (Lc 10, 21b α // β); Mt 12, 27//28 (Lc 11, 19//20); Mt 12, 32a//b (Lc 12, 10a//b); Mt 12, 35a//b (Lc 6, 45a//b); Mt 12, 39a//b (Lc 11, 29b//c); Mt 13, 16//17 (Lc 10, 23//24); Mt 20, 16a//b (Lc 13, 30a//b); Mt 23, 4a//b (Lc 11, 46a//b); Mt 23, 12a//b (Lc 14, 11a//b; 18, 14b//c); Mt 23, 23a//b (Lc 11, 42a//b); Mt 23, 25a//b (Lc 11, 39a//b); Mt 24, 40b//c (Lc 17, 34b//c); Mt 34, 41b//c (Lc 17, 35b//c); Mt 24, 45-47//48-51 (Lc 12, 42-44//45-46); Mt 25, 29a//b (Lc 19, 26a//b).

A estos treinta y cuatro ejemplos se les pueden añadir los diez siguientes: en ocho casos se trata de paralelismo antitético que aparece únicamente en Mateo pero no en Lucas: Mt 4, 4a//b (cita) (diferente de Lc 4, 4); Mt 6, 13a//b (diferente de Lc 11, 4); Mt 6, 19//20 (dif. de Lc 12, 33); Mt 7, 13//14 (dif. de Lc 13, 24); Mt 7, 21a//b (dif. de Lc 6, 46); Mt 8, 11//12 (dif. de Lc 13, 28); Mt 23, 27b//c (dif. de Lc 11, 44); Mt 23, 28a//b (dif. de Lc 11, 44). En dos casos hallamos el paralelismo antitético únicamente en Lucas pero no en Mateo: Lc 11, 47a//b (dif. de Mt 23, 29 ss.); Lc 11, 48b//c (dif. de Mt 23, 31).

7. Mt 5, 17a//b. 19a//b (cita). 21//22 (el v. 21 es la sentencia primera del paralelismo antitético de los vv. 21-22, y al mismo tiempo está construido en sí antitéticamente). 27//28. 31//32. 33//34-37. 38//39-42. 43b//c (cita). 43//44-48 (otra vez tenemos el caso en que la sentencia primera del paralelismo antitético está construida en sí antitéticamente); 6, 2// 3ss 5//6. 14//15. 16//17 ss 34a//b; 7, 15b//c. 17a//b; 10, 5a//b. 24//25a; 12, 33a//b; 13, 30c//d. 48b α // β ; 16, 19b//c; 18, 18a//b; 21, 28ss//30. 32a//b (par. Lc 7, 29 ss, no como palabra de Jesús); 22, 8b//c. 14a//b; 23, 3a//b. 16b//c. 18a//b. 24a//b; 25, 3//4. 34-40//41-45. 46a//b (cita). A esto se añaden los ejemplos mencionados en la nota 6, al final.

8. Lc 6, 20-23//24-26 (estas dos estrofas antitéticas se componen de los cuatro paralelismos antitéticos siguientes: 20b//24. 21a//25a. 21b//25b. 22 ss//26); 7, 44b//c. 45a//b. 46a//b. 47a//b; 10, 16a//b.c (la segunda mitad del versículo:

Los recursos técnicos empleados son numerosos. Esta figura de dicción se consigue por medio de sustantivos, adjetivos y verbos utilizados como conceptos opuestos (casi siempre son pares de opuestos), por medio de la negación (casi siempre del segundo miembro), por medio del contraste entre la pregunta y la afirmación⁹, por medio de la inversión¹⁰, por medio de la polarización¹¹, por medio de enunciados complementarios¹² (incluidas las perífrasis de totalidad¹³), y muy frecuentemente por medio de la combinación de contraste con negación¹⁴.

Por desgracia, cualquier veredicto sobre la utilización del paralelismo antitético en las palabras de Jesús se hace más difícil porque aún carecemos de una investigación extensa acerca del paralelismo antitético entre los semitas. Sobre todo, nos hallamos completamente a oscuras acerca de la medida en que este paralelismo se utilizó en el mundo ambiente en que vivió Jesús. A pesar de la reserva que estas circunstancias nos imponen, podremos hacer algunas afirmaciones.

16b.c es el doble de larga que la primera y es, en sí misma, un paralelismo climático). 20a//b; 11, 27//28 (donde únicamente la segunda mitad procede de Jesús); 12, 47//48a. 56a//b; 14, 8 ss//10. 12//13 ss; 15, 17b//c. 29//30; 16, 10a//b. 15a//b. c//d; 17, 20b.21a//b (aquí la primera mitad, que se niega a determinar el tiempo y el lugar de la venida de la *basileia*, es el doble de larga que la segunda). 23//24 (véase más adelante, p. 125); 22, 31//32. 35//36; 23, 28b//c. A esto hay que añadir los dos ejemplos que se mencionan en la nota 6, al final. Véase, además, Lc 6, 5 D.

9. Mc 3, 33 ss par.; 8, 12; 10, 18 par.; 11, 17; Mt 7, 3-5 par.; 10, 23 par.; 12, 27 ss par.; Lc 12, 51; 22, 35. El segundo miembro en forma de pregunta: Lc 12, 56. Ambos miembros: Mc 4, 21.

10. Hallamos inversión en: Mc 2, 27; 8, 35 par. (véase: Mt 10, 39 par. Lc 17, 33); 10, 31 par. (véase: Mt 20, 16 par. Lc 13, 30); Mt 6, 24 (par. Lc 16, 13); Mt 7, 18 (par. Lc 6, 43); Mt 23, 12 (par. Lc 14, 11; 18, 14).

11. Se contrasta tan vivamente dos extremos, que no queda espacio para términos medios: Mc 4, 25 par.; 10, 31 par.; Mt 6, 24 par.; Lc 14, 8-10.

12. La segunda línea completa el aserto de la primera, sin que podamos hablar de paralelismo sintético, porque el momento antitético resalta en primer plano: Mc 2, 19b ss par. - Mt 11, 11 par.; 23, 23 par. 25 par. - Mt 5, 21 ss 27 ss 43 ss; 6, 13; 16, 19; 18, 18. - Lc 10, 20.

13. Dos extremos representan a la magnitud total, incluidos los términos medios: Mt 5, 21 s (prohibición total), 27 s (*idem*); 16, 19 (autoridad total); 18, 18 (*idem*).

14. Mc 2, 19b ss; 3, 28 ss; 4, 21.25; 6, 10 ss; 7, 15; 10, 27; 13, 11.31; 14, 7; - Mt 4, 4 (cita); 6, 13.19 s. 31/33; 7, 21.24-27 par.; 10, 13 par. 28 par. 34 par.; 11, 11 par. 18 ss par. 23 par.; 12, 32 par.; 13, 16 ss par.; 23, 4 par.; 25, 29 par.; - Mt 5, 17.33-36; 6, 2-4. 5 ss. 14 s. 16-18; 10, 5 s. 24-25a; 21, 32; 23, 3; 25, 3 s. 34-40/41-45; - Lc 7, 44.45.46; 10, 20; 12, 47 s. 56; 14, 8-10. 12-14; 15, 29 ss; 17, 20 s. 23 s. 22, 35 ss; 23, 28, también 6, 5 D.

a) En el cuadro que hemos ofrecido hay una cosa que es digna de tenerse en cuenta: los cuatro estratos de la tradición sinóptica son unánimes en atestiguar que Jesús utilizó frecuentemente el paralelismo antitético. Es más importante aún el que este paralelismo está distribuido de manera aproximadamente igual entre las palabras de Jesús de los cuatro estratos. El hecho de que el número de ejemplos por página sea de 0,6 ó 0,75 en Marcos y en el material especial de Lucas, mientras que en los *lógia* comunes a Mateo y Lucas y en el material especial de Mateo llegue al 2,2 es cosa que responde al mayor espacio que el material narrativo tiene en Marcos y en la fuente especial de Lucas.

b) Si nos preguntamos en qué medida han contribuido la tradición y la redacción al origen del paralelismo antitético, podremos afirmar lo siguiente:

Mateo recogió únicamente 25 de los 30 paralelismos antitéticos que Marcos le ofrecía¹⁵. En varios casos los abrevió y los hizo más tensos para hacer que resaltara más vivamente el paralelismo¹⁶. Pero no construyó nuevos paralelismos antitéticos dentro del material recibido de Marcos. *Lucas* halló 17 paralelismos antitéticos en el material de Marcos recibido por él en bloques, pero sólo tomó once¹⁷. Los numerosos lugares en que Lucas ha debilitado los paralelismos antitéticos, nos permiten ver que él no gustaba de esta figura semítica de dicción¹⁸.

En lo que se refiere a la tradición anterior a los evangelios, hay un caso en el que podemos atribuirle con gran probabilidad la formación secundaria de un paralelismo antitético: la petición final del padrenuestro, que en Lucas tiene

15. Los cinco paralelismos antitéticos de Marcos que faltan en Mateo son: Mc 2, 27; 4, 21. 25; 7, 8; 12, 44; sin embargo, en tres casos (Mc 4, 21.25; 12, 44), la sección entera ha sido omitida por Mateo.

16. Mt 12, 31 está notablemente abreviado en comparación con Mc 3, 38 ss. Y lo mismo le ocurre a Mt 15, 11 en comparación con Mc 7, 15. Vemos que Mt 13, 11 es conciso en comparación de Mc 4, 11; Mt 16, 24 en comparación con Mc 8, 35; Mt 19, 26 en comparación con Mc 10, 27; Mt 26, 11 en comparación con Mc 14, 7. Aquí se demuestra que es errónea la suposición de que al principio de la tradición está siempre la forma pura.

17. No fueron recogidos por Lucas: Mc 2, 27; 3, 33 ss; 10, 27.31; 13, 20; 14, 7.

18. Lucas, ciertamente, en 20, 34 ss, construyó un paralelismo antitético para esclarecer a Mc 12, 25. Y el *lógion* de Lc 9, 24 (a diferencia de Mc 8, 35) lo hizo más conciso abreviándolo (como también hizo Mateo). Ahora bien, por lo demás, Lucas en 8, 21 (a diferencia de Mc 3, 33 ss), 18, 27 (a diferencia de Mc 10, 27) destruye el paralelismo antitético. Y, en 8, 10 (a diferencia de Mc 4, 11) lo suaviza abreviándolo. En materia de *lógia*, y basándonos en observaciones lingüísticas, se puede demostrar que Lucas debilitó el paralelismo antitético por medio de adiciones en 12, 4 ss (a diferencia de Mt 10, 28), por medio de abreviaciones en 6, 47-49 (a diferencia de Mt 7, 24-27); en 10, 6 (a diferencia de Mt 10, 13) y en 17, 33 (a diferencia de Mt 10, 39).

un solo miembro (11, 4), tiene en Mateo dos miembros (6, 13). Fue efecto de la utilización litúrgica. Asimismo, el paralelismo antitético de Mt 7, 13 s podría ser secundario en relación con Lc 13, 24¹⁹.

La evidencia muestra que no se puede hacer responsable a la redacción, y sólo en casos aislados a la tradición, de la mayoría de los paralelismos antitéticos que aparecen en labios de Jesús. Por consiguiente, la frecuencia de estos ejemplos tendremos que derivarla de Jesús mismo.

c) Mientras que en el antiguo testamento, en los casos de paralelismo antitético, el segundo miembro sirve preferentemente para iluminar y ahondar el primero, al contrastarlo con una afirmación antitética (por ejemplo, Prov 10, 1: «El hijo sabio es la alegría de su padre, el hijo necio entristece a su madre»)²⁰, en las palabras de Jesús ocurre precisamente lo contrario: en ellas el acento recae casi siempre sobre la segunda mitad. En el extenso material de ejemplos recogido en las notas 4-8, no se encuentra un solo caso en que el acento sea el mismo en ambos esticos, y sólo en poquísimos lugares el acento recae claramente sobre la primera mitad: Mc 2, 19 s 27; Mt 5, 43; 6, 34; Lc 12, 47-48a. Difícilmente se deberá a la casualidad el que Mc 2, 27 se nos transmita también en el Talmud («El sábado se os ha entregado a vosotros, y no vosotros al sábado»)²¹; el que en Mt 5, 43 («Mostrarás amor a tus compatriotas, pero no tienes por qué amar a tu enemigo»)²² Jesús no hable por sí mismo, sino que esté citando una máxima popular y el que por lo menos con la primera línea de Mt 6, 34 exista un paralelo talmúdico («No te preocupes por las preocupaciones de mañana»)²³. Asimismo, Lc 12, 47-48a podría recoger un proverbio sapiencial. Puesto que podemos prescindir de estos casos, tenemos como resultado un hecho: la utilización del paralelismo antitético en las palabras de Jesús,

19. La nota escatológica queda debilitada en la versión de Mateo. Y el *lógiou* se ha desarrollado por medio del esquema de los dos caminos (véase J. JEREMIAS, *πύλη, πυλών*, en ThW VI, 1959, 920-927; 922s).

20. Véase: O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 31964, 76 s; K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen-Vluyn 21967, 115; E. SELLIN - G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testamen*, Heidelberg 111969, 47.

21. Mek. Ex. sobre 31, 13. 14 (Schim'on b. Menasja, hacia 180; b. Joma 85 b menciona como autor a b. Joseph, hacia 140); BILLERBECK II, 5.

22. En cuanto al fundamento para hacer esta traducción, véase más adelante, p. 250, nota 44.

23. b. Sanh. 100 b (BILLERBECK I, 441).

está caracterizado uniformemente por la circunstancia de que el acento recae sobre la segunda línea.

Esta observación es de importancia inmediata para la exégesis. En efecto, poseemos toda una serie de palabras de Jesús en paralelismo antitético en las cuales no aparece claro, sin más, qué acentuación (en la primera o en la segunda mitad) se había pretendido originalmente. Con frecuencia, cada alternativa ofrece un sentido completamente diferente (por ejemplo, con acento en la primera mitad Mt 23, 12 es una amenaza, pero con el acento en la segunda mitad es una palabra de aliento)²⁴. La evidencia general muestra que, en todos estos ejemplos, debería entenderse que el acento recae sobre la segunda mitad.

d) Como ya había hecho el antiguo testamento, el judaísmo antiguo emplea el paralelismo antitético preferentemente para formular proverbios sapienciales, máximas doctrinales, verdades de la vida y normas de prudencia, y también en palabras apocalípticas, mientras que la literatura edificante prefería el paralelismo sinónimo. Asimismo pertenecen al ámbito doctrinal aquellos paralelismos antitéticos de Jesús, con respecto a los cuales encontramos en cierto modo paralelos exactos en la literatura del judaísmo antiguo. Además de Mc 2, 27 (véase anteriormente, p. 31, nota 21), los pasajes significativos son: Mt 7, 3-5²⁵; 6, 14 s²⁶; 23, 12²⁷; Mc 8, 35²⁸. El número de paralelos es relativamente pequeño, porque en las palabras de Jesús el paralelismo antitético se usa en una extensión mayor que la del contexto que hemos mencionado. En efecto, esta forma de dicción se utiliza como vehículo para el ataque²⁹, el reproche³⁰, la acusación³¹, la advertencia³², la amenaza³³, la pronunciación de un juicio³⁴,

24. Del material de Marcos, yo consideraría como ambiguos los siguientes paralelismos antitéticos, ya que todo dependería de dónde se pusiera el acento: 6, 10 ss; 10, 31 (véase Mt 20, 16; Lc 13, 30). Del material de *lógia*: Mt 7, 18 par.; 7, 24-27 par.; 10, 15 par.; 23, 12 par.; Lc 10, 8-12 par. De Mateo: 7, 17 (véase 12, 33); 16, 19; 18, 18. De Lucas: 6, 20-26; 16, 10.

25. b. 'Arakh. 16b Bar. (Billerbeck I, 446). El autor es R. Tarphon (hacia 110). No se excluye que Tarphon estuviera influenciado por Jesús.

26. j. B. Q. 6c 20 ss (Rabban Gamliel II, hacia 90; BILLERBECK I, 425).

27. b. 'Er. 13b (BILLERBECK I, 921, allí también pueden verse los paralelos).

28. b. Tam. 66a (= 32a).

29. Vr. Mc 7, 8.

30. Vg. Mt 11, 18 ss.

31. Vg. Mt 23, 23.

32. Vg. Mt 7, 24 ss.

33. Vg. Mc 10, 25.

34. Vg. Mt 11, 23.

la defensa ³⁵, el desaire ³⁶, la repulsa ³⁷, la intimidación ³⁸, la instrucción de los discípulos ³⁹, las palabras de misión ⁴⁰, la promesa ⁴¹, el consuelo ⁴², el reconocimiento ⁴³, los enunciados de Jesús acerca de sí mismo ⁴⁴. Es digna de tenerse en cuenta la cantidad de veces que el paralelismo antitético aparece en las metáforas y en las parábolas ⁴⁵. Comparemos con esta movilidad, por ejemplo, la confrontación monótona y fatigosa del necio y del prudente, del malvado y del justo en Prov 10, 1-15, 33.

Si nos basamos en el número relativamente grande de ejemplos y en su distribución bastante homogénea entre los *lógia* de los diversos estratos de la tradición sinóptica (véase p. 30, sección a), y añadimos a esto la utilización característica de esta forma de dicción tanto por lo que se refiere a la forma (véase p. 31, sección c) como por lo que se refiere a su contenido (véase p. 32, sección d): entonces podremos hablar de la predilección de Jesús hacia el paralelismo antitético. Ciertamente, esta predilección está íntimamente relacionada con el encarecimiento y plasticidad que da esta forma de dicción. Así lo podemos deducir, entre otras cosas, por el gran número de duplicados ⁴⁶. En los numerosos paralelismos antitéticos de los *lógia* de Jesús se está expresando la constante confrontación de los hombres con el reino que está haciendo irrupción y con las promesas y exigencias divinas, la incesante advertencia contra la seguridad espiritual y la justicia propia, el constante llamamiento a tomar en serio a Dios y su promesa.

35. Vg. Mt 12, 27 ss.

36. Vg. Mc 10, 18.

37. Vg. Mc 8, 12.

38. Vg. Mt 10, 34.

39. Vg. Mt 6, 2-4.

40. Vg. Mc 6, 10 ss.

41. Vg. Mt 25, 46.

42. Vg. Mc 13, 20.

43. Vg. Mc 12, 44.

44. Vg. Mt 5, 17.

45. Vg. en las parábolas reflejas Mt 7, 24-27 par. Lc 6, 47-49 (edificar una casa sobre arena o sobre roca); Mt 21, 28-30 (los dos hijos); Mt 24, 45-51 par. Lc 12, 42-46 (fidelidad e infidelidad en los siervos); véase Mt 7, 13 ss (el camino ancho y el estrecho); 25, 34-45 (benditos y malditos). La expresión de «parábola refleja» la creó E. BISER, *Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung*, München 1965, 71. Mientras que en las parábolas dobles, el mismo pensamiento se ilustra mediante *diversos* materiales imaginativos, en las parábolas reflejas se repite antitéticamente *la misma* imagen.

46. Mt 10, 39/16, 25; 12, 39/16, 4; 13, 12/25, 29; 19, 30/20, 16; Lc 8, 16/11, 33; 8, 18/19, 26; 9, 4 ss. /10, 8-11; 9, 24/17, 33; 12, 11 ss./21, 14 ss.

3. El ritmo

Cuando C. F. Burney retradujo al arameo las palabras de Jesús, se quedó sorprendido al observar que dichas palabras tenían en gran parte una estructura rítmica, como ocurría también generalmente con las sentencias de los profetas del antiguo testamento. Este autor encontró tres ritmos (*cuaternario* [o de cuatro sílabas marcadas], *ternario* [o de tres sílabas marcadas] y el metro *gina*); le añadimos, como cuarto tipo, el ritmo binario (o de dos sílabas marcadas). Cada uno de estos cuatro ritmos expresa de manera preferente, aunque no exclusiva, un distinto estado afectivo, y por lo tanto está destinado para un determinado ámbito de pensamientos. En todo esto hay que tener en cuenta que los ritmos, como ya ocurría en el antiguo testamento, no se emplean con rigidez esclavizadora, sino que siempre reina una considerable tolerancia¹.

a) Ritmo binario (o de dos sílabas marcadas)

Comenzamos con los ejemplos de ritmo binario en las palabras de Jesús, porque en este caso el ritmo se puede apreciar claramente incluso en el texto griego.

τυφλοὶ	ἀναβλέπουσιν,
χωλοὶ	περιπατοῦσιν,
λεπροὶ	καθαρίζονται
καὶ κωφοὶ	ἀκούουσιν.
νεκροὶ	ἐγείρονται,
πτωχοὶ	εὐαγγελίζονται
καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί	

(Lc 7, 22 s. par. Mt 11, 5 s)

1. El leccionario siropalestinense (*syp^{pl}*) ha demostrado ser mucho más útil que las antiguas versiones siríacas (*syp^{sin} cur*), como ayuda para retrotraducir al arameo. Entre las retroversiones modernas, se han utilizado aquí principalmente las conjeturas hechas por G. Dalman y, en segundo lugar, las propuestas también por C. F. Burney. No pretendemos menoscabar en lo más mínimo la grandiosa labor de pionero de este último, si decimos que, en algunos casos, la acentuación que él propone no resiste un examen detallado. Acerca de las reglas de acentuación, véase C. F. BURNLEY, 43-62: «The Principles of Stress-accentuation in Hebrew Poetry».

Después de seis ritmos binarios vemos como terminación un ritmo ternario ².

El encargo de misión es un asíndeton conciso y decidido, que rima tanto en arameo (en *-m*) como en griego:

ἀσθενοῦντας	θεραπεύετε,
νεκρούς	ἐγείρετε,
λεπρούς	καθαρίζετε,
δαιμόνια	ἐκβάλλετε

(Mt 10, 8).

También es concisa y penetrante la instrucción que se da a los mensajeros:

δωρεὰν ἐλάβετε	'al maggán qabbeltún
δωρεὰν δότε	'al maggán habún

(*ibid.*, al final).

El mandamiento de amar a los propios enemigos (Lc 6, 27 s) y la exigencia del perdón (vv. 37-38a) se realzan y encarecen mediante un doble ritmo binario. En el caso del perdón, la línea final —con la descripción del abundante don divino (v. 38b)— rompe los límites de cualquier metro. En una cadena de ritmos binarios, Mt 25, 35 s. enumera seis obras de amor.

También el padrenuestro, en su primera mitad que enlaza con el *Qaddiš*, está formulada en ritmo binario. Esto se aplica incluso a la invocación en la versión más antigua ³ de Lucas (πάτερ = 'Abba), porque en ella se aplica la ley de la pausa ⁴, según la cual el segundo «ictus» (o sílaba marcada) se omite y es sustituido por una pausa:

πάτερ	—
ἀγιασθήτω	τὸ ὄνομά σου
ἐλθάτω	ἡ βασιλεία σου ⁵ .

2. Tal es la estructura que Lucas nos ofrece (3 líneas + 3 líneas + línea final); Mateo tiene καὶ antes de cada línea, pero es curioso que no lo tenga antes de la tercera (por consiguiente: 2 líneas + 2 líneas, continuadas como polisíndeton, + línea final). Ahora bien, las diferencias de estructura no tienen influencia sobre el ritmo.

3. Véase más adelante, p. 227 ss.

4. K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, en WUNTI, Tübingen 1950, 39. Otros ejemplos sobre la ley de la pausa después de la invocación: Mt 11, 26 (véase más adelante, p. 37); 25, 37.

5. Véase la retrotraducción en la p. 231.

Tan sólo con las peticiones en primera persona del plural, pasa la oración dominical al ritmo cuaternario, para regresar de nuevo bruscamente, con la petición final, al ritmo binario.

El ritmo binario, por su brevedad, obliga a formulaciones concisas y abruptas que, en su sobriedad y monotonía, son de lo más penetrante. Un nuevo examen de los temas de los ejemplos que acabamos de ofrecer, nos permitirá ver que Jesús utilizó preferentemente el ritmo binario para inculcar en sus oyentes *las ideas centrales* de su mensaje.

b) *Ritmo cuaternario* (o de cuatro sílabas marcadas)

Distinto es el espacio que, en las palabras de Jesús, se le reserva al ritmo cuaternario, como veremos por los ejemplos siguientes:

*'in milhá tapèl
bemá tetabbelín*

(Mc 9, 50) 6.

*'aná satar hekelá hadèn
ubitelatá jomín nibné ḥoraná*

(Mc 14, 58) 7.

seboq mitajjá qaberín mitehón

(Mt 8, 22 par. Lc 9, 60 *syn*^{al}).

min moteréh delibbá pummá memallél

(Mt 12, 34 *syn*^{al} par. Lc 6, 45b).

*'ihab lák mapteḥajjá demalkutá dišemajjá
uma dete'or be'ar'á jittesár bišemajjá
uma detišré be'ar'á jišteré bišemajjá*

(Mt 16, 19) 8.

6. Acerca del juego de palabras, véase más adelante, p. 43; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 31967, 166s.

7. Véase G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 31924, 324. El par de opuestos χειροποίητος / ἀχειροποίητος no lo hemos traducido, porque no aparece en los par. Mt 26, 61; Mc 15, 29 par. Mt 27, 40; Jn 2, 19; Hech 6, 14. Y en Mc 14, 58 podría ser una adición.

8. →C. F. BURNEY, 117.

Repetidas veces encontramos en los *lógia* de Jesús la figura 4 + 4 + 2, como vemos por ejemplo en las peticiones del padrenuestro que están formuladas en primera persona de plural (véase la retrotraducción más adelante, p. 231). Además:

kol mán de'it léh jitjeheb léh
wekol mán delet léh up má de'it léh
jitnesëb minnéh

(Mc 4, 25; Lc 19, 26).

kol mán deba'è mehallaká baterái
'ikpór begarméh wejij'án çelibéh
wejeté baterái

(Mc 8, 34 par. Mt 16, 24; Lc 9, 23)⁹.

lét talmidá *le'el min rabbéh*
welét 'abdá *le'el min maréh*
missát letalmidá *dihé kerabbéh*
we'abdá kemaréh

(Mt 10, 24)¹⁰.

El sosiego, que caracteriza al ritmo cuaternario por contraste con el binario, y la objetividad, que lo distingue del metro-*qina*, lo hacen especialmente apropiado para ser vehículo de temas didácticos. No es casual el que los *lógia* de ritmo cuaternario se dirijan al círculo íntimo de los seguidores y a los mensajeros, en gran parte para darles instrucciones y también para ofrecerles consuelo. El ritmo cuaternario es preferentemente el ritmo apropiado para la *instrucción de los discípulos*¹¹.

c) Ritmo ternario (o de tres sílabas marcadas)

Cuando atendemos a las palabras sinópticas de Jesús revestidas de ritmo ternario, nos vemos ante un estado de cosas distinto:

leta'lajjá — 'it lehón horin
uleopá dišemajjá — qinnin
ulebár 'ānašá let léh
hán dejarkén rešeh

(Mt 8, 20 par. Lc 9, 58)¹².

9. Véase G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 172. Véase también más adelante, p. 281 s.

10. *Ibid.*, 207. → Burney enumera entre los *lógia* de ritmo cuaternario: Mc 6, 8-11 (p. 122, pero los vv. 8 s, de Marcos, no son palabras de Jesús); 13, 9-13 (118); Mt 6, 9-13 (112. 161); 6, 24 (116); 10, 16 (122); 10, 24-27 (122 s); 11, 4-6 (117s); 13, 52 (116); 16, 17-19 (117); Lc 6, 27-29 (113 s. 169); 6, 36-38 (114); 10, 16 (124); 11, 9 s (114 s); 12, 32-37 (115. 170 s); 12, 42 s (116).

11. → C. F. BURNLEY, 124.

12. *Ibid.*, 169. En la primera línea Burney lee *horin* (hoyos). Pero es más

Tengamos en cuenta la doble rima y la aplicación de la ley de la compensación en la segunda línea: el verbo de la primera línea no se repite en la segunda, pero se evita la perturbación del equilibrio rítmico compensando el «ictus» que falta por medio del genitivo *dišemajja*¹³.

modéna lāk 'abbá
maré dišemajjá ude'ar'á
dišemárt hallén min hakkimín wesukletanín
wegallít 'innún lefaljín
'in 'abbá —
dikdén ra'awá qodamák

(Mt 11, 25 s par. Lc 10, 21 s)¹⁴.

tubekón miskanajjá
dedilekón malkutá delahá

(Lc 6, 20, siguiendo a la *syra*¹).

tubehón deraḥmánajjá
dehinnón hitraḥamún
tubehón dideké libbá
dehinnón jaḥmunéh lelahá
tubehón de'abedin šelamá
dejítqerón benój delahá

(Mt 5, 7. 8. 9).

la jakelá mediná detiṭṭamár
dele'el mín ṭur mittesamá

(Mt 5, 14)¹⁵.

kol mán deka'és 'al 'aḥúh
jehé mithajjáb bet diná
umán de'amár le'aḥúh reqá
jehé mithajjáb sanhedriná
umán de'amar šatjá
jehé mithajjáb nur gehinnám

(Mt 5, 22)¹⁶.

let kesi delá jítgelé
uṭemír delá jítjedá'

(Mt 10, 26 par. Lc 12, 2).

conforme con el griego *φωλεός* la traducción de *horin* (cuevas). Así aparece, además, en la versión *syra*¹.

13. *Ibid.*, 106. Otros ejemplos del uso de la ley de compensación en el ritmo ternario: Sal 24, 5; 15, 1; Am 5, 24; Mc 13, 25 (→C. F. BURNEY, 105 s).

14. *Ibid.*, 171 s. Burney tacha el cuarto «ictus» (o sílaba marcada) en la tercera línea. Pero esta corrección no es necesaria, porque tales licencias están permitidas. Tampoco la quinta línea necesita ser completada, ya que en este caso se aplica la ley de la pausa, mencionada anteriormente en la p. 35

15. *Ibid.*, 130 s.

16. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 68.

hekeden janhár nahorekón qodam bene 'ánašá
dejihmón 'obadekón řanajjá
wiřabbehun la'abukón debiřemajjá

(Mt 5, 16 syp^{al})¹⁷.

la tihabún qaddiřá lekalbajjá
wela tirmón margelijjatekón be'appe řazirajjá

(Mt 7, 6)¹⁸.

hawon 'arimin kegón hiwwawatá
utemimín kegón jonajjá

(Mt 10, 16)¹⁹.

saggi'in de'innún zeminín
weřibhád de'innún behirin

(Mt 22, 14)²⁰.

Una combinación de ritmo ternario y binario:

řa'alún umitjehéb lekón
be'ún we'artún mařkehín
'arteqún umipetař lekón
dekol mán deřa'él meřáb
udeba'é mařkáh
udemartiq mitpetah léh

(Mt 7, 7 s syp^{al})²¹.

El ritmo ternario está asociado —con especial frecuencia— con la rima. La primera cita (Mt 8, 20 par. Lc 9, 58) nos ofreció ya un ejemplo. Es difícil decir si la rima era cosa pretendida y consciente en cada caso.

El ritmo ternario se usa ya en la literatura sapiencial del antiguo testamento. Y se utiliza allí con frecuencia como vehículo de pensamientos de meditación, de aforismos, de proverbios y de filosofía práctica. Asimismo, encuentra abundante aplicación en

17. La versión siropalestinense (syp^{al}) tiene además, al comienzo de la segunda línea: *liglel* = *δπως*. En el arameo de Palestina corresponde a esto un simple *de*.

18. J. JEREMIAS, *Matthäus 7, 6a: Abraham unser Vater*. Festschrift für O. Michel, Leiden - Köln 1963, 271-275 = *Abba*, 83-87. A propósito del lugar del acento, C. F. BURNEY, 1969.

19. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 204.

20. *Ibid.*, 205.

21. G. F. BURNEY cuenta entre los *lógia* de ritmo ternario: Mc 7, 8 (p. 104); 13, 25 (106); Mt 5, 3-10 (166); 5, 14-16 (130.170); 6, 14 sig. (107); 6, 22sig. (131); 7, 6 (131.169); 7, 17 (104); 8, 20 (106.132.169); 11, 25-27 (133.171sig.); 12, 30 (132); 15, 14 (133); 23, 12 (104); 23, 29 (103); 25, 31 ss (142 s.172-174, alternando con «qina», las frases de unión entre paréntesis); Lc 9, 62 (132.170); 12, 48 (107); 16, 10 (104).

el salterio. En las palabras de Jesús es el ritmo que se emplea con más frecuencia. Sirve para *inculcar bien* algunas palabras y sentencias *muy significativas*²².

d) *El metro «qina»*

El metro «qina» es el ritmo más peculiar²³: 3 + 2, con variación eventual de 2 + 2 y 4 + 2. Este metro procede del llanto fúnebre (*qina*), en el cual la cantante que dirige el llanto lanza un prolongado clamor (de ritmo ternario), al cual responden las plañideras con un eco más breve (de ritmo binario). En un lugar de los evangelios encontramos una auténtica «qina», que Jesús recoge:

εἰ ἐν ὑγρῶ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν,
ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται;

'in beqesá rattibá 'abedin hék
bejabbišá ma nihwé

(Lc 23, 31)²⁴.

Una «qina» imitada, con paronomasia (*raqqedtun* / 'arqedtun) y rima (en —un) es la cantinela infantil:

zarmárnam lekón wela^{24a} raqqedtún
'alénan wela 'arqedtún

(Mt 11, 17 par. Lc 7, 32).

Otros ejemplos de metro «qina»:
bimekiletá de'attún mekilin báh
mittekál lekón

(Mc 4, 24; Mt 7, 2 par. Lc 6, 38)²⁵.

22. →G. F. BUNNEY, 130: «pithy sayings of a gnomic character» (dichos sentenciosos de carácter gnómico).

23. *Ibid.*, 34-43.137-146.

24. Véase G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 210.

24a. →C. F. BURNEY, 57: «The negative *lō* is normally unstressed» (la negación «lo» carece normalmente de acento). Lo mismo se diga de la negación aramea *la*.

25. G. DALMAN, *ibid.*, 202, el cual no obstante deja aparte el pasivo divino.

man dibe'á²⁶ lehajjá'á²⁷ napséh
mobéd jatáh
uman demobéd napséh beginní²⁸
mehajjé jatáh

(Mc 8, 35 par. Lc 9, 24; 17, 33).

habún díleqesar leqesár
wedilelahá lelahá

(Mc 12, 17 par. Mt 22, 21; Lc 20, 25).

la tihwón sebirín da'atét
lemiphát min 'orajetá ('o nebiajja)²⁹
lá lemiphát 'atét
'ellá le'osopé

(Mt 5, 17)³⁰.

man deletéh mekannés 'immi
bú mebaddár

(Mt 12, 30 = Lc 11, 23)³¹.

jehón 'ahrajé qadmáin³²
weqadmajé 'ahrain

(Mt 20, 16). ¡Fijémonos en la rima!

hán dihwé pugrá
mitkanne šin nišrajjá

(Mt 24, 28 par. Lc 17, 37 sy. .), ¡La rima!³³.

26. θέλη Mc 8, 35 par. y ζητήση Lc 17, 33 son variantes de traducción de *be'a*; véase M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967, 244.

27. σῶσαι Mc 8, 35 par. y περιποιήσασθαι/ζωογονήσει Lc 17, 33 son variantes de traducción de *hajja'a* (*ibid.*, 188).

28. και τοῦ εὐαγγελίου falta en todos los paralelos: Mt 16, 25 par. Lc 9, 24; Mt 10, 39 par. Lc 17, 33; Jn 12, 25.

29. Falta en b. Šab. 116b.

30. Como fundamento de esta traducción, véase más adelante, p. 104 s.

31. Véase G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 207. Véase también la corrección en el *Ergänzungsheft*, Leipzig 1929, 16.

32. Véase Wm. B. STEVENSON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1924, 29.

33. →C. F. BURNEY encuentra el metro «qina» en los siguientes *lógia*: Mc 2, 19-22 (p. 140, pero esto resulta únicamente si seguimos a Mateo); 8, 34-38 (141 s, pero el v. 34 es de ritmo cuaternario, véase más arriba, p. 37, lo cual Burney hace que se desvanezca tomando —por razones de métrica— καθ' ἡμέραν de Lc 9, 23; en cuanto al v. 45, véase anteriormente; en el v. 37 s se prefiere de nuevo a Mateo, pero en el v. 38, τῶν ἀγίων, tomado de Marcos); Mt 11, 28-30 (144 s); 13, 16 s (145); 23, 37-39 (146, problemático); 25, 31 ss (142 s, 172 s, alternando con ritmos ternarios, las proposiciones de enlace no son tenidas en cuenta); Lc 10, 41 s (145, problemático); 13, 23-27 (138-140, las proposiciones de enlace, en los vv. 24.25.26.27, vuelven a no ser tenidas en cuenta).

El metro «qina» sirve principalmente para expresar *intensa emoción interna*. Abarca una amplia gama, que va desde lamentos, advertencias, amenazas, exhortaciones y llamamientos hasta bienaventuranzas y mensajes de salvación.

Para resumir: podemos afirmar que la acumulación de ritmos en los *lógia* de Jesús nos permite sacar la conclusión de que ahí tenemos precisamente una marcada característica de Jesús. Además, esta acumulación de ritmos está delatándonos un trasfondo semítico, y constituye un notable indicio de antigüedad. En efecto, la comparación de las tradiciones paralelas muestra que gran parte del lenguaje rítmico se perdió cuando las palabras de Jesús fueron traducidas al griego, y cuando se fueron transmitiendo en un medio ambiente helénico.

4. Aliteración, asonancia y paronomasia

Es un mérito de M. Black el ser el primero en haber observado que las palabras de Jesús, cuando son retrotraducidas a su lengua materna, muestran una extraordinaria acumulación de los fenómenos mencionados en el título. Llamamos la atención del lector sobre el material compilado por Black (p. 160-185): material del que podríamos tomar como un ejemplo el texto de Lucas 15, 7: οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι. La conclusión que se saca de esta parábola tiene una nota especialmente impresionante por la aliteración conseguida por medio de la gutural *h*: alegría = *hädwa*, uno (solo) = *hada*, pecador = *hateja*¹.

Como segundo ejemplo podría servir la palabra acerca de la sal (Mc 9, 50 par. Mt 5, 13; Lc 14, 34 s):

Mc: ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἀναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;
 Mt: ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται;
 Lc: ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυθήσεται;

Mt: εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι
 Lc: οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὐθετόν ἐστιν.

Mt: εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.
 Lc: ἔξω βάλουσιν αὐτό.

Hemos de tomar como punto de partida la curiosa fluctuación de la tradición en la oración de ἐὰν entre: «si la sal se vuelve insípida (ἀναλον)» (Mc 9, 50) y «si la sal se vuelve necia (μωρανθῇ)» (Mt 5, 13; Lc 14, 34). La redacción de

Marcos (la sal se vuelve inservible para sazonar) tiene sentido². Mientras que la redacción de Mateo y la de Lucas (la sal actúa o habla de manera necia) es muy difícil de entender, incluso si pensamos que los evangelistas estaban aludiendo a los discípulos necios o a Israel que no quería arrepentirse³. J. Lightfoot (1602-1675) fue el primero en darse cuenta de que la solución está en la ambigüedad de la raíz *tpl* = 1) «estar insípido», 2) «hablar neciamente»⁴. Esto quiere decir que la tradición de Marcos (ἀναλον γένηται) ofrece la traducción correcta, mientras que *μωρονθη* (Mateo/Lucas) es un error de traducción. En la oración principal, las tres formas verbales ἀρτύσατε (Mc) / ἁλισθήσεται (Mt) / ἀρτυθήσεται (Lc) no son más que variantes de traducción de las correspondientes formas de *tabbel* («sazonar, salar»). Por consiguiente, al retrotraducir al arameo, nos encontramos con un juego de palabras *tapel/tabbel*⁵:

*'in milha tapel
bema tetabbelun*

(Mc 9, 50)⁶.

Estas observaciones pueden llevarse más adelante. En efecto, podemos ver que la onomatopeya continúa en la segunda oración, la cual aparece únicamente en Mateo y Lucas, los cuales tienen aquí considerables diferencias en cuanto al texto que uno y otro nos ofrecen. Es que ambos evangelistas tiran por caminos distintos⁷. En Lucas, detrás de κοπρία está o bien el sustantivo *zibla* o bien el verbo *zabbala* (infinitivo *pa'el*); así que, en este evangelista, tenemos el siguiente juego de palabras: *tapel* (μωρονθη) / *jittabbel* (ἀρτυθήσεται) / *zabbala* (κοπρία). En Mateo, al retrotraducir βληθὲν ἔξω / καταπατεῖσθαι, encontramos una onomatopeya creada por las dentales *t*, *d* y la silbante *š*: *mištede* / *ittedaša*⁹.

La onomatopeya caracteriza también al proverbio citado por Jesús en Lc 4, 23 (ritmo ternario): *'asjá 'assí garmák*.

§ 3. CARACTERÍSTICAS DE LA «IPSISSIMA VOX»

G. DALMAN, *Worte Jesu*; J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷ (trad. cast.: *Las parábolas de Jesús*); ID., *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu: Synoptische Studien Alfred Wikenhauser zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht*, München 1954, 86-93 = *Abba*, 145-152.

Hasta ahora habíamos estudiado los fenómenos lingüísticos y estilísticos, los cuales no representan en sí ninguna novedad,

2. Véase J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 207 s.

3. *Ibid.*

4. *Opera omnia* II. Rotterdam 1686, 540b a propósito de Lc 14, 34.

5. → M. BLACK, 166 s.

6. Véase anteriormente, p 36: ritmo cuaternario.

7. → M. BLACK, 167, armoniza ambas tradiciones por medio de adición y traduce καταπατεῖσθαι por *ra'a'*, pero este verbo significa «romper», «quebrar».

8. Part. *'itpe'el* de *šeda* (arrojar).

9. Inf. *'itpe'el* de *duš* (pisar).

pero aparecen con extraordinaria frecuencia en las palabras de Jesús. Ahora vamos a concentrar nuestra atención en las características de la dicción de Jesús: en aquellas características que no encuentran analogía en la literatura contemporánea y que por tanto deben considerarse como notas características de la *ipsisima vox Iesu*.

1. *Las parábolas de Jesús*

En toda la literatura intertestamentaria del judaísmo antiguo, en los escritos esenios, en Pablo, en la literatura rabinica, no encontramos nada que pueda parangonarse con las parábolas de Jesús. La diferencia aparece por de pronto en que varios géneros del «mashal» faltan por completo en Jesús. Así, por ejemplo, en el Génesis-apócrifo de los esenios, leemos una fábula que describe cómo la palma (Sara) pide que se le perdone al cedro (Abraham) (I QGenAp ar 19, 14-17); esta fábula continúa la serie de fábulas de plantas que leemos en el antiguo testamento, fábulas en las que el cedro, el olivo, la higuera, la vid, la zarzamora y el cardo se comportan como seres humanos¹. En labios de Jesús no encontramos fábulas; la higuera y la vid no dialogan en sus dichos². Asimismo, en el libro etiópico de Enoc leemos un esbozo de la historia de Israel en forma de una extensa alegoría de animales (caps. 85-90). Ciertamente Jesús utiliza con frecuencia las metáforas corrientes, tomadas casi siempre del antiguo testamento, y que resultaban familiares para todos en aquella época. Pero Jesús no construye alegorías³. Lejos de eso, sus parábolas nos llevan al centro mismo de la palpitante vida cotidiana. Con esta cercanía de la vida, con la sencillez y claridad de sus parábolas, con la maestría de sus concisas descripciones, con la seriedad de sus llamamientos a la conciencia, con su delicada comprensión hacia los marginados de la religión, no hay nada que tenga analogía. Si queremos hallar algo comparable, tenemos que remontarnos hasta los momentos culminantes de la predicación profética, hasta la parábola de Natán (2 Sam 12, 1-7), la canción de la viña (Is 5, 1-7), y tal vez hasta la compara-

1. Jue 9, 8-15; 2 Re 14, 9; Ez 17, 3-8; 31, 3-14. Véase, además, 4 Esdr 4, 13-21: los árboles y las olas del mar celebran consejo de guerra, porque quieren hacerse mutuamente la guerra.

2. M. D. GOULDER, *Characteristics of the Parables in the Several Gospels*: JThS 19 (1968) 51-69: 51.

3. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 87 s (trad. cast.: *Las parábolas*, 109 s.).

ción con el padre y el hijo en Os 11 (pero esto no es ya una parábola, no es ya una «narración breve»⁴). Y, aun en estos casos, se trata de ejemplos escasos y dispersos, mientras que los tres primeros evangelios nos transmiten nada menos que cuarenta y una parábolas de Jesús. Hoy día se reconoce universalmente que las parábolas (a pesar de la necesidad de hacer un análisis crítico de cada una de ellas y de la historia de su tradición) pertenecen a la fuente original de la tradición acerca de Jesús.

2. Los enigmas

Entre las palabras de Jesús hay un buen número que son enigmáticas, y no sólo para nosotros, los hombres de hoy, sino que ya entonces, cuando Jesús pronunció esas palabras, causaban la impresión de enigmáticas, por lo menos para los de fuera. Mencionemos aquí: palabras acerca del Bautista como Mt 11, 11 par., en las que de manera paradójica se dice que el Bautista es el mayor de los nacidos de mujer, y menor que el menor de los que están en el reino, o el extraño dicho acerca de que hay que tomar violentamente el reino, Mt 11, 12 par.⁵; palabras acerca de la misión de Jesús, como Mt 11, 5 s par., con la yuxtaposición de la salvación y el escándalo; palabras plásticas acerca de lo antiguo y lo nuevo, como Mc 2, 21 s par., «lógia» sobre los tiempos de aflicción que se avecinan, como Mc 14, 58; Lc 11, 49; Mt 10, 34; Lc 22, 36; palabras acerca de la suerte que le aguarda a Jesús, como el juego de palabras de Mc 9, 31 de que Dios ha de entregarles el hombre (singular), a los hombres (plural); la palabra acerca de Elías en Mc 9, 11; las palabras acerca de los tres días en Lc 13, 32 s; palabras enigmáticas como la que habla de las tres categorías de eunucos en Mt 19, 12. Más aún, Mc 4, 11, desligada del contexto secundario actual⁶, dice acerca de toda la predicación de Jesús que ha de ser enigmática para los que están ἔξω. Todo esto es algo muy desacostumbrado. Los maestros de la época no enseñaron así, y la iglesia primitiva no inventó enigmas (*mešaltm*) de Jesús, sino que, lejos de eso, los aclaró: ten-

4 La expresión de «narración breve» (*Kurzgeschichte*) la utilizó G. EICHHOLZ, *Einführung in die Gleichnisse* *Biblische Studien* 37, Neukirchen-Vluyn 1963, 18

5. Véase una sospecha de cuál puede ser el sentido, en p 136

6. J JEREMIAS, *Gleichnisse*, 9-14 (= *Parábolas*, 16-22).

dencia que podemos apreciar, por ejemplo, en las profecías de la pasión⁷.

3. El reino de Dios

El término de βασιλεία, para designar el reino de Dios (τοῦ θεοῦ/τῶν οὐρανῶν⁸) aparece en labios de Jesús con la siguiente distribución:

en Marcos	13 veces ⁹
en los <i>lógia</i> comunes a Mateo y Lucas	9 veces ¹⁰
ejemplos adicionales en Mateo solo	27 veces ¹¹
ejemplos adicionales en Lucas solo	12 veces ¹²
en el evangelio de Juan	2 veces ¹³

La explicación del número desproporcionadamente alto con que aparece en Mateo, radica en que parte de sus ejemplos es redaccional (es decir, se debe a actividad redaccional): en cinco casos Mateo insertó el término en el texto de Marcos (Mt 13, 19; 18, 1; 20, 21; 21, 43; 24, 14); dos de los ejemplos se hallan en la interpretación, intensamente redactada por Mateo, de la parábola de la cizaña sembrada entre el trigo (13, 38.43)¹⁴, y en otros ocho casos se trata de la introducción de la parábola ὁμοία ἐστὶν (o bien ὁμοιωθήσεται) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, que Mateo o su *Vortage* («modelo») prefirieron (13, 24.44.45.47; 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1)¹⁵. Lucas añadió tres veces el término al texto de Marcos (Lc 4, 43; 18, 29; 21, 31).

7. Véase más adelante, p. 321 ss. No son comparables con los *mešalim* sinópticos de Jesús los malentendidos de palabras o giros ambiguos en el cuarto evangelio. Porque en el caso de estos malentendidos, que en parte son muy crasos (véase tan sólo Jn 2, 20; 3, 4; 4, 15; 7, 35; 8, 22.57), se trata únicamente de un recurso estilístico que se emplea vg. para dar un giro decisivo al diálogo.

8. A propósito de la cuestión de cuál de las dos formas es la original, véase más adelante, p. 120 s.

9. Mc 1, 15 par.; 4, 11 par. 26.30 par.; 9, 1 par. 47; 10, 14 par.; 12, 34; 14, 25 par.

10. Mt 5, 3 (par. Lc 6, 20); 6, 10 (par. Lc 11, 2).33 (par. Lc 12, 31); 8, 11 (par. Lc 13, 29); 10, 7 (par. Lc 10, 9); 11, 11 (par. Lc 7, 28).12 (par. Lc 16, 16); 12, 28 (par. Lc 11, 20); 13, 33 (par. Lc 13, 20).

11. Mt 5, 10. 19a.b.20; 7, 21; 8, 12; 13, 19.24.38.43.44.45.47.52; 16, 19; 18, 1.3.4.23; 19, 12; 20, 1; 21, 31.43; 22, 2; 23, 13; 24, 14; 25, 1.

12. Lc 4, 43; 9, 60.62; 10, 11; 12, 32; 13, 28; 17, 20a.b.21; 18, 29; 21, 31; 22, 16, 18.

13. Jn 3, 3.5.

14. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 81-83 (= *Parábolas*, 102-104).

15. *Ibid.*, 101 s. (= *Parábolas*, 126 s.).

Si consultamos la literatura del judaísmo antiguo, el cuadro es completamente distinto¹⁶. El término «reino» (de Dios) aparece sólo raras veces en los apócrifos y pseudoepígrafes del antiguo testamento¹⁷ así como también en el Targum¹⁸ y en Filón¹⁹. En época precristiana aparece únicamente en el *Qaddiš* (véase más adelante, p. 232) y en algunas plegarias relacionadas con él²⁰. Josefo menciona tan sólo una vez la palabra βασιλεία, y la relaciona con Dios²¹, pero falta en este autor el término mismo de «reino de Dios». Tan sólo en la literatura rabínica van aumentando los ejemplos, pero se limitan predominantemente a expresiones estereotipadas como «acoger en sí el reino del cielo», es decir, «someterse a Dios», «recitar el *Šema*», «hacerse prosélito»²². Esta imagen general se ha visto confirmada plenamente por los rollos encontrados junto al Mar Muerto: en toda la literatura esenia que hasta ahora conocemos, aparece sólo tres veces la expresión «reino (de Dios)»²³. Si comparamos con estos escasos ejemplos las cifras que aparecen en nuestro cuadro, entonces (aunque tengamos en cuenta la participación de la redacción que se aprecia especialmente en el evangelio de Mateo) tendremos que designar como extraordinaria la frecuencia con que los ejemplos aparecen en los evangelios sinópticos.

16. G. DALMAN, *Worte Jesu*², 77-119.310-314.361-363.375-378; BILLERBECK I 172-184.418 s.

17. Dan 3, 54 LXX; 4, 34H; Tob 13, 2; Ps Sal 5, 18; 17, 3; aethHen 84, 2; AssMos 10, 1; Sab 6, 4; 10,10; OrSib 3, 47.66. (El autor sigue aquí la costumbre protestante de denominar a los libros de las Escrituras, costumbre que no coincide enteramente con la católica. Veamos, en un cuadro, las diferentes nomenclaturas:

<i>protestante</i>		<i>católica</i>
canon hebreo:	canónicos	= protocanónicos
canon griego:	apócrifos	= deuteroconónicos
(solamente)		
extracanónicos:	pseudoepígrafes	= apócrifos.

Adición del traductor)

18. Ejemplos en G. DALMAN, *Worte Jesu*², 83.312.361: véase más adelante, p. 126, nota 23.

19. Ejemplos en K. L. SCHMIDT, βασιλεία, en ThW I, 1933, 573-595: 575, 7 ss.

20. G. DALMAN, *Worte Jesu*², 82 s. 89.311.361 s; véase más adelante, p. 310, nota 50.

21. Ant. 6, 60: τὸν μὲν θεὸν ἀποχειροτονοῦσι τῆς βασιλείας.

22. G. DALMAN, *Worte Jesu*², 80; BILLERBECK I, 174 ss.

23. *Meluka* (de Dios): I QM 6, 6 «el reino será para el Dios de Israel» (cita libre de Abdías 21; *Malkut* (de Dios): I QM 12, 7: «terrible en la gloria de tu reino» (véase Sal 144, 11 ss); Šb 4, 25 s: «en el palacio de tu reino».

Más digna aún de tenerse en cuenta que esta diferencia puramente numérica, es la comprobación de que, en las palabras de Jesús que hablan acerca de la «basileia», aparecen una multitud de giros que *no encuentran paralelos* (ni siquiera profanos) en las expresiones de los contemporáneos:

ἀρπάζειν τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Mt 11, 12);

βιάζεται ἡ β. τ. οὐ. (*ibid.*);

ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mc 1, 15 par.; Mt 10, 7 par.;

Lc 10, 11 véase 21, 31 ἐγγύς ἐστιν ἡ β. τ. θ.);

εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν β. τ. θ. (Mc 9, 47; 10, 15 par.; 10, 23 par.

24.25 par.; Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3; 23, 13; Jn 3, 5. Eco en el NT: Hech 14, 22);

ἐλάχιστος ἐν τῇ β. τ. οὐ. (Mt 5, 19);

ἡ β. τ. θ. ἐντὸς τινός ἐστιν (Lc 17, 21);

ἔρχεται ἡ β. τ. θ. (Mc 9, 1; Mt 6, 10 par.; Lc 11, 2; Lc 17, 20; 22, 18²⁴);

ἡ ἡτοιμασμένη βασιλεία (Mt 25, 34);

εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν β. τ. οὐ. (Mt 19, 12);

ζητεῖν τὴν β. αὐτοῦ (de Dios; Mt 6, 33 par. Lc 12, 31);

αἱ κλεῖδες τῆς β. τ. οὐ. (Mt 16, 19);

κλείειν τὴν β. τ. οὐ. (Mt 23, 13);

24. El giro no tiene analogía en el antiguo testamento ni en la literatura del judaísmo antiguo, véase: M. BURROWS, *Thy Kingdom Come*: JBL 74 (1955) 1-8. Porque en el único lugar que admitiría comparación, Miqueas 4, 8 («... va a venir, va a entrar en ti el dominio de antaño, el reino para la hija de Jerusalén»), juntamente con la paráfrasis targúmica («... para ti [para el mesías] vendrá el reinado»), no se trata en absoluto del reinado de Dios sino del dominio regio de Jerusalén o del mesías. Además, tengamos en cuenta que, tanto en el texto original como en el targum, el «venir» está asociado con la preposición *le*; esto quiere decir que se habla de que el reinado se le va a «conceder» a Jerusalén o al mesías, mientras que Jesús, al referirse a la «venida» del reino de Dios, habla de que ese reino ha de manifestarse. (Podremos aclarar la diferencia comparando Ap 11, 15 ἐγένετο ἡ βασιλεία... τοῦ κυρίου ἡμῶν con Lc 19, 11 μέλλει ἡ βασιλεία ἀποφαινεσθαι). El hecho de que los fariseos, en Lc 17, 20a, pregunten πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; podría considerarse, más bien, como prueba de que el judaísmo hablaba de la venida del reino de Dios. Pero, teniendo en cuenta el v. 20b, debemos preguntarnos si, en este caso, no se tratará de una fórmula de Jesús puesta en labios de ellos. Mc 11, 10 (εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ) es una explicación secundaria que se da de la cita del salmo mencionada anteriormente (118, 25 s). Y, además, no habla del reinado de Dios sino de David. En ausencia de otra prueba, es de importancia decisiva hacer notar que, como se ve por el *Qaddis* (*jamlek* [v.l. *jmlök*] *malkuteh*; texto en G. DALMAN, *Worte Jesu*, 1.ª edición 305 con nota 3 [que, por desgracia, no se ha repetido en la segunda edición]), no se hablaba de la «venida», sino del «reinar» del reino de Dios.

οὐ μακρὰν εἶναι ἀπὸ τῆς β. τ. θ. (Mt 12, 34);
 μέγας (Mt 5, 19), μείζων (18, 1.4), μικρότερος (11, 11) ἐν τῇ
 β. τ. οὐ.;
 τὸ μυστήριον τῆς β. τ. θ. (Mc 4, 11 par.);
 ὁμοιοῦν τὴν β. τ. θ., ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. θ. (Mc 4, 26.30 par.;
 Mt 13, 33 par. Lc 13, 20 y ocho ejemplos especiales en
 Mateo; véase p. 46);
 προάγειν εἰς τὴν β. τ. θ. (Mt 21, 31);
 ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ β. τ. θ. (Mt 12, 28 par.; Lc 11, 20);
consequi regna caelestia («agrafon» en Tertuliano, *De bap-
 tismo* 20, 2)²⁵.

No hemos recogido en nuestra lista, a pesar de que faltan paralelos judíos que corresponden exactamente: a) todos los giros de los que puedan encontrarse paralelos profanos (vg. οἱ υἱοὶ τῆς β. Mt 8, 12; 13, 18 véase *bene malkuta* Targ. Qoh. 5, 8 εὐθετος εἶναι τῇ β. τ. θ. Lc 9, 62 véase *kašer lemalkut* Mek. Ex. sobre 12, 1 ed. de Venecia 1545, 2 b 5); además b) ἀνακλίνεσθαι ἐν τῇ β. τ. οὐ. (Mt 8, 11 par.) y πίνειν ἐν τῇ β. τ. θ. (Mc 14, 25 par.), porque, en Lc 14, 15, aparece en labios de uno de los comensales de Jesús el giro semejante φάγεται ἄρτον ἐν τῇ β. τ. θ. y finalmente c) los giros insertados por Mateo y Lucas entre las palabras de Jesús que se hallan en su *Vorlage* («modelo») de Marcos, y que son por tanto giros redaccionales, como ὁ λόγος τῆς β. (Mt 13, 19 por contraste con Mc 4, 15), τὸ εὐαγγέλιον τῆς β. (Mt 24, 14 por contraste con Mc 13, 10), εὐαγγελίεσθαι τὴν β. (Lc 4, 43 por contraste con Mc 1, 38), a los cuales, por razones lingüísticas²⁶ y objetivas, hay que añadir también el giro pasivo εὐαγγελίζεται ἡ β. τ. θ. (Lc 16, 16 por contraste con Mt 11, 12), διαγγέλλειν τὴν β. τ. θ. (Lc 9, 60 por contraste con Mt 8, 22) y μαθητεύεσθαι τῇ β.τ. οὐ. (Mt 13, 52).

La iglesia primitiva apenas participó en el proceso de creación de un nuevo lenguaje, que se refleja en esta lista. Porque las locuciones sobre la «basileía» acuñadas por ella, son de otra índole: representan una transformación secundaria de terminología escatológica en lenguaje misionero²⁷. Además, el término de «reino de Dios» se hace menos frecuente fuera de la tradición sinóptica de las palabras de Jesús. En Pablo aparece ya raras veces. Y en el

25. Véase J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*,⁴ Gütersloh 1965, 71-73.

26. Véase DALMAN, *Worte Jesu*², 86 s 114.

27. Διαγγέλλειν τὴν β. τ. θ. (Lc 9, 60); διαμαρτίρεσθαι τὴν β. τ. θ. (Hech 28, 23); εὐαγγελίεσθαι τὴν β. τ. θ. (Lc 4, 43; 8, 1) o bien περὶ τῆς β. τ. θ. (Hech 8, 12); εὐαγγελίζεται ἡ β. τ. θ. (Lc 16, 16); τὸ εὐαγγέλιον τῆς β. (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14); κηρύσσειν τὴν β. (Hech 20, 25; + τοῦ θεοῦ Lc 9,2; Hech 28, 31); λαλεῖν περὶ τῆς β. τ. θ. (Lc 9, 11); λέγειν περὶ τῆς β. (Hech 1, 3); ὁ λόγος τῆς β. (Mt 13, 19); μαθητεύεσθαι τῇ β. τ. οὐ. (Mt 13, 52); πείθειν περὶ τῆς β. τ. θ. (Hech 19, 8); συνεργοὶ εἰς τὴν β. τ. θ. (Col 4, 11); οἱ υἱοὶ τῆς β. (Mt 13, 38, con una forma cristiana en contraste con 8, 12).

evangelio de Juan lo encontramos sólo dos veces (3,3. 5) ²⁸. Por consiguiente, Jesús mismo es quien se refleja en los numerosos giros nuevos. Naturalmente, no es casual el que el proceso de nueva creación tenga precisamente como objeto la «basileía»: veremos más adelante que Jesús no sólo convirtió el término en el tema central de su predicación, sino que además lo llenó de nuevo contenido: un contenido que carece de analogías (véase más adelante, p. 126 ss.).

4. *Amén*

En las palabras de Jesús que leemos en los cuatro evangelios, surge un nuevo uso de la palabra 'amen: un nuevo uso que no encuentra analogía en toda la literatura del judaísmo y en todo el resto del nuevo testamento ²⁹. La palabra hebrea 'amen, tomada en préstamo del arameo, significa «ciertamente» ³⁰. Es una fórmula solemne de la que se servía ya el israelita en los tiempos del antiguo testamento para hacer suya una doxología, un juramento, una bendición, una maldición o una imprecación ³¹. Se trata, sin excepción, de la respuesta de asentimiento que alguien da a las palabras de otro. Así ocurre también en 1 Cor 14, 16; 2 Cor 1, 20; Ap 5, 14; 7, 12; 19, 4; 22, 20. Por el contrario, en los evangelios se usa 'amen —también sin excepción— para introducir y corroborar las propias palabras. Y, por cierto, que este uso sin precedentes se limita estrictamente a las palabras de Jesús. Este 'amen introductorio aparece de la siguiente manera en las palabras de Jesús:

en Marcos	13 veces ³²
en los «lógia» comunes a Mateo y Lucas	9 veces ³³

28. Fuera de los evangelios, encontramos sólo diez ejemplos en todo el corpus paulino de cartas, ocho ejemplos en los hechos de los Apóstoles, una vez en Heb y otra en Sant, y dos veces en el Ap de Juan.

29. →J. JEREMIAS, *Kennzeichen*, 89-93 = *Abba*, 148-151.

30. W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*³, Lieferung I, Leiden 1967, 62 b.

31. →G. DALMAN, *Worte Jesu*², 185-187; BILLERBECK I 242-244; III 456-461.

32. Mc 3, 28; 8, 12; 9, 1.41; 10, 15.29; 11, 23; 12, 43; 13, 30; 14, 9. 18.25.30.

33. Mt 5, 18.26; 8, 10; 10, 15; 11, 11; 13, 17; 18, 13; 23, 26; 24, 47. En la versión de Lucas no encontramos ἀμήν en ninguno de los nueve pasajes; una vez vemos que en Lucas está sustituido por δέ (Lc 10, 12 por contraste con Mt 10, 15), otra por γάρ (Lc 10, 24 por contraste con Mt 13, 17), otra por

en Mateo solo	9 veces ³⁴
en Lucas solo	3 veces ³⁵
en Juan (aquí siempre en forma duplicada)	25 veces ³⁶

El hecho de que se haya retenido este extranjerismo muestra con realce hasta qué punto la tradición sintió lo novedosa y desacostumbrada que era esta dicción. Si nos preguntamos cuál es su sentido, tendremos que partir del hecho de que, en las palabras de Jesús, *amen* va seguido siempre por λέγω ὑμῖν (σοι). Ahora bien, la única analogía objetiva con el ἀμήν λέγω ὑμῖν es la fórmula kerygmática empleada por los profetas: «Así dice el Señor» ³⁷, fórmula con la que ellos querían expresar que sus palabras no nacían de la propia sabiduría, sino que eran mensaje de Dios. De manera semejante, el ἀμήν λέγω ὑμῖν que introduce las palabras de Jesús, expresa su autoridad. La novedad de esta manera de hablar, su limitación estricta a las palabras de Jesús y el testimonio unánime a través de todos los estratos de la tradición de los evangelios muestran que nos hallamos ante una innovación lingüística, llevada a cabo por Jesús ³⁸.

voí (Lc 11, 51 por contraste con Mt 23, 36), otra por ἀληθῶς (Lc 12, 44 por contraste con Mt 24, 47); en los cinco casos restantes vemos que en Lucas falta el ἀμήν, sin encontrar sustitución alguna.

34. Mt 6, 2.5.16; 10, 23; 18, 18; 21, 31; 25, 12.40.45 (se halla, además, como variante en 18, 19).

35. Lc 4, 24; 12, 37; 23, 43.

36. Jn 1, 51; 3, 3.5.11; 5, 19.24.25; 6, 26.32.47.53; 8, 34.51.58; 10, 1.7; 12, 24; 13, 16.20.21.38; 14, 12; 16, 20.23; 21, 18. La duplicación nace de la usanza litúrgica judía; esta duplicación está testificada (pero sólo para el «amén» como respuesta) en el antiguo testamento, en Qumrán, en el pseudo-Filón, en el Talmud, en oraciones, en inscripciones y en textos mágicos (véanse los ejemplos en ThLZ 83, 1958, columna 504).

37. T. W. MANSON, *Teaching*², 207.

38. V. HASLER, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte «Wahrlich, ich sage euch»*, Zürich - Stuttgart 1969, propone la hipótesis de que la fórmula «Amén, yo os digo» nació del culto divino en las comunidades helenísticas y sólo fue puesta secundariamente en labios de Jesús. El autor funda esta opinión en el aserto de que «amén» había perdido ya en el judaísmo su carácter responsorial y se usaba para encarecer vigorosamente una afirmación que se iba a hacer (p. 173). Así lo veríamos por cuatro textos rabínicos y por Ap 7, 12; 22, 20. Con respecto a los cuatro textos rabínicos, diríamos que en realidad se trata de un solo texto con paralelos (de los cuales la segunda cita ha sido trascrita defectuosamente de BILLERBECK I 243, mientras que no se hace mención de las dos versiones más importantes que Billerbeck ofrece en su tenor literal), y que este texto dice precisamente lo contrario de lo que Hasler pretende leer en él: atestigua que «amén» tiene carácter responsorial, carácter de respuesta. En Ap 7, 12, el «amén» responde a la bendición del v. 10. Y, en Ap 22, 20b, vemos que el

5. *Abba*

El uso de la palabra cotidiana *'abba* para dirigirse a Dios, es la innovación lingüística más importante llevada a cabo por Jesús. De ella hablaremos extensamente en el § 7.

No cada aparición de alguna de las características mencionadas en § 2 y § 3, debe considerarse ya en sí como una prueba de autenticidad. Sino que, más bien, hay que distinguir entre la «ipsissima vox» y las «ipsissima verba». La presencia de una de las maneras de hablar preferidas por Jesús («ipsissima vox Iesu») no nos exime de la necesidad de examinar en cada caso concreto si de hecho tenemos, o no, un «lógion» genuino («ipsissimum verbum»). Por ejemplo, la comprobación de que el uso de ἀμήν para introducir las propias palabras es «ipsissima vox Iesu», no significa todavía que los 25 ejemplos que encontramos en Juan (véase anteriormente, nota 36) sean «ipsissima verba». Por tanto, la cuestión de la autenticidad no se puede resolver de manera puramente esquemática, atendiendo sólo al dato lingüístico y estilístico. Sino que tienen que añadirse siempre razones basadas en el contenido. A pesar de esto, podemos afirmar sumariamente que el dato lingüístico y estilístico del que se ha hablado en § 2 y § 3 muestra tal fidelidad y tal respeto por la trasmisión de las palabras de Jesús, que parece que está justificado el principio metódico de que en la tradición sinóptica de las palabras de Jesús, lo que hay que probar no es la autenticidad sino la inautenticidad³⁹.

«amén» responde a la promesa, hecha en el v. 20a, de la pronta venida de Jesús. Esto quiere decir: en el ámbito judío y en el culto cristiano primitivo, el «amén» tenía siempre y sin excepción carácter responsorial; el lenguaje innovador de los evangelios carece aquí de analogías. (Por lo demás, el trabajo de Hasler denota también la falta del necesario esmero y atención. Hagamos notar solamente, refiriéndonos a la p. 173: Neh 5, 13 no es una doxología final; quien mencione a Tob 14, 15 —a pesar de su cuestionable autenticidad— como ejemplo del «amén», tendrá que citar también a Judit 16, 25; en vez de Ap 7, 11 léase 7, 12; la cita de Dt 27, 33 está equivocada, porque el capítulo no tiene más que 26 versículos; en la nota 148 se ignora todo el material hexaplar, ¡y todo esto en una sola página!).

39. Véase C. Colpe, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, en ThW VIII, 1969, 403-381: 437, 13 s.

APENDICE

EL PROBLEMA SINOPTICO

No vamos a estudiar aquí a fondo el problema sinóptico, sino que con toda brevedad expondremos el punto de vista de crítica literaria sinóptica que hemos tomado como base en este trabajo.

1. *Marcos* escribe el griego más primitivo. En cuanto al contenido (por ejemplo, con respecto a la cristología, a las censuras dirigidas contra los discípulos, etc.), este evangelista es también el más espontáneo de todos. Esto indica que su evangelio es el más antiguo de los cuatro evangelios canónicos. La observación de C. Lachmann (1835)¹ de que Mateo y Lucas van paralelos únicamente en cuanto concuerdan con Marcos, y que en cambio se apartan el uno del otro en cuanto se alejan de Marcos, demuestra también —además— que Marcos ha constituido el fundamento de los otros dos sinópticos. El evangelio de Marcos nació por la agrupación, no de historias aisladas ni de «lógia» aislados, sino de *complejos de tradición* que habían nacido de exposiciones doctrinales (διδασκαλίαι)². Es obvio, sin más, que en Mc 4, 1-34 tenemos un complejo de tradición sobre el tema de «parábolas», complejo que está enhebrado por la fórmula pre-márquica de unión καὶ ἔλεγεν (vv. 9.26.30), y que Marcos luego elaboró³. De manera semejante, 4, 35-5, 43 está caracterizado por el tema de «historias de milagros». Pues bien, pensamos nosotros que se puede mostrar también que *todo* el evangelio de Marcos consta de complejos de tradición, a saber: 1, 1-15; 1, 16-39; 1, 40-3, 7a; 3, 7b-19; 3, 20-35; 4, 1-34; 4, 35-5, 43; 6, 1-32; 6, 33-7, 37; 8, 1-26; 8, 27-9, 1; 9, 2-29; 9, 30-50; 10, 1-31; 10, 32-45; con 10, 46 ó 11, 1 comienza la historia de la pasión, en la cual se han elaborado los complejos de tradición 12, 1-44 y 13, 1-37⁴. Buscar una estructura sistemática del evangelio es, en estas circunstancias, trabajar en balde.

1. *De ordine narrationum in evangeliiis synopticis*: ThStKr 8 (1935) 570 s.

2. Papías en EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39, 15.

3. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*,⁷ 9 s (= *Parábolas*, 17 s).

4. Para la delimitación de los pasajes, delimitación acerca de la cual se podrán sostener diversas opiniones en casos concretos, véase: J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 86 nota 1.

2. El *evangelio de Mateo* es un evangelio de Marcos elaborado estilísticamente y ampliado con nuevos elementos en más de la mitad. Hoy día se sostiene preferentemente la teoría de las dos fuentes, según la cual el primer evangelista y el tercero utilizaron, además del evangelio de Marcos, otra fuente: la *fuentes Q de «lógia»*. Ahora bien, formulada así, esta teoría simplifica excesivamente los hechos, como podemos ver por de pronto por el hecho de que Lucas no encontró por separado el material de los «lógia», sino que lo encontró ya fundido con el material específico de Lucas (véase más adelante, p. 56 s.). Además, surgen dudas acerca de si la fuente Q de «lógia» ha existido jamás. Mencionemos cuatro consideraciones:

a) Lo que fue antaño el principal apoyo de la hipótesis de la fuente «Q», el testimonio de Papias (Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο)⁵, no sirve ya para soportar este peso. Porque debe considerarse como cosa probada el que Papias, al referirse a τὰ λόγια, no está aludiendo a una compilación de palabras de Jesús sino a un evangelio⁶.

b) En cuanto al texto, los «lógia» que hallamos en Mateo y los que encontramos en Lucas suelen mostrar entre sí considerables divergencias. En la medida en que se trata de variantes de traducción o en que aparece incluso como probable una bifurcación de la tradición ya en el ámbito lingüístico arameo (véase supra, p. 19, nota 49, queda excluida una fuente común para Mateo y para la *Vorlage* («modelo») de Lucas. Es cierto que, poco más o menos, una quinta parte de los «lógia» concuerdan literalmente o casi literalmente en Mateo y en Lucas; pero se trata casi siempre, como hizo notar H.-Th. Wrege⁷, de materiales de especial plasticidad (metáforas, parábolas breves, paralelismos antitéticos), que podrían haber encontrado también en la tradición oral una sólida fijación.

c) La secuencia de los «lógia» difiere muy profundamente, con excepción de algunos ejemplos aislados en los que se da una secuencia común, y que también podrían haberse formado en la

5. En EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39, 16.

6. Así entendió ya IRENEO, *Adv. haer.* III 1, 1 la nota de Papias. Véase J. KÜRZINGER, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums*: BZ 4 (1960) 19-38.

7. H.-TH. WREGE, *Die Ueberlieferungsgeschichte der Bergpredigt*: WUNT 9, Tübingen 1968.

tradición oral (verbigracia, bautismo-tentación; discurso de Jesús-centurión de Cafarnaum) ⁸.

d) La consideración más importante es que, en numerosos casos, un solo y mismo «lógion» se halla conectado en Mateo y en Lucas con su contexto por una palabra clave distinta. Tres ejemplos podrían servir de ilustración de lo que ocurre en muchos otros: Mt 5, 15 está vinculado con su contexto, hacia atrás por medio de la asociación κρυβῆναι v. 14 / ὑπὸ τὸν πόδιον v. 15, hacia adelante por medio de la asociación λάμπει v. 15 / λαμπάτω v. 16. Por el contrario, el paralelo de Lc 11, 33 está vinculado con el v. 34 por la palabra λύχνος. En Mt 10, 19 s, el término que sirve de conexión es παραδώσιν / v. 17 παραδώσουσιν / v. 21 παραδώσει. Por el contrario, en el lugar paralelo de Lc 12, 11 s, el término de conexión es ἄγιον πνεῦμα v. 12 / v. 10. En Mt 7, 22 s, el término de conexión es κύριε, κύριε v. 21; en cambio, en el lugar paralelo de Lc 13, 26 s, lo es οὐκ οἶδα ὑμᾶς πότεν ἔστέ v. 25 ⁹. Puesto que la conexión por medio de una palabra clave, como recurso mnemotécnico, está señalándonos la existencia de una tradición oral, resulta que ya en el trascurso de la tradición oral el material de los «lógia» se bifurcó por lo menos en dos ramas, una de las cuales fue utilizada por Mateo y la otra por el «modelo» (*Vorlage*) de Lucas. Por consiguiente, el resultado es importante porque no permite atribuir a ambos evangelistas, sin prueba lingüística, las diferencias que hallamos en la redacción de los «lógia» entre Mateo y Lucas. Lejos de eso, la mayoría de las diferencias se formaron ya anteriormente, en el trascurso de la historia de la tradición ¹⁰.

3. De fundamental importancia para comprender la composición del *evangelio de Lucas* es su «técnica de bloques»: el material de Marcos (282 versículos = una tercera parte) y el

8. Véase el «conspectus del orden de sucesión de los pasajes de Q en Mateo y en Lucas», en H. APPEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig - Erlangen 1922, 251 s, autor al que sigue —técnica y metodológicamente— la lista que vemos en FEINE-BEHM-KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ¹⁵1965, 34. Las diferencias entre ambas listas muestran que la realidad objetiva es, muy a menudo, ambigua.

9. Otros ejemplos, que pueden multiplicarse considerablemente, los he ofrecido en *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q*: ZNW 29 (1930) 147-149 = *Abba*, 90-92.

10. A propósito de la redacción del evangelio de Mateo, véase más adelante, p. 354, nota 29.

nuevo material (553 versículos = dos terceras partes)¹¹ alternan en forma de bloques. El *material de Marcos recogido por Lucas* comienza en Lc 4, 31¹²; el primer bloque de Marcos abarca la sección 4, 31-44. Lucas va siguiendo aquí, versículo por versículo, al segundo evangelista. Este hecho es tan importante, que pedimos expresamente al lector que, comparando vg. Lc. 4, 31-44 con Mc 1, 21-39, se convenza personalmente de cómo ambos textos van transcurriendo como por carriles paralelos. Este mismo cuadro vuelve a aparecer en los cinco restantes bloques de Marcos: Lc 5, 12-6, 19; 8, 4-9, 50; 18, 15-43; 19, 29-38; 19, 45-22, 13. Lucas elaboró a fondo, estilísticamente, el material de Marcos, omitió los duplicados, desplazó ocasionalmente algunas palabras o una proposición. Pero retuvo ¡pedantemente! el orden de sucesión de las perícopas de Marcos. Lucas era enemigo de modificaciones. Tan sólo en dos ocasiones se aparta del orden ofrecido por Marcos: invirtió el orden de las dos secciones de Mc 3, 7-12 (afluencia hacia Jesús) y 13-19 (vocación de los Doce). En Lucas vemos el siguiente orden: Lc 6, 12-16: vocación; 17-19: afluencia. La razón es sencilla: el sermón predicado en la llanura (6, 20-49) conecta mejor con la descripción de la afluencia de las multitudes hacia Jesús. En el caso de la segunda divergencia (Lc 8, 19-21 = Mc 3, 31-35), no podemos hablar propiamente de trasposición, ya que aquí Lucas se limita a añadir una perícopa que estaba en Mc 3, 20-35: una sección omitida por él. Con la comprobación de que Lucas, en la secuencia de la exposición, sigue inmutablemente a Marcos, podremos emitir ya un dictamen sobre la historia de la pasión, en Lc 22, 14-24, 53. Esta historia se aparta tan intensamente del orden de sucesión de las perícopas de Marcos, que debemos atribuirle al nuevo material¹³.

En lo que se refiere al *nuevo material*, en el que se hallaban fundidos el material de «lógia» (Q) y el material específico de Lucas, diremos que Lucas lo recogió también en bloques: Lc 1, 5-4, 30; 5, 1-11; 6, 20-8, 3; 9, 51-18, 14; 19, 1-28.39-44; 22, 14-

11. En esta enumeración, hemos incluido la historia de la pasión entre el material nuevo (véase más adelante, en esta misma página).

12. Esta importante demostración fue ofrecida por B. H. STREETER, *The Four Gospels*⁵, London 1936, 205 s. Nos hizo ver que en ningún lugar de Lc 1, 5-4, 30 aparece dependencia de Marcos. En los escasos versículos en los que aquí hay puntos de contacto con el material de Marcos (Lc 3, 3 s. 16. 21 s; 4, 1-2a), se trata o bien de una tradición de «lógia» o bien de material cristiano primitivo que es común.

13. Véase J. JEREMIAS, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?*: NTS 4 (1957-1958) 115-119 = *Abba*, 93-97.

24, 53. La característica literaria más importante del nuevo material, donde podemos verla mejor es en el gran bloque de 9, 51-18, 14: está completamente libre del influjo de Marcos; así hay que afirmarlo también de los restantes bloques del nuevo material. Tan sólo en el último, en la historia de la pasión (22, 14-24, 53), podemos preguntarnos en algunos lugares si lo que allí tenemos es una tradición cristiana primitiva de carácter común o bien la influencia de Marcos.

El resultado es el siguiente cuadro:

A. <i>Material nuevo</i>	B. <i>Material de Marcos</i>
1. Lc 1, 1 - 4, 30	
2.	Lc 4, 31-44 = Mc 1, 21-39
3. Lc 5, 1-11	
4.	Lc 5, 12 - 6, 19 = Mc 1, 40 - 3, 19
5. Lc 6, 20 - 8, 3	
6.	Lc 8, 4 - 9, 50 = Mc 4, 1-25; 3, 31-35; 4, 35 - 6, 44; 8, 27-9, 40
7. Lc 9, 51 - 18, 14	
8.	Lc 18, 15-43 = Mc 10, 13-52
9. Lc 19, 1-28	
10.	Lc 19, 29-38 = Mc 11, 1-10
11. Lc 19, 39-44	
12.	Lc 19, 45 - 22, 13 = Mc 11, 15 - 14, 16
13. Lc 22, 14 - 24, 53	

Puesto que conocemos muy bien las peculiaridades lingüísticas y estilísticas del evangelista Lucas, tanto por su elaboración de Marcos como por la segunda parte de la obra en dos volúmenes, es decir, por los Hechos de los apóstoles, somos capaces de distinguir también entre la redacción y la tradición en el material nuevo, en la fuente especial lucana. El resultado más importante de estas investigaciones (facilitadas ahora por el conocimiento de la técnica lucana de bloques y no publicadas todavía) es el siguiente: mientras que Lucas ha elaborado profundamente, en sentido estilístico, todo lo que constituye el marco, especialmente las introducciones y los finales de las perícopas, vemos que él trata con sumo respeto las palabras de Jesús y se abstiene de introducir en ellas alteración alguna.

Para estudiar cuál fue la predicación de Jesús, es de la mayor importancia el lugar que se tome como punto de partida.

Hasta hace muy poco tiempo, Mt 4, 17 (ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) había inducido sin cesar a la concepción equivocada de que Jesús se hubiera presentado con un llamamiento a la penitencia. Ahora bien, si ya es equivocado construir una exposición de la predicación de Jesús basándose en un resumen, lo es aún mucho más en el caso de Mt 4, 17, ya que Mateo (y sólo él) compendia exactamente con las mismas palabras la predicación del Bautista (3, 2). Además, nos preguntamos si Mt 4, 17 pretende situar en primer plano la exhortación a la penitencia, y no tal vez — tengamos en cuenta el γὰρ — el anuncio de la cercanía del reino de Dios. En todo caso, así se dice claramente en Mc 1, 15, lugar que está subyacente en Mt 4, 17. Y así lo testimonia, igualmente, la tradición acerca de Jesús, considerada en su totalidad. Afortunadamente, esta idea ha llegado a imponerse hoy día generalmente.

Pero ¿hemos encontrado ya el recto punto de partida, cuando comenzamos por el anuncio que Jesús hace del reino de Dios? Este punto de partida ¿nos lleva realmente a los comienzos? En este punto de partida, ¿no olvidamos algo, la cuestión de cómo Jesús llegó a manifestarse y anunciar la buena nueva? No cabe duda de que algo precedió a la predicación del evangelio por parte de Jesús. La cuestión, únicamente, es saber si somos capaces de captar históricamente eso primero y profundísimo. Tales cosas ¿no son ἄρρητα? En realidad, nuestra pregunta aquí requiere la máxima precaución y la mayor reserva. No obstante, podemos hacer algunas afirmaciones muy determinadas y claras, que nos van a dar una indicación sobre lo que está *antes* de la aparición de Jesús en público, sobre la misión de Jesús.

§ 4. JESÚS Y EL BAUTISTA

M. DIBELIUS, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911; J. JEREMIAS, *Der Ursprung der Johannestaufe*: ZNW 28 (1929) 312-320; E. LOHMEYER, *Das Urchristentum I Buch: Johannes der Täufer*, Göttingen 1932; W. H. BROWNLEE, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls: Interpretation* 9 (1955) 71-90 = K. STENDAHL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957 = London 1958, 33-53. 252-256. C. H. SCOBIE, *John the Baptist*, London 1964; B. F. MEYER, *Jesus and the Remnant of Israel*: JBL 84 (1965) 123-130; H. BRAUN, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Society for New Testament Studies Monograph Series 7, Cambridge 1968.

1. *La relación de Jesús con el Bautista*

A la aparición en público de Jesús precedió inmediatamente la actividad de Juan Bautista, el cual tenía conciencia de haber sido enviado, en la última hora antes del inminente juicio de Dios (Mt 3, 10 par.), para exhortar a penitencia (3, 8 par.) y para bautizar a los penitentes. A pesar de las propuestas más diversas que se han hecho para dar una explicación, todavía no se ha hallado una solución satisfactoria que explique la derivación histórico-religiosa del bautismo de Juan. Lo más obvio es pensar en influencias esenias. Por de pronto, así nos lo sugiere ya la cercanía que hay entre el lugar del bautismo y Qumrán. Puesto que la rápida corriente del Jordán no permite la actividad bautismal sino en alguno de los escasos vados, y puesto que Mc 1, 5 (ἰουδαίαι, ἱεροσολυμίται) nos indica un vado de la parte baja del Jordán, vemos que merece confianza la tradición, iniciada ya con Orígenes¹, de que Betábara, de Perea (Jn 1, 28), estaba situada junto al vado de *Khajlah*, al suroeste de Jericó, donde todavía hoy se muestra el lugar del bautismo². Ahora bien, desde aquí no hay más que dos kilómetros (en línea recta) hasta Qumrán. A la cercanía geográfica se añade el que los esenios, lo mismo que el Bautista, llamaban a penitencia, y que para su retirada «al desierto», se apoyaban en el mismo pasaje bíblico que el Bautista

1. Comentario a propósito de Jn 1, 28 (GCS 10, 149).

2. G. DALMAN, *Orte und Wege*, Gütersloh³1924, 97; véanse, además, los excelentes mapas que ofrece C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, 141. (Para la transliteración de nombres árabes, y en sustitución de la transcripción alemana que el autor usa, empleamos nosotros el sistema PCGN, utilizado casi universalmente por los cartógrafos. *Adición del traductor*).

mencionaba como fundamento para su actividad en la estepa de Judea: Is 40, 3³. Ahora bien, el hecho de que el bautismo de Juan se recibiera una sola vez y la generosidad con que era ofrecido, no permiten que lo derivemos de las constantes lustraciones a que se sometían los del Qumrán. Lejos de eso, para responder a la pregunta de qué es lo que movió al Bautista a practicar su bautismo, tenemos que tomar como punto de partida una doctrina judía que podemos seguir hasta el comienzo del siglo I después de Cristo, y que nos enseña que Israel había sido preparado —en el Sinaí— por un baño de inmersión para recibir la salvación (véase 1 Cor 10, 1 s)⁴. Puesto que, según los esquemas fijos del pensamiento apocalíptico, la generación del desierto era considerada como el tipo de la comunidad escatológica de la salvación⁵, la doctrina acerca del baño de inmersión en el Sinaí encerraba en sí la expectación de que Israel, en el tiempo del fin, volviera a prepararse para la salvación por medio de un baño de inmersión. El Bautista debió de considerar como misión suya el llevar a cabo esta purificación del pueblo de Dios, en la hora escatológica. Y debió de determinarle a ello el vaticinio del profeta Ezequiel de que Dios, al fin de los días, habría de purificar a su pueblo por medio de un baño de agua: «Os tomaré de entre las naciones, os recogeré de todos los países y os llevaré a vuestro suelo. *Os rociaré con agua pura* y quedaréis purificados; de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos os purificaré... Y vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios. Os libraré de todas vuestras inmundicias» (36, 24 s. 28 s.).

En lo que se refiere a la finalidad concreta del bautismo de Juan, es discutible que podamos deducirla de Mc 1, 4 par. (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), ya que esta formulación podría estar influida por el lenguaje cristiano (véase especialmente Hech 2, 38). En todo caso, Josefo niega expresamente que el bautismo de Juan tuviera algo que ver con el perdón de los pecados (Ant 18, 117). Y quizás no debiéramos descartar esta noticia tan a la ligera como suele hacerse. De todos modos, al preguntarnos cuál fue la fina-

3. IQS 8, 12-16; 9, 19 s; Mc 1, 3 par. El hecho de que los esenios refieran las palabras «en el desierto» a lo que viene después («En el desierto abrid camino», y que los evangelios lo refieren a lo que viene antes («alguien clama en el desierto»), no origina gran diferencia.

4. Véase → J. JEREMIAS, *Johannestaufe*, 314 s; *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958, 37 s.

5. BILLERBECK I 85. El nuevo testamento ofrece innumerables ejemplos; véase W. WIEBE, *Die Wüstenzeit als Typus der messianischen Heilszeit*, Diss. theol. Göttingen 1939.

lidad del bautismo de Juan, haremos bien en tomar como punto de partida otro pasaje, a saber, Mt 3, 7 par; Lc 3, 7, que entre líneas, y de manera completamente irrefleja, ponen en nuestras manos una información sobre el bautismo de Juan. Según estos textos, el Bautista, por medio del baño de inmersión, congregaba a los penitentes para reunirlos en el pueblo escatológico de Dios, a fin de salvarlos del veredicto de condenación en el juicio final.

El llamamiento lanzado por el Bautista para la conversión y el bautismo salvador condujo a un gran movimiento de penitencia y despertar. De todas partes afluyó gente al lugar del bautismo, en el desierto valle del Jordán. En perfecta consonancia, los cuatro evangelios y los Hechos de los apóstoles (1, 22) refieren que Jesús fue a recibir el bautismo (según el evangelio de los Nazareos, juntamente con su madre y sus hermanos⁶). En favor de la credibilidad de esta noticia, habla el doble escándalo que, según prueban las fuentes de la iglesia primitiva, esta noticia suscitó. Por un lado, causó indignación el que Jesús se sometiera al Bautista, dejándose bautizar por él (Mt 3, 14 s). Por otro lado, se sintió dificultad en que Jesús se hubiera sometido a un bautismo «para remisión de los pecados»⁷. Noticias que suscitan tanto escándalo, no son inventadas. Pero ahora se bifurcan las fuentes. Según los sinópticos, parece como si el contacto entre Jesús y el Bautista se hubiera limitado al momento de su bautismo. Pero, según la exposición del evangelio de Juan, la cosa fue distinta. Jn 1, 26.31 nos describe a Jesús como el desconocido en medio de la gran multitud de los que seguían al Bautista. Y nos informa luego que también Jesús estuvo bautizando, además del Bautista (3, 22-4, 3).

Esta noticia no se puede eliminar sencillamente haciendo ver que los sinópticos callan sobre cualquier actividad bautizadora de Jesús. Lejos de eso, una serie de consideraciones habla en favor de la fidelidad de tal noticia. En primer lugar, mencionemos lo escandaloso de la idea de que Jesús trabajara como bautizador además de Juan, que por tanto se situara en el mismo plano que él, de suerte que llegaran a sentirle como rival del Bautista (3, 26); la restricción *καίτοι γε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἔβαπτίζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (Jn 4, 2), que

6. En JERONIMO, *Contra Pelag.* 3, 2 (E. KLOSTERMANN, *Apocrypha* II³, KIT 8, Berlin 1929, 6).

7. *Evangelio de los Nazareos*, en JERONIMO, *ibid.*: *Quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo?* A propósito de este asunto, véase lo que hemos dicho anteriormente, en el texto, a propósito de Mc 1, 4 por un lado, y de Mt 3, 7 por otro: Jesús hace que le bauticen, para adherirse al pueblo escatológico de Dios.

lingüísticamente ⁸, estilísticamente ⁹ y por su contenido parece una adición ¹⁰, pretende liberar a Jesús de esta odiosidad. En segundo lugar, el relato de Jn 3, 22—4, 3 contiene detalles antiguos, vg. el dato de lugar de Jn 3, 23 de que Juan bautizaba ἐν Αἰνῶν ἐγγὺς τοῦ Σαλίμ (el lugar no puede localizarse ya hoy día), el bloque errático del enigmático versículo 3, 25, que menciona el conflicto de un Ἰουδαίος con algunos discípulos de Juan, a propósito de la actividad bautizadora de Jesús, conflicto cuyo tema era la purificación. Estos detalles concretos no parecen inventados. Finalmente, si Jesús mismo ejerció una actividad bautizadora, se comprende más fácilmente el hecho muy notable de que la comunidad primitiva empezara a bautizar después de pascua ¹¹. Desde luego, es indudable que Jesús interrumpió en algún momento esta actividad (sólo así se explica que los cuatro evangelios no refieran nada acerca de la actividad bautizadora de Jesús en el tiempo siguiente). Y es muy curioso que no se nos haya dado la razón de tal interrupción ¹².

Sea como sea, no nos imaginemos de ningún modo que la relación de Jesús con el Bautista fue una relación fugaz. Se comprende fácilmente que los sinópticos comprimieran la relación entre ambos hombres, reduciéndola a la hora del bautismo de Jesús. La tradición evitaba en lo posible todo lo que pudiese parecer una equiparación de Jesús con el Bautista o incluso una subordinación de Jesús bajo el Bautista. Tales noticias eran pasadas por alto o perdían su filo.

2. Jesús y su reconocimiento del Bautista

Jesús reconoció con palabras muy encarecidas la misión del Bautista. Su bautismo era «de Dios» (Mc 11, 30 par.). Ἦλθεν... ἐν ὁδοῦ δικαιοσύνης (Mt 21, 32), un biblicismo que significa: «El trajo el camino recto» ¹³. Era «más que profeta», era superprofeta (Mt 11, 9 par. Lc 7, 26). Más aún, era «el mayor de todos los hombres» (Mt 11, 11 par. Lc 7, 28). Aquí viene también oportunamente el «lógion» de Mt 11, 12 s par. Lc 16, 16, a propósito del cual hemos de decir algo:

8. καίτοι y γέ (que solamente se emplea aquí en el cuarto evangelio); falta el artículo ante Ἰησοῦς.

9. Paréntesis.

10. Suponemos que se trata de una adición hecha por el que dio a la publicidad el evangelio, personaje que —en 21, 24— se diferencia a sí mismo del autor de éste (ὁ γράψας).

11. El hecho de que Pablo ya fue bautizado, consta firmemente en virtud de su testimonio (1 Cor 12, 13; Rom 6, 3).

12. Pensamos que la ocasión debió de ser la detención y encarcelamiento del Bautista.

13. *bo be* «venir con», es decir, «traer».

ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου
τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία
τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασται
ἀρπάζουσιν αὐτήν

(13) πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος
ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται
μέχρι Ἰωάννου
ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ
εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτήν
βιάζεται.

La frase «hasta Juan», que hemos subrayado en el texto, puede entenderse en sentido inclusivo o exclusivo. Si ἕως / μέχρι¹⁴ tiene sentido inclusivo (es decir: «los profetas y la ley profetizaron hasta Juan inclusive»), entonces el Bautista pertenece todavía al tiempo del antiguo eón. Así lo entendió Lucas. Porque él acentúa una y otra vez, en los Hechos de los Apóstoles, que el tiempo de salvación comenzó después de la muerte del Bautista (1, 5; 10, 37; 13, 24 s; 19, 4). Por el contrario, la tradición de Mateo entendió el ἕως / μέχρι en sentido exclusivo, como nos lo muestra la frase ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ (11, 12). Esta frase, que no corresponde a la manera corriente de expresarse en griego, es un semitismo nacido del hecho de que el lenguaje semítico no tiene una palabra corriente para expresar «tiempo» en sentido durativo. Y para expresar la duración de una vida, de un reinado, la actividad, utiliza la frase de «los días de N.N.» Por consiguiente, ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου significa: «desde la actividad del Bautista». Esto quiere decir: lo nuevo está actuando ya desde que hizo su aparición el Bautista. Según entendamos el ἕως / μέχρι en sentido inclusivo o exclusivo, tendremos una distinta valoración del Bautista, y hasta una visión distinta de la historia de la salvación. Según Lucas (que entiende en sentido inclusivo el μέχρι), el Bautista pertenece todavía a la época de la Ley y los Profetas. Únicamente con Jesús comienza el tiempo de salvación. Según Mateo (que entiende el ἕως en sentido exclusivo), el Bautista pertenece ya al nuevo eón o bien introduce un tiempo intermedio que constituye el preludio del nuevo eón.

El aserto más difícil es, sin duda alguna, el que considera al Bautista como el inaugurador del nuevo eón. La iglesia primitiva tuvo la comprensible tendencia de acentuar la subordinación del Bautista bajo Jesús. Su coordinación con Jesús es señal, siempre, de tradición antigua. Mateo, cuyo texto — también por otras razones — da muestras de ser el más antiguo¹⁵, ofrece por tanto lo correcto: la época de la profecía duró sólo hasta la aparición del Bautista. Con él comenzó ya el cumplimiento. En favor de esta exégesis habla también Mt 11, 9 par. Lc 7, 26, donde Jesús designa al Bautista como profeta. Veremos más tarde¹⁶ que la posesión del Espíritu (característica del profeta) señala la aurora del tiempo de salvación.

14. Variante de traducción.

15. Lucas (16, 16) eliminó el paralelismo sinónimo βιάζεται/βιασται (Mt 11, 12) valiéndose de su expresión favorita ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται y restauró la secuencia correcta νόμος-προφήται.

16. Véase más adelante p. 104 ss.

He aquí la manifestación más asombrosa de Jesús acerca del Bautista: este hombre inició el tiempo de salvación. Todas las palabras que delatan tan alto aprecio del Bautista, son ciertamente auténticas. La iglesia primitiva, que tenía que competir con comunidades de seguidores del Bautista, no inventó nada semejante.

3. *Jesús bajo la influencia del Bautista*

Jesús enlazó de muchas maneras con el Bautista. Según Jn 1, 35-39, tomó de Juan sus primeros discípulos. Aunque la descripción joánica de la vocación de los primeros discípulos difiere por completo de la descripción sinóptica (Mc 1, 16-20), sin embargo la noticia de que los primeros discípulos de Jesús habían sido antes seguidores del Bautista, tiene en su favor una gran probabilidad interna, sobre todo porque algo parecido vemos que se presupone en los Hechos de los apóstoles, cuando se nos cuenta la restauración del grupo de los Doce (1, 21 s).

También en la manera en que hace su aparición en público, Jesús sigue al Bautista. Lo mismo que éste, y contra lo que hacían los escritores de su tiempo, Jesús predica al aire libre. Y, al igual que el Bautista, enseña a sus discípulos una oración que habría de caracterizarlos como grupo de discípulos y que habría de mantenerlos unidos (Lc 11, 1-4)¹⁷. Pero, principalmente, Jesús enlaza con el Bautista, por el contenido de su predicación. Lo mismo que éste, Jesús exhorta también a la penitencia (Mt 3, 8 par./Lc 13, 1-9, etc.), en lo cual, igual que el Bautista, Jesús da urgencia e inexorabilidad a este llamamiento a la penitencia, destruyendo toda confianza fundada en las prerrogativas de Israel y anunciando el inminente juicio de Dios como un juicio, no sobre los gentiles, sino sobre Israel (Mt 3, 7 par./12, 41 s par.). Lo mismo que el Bautista, Jesús rechaza hasta tal punto toda expectación política y nacional, que llega incluso a amenazar que Dios va a dejar que los gentiles, que están afluyendo, entren en lugar de Israel, si Israel rehúsa hacer penitencia (Mt 3, 9 par./8, 11 s). Es de especial importancia el que se nos cuente que ya el Bautista rechazaba a los que confiaban en su justicia propia (Mt 3, 7-10 par./Mt 23 par.), y en cambio aceptaba a los pecadores notorios (Lc 3, 12/Mc 2, 16). El Bautista congregaba al resto santo, pero no —como los fariseos y los esenios— un

17. J. JEREMIAS, *Das Vaterunser im Lichte der neuen Forschung*, Stuttgart 1962, 41967, 16 = J. JEREMIAS, *Abba*, 161. Véase más adelante, p. 201 s.

resto separatista, sino un resto abierto («open remnant») ¹⁸, cuyas puertas abría él también, según noticias que suenan a fidedignas, para los publicanos, los funcionarios de policía ¹⁹ y las rameras que estaban dispuestos a hacer penitencia (Lc 3, 12-14; 7, 29; Mt 21, 32), es decir, para personas rechazadas por la sinagoga, por los conventículos fariseos y por Qumrán ²⁰.

Con todo esto, ¿hemos encontrado quizás el estímulo decisivo para la aparición de Jesús en público? ¿Continúa Jesús la obra del mensajero —asesinado— de Dios? La respuesta es: no. Pues, por mucho que Jesús tenga en común con Juan, y por muy cierto que sea que él consideró al Bautista como el eslabón intermedio entre el eón antiguo y el nuevo, hay una diferencia fundamental entre el Bautista y Jesús: una diferencia que las personas de la época —según Mt 11, 18 s par. Lc 7, 33 s— experimentaron clarísimamente: Juan es *asceta*, Jesús está *abierto al mundo*. Juan anuncia: el *juicio* está a la puerta, ¡conviértete! Jesús anuncia: el *reino de Dios* está amaneciendo, ¡acercaos los que estáis fatigados y agobiados! ²¹. El Bautista permanece en el marco de la *expectación*. Jesús pretende traer el *cumplimiento*. El Bautista pertenece todavía al ámbito de la *ley*. Con Jesús comienza el *evangelio* ²². Por eso, el menor en la «basileía» es mayor que Juan (Mt 11, 11b par. Lc 7, 28b).

He ahí el abismo que, a pesar de toda su afinidad, separaba a estos dos hombres: abismo que tuvo como consecuencia el que los movimientos desencadenados por ambos corrieran el uno junto al otro, como rivales. Este abismo excluye el que podamos ver en la actividad del Bautista el impulso decisivo para la aparición de Jesús en público.

18. →B. F. MEYER, 123-130.

19. P. JOÜON, *L'évangile de notre-Seigneur Jésus-Christ*. Verbum Salutis 5, Paris 1960, 310 s., ha deducido con razón de las exhortaciones del v. 14b que los στρατευόμενοι de Lc 3, 14 (por contraste con los στρατιῶται) eran agentes de policía que acompañaban a los recaudadores de impuestos. Se trata, por tanto, de judíos.

20. A propósito de la cuestión de la credibilidad, véase H. SABLIN, *Die Früchte der Umkehr*: Studia Theologica 1 (1947) 54-68. Tengamos en cuenta, además, la orientación completamente distinta de los dos relatos de publicanos Lc 3, 12 s y 19, 1-10: la perícopa del Bautista enfrenta a los publicanos con las exigencias divinas; la perícopa de Zaqueo describe la reacción del publicano ante la experiencia que le sobrecoge, de la bondad de Jesús.

21. Un contraste muy bien captado en la tradición reproducida por Justino, *Dial.* 51, 2 s: Ἰωάννης... βοῶν τοῖς ἀνθρώποις μετανοεῖν, καὶ Χριστοῦ... ἔπαυσέ τε αὐτὸν... λέγων ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

22. Véase más adelante, p. 208 s.

§ 5. LA VOCACIÓN DE JESÚS

A. VON HARNACK, *Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten lateinischen Ueberlieferung und der Vulgata*: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie 1915, 534-573 = A. VON HARNACK, *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche I*, AKG 19, Berlin-Leipzig 1931, 105-152; H. SAHLIN, *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums*, Uppsala Universitets Aarskrift 1949, 2, Uppsala-Leipzig 1949; A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu, in Gott in Welt I*, Festgabe für Karl Rahner. Freiburg-Basel-Wien 1964, 608-667.

Cuando Jesús se sometió al bautismo de Juan, para incorporarse al pueblo escatológico de Dios, ese pueblo que el Bautista estaba congregando¹, entonces Jesús experimentó su propia vocación.

1. Las fuentes

El bautismo de Jesús se nos narra en quintuple tradición. En primer lugar, Mc 1, 9-11, y de ella depende Mt 3, 13-17. En segundo lugar, se nos cuenta en una tradición afín, pero que —con alta probabilidad— es literariamente independiente: Lc 3, 21 s.² En tercer lugar, como descripción hecha por el Bautista, Jn 1, 32-34. En cuarto lugar, en un relato secundario, pero independiente, que se encuentra en «el evangelio compuesto en lengua hebrea, que leen los nazareos»³. Con esta descripción tienen puntos de contacto, en quinto lugar, dos pasajes de los testamentos de los Doce Patriarcas, que con toda probabilidad utilizan tradiciones judeocristianas acerca de Jesús. El primer pa-

1. Véase anteriormente, p. 60 s.

2. Como vimos, en el evangelio de Lucas, la fuente especial y el material procedente de Marcos van alternándose en bloques. El relato acerca del bautismo de Jesús pertenece al bloque 1, 1-4, 30, que es independiente de Marcos. Véase anteriormente, p. 56, nota 11.

3. En JERONIMO, *Comm. in Is.* 11, 2 (E. KLOSTERMANN, *Apocrypha II*³, KIT 8, Berlin 1929, 6): «Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum». Por el contrario el relato que hallamos en el evangelio de los Ebionitas es (en EPIFANIO, *Haer.* XXX 13, 7 s [GCS 25, 350 s; HENNECKE-SCHNEEMELDER I³, 103]) un conglomerado, sin valor alguno, de los tres sinópticos.

saje aparece en TestLevi 18, 6 s. En él se describe con las siguientes palabras la vocación del sumo sacerdote mesiánico:

Los cielos se abrirán,
Y del templo vendrá sobre él santificación,
Con la voz del Padre como voz de Abraham sobre Isaac.
Y la gloria del Altísimo se pronunciará sobre él,
Y el espíritu de entendimiento y santificación descansará sobre él en el agua.

El testamento de Judá (24, 2 s) habla de manera parecida acerca del mesías:

Y los cielos se abrirán sobre él,
Para derramar el espíritu, la bendición del Padre santo.
Y él mismo derramará sobre vosotros el espíritu de gracia.
Y vosotros seréis para él hijos en la verdad⁴.

Todos los textos coinciden en narrar dos cosas: el descendimiento del Espíritu, y una proclamación asociada con él⁵.

2. *El bautismo de Jesús*

La idea convencional se imagina así el bautismo de Jesús: Jesús está de pie ante el Bautista. Y éste, con la mano o con una concha, derrama agua sobre su cabeza. Pero esta imagen es muy

4. No vamos a detenernos aquí para tomar partido en la reciente discusión sobre la época y procedencia de los «Testamentos de los Patriarcas». Una cosa hay segura, y es que, junto a tradiciones judías (incluyendo a Qumrán), hay también tradiciones judeocristianas, y que su redacción final —en la forma en que hoy día conocemos esta obra— la recibió en el ámbito lingüístico griego. La variedad de ecos del nuevo testamento que se extienden a través de todo el contexto, hacen probable que los dos pasajes citados hayan tenido influencia judeocristiana. En cuanto a la restauración del texto, que ha llegado a ser extraordinariamente ininteligible, yo me apartaría de R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908 = Hildesheim/Darmstadt 1960 (una edición que no ha quedado superada hasta ahora por la presentación tan completa que hace del material). El mejor ramal de la tradición no es el grupo de manuscritos α , sino el β (el mejor testimonio es: *b*). Sin embargo, en los dos pasajes que hemos citado, las variantes entre los manuscritos son escasas. Véase M. DE JONGE, *Testamenta XII Patriarcharum edited according to Cambridge University Library MS Ft 1.24 103a-262b*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece I, Leiden 1964, y la recensión que de esta obra hace CHR. BURCHARD: *Revue de Qumrán* 5 (1964-66) 281-284.

5. En el TestJuda 24, 2 s, la proclamación se oculta detrás de la siguiente frase: «Le seréis hijos en verdad».

poco apropiada. En primer lugar, por lo que se refiere al rito bautismal, diremos que al verbo griego en voz pasiva βαπτισθῆναι (Mc 1, 9 par. Mt 3, 16; Lc 3, 21) corresponde en arameo el qal activo intransitivo *tebal*, que no significa «ser bautizado» sino «tomar un baño de inmersión», «inmergirse»⁶. Por consiguiente, ἐβαπτίσθη (Mc 1, 9) se deriva de una tradición que implicaba que Jesús «se había inmergido». Esta idea está presente también en Lc 3, 7 *D it*, donde se dice que los bautizandos se inmergían a sí mismos ἐνώπιον αὐτοῦ, «en presencia» del Bautista. Como en el bautismo de los prosélitos, el Bautista tenía por tanto la función de testigo. Además, es injustificado imaginarse el bautismo de Jesús como un acto que tuvo lugar a solas entre él y Juan. Lejos de eso, tiene razón Lucas (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος 3, 21) cuando nos describe el bautismo de Jesús como participación en un bautismo colectivo⁷. Como alguien que no se distingue de los que van a ser bautizados con él (Jn 1, 26.31), Jesús se halla en medio del pueblo, el cual, a una señal o a una voz del Bautista, hace su inmersión en el Jordán.

Se nos dice que, con ocasión del bautismo de Jesús, *descendió sobre él el Espíritu de Dios*. En cuanto a esta afirmación, todos los relatos están de acuerdo. Los detalles particulares que van más allá, podrían ser elaboraciones.

Cuando Lucas (y sólo él) menciona que Jesús oró con ocasión del bautismo (3, 22), podría verse en este detalle la influencia del rito bautismal según se practicaba en la iglesia primitiva. Cuando los sinópticos y el Testamento de los Doce Patriarcas hacen que el descendimiento del Espíritu vaya precedido por el hecho de abrirse el cielo, y cuando tradiciones posteriores hablan de que hubo irradiaciones de luz⁸ o de fuego⁹, estos detalles no son más que aclaraciones plásticas: Dios abre la puerta del cielo que estaba cerrada, y revela su gloria. Un intento de aclaración lo tenemos también en la frase «como paloma» (Mc 1, 10 par.). Hay algo muy curioso en este detalle, y es que la comparación del Espíritu con una paloma era algo completamente desconocido para el judaísmo antiguo¹⁰. Por eso, para explicarla, se han aducido los más extraños paralelos histórico-religiosos¹¹. Todas estas teorías presuponen

6. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*², Berlin 1909, 4; →H. SAHLIN, 130-133.

7. →H. SAHLIN, 62.

8. Evangelio de los Ebionitas en EPIFANIO, *Haer.* XXX 13, 7 (GCS 23, 351; HENNECKE-SCHNEBELCHER I³, 103); otros ejemplos los menciona W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909 (= Darmstadt 1967), 134-137.

9. JUSTINO, *Dial.* 88, 3.

10. BILLERBECK I, 125.

11. Como en los cuentos el rey es escogido a veces por un pájaro que,

que el Espíritu estaría representado como paloma. Pero, de hecho, en la expresión ὡς περιστέρᾳ (Mc 1, 10), se trata originalmente de una comparación sencillísima, como la que existe también vg. en Lc 22, 44: καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν. Sin embargo, esto no quiere decir que el sudor de Cristo se transformara en sangre, sino que fue un sudor que brotó tan intensamente, que iba cayendo a tierra como caen las gotas de sangre. Asimismo, ὡς περιστέρᾳ no significa originalmente que el Espíritu se transformara en paloma o se manifestase en forma de paloma, sino que descendió con suave murmullo «como una paloma». Una identificación entre el Espíritu y la paloma se produjo sólo en una etapa secundaria (donde más claramente aparece es en Lc 3, 22 σωματικῶς εἶδει), y se produce a consecuencia de una idea más material del «pneuma», que puede observarse también en otras partes en el ambiente helenístico. Finalmente, tendremos también una elaboración, cuando el cuarto evangelio (1, 32) y el evangelio de los Nazareos acentúen la significación única del acontecimiento, subrayando (sobre la base de Is 11, 2) que el Espíritu «permaneció» en Jesús ἐμείνεν ἐπ' αὐτόν, *requievit*)¹². El evangelio de los Nazareos (véase nota 3) lo explica adicionalmente por medio del motivo del Espíritu de Dios: un Espíritu que no hallaba descanso y que trataba inútilmente de posarse en un profeta después de otro, hasta que por fin encontró descanso en Jesús: *tu es enim requies mea*.

En el judaísmo antiguo, la comunicación del Espíritu significa casi siempre inspiración profética¹³, el que una persona sea poseída por Dios, quien autoriza a esa persona como mensajero y predicador suyo y habla por medio de ella. Cuando se dice que el Espíritu desciende sobre Jesús, se está diciendo con ello que Jesús es llamado a ser mensajero de Dios. Sin embargo, como veremos más tarde¹⁴, la vocación de Jesús se diferencia fundamentalmente de las vocaciones de los profetas del antiguo testamento. El regreso del Espíritu, que se había extinguido, da al acontecimiento carácter escatológico.

La significación escatológica del bautismo de Jesús aparece con especial claridad en los dos pasajes citados más arriba (véase p. 68), de los testamentos de los Doce Patriarcas: el que se abrie-

entre los pretendientes, escoge a la persona idónea, así la paloma habría decidido la elección de Jesús como rey. O bien: puesto que la paloma es el animal sagrado de Ishtar y de Atargatis, la diosa —por medio de su animal sagrado— habría escogido a un ser humano como hijo suyo (Mc 1, 11 par. υἱός) o como su amado (Mc 1, 11 par. ἀγαπητός). A propósito de estas combinaciones de la fantasía, ya dijo R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 264-266, lo que había que decir. Pero él mismo tiene que ir a Persia, para explicar lo de la paloma: a Persia donde hay testimonio de que la paloma es figura del poder de Dios que llena al rey (p. 266). La razón es que también Bultmann establece una igualdad entre el Espíritu y la paloma.

12. Véase también TestLevi 18, 7: «El Espíritu de entendimiento y santificación descansará sobre él».

13. BILLERBECK II 127-138.

14. Véase más adelante, p. 104 ss.

ran los cielos, la revelación de la santidad desde el templo de gloria, la voz celestial del Padre, la proclamación de la gloria de Dios, el derramamiento y el «descanso» del Espíritu que desciende, del Espíritu de gracia, de entendimiento y de santificación, así como también el don de la filiación: he ahí una múltiple circunlocución para describir la plenitud de los dones escatológicos de Dios y la aurora del tiempo de salvación.

El segundo aserto, en el que todos los relatos están acordes, afirma que al descenso del Espíritu siguió una *proclamación*. Sin embargo, los relatos difieren aquí en cuanto a los detalles. Así, por ejemplo, según los sinópticos, la proclamación brota de una voz celestial; según el evangelio de los Nazareos (véase nota 3), del Espíritu; según el cuarto evangelio, del Bautista. Según Marcos, Lucas y el evangelio de los Nazareos, la proclamación se efectúa en forma de interpelación y va dirigida a Cristo. Según Mateo, esta proclamación se dirige al Bautista. Y según el evangelio de Juan, la proclamación se hace en público y va dirigida a los que se hallan presentes. Empero, la diferencia más importante se refiere al texto de la proclamación, o mejor dicho, a su relación con la Escritura.

En los sinópticos (Mc 1, 11; Mt 3, 17; Lc 3, 22: $\sigma\acute{\upsilon}$ εἰ [Mt: οὗτός ἐστιν] ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ [Mt: ᾧ] εὐδόκησα), parece que tenemos una cita mixta de Sal 2, 7 («Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy») y de Is 41, 1 («He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido *en quien se complace mi alma*») 15. En Juan, el texto de los manuscritos oscila entre: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός τοῦ θεοῦ 16 y: οὗτός ἐστιν ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ 17. La variante que hemos mencionado en segundo lugar, está mucho más débilmente testimoniada, pero está representada ya desde muy pronto tanto en Egipto como en occidente y en Siria por testimonios muy antiguos (p^{5vid} sa \aleph^*) o de los más antiguos (a b e ff² sy^{sin} cur). No sólo la antigüedad da considerable peso a la lectura οὗτός ἐστιν ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ, sino también la dificultad de su contenido. Por un lado, el título de «el elegido de Dios» aparece únicamente aquí en el cuarto evangelio: un hecho que debió de haber conducido a la asimilación con la voz que, según los sinópticos, se oyó en el bautismo (ὁ υἱός μου). Por otro lado, ya desde Justino 18, se consideró que la idea de que Jesús había sido un hombre «elegido» para ser el mesías, era una herejía ebionita. Esto debió de ser la razón determinante para borrar el término escandaloso de ἐκλεκτός. En caso de que la lección más difícil οὗτός

15. El texto occidental de Lc 3, 22 (D Just Cl Or Hil) υἱός μου εἰ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε es una asimilación secundaria al texto bíblico de Sal 2, 7 LXX (véase la asimilación del texto occidental de Mc 15, 34 D par. Mt 27, 46 a Sal 22, 2 hebr.) y no debe tomarse, por tanto, en consideración.

16. P⁶⁶ 75 y la mayoría de los códices.

17. P^{5vid} \aleph 77 218 b e ff² * sy^{sin} cur Ambr.; véase ὁ ἐκλεκτός υἱός sa a ff^{2c} (syp^{al}).

18. Dial. 48, 3; 49, 1.

ἔστιν ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ fuera la más antigua¹⁹, entonces —según el evangelio de Juan— la proclamación hecha en el bautismo de Jesús habría aludido *exclusivamente a Is 46, 1*. Y posiblemente haya que decir lo mismo de la voz que se oye en el bautismo, según el relato de los sinópticos. Esta conclusión es obvia, si comparamos el texto de los sinópticos con Is 42, 1²⁰:

Mc 1, 11 = Lc 3, 22 Is 42, 1 según Mt 12, 18 Is 42, 1 según Θ (Q sy^h)

σὺ εἶ (Mt οὗτός ἐστιν)	(1) ἰδοὺ	(1) ἰδοὺ
ὁ υἱός μου	ὁ παῖς μου	ὁ παῖς μου
	ὄν ἡρέτιστα	ἀντιλήψομαι αὐτοῦ
ὁ ἀγαπητός	ὁ ἀγαπητός μου	ὁ ἐκλεκτός μου
ἐν σοὶ (Mt: ᾧ) εὐδόκησα	ὄν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου	ὄν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου
(10) τὸ πνεῦμα καταβαίνον	θήσω τὸ πνεῦμα μου ἐπ' αὐτόν	(no conservado)

Los tres textos concuerdan ampliamente. La única diferencia de importancia es: ὁ υἱός μου/ὁ παῖς μου. Puesto que παῖς es un término ambiguo que tiene doble significación («siervo», «hijo»), y puesto que en ambiente helenístico se evitó desde muy pronto el designar a Jesús como ὁ παῖς θεοῦ²¹, es obvia la sospecha de que ὁ υἱός μου, de la voz que se oye en el bautismo, representa el peralte cristológico de un original ὁ παῖς μου, que Marcos habría encontrado ya previamente.

Por tanto, hay que contar también con la posibilidad de que la voz que se oye en el bautismo, según la tradición sinóptica, no sea una cita mixta de Sal 2, 7 y de Is 42, 1, sino que —al igual que Jn 1, 34— se limite a Is 42, 1²². La sospecha de que la proclamación se refiere a Is 42, 1, y únicamente a este lugar, adquiere apoyo importante cuando tenemos en cuenta la continuación de Is 42, 1. La secuencia inmediata es (véase Mt 12, 18): θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν. Esta proposición nos lleva directamente a la situación de la historia del bautismo. Recordemos que en el judaísmo antiguo, cuando se sabía de memoria grandes partes de la Escritura, era una costumbre muy extendida citar únicamente el comienzo de un pasaje, aunque se aludiera también a la continuación del mismo²³. En la voz celestial que se escucha según Mc 1, 11/Lc 3, 22, podríamos tener uno de esos casos de cita abreviada. La frase propiamente decisiva de Is 42, 1, no aparece ya en la cita: θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν. Por consiguiente, la proclamación significa con suma probabilidad: Lo que se promete en Is 42, 1, a saber, que Dios ha de hacer que su Espíritu repose sobre su siervo, eso acaba de cumplirse en este momento.

19. Así lo afirma decididamente → A. VON HARNACK, 552-556 = 127-132.

20. Puesto que Is 42, 1 LXX difiere en varias cosas del texto hebreo hemos presentado para comparación las traducciones de Is 42, 1 ofrecidas por Mt 12, 18 y por Teodoción.

21. J. JEREMIAS, παῖς θεοῦ, D-C, en ThW V, 1954, 699-703, refundido en παῖς (θεοῦ) im Neuen Testament: Abba, 192-198.

22. → A. VOGTLE, 660 s, basándose en otras consideraciones, estima que «la voz celestial podría no haber tenido nada que ver, originalmente, con Sal 2, 7». Otros propugnadores de esta opinión desde G. DALMANN, Worte, Jesu, 227, pueden verse en J. JEREMIAS, παῖς (θεοῦ) im Neuen Testament en Abba, 193, nota 350, y en I. H. MARSHALL, Son of God or Servant of Yahweh? A Reconsideration of Mark I. 11: NTS 15 (1968-1969) 327, nota 3. Muy recientemente en D. FLUSSER, Jesus, 28.

23. Un ejemplo tomado del nuevo testamento lo tenemos en Rom 3, 4 b.

Ahora bien, si la proclamación interpreta el descenso del Espíritu como cumplimiento de Is 42, 1, entonces esto tiene extensas consecuencias para comprender la historia del bautismo de Jesús. En primer lugar, vemos que todo el acento recae sobre el acontecimiento de la comunicación del Espíritu: la interpretación no tiene más que función subsidiaria. En segundo lugar, aparece claro que la proclamación no tiene nada que ver originalmente con la entronización real o con ritos de adopción o con cosas semejantes. No nos lleva al ámbito de las ideas del mesías-rey, sino al de las afirmaciones de la Escritura acerca del siervo de Dios.

3. *La significación de la experiencia de Jesús en su bautismo*

Más arriba, p. 62, hemos visto que no hay ninguna razón para dudar de la historicidad del bautismo de Jesús. Asimismo, la noticia de que Jesús, en su bautismo, tuvo una experiencia determinante para su actuación, es una noticia que tiene en su favor toda la probabilidad. En favor de ello habla el que Jesús esté cerca del Bautista y, sin embargo, se diferencie radicalmente de él. Esto presupone que algún acontecimiento abrió una sima entre estos dos hombres. Los relatos del bautismo nos indican que tal acontecimiento tuvo lugar en el bautismo de Jesús.

Si intentamos precisar la experiencia que Jesús tuvo en el bautismo, podríamos decir: en el bautismo, Jesús tiene conciencia de ser poseído por el Espíritu. Dios lo toma a su servicio, lo equipa y lo autoriza para ser su mensajero y el inaugurador del tiempo de salvación. Con ocasión de su bautismo, Jesús experimentó su vocación.

Según Is 42, 1, el Espíritu habría de darse al elegido de Dios, a su siervo. Nada excluye la posibilidad de que la idea de este pasaje, tal como está expresada en la proclamación, estuviera ya presente en Jesús, y que él desde el bautismo adquiriese conciencia de ser el siervo de Dios, prometido por Isaías. Volveremos sobre este punto en el § 24.

En todo caso, lo que consta firmemente es que Jesús atribuyó suma importancia a la hora de su bautismo. Así lo vemos por la enigmática perícopa (y que, por tanto, es antigua) de Mc 11, 27-33 par. Le preguntan a Jesús de dónde ha recibido él su autoridad. Cuando él responde a su vez con otra pregunta, a saber, si el bautismo de Juan era o no de Dios (v. 30), difícilmente po-

dremos entender esto como una evasiva, como un movimiento táctico de Jesús para eludir una respuesta directa. Ahora bien, si tomamos en serio la contra-pregunta de Jesús²⁴, entonces su sentido es el siguiente: «Mi autoridad se basa en el bautismo de Juan». Y esto, a su vez, quiere decir concretamente: «Mi autoridad se basa en lo que sucedió cuando yo fui bautizado por Juan».

Buscábamos un punto de partida para nuestra exposición acerca del mensaje de Jesús. Aquí lo tenemos: la vocación que Jesús experimentó al ser bautizado por Juan.

Pero tal vez podamos decir aún más cosas.

§ 6. LA ENTREGA DE LA REVELACIÓN

G. DALMAN, *Worte Jesu*²; W. L. KNOX, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Schweich Lectures 1942, London 1944; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, en FRLANT 83, Göttingen 1963, 21964, 319-333; J. JEREMIAS, *Abba*, 47-54 (la exposición que vamos a hacer, sigue estrechamente a lo que se dice en esta obra). Más bibliografía puede verse en G. SCHRENK - G. QUELL, *πατήρ κτλ.*, en ThW v, 1954, 946-1016: 993 s.

Otro pasaje que nos da alguna idea de lo que precedió a la aparición de Jesús en público es Mt 11, 27 (par. Lc 10, 22):

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου
καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ,
οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ὃ ἔαν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

1. Mt 11, 27 (par. Lc 10, 22), *¿es una palabra de revelación joánico-helenística?*

Karl von Hase, que era profesor de historia eclesiástica en Jena, hizo la famosa observación de que este «lógion» sinóptico daba «la impresión de ser un aerolito caído del cielo joánico»¹. Dos cosas, principalmente, parecían joánicas: a) el conocerse mutuo, que daba la sensación de ser un término técnico de la

24. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, MeyerK 1, 2, Göttingen 1937 = 171967, 242.

1. *Die Geschichte Jesu*², Leipzig 1876, 422.

mística helenística, y b) la designación que Jesús hace de sí mismo como ὁ υἱός, y que es un elemento característico de la cristología joánica², mientras que de él hay muy pocos ejemplos —ejemplos aislados— antes de Juan³.

Estas objeciones se han estado repitiendo sin cesar. Durante bastante tiempo se consideró como cierto el que Mt 11, 27 par. tenía que ser una formación tardía hecha por la comunidad helenística. Pero en los cuatro últimos decenios, esta crítica ha ido perdiendo terreno⁴.

En realidad, el carácter específicamente semítico de nuestro «lógion», que aparece tanto en su lenguaje como en su estilo, nos prohíbe considerarlo como «palabra específicamente helenística, de revelación»⁵. En lo que se refiere al lenguaje, diremos que los vocablos οὐδεὶς / εἰ μὴ o bien οὐδέ / εἰ μὴ son traducción de *let'ella*, que en arameo sirve como perífrasis de «únicamente»; asimismo, ἀποκαλύπτειν en el sentido de «revelar» es ajeno a la mente griega⁶; tan sólo en la construcción παρεδόθη ὑπὸ aparece un buen sentido helénico⁷. Con respecto al *estilo*, señalemos en primer lugar la estructura de Mt 11, 27 par.: tenemos aquí una estructura de cuatro versos que tiene exacta analogía en Mt 11, 25 s: el verso 1 nos ofrece el tema; los versos 2 y 3 lo explican por medio de proposiciones paralelas (tengamos en cuenta que, en ambas estrofas de cuatro versos, la segunda línea, a pesar de la parataxis formal, está subordinada a la tercera); la línea o verso 4 presenta la conclusión enfática. A esto se añade, en lo que corresponde a Mt 11, 27 par., el asindeton del principio, la repetición (poco elegante para la sensibilidad helénica, y eliminada por tanto por Lucas) del verbo en los versos 2 y 3, y la sustitución del pronombre recíproco (que falta en las lenguas semíticas) por el paralelismo sintético de los versos 2 y 3 (véase infra).

Así que los datos lingüísticos y estilísticos señalan muy claramente que nuestro «lógion» pertenece al mundo lingüístico semítico. Desde el punto de vista de la lengua, vemos también

2. En el evangelio aparece quince veces; en las cartas, ocho veces.

3. En primer lugar en Pablo, pero sólo una vez (1 Cor 15, 28). Y, luego, únicamente en Mc 13, 32 par. Mt 24, 36), en la fórmula bautismal de Mt 28, 19, y en Heb 1, 8.

4. Principalmente especialistas ingleses han protestado contra este punto de vista T. W. MANSON, *Sayings*², 79: «The passage is full of Semitic turns of phrase, and certainly Palestinian in origin» (El pasaje está lleno de giros semíticos, e indudablemente es de origen palestinese); *Teaching*², 109-112; →W. L. KNOX, 7: «If we reject it, it must be on the grounds of our general attitude to the person of Jesus, not on the ground that its form or language are 'hellenistic' in any intelligible sense» (Si lo rechazamos, lo haremos por razón de nuestra actitud general con respecto a la persona de Jesús, no porque su forma o lenguaje sean «helenísticos» en forma alguna comprensible).

5. R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 172.

6. A. OEPKE, *καλύπτω* κτλ., ThW III, 1938, 558-597: 568, 19 s.

7. G. DALMAN, *Worte Jesu*, 232, nota 2.

que los dos argumentos mencionados al principio, en favor de un supuesto origen helenístico-joánico (el conocer «místico» y el uso titular de ὁ υἱός) no son argumentos decisivos.

En cuanto al conocer «místico», diremos que en la mística helenística encontramos enunciados afines que establecen un contraste entre un doble y activo (ἐπι)γινώσκειν. Pero hasta ahora no ha aparecido ningún paralelo exacto. Aunque sí encontramos uno en el ambiente del judaísmo:

αὐτὸς οὐ γινώσκει με
καὶ ἐγὼ εὐ γινώσκω αὐτόν 8.

Esta frase aparece en un contexto completamente profano: Tobías debe reclamar la entrega de una suma de dinero depositada por su padre. Y declara que su misión es irrealizable, ya que el depositario del dinero y él no se conocen mutuamente. En consecuencia, la frase citada debe traducirse por «no nos conocemos mutuamente». A nosotros nos parecerá quizás que la expresión «él no me conoce a mí y yo no le conozco a él», es una manera muy larga y complicada de decirlo. Pero esta manera de expresar la reciprocidad es idiomática de las lenguas semíticas, por la sencilla razón de que estas lenguas no tienen pronombre recíproco («el uno al otro», «mutuamente»). Cuando el semita quiere describir una relación de reciprocidad, entonces ha de acudir o bien a perífrasis⁹ o bien, como en nuestro caso, debe echar mano de la repetición¹⁰. Como G. Dalman hizo notar¹¹, la monotonía de los versos paralelos:

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός

es sencillamente una perífrasis oriental para expresar una relación de reciprocidad: tan sólo el Padre y el Hijo se conocen realmente el uno al otro. Al darnos cuenta de esto, vemos que queda en tela de juicio también el segundo argumento en favor de la opinión de que este «lógion» procedería del medio ambiente joánico-helenístico. Y este segundo argumento es el uso titular de ὁ υἱός. Se trata, una vez más, de una peculiaridad de las lenguas semíticas, sobre la que vamos a llamar la atención aquí: en las metáforas, comparaciones y parábolas, el semita suele emplear el artículo determinado, con significación genérica. Así lo vemos, por ejemplo, en Mc 4, 3-8¹². En caso de que, en Mt 11, 27, el artículo tuviera originalmente significación genérica, entonces habría que traducir así las líneas 2 y 3:

«tan sólo un padre conoce a su hijo,
y tan sólo un hijo conoce a su padre».

8. Tobías 5, 2 ⚭ (referencia hecha por el Dr. CHR. BURCHARD).

9. Verbigracia: ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ («mutuamente»), Mt 18, 35. Así lo vemos ya en Gén 26, 31; Ex 25, 20; 37, 9.

10. Otros ejemplos de repetición para expresar la reciprocidad pueden verse en: J. JEREMIAS, *Abba*, 49. Véase, además: Gén 45, 14; Jub 23, 19; I QS 4, 17; Fragmententarg. Ex 15, 2 (cod. Vat. 440, ed. M. Ginsburger, Berlin 1899, 83); Fragmententarg. Num 21, 15 (dos veces); Sanh. 3, 1; TestNaphth 7, 3.

11. *Worte Jesu*, 232.

12. ὁ σπείρων «un sembrador» (c. 3) etc. Véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 7 nota 2 (= *Parábolas*, 13 nota 2).

Para decirlo con otras palabras, tendríamos ante nosotros una afirmación muy general, basada en la experiencia humana. Una afirmación muy parecida, de índole también general, la encontramos en Jn 5, 19-20a, si C. H. Dodd tiene razón al afirmar que este pasaje es «une parabole cachée», es decir, que fue originalmente una metáfora tomada de la vida cotidiana y que nos habla de que el hijo es el aprendiz de su padre¹³. Tan sólo secundariamente, esto es, en un estadio ulterior, se entendió el absoluto ó υιός como un título.

En realidad, sería un caso singularísimo el que, bajo la forma de Mt 11, 27 par., se hubiera deslizado un «lógon» joánico dentro del corpus sinóptico. Contra la existencia de un «lógon» de carácter joánico habla también el hecho de que ἐπιγινώσκειν (como dice Mateo) y ἀποκαλύπτειν son vocablos completamente ajenos a Juan¹⁴, y de que παραδιδόναι, en Juan, nunca se usa referido a Dios como sujeto. Ahora bien, a la inversa, nos imaginamos fácilmente que Mt 11, 27 par., una vez que el absoluto ó υιός se hubo entendido como título, diera poderosos impulsos a la cristología joánica, y a sus asertos acerca del conocer. Por consiguiente, podríamos tener ante nosotros uno de los «lóγια» de Jesús de los que nació la teología joánica. En efecto, sin puntos de arranque en la tradición sinóptica, el origen de esta teología sería un completo enigma.

Así pues, si no hay nada que hable contra la autenticidad de Mt 11, 27 par., si hay algo que habla decididamente en su favor: algo de mucho peso: la conexión íntima en que el «lógon» está con la palabra con que Jesús se dirigía a Dios, con la invocación «abba»¹⁵.

2. Sentido del «lógon» Mt 11, 27 (par. Lc 10, 22)

El pasaje de Mt 11, 27 par. Lc 10, 22 es, como ya vimos, una estrofa de cuatro versos¹⁶. La primera línea o verso introduce el

13. *Une parabole cachée dans le quatrième evangile*: RHPH 42 (1962) 107-115; lo ha visto al mismo tiempo P. GAECHTER, y con evidente independencia de Dodd, *Zur Form von Joh 5, 19-30*, en J. BLINZLER - O. KUSS - F. MUSSNER (ed.), *Neutestamentliche Aufsätze*. J. Schmid-Festschrift, Regensburg 1963, 65-68, aquí 67.

14. ἀποκαλύπτειν, en los escritos joánicos, lo encontramos únicamente en Jn 12, 38, que es una cita de los LXX (Is 53, 1). Ἐπιγινώσκειν falta por completo.

15. Véase más adelante, p. 73 ss.

16. La versión de Lucas (10, 22) está ligeramente helenizada por la omisión del verbo en la tercera línea, pero sin perder la estructura de cuatro líneas o versos.

tema: «Todo me lo ha entregado mi Padre». Παραδίδονται (*masar/mesar*) es el término técnico para designar la transmisión de doctrina, conocimiento y saber sagrado¹⁷. Por consiguiente, πάντα designa, lo mismo que ταῦτα v. 25, el misterio de la revelación. Y este primer verso quiere decir: «Mi Padre me ha transmitido la plena revelación».

Los versos 2 y 3 explican el tema por medio de un paralelismo sintético. Fijémonos en que, aunque la forma de los dos versos es paratáctica, la lógica de las mismas es hipotáctica¹⁸. Y fijémonos también en que el artículo determinado tiene sentido genérico¹⁹. En consecuencia, habremos de traducir: «Y así como sólo un padre conoce (realmente) a su hijo, así también sólo un hijo conoce (realmente) a su padre»²⁰.

El cuarto verso: «y aquel a quien el hijo se lo quiera revelar». Sobre este verso carga el acento. Puesto que sólo un hijo conoce realmente a su padre, sólo él es capaz de transmitir a otros este conocimiento.

Por tanto, Jesús explica el proceso de la transmisión de la revelación (verso 1). Y para ello se vale de la comparación padre-hijo (versos 2 ss). Esta comparación la encontramos también en otras partes. «Todos los secretos, yo (Dios) se los revelé a él (*Meṣatron*²¹), como un padre»²². «El (*Meṣatron*) me dijo: ¡Ven! Voy a mostrarte el velo de Dios, que está desplegado ante el Santo (¡bendito sea!), y en el que están tejidos... todos los linajes del mundo y todas sus acciones. Y... me mostró con los dedos de su mano —como un padre que enseña a su hijo las letras de la Torá»²³. Que la comparación padre-hijo, aplicada a la transmisión de la revelación, es una comparación más antigua que el libro hebreo de Enoc compuesto en los siglos iv-v, lo vemos por la metáfora del hijo como aprendiz (Jn 5, 19-20a), según el sentido que suponemos fue el sentido original²⁴: «Amén, amén, os digo: el (= un²⁵) hijo no es capaz, por sí mismo, de hacer nada, (sino) únicamente lo que ve hacer a su padre. Por-

17. J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 95. 195 (bibl.). Véase tan sólo 1 Cor 11, 23a; 15, 3.

18. Véase anteriormente, p. 75.

19. Véase anteriormente, p. 76.

20. A propósito de la traducción «así... así también», véase Jn 10, 15: καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ, κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα.

21. El ángel más excelso de los que asisten al trono de Dios.

22. HebrHen 48 C, 7.

23. HebrHen 45, 1sig. Ms. E.

24. Véase anteriormente, p. 76 s.

25. *Ibid.*

que lo que éste hace, lo imita el hijo. Ya que el padre ama al hijo, y le inicia en todo lo que él hace». Era corriente que el hijo aprendiera el oficio manual de su padre. Muchas industrias tenían secretos de producción, que eran guardados cuidadosamente, y en los que el hijo era iniciado por el padre. De la misma manera —nos dice la metáfora del aprendiz— el Padre inició a Jesús en la revaluación²⁶. Con perfecta correspondencia, Jesús explica en Mt 11, 27 par. el tema: «todo me lo ha transmitido mi Padre» (línea 1), valiéndose para ello de la comparación padre-hijo (líneas 2 y 3): «tan sólo padre e hijo se conocen de veras el uno al otro». Con ello Jesús, expresándose a través del velo de una metáfora tomada de la vida cotidiana, quiere decir: así como un padre habla con su hijo, así como le enseña las letras de la Torá, así como le inicia en el secreto guardado cuidadosamente de su oficio artesano, así como no le oculta nada, así como le abre su corazón como a nadie más: así Dios me ha dado el conocimiento de él mismo.

La cuarta y última línea: «y aquel a quien el hijo se lo quiera revelar», permanece todavía dentro del marco de la experiencia cotidiana (puesto que sólo un hijo conoce realmente los propósitos y acciones de su padre, sólo él puede hacer que otros los comprendan). Y deja que el oyente saque la consecuencia que de ahí se deriva para los títulos de Jesús con respecto a su misión.

En Mt 11, 27 tenemos una afirmación central acerca de la misión de Jesús. Su Padre le ha concedido la revelación de sí mismo. Y lo ha hecho de manera tan plena, como sólo un padre se descubre ante su hijo. Por eso, únicamente él, Jesús, podrá revelar a otros el verdadero conocimiento de Dios.

La conciencia que Jesús tiene de su misión, según vemos en Mt 11, 27 par., esa conciencia de ser él singularísimamente el receptor y el comunicador del conocimiento de Dios, no se expresa únicamente allí. En la conciencia que el maestro de justicia²⁷ tiene de su propia misión, y a pesar de diferencias fundamentales en cuanto al mensaje²⁸, esta conciencia de Jesús tiene una impresionante analogía dentro del ambiente palestinese. Y esta conciencia llegó a sedimentarse en los evangelios en mu-

26. Véase además: TestLevi 17, 2; el sacerdote ungido del primer jubileo «hablará con Dios como con su padre».

27. G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 319-336, especialmente 327 s, 334-336.

28. *Ibid.*, 336-353.

chos otros pasajes, y por cierto en «lógia» que, por carecer de predicados cristológicos de majestad, dan muestras de ser tradición antigua: Mc 4, 11 (a los discípulos se les revela el $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$); Mt 11, 25 par. (Jesús posee y enseña $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$, Dios las revela por medio de él); Mt 13, 16 s par. Lc 10, 23 s (los discípulos pueden ver y oír lo que no fue dado a los profetas y justos [Lucas: a los reyes]); Mt 5, 17 (Jesús trae la revelación final²⁹); Lc 15, 1-7.8-10.11-32 (las acciones de Jesús reflejan la actitud de Dios hacia los pecadores³⁰), etc.

Cuándo y dónde recibió Jesús esta revelación, en la que Dios se le descubrió como un padre se descubre a su hijo: es cosa que no se nos dice. Sin embargo, el aoristo $\pi\alpha\rho\epsilon\delta\acute{o}\delta\eta$ contiene una indicación, porque el aoristo indica un único acontecimiento. Es un aoristo sorprendente, porque esperaríamos más bien (como vg. en Jn 5, 19-20a) el presente. Es obvio que el aoristo se refiere al bautismo de Jesús.

Acerca del contenido de la revelación concedida a Jesús, no encontramos en Mt 11, 27 par. sino una insinuación. La encontramos en la palabra «mi Padre». Por eso, al llegar a este punto, tenemos que seguir preguntándonos acerca de esta invocación.

§ 7. 'Abba COMO INVOCACIÓN PARA DIRIGIRSE A DIOS

G. DALMAN, *Worte Jesu*²; G. KITTEL, $\alpha\beta\beta\alpha$, en ThW I, 1933, 4-6; W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Etude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le nouveau testament: Analecta Biblica 19, Rome 1963*; J. JEREMIAS, *Abba*, en *Abba*, 15-67.

1. Las fuentes

Los cinco estratos de tradición de nuestros evangelios (Marcos, el material de «lógia», el material especial de Mateo, el material especial de Lucas, Juan) concuerdan en que Jesús se dirigía a Dios llamándole «Padre mío»¹. Los ejemplos se distri-

29. Véase más adelante, p. 104 ss.

30. Véase más adelante, p. 146.

1. De la invocación de Dios como «Padre mío» hay que distinguir cuidadosamente la *designación* de Dios como Padre en labios de Jesús (véase →J. JEREMIAS, 33-56). En este parágrafo vamos a estudiar únicamente la invocación.

buyen de la manera siguiente (los paralelos se cuentan sólo una vez):

Marcos	1 ²
material común a Mateo y a Lucas	3 ³
ejemplos adicionales en solo Lucas	2 ⁴
ejemplos adicionales en solo Mateo	1 ⁵
Juan	9 ⁶

Los cinco estratos no sólo están de acuerdo en que Jesús se dirigía a Dios llamándole «Padre suyo». Sino que dan también testimonio unánime de que Jesús utilizó esta invocación en *todas* sus oraciones. (La única excepción es Marcos 15, 34 par. Mt 27, 46, el clamor de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?») Pero aquí Sal 22, 2 proporcionó ya la forma de dirigirse a Dios⁷). El punto esencial de esta afirmación es la unanimidad de la tradición. Y esta unanimidad, completamente aparte de la cuestión acerca de la autenticidad de las distintas oraciones, demuestra que el hecho de que Jesús se dirigiera a Dios llamándole «Padre» estaba firmemente arraigado en la tradición acerca de Jesús.

Además, en la historia de Getsemaní, Marcos nos cuenta que Jesús, al dirigirse a Dios llamándole «Padre mío», utilizaba la forma aramea: 'Abba⁸: καὶ ἔλεγεν· Ἄββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατὰ σοι παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἅπ' ἐμοῦ (14, 36).

2. La unicidad de invocar a Dios como 'Abba

El judaísmo antiguo dispone de gran riqueza de maneras para dirigirse a Dios. La «oración» (*Tephilla*, denominada más tarde las dieciocho bendiciones), que ya en tiempos del nuevo testamento se recitaba tres veces al día⁹, termina cada bendición

2. 14, 36.

3. Mt 6, 9 (par. Lc 11, 2); 11, 25 s (par. Lc 10, 21, dos veces).

4. 23, 34.46.

5. 26, 42.

6. 11, 41; 12, 27 s; 17, 1.5.11.21.24 s.

7. Véase anteriormente, p. 17, nota 15.

8. El acento recae sobre la sílaba final. En lo sucesivo escribiremos 'Abba con mayúscula cuando sea una invocación de Dios. De lo contrario, lo escribiremos con minúscula ('abba).

9. J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche*, en J. JEREMIAS, *Abba*, 67-80, aquí 70-73.

con una nueva invocación de Dios. La primera bendición, en la forma que suponemos que es la más antigua¹⁰, dice así:

Alabado seas, Yahvé,
Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob (véase Mc 12, 26 par.),
Dios altísimo,
Señor¹¹ del cielo y de la tierra (véase: Mt 11, 25 par.), nuestro escudo
y escudo de nuestros padres.
Alabado seas, Yahvé, escudo de Abraham.

Lo vemos: una fórmula para dirigirse a Dios está colocada a continuación de la otra. Si quisiéramos agrupar todas las fórmulas para dirigirse a Dios que aparecen en la antigua literatura judía de plegarias, habría que confeccionar una lista muy extensa.

Ahora bien, si nos preguntamos acerca de la invocación de Dios como *Padre*, vemos que esta invocación no se halla en ninguna parte del antiguo testamento. Es verdad que están muy cerca de ella el clamor de desesperación 'abinu 'atta¹² o bien 'abi 'atta¹³, y el privilegio de reyes de poder llamar a Dios 'abi 'atta¹⁴. Pero se trata de proposiciones enunciativas, no de invocaciones divinas que utilizaran el nombre de «Padre». En la literatura post-canónica del judaísmo, y en lo que se refiere al judaísmo de la diáspora, hallamos casos aislados de la invocación de Dios como πᾶτερ¹⁵, pero que aquí se debe a la influencia del mundo helénico. En el ambiente de Palestina, hay que llegar a los primeros tiempos del cristianismo para encontrar dos oraciones que utilicen la invocación de Dios como «Padre». Y ambas la utilizan en la forma de 'abinu malkenu¹⁶. Pero hay que tener en cuenta que se trata de plegarias litúrgicas en las que se invoca a Dios como Padre; que se emplea la lengua hebrea, y que 'abinu aso-

10. Según G. DALMAN, *Worte Jesu*, Leipzig 1898, 299, aunque por desgracia no se halla en la segunda edición. Lo que suponemos que son adiciones, se han omitido más arriba.

11. A propósito de esta traducción de *gone*, véase J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet*, en *Abba*, 75 nota 31 a.

12. Is 63, 16 (dos veces); 64, 7.

13. Jer 3, 4.

14. Sal 89, 27, recogido en Sir (o Ecl) 51, 10 HT.

15. Sir 23, 1.4 LXX; 3 Mac 6, 3.8; Apokryphon Ez. Fragm. 3 (editado por K. Holl en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten*. Tübingen 1928, 36); Sab 14, 3.

16. →J. JEREMIAS, 28-30: se trata de la oración 'ahaba rabba (la segunda de las dos bendiciones que, por la mañana, servían de introducción al *Šema'*), la cual probablemente pertenecía ya a la antigua liturgia sacerdotal del culto del templo, y la letanía de año nuevo, cuyos elementos básicos se hallan atestiguados ya por R. 'Aqiba (que murió después del año 135 d.C.).

ciado con *malkenu* significa: el Padre a quien la comunidad llama, es el rey celestial del pueblo de Dios. En cambio, buscaríamos inútilmente la invocación personal de Dios como «Padre mío». La encontramos por primera y única vez (ya que el texto original del Sirácida [o Eclesiástico] 23, 1.4, tal como puede colegirse por una paráfrasis hebrea, decía 'el 'abi, y por tanto no debe traducirse por «Dios, Padre mío» sino por «Dios de mi padre»¹⁷) en *Seder Elijahu rabba*, un escrito que se compuso en Italia meridional hacia el año 974 d. C., y en el cual la invocación tiene la forma de: 'abi šäbbaššamajim (es decir, en hebreo y con adición)¹⁸. Esto quiere decir: en la literatura del judaísmo palestino antiguo *no se ha probado* hasta ahora que exista la invocación individual de Dios como «Padre mío». Esta invocación no aparece hasta la edad media, en la Italia meridional.

Si ya era algo completamente inusitado el que Jesús se dirigiese a Dios como «Padre mío», habrá que decir lo mismo plenamente acerca del uso de la forma aramea 'Abba. Es verdad que esta forma sólo se nos transmite expresamente en Mc 14, 36. Pero hay dos observaciones que nos convencen de que Jesús, en todas sus demás oraciones, utilizaba esta forma 'Abba como invocación para dirigirse a Dios. La primera observación es que la invocación de Dios como «Padre» muestra una curiosa oscilación de formas. Por un lado, encontramos la forma griega correcta de vocativo πάτερ¹⁹, que en Mateo va provista del pronombre personal (πάτερ μου)²⁰; por otro lado, encontramos el nominativo con artículo (ὁ πατήρ) como vocativo²¹. Lo que nos llama especialmente la atención es que en una misma plegaria encontremos sucesivamente πάτερ y el nominativo vocativístico ὁ πατήρ (Mt 11, 25 s par. Lc 10, 21). Esta curiosa oscilación nos está señalando un 'abba subyacente, que en tiempo de Jesús se empleaba tanto como vocativo, como para expresar el estado enfático («el padre») e igualmente para la forma con sufijo, de la primera persona («padre mío», «padre nuestro»)²². La segunda observación: por Rom 8, 15 y Gál 4, 6 nos enteramos de que en

17. →J. JEREMIAS, 32 s.

18. Los ejemplos los he enumerado en o. c., 31 nota 65.

19. Mt 11, 25 par. Lc 10, 21a; Lc 11, 2; 22, 42; 23, 34.46; Jn 11, 41; 12, 27 s; 17, 1.5.11.24 s.

20. Mt 26, 39.42.

21. Mc 14, 36; Mt 11, 26 par. Lc 10, 21b; (Rom 8, 15; Gál 4, 6). πατήρ sin artículo y como vocativo, y que una parte de los testimonios ha transmitido con respecto a Jn 17, 5.11.21.24 s, es una variación interna del griego (un vulgarismo).

22. →J. JEREMIAS, 59-61.

la iglesia primitiva se hallaba difundida la exclamación, a impulsos del Espíritu: Ἀββὰ ὁ πατήρ. Y, por cierto, que Pablo no la presupone sólo para su propia comunidad (Gál 4, 6), sino que cuenta también con que este Ἀββὰ resonaba como clamor de oración en una comunidad no fundada por él, como la de Roma (Rom 8, 15). El carácter inusitado de esta manera de invocar a Dios (véase más adelante) da muestras de ser un eco de la oración misma de Jesús. Por consiguiente, tenemos todas las razones para contar con que al πότερ (μου) o bien ὁ πατήρ de las oraciones de Jesús, está siempre subyacente un Ἀββα.

Aunque para la invocación de Dios como πότερ pueden hallarse algunos ejemplos escasos (seguramente por influencia griega) en el judaísmo helenístico²³, sin embargo podemos afirmar con seguridad que en toda la extensa literatura de plegarias del judaísmo antiguo no se halla un solo ejemplo en el que se invoque a Dios como Ἀββα, ni en las plegarias litúrgicas ni en las plegarias privadas²⁴.

Incluso fuera de las plegarias, el judaísmo evita conscientemente aplicar a Dios la palabra Ἀββα, como podemos ver por el Targum. De los tres pasajes del antiguo testamento en los que a Dios se le llama Ἀβι, el Targum traduce dos por *ribbuni* «mi Señor» (Jer 3, 4.19). Tan sólo en el Targum del Sal 89, 27, el traductor se vio obligado, por el sentido, a traducir Ἀββα. Fuera de este caso, en todo el Targum, sólo encontramos en el Targ. Mal 2, 10 la palabra Ἀββα aplicada a Dios (en hebreo: Ἀβ). Pero también aquí el traductor, obligado por el sentido, no tenía ninguna otra posibilidad de traducción. Fuera del Targum, no hay más que un solo lugar en la literatura rabínica en el que se utilice Ἀββα en relación con Dios. Se trata de una historia que se contaba de Hanin ha-neḥba, famoso por sus oraciones para que lloviese, y que vivió hacia fines del siglo I a. C.:

23. Véase anteriormente, p. 82 juntamente con la nota 15.

24. Tampoco E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 492-494, no pudo mostrar ningún ejemplo. Ninguno de los dos lugares en los que él se basa, contienen la invocación de Dios como Ἀββα. Cuando el autor prosigue diciendo: «El hecho de que en la Mishna (escrita hacia el 200 d.C.), que está redactada en hebreo puro, no se halle la forma Ἀββα, que es exclusivamente aramea, es un hecho que se comprende por sí mismo», entonces esta observación está delatando un conocimiento insuficiente del hebreo de la Mishna. Porque la realidad objetiva es precisamente la contraria: para expresar la idea de «padre mío», no encontramos en ningún lugar de la Mishna la forma hebrea Ἀβι. Sino que sin excepción (y más de cincuenta veces) se emplea la forma aramea Ἀββα. Por lo demás, en todos los lugares se trata de lenguaje profano. Como invocación divina o como designación de Dios, la expresión «padre mío» no aparece absolutamente en la Mishna).

Hanin ha-nehba era hijo de la hija de Honis [= Onías] el trazador de círculos²⁵. Cuando el mundo necesitaba lluvia, los rabbanan [= nuestros maestros] le enviaban los niños de la escuela, los cuales cogían la orla de su manto²⁶ y le decían: «'abba, 'abba, hab lan miṭra!» («papaíto, papaíto, ¡danos lluvia!»). El [= Hanin] decía ante El [= Dios]: «Soberano del mundo, ¡hazlo por éstos, que todavía no saben distinguir entre un 'Abba que puede conceder la lluvia, y un 'abba que no puede conceder lluvia alguna!»²⁷.

Hanin apela a la misericordia de Dios, recogiendo con humor el familiar «'abba, 'abba» con que los niños de la escuela se dirigen a él, y designando a Dios —por contraste con él mismo— como el «'Abba que puede conceder la lluvia». Podemos considerar esta breve historia como preludio de Mt 5, 45, en donde a Dios se le designa como el Padre celestial que concede, sin diferencia, el don de la lluvia sobre justos e injustos... Pero no nos ofrece la prueba judía, que nos faltaba, de que a Dios se le invoque como 'Abba. Porque, tengámoslo bien en cuenta, Hanin no se dirige a Dios llamándolo 'Abba, sino que su invocación es: «¡Soberano del mundo!».

Así, pues, todo esto nos sitúa ante un hecho de fundamental importancia: mientras que no poseemos *ni una sola prueba* de que, en el judaísmo, Dios fuera invocado con el nombre de 'Abba, vemos que Jesús en sus oraciones se dirige *siempre* a Dios con esta palabra, con la única excepción (fundada en el carácter de cita) de la exclamación que hace Jesús en la cruz (Mc 15, 34 par. Mt 27, 46).

El sorprendente silencio de la literatura de plegarias judías se explica por razones lingüísticas. 'Abba, por su origen, es una ecolalia (lenguaje infantil), por lo cual no admite flexión ni sufijos. «Tan sólo cuando un niño saborea el gusto de la cuna (es decir, cuando se le ha destetado), entonces dice 'abba, 'imma (esto es, comienza a pronunciar sus primeros balbuceos)»²⁸. La palabra 'abba, que originalmente había sido una ecolalia, había ganado mucho terreno en el arameo palestinese, y ciertamente antes ya de los tiempos del nuevo testamento. Había desplazado en toda la línea, tanto como forma de invocación, como también como forma de enunciación, al término hebreo-bíblico 'abi, había sustituido al estado enfático *'abha y había adquirido carta de ciudadanía como expresión para decir «padre suyo» y

25. A propósito de esto, véase →J. JEREMIAS, 62.

26. Gesto de súplica instante, véase Mc 5, 27.

27. b. Ta'an. 23b.

28. b. Ber. 40a Bar. par. b. Sanh. 70b Bar.

«padre nuestro»²⁹. En los días de Jesús hacia mucho tiempo ya que 'abba había dejado de limitarse al lenguaje infantil. También los hijos adolescentes, tanto varones como hembras, se dirigían entonces a su padre llamándole 'abba³⁰. Además de al padre, el título de 'abba se utilizaba también para dirigirse a otras personas mayores, de respeto. Así lo vemos, por ejemplo, en la historia (que se desarrolla en tiempos anteriores al cristianismo) de Hanin ha-neḥba (véase anteriormente, p. 85). Una fuente judeocristiana recientemente descubierta³¹, afirma que es propiedad de la lengua hebrea el poder designar como «hijo» a un esclavo fiel y recto, y como «padre» al amo y señor³². El Midrash lo confirma: «Así como los alumnos son llamados hijos, así también el maestro es llamado padre»³³. En casa del Rabban Gamli'el II (hacia 90), hasta el esclavo Ṭabi era llamado «'abba Ṭabi»³⁴.

Si tenemos en cuenta este *Sitz im Leben* de la palabra 'abba, entonces comprenderemos por qué el judaísmo palestinese no empleaba este término para invocar a Dios: 'abba pertenecía al lenguaje infantil, era una palabra vulgar, una expresión de cortesía. Habría sido irrespetuoso, dada la sensibilidad de los contemporáneos de Jesús; más aún, a éstos les habría parecido inconcebible dirigirse a Dios con un término tan familiar³⁵.

Jesús se atrevió a utilizar 'Abba como invocación de Dios. Y este vocablo 'Abba es *ipsissima vox Iesu*.

29. Los ejemplos pueden verse reunidos en →J. JEREMIAS, 60 s.

30. →J. JEREMIAS, 60, nota 32; 61, nota 43.

31. Estudiada por 'ABD EL-JABBAR, *Erweis der Prophetenschaft unseres Herrn Mohammed*, obra que se conserva manuscrita en Estambul, colección «Shehid Ali Pasha», n.º 1575 (véase S. PINES, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, The Israel Academy of Sciences and Humanities. Proceedings, II n.º 13, Jerusalem 1966).

32. f. 55b-56a (según PINES, *The Jewish Christians*, 8).

33. Siphre Dt 34 sobre 6, 7.

34. j. Nidda 49b 42f. Bar.

35. →G. KITTEL, 5. Cuando E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 59 nota 19, objeta contra G. Kittel: «El que la manera que Jesús tenía de expresarse causara escándalo entre sus contemporáneos, es pura suposición», esta objeción no hace al caso, como lo demuestra lo que hicimos notar más arriba, p. 84, a propósito del lenguaje del Targum y de Ta'an. 3, 8 (la familiaridad para con Dios, que se exprese con encarecimiento infantil, merece ser castigada con el anatema).

3 Significado de la invocación divina 'Abba

La completa novedad y el carácter único de la invocación divina 'Abba, en las oraciones de Jesús, muestra que esta invocación expresa el meollo mismo de la relación de Jesús con Dios. Jesús habló con Dios como un niño habla con su padre, lleno de confianza y seguro y, al mismo tiempo, respetuoso y dispuesto a la obediencia.

Una vez llegados a este punto, hay que poner en guardia contra dos posibles malentendidos: el hecho de que 'abba fuera originalmente un término del lenguaje infantil ha conducido a veces al error de pensar que Jesús, al dirigirse a Dios como a padre, había adoptado la manera de hablar de los niños pequeños —yo también lo creí así en otro tiempo—. Sin embargo, la comprobación de que, desde antes ya de los tiempos del nuevo testamento, incluso los hijos e hijas adultos se dirigían a su padre con la invocación 'abba, impide tal restricción, reduciendo esta expresión al lenguaje de los niños pequeños. Por otro lado, la conciencia de hijo, que se expresa en la invocación de Dios como 'Abba, no debe inducirnos a la equivocación de atribuir a Jesús mismo, en todos sus detalles, la cristología del Hijo de Dios, que se formó desde muy pronto en la más primitiva iglesia. Me refiero a la cristología del Hijo de Dios en todos sus detalles, vg. en la idea de la preexistencia de Jesús. Esta superinterpretación de la invocación divina 'Abba queda vedada por el sonido familiar y cotidiano que tenía esta palabra.

Jesús considero 'Abba como palabra sagrada. Cuando da a sus discípulos la instrucción de que «No llaméis a nadie 'Padre' vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo» (Mt 23, 9)³⁶, entonces —como es lógico— no pretende prohibirles que llamen «padre» al que lo es según la sangre. Sino que se refiere a la costumbre de llamar con el título de 'abba a personas de respeto, a personas mayores. Los discípulos no deberán seguir esta costumbre, porque sería abusar de esta palabra. El quería que el honrar con el nombre de «padre» fuese algo que quedara reservado para solo Dios. Esta prohibición muestra de qué respeto iba acompañada, para Jesús, la invocación divina 'Abba.

En la invocación divina 'Abba se manifiesta el misterio supremo de la misión de Jesús. Jesús tenía conciencia de estar autorizado para comunicar la revelación de Dios, porque Dios se le había dado a conocer como Padre (Mt 11, 27 par.)

§ 8. EL SÍ A LA MISIÓN

J. JEREMIAS, Ἰαδάρ, en ThW I, 1933, 141-143; ID., *Die «Zinne» des Tempels* (Mt 4, 5; Lk 4, 9): ZDPV 59 (1936) 195-208; E. LOHMEYER, *Die Versuchung Jesu*: Zeitschrift für systematische Theologie 14 (1937) 619-650 = *Urchristliche Mystik*. Neutestamentliche Studien, Darmstadt 1955, 83-122; E. FASCHER, *Jesus und der Satan*. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte, Hallische Monographien 11, Halle 1949; R. SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*: ThQSchr 132 (1952) 297-326; K. P. KOPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 4, Tübingen 1960; N. HYLDAHL, *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels* (Matth. 4, 5-7 par. Luk. 4, 9-12): Studia Theologica 15 (1961) 113-127; H.-G. LEDER, *Sündenfallergählung und Versuchungsgeschichte*. Zur Interpretation von Mc 1, 12 f.: ZNW 54 (1963) 188-216; J. JEREMIAS, *Nachwort zum Artikel von H. G. Leder*: ZNW 54 (1963) 278 s; E. FASCHER, *Jesus und die Tiere*: ThLZ 90 (1965) 561-570; J. DUPONT, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*: RB 73 (1966) 30-76 (bibl.).

1. Las fuentes

En los evangelios sinópticos, el relato del bautismo de Jesús va seguido por la llamada «historia de la tentación» (Mc 1, 12 s; Mt 4, 1-11 par. Lc 4, 1-13). La versión que de esta historia ofrece Marcos es completamente distinta de la que hallamos en la versión de Mateo y Lucas. Mientras que Marcos no ofrece más que algunas indicaciones enigmáticas y no dice ni una palabra de cuál fue el contenido de la tentación, vemos que Mateo y Lucas colman este vacío, describiendo la tentación de una forma que recuerda las discusiones entre escribas, discusiones en las que, por ambas partes, se citaban como prueba textos de la Escritura. La discusión entre Jesús y Satán transcurre en tres diálogos que están localizados en tres lugares distintos, y en los que Satán tiene siempre la iniciativa. Las observaciones de detalle muestran que la versión de Mateo-Lucas refleja un estadio más tardío de la tradición¹.

El *relato más antiguo*, de Mc 1, 12 s, es sorprendentemente oscuro. Contiene simples asertos, que llevan la impronta del lenguaje simbólico de la Biblia.

1. El título de «Hijo de Dios» refleja la cristología de la comunidad; las citas bíblicas siguen el texto de la versión de los Setenta, etc.

a) El Espíritu «impulsa» (ἐκβάλλει) a Jesús a ir al desierto. El desierto es el lugar donde moran los malos espíritus (Mt 12, 42 par.), pero tiene también significación escatológica: del desierto viene el Mesías (Is 40, 3). Jesús permanece en él durante cuarenta días. El número 40 tiene corrientemente sentido simbólico, que designa un período de calamidades y desgracias². Durante este tiempo, Jesús es tentado por Satán.

b) Jesús «estaba entre los animales del campo» (ἦν μετὰ τῶν θηρίων). Esta frase no pretende describir lo inhóspito del paraje en que Jesús se hallaba, ni el peligro que pudiera acecharle. Sino que se trata de un motivo de la concepción del paraíso; en favor de esto habla ya el εἶναι μετὰ, que en Marcos designa estrecha asociación (3, 14; 5, 18; 14, 17). En todo caso, el paralelo objetivo de Lc 10, 19 apoya tal interpretación³. Así como Adán —según Gén 2, 19— vivía en el paraíso en comunión con los animales del campo, así también se esperaba que en los últimos tiempos volviera a restaurarse la paz entre el hombre y los animales. Is 11, 6-9 describe cómo el lobo reposará junto al cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, cómo el novillo y el cachorro de león pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá; el niño de pecho jugará sin peligro junto a la hura de la víbora⁴. El paraíso es restaurado, el tiempo de salvación alborea: he ahí lo que quiere decírsenos con la frase ἦν μετὰ τῶν θηρίων. Puesto que se ha superado la tentación y Satán está vencido, vuelve a abrirse la puerta del paraíso.

c) Los ángeles «le servían a la mesa» (διηκόνουον αὐτῷ). También este rasgo pertenece a la idea del paraíso. Y solamente a partir de ella podemos entenderlo. Así como Adán, según el Midrash, vivía en el paraíso alimentado por manjar de ángeles⁵,

2. Cuarenta días y cuarenta noches duró el diluvio (Gén 7, 12); cuarenta años estuvo Israel en el desierto (Sal 95, 10); durante cuarenta días y cuarenta noches ayunó Moisés en el Sinai (Ex 34, 28; Dt 9, 18); durante cuarenta años estuvo Israel sometido al poder de los filisteos (Jue 13, 1); durante cuarenta días y cuarenta noches caminó Elías por el desierto para dirigirse al Horeb (1 Re 19, 8).

3. →E. FASCHER, *Jesus und die Tiere*, véase, además W. A. SCHULSE, *Der Heilige und die wilden Tiere. Zur Exegese von Mc 1, 13b*: ZNW 46 (1955) 280-283.

4. El mismo motivo podemos verlo también en Oseas 2, 20: «Haré en su favor un pacto el día aquel con la bestia salvaje, con el ave de los cielos, con el reptil del suelo; arco, espada y guerra los quebraré fuera de esta tierra, y haré que ellos reposen en seguro»; véase, además Is 65, 25; Sal 91, 13.

5. Vita Ad. 4; ARN I (1c, 3); b. Sanh. 59b (tannaítico).

así también los ángeles sirven alimento a Jesús⁶. El que los ángeles sirvan a la mesa es símbolo de que se ha restaurado la comunión entre Dios y el hombre.

Hemos de partir de este antiquísimo relato.

2. ¿Un núcleo histórico?

Las apariencias son de que Mc 1, 12 s no es más que una leyenda con la que la comunidad confiesa a Jesús como el consumidor del universo: Jesús es el vencedor de Satanás, el que vuelve a traernos el paraíso, el que vuelve a restaurar la comunión que había quedado destruida entre Dios y el hombre. Es verdad que el lenguaje y la constelación de imágenes e ideas nos señalan un estadio de la tradición marcado por la impronta judía⁷. Pero parece que, de antemano, está excluida cualquier utilidad histórica del relato. Sin embargo, en este punto tendremos que ser prudentes. Hay tres observaciones que nos obligan a emitir un juicio cauto.

a) La primera observación se refiere, en sentido muy general, al lenguaje simbólico de la Biblia, lenguaje cuyo estudio e investigación se ha descuidado más de lo debido⁸. La tríada de lenguaje simbólico a que hemos aludido más arriba, refiriéndonos a Mc 1, 13 (fracaso de la tentación por parte de Satanás, espíritu amistoso de los animales del campo, los ángeles servían a la mesa), tiene una contrapartida en Lc 10, 18-20, donde se nos habla de la caída de Satanás desde el cielo, de la inocuidad de los animales venenosos, de que los nombres están escritos en el libro de la vida. En ambos casos se utiliza la misma terna de lenguaje simbólico para describir un acontecimiento que no puede expresarse adecuadamente en el lenguaje cotidiano, a saber, la victoria sobre el maligno y la irrupción del nuevo mundo de Dios. El respeto que se debe a los misterios supremos exige que se hable de ellos veladamente. Ahora bien, la manera velada de hablar es tan sólo una sugerencia del misterio. Y jamás la utilización de este lenguaje velado es un argumento contra la

6. El alimento consiste, según Mt 4, 4, en la palabra de Dios. Véase también Jn 6, 32.

7. Los cuarenta días (véase nota 2); σατανᾶς (no διάβολος); las alusiones al antiguo testamento.

8. Un primer intento puede considerarse mi trabajo: *Jesus als Weltvollender*, BFChTh 33, 4, Gütersloh 1930.

existencia de un núcleo histórico en una narración o en un «ló-gion». Esto se aplica tanto al regreso de los discípulos (Lc 10, 17 s) o al relato del bautismo de Jesús (véase anteriormente, § 5) como a la historia de la tentación.

b) Damos un paso más cuando analizamos la versión de Mateo-Lucas. En efecto, mucho habla en favor de que las tres conversaciones de que aquí se nos habla, y que están localizadas en lugares diferentes, no constituyan originalmente una unidad. En primer lugar, está claro, por el evangelio de Marcos, que la tentación del desierto circuló como una tradición independiente; en segundo lugar, el evangelio de los Hebreos, del que en lo concerniente a este punto sólo se ha conservado un fragmento muy fantástico⁹, parece que describe la tentación en el monte alto como un acontecimiento separado; finalmente, en el caso de la tentación en el templo, el distinto orden de sucesión que hallamos en Mateo (desierto-templo-monte) y en Lucas (desierto-monte-templo), en caso de que no se deban a divergencias puramente redaccionales, señalan en la misma dirección. Todo esto sugiere que la historia de la tentación circuló originalmente en tres versiones distintas e independientes¹⁰. Habla en favor de ello el hecho de que las tres versiones pudieron tener el mismo contenido. La tentación del desierto consiste probablemente en que Jesús, como segundo Moisés, repitiera el milagro del maná¹¹. La adoración de Satanás, en el monte desde el que se contemplaba todo el mundo, tiene indiscutiblemente como objeto la actuación de Jesús como caudillo político. Finalmente, el salto desde el alero del templo¹² pudo sugerirse como un milagro espectacular que legitimara la misión de Jesús¹³. Esto significa que en las tres variantes de la historia de la tentación, se trata una sola y misma tentación: la *manifestación de Jesús como mesías político*.

Ahora bien, podemos afirmar con absoluta seguridad que para la iglesia primitiva no existió esta tentación de un mesianismo político. La iglesia primitiva no pensó ni por un instante

9. En ORIGENES, *Comentario a Juan II*, 12, 87 (E. KLOSTERMANN, *Apocrypha II*, KIT 8³, Berlin 1929, 7): ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀκήνευκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. El texto podría referirse a la historia de la trasfiguración, pero el arrobamiento responde mejor a la historia de la tentación; véase Mt 4, 8 par. Lc 4, 5.

10. →E. LOHMEYER, 622 = 87.

11. Véase Jn 6, 15.

12. →J. JEREMIAS, *Die «Zinne» des Tempels*.

13. De otra manera piensa →N. HYLDAHL: Jesús, con su salto, habría probado que estaba dispuesto a sufrir el martirio como falso profeta.

en constituir un movimiento con fines políticos. La cuestión de un mesías político no tiene ningún *Sitz im Leben* en la iglesia primitiva. En cambio, en tiempo de Jesús, era una cuestión candente, no sólo para los discípulos, que eran oriundos de Galilea, patria del movimiento zelota, y de entre los cuales uno al menos había sido zelota¹⁴, sino que era una cuestión candente también para Jesús mismo, a quien acompañó siempre como una sombra, durante toda su actividad, la tentación política que llevaba en sí la consecuencia de evitar el camino de la cruz¹⁵. Por consiguiente, la historia de la tentación, en su núcleo mismo, se remonta a una tradición *pre-pascual*¹⁶.

c) De hecho, los evangelios nos refieren que Jesús habló a sus discípulos en repetidas ocasiones, de su propia lucha con Satanás. Una palabra antigua que menciona la lucha de Jesús con Satanás es Mc 8, 33, donde Jesús rechaza a Pedro con las palabras: ὑπάρχει ὀπίσω μου, σατανᾶ. No se concibe apenas que la iglesia primitiva haya inventado una frase tan hiriente, que califica directamente de «Satanás» al apóstol dirigente.

Tenemos, además, una palabra de Jesús que alude directamente a una victoria de Jesús sobre Satanás, a una *victoria anterior* a la actuación pública de Jesús. Se trata de la breve parábola del duelo, parábola que se nos ha transmitido en dos for-

14. Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτὴν Lc 6, 15; los paralelos Mc 3, 18 y Mt 10, 4 lo llaman Καναναῖος, es decir, zelota. Véase, además, la denominación de los hijos del Zebedeo como Βοανηργῆς (Mc 3, 17: a propósito de esto, véase anteriormente, p. 18, nota 40) y su comportamiento Lc 9, 51-56. Por otro lado, es dudoso que el sobrenombre de Ἰσκαριώθ se derive de *sicarius*.

15. Mc 8, 32 par.; 11, 9 s par.; 12, 13-17 par.; Jn 16, 15. También el pasaje de Jn 7, 35-8, 11 pertenece a este concepto; porque la pregunta de 8, 5 podría entenderse como un caso político: si Jesús afirma que hay que apedrear a la mujer, entonces provoca un acto revolucionario (véase J. JEREMIAS, *Zur Gechichtlichkeit des Verhōrs Jesu vor dem Hohen Rat*: ZNW 43 (1950-51) 148 s = J. JEREMIAS, *Abba*, 143). La tentación política podría estar también detrás de la exigencia de los que pedían a Jesús una señal legitimante: exigencia a la que Jesús se opone constantemente (Mc 8, 11 s par.; Mt 12, 38 s par.; Lc 11, 16; 23, 8; Mc 15, 29-32 par.); también esta exigencia es *pre-pascual*, porque la iglesia primitiva conoce ciertamente la señal que acredita al misionero, pero la idea de una señal que legitimase a Jesús está muy lejos de ella, porque Dios había dado ya esa señal en la forma de la resurrección de Jesús (→ J. DUPONT, 63). Finalmente, podemos deducir la magnitud de la tentación zelota para los discípulos, podemos deducirla — digo — de frases antizelotas como Mc 4, 26-29; 12, 17; 13, 22 etc. (véanse p. 266-268).

16. El recuerdo de que Jesús, durante su vida terrena, se vio atacado por tentaciones, es un recuerdo que se ha conservado, además de en los evangelios, en la carta a los hebreos (2, 18; 4, 15).

mas: la primera, por Marcos (3, 27 par. Mt 12, 29); y la segunda, en versión independiente, por Lucas (11, 21 s), en quien el cuadro está descrito más drásticamente aún que en Marcos:

Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio,
sus bienes están seguros;
pero si llega uno más fuerte que él y le vence,
le quita las armas en las que estaba confiado
y reparte sus despojos (Lc 11, 21 s)¹⁷.

Para comprender este pasaje es muy importante el contexto en el que se halla encuadrada esta breve parábola, tanto según Marcos como según la versión especial de Lucas. Jesús responde a la crítica de sus adversarios de que él expulsaba los demonios con ayuda de Satanás. Jesús rechaza como absurdo este reproche: ¿cómo un Satanás podrá expulsar a otro Satanás? Lejos de eso, continúa Jesús, su propio poder sobre los demonios tiene otra razón de ser: él (Jesús) ha vencido al hombre armado, él ha encadenado a Satanás; y ahora puede arrebatarse sus despojos. Por consiguiente, con la parábola del duelo, Jesús quiere decirnos: yo expulso los demonios no como instrumento de Satanás, sino como vencedor de Satanás. Esta afirmación de Jesús acerca de sí mismo debe considerarse como perteneciente a la más antigua tradición. Por un lado, está el reproche de tener pacto con el diablo, es decir, la acusación de magia (véase más adelante, 113 s). Por otro lado, la parábola se halla en cierta tensión con la cristología cristiana primitiva según la cual Cristo era el vencedor de Satanás en virtud de su crucifixión y resurrección (como vemos en I Cor 15, 24; Col 2, 15; Ef 1, 20 s)¹⁸. Por tanto, aquí tenemos con suma probabilidad un fragmento de tradición pre-pascual. Pues bien, en esta parábola del duelo, Jesús, al hablarnos de que se ha encadenado al fuerte, alude evidentemente a un determinado acontecimiento, acontecimiento que no puede ser sino el vencimiento de la tentación, del que se nos habla en Mc 1, 12 s.

Conviene tener en cuenta especialmente que dos «lógia» que con contemplación visionaria hablan de Satanás, se nos han transmitido como *Ich-Worte Jesu* («palabras egóticas de Jesús»).

17. El «fuerte», en Lucas, no es sólo el señor de la casa sino el señor —armado pesadamente— de una ciudadela. Su ciudadela es atacada por el adversario, y le arrebatan su «equipo» (coraza, yelmo, escudo, espada), como se hace —por lo demás— con los enemigos muertos, y se reparten sus bienes como «botín».

18. Véase W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957 = 31960, 274.

Se trata de Lc 22, 31 s, donde Jesús describe a Satanás como acusador de los discípulos ante el trono de Dios, y describe su propia intervención como intercesor en favor de Simón (ἐγὼ ἐδεήθην), y de 10, 18, en donde Jesús exclama con júbilo que él ha visto (ἔθεώρουν) cómo Satanás, lanzado fulminantemente del cielo, caía a tierra como un rayo¹⁹. A esto se añade el que, según lo prueba el evangelio a los Hebreos, hubo una tradición según la cual Jesús habló en primera persona de que él había sido llevado en arrobamiento a la montaña²⁰. Estas tradiciones, redactadas en *Ich-Form* («forma egótica»), dicen que Jesús habló a sus discípulos de su propia tentación por Satanás, de su lucha contra él y de su victoria sobre él.

Por qué Jesús lo hizo, no es difícil sospecharlo. Los discípulos se hallaban constantemente en la misma situación de tentación que él (Lc 22, 28); la tentación consistente en la esperanza de un mesías político, era también en tiempo de Jesús la tentación de sus discípulos. Para fortalecerlos contra esta tentación, Jesús debió de hablarles de su propia experiencia y de cómo había vencido él la tentación.

Tal podría ser el núcleo histórico que se encierra en la historia de la tentación.

3. *El sentido de los relatos*

Por consiguiente, según una tradición antigua y pre-pascual, la aparición de Jesús en público fue precedida no sólo por la experiencia habida en su bautismo juntamente con la revelación que encuentra su eco en la invocación divina 'Abba en la oración, sino también por un acontecimiento completamente distinto: el rechazo de la tentación del mesianismo político. Esto quiere decir: la misión de Jesús incluye no sólo el encargo divino, sino también el «sí» de aceptación que Jesús da a su misión, en forma de una superación de la tentación.

Hasta aquí hemos conservado la expresión tradicional de «historia de la tentación». Pero ahora tenemos ya que rectificar. «Tentación» es una designación que induce a error. El vocablo πειρασμός, que en el nuevo testamento aparece 21 veces, tiene en

19. πεισόντα, aram. *nepal*, es un cuasi-pasivo semitizante, véase Ap 12, 9 ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας; Jn 12, 31 ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου ἐβλήθησεται.

20. Véase anteriormente, nota 9.

no menos de 20 pasajes el significado de «prueba, probación, 'contestación'». Y únicamente en un solo pasaje tiene claramente el sentido de «tentación para el pecado» (1 Tim 6, 9)²¹. También Lc 4, 13 debe traducirse por «prueba», 'contestación'.²² En efecto, el sentido de la llamada «historia de la tentación» no es, ni mucho menos, el que Jesús fuera inducido a un pecado, y él resistiera a esta inducción. Sino que se trata, más bien, del «sí» de aceptación que Jesús da a su misión. Por eso, deberíamos evitar la denominación, que induce a error (por ser una denominación moralizadora), de «historia de la tentación». No tenemos ante nosotros a un Jesús tentado, sino a *Jesús que tiene que pasar por una dura prueba*.

Todas las grandes figuras del antiguo testamento tuvieron que poner a prueba su fe. Como ejemplos más destacados de fe bien probada, el nuevo testamento menciona a Abraham y a Job²³. De la prueba de Abraham, nos dice Pablo que este varón «se atrevió a creer, lleno de esperanza, donde ya nada había que esperar» (Rom 4, 18). Y a propósito de Job nos dice la carta de Santiago: «Habéis oído la paciencia de Job en el sufrimiento y sabéis el final que el Señor le dio; porque el Señor es compasivo y misericordioso» (Sant 5, 11). Asimismo, Jesús fue puesto a prueba para ver si estaba dispuesto a renunciar al camino fácil del éxito popular y seguir obedientemente por el camino difícil, tal como lo había señalado Is 42, 1 s —el pasaje bíblico al que le remitía la vocación experimentada por Jesús en su bautismo— (véase anteriormente, p. 71 s): «(Mi siervo) no vociferará ni alzará el tono, y no hará oír en la calle su voz. Caña quebrada no partirá, y mecha mortecina no apagará» (v. 2 s).

Pero difícilmente haremos justicia al relato sobre la prueba de Jesús, si quisiéramos limitar su sentido al hecho de que Jesús resistió a los halagos de conseguir poder político y éxitos exteriores. Porque, ante el cuadro total que las fuentes nos transmiten, es inconcebible que para Jesús las ambiciones políticas hubieran sido una seria prueba. El ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ (Mc 8, 33), rechazó como consejo satánico el bien intencionado consejo petriño de que rehusara el camino del sufrimiento, es un dato que nos hace dar un paso más adelante. La excitación nada habitual

21. M. H. SYKES, *And Do Not Bring Us to the Test*: ET 73 (1961-62) 189 s, aquí 189.

22. Lo mismo se puede afirmar del verbo πειράζειν en Mc 1, 13; Mt 4, 1.3; Lc 4, 2.

23. Véase K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, en NTD 3, Göttingen 1968, a propósito de 4, 2.

que acompaña a estas duras palabras, nos muestra que Jesús se halla ante una prueba que le afectaba en lo más íntimo. Habrá que sacar de Mc 8, 33 conclusiones retrospectivas. La llamada «historia de la tentación» no llegaremos a entenderla, si no tenemos en cuenta que su trasfondo no sólo lo constituye lo que se dice en Is 42, 1 s, y que no sólo ahí tenemos el objeto de la prueba, sino que se incluye además todo lo que se dice en los siguientes capítulos del libro de Isaías, a saber, en 52, 13-53, 12, acerca del siervo de Dios. En § 24 volveremos sobre los problemas que se relacionan con este hecho.

Jesús atribuyó importancia escatológica a la hora de su dura prueba. La parábola del duelo muestra que Jesús, al hecho de salir airoso de la prueba, lo consideró como una victoria sobre Satanás, y que de esta victoria derivaba él su pleno poder sobre los espíritus malignos. Porque la victoria sobre Satanás significa la aurora del tiempo de la salvación.

LA AURORA DEL TIEMPO DE SALVACIÓN

Cuando investigamos el misterio de la misión de Jesús, muchas cosas quedarán oscuras para siempre. Pero, en cambio, tenemos información clara acerca de la actividad de Jesús, de palabra y de obra.

§ 9. EL RETORNO DEL ESPÍRITU EXTINGUIDO

R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa*, Leipzig 1940; O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, 41966 (trad. cast.: *Cristología del nuevo testamento*, Buenos Aires 1965); W. FOERSTER, *Der Heilige Geist im Spätjudentum*: NTS 8 (1961/62) 117-134; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, en FRLANT 83, Göttingen 1963, 21964; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, en BZNW 34, Berlin 1968. Consúltense también los diccionarios, sub verbis πνεῦμα y προφήτης.

1. *El profeta*

En su actuación exterior, Jesús tiene cierta semejanza con los escribas. Enseña rodeado de un círculo de discípulos; discute sobre la interpretación de la ley; acuden a él para solicitarle que decida en puntos de ley¹; predica en el culto de la sinagoga; le dirigen la palabra llamándole rabbí². Por eso, en el siglo pasado solía hablarse de Jesús como del rabbí de Nazaret. Y así lo hace todavía Bultmann, con insistencia, en su libro sobre Jesús³.

1. Lc 12, 13 s; Mc 12, 13 ss par.; también Jn 7, 53-8, 11 pertenece aquí (véase anteriormente, p. 92, nota 15).

2. Mc 9, 5; 11, 21; 14, 45; Mt 26, 25; con bastante frecuencia en Juan; asimismo, el título de διδάσκαλος con que algunos se dirigen a Jesús (Mc 4, 38; 9, 17.38; 10, 17.20.35, etc.) podría derivarse de ῥαββί.

3. *Jesus* («Die Unsterblichen» 1), Berlin 1926 = Tübingen 1964, 55 s. Pero véase más adelante, p. 296, nota 20.

Esto difícilmente tendrá justificación ⁴ Porque, en lo que nosotros sabemos, a Jesús le faltaba la condición fundamental para ser escriba: el estudio teológico

Había normas estrictas que regulaban la formación de los escribas en tiempo de Jesús ⁵ El futuro escriba, ya desde la edad de siete a diez años, vivía primero durante años enteros en casa de un escriba, a quien servía de alumno (*talmid*) Escuchaba sus enseñanzas y le observaba en el ejercicio de su profesión y en el cumplimiento práctico de los preceptos Cuando el alumno dominaba ya la sustancia de la tradición y sabía aplicarla, entonces se convertía en *talmid hakam*, es decir, era declarado competente para recibir la ordenación, hasta que finalmente le ordenaban ⁶ y le confiaban un ministerio No tenemos base alguna para suponer que Jesús recibió tal formación Antes al contrario, llamo la atención desde un principio, según Mc 1, 22 par., la gran diferencia que había entre Jesús y los escribas Y se le reprochó por enseñar sin tener la debida autorización (Mc 6, 2, Jn 7, 15) Cuando le dirigían la palabra llamándole «rabbi», no debemos entenderlo como si a Jesús le estuvieran aplicando el título de teólogo Porque «rabbi» («mi señor»), en el siglo I d C, era una manera respetuosa de dirigirse a alguien, que estaba muy generalizada (vease Mt 23, 8) ⁷ Asimismo, el hecho de que Jesús predicase en las sinagogas no prueba que fuese un teólogo con estudios, porque no tenemos base alguna para suponer que, ya en los días de Jesús, la interpretación de la Escritura (que se hacía a continuación de la lectura de los profetas) estuviera reservada a los teólogos ⁸

Por tanto, a Jesús no debemos considerarlo como teólogo profesional, sino como *carismático* (Mc 1, 22 par.) Y el juicio unánime sobre él es que era un profeta Este eco está resonando sin cesar entre el pueblo (Mc 6, 15 par., 8, 28 par., Mt 21, 11, 46, Lc 7, 16, Jn 4, 19, 6, 14, 7, 40-52, 9, 17) Y se escuchaba incluso, aunque mezclado con escepticismo, en los círculos de los fariseos (Lc 7, 39, Mc 8, 11 par.) ⁹ También los discípulos de Jesús lo consideraron, según Lc 14, 19, como un profeta Finalmente a Jesús lo aprehendieron acusándolo de falso profeta Así lo vemos por el relato que nos habla de los escarnios que sufrió Jesús cuando estuvo preso en poder de los judíos

4 → M HENGEL, 46-55 «Jesús no fue un rabbi»

5 J JEREMIAS, *Jerusalem*³, 265-278, esp 267 s, E LOHSE, ραββι, ραββου- vi, en ThW VI, 1959, 962-966 693

6 E LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen - Berlin 1951

7 DALMAN, *Worte Jesu*, 275, BILLERBECK I 916 abajo, E LOHSE, ραββι κτλ, en ThW VI, 1959, 962, J JEREMIAS, *Abba*, 44

8 I ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*³, Breslau 1931 = ⁴Hildesheim 1926, 197 tan solo en el siglo II d C la predicación se convirtió en dominio exclusivo de los escribas

9 El hecho de pedir señales presupone que Jesús es profeta, y significa que Jesús tiene que acreditarse como tal

Los evangelios nos hablan de tres ocasiones completamente distintas, en las que Jesús fue escarnecido. El cuerpo de guardia del sinedrio (así debe entenderse, rectamente, Lc 22, 63) se burló de él, jugando a una especie de «gallina ciega»¹⁰: los guardias le vendaron los ojos, le daban bofetadas, y con la exclamación προφήτευσον le incitaban a que adivinase quién le había golpeado (Mc 16, 45 par.). La guardia de corps del tetrarca Herodes Antipas le colgó a Jesús —según la fuente especial de Lucas— un manto blanco, que era el distintivo regio del monarca nacional de los judíos (Lc 23, 11)¹¹. Finalmente, la soldadesca romana escarneció a Jesús poniéndole un manto rojo de soldado y una corona de espinas (Mc 15, 16-20 par.): la clámide purpúrea y la corona eran las insignias de los príncipes helenísticos¹². La burla nos hace ver cuál había sido la acusación. Así aparece con especial claridad en el segundo y tercer escarnio: la mascarada de vestir a Jesús con un manto principesco primeramente blanco y luego rojo está reflejándonos el carácter político de la acusación presentada ante el gobernador romano. En nuestro contexto nos interesa el primer escarnio, que tuvo lugar antes (Lc 22, 63-65) o después (Mc 14, 65 par.) del interrogatorio llevado a cabo por el sinedrio. Por de pronto, aquella especie de juego de la «gallina ciega» nos sugiere ya que Jesús había sido acusado de falso profeta ante aquel tribunal supremo. Y el grito burlón de προφήτευσον, que no entraba en el juego, nos lo indica ya claramente. Como falso profeta, Jesús —según Dt 18, 20 (véase 13, 6)— tenía que morir, y la ejecución debería tener lugar durante la fiesta¹³ para que sirviera de escarmiento. La escena crudísima de aquella brutal farsa que los guardias del sinedrio están haciendo con Jesús, es una tradición muy fidedigna, porque se halla transmitida por Marcos y por Lucas (con independencia el uno del otro), porque no está narrada tendenciosamente y porque en ambos se encuentra libre de retoque cristológico¹⁴. Precisamente, su insignificancia da un alto valor histórico a este breve episodio, como noticia espontánea que es acerca de la acusación que se presentó contra Jesús ante las supremas autoridades judías.

Jesús mismo no rechazó el dictamen de que él era profeta. Aunque este calificativo de profeta no describía perfectamente su misión (véase más adelante, p. 104), sin embargo él se consideró a sí mismo entre los profetas (Lc 13, 33; Mt 23, 31 s. 34-36 par. 37-39 par.; véase Mc 6, 4 par.; Lc 4, 24; Jn 4, 44). Y Jesús no lo hace sólo en los pasajes en que él mismo emplea el término de «profeta», sino también cuando reclama para sí la posesión del Espíritu. Porque, para la sinagoga, la posesión del Espíritu santo, es decir, del Espíritu de Dios¹⁵, era por excelencia la nota

10. W. C. VAN UNNIK, *Jesu Verhöhnung vor dem Synhedrium* (Mc 14, 65 par.): ZNW 29 (1930) 310 s.

11. R. DELBRUECK, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu*: ZNW 41 (1942) 124-145, aquí 140-142.

12. *Ibid.*, 138, 144.

13. J. JEREMIAS, *Abendmahlswoorte*⁴, 72 s.

14. Otra cosa hallamos en Mt 26, 68: χριστέ.

15. En la frase *ruħa dequdša* vemos que *qudša*, objetivamente, es una perfrasis para designar el nombre de Dios.

característica de la profecía. Poseer el Espíritu de Dios significa ser profeta ¹⁶.

En realidad, Jesús afirmó expresamente en repetidas ocasiones que *poseía el Espíritu de Dios*, como puede verse ya en la primera de las 13 frases de Marcos que comienzan por «amén»: ἀμήν λέγω ὑμῖν... ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα (Mc 3, 28 s) ¹⁷.

Según Mt 12, 28 (par. Lc 11, 20), Jesús atribuye al Espíritu de Dios su poder para expulsar demonios. Conforme a Lc 4, 18-21 (véase Mt 5, 3 par. Lc 6, 20; Mt 11, 5 par. Lc 7, 22 final), Jesús refirió y se aplicó a sí mismo la profecía del Espíritu, de que se nos habla en Is 61, 1: lo cual, teniendo en cuenta las asombrosas afirmaciones que el Maestro de Justicia hace sobre sí mismo, no nos parece ya hoy día tan inconcebible como hace poco tiempo ¹⁸. A esto se añaden las palabras que presuponen la comunicación de la posesión del Espíritu a los discípulos. En este aspecto, hay que mencionar especialmente el pasaje de Mc 6, 7 (véase Mt 10, 8), en donde Jesús confiere a los discípulos ἐξουσίαν τῶν πνευματῶν τῶν ἀκαθάρτων; véase también el pasaje de Mc 13, 11, en donde a los discípulos se les promete el Espíritu como ayuda ante el juicio; y véase «lógia» como Lc 6, 23.26 par. Mt 5, 12, que consideran a los discípulos entre los profetas. Todos estos pasajes nos permiten saber que Jesús, desde su vocación con ocasión de su bautismo (véase anteriormente, p. 73 s), reclamó para sí *autoridad profética*. Consideradas en conjunto, las palabras de Jesús que mencionan que él poseía el Espíritu, no son muy numerosas, lo cual depende de que Jesús, a diferencia vg. de Pablo, habló más en imágenes que en conceptos teológicos. Por ejemplo, Jesús, en Lc 11, 20 (la versión más antigua del pasaje de Mt 12, 28 que acabamos de citar), habla de su propia posesión del Espíritu, pero sin utilizar el vocablo de «Espíritu de Dios»; las palabras que Jesús emplea aquí son ἐν δακτύλῳ θεοῦ, en las cuales el «dedo de Dios» es una imagen que expresa la intervención directa de Dios, pero el paralelo mateico, ἐν πνεύματι θεοῦ, muestra que esta intervención de Dios se concibe como llevada a cabo por medio del Espíritu. Análogamente, el «lógion» de Jn 7, 37 (véase el v. 39) habla del Espíritu bajo la imagen del agua de vida; asimismo, en la utilización singular de ἀμήν ¹⁹

16. Véase anteriormente, p. 70.

17. Véase más adelante, p. 180.

18. G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 319-353 («El Maestro de Justicia y el Jesús histórico»): 325.

19. Véase anteriormente, p. 50 s.

se expresa el hecho de que Jesús reclama para sí la inspiración. Hasta qué punto la conciencia de la misión profética de Jesús determinó su actuación y hasta su manera de expresarse, lo vemos por el abundante empleo que él hace del paralelismo y del ritmo, de lo cual hemos hablado ya extensamente en el § 2, y por la predilección de Jesús hacia la paronomasia y hacia las figuras de sonido vinculadas con ella. Con estas formas de expresión, que pertenecen al lenguaje elevado, y que en gran parte se han perdido al ser trasladadas al griego, Jesús sigue el modelo de los profetas.

La tradición en la que Jesús aparece como profeta y portador del Espíritu tiene que ser una tradición antigua, porque su origen no puede derivarse de la iglesia primitiva. En cuanto fue posible, la iglesia primitiva evitó utilizar el título de «profeta» como título cristológico, ya que le parecía que era un título muy bajo para Jesús. Además, en la imagen de Jesús como portador del Espíritu, tal como los evangelios nos la transmiten, falta la glosolalia; así que los carismáticos paleocristianos no sirvieron de modelo²⁰. Finalmente, la concesión del Espíritu a los discípulos, durante la vida de Jesús, se halla en tensión con la idea ulterior de que el Espíritu no había descendido hasta pentecostés. Lo vivamente que se sintió esta dificultad, podemos verlo por Jn 7, 39. En este pasaje, el clamor del Salvador en la fiesta de los tabernáculos:

«El que tenga sed, venga,
y beba el que en mí cree»

(v. 37 s, que debe dividirse de esta manera, véase Ap 22, 17b), este pasaje es interpretado en primer lugar acertadamente²¹, porque se aplica a la oferta del Espíritu (τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος v. 39a), pero luego se dice, en flagrante contradicción con la exclamación y su interpretación: οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἔδοξάσθη (v. 39b).

20. E. SCHWEIZER, πνεῦμα κτλ. E, en ThW VI, 1959, 394-450. 401: la comunidad, en consecuencia, evitó «describir simplemente a Jesús como el primer pneumático».

21. Ejemplos rabínicos de la interpretación de la acción de dar agua, en la fiesta de los tabernáculos, como «derramar espíritu santo» (véase Is 12, 3), se hallan reunidos en J. JEREMIAS: *Golgotha*, Angelos-Beiheft 1, Leipzig 1926, 82 s.

2. *El Espíritu extinguido*

Ahora bien, el hecho de que Jesús tuviera conciencia de ser profeta y portador del Espíritu, y de que fuera considerado como tal, no significa que deba ser integrado simplemente como un eslabón más en la cadena de los numerosos mensajeros divinos del antiguo testamento. Porque esta serie de mensajeros había quedado interrumpida, ya que, según la convicción de la sinagoga, el Espíritu se había extinguido. Es muy discutible que tal idea se encuentre ya en los pasajes tardíos del antiguo testamento (v. gr. en la lamentación del Sal 74, 9)²². Con seguridad la encontramos ya en el libro I de Macabeos (4, 46; 9, 27; 14, 41)²³, en la literatura apocalíptica (cuya pseudonimia expresa ya la convicción de que entonces no había ya profecía)²⁴, en Josefo²⁵, y finalmente —y por extenso— en la literatura rabínica. La concepción era la siguiente²⁶: En la época de los patriarcas, todas las personas piadosas y justas tenían el Espíritu de Dios. Cuando Israel pecó con el becerro de oro, Dios restringió el Espíritu, limitándolo a personas escogidas, profetas, sumos sacerdotes y reyes²⁷. Con la muerte de los últimos profetas literarios, Ageo, Zacarías y Malaquías, *se extinguió el Espíritu*²⁸ a causa del pecado de Israel²⁹. Desde entonces se creía que Dios hablaba únicamente por el «eco de su voz» (*bat qol* = eco)³⁰, un pobre sustitutivo³¹.

Pero esta opinión no llegó a ser absolutamente dominante. Es verdad que los testimonios aislados que tenemos en los escritos del judaísmo helénico sobre la acción presente del Espíritu³², dicen poco en lo que concierne a Palestina. Pero también en Palestina un entusiasmo³³ escatológico condujo repetidas

22. «No hay ya profetas; nadie entre nosotros sabe por cuánto tiempo».

23. De otra manera piensa R. MEYER, προφήτης κτλ., en ThW VI, 1959, 813-828: 816 s. Ahora bien, su propuesta de aplicar I Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41 a Juan Hircano, es una propuesta que no convence.

24. Expresamente lo hallamos en syrApocBar (= Apocalipsis sirio de Baruc) 85, 3: «Los profetas se han echado a dormir».

25. C. Ap. I, 41.

26. BILLERBECK I 127-134; II 128-134.

27. Verbigracia, a David (Mc 12, 36).

28. Tos. Sota 13, 2.

29. BILLERBECK I 127 sub b.

30. BILLERBECK I 125. 127 sub a.

31. BILLERBECK I 126.

32. Sab 9, 17, véase 7, 7; y José y Asenet 8, 11, donde se habla de que Asenet recibió el Espíritu.

33. O la veneración de notables maestros (BILLERBECK I 127 sub b; II 128 s).

veces a la esperanza de que el Espíritu volvía a actuar³⁴. Asimismo, hay que mencionar a Qumrán como una excepción. En los himnos de alabanza (principalmente en los himnos tardíos, que se conocen con el nombre de «himnos de la comunidad»)³⁵, el orante habla repetidas veces del «Espíritu, que tú (Dios) has dado en mí»³⁶, es decir, con motivo de mi entrada en la comunidad; y añade que por el Espíritu santo de Dios ha sido purificado³⁷ y ha recibido conocimiento de Dios³⁸. Está en consonancia con ello el que Josefo nos hable por dos veces de que un esenio poseía el don de la profecía³⁹, en todo lo cual nos llama ciertamente la atención el hecho de que el autor eluda los vocablos προφήτης/προφητεύειν, evidentemente con intención. Sin embargo, no se dice que el Espíritu fuera entendido por los esenios como el don escatológico anticipado de la salvación; el Espíritu aparece, más bien, como una posesión continua de la comunidad esenia en su calidad de verdadero pueblo de Dios. Qumrán no es más que una excepción. La opinión dominante del judaísmo ortodoxo era la convicción de que el Espíritu se había extinguido⁴⁰. Es una convicción que aparece también como unánime en el nuevo testamento. En primer lugar, se aplica al Bautista (Mc 1, 8 par.) y a su comunidad. Cuando los discípulos de Juan dicen en Efeso ἄλλ' οὐδ' ἐπνεύμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν (Hech 19, 2), ello, naturalmente, no quiere decir: «Hasta ahora nunca habíamos oído que existiese algo así como Espíritu santo». Sino que su sentido es: «No hemos oído aún que el Espíritu santo vuelva a estar presente». Por lo que se refiere a las palabras de Jesús, diremos que la viva antítesis de Mc 3, 28 s se comprende tan sólo desde el punto de vista de que se había extinguido el Espíritu (véase más adelante, p. 180). En cuanto a la iglesia primitiva, esta concepción se presupone en Hech 2, 17, donde al texto citado de Joel (Jl 3, 1: LXX) se le añade: ἐν ταῖς ἔσχαταις ἡμέραις. Y se presupone, asimismo, en Rom 8, 23 (ἀπαρχή): 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14 (ἄρραβών); 1 Tes 4, 8 (véase Ez 36, 27; 37, 14); Heb 6, 4 s (... δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος; Jn 7, 39 (οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα)).

En la idea de la extinción del Espíritu se expresa la conciencia de la lejanía de Dios en el presente. Un tiempo sin Espíritu es un

34. R. MEYER, προφήτης κτλ. C., en ThW VI, 1959, 813-828: 824. 826 s.

35. La distinción crítico-literaria entre salmos del Maestro y salmos de la comunidad la introdujo por vez primera G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 168-177.

36. I QH 12, 11, s; 13, 19; 14, 13 (completado); 16, 11; Fragn. 3, 14. Sin embargo, véase ya I QH 7, 6 s.

37. I QH 16, 12.

38. I QH 12, 11 s. Véase H.-W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumrán*, SUNT 4, Göttingen 1966, 130-139.

39. *Ant.* 13, 311-313; 15, 373-379. Véase 17, 345-348: interpretación de sueños por parte de los esenios; *Bell.* 2, 159: observación generalizadora de que los esenios predicen el futuro.

40. I. HEINEMANN, *Die Lehre vom Heiligen Geist*: MGWJ 66-67 (1922-23) 177; E. SJÖBERG, πνεῦμα κτλ. C III, en ThW VI, 1959, 373-387: 383 s; → W. FOERSTER, 117-122; A. NISSEN, *Tora und Geschichte im Spätjudentum*: NovTest 9 (1967) 241-277; con más reserva H.-W. KUHN, *o. c.*, 130-139, 117-120. A propósito de R. MEYER, προφήτης κτλ. C., en ThW VI, 1959, 813-828, véase anteriormente nota 23.

tiempo bajo juicio. Dios calla. Tan sólo en el tiempo final terminará la época calamitosa de la retirada de la salvación, y el Espíritu retornará. Hay innumerables testimonios de lo mucho que se suspiraba por la venida del Espíritu ⁴¹.

3. *La revelación definitiva*

Jesús consideró al Bautista como un profeta, más aún, como περισσότερον προφήτου (Mt 11, 9 par. Lc 7, 26). En consonancia con esto, Jesús dijo de sí mismo: ἰδοὺ πλεῖον Ἴωνᾶ ὧδε (Mt 12, 41 par. Lc 11, 32). Ahora es cuando podemos medir el alcance y significación de estas declaraciones. El tiempo de la sequedad y del juicio está terminando. El Espíritu, que se había extinguido, retorna después de una larga interrupción. Dios rompe su silencio y vuelve a hablarnos como antaño, en los días de los profetas.

Pero con esto no queda dicho todo: En las palabras citadas encontramos un «más»: «más que profeta», «más que Jonás». Este «más» está indicándonos que no sólo se reemprende la historia —pasada— de la salvación, sino que además se la sobrepasa. Para decirlo con otras palabras: este «más» tiene sonido escatológico. Las cosas han llegado ahora a este punto. Con la nueva actuación del Espíritu, comenzó el tiempo de salvación. Dios habla por vez última y definitiva. El retorno escatológico del Espíritu significa que Dios ha de permanecer para siempre con su comunidad, a fin de consumir su obra de salvación. Por consiguiente, la presencia escatológica del Espíritu significa nueva creación. Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν (Jn 6, 63) ⁴².

Cuando Jesús dice que el tiempo de salvación, que el tiempo del Espíritu, ha comenzado ya con la actividad del Bautista, ello no quiere decir que Jesús se hubiera situado en un mismo plano que él (véase anteriormente, p. 66). Aquí hay algo que es mayor que el Bautista (Mt 11, 11 par. Lc 7, 28). Aquí está la aurora de la «basileía». Aquí está también alguien que es mayor que Moisés (Mt 5, 21-48; Mc 10, 5 par.). Esta conciencia de autoridad se expresa vivísimamente en Mt 5, 17:

μη νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας·
οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

41. BILLERBECK, II 134 sub t; 615 s.

42. J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, en BFChTh 33, 4, Gütersloh 1930, 16 s.

Contra la antigüedad del «lógion» se ha objetado que ἤλθον mira retrospectivamente a la actividad de Jesús⁴³. Sin embargo, como muestra Mt 11, 19, esta aseveración no se aplica ni siquiera al texto griego; y es completamente inadecuada para el 'atet arameo que es subyacente a él, y que puede significar sencillamente «aquí estoy», «quiero», es «mi tarea»⁴⁴. Por otro lado, en favor de la antigüedad de la palabra habla el hecho de que es una de las poquísimas palabras de Jesús que se nos han transmitido en arameo⁴⁵.

La «crux interpretum» de la frase es el vocablo πληρῶσαι. Desde el punto de vista del griego, podríamos traducir por «cumplir (por medio de la acción)», «observar» (véase Mt 3, 15; Rom 8, 4, etc.), lo cual se aplicaría únicamente a la ley, no a los profetas. O podríamos traducirlo también por «cumplir (promesas)» (véase Mt 2, 17. 23 etc.), lo cual, a su vez, se acomodaría bien a los profetas, pero no a la ley. Para eludir este dilema, Dalman propuso como equivalente arameo subyacente el término de *limeqajana* (= «confirmar», «declarar válido») en el sentido de «dar validez»⁴⁶. Esto tendría buen sentido, pero tendría en contra suya la dificultad lingüística de que las formas de *qum* no se traducen jamás en los LXX por πληρῶν, y de que el nuevo testamento utiliza más bien ἰσχύοναι (Rom 3, 31; Heb 10, 9) para expresar la idea de «dar validez», «hacer valer». Aquí sigue ayudándonos el texto arameo, tal como lo trasmite b. Šab. 116b. El contexto de la cita, que es una burla del mensaje cristiano, no nos interesa aquí ahora; lo único importante es la comprobación expresa de que la cita procede de un evangelio⁴⁷. Dice así⁴⁸:

'ana la lemiphat min 'orajeta demošā 'atet
'ella⁴⁹ le'osope 'al 'orajeta demošā 'atet.
«Yo no vine para quitar de la ley de Moisés,
sino que vine para añadir a la ley de Moisés».

43. R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 167 s.

44. Con respecto a la significación de 'ata (ba) le con infinitivo: «tener la intención de», «querer», «deber», «tener la tarea de», ofrecí ejemplos en: *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-172, aquí 167.

45. Véase anteriormente, p. 18.

46. *Jesus-Jeschua*, 57.

47. Véase: BILLERBECK I 241, K. G. KUHN, *Giljonim und sifre minim*, en W. ELTESTER (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche*, BZNW 26, Berlin 1960 = 21964, 24-61, aquí 54 nota 110, ha ofrecido un comentario penetrante y esclarecedor del contexto y ha mostrado que la anécdota — burlona del cristianismo — en cuyo marco se ha transmitido la palabra, debe asignarse al siglo III d.C. Naturalmente que esto no quiere decir que el texto del «lógion» se haya formado también en época tan tardía.

48. Texto según la versión alemana: L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud I*, Den Haag 1953, 599.

49. 'ella cod. M (forma preferida por Franz Delitzsch, Merx, Chwolson, Jastrow, Goldschmidt, Laible, A. Meyer, Bahn, Resch, Strack, Aufhauser, J. Weiss, Billerbeck, Fiebig, Klostermann, Ljungman, Stauffer, K. G. Kuhn, Grundmann), wela cod. B (forma preferida por Gudemann, Graetz, Chajes, Levy, Herford, Klausner Dalman, Blaeck, Schoeps), véase E. STAUFFER *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Dalp-Taschenbücher 333, Bern-München 1959, 34 s. 162 s. Ambas variantes tienen sentido opuesto. La variante 'ella («Yo no vine a quitar..., sino a añadir...») significa que Jesús trae algo nuevo; la variante wela («Yo no vine ni a quitar..., ni a añadir...») significa que Jesús

Por consiguiente, según b. Šab. 116b, al καταλύσαι le corresponde el arameo *miphat* «quitar», y a πληρῶσαι le corresponde el arameo *'osope* «acrecentar, añadir, completar»⁵⁰. Esta comprensión del vocablo πληρῶσαι como «completar» coincide con la exégesis habitual de Mt 5, 17b en el judeocristianismo, como vemos por las Reconociones pseudoclementinas⁵¹ y, recientemente, por una fuente judeocristiana estudiada por un autor mahometano, la cual traduce así Mt 5, 17 b⁵²:

«No vine a disminuir,
sino —al contrario— a completar»⁵³.

Desde el punto de vista lingüístico, todas las probabilidades hablan en favor de que la tradición judeocristiana, al expresarse así, conservó el sentido original de πληρῶσαι.

Por consiguiente, a la imputación (μὴ νομίσητε) de que él es antinomista, Jesús replica diciendo que su tarea no es la disolución de la Torá sino el darle plenitud. La traducción griega πληρῶσαι de *'osope* expresa acertadamente que el «cumplimiento» de la ley o el hecho de «darle plenitud» aspira al logro de la plena medida. Tenemos aquí la idea de la medida escatológica, idea que Jesús utiliza también en otras partes⁵⁴; por consiguiente, πληρῶσαι es un término técnico escatológico. Esto quiere decir: con el «lógion» de Mt 5, 17 Jesús reivindica ser *el mensajero escatológico de Dios*, el profeta prometido como Moisés (Dt 18,

lo deja todo como estaba antes. En favor de la variante *'ella* habla el hecho de que su sentido armonice con la actitud que Jesús adopta en otras partes con respecto al antiguo testamento, y el testimonio de la fuente judeocristiana, recientemente descubierta, y de la que vamos a hablar en seguida. La variante *wela* es una modificación del «lógion»: una modificación que se hace eco de la fórmula de canonización de Dt 4, 2; 13, 1, véase Ap 22, 18 s, la cual fórmula prohíbe alterar el texto eliminando o añadiendo cosas.

50. Los equivalentes arameos de καταλύσαι y πληρῶσαι serían importantes aun en el caso de que la cita b. Šab. 116b se derivara, no de una tradición independiente, sino de una traducción del evangelio de Mateo, a la manera del evangelio de los Nazareos. Estos equivalentes mostrarían entonces cómo se entendía el «lógion», dentro de la tradición de una esfera lingüística semítica.

51. I 39, 1 (GCS 51, 31 Rehm): *Ut autem tempus adesse coepit, quo id quod deesse Moysei institutis diximus impleretur...*

52. S. PINES, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, Israel Academy of Sciences and Humanities II 13, Jerusalem 1966, 5.

53. Arab. *mutammiman*.

54. Mt 23, 32 (medida plena del pecado); Mc 13, 20 (abreviación de la medida del tiempo calamitoso); 4, 29 (la cosecha como medida plena del tiempo); véase Mc 1, 15 πεπλήρωται ὁ καιρός. En otros lugares del nuevo testamento: Rom 11, 25 (plenitud del número de los gentiles); Gál 4, 4 (plenitud del tiempo); Ap 6, 11 (plenitud del número de los mártires) etc.

15.18)⁵⁵, que trae la revelación definitiva, y que por tanto exige obediencia absoluta. En realidad, esta pretensión de Jesús de traer la revelación definitiva, es algo que se encuentra a través de todas sus palabras. Aparece con especial claridad en el esquema de las antítesis de Mt 5, 21-48, las cuales por la contradicción contra la Torá —una contradicción inaudita para la sensibilidad de la época—, pertenecen a la veta original de la tradición⁵⁶. La voluntad divina de la «basileía» —así proclama Jesús— se halla por encima de la voluntad divina de la época del antiguo testamento (Mc 10, 1-12).

Resumimos. La presencia del Espíritu es señal de que está amaneciendo el tiempo de salvación. Su retorno significa el final del juicio y el comienzo del tiempo de gracia. Dios vuelve a su pueblo. Como portador del Espíritu, Jesús no sólo está en la serie de los profetas, sino que es el último y definitivo mensajero de Dios. Su predicación es acontecimiento escatológico. En ella se manifiesta la aurora de la consumación del mundo. Dios habla su última palabra.

Ahora bien, dondequiera que —en el espacio bíblico— se manifieste Dios, lo hace de doble manera: ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ (Lc 24, 19; véase Mc 1, 27; 1 Tes 1, 5 etc.). Ambas cosas forman un todo indisoluble. La palabra nunca se da sin la acción concomitante. Y la acción nunca se da sin la palabra anunciadora. Así ocurre también en Jesús: La revelación definitiva se manifiesta de doble manera (véase Mt 11, 5 s par.): en hechos poderosos (§ 10) y en palabra de autoridad (§ 11-12).

§ 10. LA VICTORIA SOBRE EL PODERÍO DE SATANÁS

O. WEINRICH, *Antike Heilungswunder*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VIII 1, Giessen 1909; P. FIEBIG, *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, KIT 78, Bonn 1911 = ²Berlin 1933; ID., *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1911; A. SCHLATTER, *Das Wunder in der Synagoge*, BFChTh 16, 5. Gütersloh 1912; M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, Sachregister «Wunder»; R. BULTMANN, *syn. Trad.* 223-260; A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg 1925; O. BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen im*

55. Véase Jn 6, 14; 7, 40. El artículo ὁ προφήτης hace referencia a Dt 18, 15.18.

56. Sobre la cuestión de la autenticidad de las antítesis, especialmente sobre la opinión extendida de que tan sólo en algunas de ellas es original la referencia introductoria a la Torá, véase más adelante, § 22.

Markusevangelium, en BWANT 3, 8, Stuttgart 1927; W. FOERSTER, *δαίμονες κτλ.*, en ThW II, 1935, 1-21; A. OEPKE, *ἰάουμαι κτλ.*, en ThW III, 1938, 194-215; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, Suppl Nov Test 9, Leiden 1965.

1. Los relatos de milagros en los evangelios

«Dios le ungió con el Espíritu Santo y con poder. El pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él», dicen los Hechos de los Apóstoles (10, 38). Y los cuatro evangelios nos informan que Jesús obró innumerables curaciones de enfermedades de toda índole¹, resucitó a tres muertos², e hizo siete milagros de la naturaleza³. Una investigación crítica de estos relatos conduce a cuatro resultados.

En primer lugar: la materia de los relatos milagrosos disminuye muy considerablemente, cuando la sometemos a un análisis de crítica literaria y lingüística.

Si examinamos, desde el punto de vista de la *crítica literaria*, las historias de milagros, descubrimos la tendencia a amplificar los milagros. Los números crecen⁴. Los milagros son aumentados⁵. Se transmiten duplicados⁶. Hay resúmenes que generalizan la actividad taumatúrgica de Jesús⁷. En varios casos podemos mostrar o al menos sospechar que el relato de un milagro nació de algún malentendido *lingüístico*. Así, por ejemplo, la leyenda de que los demonios se metieron en un rebaño gigante de 2.000 cerdos (Mc 5, 12 s)

1. Posesión (Mc 1, 21-28 par.; 5, 1-20 par.; 7, 24-30 par.); fiebre (1, 29-31 par.); lepra (véase nota 6); parálisis (Mc 2, 1-12 par.; Mt 8, 5-13 par.; Jn 5, 1-18); tisis (Mc 3, 1-6 par.); hemorragia (5, 25-34 par.); sordomudez (véase nota 6); ceguera (véase nota 6); epilepsia (9, 14-29 par.); deformación (Lc 13, 10-17); hidropesía (14, 1-6); herida de espada (22, 51).

2. Véase nota 5.

3. Véase nota 14.

4. Mc 10, 46 un ciego / Mt 20, 30 dos ciegos; Mc 5, 2 un poseso / Mt 8, 28 dos posesos; Mc 8, 9 cuatro mil / 6, 44 cinco mil (+ Mt 14, 21; 15, 38; χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων); Mc 8, 8 siete canastos / 6, 43 doce canastos.

5. Véase Mc 5, 35 y compárese con Lc 7, 12 y Jn 11, 39.

6. Cinco curaciones de ciego (Mc 8, 22-26; 10, 46-52 par.; Mt 9, 27-31; 12, 22; Jn 9, 1-34), dos curaciones de un sordomudo (Mc 7, 32-37; Mt 9, 32-34; Lc 11, 14 [par. Mt 12, 22, donde se dice que, además, es ciego]), dos curaciones de leprosos (Mc 1, 40-45 par.; Lc 17, 12-19), dos veces en que se da de comer (Mc 6, 34-44: 5000; 8, 1-9: 4000), dos pescas milagrosas (Lc 5, 1-11; Jn 21, 1-14).

7. Mc 1, 32-34 par. 39 par.; 3, 7-12 par.; 6, 55 s par.; Mateo insertó resúmenes de curaciones en el modelo de Marcos («Markusvorlage») (Mt 14, 14, a diferencia de Mc 6, 34; Mt 19, 2, a dif. de Mc 10, 1; además, Mt 9, 35; 21, 14 s) y generalizó datos de Marcos acerca de curaciones de Jesús (Mt 4, 23 s, a diferencia de Mc 1, 39; Mt 15, 30, a diferencia de Mc 7, 32).

pudo quizás originarse decisivamente por la ambigüedad del arameo *ligjona*, que significa primeramente «legión», y en segundo lugar «legionario». Cuando el espíritu maligno del poseso responde a la pregunta que se le hace acerca de su nombre: λεγιών ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἔσμεν (Mc 5, 9), el tenor original de esta respuesta podría haber sido: «Yo me llamo soldado, porque hay muchos de mi especie (y nos parecemos como un soldado a otro soldado)». La palabra *ligjona* se habría entendido erróneamente como «legión»: «Yo me llamo legión, porque nuestro número es grande (y todo un regimiento de nosotros se alberga en el enfermo)» — y se sacó la idea de que el enfermo estaba poseído por miles de espíritus malignos⁸. De ahí no había más que un paso a la leyenda de que los demonios se metieron en los cerdos, leyenda que empalma con el v. 11 (que, originalmente, continuaba en el v. 14) y que trata del tema del diablo engañado.

Entre los milagros que se originaron de una confusión lingüística se cuenta también quizás el relato de la maldición de la higuera (Mc 11, 12-14, 20). El imperfecto arameo *jekol*, que subyace a φάγοι (v. 14), era ambiguo. Pudo haber tenido originalmente sentido futuro, pero más tarde debió de entenderse erróneamente como optativo⁹. Si se supone esta posibilidad, entonces un anuncio de la proximidad del fin («nadie comera ya de tus frutos [porque llegará el fin antes de que estén maduros]»¹⁰) se habría convertido en una maldición («nadie coma ya de tus frutos!»).

También la historia de Jesús caminando sobre las aguas (Mc 6, 45-52 par.; Jn 6, 16-21) podría haber nacido, por un malentendido lingüístico, de alguna historia de apaciguamiento de tempestad (véase Mc 4, 35-41 par.)¹¹.

Finalmente, dentro del marco de este análisis crítico, hay que mencionar además que algunos relatos milagrosos podrían deber su origen al *gusto de adornar* una historia o un «lógion». El relato que nos habla de que, con ocasión de la aprehensión de Jesús, le arrancaron una oreja a uno de los criados del sumo sacerdote (Mc 14, 47 par.), es una historia que invitaría extraordinariamente a hacer que Jesús curase al herido (Lc 22, 51). Más aún, cuando las señales del tiempo de salvación (Lc 7, 22, véase más adelante, p. 127 s) se entendieron erróneamente como enumeración de los milagros que Jesús había obrado, se sintió la inclinación obvia a hacer que precediese al «lógion» una descripción de milagros del Señor (v. 21).

En la historia del estéter hallado en la boca del pez (Mt 17, 24-27), es muy esclarecedora la hipótesis que supone que el v. 27 decía originalmente «Écha tu anzuelo en el mar, vende lo que pesques y con lo que cobres paga el tributo del templo»; la difusión del motivo de cuento de un objeto de valor que se encuentra en un pez capturado (anillo de Polícrates, perla preciosa), que aparece también en la leyenda judía¹², no hace difícil que nos imaginemos que las palabras ἀνοίξεις τὸ στόμα αὐτοῦ εὐρήσεις στατήρα (v. 27) pudieron penetrar en la historia y trasformarla en un relato de milagro.

8. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956 = 21959, 26 nota 99.

9. J. JEREMIAS, en H. W. BARTSCH, *Die «Verfluchung» des Feigenbaums*. ZNW 53 (1962) 256-260, aquí 258.

10. H. W. BARTSCH, *art. cit.* 257 s.

11. ἐπὶ τῆς θαλάσσης (Mc 6, 48 s; Mt 14, 26; Jn 6, 19) es ambiguo y puede significar a) «en el (= a la orilla del) mar» (véase Jn 21, 1), b) «en el mar». La significación original debió de ser la primera, y el énfasis de la narración debió de recaer sobre Mc 6, 51 (ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος).

12. BILLERBECK I 614. 675.

Finalmente, hay que enumerar aquí la historia de la pesca milagrosa de Pedro (Lc 5, 1-11, véase Jn 21, 1-11), que bien pudo ser «una previa representación simbólica» de la palabra acerca de ser «pescadores de hombres» (Lc 5, 10; Mc 1, 17 par.)¹³.

Vemos, por tanto, que cuando sometemos a investigación de crítica literaria y lingüística las historias de milagros, la materia mengua considerablemente. Una cosa merece especialmente nuestra atención: si lo que acabamos de decir es correcto, ello presenta como plausible el que nada menos que cuatro de los seis milagros sinópticos sean de origen secundario¹⁴. Difícilmente será casual el que precisamente los milagros de la naturaleza aparezcan como incrementos.

En segundo lugar: la materia experimenta otra reducción más cuando la comparamos con las historias milagrosas del ambiente *rabinico* y *helenístico*.

En la literatura popular contemporánea, principalmente del campo helenístico, hallamos también relatos de expulsiones de demonios, de curaciones, de resurrecciones de muertos, de apaciguamiento de tempestades, milagros relativos al vino. Algunos de esos relatos milagrosos tienen tan estrechos puntos de contacto con los que hallamos en los evangelios, que difícilmente podremos eludir la conclusión de que la tradición cristiana ha tomado prestadas muchas cosas de su mundo ambiente, y por lo menos ha tomado de él algunos motivos. Así, por ejemplo, tenemos una historia atribuida a Apolonio de Tiana (siglo I d.C.) acerca de la resurrección de una joven esposa, historia que, en sus detalles, tiene semejanza con la resurrección del joven de Naím (Lc 7, 11-17)¹⁵; de Vespasiano se cuenta que curó a un ciego aplicándole saliva (véase Mc 8, 23)¹⁶; oímos hablar de una persona curada que se marcha llevando el lecho en que le habían traído (véase Mc 2, 11 par.; Jn 5, 8)¹⁷; y la conversión del agua en vino es un rasgo difundido del mito y del culto de Dionisos. Qué es lo que podría haber movido a incorporar la historia de una resurrección, es algo que el contexto de Lc 7, 11-17 permite sospecharlo, la perícopa de la consulta del Bautista, a la que Jesús responde enumerando las notas distintivas del tiempo de salvación (7, 18-23, véase más adelante p. 127 s). En efecto, tan pronto como se entendió erróneamente esta enumeración como lista de cinco milagros que Jesús había realizado en presencia de los mensajeros (Lc 7, 21 s; Mt 11, 4), se suscitaría el deseo de ofrecer un ejemplo de cada uno de

13. R. BULTMANN, *syn. Trad.* 232.

14. Caminar sobre las aguas (Mc 6, 45-52 par.); maldición de la higuera (Mc 11, 12-14.20 par.); estáter en la boca del pez (Mt 17, 24-27); salida de Pedro a pescar (Lc 5, 1-11). Los dos restantes son el apaciguamiento de la tempestad (Mc 4, 35-41 par.) y el alimento dado a la multitud en el desierto (Mc 6, 34-44 par.; 8, 1-9 par.); un sexto milagro de la naturaleza lo encontramos en el Evangelio de Juan (2, 1-11).

15. PHILOSTRATUS, *Vita Apolonii* 4, 45.

16. TACITO, *Hist.* 4, 81; Suetonio, *Vesp.* 7, 21 s.

17. LUCIANO, *Philopseudes* 11, véase R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 248.

esos milagros, es decir, también del de $\nu\epsilon\kappa\omicron\iota \epsilon\gamma\epsilon\iota\omicron\nu\omicron\tau\alpha$. Mateo, en los capítulos 8-9, ofrece también ejemplos de todos esos cinco milagros, aunque lo hace en otro orden de sucesión.

La iglesia primitiva compartió con su época el gusto por los milagros. Así lo confirman los relatos de milagros que hallamos en los Hechos de los Apóstoles. Para comprenderlo, hay que saber vibrar con la atmósfera general de aquel mundo ambiente. El hombre antiguo, principalmente el oriental, tiene gran fantasía, y es aficionado a las cifras altas y a los acontecimientos extraordinarios. No sólo el hombre sencillo adopta una actitud a-crítica ante los relatos de milagros, sino que muchas cosas que son extraordinarias para nuestra sensibilidad, no lo son para el hombre antiguo. Y, así, no debe sorprendernos el que la iglesia primitiva atribuyera a Jesús historias milagrosas, porque las consideraba como un recurso para poner de manifiesto la gloria y autoridad de su Señor, y para proclamarlas ante los hombres de la época en el lenguaje que era corriente para ellos.

En tercer lugar: damos un paso más, al someter los evangelios a un análisis de *crítica de la forma* («formgeschichtliche Analyse»). Porque este análisis nos ofrece el medio para deslindar un estrato de tradición helenística (más reciente) del estrato de tradición palestinese (que es más antiguo).

La sección más brillante en la historia de la tradición sinóptica, escrita por Bultmann, es el capítulo sobre las historias de milagros¹⁸. Hace notar en él que los *tópicos* de los relatos milagrosos, que se habían ido formando en el mundo antiguo¹⁹, reaparecen en numerosos relatos milagrosos del nuevo testamento. Por ejemplo, es característico de estos tópicos el que los relatos de curación comiencen con una exposición (lo horrible de la enfermedad, los intentos inútiles de curación, etc.), que se describa la curación misma (se realiza por medio de un gesto, de una palabra, de saliva etc.), que la curación milagrosa vaya seguida por una demostración (el paralítico lleva su lecho, el ciego ve, etc.), y que se describa la impresión causada por el milagro (final de coro, es decir, exclamaciones de los testigos oculares, que expresan asombro o temor, etc.).

Con esto se había conseguido un importante recurso para analizar las historias de milagros que hallamos en los evangelios. Tan sólo incurrió Bultmann en un error, al pensar que la narración estilística de una historia milagrosa representaba el estadio más antiguo de la tradición (p. 228). De facto, la relación

18. p. 223-260.

19. De importancia fundamental para la fenomenología de los relatos milagrosos de la antigüedad es: →WEINREICH; los textos pueden leerse en →P. FIEBIG; G. DELLING, *Antike Wundertexte*, KIT 79, Berlin 21960. Una visión de conjunto nos la ofrece R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 236-241; véase además M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 68-100.

es inversa la falta de los topicos es característica de antigüedad. Aquí la visión de M. Dibelius fue más clara. Muestra que en los evangelios tenemos dos tipos de relatos milagrosos: por un lado, historias que dan plena importancia central a la faceta interna del acontecimiento, y, por otro lado, historias que están interesadas en adornar el milagro.²⁰ Esta acertada observación hizo que Dibelius dividiera en dos categorías las historias de milagros: un grupo caracterizado por una manera sencilla de narración, y otro grupo que trabaja con motivos profanos. Al primer grupo asigno el, entre otras, las siguientes historias milagrosas: Mc 2, 1-12, 3, 1-6 y también — como «de tipo menos puro»²¹ — 1, 23-28, 10, 46-52, Lc 14, 1-6²², al segundo grupo le asigno exclusivamente historias milagrosas, a saber: Mc 1, 40-45, 4, 35-41, 5, 1-20, 21-43, 6, 35-44, 45-52, 7, 32-37, 8, 22-26, 9, 14-29, Lc 7, 11-17 y las grandes historias de milagros que tenemos en el evangelio de Juan: Jn 2, 1-11, 4, 46-54, 5, 1 s, 9, 1 s, 11, 1 s²³. Ambos grupos — seguía concluyendo — serían tan distintos, que deberían tener un distinto *Sitz im Leben*, este autor sospechaba que las descripciones sencillas, es decir, el primer grupo, se usaron como ejemplos en la predicación, el segundo grupo lo derivó el de narradores o (puesto que las fuentes, como concedió Dibelius mismo²⁴, callaban acerca de primitivos narradores cristianos) de maestros.

En consonancia con esto, aplico al primer grupo la denominación de «paradigmas» (*Paradigmen*), y al segundo lo llamo (no con mucho acierto) «novelas cortas» (*Novellen*). Sin embargo, esta división no es adecuada, mas aun, al examinarla atentamente, demuestra ser arbitraria. Es verdad que poseemos algunas historias milagrosas que están libres de los topicos, como las de Mc 10, 46-52, Lc 14, 1-6, pero en otras historias milagrosas, atribuidas por Dibelius al grupo de los paradigmas, se encuentran rasgos plenamente estilísticos, como en Mc 2, 1-12 la demostración (*αρας τον κρόβατον* v 12a) y el final de coro (v 12b), en Mc 1, 23-28 el topico de la lucha con el demonio (vea se p 117 s). Tomando como norma los topicos, no se puede llevar a cabo una distinción entre «paradigmas» y «novelas cortas», ya que las líneas de demarcación no están bien marcadas. Los rasgos estilísticos penetran primero vacilantemente en los relatos milagrosos, y luego lo van haciendo de manera cada vez más intensa. Los topicos no nos ayudan a distinguir entre dos generos distintos: paradigmas y novelas cortas. Sino que lo que nos ayuda a ello son dos estratos de tradición distintos que hallamos en la transmisión oral: las historias libres de topicos aparecen muchas veces como de origen palestinese, mientras que la penetración de los topicos comienza ya, es cierto, en el ámbito palestinese, pero no se lleva a cabo sustancialmente sino en el ámbito helénico. Esta distinción aparece clara, si comparamos entre si, v gr., las dos curaciones de ciegos que aparecen en Mc 10, 46-52 y en 8, 22-26. En la historia de la curación del mendigo ciego Bartimeo, faltan por completo los topicos. No se nos hace ninguna exposición (que nos describiera v.g. la edad del ciego, si era ciego de nacimiento o había contraído la ceguera por alguna enfermedad de los ojos, por que la ceguera — en su caso — era especialmente angustiosa, etc.), no se nos describe el milagro, sino que este se constata de manera muy escueta *καὶ εὖθυς ἀνεβλεψεν*, no hay demostración, no hay final de coro. En el centro de la historia no se halla la realización del milagro, sino Jesús.

20 *Jesus*, Sammlung Goschen 1130, Berlin 1939 = 1966, 22-25

21 *Formgeschichte*, 40

22 *Ibid*

23 *Ibid*, 68

24 → M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 66.

que escucha el clamor pidiendo misericordia (10, 47 s) y que reconoce la fe del ciego (v. 52). En lo que se refiere a la procedencia de la historia, hay muchos detalles por los que aparece como palestinese: hay dos palabras arameas (*bar* v. 46, *rabbuni* v. 51); la invocación de *vlè Δαυίδ* (v. 47 s) nos señala un contexto judío; la descripción de la escena es típicamente oriental (el ciego está mendigando; el cambio de actitud de la multitud, la cual primero le manda callar y luego le llama; la emoción que se manifiesta en la acción de arrojar el manto, que es una prenda indispensable). Muy distinto es el pasaje de Mc 8, 22-26. Aquí los tópicos lo dominan todo: la exclusión del público²⁵, las manipulaciones (el empleo de saliva, a la que la medicina popular atribuía poder curativo, y la imposición de las manos)²⁶, la dificultad de la curación, que obliga a volver a poner las manos en los ojos²⁷, la progresiva recuperación de la facultad de ver²⁸, el logro de la curación, la cual se describe con tres verbos, y al final —una vez más— la eliminación del público. El esquema reaparece en 7, 23-37, en la historia del sordomudo, que otra vez aparece con variantes. La acumulación de los datos estilísticos nos está indicando un terreno helenístico²⁹.

Por consiguiente, hemos tropezado con una versión palestinese (más antigua) y una versión helenística (más reciente) de los relatos milagrosos. De estas dos versiones, la segunda describe a Jesús como un antiguo taumaturgo, mientras que la primera —por medio de una narración sencilla— da importancia central a la autoridad de Jesús. Esto quiere decir: cuando se somete las historias milagrosas a un análisis de crítica de la forma, entonces el resultado es que la materia experimenta una nueva contracción.

La cuarta observación es como sigue: aun aplicando los métodos críticos más rigurosos y a pesar de la correspondiente contracción de la materia, queda de manifiesto un *núcleo de tradición* que está sólidamente vinculado con los acontecimientos de la actividad de Jesús.

El reproche de que Jesús echaba los demonios con ayuda del príncipe de los demonios (Mc 3, 22b par.; Mt 9, 34; Lc 11, 15 véase Mt 10, 25), de que Jesús por tanto utilizaba la magia, es un reproche que, por todo lo que tiene de escandaloso, no fue inventado gratuitamente. Es un reproche inconcebible, si no hubiera habido acontecimientos que lo hubiesen provocado. Por el repro-

25. R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 239.

26. *Ibid.*, 237.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, 240.

29. Es muy significativo que la historia de la curación de Bartimeo, en la versión de Marcos, esté libre de rasgos estilísticos, pero que en los paralelos aparezcan inmediatamente los tópicos, aunque de manera vacilante. Mateo añade una breve descripción estilística de la realización del milagro: ἤφατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν (20, 34); Lucas, una voz imperativa: ἀνάβλεψον (18, 42) y un final estilístico de coro (v. 34b).

che vemos que las curaciones obradas por Jesús no podían ser negadas por sus enemigos, lo cual lo confirman las noticias rabínicas y de los orígenes del cristianismo³⁰. La historia del exorcista extraño (Mc 9, 38-40 par.) podría representar también material primitivo, porque pone de relieve crudamente el contraste entre la intolerancia de los discípulos y la tolerancia de Jesús; no es casual que Mateo la omita. Otra conclusión parecida: es inconcebible que alguien utilizara el nombre de Jesús para echar demonios, si Jesús mismo no hubiera demostrado tener poder sobre los espíritus. Los discípulos quedan puestos aún más en evidencia en Mc 9, 14 s; sus esfuerzos exorcísticos fracasan. Esto es indicio de la antigüedad de la narración, porque la tradición tiende a ser indulgente con los discípulos. Más aún, en Mc 6, 5a se atribuye incluso a Jesús una incapacidad, porque se dice que, a causa de la incredulidad, no pudo realizar en Nazaret ninguna acción de poder (οὐκ ἔδύνατο); el escándalo, que la adición del v. 5b y la transformación de Mt 13, 58 pretenden atenuar, garantizan la credibilidad de la noticia, la cual presupone que lo normal era que Jesús tuviera δυνάμεις.

Hay que mencionar, además, los conflictos de Jesús con respecto al sábado. Tienen un sólido puesto en la tradición; ahora bien, con ellos están esencialmente vinculadas las curaciones de Jesús en sábado. Así, lo primero que Marcos narra después de la vocación de los discípulos, en un contexto antiguo de tradición, en un contexto que posiblemente se deriva de Pedro mismo³¹ (Mc 1, 16-39), es la expulsión de un demonio en día de sábado en una reunión de la sinagoga (1, 23-28). Al mismo contexto de tradición pertenece la curación de la suegra de Pedro, que padecía fiebres: una curación narrada sobria y concisamente, con información detallada y nada tendenciosa (1, 29-31 par.). Debe de ser también antiguo el «dógnon» de Mt 11, 20-22 par., en el que Jesús amenaza a Corazín y Betsaida, porque le habían rechazado a pesar de los actos de poder que él había realizado en ellas. Asimismo, la curación del leproso en Mc 1, 40-44 debería atribuirse al material de la tradición antigua; pensemos tan sólo en el enigmático «bufar» (ἐμβρισησάμενος v. 43), que sospechamos describe un lenguaje simbólico oriental para mandar callar³², y en el no menos curioso «dativus incommodi» εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (v. 44)³³, que pone sobre esta curación la impronta de un testimonio de cargo contra el pueblo incrédulo. Finalmente, palabras como las de Mt 7, 22 s y Lc 10, 20 deberían

30. A los ejemplos que se hallan en BILLERBECK I 631, hay que añadir b. Šab. 104b Bar. (BILLERBECK I 39); véase además: M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, en BZNW 34, Berlin 1968, 44 nota 14.

31. Solamente pueden indicarse tres razones: a) Mc 1, 21b-38 describe los acontecimientos de un día de 24 horas, b) entre ellos, un número relativamente grande de rasgos particulares sin importancia; c) se ofrecen en un contexto topográfico-cronológico (que, en Marcos, vemos sólo en la historia de la pasión), d) formado por la figura de Pedro; e) a éste se le llama por su nombre propio Σίμων (1, 16.29.30.36, que —en Marcos— sólo aparece también en 3, 16 y 14, 37), nombre propio que caracteriza al estrato más antiguo de la tradición petrina; f) el giro sorprendente (1, 36) καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ parece, finalmente, como si fuera la trasposición de un relato hecho en primera persona que pasa a estar en tercera persona.

32. Mientras la mano se coloca sobre los labios, se emite aire intermitentemente a través de los dientes, véase E. E. BISHOP, *Jesus of Palestine*, London 1955, 89. En favor de esta interpretación habla el v. 44. El oriente es aficionado al lenguaje de los símbolos.

33. H. STRATHMANN, *μάρτυς κτλ.*, en ThW IV, 1942, 477-520. 508 s.

ser antiguas, porque Jesús en ellas subestima las expulsiones de demonios y los actos de poder, cosas ambas que la iglesia primitiva apreciaba tanto; ambas cosas no garantizan la entrada en la «basileia».

Por consiguiente, aun aplicando normas rigurosamente críticas a las historias de milagros, vemos que siempre queda un núcleo que puede captarse históricamente. Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos. Se trata principalmente de la curación de padecimientos psicógenos, principalmente de las que los textos califican de «expulsiones de demonios»³⁴, realizadas por Jesús con una breve orden³⁵; pero se trata también de la curación de leprosos (en el sentido amplio en que entonces se entendía esta palabra)³⁶, de paralíticos y de ciegos. Se trata de acontecimientos que están en la línea de lo que la medicina llama «terapia de superación».

Estas curaciones no fueron importantes sólo para la tradición. Sino que Jesús las consideró ya como especialmente importantes, tan importantes que él —en una de las antiguas «palabras de los tres días»³⁷— resumió de la siguiente manera toda su actividad: ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ (Lc 13, 32). ¿Por qué las curaciones eran tan esenciales para él?

2. *El poder del maligno*³⁸

En tiempos de Jesús reinaba un temor extraordinariamente intenso a los demonios³⁹, como sigue reinando hoy día en la Palestina islámica. Enfermedades de toda índole se hacían derivar de los demonios, principalmente las distintas formas de enfermedades mentales, cuyas manifestaciones externas delataban ya el hecho de que la víctima no era ya dueña de sí mismo. Com-

34. Expulsiones de demonios por Jesús, las refiere o las presupone Marcos únicamente en los siguientes lugares: 1, 23-27, 32-34, 39; 3, 11 s. 14 s. 22-27; 5, 1-20; 6, 7, 13; 7, 24-30; 9, 14-29, 38-40.

35. Mc 1, 25, 27; 5, 8; 9, 25; Lc 4, 41 (ἐπιτιμᾶν).

36. La lepra, en el sentido moderno de la palabra, no fue definida hasta el año 1872 por el médico noruego A. Hansen. En tiempos antiguos se aplicaba también la palabra de «lepra» a otras enfermedades, vg. a enfermedades psicógenas de la piel.

37. Véase más adelante, p. 330 s.

38. W. FOERSTER, δαίμων κτλ., en ThW II, 1935, 1-21; G. VON RAD - W. FOERSTER, διαβάλλω, διάβολος, en ThW III, 1935, 69-80; W. FOERSTER - K. SCHÄFERDIEK, σατανᾶς, en ThW VII, 1964, 151-165.

39. BILLERBECK IV 501-535 (21: «Exkurs: Zur altjüdischen Dämonologie»).

prenderemos mejor la medida hasta la que había llegado el temor a los demonios, si tenemos en cuenta que, por carecerse de manicomios cerrados, semejantes enfermedades tenían mayor publicidad de lo que ocurre en nuestros días. Se nos pinta drásticamente cómo un loco comenzó a vociferar en medio de un acto de culto (Mc 1, 26 par.); yo mismo me acuerdo que, en mi juventud, vi corriendo por las calles de Jerusalén a un enfermo mental que iba aullando y echando espumarajos por la boca (véase Mc 5, 5b)⁴⁰.

El oriental de tiempo de Jesús estaba familiarizado con tales fenómenos, y consideraba la curación de uno de estos enfermos como una victoria sobre el demonio que lo dominaba. No es nada sorprendente el que también los evangelios se representen las enfermedades mentales como posesión por los demonios. Los evangelios hablan con el lenguaje y las ideas de su época. Sin embargo, parece que en un cierto aspecto Jesús transformó las ideas contemporáneas. En el judaísmo antiguo, a los demonios se los consideraba, no exclusivamente (Mc 3, 22b) pero sí predominantemente, como seres individuales. Se los nombra y se los conoce uno por uno, como vemos por los numerosos nombres de demonios⁴¹. En cambio, Jesús acentúa la conexión que las manifestaciones demoniacas tienen con Satanás. Esta conexión se expresa con diversas imágenes. Satanás aparece como jefe que domina sobre un ejército (Lc 10, 19: δύναμις) o que incluso tiene poderes reales (Mt 12, 26 par. Lc 11, 18: βασιλεία). Los demonios son sus soldados (véase p. 108 s, a propósito de Mc 5, 9). En Mt 10, 25, Jesús utiliza un juego de palabras para designar a Satanás como señor de la casa (*be'el zebul*, véase anteriormente p. 20), que da órdenes a su servidumbre.

Así, pues, Jesús no contempla atomísticamente el mundo del Maligno, sino como una unidad. Con ello, lo maligno pierde el carácter de cosa aislada y casual. Se radicaliza. Detrás de sus diversas manifestaciones se halla el ἐχθρός por excelencia, el destructor de la creación. Los hombres se hallan sin defensa alguna,

40. En Samaria se concentraba notoriamente a los locos, utilizando para ello las cuevas que allí había: las de los profetas Elías y Abdías y la del Bautista. En su peregrinación del año 385 d.C., Paula vio «cómo unos demonios bramaban allí bajo las más diversas torturas y cómo unas personas, ante los sepulcros de los santos, aullaban como lobos, silbaban como serpientes, bramaban como toros, y cómo otras personas retorcián su cabeza y se contorsionaban hacia atrás hasta tocar la tierra con la coronilla de su cabeza...» (JERONIMO, *Ep.* 108, 13); véase J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958, 132.

41. BILLERBECK IV 501-535 passim.

a merced de este enemigo y de su ejército de espíritus malignos (Lc 10, 19). Este conocimiento de la realidad del maligno culmina en la certeza de que el poder del maligno no ha alcanzado aún su punto culminante: Satanás se erigirá en dios y reclamará adoración (Mc 13, 14). Tan sólo al fin de los días el pseudo-dios será derrocado: *tunc Zabulus*⁴² *finem habebit* (Ass Mos 10, 1).

3. La victoria sobre Satanás

En este mundo esclavizado por Satanás, hace su aparición Jesús. Y viene con la autoridad de Dios, no sólo para ejercitar la misericordia, sino también, y principalmente, para emprender la lucha contra el Maligno. O. Bauernfeind⁴³ ha mostrado que el evangelio de Marcos presenta como escenas de lucha los momentos en que Jesús expulsa demonios, como vemos por ejemplo en Mc 1, 23-28. Allí encontramos el siguiente esquema: el poseso se acerca a Jesús con una palabra de rechazo (el v. 24a debe leerse como dos preguntas) el rechazo va acentuándose hasta convertirse en agresión, porque después del rechazo Jesús es conjurado por el demonio (οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ v. 24b). A la orden que le da Jesús de que calle y se marche (v. 25), el demonio opone una última resistencia antes de obedecer (v. 26). Estos mismos tópicos reaparecen en Mc 5, 6-10. La idea de que las expulsiones de demonios son luchas contra poderes malignos es una idea compartida también por Jesús, como vemos por la parábola del duelo en Mc 3, 27 par. Lc 11, 21⁴⁴. Aquí se utiliza la imagen de la lucha escatológica, cuya difusión nos la permiten conocer los textos esenios (especialmente 1 QM). Jesús, por medio de esta parábola, interpreta sus expulsiones de demonios como lucha, más exactamente, como botín después de vencer al fuerte, idea en cuyo trasfondo se halla quizás el texto de Is 53, 12 («Tendrá como despojos a los poderosos»⁴⁵). En Lc 13, 16, Jesús utiliza la imagen de romper las ligaduras que ataban a las víctimas de Satanás.

42. Léase (*Beel-*) *Zebulus* según una propuesta de P. Ernst Synofzik.

43. *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, en BWANT 3, 8, Stuttgart 1927.

44. Véase anteriormente, p. 92 s.

45. El autor cita este texto según la traducción alemana de Lutero, apenas seguida en este punto por otras traducciones («Er soll die Starken zum Raube haben»). Nosotros hemos trasladado literalmente al castellano esta interpretación. Pero las versiones castellanas traducen poco más o menos como la Biblia de Jerusalén: «Y con poderosos repartirá despojos» (*N. del T.*).

Estas victorias sobre el poder del maligno no son únicamente incursiones aisladas en el reino de Satanás, sino más: son manifestaciones de que ha amanecido el tiempo de salvación y de que comienza la aniquilación de Satanás (véase Mc 1, 24 ἀπολέσαι). Así lo dice Lc 11, 20: εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ (Mt 12, 28 πνεύματι) θεοῦ ἐκβάλλω τὰ διαμόνια, ἄρα ἔφθασεν ⁴⁶ ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Cada vez que Jesús expulsa un espíritu malo, ello es anticipación de la hora en la que Satanás ha de ser desposeído visiblemente de su poder. Las victorias sobre los instrumentos de Satanás son prolepsis del «éschaton».

Lo mismo dice Jesús, refiriéndose a las expulsiones de demonios que los discípulos realizan por encargo suyo. Jesús los envía a anunciar el reino y les da autoridad sobre los poderes del maligno (Mc 3, 14 s). La autoridad sobre los espíritus es algo que está reapareciendo sin cesar en los «lógia» de misión, y es precisamente una nota característica de esas palabras (Mc 6, 7 par.; Mt 10, 8; Lc 10, 19 s, véase Mc 6, 13 par.; Mt 7, 22; Lc 10, 17). Esto es tradición antigua, porque el encargo de misión que recibían los primitivos misioneros cristianos rezaba de otra manera; tenía contenido cristológico. Por qué Jesús atribuye tanta importancia a las expulsiones de demonios realizadas por los mensajeros, lo vemos en el clamor de júbilo con que Jesús acoge la noticia que los discípulos le dan a su regreso de que, al escuchar la palabra de ellos, los espíritus huían. Jesús responde: ἔθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα (Lc 10, 18). El verbo πίπτειν, como cuasi-pasivo semítico que es⁴⁷, debe traducirse aquí por «ser expulsado». Y entonces la significación del «logión» es la siguiente: «Yo veía cómo Satanás, arrojado precipitadamente del cielo, caía en tierra como un rayo». La expulsión de Satanás que es arrojado del mundo celestial, presupone una lucha anterior en el cielo, tal como está descrita en Ap 12, 7-9. La exclamación de júbilo de Jesús, una exclamación visionaria, salta por encima del tiempo intermedio y llega al punto definitivo. En la expulsión de demonios por parte de los discípulos, Jesús ve despuntar ya la aniquilación de Satanás. Ya se ha alcanzado este estadio: los espíritus malignos son impotentes, Satanás está siendo aniquilado (Lc 10, 18), el paraíso se abre (v. 19), los nombres de los redimidos se hallan en el libro de la vida (v. 20)⁴⁸.

46. φθάνω sirve en Daniel Θ, ocho veces, para traducir *meta*, «llegar a» «alcanzar a».

47. Véase anteriormente, p. 94, nota 19.

48. Habíamos visto ya antes, p. 89 s, que la tríada: caída de Satanás

De declaraciones como éstas, no hallamos analogía alguna en el judaísmo contemporáneo; de una victoria sobre Satanás, de una victoria obtenida ya en el presente, no saben nada ni la sinagoga ni Qumrân. Es verdad que todo esto se enuncia de manera paradójica. Y que es algo que sólo está visible para el que cree. Todavía sigue ejerciendo Satanás su poder. Por eso, los ἔργα no legitiman; pueden entenderse también como obra del diablo (Mc 3, 22). Pero allá donde se cree en Jesús, resuena el clamor de júbilo que recorre todo el nuevo testamento: ¡El poder de Satanás ha quedado quebrantado! *Satana maior Christus!* (Lutero).

§ II. LA AURORA DEL REINO DE DIOS

G. DALMAN, *Worte Jesu*²; BILLERBECK (1922) I, 172-184, 418 s; H. KLEINKNECHT - G. VON RAD - K. G. KUHN - K.-L. SCHMIDT, βασιλεύς κτλ., en ThW I, 1933, 562-595; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959, 21965 (trad. cast. de la 2.^a ed. alem.: *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967); N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London 1963 (Para la historia de las formas) ID., *Rediscovering*.

1. La «basileía» como tema central de la predicación pública de Jesús

El regreso del Espíritu de Dios se manifiesta no sólo en hechos, sino también en palabra de autoridad. Si dirigimos nuestra atención hacia ésta, tenemos que tomar como punto de partida el que el tema central de la predicación pública de Jesús era la soberanía real de Dios. Desde luego, en este concepto sintetizan los tres primeros evangelistas el contenido de su mensaje. Así lo hace Marcos en el sumario que presenta al principio (1, 15), y así lo hacen Mateo y Lucas con giros como κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (Mt 4, 23; 9, 35) o bien εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν (Lc 4, 43; 8, 1, véase 9, 2.60). El que con estas formulaciones acertaron realmente al expresar el tema central, lo vemos por la frecuencia con que aparece βασιλεία en las palabras sinópticas de Jesús, frecuencia que contrasta sorprendentemente con el

—inocuidad de las bestias venenosas— inscripción de los nombres en el libro de la vida (Lc 10, 18-20) corresponde a la tríada: victoria sobre Satanás —inocuidad de las bestias del campo— el que los ángeles sirvan a la mesa (Mc 1, 13), y que se trata por tanto de motivos del paraíso.

número relativamente escaso de ejemplos que hallamos en el judaísmo contemporáneo y en el resto del nuevo testamento¹; contrasta especialmente el gran número de frases acerca de la «basileía» que surgen de nuevo (frecuencia que hasta ahora no se había tenido en cuenta), y que no tienen paralelos en la literatura del mundo ambiental de Jesús². A esto se añade, finalmente, el que la expresión reaparece en los más diversos géneros literarios y en los más dispares contextos. Del reino de Dios hablan numerosas parábolas. Y también palabras apocalípticas (Mc 9, 47; Lc 17, 20 s), sobre todo palabras acerca de la entrada en la «basileía» (Lc 13, 24 entre otras) y del banquete en el tiempo de la salvación (Mc 14, 25 par.; Mt 8, 11 s par.), palabras sobre la cercanía del reino (Mc 11, 15 par.; Mt 11, 12 par.; Lc 10, 11), la petición de que llegue el reino (Lc 11, 2 par.), los numerosos «meshalim» paradójicos acerca de quienes pertenecen al reino (el más notable es Mt 5, 3 par., además Mc 10, 14 s par. 23-25 par.; Mt 5, 10.19; 11, 11 par.; 21, 31; Lc 12, 32). Asimismo, palabras de exhortación (Mt 6, 33 par.; 19, 12; Lc 9, 62), palabras de misión (Mt 10, 7 par. Lc 10, 9; 9, 2.60). Y la palabra acerca del misterio de la «basileía» (Mc 4, 11, véase Lc 11, 20 par. Mt 12, 28).

A propósito de la terminología: En los evangelios alterna la expresión ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ con la de ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Ambas expresiones significan lo mismo, porque οἱ οὐρανοὶ no es más que una circunlocución para designar a Dios.

Sigue discutiéndose todavía qué expresión utilizaría Jesús. Un punto de partida para responder a esta pregunta, nos lo ofrece la comprobación de que el término de «reino del cielo» no aparece en la literatura judía sino medio siglo después de la actividad de Jesús, utilizado por el Rabban Johanan ben Zakkai, hacia el 80 d.C.³. El completo silencio de la literatura intertestamentaria del judaísmo hace muy improbable, si no completamente inconcebible, el que la expresión de «reino del cielo» fuera ya una locución corriente en los días de Jesús y que hubiese sido recogida por Jesús. Por otro lado, no hay nada que hable en contra de que Jesús hubiese utilizado la expresión de «reino de Dios». Es verdad que Jesús, con mucha frecuencia empleó circunlocuciones para expresar el nombre de Dios (véase anteriormente, p. 22 ss). Pero, según la tradición sinóptica, no evitó consecuentemente —ni mucho menos— el empleo de la palabra «Dios»^{3a}. Los textos de Qumrán confirman que, en época precristiana, no había recelo en emplear las palabras *ʾel* ó *ʾelohim*. Y, así, la expresión de «reino del cielo» podría ser secundaria. Nació en el espacio

1. Véase anteriormente, p. 48; 50 nota 28.

2. Véase anteriormente, p. 46-49.

3. j. Qidd. 59 d 28.

3^a. Marcos tiene 35 ejemplos en palabras de Jesús; Mateo, 33; Lucas, 65.

judeocristiano (Mateo, 31 veces; el evangelio de los Nazareos, 1 vez)⁴ y adquirió aquí carta de ciudadanía en relación con la creciente tendencia del judaísmo de evitar por completo la palabra de «Dios», fuera de las citas bíblicas.

2. *La significación futurista de ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ en las palabras de Jesús*

Para comprender las palabras de Jesús que tratan de la «basileía», es de gran importancia saber las ideas que las personas de su época asociaban con la expresión de «reino de Dios»⁵. Hemos visto ya⁶ que esta expresión no era locución corriente en el judaísmo de antes de Cristo. No poseemos más que ejemplos relativamente escasos, aunque añadamos los lugares en donde se aplica a Dios el verbo *malak* y el nombre *mālāk*.

Consta con seguridad que, para el oriental, la palabra *malkuta* tenía un sonido distinto al de la palabra «reino» para el occidental. Porque, en el antiguo testamento, sólo muy escasas veces designa *malkut* un reino en sentido local, un territorio. Sino que designa casi siempre el poder de gobernar, la autoridad, el poderío de un rey⁷. Pero no se entiende nunca a *malkut* en sentido abstracto, sino siempre como algo que se está realizando. Por consiguiente, el reino de Dios no es ni un concepto espacial ni un concepto estático, sino un *concepto dinámico*⁸. Designa la

4. Aparece también en un «agrafon» (citado por Tertuliano, *De baptismo* 20, 2), tres veces en el evangelio de Tomás (20.54.114, junto a siete veces el «reino del Padre» y doce veces —en sentido absoluto— el «reino»), y seis veces en el evangelio de Felipe.

5. G. DALMAN, *Worte Jesu*², 79-83. 310-314.361 - 363; BILLERBECK I 172-184; →K. G. KUHN, βασιλεύς, 570-573. P. Billerbeck me contó en una ocasión que el primer impulso para escribir su monumental obra lo recibió cuando, de joven, era coadjutor y tuvo que predicar sobre un texto en el que se hablaba del «reino de los cielos», pero no halló en ningún comentario una explicación que le informara cómo los contemporáneos de Jesús entendían esta expresión.

6. Véase anteriormente, p. 47.

7. Verbigracia, Dan 6, 29 *bemalkut darjawāš* «en el reinado de Darío»; véase Ap 17, 12, donde βασιλεία se halla en paralelismo con ἐξουσία ὡς βασιλεῖς.

8. Lo vemos así con especial claridad en aquellos pasajes de los sinópticos en los que βασιλεία está unido con el ἐν temporal (J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 176): Mt 20, 21 ἐν τῇ βασιλείᾳ σου no significa «en tu reino», sino que (como lo demuestra el paralelo de Mc 10, 37 ἐν τῇ δόξῃ σου) debe traducirse personalmente por «cuando tú seas rey»; Mt 16, 28 ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ «viniendo como rey»; Mc 14, 25 ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ «cuando Dios haya instaurado su reino»; Lc 22, 20 ἐν τῇ βασιλείᾳ μου

soberanía real de Dios ejerciéndose *in actu*, en primer lugar en contraste con la soberanía del rey terreno, y luego también en contraste con toda soberanía en el cielo y en la tierra. La característica principal de este reino divino es que Dios realiza el ideal regio de la justicia, un ideal por el que constantemente se había suspirado, y que jamás se había realizado plenamente en la tierra. La justicia del rey, según las concepciones de los pueblos del oriente y también según las concepciones de Israel desde los tiempos más antiguos, no consiste primordialmente en emitir un veredicto imparcial, sino en la protección que el rey hace que se preste a los desvalidos, a los débiles y a los pobres, a las viudas y a los huérfanos⁹.

Es importante, además, el que en el judaísmo antiguo había dos expresiones de la concepción del reino de Dios¹⁰. Así como hay dos eones —el eón presente y el futuro—: así también se habla de un reino (duradero) de Dios en este eón y de un reino (futuro) de Dios en el nuevo eón. Esta distinción se remonta al antiguo testamento, donde, no obstante, surge tardíamente, al menos en su forma explícita¹¹. Por primera vez, la distinción clara aparece en Daniel. En 4, 31 se habla del reino de Dios en el eón presente: «Yo alabé y exalté al que vive eternamente, cuyo imperio es un imperio eterno, y cuyo reino dura por todas las generaciones». Y del reino futuro se habla en 2, 44: «En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente». La diferencia seguirá siendo fundamental en lo sucesivo. El reino duradero de Dios es, para el judaísmo antiguo, el que Dios *tenga señorío sobre Israel*. Es verdad que él es el creador del universo entero y de todas las naciones. Pero las naciones se apartaron de él. Cuando, en el Sinaí, Dios volvió a ofrecerles su reino, únicamente Israel se le sometió. Y desde entonces Dios es el rey de Israel. Por consiguiente, este reino se erigió por medio de la pro-

«cuando yo sea rey»; 23, 42 ἐν τῇ βασιλείᾳ σου (con Ɀ C R Θ pl debe preferirse, como «lectio difficilior», a la variante εἰς τὴν βασιλείαν σου P⁷⁵ B L) «cuando vengas [de nuevo] como rey».

9. J. DUPONT, *Les béatitudes*, II: *La bonne nouvelle*, Paris 21969, 53-90. Véase, además: H.-TH. WREGE, *Die Uebertieferungsgeschichte der Bergpredigt*, en WUNT 9, Tübingen 1968, 13-15.

10. La idea de estudiar este doble aspecto fue uno de los propósitos principales de la obra de consulta (reimpresa muchas veces, sin cambio alguno) de T. W. MANSON titulada: *Teaching*².

11. Esta distinción existía ya antes implícitamente. Recordemos, tan sólo Jer 31, 31-34.

clamación de la voluntad real contenida en la ley. Y, por tanto, el reino de Dios se hace patente allá donde los hombres, por una decisión de la voluntad, se hacen obedientes a la ley. El judío, que en la oración pública hace la confesión de fe en el Dios uno, recita el *šema'*, está proclamando así el señorío de Dios sobre Israel. El pagano que se convierte, carga sobre sí el yugo del reinado de Dios. Sin embargo, el reinado de Dios —en el eón presente— está limitado y oculto, porque Israel se halla bajo la servidumbre de los pueblos paganos, los cuales rechazan el reino de Dios. El reinado de Dios y el reinado de los paganos sobre Israel son una antítesis intolerable. Pero llega la hora en que esta disonancia se resuelva. Israel será liberado, el reino de Dios se manifestará en toda su gloria. Y todo el mundo verá y reconocerá a Dios como rey. «Cuando el culto idolátrico haya sido erradicado juntamente con sus adoradores..., entonces Yahvé será rey sobre toda la tierra (véase Zac 14, 9)», dice Mek. Ex. a propósito de 17, 14. «Entonces la *meluka* pertenecerá al Dios de Israel, y él mostrará su poder entre los santos de su pueblo», se dice en 1 QM 6, 6. Porque llegase esta suspirada hora, suplicaba Israel —ya en tiempo de Jesús¹²— al final de cada acto de culto divino. Y lo hacía con el «qaddish», que comienza con la doble súplica de la santificación del Nombre y la irrupción del reino¹³.

En resumen: el judaísmo antiguo confiesa a Dios como el rey cuyo reinado, en el eón presente, se extiende sólo sobre Israel, pero que al fin de los tiempos ha de ser reconocido por todas las naciones.

¿Cómo entendía Jesús la expresión? ¿Pensaba él en el reino presente o en el reino futuro de Dios? ¿O combinaba él ambas concepciones? Es fácil responder a esta pregunta. Por de pronto, las dos peticiones del Padrenuestro que enlazan con el «qaddish» (Mt 6, 10; Lc 11, 2), muestran con seguridad que Jesús utilizó el concepto de *malkuta en su sentido escatológico*. Así lo van confirmando sus palabras paso a paso.

Y, así, Jesús —según una antiquísima palabra (Mc 9, 1)— promete a algunos discípulos que no han de morir *ἕως ἄν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυσίαν ἐν δυνάμει*: aquí se habla de un acontecimiento. De la «*basileía*» escatológica hablan, además, las numerosas frases acerca de la entrada, como Mc 9,

12. Véase más adelante, p. 232 s.

13. En cuanto al texto, véase *ibid.*

43-48¹⁴. Muestran que la venida de este reino estará introducida por el juicio final. Más aún, podemos afirmar incluso que, cuando Jesús habla de la «basileía», casi siempre está pensando al mismo tiempo en el juicio final que habrá de precederla.

Asimismo, la «basileía» está entendida clarísimamente en sentido escatológico en las imágenes del banquete de salvación que hablan de que Jesús mismo (Mc 14, 25), Abraham, Isaac y Jacob y los profetas (Lc 13, 28) y los paganos que afluyan de los cuatro vientos (v. 29) han de sentarse a la mesa «en el reino de Dios».

Hay que mencionar, finalmente, las palabras que hablan de la cercanía de la «basileía». Jesús mismo anunció su cercanía, con las palabras ἤγγικεν ἡ βασιλεία. Y con este mismo mensaje envió él a sus discípulos¹⁵.

Como último ejemplo, mencionemos el de Lc 17, 20 s: un pasaje que hemos de examinar más detenidamente, porque su interpretación es discutida:

οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως,
οὐδὲ ἑροῦσιν· ἴδου ὧδε ἢ· ἐκεῖ·
ἴδου γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν¹⁶.

Es importante fijarnos en la construcción de estas palabras. La frase está motivada por la pregunta que hacen los fariseos acerca del tiempo que ha de transcurrir para que llegue la «basileía»¹⁷. A esta pregunta (que recoge uno de los temas centrales de la apocalíptica judía: un tema que los escribas estaban discutiendo sin cesar) responde Jesús con tres sentencias: dos de ellas negativas, y una positiva. Los dos enunciados negativos dicen lo siguiente: No se puede calcular por anticipado el tiempo de la revelación de la «basileía»¹⁸. Ni tampoco se puede señalar un lugar, v. gr. el desierto (Mt 24, 26), donde la «basileía» haya de manifestarse. Sino que el reino —como afirma el enunciado

14. H. WINDISCH, *Die Sprüche von Eingehen in das Reich Gottes*: ZNW 27 (1928) 163-192.

15. Jesús: Mc 1, 15 par.; los discípulos: Mt 10, 7; Lc 10, 9.11. A propósito de la expectación de la cercanía, véase § 13.

16. G. DALMAN, *Worte Jesu*, 116-119; A. RÜSTOW, Ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. *Zur Deutung von Lukas 17, 20-21*: ZNW 51 (1960) 197-224 (bibl.).

17. ἔρχεται que corresponde a un participio atemporal en arameo, a un participio cuya temporalidad es determinada por el contexto, debe traducirse ambas veces, en el v. 20, con sentido futuro (es decir, tanto en la pregunta como en la respuesta) (véase ἑροῦσιν v. 21).

18. παρατήρησις designa vg. el cálculo astronómico o la diagnosis.

positivo— ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν (en lo cual hay que tener en cuenta que el ἐστὶν no tiene equivalente en arameo, porque el arameo no posee verbos copulativos) Ahora bien, ¿qué quiere decir ἐντὸς ὑμῶν?

La dificultad reside en que ἐντος es ambiguo. En el ámbito profano ἐντος significa «en el espacio de, en medio de». Por el contrario, en el griego de los Setenta significa «dentro de, en el interior de» (vg φ 108, 22). Es verdad que podemos excluir con seguridad la significación de «dentro de, en el interior de». En ninguna parte del judaísmo antiguo ni en el resto del antiguo testamento hallamos la idea de que el reino de Dios este dentro del hombre, por ejemplo en el corazón, semejante interpretación espiritualista quedaría excluida tanto en lo que se refiere a Jesús como en lo que se refiere a la primitiva tradición cristiana. Queda, pues, la significación de «entre, en medio de». Pero surge inmediatamente una nueva dificultad. El enunciado de que «el reino esta entre (= en medio de) vosotros» se puede interpretar de dos maneras: la «basileia» se puede concebir como presente (entonces lo de «en medio de vosotros» se referiría a la presencia de Jesús), o se puede concebir también como futura. Esta cuestión puede solucionarse si observamos que los versículos siguientes (17, 23 s) son un paralelo al v 21¹⁹. En ambas ocasiones, a la comprobación negativa de que no podemos localizar la aurora de la «basileia» (v 21a//23), se contraponen un enunciado positivo. Así como el enunciado negativo del v 21a corresponde al enunciado del v 23, así también el enunciado del v 21b corresponde al del v 24. En lo que se refiere a nuestra cuestión, esto significa: el v 21 debe interpretarse según el v 24, ambos enunciados son paralelos. De ahí se deduce: así como el futurístico ἐροῦσιν del enunciado negativo del v 21a se corresponde con el del v 23, así también el ἐστὶν del v 21b pertenece a la misma esfera temporal que el ἔσται del v 24. En arameo no tenían equivalente ni el ἐστὶν ni el ἔσται, por consiguiente, la diferencia de tiempo no surgió sino al hacer la traducción al griego. Por consiguiente, el v 21 debe entenderse escatológicamente lo mismo que el v 24. Y, en consecuencia, deberá traducirse «estará (de repente) en medio de vosotros».

Vemos, pues, que también en la frase ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν, de Lc 17, 21b, se entiende la «basileia» en sentido escatológico, viene de repente.

Nos hallamos ante un resultado seguro: en ninguna palabra de Jesús, la «basileia» significa el reinado duradero de Dios sobre Israel en este eón (pero esta idea, en realidad, se halla presente en Mt 21, 43: ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, pero el versículo falta en Marcos y es, por tanto, una adición). Lejos de eso, la «basileia» se entiende siempre en sentido escatológico, designa el tiempo de salvación, la consumación del mundo, la restauración de la comunión —que había quedado destruida— en-

19 La razón para la doble tradición la tenemos en la diferencia de los destinatarios: los versículos 20 s se dirigen a los fariseos, los versículos 23 s, a los discípulos.

tre Dios y el hombre. En todo ello, Jesús enlaza principalmente con Dan 2, 44, según el cual el Dios del cielo erigirá un reino eterno, y con Dan 7, 27, texto según el cual al pueblo de los santos del Altísimo se le dará el reino (véase Lc 12, 32)²⁰; veremos más tarde que el libro de Daniel era especialmente importante para Jesús²¹. Por consiguiente, cuando Jesús anuncia y hace que sus discípulos anuncien que ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mc 1, 15 par. Mt 4, 17; 10, 7; Lc 10, 9.11), ello significa: la hora escatológica de Dios, la victoria de Dios, la consumación del mundo está cerca. Y por cierto: muy cerca.

Resumiremos el resultado de esta sección, dando una última precisión a la frase ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Vimos anteriormente que Jesús se acomodó en gran parte a la piadosa costumbre de su época de circunscribir el nombre de Dios²². Ahora bien, en el judaísmo antiguo, el concepto de *malkuta* era utilizado con bastante frecuencia como circunlocución para expresar a Dios como soberano²³. Esta significación se está oyendo también en las palabras de Jesús que hablan de la venida del reino de Dios. Por consiguiente, cuando Jesús anuncia: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ello significa precisamente: Dios está cerca²⁴. Así escuchó la gente el llamamiento de Jesús: Dios viene, está ya a la puerta, más aún (ἔφθοσεν²⁵): ya está aquí.

3. La aurora de la consumación del mundo

Ahora que hemos comprobado ya que ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, en labios de Jesús, tenía significación escatológica y designaba la revelación última y definitiva de la gloria de Dios, podemos ya

20. Véase más adelante § 21 (La consumación del pueblo de Dios).

21. Véase más adelante, p. 241.

22. Véase anteriormente, p. 21 ss.

23. Targ. Jes 24, 13; 31, 4; 40, 9; 52, 7; Mi 4, 7; Za 14, 9, véase G. DALMAN, *Worte Jesu*, 83. Además del Targum vg. 1 QSB 4, 25 s: «Y serás un servidor (*behekal malkut*) en el templo del reino», es decir, en el templo de Dios; *Qaddiš* (véase más adelante, p. 233); Sab 10, 10 (acerca del sueño de Jacob en Betel, Gén 28, 12): ἔδειξεν (la sabiduría) αὐτῷ (a Jacob) βασιλείαν θεοῦ; Midr. Sam 13, 4 (editado por S. Buber, Cracovia 1893, 42 b13s) acerca de Sam 8, 7, donde R. Shim'on ben Johai (hacia 150 d.C.) traduce el 'oti del texto («me han rechazado a mí») por «reino de Dios, reino de David y edificio del santuario».

24. Acerca de la idea de la «venida» de Dios, véase: Is 59, 20; Mi 1, 3; Enoç etiópico 1, 3 s. 9; As Moisés 10, 3, 7; ejemplos rabínicos pueden verse en BILLERBECK I 164; IV 966. 981.

25. Lc 11, 20 par. Mt 12, 28.

medir cuál era la novedad del mensaje con el que Jesús hizo su aparición en público. Esta novedad, seguramente, no consistía en la certeza de que estaba cerca la venida del nuevo eón; porque esta certeza la compartió Jesús con la apocalíptica²⁶, especialmente con Juan el Bautista. Más bien, habrá que apuntar como acción original de Jesús el haber convertido el término, raras veces usado, de *malkuta* en el concepto central de su predicación pública, y el haber vinculado con este vocablo tal abundancia de giros (de los que no tenemos constancia en otras partes), que tenemos que declarar que estas innovaciones lingüísticas fueron la nota característica de la manera de hablar propia de Jesús (véase anteriormente, p. 47 ss). Sin embargo, la verdadera novedad de la predicación que Jesús hace de la «basileía» es algo distinto.

Con suma claridad, el paralelismo séxtuplo del ritmo binario (o de dos sílabas marcadas)²⁷ de Lc 7, 22 s (par. Mt 11, 5 s) pone de relieve esta novedad:

τυφλοὶ	ἀναβλέπουσιν,
χωλοὶ	περιπατοῦσιν.
λεπροὶ	καθαρίζονται
καὶ κωφοὶ	ἀκούουσιν,
νεκροὶ	ἐγείρονται,
πτωχοὶ	εὐαγγελίζονται·
καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῆ ἔν μοί.	

Mateo y Lucas entendieron estas palabras como una enumeración de acciones milagrosas que Jesús hubiera realizado a la vista de los enviados de Juan²⁸. Pero, originalmente, el «lógon» debió de tener sentido diferente. Para comprenderlo, hay que partir del hecho de que es una combinación —libre— de citas de Is 35, 5 s y 29, 18 s (ambas, descripciones del tiempo de salvación) con Is 61, 1 s (buenas nuevas para los pobres). Allí se dice:

Entonces se despegarán los ojos de los *ciegos*,
y las orejas de los *sordos* se abrirán.

⁶ Entonces saltará el *cojo* como ciervo,

26. Los ejemplos del empleo escatológico de *malkut/βασίλεια* los ha reunido BILLERBECK I 178-180.

27. Véase anteriormente, p. 35. Allí también hablamos sobre la estructuración, en la nota 2. Seguimos a Lucas.

28. Lc 7, 21 s; Mt 11, 4. Véase también las historias milagrosas con las que Mateo encabeza los capítulos 8 s.

y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo.

Pues serán alumbradas en el desierto aguas,

y torrentes en la estepa,

⁷ se trocará la tierra abrasada en estanque,

y el país árido en manantial de aguas... (Is 35, 5 ss).

Oirán aquel día los *sordos* palabras de un libro, y desde la tiniebla y la oscuridad los *ojos* de los ciegos las verán.

¹⁹ Los *pobres* volverán a alegrarse en el Señor, y los hombres más pobres en el Santo de Israel se regocijarán... (Is 29, 18 s).

El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, por cuanto que me ha ungido el Señor.

A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado,

a vendar los corazones rotos;

a pregonar a los cautivos la liberación,

y a los recusos la libertad;

² a pregonar año de gracia del Señor... (Is 61, 1 s) ²⁹.

Con los tres pasajes de Isaías, Lc 7, 22 s par. comparte, en el aspecto formal, el carácter de lista. Las imágenes que utilizan, la luz para los ciegos, el oído para los sordos, el júbilo de los mudos, etc., son todas ellas frases antiquísimas en oriente para designar el tiempo de redención, en el cual no habrá ya sufrimiento, ni lamentos, ni dolor.

Por consiguiente, en Lc 7, 22 s tenemos a la vista un jubiloso clamor escatológico de Jesús. Para sintonizar nuestro oído con su contenido, escuchemos la lista tannaítica y fijémonos en el contraste: «Cuatro pueden compararse con un muerto: el parálítico, el ciego, el leproso y el que no tiene hijos»³⁰. A la situación de tales personas, y según el pensamiento de aquella época, no se la puede llamar ya vida. Están, prácticamente, muertos. Pero ahora se presta ayuda a los que, sin perspectiva alguna, estaban desesperados. Ahora los que se parecían a los muertos, son suscitados a la vida. Fluye el agua de la vida, se ha terminado el tiempo de maldición, el paraíso ha quedado abierto. *La consumación del mundo está comenzando*, ya ahora. La séxtuple lista no hace más que escoger ejemplos de la plenitud de dones que trae consigo esta consumación. Es una lista que podría conti-

29. También Is 29, 19 tiene estas resonancias:

«Revivirán tus muertos,

mis cadáveres resurgirán,

despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo.

Porque rocío luminoso es tu rocío,

y la tierra echará de su seno las sombras».

Pero a este pasaje le falta la significativa forma de enumeración en forma de lista, que era característica de los textos de Isaías citados anteriormente y de Lc 7, 22 s par. Mt 11, 5 s.

30. b. Ned. 64b Bar.

nuarse indefinidamente, como lo muestra la continuación de los tres pasajes de Isaías. Fijémonos que, en las tres enumeraciones de Isaías, no se mencionan los leprosos ni los muertos³¹. Su mención por parte de Jesús significa que el cumplimiento sobrepasa con mucho a todas las promesas, esperanzas y expectativas. Es verdad que viene todavía la cláusula final: «¡Y feliz el que no encuentre tropiezo en mí!». Todo esto está dicho paradójicamente. Es verdad, a pesar del tropezadero³². Pero es verdad sólo para el que cree.

Estrechamente asociado con este clamor de júbilo está Lc 4, 16-21. Aquí se cita a Is 61, 1 s. como texto de una predicación de Jesús. Es decir, se cita el texto con el que terminaba Lc 7, 22 par. (véase anteriormente). La predicación misma se compendia en la siguiente frase: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν (v. 21). Las palabras ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν no quieren decir: «(se cumple la palabra de la Escritura, cuyo sonido tenéis todavía) en vuestros oídos», sino: «(la palabra de la Escritura se cumple) ante vuestros oídos», es decir, sois testigos oculares de que hoy se cumple la promesa (el acento recae en el *hoy*), de que está comenzando el tiempo divino de gracia.

Otro ejemplo de este mensaje nos lo ofrece Mc 2, 18 s. par. Al reproche de falta de seriedad religiosa y de escasa disposición para hacer penitencia, reproche que se oculta detrás de la pregunta de por qué los discípulos de Jesús no ayunan voluntariamente³³ como los discípulos de Juan y los fariseos³⁴, responde Jesús con otra pregunta: μή δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶντος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν; (para la traducción: puesto que el judaísmo antiguo no conoce la comparación del mesías con el esposo³⁵, la frase ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν debe traducirse por «durante la boda»³⁶). La boda ha comenzado, el esposo ha salido a recibir, la alegría de la boda se oye en una gran extensión por el país, los invitados se reclinan para el ban-

31. Sin embargo, con respecto a los muertos, véase anteriormente, nota 29.

32. Sobre el escándalo, véase más adelante, p. 144 ss; 285 s.

33. Ayunar era sólo obligación general en el día de la expiación.

34. Véase Lc 18, 12.

35. J. JEREMIAS, νύμφη, νυμφίος, en ThW IV, 1942, 1092-1099: 1094; véase J. GNILKA, «Bräutigam» - ein spätjüdisches Messiasprädicat?: Trierer Theologische Zeitschrift 69 (1960) 298-301 (a propósito de 1 QJes^a 71, 10). Un ejemplo aislado y tardío, *Pesiqta de Rab Kahana*, editado por S. Buber, Lyck 1868, 149a, que interpreta Is 61, 10 aplicándolo al mesías (JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 49 nota 3 [= *Parábolas*, 65, nota 112]), no cambia en absoluto el cuadro general.

36. C. H. DODD, *Parables*, 116 nota 2.

quete nupcial... ¿Quién podría ayunar ahora? La boda es símbolo corriente del tiempo de salvación. El tiempo de salvación ha comenzado ya ahora.

Vemos, pues, que Jesús utiliza los símbolos bíblicos para anunciar que comienza el tiempo de salvación. Lo hace siempre con nuevas imágenes. La luz resplandece. Toda la casa (que entonces solía constar de una sola habitación) queda iluminada, en cuanto se enciende la lámpara de aceite, y las tinieblas han de huir (Mc 4, 21 par.). El esplendor de la ciudad de Dios³⁷, edificada sobre la cumbre de la montaña elevada, irradia luz ya desde ahora sobre las tinieblas del mundo (Mt 5, 14).

Ha llegado la hora de la *cosecha*. La cosecha, en las parábolas de Jesús, es una imagen del tiempo de salvación y de su exuberante riqueza: treinta por uno, sesenta por uno, cien por uno (Mc 4, 8 par.). La cosecha está madura (Mt 9, 37 par.), los campos ya blanquean (Jn 4, 35). La siembra y la cosecha coinciden (v. 36). Jesús envía a sus discípulos, no a sembrar (esto no se nos dice en ninguna parte), sino a cosechar³⁸. Y los invita a orar al Señor de la mies para que envíe obreros a su mies (Mt 9, 38 par.).

La *higuera* ya reverdece: ha llegado la primavera (Mc 13, 28 s). Mientras que casi todos los árboles y arbustos de Palestina conservan en invierno su follaje, la higuera deja caer sus hojas. Y entonces, con sus ramas desnudas, parece como muerta. Por eso, la higuera es especialmente apropiada para servir de símbolo del paso de la muerte a la vida: el reverdecer de la higuera significa que Dios crea de la muerte nueva vida³⁹.

Se ofrece *vino nuevo*. Desde tiempos muy antiguos, en oriente, la vid y el vino han sido símbolo del tiempo nuevo⁴⁰. Sería absurdo echar el vino nuevo en odres viejos. El vino nuevo los haría estallar (Mc 2, 22 par.).

El *vestido de fiesta* se le entrega al hijo perdido (Lc 15, 22). Uno se pone el vestido de boda (Mt 22, 11). En Mc 2, 21, el vestido es símbolo del cosmos (véase Heb 1, 11 s; Hech 10, 11

37. G. VON RAD, *Die Stadt auf dem Berge*: EvTh 8 (1948-49) 439-447 = en G. VON RAD, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958 = 21961, 214-224.

38. C. H. DODD, *Parables*, 187.

39. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 119 s (= *Parábolas*, 148 s).

40. Gén 9, 20; 49, 11 s; Núm 13, 23 s; Am 9, 13; Joel 3, 18; Apocalipsis sirio de Baruc 39, 7; Jn 2, 1-11, véase 15, 1 ss; frecuentes ejemplos rabínicos. Véase J. JEREMIAS, *Jesús als Weltvollender*, en BFChTh 33, 4, Gütersloh 1930, 27-29.

par. 11, 5) ⁴¹: es absurdo coser un paño nuevo y sin tundir a un vestido viejo: los viejos tiempos han pasado.

Se entrega a los niños el *pan de vida* (Mc 7, 24-30 par.) ⁴². El pan de vida y el agua de vida ⁴³ son los dones paradisiacos. Las puertas del paraíso se abren.

Ya ahora se ofrece la *paz de Dios* y se decreta el juicio (Mt 10, 11-15 par. Lc 10, 5-11), ya ahora se está desatando y atando (Mt 16, 19; 18, 18).

El evangelio de Juan acentuó con especial énfasis el «ya ahora» anunciado por Jesús. «Llega la hora y *ya estamos en ella*», en la que los espiritualmente muertos han de ser suscitados a la vida (Jn 5, 25), y en la que Dios ha de ser adorado en el Espíritu y en la verdad (4, 23). La escatología presente domina tanto en el cuarto evangelio, que Bultmann negó que en él hubiera cualquier género de escatología futura, y atribuyó a redacción por parte de la iglesia los escasos lugares en los que se expresa tal escatología ⁴⁴.

No sólo con palabras sino también con *hechos* anunció Jesús el «ya ahora» de la salvación. Cuando expulsa del templo profanado a los comerciantes, está cumpliendo la profecía de Zac 14, 21: «No habrá más comerciante en la casa del Señor el día aquel». El día ha llegado, el santuario es renovado, el nuevo eón alborea ⁴⁵. A propósito de esto, hay que mencionar además Mc 7, 24-30 (par. Mt 15, 21-28) y Mt 8, 5-13 (par. Lc 7, 1-10). En las demás ocasiones, Jesús limita por principio su ayuda al pueblo de Israel. La incorporación de los paganos a la peregrinación escatológica de pueblos es un acto propio de Dios al final de las cosas (véase más adelante, p. 286 ss). La ayuda prestada a

41 R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910, J. JEREMIAS, *o. c.*, 24-27.

42 La fe de la mujer pagana no consiste en dar a Jesús una respuesta rápida e ingeniosa, sino en que —con su «sí, Señor, pero»— reconoce a Jesús como el distribuidor del pan de la vida (v. 28), como lo hizo notar R. Hermann (en una predicación tenida en Greifswald)

43 Véase Jn 4, 10.14; 7, 37 s.

44. El punto flaco de esta manera de producir un evangelio —desescatologizado— de Juan consiste en presuponer las teorías bultmannianas acerca de las fuentes no sólo para el evangelio de Juan sino también para la carta 1 de Juan, lo cual me parece a mí que, por razones lingüísticas y estilísticas, no es posible. Véase J. JEREMIAS, *Johanneische Literarkritik*, en *ThBl* 20, 2/3, 1941, cols 34-46: 37 s.; E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium*, Freiburg in der Schweiz 1951.

45. C. H. DODD, *According to the Scriptures*, London 1952, 66 s.; C. ROEH, *The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21* *NovTest* 4 (1960) 174-181, F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, en *FRLANT* 83, Göttingen 1963 = ³1966, 172 nota 2; N. Q. HAMILTON, *Temple Cleansing and Temple Bank*: *JBL* 83 (1964) 365-372. 372.

los gentiles y que se nos describe en las dos historias, es anticipación, un don de antemano, una señal de que está comenzando la «basileía».

Todo esto pudieron vivirlo los discípulos de Jesús. Y por este motivo Jesús los llama bienaventurados (Lc 10, 23 s par. Mt 13, 16 s). ¿Qué es lo que ansiaban ver los profetas y justos? ¿Qué anhelaban los reyes como David y Salomón? ¿Anhelaban ver la aurora del tiempo de salvación! Los discípulos no sólo han podido verla, sino que, lo mismo que Jesús, pueden proclamarla de palabra y de hecho:

κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
ἀσθενοῦντας θεραπεύετε,
νεκροὺς ἐγείρετε,
λεπροὺς καθαρίζετε,
δαιμόνια ἐκβάλλετε (Mt 10, 7 s).

Si Juan había surgido en el desierto (Is 40, 3) como el predicador que llama a penitencia, Jesús es el *mebaššer* ungido por el Espíritu, el mensajero de buenas nuevas, que proclama el tiempo de salvación (Is 52, 7)⁴⁶. Ha terminado el tiempo de la expectación; ha amanecido el tiempo del cumplimiento.

Con lo que acabamos de decir, estamos pisando el terreno de la más antigua tradición, prescindiendo por completo del enjuiciamiento de la autenticidad de cada uno de los «lógia» que hemos citado. Porque la predicación de Jesús acerca de la aurora del tiempo de salvación en una predicación que carece de analogía. En lo que concierne a su mundo ambiente, Jesús es «el único judío antiguo, conocido por nosotros», que anunció «que el tiempo nuevo de la salvación había comenzado ya»⁴⁷. Y por lo que se refiere a la iglesia primitiva, el mensaje de los primeros misioneros cristianos era diferente: Jesús, el crucificado y resucitado, es el Cristo. La predicación de Jesús acerca del alborar presente de la transfiguración del mundo es una predicación anterior a la pascua; es una predicación que todavía no lleva el sello de la cristología de la iglesia primitiva.

46. 11 QMelch 18, exponiendo a Is 52, 3: «El mensajero de buenas nuevas es el ungido por el Espíritu» (léase *hrw* [h] con Yadin, Flusser, van der Woude).

47. D. FLUSSER, *Jesus*, 87.

§ 12. LA BUENA NUEVA PARA LOS POBRES

J. JEREMIAS, *Zöllner und Sünder*; ZNW 30 (1931) 293-300; refundido en: *Jerusalem*³, 337-347; E. GULIN, *Die Freude im Neuen Testament*, Helsinki 1932; G. FRIEDRICH, εὐαγγελίζομαι κτλ., en RhW II, 1935, 705-735; R. PESCH, *Levi-Matthäus (Mc 2, 14 / Mt 9, 9; 10, 3)*. Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems; ZNW 59 (1968) 40-56; O. MICHEL, τελώνης, ThW VIII, 1969, 88-106.

Con la constatación de que Jesús proclamó la aurora de la consumación del mundo, no hemos descrito aún completamente su predicación de la «basileía». Antes al contrario, no hemos mencionado aún el rasgo esencial. Lo vemos claramente, cuando concentramos nuestra atención una vez más sobre el séxtuplo paralelismo de Mt 11, 5 par. Lc 7, 22, que enumera las señales del tiempo de salvación¹. En las líneas 1-5 habla de los actos de Dios, en la línea 6 habla de su palabra: πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. El que el acento recae sobre esta proposición, lo vemos no sólo por el hecho de estar colocada al final, sino también por la palabra que viene a continuación y que nos dice: καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί (Mt 11, 6 par. Lc 7, 23). ¿Por qué se iba a escandalizar nadie de que los ciegos vieran, los cojos pudieran caminar, los leprosos quedaran limpios, los sordos pudieran oír y los muertos resucitasen? A estas primeras cinco frases no se puede referir (en todo caso, no se puede referir a primera vista) la palabra final acerca del escándalo². Pero, en la práctica, la oferta de salvación que Jesús hace a los pobres resulta sumamente escandalosa. Cuando Jesús declara que son bienaventurados los que logren sobreponerse a este escándalo, entonces acentúa la importancia de la proposición de πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. El que, de hecho, esta frase está mencionando el corazón mismo de la predicación de Jesús, lo vemos también desde otro aspecto: el mismo aserto, formulado como promesa, inaugura la vigorosa proclamación escatológica de las bienaventuranzas: μακάριοι οἱ πτωχοί (Lc 6, 20).

1. Véase más adelante, p. 127 ss.

2. Veremos en el § 21 (p. 286, nota 34) que las primeras cinco frases contienen —aunque sólo indirectamente— un escándalo.

1. *¿Quiénes son los pobres?*

Para hacernos una imagen clara de las personas a quienes Jesús trajo la buena nueva, hemos de partir del hecho de que, cuando contemplamos las diversas designaciones de los seguidores de Jesús, tal como se nos ofrecen en los evangelios, conocemos a esas personas desde un doble aspecto. Repetidas veces se las llama «publicanos y pecadores» (Mc 2, 16 par.; Mt 11, 19 par.; Lc 15, 1) o «publicanos y ramera» (Mt 21, 32) o, sencillamente, «pecadores». El profundo desprecio que se expresa en estas denominaciones, muestra que fueron acuñadas por los *adversarios de Jesús*. Mt 11, 19 par. Lc 7, 34 lo confirma expresamente. El concepto de «pecador» tenía en el mundo ambiente de Jesús un sonido muy determinado. En términos muy generales significaba no sólo a los que menospreciaban notoriamente el mandamiento de Dios, y a los que por tanto todo el mundo señalaba con el dedo, sino que designaba también a las personas que ejercían profesiones despreciadas. Tenemos listas en las que se enumeran los oficios infamantes³. Se trata de oficios que, en opinión general, conducían a la inmoralidad. Pero se trata, principalmente, de oficios que —por experiencia— inducían a la falta de honradez. A esta segunda categoría pertenecían, entre otros, los jugadores de juegos de azar, los usureros, los recaudadores de impuestos, los publicanos y los pastores (de éstos se sospechaba que conducían los rebaños a campos ajenos y que sustraían de los productos del rebaño). Cuando los evangelios hablan de los «pecadores», se refieren no sólo a las personas de mala conducta, sino también a las que ejercen profesiones que se tienen por viles. Así lo vemos claramente por la terminología que los evangelios emplean, especialmente por agrupaciones como «publicanos y ramera» (Mt 21, 31), «hombres rapaces, tramposos, adúlteros, publicanos» (Lc 18, 11), agrupaciones a las que en la literatura rabínica corresponden otras agrupaciones análogas como vg. «cobradores de impuestos, ladrones, cambistas, publicanos» (*Derek 'arâç* 2), «asesinos, ladrones, publicanos» (Ned 3, 4). En los evangelios, el tipo de los ἀμαρτωλοί son los *publicanos*⁴. Gozaban especialmente de mala fama. Hay que distinguir aquí entre los recaudadores de impuestos (*gabbaja*) y los recaudadores de derechos aduaneros (*mokesa*). Los recaudadores de impuestos,

3. →J. JEREMIAS.

4. Véase →O. MICHEL.

que eran los encargados de cobrar el impuesto directo (la capitación [o impuesto personal] y la contribución territorial), eran en los tiempos del nuevo testamento funcionarios estatales⁵, que tradicionalmente se escogían entre las familias prestigiosas. Su misión era repartir los impuestos entre los ciudadanos que estaban obligados a pagarlos, y respondían con su fortuna personal de que se cobraran tales impuestos⁶. Por el contrario, los recaudadores de derechos aduaneros eran subarrendatarios de los ricos contratantes de aduana (Lc 19, 2 ἀρχιτελώνης), los cuales habían subastado al mejor postor los derechos de aduana y consumo de un distrito⁷. La norma general de que se arrendaran los derechos arancelarios, norma que parece que fue general en Palestina, sin que en esto hubiera diferencia entre los territorios bajo soberanía de los príncipes herodianos y el territorio ocupado por Roma, nos hace comprender por qué el odio de la población se dirigía precisamente contra los publicanos o recaudadores de aduanas⁸. Es verdad que los policías que acompañaban y protegían a los recaudadores de impuestos cometían también abusos (Lc 3, 14)⁹, pero los publicanos (o recaudadores de aduanas) estaban muchísimo más expuestos a la tentación de hacer trampas, porque —de todas las maneras— tenían que sacar el canon de arrendamiento más una ganancia adicional. Así que explotaban la ignorancia que el público tenía de las tarifas aduaneras¹⁰, y durante el tiempo del arriendo procuraban aumentar sus ganancias, sin escrúpulo alguno (Lc 3, 12 s). Por eso, se les consideraba como los tramposos por excelencia. Y el desprecio popular se extendía también a sus familias¹¹. A los publicanos se les negaban los derechos civiles: no se les conferían cargos honrosos. Y no se les permitía actuar como testigos ante los tribunales¹². Si antes de ocupar su cargo habían pertenecido a alguna comunidad de fariseos, se les expulsaba¹³. «El arrepentimiento es difícil para los recaudadores de impuestos y para

5. →J. MICHEL, 97, 8 s.

6. J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 258 s.

7. →O. MICHEL, 97, 20 s.

8. b. Sanh. 25 b: aquí se descarga a los recaudadores de impuestos, pero no a los publicanos.

9. Véase p. 66, nota 19.

10. →O. MICHEL, 99, 18 ss.

11. Ejemplos los tenemos en →O. MICHEL, 102, 15-17.

12. J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 346 s.

13. Tos. Dam. 3, 4: «A un compañero que se ha hecho recaudador de impuestos, se le expulsa». Esto, naturalmente, se aplicaba también a los publicanos (véase la compilación de ambos grupos en la nota 14).

los publicanos»¹⁴. Porque el arrepentimiento no sólo llevaba consigo la renuncia al cargo, sino también la reparación (restitución más un quinto). ¿Y cómo iban a saber ya a cuántos habían engañado¹⁵?

Por el contrario, la afirmación de que los publicanos eran considerados como levíticamente impuros¹⁶, es una afirmación inexacta. Esto se aplicaba únicamente a los recaudadores de impuestos (Hag. 3, 6; Tōh. 7, 6; Tos. Toh. 8, 5 s); eran impuros, porque —para recoger los impuestos o para comprobar las declaraciones— tenían que entrar en casas que podían estar impuras (vg. por la impureza debida a la presencia de algún cadáver). En cambio, el publicano no contraía impureza él mismo. Todo lo que podía quedar impuro era el puño de su bastón, con el que urgaba en los bultos de los viajeros, porque dentro de esos bultos podía haber ropas que fueran levíticamente impuras (Kel. 15, 4). Este hecho es importante para apreciar debidamente el escándalo que los círculos farisaicos sentían al ver que Jesús trataba con los publicanos. La razón de este escándalo no era de tipo ritual, tampoco era de tipo político (colaboracionismo), sino que era únicamente de tipo moral.

Con frecuencia, se designa también a los seguidores de Jesús como «los pequeños» (Mc 9, 42; Mt 10, 42; 18, 10.14) o bien (puesto que las lenguas semíticas no tienen superlativos) «los más pequeños» (Mt 25, 40.45) o «los sencillos» (Mt 11, 25 par.: οἱ νῆπιοι). Se hace una antítesis entre los «sencillos» y los «sabios y entendidos» (ibid.)¹⁷. La expresión νῆπιος (en hebr. *pāti*, en aram. *šabra*) designa a los discípulos de Jesús como personas a quienes falta toda formación religiosa, es decir, puesto que en el judaísmo palestinese no había más formación que la religiosa, como personas incultas, retrasadas y, al mismo tiempo, nada piadosas. Otra vez, el matiz peyorativo que lleva consigo la denominación de «pequeño, inmaduro», nos hace sospechar que tal denominación fue inventada por los adversarios de Jesús.

Posiblemente, hay que buscar en este mismo sentido para hallar explicación a aquella frase, muy discutida, que nos habla del «asalto de los violentos» (Mt 11, 12: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν par. Lc 16, 16: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται). ¿Qué significa eso de que «los violentos arrebatan la 'basileía'», o de que «todos entran en ella violentamente»? F. W. Danker¹⁸ ha contribuido mu-

14. Tos. B. M. 8, 26; b. B. Q. 94 b.

15. Tos. B. M. 8, 26; b. B. Q. 94 b.

16. →O. MICHEL, 101, 13 s; N. PERRIN, *Rediscovering*, 94.

17. A propósito de la antigüedad del «lógion», véase más adelante, p. 201 s.

18. *Luke 16. 16 - An Opposition Logion*: JBL 77 (1958) 231-243. Asiente a ello F. MUSSNER, *Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Sicht*: Catholica 15 (1961) 271-292: 277.

cho a aclarar este punto; afirma este autor que la denominación de «violentos» era otra denominación de los discípulos de Jesús, acuñada por sus adversarios: esos pecadores que seguían a Jesús penetran a viva fuerza en los sagrados recintos que estaban reservados para los hombres piadosos. Son, pues, βίασται «intrusos y violentos». La «basileía» βιάζεται «sufre violencia». Ahí podría estar la solución del enigma que envuelve a esta palabra de Jesús.

Resumiendo, pues, podríamos afirmar que los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los 'amme ha-'arāç, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación.

Pero, junto a éste, hay otro aspecto completamente distinto. Si contemplamos a esas mismas personas con los ojos de Jesús, las vemos a una luz distinta. Jesús las llama «los pobres», «los fatigados y agobiados por el peso» (Mt 11, 28).

El concepto de *los pobres* lo entendieron en sentido distinto Lucas y Mateo, como vemos por la primera bienaventuranza. Por de pronto, vemos que el texto es distinto en ambos evangelistas. Lc 6, 20 tiene una forma breve: μακάριοι οἱ πτωχοί. Mt 5, 3 tiene una forma más extensa μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι. Seguramente, la forma breve οἱ πτωχοί es la original. En favor de ello habla el que Mt 11, 5 par. Lc 7, 22 hable también simplemente de πτωχοί (sin adición), y el que la primera imprecación (Lc 6, 24), que es paralela a la primera bienaventuranza, hable únicamente de οἱ πλουῖοι (sin adición). A la diferencia textual corresponde también una diferencia de significación: de la significación que —según vemos por el contexto— Lucas y Mateo asocian con la palabra πτωχοί. La tradición de Lucas se refiere a los que son realmente pobres, así como también —en las demás bienaventuranzas— se refiere a los que verdaderamente están hambrientos, afligidos o perseguidos (Lc 6, 21-23), pero no en el sentido de que dicha tradición, al hablar de οἱ πτωχοί, piense sin más en los desposeídos de bienes materiales, en el proletariado. Lejos de eso, Lc 6, 22 s nos muestra que la tradición de Lucas piensa en los discípulos que, por el discipulado, han de padecer pobreza, hambre y persecución. En cambio, la tradición de Mateo comprende la primera bienaventuranza en sentido puramente religioso, como vemos por la adición de τῷ πνεύματι, que enlaza con fórmulas del antiguo testamento¹⁹; en virtud de esta concepción, οἱ πτωχοί son los humildes, los que son pobres ante Dios, los que se hallan como mendigos ante Dios, con las manos vacías, conscientes de su pobreza espiritual. Encontramos, pues, en Lucas y en Mateo una manera completamente distinta de comprender οἱ πτωχοί ¿Cómo entendió Jesús esta palabra?

La respuesta a esta pregunta tiene que partir de un hecho: la proposición de πτωχοὶ εὐαγγελίζονται (Mt 11, 5 par.; véase Lc 4, 18) es una cita de la frase

19. Is 57, 15: «de espíritu humilde»; 66, 2: «de espíritu abatido»; Sal 34, 19: «de corazón quebrantado». De la literatura de Qumrán podemos escoger como comparación: I QM 14, 7 'nwy rwh «de espíritu humilde», por contraste con I QS 11, 1 rmj rwh «de espíritu arrogante».

profética de Is 61, 1, entendida como predicción: «A anunciar la buena nueva a los pobres (*lebaššer 'anawim*) me ha enviado»²⁰. Comprobar este hecho es algo muy útil, porque el concepto de «pobre», en el contexto de Is 61, 1, queda clarificado por toda una serie de expresiones paralelas. Alternan con él locuciones como: «los de corazón quebrantado», «los que se encuentran cautivos (¿de la culpa?)», «los encadenados» (v. 1), «los afligidos» (v. 2), «los de espíritu abatido» (v. 3). Esto nos hace ver con seguridad que los «pobres» son los oprimidos en sentido amplísimo: los que sufren opresión y no se pueden defender, los desesperanzados, los que no tienen salvación. En este sentido amplio, los conceptos de *'ani* / *'anaw* se emplean también en otras partes de la literatura profética. Originalmente, fue una denominación para designar a los desgraciados. Pero la palabra, en los profetas, abarca también a los oprimidos y a los pobres que saben que están por completo a merced del auxilio de Dios. En el sentido amplio que el concepto de «los pobres» había adquirido en los profetas: en este mismo sentido lo empleó también Jesús. Es verdad que todos los que padecen necesidad, los hambrientos y sedientos, los desnudos y forasteros, los enfermos y encarcelados, pertenecen a «los más pequeños»: son sus hermanos (Mt 25, 31-46)²¹. Pero el círculo de los «pobres» es mayor todavía. Así lo vemos claramente cuando agrupamos las denominaciones e imágenes con las que Jesús los caracteriza. Jesús los llama: los que tienen hambre, los que lloran, los enfermos, los que están agobiados por el peso, los últimos, los sencillos, los perdidos, los pecadores.

La razón de que Lucas y Mateo acentúen, cada uno, un rasgo diferente de la compleja significación de la palabra «pobre» —por cuanto Lucas piensa en la opresión exterior y Mateo en la necesidad interior— es que la tradición de que ellos disponían había aplicado la designación de «pobre» a diferentes situaciones eclesiales y a diversos enfrentamientos: la tradición mateica de las bienaventuranzas se formuló en una iglesia que estaba en lucha contra la tentación farisaica de la justicia propia; la tradición de Lucas, en una iglesia que se veía gravemente oprimida y que necesitaba de consuelo.

Jesús contempla con infinita misericordia a estos mendigos ante Dios, cuando en Mt 11, 28, los llama «fatigados y agobiados». Su peso es doblemente agobiador: abarca tanto el desprecio público de que eran objeto por parte de los hombres, como la falta de perspectiva de hallar jamás salvación en Dios.

2. La buena nueva

La buena nueva que Jesús anuncia a los πτωχοί, dice así según la primera bienaventuranza: ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ «Tenéis participación en el reino de Dios» (Lc 6, 20). Mc 2, 17 utiliza una paráfrasis para describir la proclamación de la buena nueva: καλεῖσαι ἁμαρτωλοῦς; la buena nueva consiste en que Je-

20. Véase anteriormente, p. 133.

21. A propósito de la autenticidad del núcleo de Mt 25, 31-46, véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 205 (= *Parábolas*, 249).

sús invita a los pecadores al banquete de Dios. Con ello se promete a los pobres la intervención de Dios. Y, por cierto, no se les consuela en orden a un futuro indeterminado, sino que, para ellos, se manifiesta, se realiza y se actualiza ya desde ahora el tiempo de la salvación. Las parábolas de ambos deudores (Lc 7, 41-43), del siervo sin entrañas (Mt 18, 23-35) y del amor del padre (Lc 15, 11-32) muestran que en la buena nueva lo que sucede es la remisión de deudas. Ahora bien, se nos cuenta únicamente dos veces el que Jesús «expressis verbis» haya prometido el *perdón de los pecados* (Mc 2, 1-12 par.; Lc 7, 36-50). Y, por tanto, se ha puesto en duda que él lo haya hecho²². Pero, en realidad, el número de pruebas de que Jesús prometió el perdón de Dios es mucho mayor. (Tengamos en cuenta que la forma pasiva, en Mc 2, 5; Lc 7, 47 s. es una perífrasis para describir la acción divina: ¡es Dios quien perdona!). Así lo vemos claramente, en cuanto establecemos con nitidez dos puntos. En primer lugar: el andar contando el número de vocablos, en lo que a la predicación de Jesús se refiere, conduce siempre a la confusión y al error. El hecho de que ἄφεσις, en el sentido de «perdón», aparezca sólo muy aisladamente en labios de Jesús²³, y de que el verbo ἀφιέναι (= perdonar) aparezca con alguna mayor frecuencia, pero también muy limitadamente: tales comprobaciones estadísticas no dicen nada, porque Jesús no habla en lenguaje teológico y abstracto (como más tarde Pablo), sino en imágenes. Y en estas imágenes se halla sin cesar la realidad que denominamos «perdón». Jesús habla de la remisión de la deuda de una enorme suma de dinero (Mt 18, 27), de la remisión de la deuda grande y de la deuda pequeña (Lc 7, 42), de que se escuchará al pecador (18, 14)²⁴, de llevar a casa a los que se habían extraviado (15, 5), de encontrar lo que se había perdido (15, 9), de la liberación de los cautivos y de los que se hallaban maltratados (4, 18), del recibimiento en la casa del Padre (15, 11-32). Describe la escena del padre que corre al encuentro del hijo perdido y le besa (15, 20), y hace que le vistan de gala y le pongan anillo y calzado, que son notas que en oriente

22. E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*⁴, Göttingen 1966, 177.

23. Mc 3, 29 («no encuentra perdón»); Mt 26, 28 (adición a Mc 14, 24); Lc 24, 47 (historia de pascua).

24. A propósito de δικαιοῦσθαι «lograr que nuestras oraciones sean escuchadas» (*iustificari* 4 Esdr 7, 12), véase J. JEREMIAS, *The Central Message of the New Testament*. New York 1965 = London 1965, 52 (= *El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca 1972, 62-63); Id., *Die Gedankenführung in Röm 4*. Zum paulinischen Glaubensverständnis (obra impresa dentro del conjunto de *Colloquium paulinum*, 16.-21. April 1968 en Roma).

caracterizan al hombre libre (v. 22), que hace que preparen un banquete alegre que ha de celebrarse con música y danza en honor del hijo perdido que ha vuelto al hogar (v. 25). Y después Jesús hace que el padre exprese en dos imágenes lo que está sucediendo: el que se había perdido ἀνέζησεν, es decir (teniendo en cuenta la inclinación —semitizante— a evitar la voz pasiva), «ha sido resucitado de entre los muertos», y εὔρέθη, es decir, «fue llevado a casa» (como un animal que se había extraviado) (vv. 24.32). Todas estas metáforas y parábolas son descripciones plásticas del perdón y del restauramiento de la comunión con Dios. Así, pues, el perdón no se menciona únicamente en aquellos pasajes en que aparecen expresamente los términos de ἀφιέναι y ἄφεσις.

Esta comprobación queda confirmada por otra observación aún más importante: Jesús concedió el perdón no sólo de palabra, sino también *por medio de acciones*. La forma de proclamación de perdón —de proclamación por medio de acciones— que más impresionó a los hombres de aquella época, fue la comunión de mesa que Jesús tuvo con los pecadores: el hecho de que Jesús se sentara a la mesa con ellos. Jesús los invita a su casa (Lc 15, 2 προσδέχεται), y en un banquete de fiesta²⁵ se sienta con ellos a la mesa (Mc 2, 15 s par.)²⁶. El que estos relatos son históricos lo vemos drásticamente por la frase despreciativa hacia Jesús (Mt 11, 19 par. Lc 7, 34), que con seguridad se remonta a los días mismos del ministerio público de Jesús²⁷:

ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης,
τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.

Esta exageración sarcástica no debe inducirnos a la idea falsa de que los partidarios de Jesús con quienes él se sentaba habitualmente a la mesa, eran únicamente los llamados «pecadores». Para que los adversarios de Jesús se sintieran escandalizados, bastaba plenamente el que Jesús no excluyera a nadie de su mesa²⁸. El que estos acontecimientos no hayan dejado ya un

25. El carácter festivo del banquete resalta por el verbo κατακείσθαι «estar reclinado». En las comidas corrientes se sentaba uno a la mesa (véase J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 42 s).

26. ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ (Mc 2, 15) podría referirse también, originalmente, a la casa de Jesús (E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, MeyerK 1, 2, Göttingen 1937 = 171967).

27. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 160 (= *Parábolas*, 196).

28. N. PERRIN, *Rediscovering*, 107.

eco más intenso en nuestras fuentes, es algo que nos recuerda dolorosamente que el gran intervalo de tiempo que las separa de los sucesos, ha hecho que palidezcan algunos rasgos esenciales²⁹. De todos modos, es digno de tenerse en cuenta que conozcamos de nombre nada menos que a tres publicanos que se contaron entre los seguidores de Jesús³⁰.

Para medir exactamente qué es lo que Jesús hizo al comer con «pecadores», debemos saber que en oriente, hasta el día de hoy, el acoger a una persona e invitarla a la propia mesa es una muestra de respeto. Y significa una oferta de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón; en una palabra, la comunión de mesa es comunión de vida. Cuando, según 2 Re 25, 27-30 (par. Jer 52, 31-34), Joaquín fue sacado de la cárcel por el rey de Babilonia e invitado a sentarse a la mesa real, ello es una proclamación pública de su rehabilitación. De manera enteramente semejante, el rey Agripa 1, como señal de que había perdonado a Silas, general en jefe de sus ejércitos, que había caído en desgracia, lo invitó a su mesa³¹. Especialmente en el judaísmo, la comunión de mesa significa comunión ante los ojos de Dios, porque todo comensal, al comer uno de los trozos del pan que se ha partido, participa en las palabras de alabanza que el dueño de la casa ha pronunciado sobre el pan antes de partirlo. Así que las comidas de Jesús con los publicanos y pecadores no son tampoco meros acontecimientos situados en un plano social, no son mera expresión de la extraordinaria humanidad de Jesús y de su generosidad social y de su simpatía íntima y solidaridad con los despreciados. Sino que su significación es más profunda: esas comidas son expresión de la misión y del mensaje de Jesús (Mc 2, 17), comidas escatológicas, celebraciones anticipadas del banquete salvífico del fin de los tiempos (Mt 8, 11 par.), en las cuales se representa ya ahora la comunidad de los santos (Mc 2, 19). La inclusión de los pecadores en la comunidad salvífica, inclusión que se realiza en la comunión de mesa, es la expresión más significativa del mensaje acerca del amor redentor de Dios.

Además de las comidas con publicanos y pecadores, Jesús empleó también otros medios para proclamar por medio de acciones el perdón. Lo hace vg. aceptando públicamente alojarse en casa del principal arrendatario de los «publica» o jefe de los publicanos, en Jericó (Lc 19, 5), o bien llamando a publicanos a

29. *Ibid.*, 102.

30. Leví, Mateo, Zaqueo (véase nota 32).

31. JOSEFO, *Ant.* 19, 321.

que le sigan y figuren entre sus discípulos (Mc 2, 14; Mt 9, 9; 10, 3)³². ¡Que todos lo vean! ¡Esos hombres son aceptados por Dios!

En este momento, hemos de definir ya más nítidamente el contenido de la frase πτωχοὶ εὐαγγελίζονται (Mt 11, 5), que pusimos de relieve en las anteriores observaciones. Cuando la primera bienaventuranza dice: μακάριοι οἱ πτωχοὶ, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lc 6, 20; Mt 5, 3 en tercera persona), el énfasis recae sobre el adjetivo ὑμετέρα (Lc), que —para acentuarlo— se ha puesto en primer lugar, o bien en el pronombre αὐτῶν (Mt), de la oración causal: el reino pertenece *únicamente* a los pobres. Las lenguas semíticas omiten con frecuencia el adverbio restrictivo «únicamente», aun en casos en los que, para nuestra sensibilidad lingüística, no podría omitirse. Y, por tanto, con bastante frecuencia habrá que suplirlo en la traducción³³. Así ocurre aquí también. La primera bienaventuranza afirma: la salvación está destinada *únicamente* a los mendigos y pecadores. Y, así, leemos expresamente en Mc 2, 17: οὐκ ἦλθον καλεῖσαι (a saber, para convidarlos al banquete escatológico) δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς. Jesús estuvo repitiendo sin cesar que la salvación es para los pecadores, no para los justos (en lo cual hay que tener en cuenta que lo de «los justos» parece ser una denominación con que los fariseos se designaban a sí mismos, véase Ps Sal 13, 11; 15, 6 s). Dios regala la revelación, no para los teólogos eruditos, sino para los incultos (Mt 11, 25 s par. Lc 10, 21); para los niños (Mc 10, 14) y para quienes, con espíritu filial, son capaces de decir 'Abba (Mt 18, 3)³⁴, abre él el reino. Y, así, la sala para el banquete de bodas se llena, aunque todos los invitados rehúsen venir (Mt 22, 1-10 par. Lc 14, 16-24). El hijo perdido es reinstalado en sus derechos, pero el que se había quedado en el hogar se entibia en sus relaciones con el padre (Lc 15, 11-32). Los publicanos y las ramera «llegan antes» al reino que los piosos (Mt 21, 31): frase en la cual el προάγουσιν ὑμᾶς = *meqadde-min lekon* no significa una anticipación temporal sino un ade-

32. En el primer evangelio, el publicano Leví, a quien (según Mc) Jesús invita a seguirle (Mc 2, 14), es reemplazado por Mateo (Mt 9, 9); esto ocurrió evidentemente, porque el nombre de Leví no se hallaba en la lista de los Doce (→R. PESCH). De este cambio de nombres podemos deducir: 1) la tradición preliteraria transmitió tanto de Leví como de Mateo el que eran publicanos; 2) asimismo, es preliteraria la noticia de que ambos, Leví (Mc 2, 14) y Mateo (Mt 10, 3), se contaron entre los discípulos que acompañaban a Jesús.

33. Véase: Mt 5, 18 s.28.43.46 y con mucha frecuencia.

34. Para la interpretación de Mt 18, 3, véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 189 s (= *Parábolas*, 232).

lantarse a los otros, en sentido excluyente³⁵; de tal suerte que habría que traducir así esta frase: «Los publicanos y las ramera entrarán en el reino de Dios, pero vosotros no». Asimismo, un *min* excluyente se transparenta detrás del $\pi\alpha\rho' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu$, de Lc 18, 14³⁶; el publicano «regresó a casa $\delta\epsilon\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \pi\alpha\rho' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu$ como alguien cuya oración había sido escuchada por Dios³⁷, pero el otro no»³⁸.

El tiempo final invierte las circunstancias. He ahí un antiguo motivo escatológico que reaparece con frecuencia en los evangelios³⁹. En ese tiempo no sólo halla expresión la ilimitada soberanía de Dios, sino también su misericordia sin fronteras.

Esta bondad de Dios que sobrepasa toda comprensión, significa gozo y júbilo para los pobres⁴⁰. Los pobres han recibido una riqueza ante la que palidecen todos los otros valores (Mt 13, 44-46). Están experimentando lo que jamás habían esperado: Dios los acepta, aunque las manos de ellos estén vacías. Jesús mismo se siente jubiloso con ellos (Mt 11, 25 s par. Lc 10, 21; también Mt 11, 12 par. Lc 16, 16 es probablemente una exclamación de júbilo, no un lamento⁴¹).

Se está cumpliendo la promesa de Ez 34, 16:

Buscaré lo que se había perdido,
tornaré lo que se había descarriado,
curaré lo que se hallaba herido
y fortaleceré a lo que estaba enfermo (véase Mc 2, 17).

Se cumple Is 29, 19:

Los desgraciados volverán a alegrarse en el Señor,
y los hombres más pobres en el Santo de Israel se regocijarán.
Yo me regocijaré por Jerusalén
y me alegraré por mi pueblo.

35. Véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse?*, 126 nota 2 (= *Parábolas*, 155 nota 48).

36. Una perspectiva de las posibilidades que hay de traducir al griego el *min* excluyente, puede verse en J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, en *BFChTh* 45, 2, Gütersloh 1951, 74 nota 1 (no se ha incluido en la cuarta edición).

37. Véase anteriormente, p. 139, nota 24.

38. J. JEREMIAS, *Gleichnisse?*, 140 s (= *Parábolas*, 173 s).

39. Véase más adelante, p. 289.

40. →E. GULIN.

41. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1965, 193 (= *El Evangelio según san Mateo*, Barcelona 1967, 280); véase anteriormente, p. 136 s.

Y Sof 3, 17, donde se dice de Dios:

El exulta de gozo por ti,
te renueva por su amor,
lanza gritos de alegría por ti como en los días de fiesta.

Así se alegra Dios por los pecadores que se convierten (Lc 15, 7.10).

Esta buena nueva —esta noticia alegre— es *el don*, por excelencia, del tiempo de la salvación que ya alborea.

3. *La justificación de la buena nueva*

El eco suscitado por la proclamación de la buena nueva fue una tormenta de indignación. Fueron primordialmente los círculos farisaicos los que rechazaron con acritud el mensaje de Jesús. Precisamente en la tradición podemos leer toda una gama de rechazo: incomprensión (Lc 15, 29 s), indignación (15, 2; 19, 7; Mt 20,11), injurias (Mt 11, 19 par. Lc 7, 24), acusación de blasfemia (Mc 2, 7)⁴², incitación a los discípulos para que se separen de ese corruptor (Mc 2, 16)⁴³.

Esta reacción no es sorprendente. La buena nueva contradecía todas las reglas de la piedad de aquella época. En efecto, el separarse de los pecadores era el supremo deber religioso para el judaísmo de aquella época. La comunión de mesa, en Qumrán, estaba abierta únicamente para los puros, para los miembros con pleno derecho⁴⁴. Para el fariseo, en el trato con los pecadores «se pone en peligro la pureza del justo, su pertenencia al ámbito de lo santo y de lo divino»⁴⁵. «Un fariseo no se hospeda como invitado en casa de ellos (de los *'amme ha-'arāç*), ni acoge en su casa a uno de ellos en sus vestiduras»⁴⁶. «Está prohibido comparecerse de quien no tiene conocimiento»⁴⁷. «Esa multitud que no

42. Incluso la promesa y seguridad del perdón de Dios (véase anteriormente, p. 23), bastaría para que los adversarios de Jesús sintieran que él estaba invadiendo la esfera reservada para solo Dios.

43. La pregunta $\delta \tau \iota$ BL *pc* (= $\tau \iota \delta \tau \iota$ AC pl = «¿así que?») μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει; no es una inocente súplica pidiendo información, sino que es un requerimiento hecho a los discípulos para que rechacen a Jesús.

44. O. BETZ, *Was wissen wir von Jesus?*, Stuttgart - Berlin 1966, 49.

45. *Ibid.*, 27.

46. Dam 2, 3.

47. Midr Sam 5 § 9 (editor: S. BUBER, Cracovia 1893, 31 a 1) par. b.

conoce la ley está bajo la maldición de Dios»⁴⁸. Es verdad que el judaísmo sabe que Dios es misericordioso y que es capaz de perdonar. Pero esta ayuda divina es para los justos; para los pecadores está destinado el juicio. Es verdad que también para el pecador hay una salvación, pero sólo después que haya demostrado la seriedad de su arrepentimiento por medio de la reparación y del cambio de su conducta. Entonces, y sólo entonces, el pecador, según las ideas de los fariseos, podía ser objeto del amor de Dios. El pecador tiene que convertirse antes en justo.

Pero, según las palabras de Jesús, el amor del Padre se dirige precisamente hacia los hijos menospreciados y perdidos. El que Jesús los llamara a ellos, y no a los justos (Mc 2, 17), era aparentemente la disolución de toda la ética; era algo así como si el comportamiento moral no significara nada a los ojos de Dios. El mundo ambiental en que vive Jesús basa la relación del hombre con Dios en la conducta moral de aquél (en la conducta moral del hombre). El evangelio, al no hacer esto, conmociona los cimientos de la religión. Por eso, el escándalo nace de la buena nueva (Mt 11, 6 par.), y no primariamente del llamamiento que Jesús hace a la penitencia. El mensaje de que Dios está interesado por los *πτωχοί*, por los pecadores, de que éstos están más cerca de Dios que los piadosos, provoca una protesta apasionada, principalmente por parte de los fariseos. Jesús se ve obligado a cada paso a responder al escándalo que el fariseo siente ante el evangelio. Jesús respondió principalmente en forma de parábolas; las parábolas, que hablan de la gracia concedida a los pecadores, no son presentación, sino *justificación de la buena nueva*⁴⁹.

En la justificación que hizo del evangelio, Jesús dio tres razones.

a) Nos hace ver quiénes son los *ἀμαρτωλοί*. Se parecen a enfermos, y los enfermos necesitan al médico (Mc 2, 17). No sólo son pobres, necesitados y enfermos, sino que además son también agradecidos. Porque sólo los que están cargados de culpas pueden medir realmente, a diferencia de los justos, lo que significa la remisión de sus deudas. Y, por tanto, su gratitud no conoce límites (Lc 7, 36-50).

Sanh. 92 a. Véase 1 QS 10, 20 s: «Yo (el que ora) no tendré compasión de todos los que se apartan del camino. No consolaré a los compungidos sino cuando su conducta sea perfecta».

48. Jn 7, 49.

49. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 124-145 etc. (= *Parábolas*, 154 ss).

b) Jesús dirige la atención de los δίκαιοι hacia lo alejados que ellos están de Dios. Ellos, realmente, están más lejos de Dios que los ἀμαρτωλοί, porque tienen muy buen concepto de sí mismos y confían en su propia piedad (Lc 18, 9-14), porque afirman que son obedientes, pero de facto no lo son (Mt 21, 28-31), porque no están dispuestos a secundar el llamamiento de Dios (Lc 14, 16-24 par. Mt 22, 1-10) y se alzan contra sus mensajeros (Mc 12, 1-9), porque son despiadados hacia sus hermanos pobres (Lc 15, 25-32), porque hablan de perdón pero no tienen ni idea de lo que en realidad significa el perdón (Lc 7, 47: a quien poco se le perdona, poco ama). Nada separa tan completamente al hombre de Dios como una piedad que está segura de sí misma.

c) Ahora bien, la justificación decisiva que da Jesús es la alusión, casi monótona, a la esencia de Dios. Dios es infinitamente bondadoso (Mc 20, 1-15). Dios se regocija cuando un extraviado vuelve al hogar (Lc 15, 4-10)⁵⁰. Dios escucha los clamores de los desgraciados, de manera realmente muy distinta a como lo hace el juez que se deja ablandar por una mujer que no deja de quejarse (Lc 18, 1-8). Dios concede la petición del publicano desesperanzado (Lc 18, 9-14). Se parece al padre que corre al encuentro del hijo perdido, y no le deja siquiera pedir que se le considere como uno cualquiera de los jornaleros, según el hijo se había propuesto (Lc 15, 19.21). Así es Dios. El hecho de que Jesús, para justificar su *propia* compasión hacia los pecadores, su *propia* predicación —una predicación con palabras y con actos— del perdón, invoque la misericordia de Dios con los pecadores, este hecho hace brotar una importante consecuencia: Jesús, con su conducta que suscita escándalo, pretende hacer realidad el amor de Dios. Jesús, por tanto, pretende actuar como representante de Dios⁵¹. En su predicación se actualiza el amor de Dios hacia los pobres.

Frente a este mensaje, los espíritus se dividen. Jesús mismo no ve nada sorprendente en este hecho: ὑμῖν (a los discípulos) τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται (Mc 4, 11). Esta frase, tan discutida, tiene lingüísticamente un intenso colorido palestino⁵². En el

50. El «gozo soteriológico de Dios» (→E. GULIN, 99).

51. E. FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus*: ZThK 53 (1956) 219 = *Gesammelte Aufsätze* Band II, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1965, 154.

52. Paralelismo antitético (véase supra, § 2, 2), pasivo divino (véase supra, § 2, 1), ἐκείνοις, estrecho contacto del v. 12 con Targ. Is 6, 9 s. Para la interpretación, véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 9-14 (= *Parábolas*, 17 s).

contexto actual, esta frase da la razón de que Jesús hable en parábolas; de este modo, Jesús pretende endurecer a los que están fuera. Pero, con seguridad, no es ésta la intención de las parábolas. Sino que Mc 4, 11 no se vio puesto en su contexto actual sino mucho más tarde, y a causa de la voz παραβολή. Originalmente, παραβολή (término detrás del cual se halla la voz aramea *matla*) no tenía en el «lógion» el significado de «parábola» sino de «enigma», como lo vemos por el paralelo μυστήριον. «A vosotros os ha revelado Dios el misterio del reino»; pero a los de fuera todo ocurre en palabras enigmáticas, ...a no ser que⁵³ se conviertan y Dios les perdone». Es una afirmación que se refiere a toda la predicación de Jesús (τὰ πάντα), no sólo a las parábolas. A su predicación, Jesús le atribuye doble efecto: en unos produce ojos abiertos para captar el misterio de Dios, a saber, que en el evangelio de la misericordia divina hacia los pecadores irrumpe ya en el presente algo de la futura «basileía». Pero en otros el evangelio está produciendo sin cesar obcecación. Esta misma experiencia la tendrán los discípulos (Mt 10, 13-15): en unas casas aceptan la «paz», es decir, la paz divina escatológica que ellos traen; pero en otras casas, a la vuelta de la esquina, se les rechaza, de tal suerte que ellos tienen que pronunciar el juicio. Estas reacciones opuestas de los hombres radican en la esencia misma de la buena nueva. Puesto que el evangelio ofrece la máxima salvación, produce al mismo tiempo la máxima perdición. De la gracia surge la culpa.

El que todo esto pertenece a la «veta original», lo vemos por dos realidades objetivas. En primer lugar, el mensaje de que Dios quiere relaciones con el pecador, y sólo con él, y de que hacia el pecador se dirige el amor de Dios, es algo que carece de cualquier paralelismo en la época. Es algo único. La literatura de Qumrán confirma este carácter único. Y en esta confirmación de que en todo el judaísmo contemporáneo no se halla nada comparable, en esto precisamente reside la importancia principal de los textos descubiertos hace poco, para la inteligencia de la predicación y de la iglesia primitiva⁵⁴. A esta carencia de analogías que tiene el mensaje de Jesús, viene a añadirse como indicio de antigüedad un segundo hecho: el escándalo que (como muestran principalmente las numerosas parábolas que tienen por

53. En cuanto a esta traducción de μήποτε = *dilema* (Mc 4, 12), véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse?*, 13 s (= *Parábolas*, 16 s).

54. J. JEREMIAS, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer*, Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen 21, Göttingen 1962.

objeto la justificación de la buena nueva ⁵⁵) se filtra a través de todas las capas de la tradición sinóptica, y que aparece uniformemente en todas ellas; este escándalo que encuentra su expresión más llamativa en el insulto dirigido a Jesús, a quien se tacha de «comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 10 par. Lc 7, 34; véase Mc 2, 16 par.), es un elemento anterior a la pascua. Porque el escándalo pos-pascual era la muerte ignominiosa de Jesús en la cruz. Y la comunión de mesa con los pecadores es el escándalo pre-pascual. Esto quiere decir: los relatos evangélicos acerca de la predicación de la buena nueva para los pobres no pueden derivarse ni del judaísmo ni de la iglesia más temprana. Reproducen la *ipsissima vox Iesu*.

55. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 124-145 (= *Parábolas*, 153-179).

EL PLAZO DE GRACIA

El genuino mensaje profético tiene dos facetas que están indisolublemente unidas: es anuncio de salvación y anuncio de perdición. Es algo que tiene razones profundas: la gracia y el juicio se corresponden íntimamente. Y, así, Jesús no sólo anunció que estaba alboreando el tiempo de salvación, con su alborear de gracia, sino que anunció también la catástrofe que habría de preceder a la revelación plena de ese tiempo de salvación. La buena nueva se anuncia en el último plazo de gracia antes de la perdición.

§ 13. ANTE LA CATÁSTROFE

A. SCHWEITZER, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913 = 1953; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, en *ATHANT* 6, Zürich 1945, ³1956; E. GRASSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, *BZNW* 22, Berlin 1957, ²1966; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, London 1957; L. GASTON, *Sondergut und Markusstoff in Luk*, 21: *ThZ* 16 (1960) 161-172; B. RIGAU, *La seconde venue de Jésus*, en *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*, *Recherches Bibliques* VI, Bruges 1962, 173-216; W. G. KÜMMEL, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, en *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, 31-46 (bibl.); O. CULLMANN, *Heils als Geschichte*, Tübingen 1965, ²1967; L. HARTMAN, *Prophecy Interpreted*, *Coniectanea Biblica*, Lund 1966; J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, *Analecta Biblica* 28, Roma 1967.

1. *Los dos apocalipsis sinópticos*

Hay una idea de fundamental importancia para comprender las afirmaciones de Jesús acerca de los acontecimientos finales inminentes. Y esta idea es saber que no tenemos uno (como afirma la terminología corriente) sino dos apocalipsis sinópticos ¹.

1. → J. A. T. ROBINSON, 122; W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957 = ³1960, 208-220.

El *apocalipsis de Marcos* (13, 1-37 par.) ofrece la más detallada manifestación que tenemos en los evangelios acerca de lo que viene. Este apocalipsis, en Mateo (24, 1-25, 46), se ha ampliado hasta conseguir una extensión doble, añadiendo al final nueva materia. Y en Lucas (21, 5-36) su contenido se ha transformado considerablemente. Mc 13 es una gran profecía de perdición, que describe en tres etapas el tiempo de maldición y calamidades que ha de preceder a la gran crisis:

a) versículos 5-13: el comienzo de las *ὀδῖνες* (los «dolores de alumbramiento» del Mesías): falsos mesías, guerra, terremotos, hambres, persecuciones;

b) versículos 14-23: aparición de la «abominación de la desolación» en el templo, huida escatológica, falsos mesías y falsos profetas;

c) versículos 24-27: última rebelión y ruina del cosmos, que introducirán la venida del Hijo del hombre. Viene luego el solemne final (vv. 28-37): el fin está cerca, pero nadie conoce el tiempo ni la hora. Por eso, ¡velad!

Ahora bien, en los sinópticos tenemos además *un segundo apocalipsis*: Lc 17, 20-37. Comienza, lo mismo que Mc 13, 4 par., con la pregunta sobre «cuándo» será el fin (Lc 17, 20). Sólo que esta pregunta, de Lc 17, 20, fue hecha por los fariseos, y en cambio la otra, de Mc 13, 4, fue planteada por los discípulos. Lo mismo que en Mc 13, Jesús rechaza también aquí la idea de señalar un plazo límite. Por lo demás, su respuesta tiene un sonido muy distinto a la dada en Mc 13. En Marcos, la respuesta de Jesús dice así: Nadie conoce la hora; lo único que se puede decir es que habrá que pasar por un largo tiempo de calamidades. Tendrán que cumplirse primero las señales previas. El drama escatológico debe transcurrir, escena tras escena. ¡Estad atentos a las señales previas!

En cambio, en Lc 17, 20-37, dice así la respuesta a la pregunta acerca de la fecha en que ha de suceder la crisis: nadie la conoce. Sólo consta una cosa: el final vendrá repentinamente, a hora insospechada. Versículo tras versículo, va encareciéndose esta idea a través de una cadena de «lógia» e imágenes: el final llega repentinamente, como el rayo (v. 24), como el diluvio (v. 26 s), como la lluvia de fuego que cayó sobre Sodoma y Gomorra (vv. 28-33). Antes de que os deis cuenta, vendrá sobre vosotros la hora de la gran separación (v. 34 s). Todo termina con la pregunta: «¿Dónde será?». La respuesta de Jesús vuelve a ser evasiva:

«Donde esté la carroña, allí se juntarán los buitres». Veréis las cosas cuando lleguen (v. 37) ².

Por consiguiente, los dos apocalipsis sinópticos tienen una temática completamente distinta. En Mc 13, todo el énfasis recae sobre las señales previas; en Lc 17, 20-37 sobre el carácter repentino del fin. No cabe duda de cuál fue la temática más antigua. No hay más que tener en cuenta casos análogos. Junto al apocalipsis sinóptico de las señales previas, en Mc 13, está el apocalipsis paulino de 2 Tes 2, 1-12, y también el apocalipsis de Juan, en el cual las señales previas en forma de series de siete que se van sucediendo unas a otras (siete sellos, siete trompetas, siete copas de ira), ocupan el mayor espacio. La comunidad primitiva, que tuvo que enfrentarse con el problema de la dilación de la parusía, encontró una respuesta aludiendo a la cadena de señales previas que han de cumplirse antes. También la temática de Lc 17, 20-37 tiene su analogía en las numerosas parábolas y metáforas de Jesús, que encarecen el carácter inesperado y repentino de la venida del fin: el ladrón nocturno, el amo que regresa a casa, las diez doncellas, el criado a quien se ha dejado encargado, los talentos encomendados, el granjero rico, el acudir al juez, los niños en la calle, los pronósticos del tiempo y las señales de los tiempos, la serpiente del pajarero, etc. Ambas respuestas a la pregunta acerca de «¿cuándo?» se excluyen la una a la otra. No cabe duda de que, con el tema de Lc 17, 20-37, nos hallamos ante un núcleo de la predicación de Jesús. Mientras que Mc 13 pertenece temáticamente a la más primitiva iglesia.

Según una opinión muy difundida, Mc 13 es un apocalipsis judío que la iglesia primitiva, modificándolo y ampliándolo, puso en labios de Jesús. Como figura representativa de esta opinión, citemos a R. Bultmann, quien considera como palabras apocalípticas judías, agrupadas ya antes de su elaboración por parte de Marcos, los versículos 7 s.12.14-22.24-27, y como adiciones cristianas los versículos 5 s.9-11.13a.23 ³. En realidad, el esquema y la temática de los apocalipsis sinópticos hablan considerablemente el lenguaje de la apocalíptica judía contemporánea. También en ella oímos hablar de terribles señales previas que anuncian el fin: la tierra tiembla, los árboles destilan sangre, el fuego se extiende por la tierra, hay grandes hambres, el cielo niega la lluvia, todos los lazos morales se rompen y comienza la guerra de todos

2. Mateo insertó el material de Lc 17, 20-37, en cuanto él lo conocía, en el apocalipsis de Marcos (Mt 24, 26 s. 37-41. 28).

3. *syn. Trad.*, 129.

contra todos ⁴. El lenguaje de Mc 13 utiliza indudablemente, de manera más intensa de lo que suele ocurrir en los «lógia» de Jesús, los motivos tradicionales de la apocalíptica ⁵. Es cierto también que, por lo menos la mención de la misión de los gentiles en el v. 10, refleja la situación de la iglesia ⁶. Estas objeciones, relativas al contenido, contra la autenticidad de Mc 13 adquieren todavía mayor peso, cuando a ellas se añaden las observaciones lingüísticas. Según el cálculo de N. Perrin, de las 165 palabras usadas en Mc 13, 5-27, treinta y cinco palabras no vuelven a aparecer en el evangelio de Marcos (es decir, más de un 20 por ciento), una proporción muy elevada, y de esas 35 palabras, 15 (casi la mitad) aparecen en el Apocalipsis de Juan ⁷. Este dato lingüístico confirma la influencia de la dicción apocalíptica tradicional sobre Mc 13.

Sin embargo, sería poco crítico el que menospreciásemos el hecho de que Mc 13 difiere fundamentalmente de la apocalíptica de la época, por cuanto en aquél faltan los motivos decisivos de la apocalíptica contemporánea: la guerra santa, la destrucción de Roma, los sentimientos de odio y de venganza, la reunión de la diáspora, la descripción sensual y terrena de la salvación, la renovación de Jerusalén como capital de un reino poderoso, el dominio sobre los gentiles, la exuberancia y lujo de la vida en el nuevo eón, etc. Nada de esto hallamos en Marcos 13. Antes al contrario, aquí se habla precisamente de que la catástrofe afectará a Israel. Con especial claridad aparece así en el v. 14, donde

4. BILLERBECK IV, 977-986; P. VOLS, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934 = Hildesheim 1966, 147-163.

5. v. 7 s (guerras, hambres, terremotos, «dolores de alumbramiento»); 9. 11 (persecuciones); 12 (disolución de todas las ordenanzas morales); 13b (perseverancia); 24 s (disolución del orden de la naturaleza).

6. Véase más adelante, p. 286 ss.

7. N. PERRIN, *The Kingdom of God*, New Testament Library, London 1963, 131. En cambio, no se podrá deducir gran cosa de las alusiones a la Escritura. Es verdad que, en Mc 13, hallamos toda una serie de referencias a los LXX (v. 14: Dan 12, 11 LXX τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως; v. 19: Dan 12, 1 Θ θλίψις οἷα οὐ γέγονεν; v. 25: Is 34, 4 LXX τὰ ἄστρα... πσεῖται; v. 27: Za 2, 6 LXX ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων... συντάξω, véase T. F. GLASSON, *Mark XIII and the Greek Old Testament: Expository Times* 69 (1957-58) 213-215; pero frente a esto hay también muchos otros casos en los que Mc no sigue a los LXX (v. 8 βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν: Is 19, 2 texto hebr.; v. 22 ψευδοπροφηταί: Dt 13, 2 Targ.; v. 22 ποιήσουσιν: Dt 13, 2 texto hebreo, ya que la LXX lee δῶ; v. 26 ἐν νεφέλαις: Dan 7, 13, que se aparta otra vez de la LXX ἐπὶ τῶν νεφελῶν y Θ μετὰ τῶν νεφελῶν, véase T. W. MANSON, *The Old Testament in the Teaching of Jesus: Bulletin of the John Rylands Library* 34 (1952) 314-318.

se anuncia la aparición de la abominación de la desolación (Dan 11, 31; 12, 11; plural: 9, 27) en el lugar santo. Ningún apocalíptico judío se atrevió a recoger esa profecía de Daniel, como ocurre en Mc 13, 14; lejos de eso, se consideraba que la profecía se había cumplido ya en la época de los macabeos⁸. La apocalíptica judía aguarda el esplendor del templo, no su destrucción⁹. Si tenemos en cuenta estas diferencias, hemos de contar plenamente con que, entre los «lógia» particulares de que consta Mc 13, haya también elementos genuinos.

Alguien se ha atrevido a hablar incluso de un *tercer apocalipsis sinóptico*, junto a Mc 13, 1-37 y Lc 17, 20-37¹⁰. En efecto, si se analiza la elaboración de Mc 13 por parte de Lucas, entonces vemos que éste transformó su «modelo» (*Vorlage*) en parte por sustitución y en parte por adición de versículos sueltos. Ahora bien, si reunimos los «lógia» que en Lc 21, 5-28 surgen nuevos en comparación con Marcos (vv. 18.20.21b.22.23b-26a.28), vemos que están caracterizados en cuanto a su forma por el paralelismo de los miembros, y en cuanto a su contenido por un curso de ideas en cierto modo coherente. Por tanto, mucho habla en favor de la conclusión de que Lucas insertó una tradición apocalíptica especial en el «modelo» de Marcos¹¹. Este tercer apocalipsis sinóptico debió de compilarse hacia la pascua del año 70 d.C., cuando Tito se disponía a asediar Jerusalén (Lc 21, 20), pero la huida de la ciudad santa no era aún imposible (v. 21b). Por consiguiente, sería el más tardío de los tres apocalipsis sinópticos, y sólo precedería en unas pocas semanas a la profecía de Ap 11, 1-2, la cual presupone que había comenzado ya el ataque de los romanos al atrio exterior del templo. El pequeño apocalipsis habría esperado la conquista de la ciudad santa (v. 24), y habría considerado la guerra entre romanos y judíos como el comienzo de los horrores que habrían de preceder al final (v. 22 ss), y, al mismo tiempo, como la señal del gran viraje de Dios (v. 28).

Claro está que no debemos olvidar que la reconstrucción de tales fuentes cegadas y soterradas no pasa de ser pura hipótesis. En nuestro caso hay algo que nos exhorta a ser especialmente prudentes: el hecho de que los versículos atribuidos al tercer apocalipsis lleven lingüísticamente una marca daimpronta

8. J Mac 1, 54; b. Ta'an. 28b.

9. Era convicción universal que el templo era indestructible, como vemos por Josefo, *BJ* 6, 283.285. En Enoc etiópico se espera que «la vieja casa» sea «enrollada», pero sólo para ser sustituida por una casa nueva y más gloriosa. Además, la vieja casa se refiere evidentemente a Jerusalén, no al templo. Tan sólo muy poco tiempo antes de la primera rebelión judía, un hombre, a quien todos tienen por loco, recorre las calles de Jerusalén gritando: «¡Ay de la ciudad, ay del pueblo, ay del templo!» (Josefo, *BJ* 6, 309, véase 301). Una tradición más tardía afirmaba que R. Johanan ben Zakkai sabía de antemano que el templo iba a ser destruido por el fuego (j. Yom. 43c 60 Bar. par. b. Yom. 39b).

10. →J. A. T. ROBINSON, 122.

11. →J. A. T. ROBINSON, 123 s; →L. GASTON; TH. WREGG, *Die Ueberlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, en WUNT 9, Tübingen 1968, 151 nota. 8.

lucana¹². Esto podría deberse a que Lucas elaboró una fuente. Pero entonces queda sin respuesta la pregunta de por qué Lucas recogió con un literalismo casi servil los versículos intermedios tomados de Mc 13 (Lc 21, 19, comienzo 20.21a.23a.26b.27), con excepción del v. 19, y en cambio hubiese elaborado intensamente los versículos procedentes del «tercer» apocalipsis. Esto es poco probable. Por eso, se recomienda renunciar a la hipótesis de un tercer apocalipsis y considerar los versículos Lc 21, 19.20.21b.22.23b-26a. 28 como una elaboración de Marcos realizada por Lucas.

2. ¿Qué esperaba Jesús?

El intento de esbozar la expectación de Jesús con respecto al futuro debe tomar como punto de partida el hecho de que Jesús estaba convencido de que su misión era el prelude de la llegada de los tiempos escatológicos de calamidad. Nadie debe imaginarse que él haya venido a traer la paz; no, él trae la espada (Mt 10, 34), la conflagración mundial (Lc 12, 49), el bautismo cósmico de pasión (v. 50)¹³. Porque el asesinato del último mensajero de Dios por parte de Jerusalén¹⁴ —homicida de profetas— hará que se desborde y rebase la medida de culpa fijada por Dios (Mt 23, 32), hará que se agote su paciencia (Mc 12, 9 par.) y traerá la hora de las tinieblas (Lc 22, 53). Jesús sabía que con su propio sufrimiento estaba indisolublemente unido el sufrimiento de sus discípulos; él vio irrumpir sobre los suyos un sufrimiento colectivo que estaría introducido por su propia pasión¹⁵. El hecho

12. Lc 21, 20: Ἱερουσαλήμ (Lc/Hech 66 veces, en todo el resto del nuevo testamento sólo 12 veces); ἐγγίζω (palabra preferida por Lucas: Lc/Hech 24 veces). V. 22: τοῦ con infinitivo en sentido final (sin conexión con un nombre o verbo que rija genitivo, BLASS-DEBRUNNER § 400, 5: Lc/Hech 24 veces); πῖμπλημι (Lc/Hech 22 veces, en todo el resto del nuevo testamento aparece únicamente en Mt 22, 10; 27, 48); πάντα τὰ γεγραμμένα (Lc/Hech 5 veces, en todo el resto del nuevo testamento aparece únicamente en Gál 3, 10). V. 23b: λαός (palabra preferida por Lucas: Lc/Hech 84 veces). V. 24: Ἱερουσαλήμ (véase v. 20); ἄρχη (palabra preferida por Lucas: Lc/Hech 20 veces); πληρώω (acerca del tiempo: Lc/Hech 5 veces, en el resto aparece únicamente en Mc 1, 15; Jn 7, 8). V. 25b: ἥχος (Lc/Hech 3 veces, en el resto aparece únicamente en Heb 12, 19). V. 26: ἐπέρχομαι (Lc/Hech 7 veces, en el resto únicamente en Ef 2, 7; St 5, 1); οἰκουμένη (Lc/Hech 8 veces, en el resto del nuevo testamento aparece únicamente 7 veces); γάρ (en lugar de καί en Mc 13, 25: Lucas evita las parátaxis). V. 28: . . . con genitivo absoluto (usado 13 veces por Lucas a diferencia de Marcos); ἐγγίζω (véase v. 20; la estructura a//b + c.

13. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*,⁷ 163 s (= *Parábolas*, 200 s).

14. Acerca de la cuestión de si Jesús contó con su propia muerte violenta, véase más adelante, pp. 323-325.

15. Véase más adelante, p. 281.

de que esta expectación no se cumpliera de esta manera ¹⁶ es algo que nos indica que las palabras que tratan de ella son anteriores a la pascua.

Pero la gente seguirá viviendo despreocupadamente, hasta el día mismo (Lc 17, 26-29 par. Mt, 24, 37-39), ciegos ante el hecho de que la espada de Damocles cuelga sobre sus cabezas y de que puede caer en cualquier instante, porque se ha colmado la medida de la culpa. Como un rayo que cae del cielo sereno, caerán sobre ellos los horrores: caerán repentinamente como el diluvio, como la lluvia de fuego sobre Sodoma, como ladrón nocturno, como la serpiente, como la muerte. Viene la espada (romana), dice Mt 10, 34. Van a correr ríos de sangre. El baño de sangre con que Pilato reprimió a los galileos, y la caída de la torre de Siloé (Lc 13, 1-5) serán juego de niños en comparación de lo que va a sobrevenirle a Isreal. Todo será tan terrible que Jesús, a las mujeres que le están llorando, les dice que deberían entonar ahora ese llanto fúnebre por sí mismas y por sus hijos (Lc 23, 28-31). Tendrán que compartir el horrible destino que ha de caer sobre la última generación. En Lc 11, 49-51 (par. Mt 23, 34 s), Jesús cita una sentencia divina ¹⁷ que anuncia que se ha de castigar todo el mal que se haga a sus mensajeros, desde la sangre de Abel hasta la sangre del sacerdote y profeta Zacarías, que fue asesinado en el lugar santísimo, entre el altar de los holocaustos y el edificio del templo (2 Cró 24, 20-22). Y añade: *οὐ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης* (v. 51b). ¿Por qué «esta generación» ha de pagar la deuda de sangre? ¿Qué tienen que ver las gentes de hoy con los asesinatos de Abel y de Zacarías? Son la última generación; están a punto de colmar la medida. La última generación tendrá que expiar la culpa completa: toda la deuda que se ha ido acumulando.

Sin embargo, todo ello no son más que los comienzos. Hay algo distinto que será mucho más terrible. Dios abandonará el templo (Lc 13, 35 par.), y la «abominación de la desolación» se manifestará (Mc 13, 14 par.). ¿Qué quiere decir esta expresión tomada de Dan 11, 31; 12, 11? Marcos ofrece aquí una sorprendente «constructio ad sensum» *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα* (con participio masculino, no con participio neutro) *ὅπου οὐ δεῖ*. Este participio masculino, que Mateo considera como un error gramatical y que, por tanto, «corrigió» sustituyéndolo por el neutro *ἑστὸς* (24, 15), muestra que la más antigua

16. Véase más adelante, p. 329 s.

17. ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν.

tradición refirió a una persona las palabras de Daniel que hablan de la «abominación de la desolación»: al pseudo-Cristo. El se manifestará ὄπρου οὐ δεῖ, en el santuario. Los falsos profetas le glorificarán (Mc 13, 22 par.). Pero el tiempo de este falso cristo es limitado¹⁸; finalmente, el templo se desplomará en ruinas, no quedará piedra sobre piedra (Mc 13, 2)¹⁹. La destrucción del templo será, al mismo tiempo, la señal de la intervención de Dios: dentro de tres días²⁰ surgirá el nuevo templo (14, 58 par.).

La abominación de la desolación instalada en el lugar santo, esa abominación que exige adoración y culto, y que será glorificada con palabras y prodigios por los falsos profetas: he ahí la última gran tentación. Es característico de Jesús —y, por tanto, indicio de antigüedad— el que no trate de pintar esa abominación. No se le dedica más que medio versículo (Mc 13, 14a). Con una descripción no se habría prestado servicio a nadie. Jesús se limita a decir: ¡Huid! (Mc 13, 14b-20). La huida escatológica de la zona de peligro es el único recurso que queda para amigos (Lc 17, 31) y enemigos (Mt 23, 33). En esa huida, cada minuto será precioso: ¡ay de aquel que volviera a casa a recoger apresuradamente el abrigo, que tanta falta hace de noche! (Lc 17, 31; Mc 13, 15 s par.). Podría arriesgarlo todo. Porque no se trata ya de salvar la vida terrena, se trata del alma. Tal es el sentido del antiguo «ágrafon» que pone en labios de Jesús la siguiente exhortación: ¡Sálvate! ¡Se trata de tu vida! (véase Gén 19, 17)²¹. Tan sólo el que persevera los «tres días»²² hasta la reedificación del templo (Mc 13, 13b), se salvará. Teniendo en perspectiva estos «tres días» de suprema calamidad, termina así el padrenuestro: «No permitas que sucumbamos a la tentación»²³. La súplica pidiendo no sucumbir en el πειρασμός es el clamor de alarma que la fe lanza en medio de la tentación: ¡Libranos de la apostasía! ¡Libranos de equivocarnos con respecto a ti!

Es la catástrofe final. Jesús la ve venir. El estaba seguro: el reino de Dios no viene sino con sufrimientos. Sólo así.

18. Para esta idea, véase Ap 12, 12: ὁ διάβολος... ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.

19. Véase el evangelio de Tomás 71: «Jesús dice: Yo de[stuiré] [esta] casa y nadie podrá edificarla [de nuevo].»

20. A propósito de esto, véase más adelante, p. 327 ss.

21. Theodotus en Clemente de Alejandría, *Exc. ex. Theod.* 2, 2; véase, a propósito de esto, J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*⁴. Gütersloh 1965, 75-77.

22. Mc 14, 58 par. A propósito de las palabras sobre los tres días, véase más adelante, p. 330 s.

23. Para la interpretación, véase más adelante, p. 237 s.

Por muy terrible que sea esto, no es más que el prelude de la suprema perdición, que ha de venir después. Esto último de todo es algo que trasciende a la historia. Los ángeles de Dios hacen la separación. Habrá dos hombres en el campo (así Mt 24, 40) o en el mismo campamento nocturno (así Lc 17, 34), sin que entre ambos exista diferencia alguna a los ojos humanos. Pero el uno será salvado y el otro será reprobado. Dos mujeres, por la mañana, antes de romper el día, trabajarán en el molino, la una moliendo y la otra echando grano; las dos se parecen la una a la otra (Mt 24, 41 par. Lc 17, 35); pero una de ellas será hija de la paz y la otra hija de la muerte. En esa hora en que los ángeles de Dios realizan el juicio, se abre la γέεννα, el infierno escatológico de fuego²⁴. Cuando los evangelios hablan de él, lo hacen con consciente realismo, con un realismo que pretende expresar todo lo terrible que es el juicio. Es un lugar, ὅπου ὁ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται (Mc 9, 48, citando a Is 66, 24). Es preexistente, exactamente igual que la «basileía» (Mt 25, 41) y, por tanto, vendrá de modo inevitable. Capta al hombre entero (Mc 9, 43-48). Es eterno (Mc 3, 29; 9, 48; Mt 25, 46). Sin embargo, faltan todas las descripciones de los castigos del infierno, tal como se hallan en la apocalíptica judía contemporánea y en la de la primitiva iglesia (vg. en el apocalipsis de Pedro). A Jesús lo único que le interesa es expresar la terrible seriedad del juicio divino, contra cuya sentencia no hay apelación posible. En Jesús, la palabra γέεννα comprende dos cosas: a) la γέεννα es tinieblas (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30): por consiguiente, significa que uno se ve excluido de la luz de Dios; b) en la γέεννα habrá κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (Mt 8, 12 par. Lc 13, 28). Este «llorar y rechinar de dientes» al ver la comunión de mesa que los

24. γέεννα (que aparece por vez primera en el nuevo testamento, y que, con excepción de Sant 3, 6, se halla únicamente en las palabras sinópticas de Jesús) es la helenización de la palabra aramea *gehinnam* (en hebreo, *gehinnom*). Así se llamaba desde antiguo el valle que queda al oeste y sur de Jerusalén, y que por el sudeste de la ciudad desemboca en el valle del Cedrón (actualmente, *wādi er-rabābi*). Por la imprecación que ya los profetas habían lanzado sobre el valle (Jer 7, 32 = 19, 6; véase Is 31, 9; 66, 24), porque en él se hacían sacrificios en honor de Moloc (2 Re 16, 3; 21, 6), se formó en el siglo II a.C. la idea de que el valle del Hinnom sería el emplazamiento del infierno de fuego (Enoc etiópico 26 s; 90, 26 s). Este infierno recibió luego el nombre mismo de aquel lugar. Se distingue del ἔδης (*še'ol*), que, según las ideas del judaísmo antiguo, era el lugar donde recibían castigo las almas de los impíos, antes de la resurrección. La gehenna no se manifestará hasta después de la resurrección y del juicio final, a fin de acoger para siempre no sólo a las almas, sino también el cuerpo y alma de los condenados. Véase J. JEREMIAS, ἔδης, en ThW I, 1933, 146-150; γέεννα, en *ibid.*, 655 s.

gentiles tienen con los patriarcas, es expresión de la desesperación por la salvación perdida por la propia culpa. Eso es el infierno.

Según Lc 13, 23, se le hace a Jesús la pregunta de: εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι. El rehúsa dar una respuesta a esto, y sustituye la respuesta por la exhortación a esforzarse por entrar por la puerta estrecha (v. 24). Ahora bien, en otro lugar Jesús dio al menos una sugerencia acerca del número de los que se salvan: πολλοί γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (Mt 22, 14). Esta palabra acerca del gran número de los llamados y del pequeño número de los escogidos podría entenderse como si aquí tuviéramos un enunciado acerca de la predestinación. Tanto πολλοί como principalmente ἐκλεκτοί parecen señalar en esta dirección: Dios llama a muchos, pero no obstante a un número limitado; sólo pocos se salvan, a saber, aquellos a quienes Dios escoge de entre el número de los llamados. Pero ninguna de estas dos cosas son el pensamiento de Jesús. Para comprender esta «crux interpretum», hay que tener en cuenta en primer lugar que πολλοί tanto aquí como frecuentemente en las lenguas semíticas, tiene sentido inclusivo (= «los muchos», «la gran multitud», «todos»): sentido que está relacionado con el hecho de que las lenguas semíticas no tengan una palabra que, como nuestro «todos», designe totalidad y, al mismo tiempo, pluralidad²⁵. Un ejemplo clave lo tenemos en 4 Esdr 8, 3: *multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur*. Aquí, el traducir *multi* por «muchos» no tiene sentido. En efecto, los que fueron creados no fueron muchos sino todos; por consiguiente, el sentido es: «Incalculable es el número de los que fueron creados, pero será pequeño el número de los salvados». De manera semejante, en Mt 22, 14 no se habla de muchos, sino —en sentido semítico— de la totalidad que abarca a muchos, es decir, de todos. Asimismo, ἐκλεκτοί no tiene que ver nada con la predestinación, sino que es un «término técnico» fijo para designar a la comunidad mesiánica de salvación (así lo vemos en el Enoc etiópico, en el nuevo testamento y en la literatura de Qumrân). Por consiguiente, para ser fieles al sentido, habría que traducir así Mt 22, 14: «(Incalculablemente) grande es el número de los que están invitados (al banquete de fiesta), pero sólo pocos pertenecen a la comunidad de salvación». No se habla aquí de predestinación, sino de culpa. El llamamiento es ilimitado, pero sólo es exiguo el número de los que lo siguen y se salvan.

25. J. JEREMIAS, πολλοί, en ThW VI, 1959, 536-545: 542. El hebreo *koljarameo kolla* designa, sí, la totalidad, pero no la pluralidad.

3. ¿Cuándo llegará la catástrofe?

El que Jesús rechazara señalar una fecha determinada para el comienzo de los acontecimientos finales (Lc 17, 20 s; Mc 13, 4 s 32 par.)²⁶, no excluye que en sus palabras se transparente una concepción general con respecto al tiempo del fin. Esta concepción está firmemente anclada en la tradición, porque emerge en todos los niveles de la tradición y en «lógia» de categorías completamente distintas, como mostrarán los ejemplos siguientes.

a) *El anuncio de la «basileía»*

La higuera muerta reverdece, llega el verano, la consumación está alboreando, nos dice la parábola de Mc 13, 28 s par.²⁷ *Ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, «Dios está cerca»²⁸: así reza el mensaje de los enviados (Mt 10, 7 par. Lc 10, 9; Lc 9, 2.60; 10, 11). «¡Venga tu reino!»: así enseña Jesús a sus discípulos a orar. Y esta oración (lo mismo que en el *Qaddiš*²⁹) no puede significar sino: «¡que venga pronto tu reino!», porque toda la predicación y súplica escatológica actual tiene como tema la pronta intervención de Dios³⁰, no una intervención después de treinta³¹ o cuarenta³² años.

Además, la cercanía de la «basileía» se presupone en las numerosas parábolas y metáforas mencionadas en la p. 151, las cuales tratan de la llegada repentina e inesperada del fin y exhortan a la vigilancia. Entre los «lógia» que expresan una expectación inminente, se cuentan también las «palabras-de-los-tres-días» (véase más adelante, p. 230 s) y Lc 17, 20 s, si nuestra interpretación escatológica del ἐν τῷ ἑσπέρῳ (véase anteriormente, p. 125) es acertada. Si es correcta la sospecha de que el imperfecto arameo *jekol*, que subyace al φάγοι de Mc 11, 14, tenía originalmente sentido futuro («nadie comerá ya de tus frutos»)³³,

26. Véase anteriormente, p. 150. En Mc 13, 32, las palabras —por lo menos— οὐδὲ ὁ υἱὸς son secundarias. Lo vemos por el uso absoluto de ὁ υἱός, que es ajeno al palestinese. En cambio, el uso absoluto de ὁ πατήρ como traducción de 'Abba es innegablemente palestinese (véase J. JEREMIAS, *Abba*, 40).

27. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 119 s (= *Parábolas*, 201 s).

28. A propósito de esta traducción, véase anteriormente, p. 126.

29. Véase más adelante, p. 233.

30. →B. RIGAU, 190.

31. A propósito de γενεά, véase más adelante, p. 163 s.

32. La destrucción de Jerusalén tuvo lugar en el año 70 d.C.

33. Véase anteriormente, p. 109.

entonces hallaríamos aquí una presentación muy drástica de la expectación de la cercanía: aun antes de que los higos maduren³⁴, llegará la crisis. En relación con esto, hay que mencionar también las palabras que designan al Bautista como Elías que hubiera regresado (Mc 9, 13 par. Mt 17, 12; Mt 11, 10 par. Lc 7, 27; Mt 11, 14), en caso de que dichas palabras se derivan de Jesús (cosa que se discute). Los tres pasajes se relacionan con la expectación de un precursor, expectación que había nacido de Mal 3, 23 s (LXX 4, 4 s), donde se anuncia el envío del profeta Elías antes del día grande y terrible del Señor. Esta profecía de Malaquías se entendió en el sentido de que el Precursor debería realizar la ἀποκατάστασις, y por cierto inmediatamente antes³⁵ — tres días³⁶, un día antes,³⁷ — de la gran crisis. Sobre este trasfondo es como debemos entender Mc 9, 13: ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθεν (véase Mt 11, 10.14). El Precursor ya ha llegado. ¡Tan cerca está el fin!

b) Palabras de vocación

Jesús expresó con el mayor encarecimiento la vocación o llamamiento para formar parte de los discípulos que le seguían. Eliseo tuvo que despedirse de su familia (1 Re 19, 20). Jesús no da permiso (Lc 9, 61 s), más aún, rechaza la petición del hijo que quería cumplir el elementalísimo deber filial de dar sepultura a su padre. Es verdad que en Palestina, el entierro tenía lugar el día mismo de la muerte, pero después venían seis días de duelo, en los que la familia enlutada recibía las manifestaciones de pésame. Jesús no podía conceder tanta dilación. ¿Por qué tanta urgencia? Jesús la razona con una frase dura: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς (Mt 8, 22 par. Lc 9, 60). *Fuera de la «basileía» no hay más que muerte y muertos.* La existencia en el viejo eón, la existencia bajo la culpa, no merece el nombre de vida. La vida ha comenzado a penetrar en el mundo de la muerte, y pronto se va a manifestar en su plenitud. Cada hora es preciosa. Hay que llamar a los muertos hacia el mundo de la vida. Hay que llamarlos antes de que sea demasiado tarde.

Así hay que entender también el pasaje de Mc 1, 17. Jesús llama a Simón y Andrés, sacándolos de su faena de pescadores: δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεῖς ἀνθρώπων. Es una alusión a Jer 16, 16, donde se habla de que Israel será devuelto a su solar, y será congregado de todos los países adonde había sido arrojado (v. 14 s); y Dios promete: «He aquí que envío a muchos

34. Los higos tempraneros maduran desde fines de mayo; los higos tardíos desde mediados de agosto.

35. BILLERBECK IV, 785, sub l.

36. *ibid.* sub m.

37. *ibid.*, sub n.

pescadores —oráculo del Señor— y los pescarán». Por consiguiente, llamar a los discípulos «pescadores de hombres» significa que tienen una tarea escatológica: hacer que regrese a su hogar el pueblo de Dios; y esta tarea no admite la menor dilación.

c) *Palabras de misión*

En Lc 10, 4 (material propio de Lucas) Jesús recomienda a los mensajeros enviados por él: μηδένα κατά τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε. Es una orden sumamente escandalosa. El saludo en oriente tiene un sentido más profundo que entre nosotros, porque tiene significación religiosa. No sólo representa un buen deseo, sino que es una verdadera comunicación de la paz de Dios (véase Mt 10, 13 par. Lc 10, 5). Y, así, se explica el ceremonial del saludo, un ceremonial muy solemne, que —vg. entre los beduinos, hoy día—, a la pregunta de adónde se dirige uno, hace que se conteste en primer lugar: «Hacia la puerta de Dios». El hecho de que Jesús prohíba saludar por el camino, es un hecho que no tiene analogía en la literatura de la época. ¿Cuál es la razón de esa prohibición? Probablemente, al utilizar el verbo ἀσπάζεσθαι, no sólo se piensa en el ceremonial del saludo en sí mismo, sino que además se piensa en el hecho de juntarse a los caminantes que van en la misma dirección, tal vez a los componentes de alguna caravana. El juntarse a una caravana supone caminar a un ritmo más lento, pero en cambio da protección contra los bandidos. Ahora bien, los mensajeros no deben permitirse bajo ningún concepto esa pérdida de tiempo. Su ministerio —anunciar la cercanía del reino de Dios— debe realizarse con la mayor prisa posible. Cada minuto es precioso³⁸.

La misma urgencia tiene también Mt 10 23 (véase más adelante, p. 164 s).

Con la extrema urgencia de las palabras de vocación y de las de misión, contrastan un poco extrañamente dos palabras:

Mt 13, 10 (par. Mt 24, 14): καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον,

y 14, 9 (par. Mt 26, 13): ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὐτὴ λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

Ambas palabras hablan de una predicación misionera que se habrá dirigido al mundo entero antes de que llegue el fin. Se presupone un largo espacio de

38. Tan sólo en el antiguo testamento hallamos algo que corresponda a la prohibición de Jesús: 2 Re 4, 29. Y también aquí, como en Lc 10, 4, la razón es la prisa imperante.

tiempo. Pero surgen cuestiones. Jesús mismo limitó su actividad a las fronteras de Israel. Los dos relatos en los que Jesús presta ayuda a gentiles, comienzan con una negativa por parte de aquél, ya que tiene conciencia de haber sido enviado únicamente a Israel (véase Mt 15, 24); el que, a pesar de todo, preste ayuda, es anticipación de la consumación. Pero hay más. Jesús mismo dio instrucciones a sus discípulos para que limitasen su actividad a Israel, y les prohibió expresamente ir a los gentiles, más aún, ni siquiera a los samaritanos (Mt 10, 5 s). Esto no significa, ni mucho menos, que Jesús excluyera del reino a los gentiles. Pero sí quiere decir que Jesús no esperaba una misión entre los gentiles; antes bien, aguardaba la peregrinación escatológica de naciones hacia Sión (Mt 8, 11 s par. Lc 13, 28 s) como acto poderoso de Dios con motivo de la venida del reino³⁹. Con todo ello no es compatible Mc 13, 10 par.; 14, 9 par.

A estas objeciones, basadas en el contenido, contra la autenticidad de Mc 13, 10 y 14, 9 viene a añadirse una dificultad lingüística: ambos pasajes utilizan la palabra εὐαγγέλιον. Ahora bien, es un hecho curioso el que el verbo *biššar*, desde el déutero-Isaías, haya recibido significación religiosa («anunciar la victoria de Dios»), pero que en cambio el sustantivo (sin adición alguna) *besora* (en hebreo) y *besora* (en arameo) tenga siempre y exclusivamente significación profana. Es verdad que el término griego equivalente εὐαγγέλιον había llegado a ser término religioso en el mundo helenístico, principalmente en el culto del emperador⁴⁰. Esto quiere decir: así como es indiscutible el empleo del verbo en labios de Jesús (sobre todo en la proposición πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, Mt 11, 5, que es cita de Is 61, 1), así también es improbable que él hubiera utilizado el sustantivo en sentido religioso. Si a esto añadimos el hecho de que ὅπου ἔάν con subjuntivo aoristo, en Mc 14, 9, es un giro favorito de Marcos⁴¹, entonces hemos de sacar la siguiente conclusión: tanto Mc 13, 10 como 14, 9 no se remontan a Jesús, por lo menos en su forma actual⁴².

d) La llamada al arrepentimiento

En Lc 13, 1-5 Jesús proclama ante sus oyentes: todos, sin excepción, pereceréis, como los que murieron a manos de los legionarios de Pilato, o aquellos sobre quienes se desplomó la torre de Siloé, si no os arrepentís. La urgencia de este llamamiento nos muestra que Jesús, al pensar en la catástrofe amenazadora, no piensa en

39. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956, 21959, 47-62.

40. G. FRIEDRICH, εὐαγγέλιον A, en ThW II, 1935, 718-724.

41. ὅπου ἔάν con subjuntivo aoristo no lo hallamos en todo el nuevo testamento sino en Mc 6, 10; 9, 18; 14, 9 (par. Mt 26, 13).14.

42. Esta restricción es necesaria, porque hay muchas cosas que hablan en favor de que Mc 14, 9, sin la cláusula intermedia ὅπου ἔάν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, es una antigua palabra escatológica de Jesús (véase J. JEREMIAS, «Marcos 14, 9», en *Abba*, 115-120): «En verdad os digo que lo que ella ha hecho..., ellos (los ángeles) lo proclamarán (ante el tribunal de Dios), para que él (Dios) se acuerde (con clemencia) de ella».

una desgracia nacional que quede allá en remota lejanía, sino en un peligro que amenaza inmediatamente a las personas que están allí presentes. Porque el diluvio es inminente (Mt 24, 37-39, par. véase 7, 24-27), el hacha está puesta a la raíz de la higuera estéril (Lc 13, 6-9). ¡Convertíos! ¡Todavía dura el último plazo de gracia (*ibid.*), pero no será por mucho tiempo! Pronto será ya demasiado tarde: así encarecen esta idea las parábolas de las diez doncellas (Mt 25, 1-12)⁴³ y de la gran cena (Lc 14, 15-24 par. Mt 22, 1-10). Entonces se cerrará definitivamente la puerta que da al salón de fiesta. La misma nota se escucha en las parábolas del recurso al juez (Mt 5, 25 s par. Lc 12, 57-59), del mayordomo injusto (Lc 16, 1-8), y muchas otras. ¡Actuad inmediatamente! ¡Aún dura el último plazo: el último de todos!

e) *Las palabras de ἡ γενεὰ αὕτη*

Las catorce palabras de Jesús que hablan acerca de «esta generación»⁴⁴, son todas ellas (con excepción de Mc 13, 30 par.; 16, 4) palabras de crítica muy dura. La γενεὰ es mala (Mt 12, 39 par.; 16, 4) e incrédula (Mc 9, 19 par.) y rompe, como una mujer adúltera, la fidelidad que debe a Dios (Mc 8, 38; Mt 12, 39; 16, 4). Encuentra defectos a todo, como niños rezongones, y pone «peros» tanto al llamamiento a la penitencia como al evangelio (Mt 11, 16 s). Se atrinchera en su incredulidad, reclamando señales (Mc 8, 12; Lc 16, 31). Y verá que en el juicio final se levantarán contra ella —contra «esta generación»—, como testigos de cargo, algunos gentiles como la reina de Saba y los ninivitas, que prestaron oído a los hombres de Dios (Mt 12, 41 s par.)⁴⁵. Puesto que «esta generación» está a punto de asesinar al último mensajero de Dios (Lc 11, 48 par.; Mc 12, 8 par.), tendrá que soportar la culpa total desde Abel hasta Zacarías (Mt 23, 34-36 par.). A todos estos «lóγια» no se les puede embotar el filo escatológico interpretando γενεὰ como «raza» y refiriéndola al pueblo judío, porque eso no es posible lingüísticamente⁴⁶,

43. Para la comprensión, véase J. JEREMIAS, *ΛΑΜΠΑΔΕΣ Mt 25, 1. 3 s.* 7 s: ZNW 56 (1965) 196-201.

44. Mc 8, 12a.12b.38; 9, 19; 13, 30; Mt 11, 16 par.; 12, 39 par. 45; 23, 36 par. Lc 11, 30.50; 17, 25.

45. A propósito de ἐγερθήσεται, ἀναστήσονται = «actuar en el juicio», y κατακρίνει, κατακρινούσιν = «colmar a la medida para la condena», véase J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin 1904, 65.

46. La significación de «raza» puede tenerla el término griego γενεὰ pero no el hebreo *dor* ni el arameo *dar*.

o bien entendiendo γενεά como «generación» (en el sentido de coetáneos) y aplicando este concepto a un espacio de tiempo de unos 40 años y refiriendo las palabras de amenaza contra la γενεά a la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C. No. Se le puede embotar así el filo a estas palabras, porque γενεά designa siempre a los enemigos de Jesús, a quienes él se refiere concretamente y a quienes dirige concretamente la palabra: sus «contemporáneos». La perdición se cierne ya sobre ellos. Muy pronto se trocarán los papeles, y los que ahora se sientan a juzgar a Jesús tendrán que comparecer ante el tribunal de él (Lc 22, 69).

f) Palabras sobre el sufrimiento y de consuelo

En Mt 10, 23b (material especial de Mateo), Jesús promete a sus mensajeros: ἀμήν γάρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ⁴⁷. Se enfrentan dos interpretaciones. Una de ella concibe el v. 23 como unidad, y aplica el «lógion» a la situación de persecución ⁴⁸: antes de que los discípulos hayan agotado el último refugio posible en Palestina, se manifestará el Hijo del hombre para salvarlos. La otra interpretación concibe el v. 23b como un «lógion» aislado ⁴⁹, y aplica la frase a la predicación del evangelio por parte de los discípulos ⁵⁰: antes de que hayan terminado de proclamar la «basileía» en las ciudades de Israel, tendrá lugar la parusía. Parece que la discusión ha encallado en esta alternativa. Tal vez, para salir adelante, sea útil tener en cuenta que el v. 23a no pudo existir, seguramente, él solo (le faltaría filo), pero tampoco tiene aires de ser una composición redaccional de Mateo (contra ello habla el

47. Téngase en cuenta que se trata de una de las pocas palabras del Hijo del hombre que se han transmitido «sin rivales» (véase más adelante, p. 304 s). Otros importantes indicios de antigüedad son varios semitismos y lo escandaloso tanto de la restricción a Israel como del hecho de que la predicción quedó sin cumplimiento (véase J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956, 21959, 17 s; C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en ThW VIII, 1969, 439 s).

48. H. SCHÜRMAN, *Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23*: BZ 3 (1959) 82-88 = en: H. SCHÜRMAN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 150-156 («Palabra de consuelo para las persecuciones de la última tribulación»); E. Bammel, *Matthäus 10, 13*: Studia Theologica 15 (1961) 79-92, quien cuenta no obstante con varias transformaciones cristianas (92).

49. Así, en primer lugar, E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, HNT 4, Tübingen 1919, 227 (21927, 89).

50. →W. G. KÜMMEL, *Verheissung*, 55-57; ID., *Naherwartung*, 42 s (bibl.).

demonstrativo que queda colgado en el aire y el desmañado empleo del artículo antes de ἑτέρον). Por consiguiente, lo recomendable es aceptar el v. 23 como una unidad, y referir por tanto el «lógion» a la persecución de los discípulos. Por otra parte, habrá que explicar, en este caso, por qué el v. 23b restringe a Palestina la zona en que hay que andar refugiándose. ¿Por qué los discípulos no salen del país? La respuesta no puede ser sino que los discípulos no pueden hacerlo, porque su misión está ligada a Israel. Por consiguiente, deberíamos considerar el v. 23 no como una palabra de consuelo para los discípulos perseguidos en general, sino para los mensajeros perseguidos: antes de que ellos hayan terminado su misión de proclamar en las ciudades de Israel la «basileía», intervendrá el Hijo del hombre.

A este contexto pertenece también Mc 9, 1: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἔληλυθῆσαν ἐν δυνάμει. Nunca se debería haber discutido que este «lógion», que ha tenido que sufrir más que otros la presión de forzadas reinterpretaciones apologéticas, hable de la manifestación visible del reino de Dios (véase par. Mt 16, 28). Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς es una fórmula de conexión propia de Marcos⁵¹. Se trata, por tanto, de un «lógion» que originalmente estuvo aislado. Al referirse a los presentes, se hace distinción entre una mayoría que morirán antes de la manifestación de la «basileía», y algunos (τινές) que aún vivirán. Al hablarse de la minoría de los que no gustarán la muerte, suele pensarse —inducidos erróneamente por Jn 21, 21-23— en los últimos supervivientes de entre el grupo de los discípulos. La revelación de la «basileía» —tal sería entonces el sentido de Mc 9, 1— se haría esperar hasta que casi todos los discípulos personales de Jesús hubieran muerto, y sólo quedarán en vida algunos ancianos. Pero la expectación expresada en Jn 21, 23a (ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει) es una reinterpretación de las palabras de Marcos, una reinterpretación influenciada por la dilación de la parusía. Procede de una época en la que una fervorosa esperanza se aferra aún a los últimos discípulos supervivientes. Hoy no habría que repetir ya esta falsa interpretación. Porque al pensarse en el destino de la mayoría, que han de gustar la muerte, se pensaría no en una muerte pacífica, sino en el martirio (Mc 8, 35 par.; 10, 38 s par.; 13, 12 par.; Mt 10, 21. 28 par. 34 par.; etc.): antes de que la tribulación (iniciada con la pasión de Jesús, véase más adelante, p. 280) haya alcanzado su

51. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 10 (= *Parábolas*, 17).

punto culminante, tendrá lugar la intervención prometida en Mc 13, 20 par., Mt 10, 23, de tal suerte que, por lo menos, algunos discípulos se librarán de la muerte violenta.

Entre las palabras de consolación se cuenta también la parábola de Lc 18, 1-8: aunque Dios ponga a prueba la paciencia de sus escogidos (v. 7)⁵², les hará justicia ἐν τάχει (v. 8).

g) *La declaración de renuncia y la oración de Getsemani*

Una última prueba de que Jesús consideraba la aurora de la cercanía de Dios como algo que habría de suceder muy pronto, la tenemos en la historia de la pasión. Aquí hay que mencionar en primer lugar la declaración de renuncia que Jesús hace en la última cena⁵³. Si Jesús renuncia a gustar el vino «hasta que llegue el reino de Dios» (Lc 22, 18)⁵⁴, entonces es que esta venida ha de realizarse en una cercanía palpable.

Esto se presupone también en la perícopa de Getsemani (Mc 14, 32-42 par.). La credibilidad de esta perícopa se discute vivamente, porque el sueño de los discípulos (Mc 14, 37-40) excluye el hecho de que ellos pudieran oír las palabras de Jesús. Pero difícilmente querrá el texto decirnos que todos los acompañantes de Jesús se sumergieron al mismo tiempo en un profundo sueño. Más aún, no es inconcebible, ni mucho menos, que el sueño de los discípulos fuera un detalle nacido de la comprensión errónea de un imperativo de Jesús, pronunciado en sentido figurado γρηγορεῖτε (vv. 34, 37)⁵⁵. En todo caso, el escándalo cristológico suscitado por la perícopa hace muy difícil que podamos considerarla como inventada libremente. La petición de Jesús de que pase de él aquel cáliz (Mc 14, 36 par.), difícilmente la interpretaremos como es debido, si en ella quisiéramos descubrir solamente el deseo de que pudiera hallarse una salida para una

52. Para la traducción, véase H. RIESENFELD, *Zu μακροθυμεῖν* (Lk 18, 7), en *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid*, Regensburg 1963, 214-217.

53. A propósito de la declaración de renuncia, véase J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*^t, 199-210. El hecho de que es antigua, lo demuestran no sólo los semitismos (*ibid.*, 155 s), sino también los giros preferidos por Jesús: ἄμην, el pasivo divino y la expresión (de la que no hay testimonios extracristianos) «el reino de Dios viene». Acerca del sentido de la declaración de renuncia, véase p. 224.

54. Par. Mc 14, 25. Según Lc 22, 16 Jesús renuncia también a participar del cordero pascual.

55. C. K. BARRETT, *Jesus and the Gospel Tradition*, London 1967, 47.

situación desesperada. Porque, en este caso, Jesús habría podido hacer el intento de escapar. Más bien la petición tiene orientación escatológica: esta petición cuenta con la posibilidad de que Dios haga llegar el reino, sin que lo preceda el sufrimiento⁵⁶. Tiene también orientación escatológica la exhortación que hace Jesús a la vigilancia y a la oración. Porque la razón que da Jesús es que la tentación está a la puerta (v. 38). Finalmente, tiene también sonido escatológico aquel «lógion» que hallamos al final de la perícopa de Getsemaní (v. 41): ἦλθεν ἡ ὥρα.

Estos anuncios de la cercana catástrofe parecen estar en contradicción con las parábolas conocidas con el nombre de «parábolas de la vigilancia». Y la razón es que estas parábolas cuentan con la dilación del fin: Mt 24, 38 par. χρονίζει μου ὁ κύριος; Mt 25, 5 χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου; Mc 13, 35: no sabéis cuándo va a llegar el dueño de la casa, si llegará a las nueve de la noche, a medianoche, al canto del gallo, o si no llegará hasta la mañana (véase Mt 24; 43 par.); Mt 25, 19: el señor no regresa sino μετὰ πολὺν χρόνον. En realidad, los evangelistas interpretan estas cuatro parábolas en el sentido de una dilación de la parusía: ¡Estad preparados..., aunque el Señor se demore! Ahora bien, C. H. Dodd se dio cuenta de que difícilmente pudo ser éste el sentido original de estas parábolas⁵⁷. En efecto, estas parábolas —como muchas otras cosas— experimentaron un cambio de auditorio. Originalmente, estas parábolas se refirieron a los enemigos de Jesús. Y sólo secundariamente se aplicaron a los discípulos. Por eso, hemos de preguntarnos cómo suenan estas parábolas, cuando las oímos como palabras de Jesús dirigidas a sus enemigos o a la multitud. La respuesta, en el caso de la parábola del siervo a quien su señor puso al frente de todo (Mt 24, 45-51 par.), es que esta parábola originalmente está anunciando a los dirigentes religiosos de Israel, principalmente a los escribas: la catástrofe es inminente; cuando menos lo penséis, tendréis que dar cuenta. La demora del señor (Mt 24, 48) pretende explicar únicamente por qué el criado pudo descuidar su cometido con tanta negligencia. La parábola, originalmente, no tuvo como objeto la dilación de la parusía, sino el carácter repentino de la misma. Lo mismo ocurre con las otras parábolas mencionadas. Por consiguiente, interpretarlas en el sentido de la dilación de la parusía, por muy antigua que sea esta interpretación, es algo que no concuerda con el sentido original. Originalmente todas estas parábolas fueron «parábolas de catástrofe»: serias advertencias antes de que fuera «demasiado tarde». ¡Cuidado! ¡La perdición se cierne sobre vuestras cabezas!⁵⁸.

No tenemos una sola palabra de Jesús que aplase el final hasta una remota lejanía. Tal es el resultado de nuestro estudio. Lejos de eso, cuando analizamos los sinópticos, estamos tropezando sin cesar con un estrato muy antiguo, en el que se aguarda *para un tiempo cercano* el tiempo escatológico de calamidades

56. *Ibid.*

57. *Parables*, 154-157.

58. Un razonamiento más detallado puede verse en J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 45-60 (siguiendo a DODD) (= *Parábolas*, 60-82).

y la revelación de la «basileía» que vendrá después. En este punto, no hay diferencia entre Jesús y el Bautista o el Maestro de justicia. A lo sumo, la única diferencia que hay es que Jesús formula esa expectación de cercanía con más viveza aún que Qumrán. Es verdad que las palabras de Jesús presuponen un último plazo entre el anuncio y la llegada repentina de la catástrofe final⁵⁹, pero este tiempo intermedio no se concibe, ni mucho menos, como un período de tiempo incalculablemente largo. En favor de la antigüedad de los «lógia» que expresan la expectación de la cercanía, no sólo habla el hecho de que tales «lógia», como hemos visto, pertenezcan a las más diversas categorías, el hecho por tanto de que la expectación de la cercanía esté firmemente anclada en la tradición. Sino que hay, además, otro argumento, y de mayor peso todavía: esos «lógia» constituirían un grave escándalo con respecto a la iglesia primitiva, según se iba dilatando la parusía.

Pero entonces surge una cuestión muy seria: ¿No hemos de confesar que la expectación de la cercanía del fin fue una esperanza de Jesús que quedó sin cumplirse? La sinceridad y la obligación de ser veraces nos obligan a responder: sí, Jesús esperó que el fin habría de llegar pronto. Mas, precisamente al confesar esto sin rodeos, hay que añadir inmediatamente dos cosas. En primer lugar: las palabras de Jesús en las que suena la expectación de la cercanía del fin, no son especulaciones apocalípticas, no son fijaciones de fechas —eso lo rechaza Jesús vivísimamente—, sino que son juicios espirituales. Su tema básico es: ha comenzado la hora del cumplimiento, el reino de Dios se está manifestando ya aquí y ahora; pronto llegará la catástrofe que servirá de introducción a la venida definitiva. Aprovechad el tiempo, antes de que sea demasiado tarde; está en juego la muerte o la vida. Si queremos expresar en una proposición estos juicios espirituales, tendremos que decir que Dios ha concedido un último plazo de gracia. La función más importante de la escatología es mantener despierta la conciencia de este plazo de gracia.

Pero hay otra segunda cosa, más importante todavía. Es la comprobación de que, a las palabras que presuponen la cercanía del fin, Jesús mismo les añadió una sorprendente restricción: Dios puede *abreviar* el tiempo de calamidades, y puede hacerlo

59. Aparece clarísimamente en Mc 9, 1 par. (véase anteriormente, p. 165), además en 1 Cor 11, 25b.26b; Lc 22, 19b y, a propósito de ello, J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 245 s. En cambio, habría que prescindir de Mc 13, 30, porque el uso de ἡ γένεσις αὐτῆς se aparta del uso corriente que de esta expresión se hace en los sinópticos (véase anteriormente, p. 163).

por amor de los escogidos que día y noche claman a él (Lc 18, 7 s); Dios puede escuchar el clamor «¡Venga tu reino!». Y no sólo Dios puede hacerlo, sino que Dios lo hará. Si Dios mantuviera la duración fijada originalmente para el tiempo de calamidades, nadie sería capaz de resistir; «pero en atención a los elegidos que él escogió, ha abreviado (Dios) los días» (Mc 13, 20 par.)⁶⁰. Ahora bien, Dios, inversamente, puede escuchar también la petición: «¡Señor, déjala por este año todavía!», y puede *prolongar* el plazo de gracia (Lc 13, 6-9). Por consiguiente, Jesús tiene en cuenta la posibilidad de que Dios rescinda su propia voluntad santa. Estas palabras son de lo más pujante que haya dicho Jesús. Dios ordenó el curso de la historia y fijó la hora del juicio. La medida del pecado está colmada. El juicio es ya exigible. Pero la voluntad de Dios no es inmutable. El Padre de Jesús no es el Dios inamovible, inmutable, el Dios que, en última instancia, sólo puede describirse por medio de negaciones, el Dios a quien es absurdo orar. No. Sino que es un Dios clemente, que escucha las oraciones y las intercesiones (Lc 13, 8 s; 22, 31 s), y que, con su misericordia, es capaz de rescindir las decisiones de su propia voluntad santa. Por encima de la santidad de Dios, Jesús coloca la gracia de Dios, la gracia que abrevia a los suyos el tiempo de las calamidades y que prolonga a los incrédulos el plazo de penitencia. Toda la existencia humana, en su constante amenaza bajo la catástrofe, vive del plazo de gracia: «¡Déjala por este año todavía... por si da fruto en adelante!» (Lc 13, 8 s).

Las palabras de Jesús acerca de que Dios mismo rescinda las decisiones de su voluntad enlazan con la idea que el antiguo testamento tiene acerca del *arrepentimiento de Dios*, idea que se desarrolla muy ampliamente en el paralelismo antitético de Jer 18, 7 s / 9 s:

«⁷ De pronto hablo contra una nación o reino,
de arrancar, derrocar y perder;

⁸ pero se vuelve atrás de su maldad aquella gente contra la que hablé,
y yo también desisto del mal que pensaba hacerle.

⁹ Y de pronto hablo, tocante a una nación o un reino,
de edificar y plantar;

¹⁰ pero hace lo que parece malo desoyendo mi voz,
y entonces yo también desisto del bien que había decidido hacerle»⁶¹.

60. ἐκολόβωσεν es traducción de un «perfectum propheticum» semítico que expresa certeza absoluta.

61. Acerca del «arrepentimiento de Dios», sabemos que Jörg Jeremias está preparando una investigación.

Sin embargo no podemos pasar por alto las profundas diferencias: mientras que Jer 18 conoce no sólo un arrepentimiento para salvación (v. 7 s) sino también para perdición (v. 9 s), Jesús no sabe hablar más que de una actuación clemente y misericordiosa, cuando Dios modifica los tiempos escatológicos. Además, mientras que —según Jer 18— el arrepentimiento y clemencia de Dios son su respuesta a la penitencia (v. 8), Jesús no dice que realizaciones humanas previas sean condición para que se corrijan los términos fijados; la corrección se hace por pura misericordia.

¿Sería pura casualidad el que, en el mundo ambiente en que vivió Jesús, no se encuentren paralelos de la auto-rescisión de la voluntad santa como acto gratuito de la misericordia de Dios? ⁶².

§ 14. LA IMPRECACIÓN

J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald 1874 = Göttingen 1967, ²Hannover 1924; L. BASECK, *Die Pharisäer*, en 44. *Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin 1927, 34-71 = (en forma ampliada) en Schocken-Bücherei 6, Berlin 1934; L. FINKELSTEIN, *The*

62. 4 Esdr 4, 37 refleja acertadamente la convicción universalmente reinante de que el plan de Dios es inmutable:

«Midió las horas con medida
y con número enumeró los tiempos.
No los perturba ni los despierta,
hasta que se cumpla la medida anunciada».

Es significativa la discusión entre R. 'Eli'ezer (ben Hyrkanus, hacia 90) y R. Jehošua (ben Hananja, hacia 90) acerca de la cuestión de si el instante de la redención depende de la penitencia. Mientras que R. Jehošua responde negativamente a la pregunta, porque el término fijado por Dios es inmutable; R. 'Eli'ezer responde en sentido afirmativo. Ahora bien, él es de la opinión (fijémonos bien) de que el instante fijado por Dios ha pasado ya, es decir, él considera también que el plazo fijado por Dios para el fin es incommovible (j. Ta'an. 63 d, 50 par. b. Sanh. 97 b, véase BILLERBECK I 162 s). El pseudo-Filón, habla de una abreviación de los tiempos antes del fin, Lib. ant. 19, 13: *abbreviabuntur (tempora)*; pero la idea de este autor no tiene nada que ver con Mc 13, 20, porque él piensa en un movimiento más rápido de los astros (*accelerabuntur astra*), ya que Dios aguarda con impaciencia la resurrección de los muertos (*quoniam festinabo excitare vos dormientes*). Una idea análoga la hallamos cuando se habla del «apresurarse» de los tiempos (Bar sir 20, 1 véase 83, 1; 4 Esdr 4, 26). La «abreviación» (*συντέμνειν*), de la que hablan Is 10, 22 LXX (citado por Pablo en Rom 9, 28) y Dan 5, 26-28 LXX, significa únicamente que Dios realiza «un proceso breve». Tan sólo en el siglo III d. C. hallamos sentencias como ésta: «Si tenéis méritos, yo aceleraré (el fin); si no, (vendrá) en el tiempo (fijado)» (j. Ta'an. 63 d 58, R. Aha, hacia 320, en nombre del R. Jehošua ben Levi, hacia 250); pero incluso con esto nos hallamos en Jer 18, 7-10, y todavía no en Mc 13, 20.

Pharisees. The Sociological Background of Their Faith, vols. I y II, Philadelphia 1938, 31962; J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB Leipzig 1929, 115-140 = 3Göttingen 1962, 279-303; H. ODEBERG, *Pharisaism and Christianity*, Saint Louis 1964; A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, AGSU 4, Leiden-Köln 1964; R. MEYER, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus, y H.-F. WEISS, *Der Pharisäismus im Lichte der Ueberlieferung des Neuen Testaments*, en *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philologisch-historische Klasse*, Band 110, Heft 2, Berlin 1965.

1. *La imprecación sobre los contemporáneos*

El tiempo último de calamidades se acerca. Dios concede, antes de la catástrofe, un plazo final de gracia: el último plazo de todos. Pero «esta generación», la última generación antes del fin, rechaza la fe (Mc 9, 19). La gente se parece a la generación del diluvio (Mt 24, 37-39 par. Lc 17, 26 s) y a los habitantes de Sodoma y Gomorra (Lc 17, 28-30); lo mismo que ellos, viven despreocupados y entregándose al disfrute de los placeres terrenos: se divierten en los banquetes, hacen negocios, cultivan sus campos, edifican casas, celebran alegres bodas, disfrutan de sus bienes, se convidan unos a otros, su risa es despreocupada, y gozan de las muestras de respeto que les da la gente (Lc 6, 24-26).

Jesús no critica su alegría. El, a quien llaman comilón y bebedor (Mt 11, 19 par. Lc 7, 34), no es un asceta huraño. Lo que Jesús censura es la ligereza con que esa gente se desentiende de las advertencias de Dios, y con que, a la vista ya de la catástrofe, siguen gozando de su vida, como si no fuera a sucederles nada. Son como pájaros que, sin sospechar nada, vuelan hacia el lazo (Lc 21, 35); como niños que se pelean, mientras Roma arde (Mt 11, 16-19 par. Lc 21, 35)¹. Son ciegos, es decir, están empedernidos (Lc 11, 34-36 par. Mt 6, 22 s). Por eso, Jesús lanza sobre ellos las cuatro imprecaciones, los cuatro «ayes»:

¡Ay de vosotros, los ricos!

¡Ay de vosotros, los que estáis saciados!

¡Ay de vosotros, los que reís!

¡Ay de vosotros, los que estáis seguros de vosotros mismos!

(Lc 6, 24-26).

1. A propósito de este sentido de Mt 11, 19b par. Lc 7, 35, véase C. H. DODD, *Parables*, 28 s; J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 160-162 (= *Parábolas*, 196-199).

2. La imprecación sobre los sacerdotes, los escribas y los fariseos

Infinitamente peor todavía que la irreflexión e indiferencia de la multitud, es la seguridad que sienten en sí mismos los responsables y los piadosos. En este sector, hay tres clases de personas a a quienes Jesús trata de despertar bruscamente: los sacerdotes, los escribas y los fariseos.

Es importante saber la diferencia que hay entre estos tres grupos². Lo más sencillo es describir a los *sacerdotes*³. Esencialmente, los sacerdotes tenían que realizar el culto en Jerusalén. Constituían una clase social de carácter hereditario. Para recibir la ordenación sacerdotal no hacía falta formación teológica, sino tan sólo probar cuál era el propio linaje, y tener integridad física. Entre la masa de los sacerdotes, que estaban diseminados por el país y clasificados en 24 categorías, y la rica nobleza sacerdotal de Jerusalén había una gran diferencia social.

Los *escribas*⁴ eran una clase que no se había formado hasta los tiempos después del destierro. A diferencia de los sacerdotes, los escribas —lo mismo que, antes de ellos, los profetas— procedían de todos los estratos de la sociedad. Como vimos ya en la p. 97 s, eran teólogos eruditos que habían tenido que realizar junto a un maestro un estudio que duraba muchos años, antes de que ellos mismos —por medio de una ordenación— llegaran a ser escribas. La ordenación⁵, que se realizaba por medio de una vigorosa imposición (*samak*) de ambas manos (imposición que debe distinguirse de la simple imposición de la mano, *sim/šit*, que se limitaba a un mero contacto, y que tenía por objeto bendecir o curar), les confería el derecho de actuar como maestros en teología y como jueces, y de emitir decisiones válidas en cuestiones de derecho religioso y penal⁶. El gran prestigio de que gozaban los escribas, se basaban exclusivamente en sus conocimientos teológicos.

Finalmente, los *fariseos*⁷ eran un movimiento laico que se había formado en la primera mitad del siglo II a. C. en la lucha

2. J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 166-303.

3. *Ibid.*, 166-251.

4. *Ibid.*, 267-278.

5. BILLERBECK II, 647-661; E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen und Berlin 1951.

6. La edad del rito de la ordenación se puede colegir por 1 Tim 4, 14; 5, 22; 1 Tim 1, 6; Hech 6, 6; 13, 3.

7. J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 279-303.

contra la helenización. Sus miembros procedían de todos los sectores y estratos de la población. Casi siempre se trataba de comerciantes y artesanos. Tan sólo sus dirigentes eran escribas. Su número siempre fue pequeño. Según la apreciación de Josefo⁸, en tiempo de Herodes el Grande no había en Palestina sino unos 6.000 fariseos, sobre una población total de aproximadamente medio millón de personas⁹. En todo el país, los fariseos se reunían en conventículos de laicos piadosos. A sus miembros les imponían principalmente dos obligaciones, de cuya observancia tenían que dar buena cuenta los candidatos antes de ser admitidos después de cierto tiempo de prueba: el cumplimiento minucioso de la obligación del diezmo, descuidada entre el pueblo, y la concienzuda observancia de las prescripciones de pureza. Además de esto, era nota característica de los fariseos su actividad benéfica, con la que esperaban conseguir el beneplácito divino, el cumplimiento exacto de los tres ratos diarios de oración y el ayuno dos veces por semana, ayuno que suponemos lo hacían vicariamente por Israel. La meta del movimiento farisaico aparece clarísimamente en uno de los preceptos de pureza impuesto a todos los miembros: el de lavarse las manos antes de las comidas (Mc 7, 1-5). Este lavado no era sencillamente una medida higiénica, sino que originalmente era una obligación ritual que sólo correspondía a los sacerdotes, cuando comían de lo que había que entregar a los sacerdotes¹⁰. Los fariseos, a pesar de ser laicos, se obligaron a observar estas prescripciones sacerdotales de pureza. Con ello daban a entender (siguiendo Ex 19, 6), que ellos representaban el pueblo sacerdotal de la salvación, al final de los tiempos. A esto aluden también las denominaciones que los fariseos se aplicaban a sí mismos. Se llaman a sí mismos los piadosos, los justos, los temerosos de Dios, los pobres¹¹ y, con preferencia, «los separados» (*perišajja*)¹². Para entender lo que significa esta última denominación, fijémonos que en los «midrashim» tannaíticos las palabras *paruš* y *qadoš* se utilizan como sinónimos¹³. Por consiguiente, los fariseos pretenden ser los santos, el verdadero Israel, el pueblo sacerdotal de Dios.

8. *Ant.* 17, 42.

9. J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 232.

10. Derechos que había que pagar a los sacerdotes y que ascendían al 2% de todos los frutos del campo y de los árboles, véase BILLERBECK IV 646-650.

11. ὅσιοι, δίκαιοι, φοβούμενοι τὸν κύριον, πτωχοί (PsSal).

12. Šota 9, 9. El testimonio más antiguo se halla en Flp 3, 5.

13. →L. BAECK, 36-41.

Hay que hacer una distinción nítida entre los escribas y los fariseos, cosa que no sucede siempre, incluso en el nuevo testamento. La confusión surge principalmente por el hecho de que Mateo, en su compilación de siete imprecaciones (Mt 23), hace que los «ayes» vayan dirigidos siempre al mismo tiempo, con excepción del v. 26, a los escribas y fariseos. Y de este modo hace que se desvanezcan las diferencias entre ambos grupos (con razón, desde la perspectiva de Mateo, ya que desde el año 70 d.C. escribas farisaicos se habían hecho cargo de la dirección del pueblo). Por fortuna, en este punto nos sirve de ayuda la tradición paralela que hallamos en Lucas. Aquí, la misma materia está distribuida en dos composiciones oratorias: un discurso imprecatorio dirigido contra los escribas (11, 46-52, también 20, 46 s) y un discurso imprecatorio dirigido contra los fariseos (11, 39-44). Tan sólo en un lugar de la tradición de Lucas, en 11, 43, se ha cometido un error; la ambición que se atribuye aquí a los fariseos, caracteriza realmente a los escribas, como Lucas mismo dice acertadamente en otro lugar (20, 46 par. Mc 12, 38 s). Conforme a esta división de la materia, tal como la hallamos en Lucas, hemos de distinguir también en Mt 23 dos compilaciones de material. Los versículos 1-13.16-22.29-36 van dirigidos contra los teólogos; los versículos 23-28 (y probablemente también el v. 15)¹⁴, contra los fariseos. Hay que hacer una distinción análoga en el sermón de la montaña: Mt 5, 21-48 se dirige contra los escribas; 6, 1-18, contra los fariseos.

En consonancia con la diversidad de los tres grupos —sacerdotes, teólogos y fariseos— está el hecho de que los reproches que Jesús les hace, sean de índole muy distinta.

El reproche que Jesús hace a los *sacerdotes*, se expresa en la purificación del templo (Mc 11, 15-17 par.): es algo que no tiene analogía en la historia contemporánea y que fue ocasión inmediata para que las autoridades interviniesen contra Jesús¹⁵. La purificación del templo era una acción simbólica profética. Y fue

14. Parece que hay que atribuir Mt 23, 15 (imprecación sobre los proselitistas) a la polémica antifarisaica. Así lo vemos por el hecho de que 'El'azar, que hizo que el rey Izates de Adiabene se hiciera circuncidar hacia el año 50 p.C., sea designado por Josefo como fariseo (*Ant.* 20, 43 y, a propósito de ello, BILLERBECK I 926).

15. La conexión entre la purificación del templo y el proceso de Jesús, afirmada por Mc 11, 18, se confirma si ponemos entre paréntesis a Mc 12-13 como bloque de tradición que oscurece la conexión original entre Mc 11, 15-33 y 14, 1 s (acerca de los complejos de tradición con los que está estructurado el evangelio de Marcos, véase anteriormente, p. 53). En favor de la historicidad de la purificación del templo, aun prescindiendo de eso, hablan detalles concretos. «Las mesas de los cambistas» (Mc 11, 15) no se hallaban durante todo el año en el templo sino únicamente durante las tres semanas que van desde el 25 de Adar hasta la fiesta de la Pascua (Seq. 1, 3); por consiguiente, el relato evangélico está muy bien informado. Cuando Jesús no tolera que el camino que pasaba por el atrio del templo sea utilizado como atajo (por los aguadores) entre el Ofel y los arrabales del este de la ciudad (que es lo que se quiere dar a entender con lo de «trasportar vasijas por», del v. 16), este rasgo no tiene visos de invención.

entendida como tal. Así lo vemos por la acusación de que Jesús era un falso profeta (véase p. 99 s). Jesús, con esa acción, realiza la promesa de Zac 14, 21: «No habrá ya comerciantes en la casa del Señor de los ejércitos, en aquel día» (véase anteriormente, p. 131). Y amenaza con ello a la casta de la nobleza sacerdotal, que había organizado aquel mercado en el lugar santo¹⁶, con el juicio divino: οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; (Is 56, 7) ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν (Mc 11, 17). Aquí tenemos una imagen drástica, que procede de Jer 7, 11: los sacerdotes han convertido el templo en guarida de ladrones, en guarida de la que salen constantemente los malhechores para hacer sus fechorías. Los sacerdotes abusan de su vocación, que es realizar el culto para gloria de Dios. Y, en vez de eso, se dedican a sus negocios y a obtener ganancias. Con esto están haciendo algo terrible: ponen a Dios al servicio del pecado.

Los reproches que Jesús hace a los *teólogos* eruditos son de índole muy distinta (Mt 23, 1-13.16-22.29.36). Imponen a la gente cargas pesadas, pero ellos ni siquiera las mueven con el dedo (meñique) (vv. 2-4. 13). Quieren que se les respete, ambicionan puestos de honor, y que la gente los salude y les conceda los tratamientos correspondientes; pero con ello convierten la gloria de Dios en su propia gloria (vv. 5-12). A su teología manejada mañosamente y con sutilezas le falta el temor y respeto a Dios (vv. 16-22)¹⁷. Exhortan con serias palabras al pueblo para que levante monumentos expiatorios en honor de los profetas asesinados por los antepasados¹⁸, y ellos están a punto de cometer el asesinato de un profeta: un asesinato más terrible que los cometidos por los antepasados (vv. 29-36). Se aprovechan de sus conocimientos jurídicos para embaucar a los desvalidos (Mc 12, 40 par.). Todos estos pecados de los teólogos están íntimamente relacionados con su formación teológica, su oficio judicial y su posición social. Las imprecaciones contra los escribas se pueden resumir en un solo reproche: confían en sus conocimientos teológicos, conocen y predicán la voluntad de Dios, pero no la cumplen. Tal es el «pecado de estado» de los teólogos, a los ojos de Jesús.

16. J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 54 s.

17. A propósito del rechazo de la «halaká» rabínica por parte de Jesús, véase más adelante, p. 244 ss.

18. Acerca del llamado «renacimiento de los sepulcros», que floreció en los días de Jesús, véase J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958.

Y, a su vez, tienen un contenido muy distinto las imprecaciones dirigidas contra los *fariseos*. Jesús les reprocha el que, con conciencia escrupulosa, dan el diezmo de todas las plantas, incluso de las que no sirven más que para condimento, y en cambio no hacen caso de los grandes mandamientos de Dios, de la misericordia y de la fidelidad (Mt 23, 23 s). Les reprocha también porque cumplen minuciosísimamente los preceptos de pureza, mientras que su interior está impuro, a pesar de que a Dios lo único que le interesa es la pureza interior (v. 25 s). Las obras de supererogación de los fariseos y su celo misionero no subsisten ante el juicio de Jesús. Los fariseos ofrecen dinero para los pobres, observan cuidadosamente los ratos de oración, ayunan vicariamente dos veces por semana, haciéndolo en favor de su pueblo (Mt 6, 1-18), pero toda su piedad se halla al servicio de su vanidad y ganas de figurar, y por tanto no es más que hipocresía. Se parecen a los sepulcros, que en la primavera son pintados de blanco para que nadie contraiga impureza al tocarlos: al exterior, son bonitos; pero dentro hay huesos de muerto (Mt 23, 27 s). Todos los reproches dirigidos contra los fariseos están íntimamente relacionados con su pretensión de ser, por medio del riguroso cumplimiento de los mandamientos y de las obras de supererogación, el verdadero Israel, la comunidad del tiempo de salvación.

El factor común a los tres grupos es la idea de ocuparse de Dios, y del culto y gloria de Dios. Pero, en la mente de Jesús, ellos corren más peligro que los otros. ¿Por qué?

3. *La piedad que separa de Dios*

¿Dónde ve Jesús el cáncer que las personas piadosas de su época no reconocen? La respuesta la vemos muy claramente en las palabras que Jesús dirige contra los fariseos, con quienes tuvo que vérselas la mayoría de las veces. Jesús no desconoció la seriedad con que los fariseos se esforzaban por obedecer la voluntad de Dios. Sabe ver su generosidad, sus ayunos, los sacrificios económicos que realizan. Jesús no dice que no, cuando el joven rico afirma que ha cumplido todos los mandamientos (Mc 10, 20). Y cuando a los piadosos los llama *δικαιοι* (Mc 2, 17; Lc 15, 7), no debemos pasarlo por alto ligeramente como si se tratara de una ironía¹⁹. Lejos de eso, a los ojos de Jesús son

19. A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931 = ²1960, 349 s.

las personas decentes que se esfuerzan de veras por cumplir la voluntad de Dios. No tenemos derecho a imputar a Jesús una imagen caricaturesca de los fariseos. No obstante, Jesús ve que precisamente las personas piadosas se hallan en especial peligro y se encuentran especialmente alejadas de Dios: *no toman en serio el pecado*. Es verdad que el judaísmo antiguo tenía una conciencia marcadamente viva del pecado. Reina un profundo pesimismo ético (véase 4 Esdr). El pecado no se considera como una necesidad natural. Sino que cada hombre es considerado como responsable de sus yerros. En Pablo, la conciencia del pecado es uno de los mejores legados que él recibe de la piedad judía. Ahora bien, en el judaísmo antiguo el pecado pierde su virulencia por dos cosas: por la casuística y por la idea de los méritos.

La *casuística* considera aisladamente cada pecado. El pecado —se dice— consiste en la trasgresión de uno o de varios de los 613 mandamientos y prohibiciones de la Torá²⁰, o de los preceptos de la tradición, la «halaká». Se clasifican los pecados en conscientes e inconscientes, en graves y leves. Lo principal es no cometer pecados graves. Esta casuística tiene como consecuencia el no considerar ya el pecado como rebelión contra Dios.

Por la *idea del mérito* el pecado queda minimizado por cuanto el mérito ofrece un contrapeso al pecado. Los méritos compensan el pecado. Son numerosos los méritos a los que puede apelar el hombre piadoso. En primer lugar, está el mérito de los padres: mérito en el que Israel participa por su linaje. En segundo lugar, está el mérito propio: el mérito que uno adquiere por el cumplimiento de los mandamientos y, adicionalmente, por las obras buenas, *ma'asim tovim*, es decir, obras de amor²¹ y dones de amor. El mérito, según una imagen utilizada con frecuencia, es como un capital que va creciendo en el cielo y que queda allí acumulado para el piadoso²². Lo único que interesa es que, en el juicio final, los méritos pesen más que las trasgresiones. El fariseo estaba convencido de que así ocurriría en su caso, a diferencia de lo que ocurriría con los pecadores.

20. 248 mandamientos y 365 prohibiciones (ejemplos en BILLERBECK I 900 s; III 542; IV 438 s).

21. Mt 25, 31-46 enumera seis obras de amor: alimentar a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, albergar a los forasteros, vestir a los desnudos, cuidar a los enfermos, visitar a los presos. Otras obras de amor pueden verse en BILLERBECK IV 559-610 y en mi artículo *Die Salbungsgeschichte Mk 14, 3-9*: ZNW 35 (1936) 75-82 = *Abba*, 107-115.

22. Ejemplos en BILLERBECK I 429-431. 822 d.

La minimización del pecado por medio de la casuística y la idea del mérito tiene una terrible consecuencia. En efecto, cuando no se toma en serio el pecado, el hombre piensa demasiado bien acerca de sí mismo. Se siente seguro de sí mismo, se siente justo por sí mismo, y deja de tener amor. El fariseo estaba convencido de que él pertenecía al verdadero pueblo de la salvación. El no dudaba, ni por un instante, que el beneplácito de Dios descansaba sobre él, y tenía conciencia de estar por encima del nivel de los pecadores (Lc 18, 11 s).

En opinión de Jesús, esta seguridad de sí mismo destruye toda la vida. El hombre que piensa demasiado bien acerca de sí mismo, no toma ya en serio a Dios. Puesto que está seguro del juicio positivo de Dios acerca de su vida, lo único que se pregunta es cómo piensan acerca de él los hombres. Toda su piedad está orientada única y exclusivamente a que los hombres le consideren como persona piadosa. Así que su piedad se convierte en hipocresía (Mt 6, 1-18). De la misma manera, el hombre que piensa demasiado bien acerca de sí mismo, no toma en serio al hermano. Se considera a sí mismo como mejor que él, y desprecia al hermano (Lc 15, 25-32; 7, 39).

Jesús ataca de raíz a este mal, poniendo fin a la minimización del pecado.

Aquí, como en muchos otros casos, no debemos dejar que la concordancia nos engañe. Jesús usó relativamente pocas veces expresiones como «pecado» y «pecar»²³. Pero de ahí no debemos sacar la conclusión de que Jesús no hubiera hablado del pecado sino de pasada. Aunque utilice relativamente pocas veces los vocablos, sin embargo la realidad objetiva tiene en las palabras de Jesús un puesto tan central como tienen los vocablos vg. en Pablo, sólo que Jesús habla con *imágenes* constantemente nuevas (frutos malos, sepulcros llenos de huesos de muertos, oveja extraviada, dracma perdida, hijo pródigo), mientras que Pablo utiliza el lenguaje teológico.

Jesús rechaza cualquier *minimización casuística* del pecado.

Es verdad que hay un pasaje en el que parece que también Jesús hace una gradación entre los pecados: Mt 5, 22²⁴. Parece como si Jesús hablara aquí de

23. ἁμαρτάνειν	«lógia» sinópticos 4	Pablo 17
ἁμάρτημα	«lógia» sinópticos 2	Pablo 2
ἁμαρτία	«lógia» sinópticos 8	Pablo 64
ὀφείλημα	«lógia» sinópticos 1	Pablo —
παράπτωμα	«lógia» sinópticos 2	Pablo 16

Los paralelos sinópticos se han mencionado una sola vez. Pablo utiliza en una ocasión la palabra ὀφείλημα, en Rom 4, 4; pero allí dicha palabra no significa «culpa» sino «mérito».

24. J. JEREMIAS, *βακκά*, en ThW VI, 1959, 973-976; sobre la cuestión de la autenticidad 976, 13-23.

una intensificación de los delitos (cólera, injuriar con ῥακά y con μωπέ) y una paralela intensificación de los castigos. Pero no es éste el sentido del «dócion». En primer lugar, por lo que toca a los delitos, ῥακά (en arameo, *rega*: «majadero») y μωρός (en arameo, *šatja*: «idiota») son equivalentes —ambos son insultos inocentes—, y en el caso de ὁ ὀργιζόμενος se piensa también, seguramente, en la manifestación de la cólera por medio de insultos. Por consiguiente, en las prótasis, que mencionan los delitos, no hay intensificación. Por lo que toca a las apódosis, constituyen formalmente un «clímax» (pena de muerte, pena de muerte dictada por el tribunal supremo²⁵, pena del infierno), pero este «clímax» es puramente retórico.

Aunque Jesús escoge intencionadamente la *forma* de la sentencia jurídica de tipo casuístico, sin embargo pone fin realmente a toda casuística al enseñar que no sólo el homicidio sino también cualquier palabra injuriosa merece la pena de muerte. Vemos que también en otros lugares Jesús juzga muy duramente, una y otra vez, el pecado de la lengua, que los contemporáneos consideraban como bagatela. Tiene especial radicalismo aquella declaración de principio que hace Jesús en Mc 7, 15 b: οὐδέν ἐστιν ἕξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον. Esta palabra, cuya primera mitad Pablo conoció y cita como palabra de Jesús (Rom 14, 14), y que en su radicalismo no tiene analogía en el judaísmo, afirma que el pecado de la lengua es lo único que mancha al hombre²⁶. Esta radicalización del pecado se aplica vg. a la esfera sexual. Aun la menor falta, aun la mirada codiciosa a la mujer casada, es pecado: un pecado que pone a su autor bajo el juicio de Dios (Mt 5, 28).

Su oposición a la casuística judía y el radicalismo de su comprensión del pecado, no sólo los expresó Jesús tomando en serio aun el menor pecado, sino también de otra manera, a saber, no conociendo más que *un solo* pecado que no se perdona. La casuística rabínica declara que no son perdonables un buen número de pecados gravísimos: el homicidio, la impudicia, la apostasía, el menosprecio de la Torá, etc. Pero Jesús se manifiesta en sentido muy distinto, en Mc 3, 28 s:

25. La palabra aramea *'ithajjah*, que constituye el trasfondo del ἔνοχος ἔσται, no lleva consigo la mención del tribunal de justicia sino del castigo. Por consiguiente, tanto en el v. 22a como en el v. 21 ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει deberá traducirse por: «ese tal merecerá la pena (de muerte)». Consecuentemente, en el v. 22b habrá que traducir ἔνοχος ἔσται τῷ συνδερῖῳ: «ese tal merecerá (la pena de muerte impuesta por) el tribunal supremo».

26. Véase también, sobre esta cuestión, más adelante, p. 257 ss.

- ²⁸ Todos los pecados puede ²⁷ Dios ²⁸ perdonárselos a los hombres, e incluso ²⁹ blasfemias, por muchas que profieran;
²⁹ pero al que blasfeme contra el Espíritu de Dios, a ése no le perdonará Dios en toda la eternidad.

¿Qué es lo que hay de especial en el pecado contra el Espíritu? ¿En qué se diferencia la blasfemia perdonable (v. 28) de la que no es perdonable (v. 29)? La respuesta brota obviamente al recordar que, según las ideas contemporáneas, el Espíritu se consideraba como extinguido ³⁰. En cambio, Jesús sabe que el Espíritu de Dios está actuando otra vez. Esto quiere decir: Mc 3, 28 habla acerca del pecado contra el Dios todavía oculto; el v. 29, acerca del pecado contra el Dios que se revela. Aquel pecado se puede perdonar, éste es imperdonable. Por tanto, en el caso del pecado imperdonable, no se trata de un determinado delito moral, como en el ámbito de la casuística rabínica (aunque en este sentido puede estarse entendiendo erróneamente, una y otra vez, a Mc 3, 29); sino que el único pecado imperdonable es el pecado que surge con la revelación. Es imperdonable únicamente el rechazo del perdón (véase Mt 11, 20-24) ³¹. La casuística, al chocar contra el evangelio, se hace pedazos.

Así como Jesús rechaza la casuística en cuanto a la apreciación del pecado, así también pone fin a la *idea del mérito* ³². Ante Dios no hay méritos (Lc 17, 10).

Al acabar Jesús con la minimización del pecado que había surgido por la casuística y la idea de los méritos, pone a la luz ineludiblemente toda la lejanía de Dios en que vive precisamente el hombre piadoso. Puesto que las personas piadosas minimizan el pecado y piensan demasiado bien acerca de sí mismas, se hallan infinitamente más lejos de Dios que los pecadores notorios. El hijo que había permanecido en el hogar, en la parábola del hijo pródigo, vivía alejado del padre; y no el hijo que regresa al hogar, cargado de miseria de la que él mismo era culpable (Lc 15, 11-32); el fariseo Simón sabe lo que es el perdón, y sin embar-

27. El futuro ἀφεθήσεται corresponde a un imperfecto arameo, que en el arameo de Galilea tiene casi siempre significación, no futura, sino virtual.

28. El pasivo ἀφεθήσεται, lo mismo que ἄγιον y la construcción impersonal οὐκ ἔχει ἀφεσιν, hablan veladamente de la actuación de Dios.

29. καὶ tiene sentido intensivo.

30. Véase anteriormente, pp. 102-104.

31. H. W. BEYER, βλασφημέω κτλ., en ThW I, 1933, 620-624: 623. En Mc 9, 42, junto a la repulsa del perdón, Jesús considera también como pecado imperdonable la seducción para efectuar tal repulsa, para la incredulidad.

32. Véase más arriba, p. 252s.

go no siente de veras lo que es (Lc 7, 36-50). Es sorprendente que no tengamos más que una sola palabra de Jesús contra una persona que quebrantó el precepto sabático; y esta palabra está transmitida únicamente como «ágrafon» (Lc 6, 5 D)³³; pero las palabras más duras de Jesús van contra personas que observaban rigurosamente el sábado. Las numerosas palabras de juicio que leemos en los evangelios van dirigidas, casi sin excepción, no contra los que cometían adulterio, engañaban, etc., sino contra los que condenaban enérgicamente el adulterio y expulsaban de la comunidad a los mentirosos y engañadores. «¡Raza de víboras!»: en Mt 12, 34; 23, 33, no se llama así a los pecadores sino a las personas piadosas. Y en Lc 18, 9-14, quien agrada a Dios no es el fervoroso fariseo, sino el publicano. ¿Por qué? Porque las personas piadosas, con su teología y su piedad, se han separado de Dios. Pues una piedad que conduce a la insolencia y a la seguridad de sí mismo, es algo que casi no tiene esperanza. En opinión de la época, la penitencia es especialmente difícil para el publicano, porque el publicano tiene primero que resarcir, y es imposible que sepa quiénes son todos a los que él ha engañado. En opinión de Jesús, es muy difícil la penitencia del hombre piadoso, precisamente porque al piadoso no le separan de Dios pecados demasiado groseros, sino su piedad. Nada separa tan radicalmente de Dios como la piedad segura de sí misma. Jesús, en este terreno, tuvo experiencias tan dolorosas, que al fin se quedó convencido de que su llamamiento era inútil: «Vosotros no habéis querido» (Mt 23, 37 par. Lc 13, 34; véase Mt 21, 31 s).

Tal es la situación del hombre antes de la catástrofe: los hombres son indiferentes y están empedernidos, y los piadosos viven en la obcecación, seguros de sí mismos: en una obcecación que les hace sordos al evangelio.

§ 15. LA EXIGENCIA DE LA HORA

H. WINDISCH, *Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes*: ZNW 27 (1928) 163-192; E. K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Zeit*, Stuttgart 1936; H. S. NYBERG, *Zum grammatischen Verständnis von Mt 12, 44 f., Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala 4*, Lund 1936, 22-35; J. SCHNIEWIND, *Was verstand Jesus unter Umkehr?*, en ASMUSSEN (ed.), *Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit II*, Berlin 1938, 70-84 = en J. SCHNIEWIND, *Die Freude der Busse*, Kleine Vandenhoeck Reihe 32, Göttingen 1956, 19-33.

33. Véase J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965, 61-64.

1. La conversión

Jesús ve a los hombres corriendo hacia su perdición. Todo está pendiente de un hilo. Es la hora última. El plazo de gracia está pasando. Incansablemente, Jesús señala lo peligroso de la situación. ¿No ves —dice— que eres un acusado que se halla ante el palacio de justicia y cuyo proceso es un caso perdido? Es el último minuto para intentar un arreglo con tu adversario (Mt 5, 25 s par. Lc 12, 58 s). ¿No ves que eres como un administrador que tiene el cuchillo a la garganta, porque se han descubierto sus engaños? ¡Aprende de ese administrador! No permite que las cosas sigan su curso, sino que actúa resueltamente, ya que todo está en juego (Lc 16, 1-8a, ampliado por el comentario de los «lógia» de los vv. 8b-13)¹. En cualquier instante puede resonar el clamor: ¡Llega el esposo! Entonces el cortejo nupcial entra en la sala, con las antorchas², y se cierra irrevocablemente la puerta. Ten cuidado de que a tu antorcha no le falte el aceite (Mt 25, 1-12)³. Vístete el vestido de boda, antes de que sea demasiado tarde (Mt 22, 11-13)⁴. En una palabra: conviértete mientras hay tiempo. La conversión: ¡he ahí la exigencia de la hora! La conversión es necesaria no sólo para los llamados pecadores, sino también —y más aún— para los que, a juicio de quienes los rodean, «no tienen necesidad de penitencia» (Lc 15, 7): para las personas decentes y piadosas, que no han cometido pecados groseros. Para ellos es urgentísima la conversión.

Ahora bien, ¿qué es lo que Jesús exige, cuando dice: «¡Convertíos!»? Otra vez vemos que es típico que los vocablos μετανοια y μετανοειν no den una imagen exhaustiva de lo que Jesús entiende por «conversión»⁵. Las parábolas hablan un lenguaje más claro; de manera sumamente clara y sencilla lo expresa la parábola del hijo perdido⁶. El cambio efectuado en su vida se nos describe con las palabras: εις εαυτον δε ελθων (Lc 15, 17), detrás de las cuales podría estar la expresión aramea *hadar beh*, que no

1. Véase C. H. DODD, *Parables*, 29 s; J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 42-45. 180 s (= *Parábolas*, 50-60, 220 s).

2. J. JEREMIAS, ΑΑΜΠΤΑΔΕΣ Mt 25, 1. 3 f. 7 f.: ZNW 56 (1965) 196-201.

3. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 171-175 (= *Parábolas*, 209-214).

4. *Ibid.*, 186-189 (= *Parábolas*, 228-231).

5. μετανοια, en labios del Jesús terreno, aparece únicamente en Lc 15, 7 (5, 32 es una adición lucana a Mc 2, 17); μετανοειν aparece con alguna mayor frecuencia (en Mc una vez; en Lc nueve veces, pero algunos de sus ejemplos son, seguramente, secundarios).

6. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 128-132 (= *Parábolas*, 158-161).

significa como la formulación griega «adoptó una actitud racional»⁷, sino «se convirtió»⁸. En esto, lo primero es afirmar su propia culpa (v. 18). De la misma manera, el publicano afirma también su culpa: «No se atrevía⁹ ni a alzar los ojos al cielo», y menos aún (así hemos de completar la frase) las manos (Lc 18, 13). En vez de hacer el gesto corriente para la oración, que consiste en elevar las manos y los ojos al cielo, el publicano se golpea desesperadamente el pecho pronunciando las palabras iniciales del salmo 51, palabras a las que él añade el dativo (de sentido adversativo) τῷ ἁμαρτωλῷ «¡Oh Dios mío, sé clemente conmigo, aunque yo sea pecador!». El sentido, seguramente, es que el publicano pronunció todo el salmo penitencial:

Tenme piedad, oh Dios, según tu amor,
 por tu inmensa ternura borra mi delito,
 lávame a fondo de mi culpa,
 y de mi pecado purifícame.
 Pues mi delito yo lo reconozco
 mi pecado sin cesar está ante mí...

Esta afirmación de la culpa no tiene que hacerse únicamente ante Dios, sino también ante los hombres. Esta afirmación se exterioriza en el hecho de pedir perdón al hermano (Mt 5, 23 s; Lc 17, 4) y en la valentía para confesar públicamente los pecados (19, 8).

Ahora bien, la conversión es algo más que arrepentimiento. La conversión es un apartarse del pecado. Jesús está exigiendo sin cesar, en imágenes constantemente nuevas, este apartarse del pecado. Y lo hace siempre en términos muy concretos, exigiéndoselo a cada uno en la situación en que se encuentre. Del publicano espera Jesús que se aparte del engaño (Lc 19, 8). Al rico le exige que deje de estar dominado por Mamón (Mc 10, 17-31). Al vanidoso le exige que se aparte de su vanidad (Mt 6, 1-18)¹⁰. El que haya cometido una injusticia contra alguien, deberá re-

7. Así, por ejemplo, TestJoseph 3, 9 (de José, después del intento de seducción por parte de la mujer de Putifar) ἦλθον εἰς ἑμαυτόν; otros ejemplos en Bauer, *Wörterbuch*, 616, véase 12, 11 ἐν αὐτῷ γενόμενος.

8. Ejemplos en BILLERBECK I 165; II 215 s.

9. ἤθελεν = «él se atrevía». Las lenguas semíticas no tienen ninguna palabra para significar «atreverse»; véase P. JOÜON, *L'évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Verbum Salutis V, Paris 1930, 216.

10. Cuando Jesús habla aquí de actuar ἐν τῷ κρυπτῷ / κρυφαίῳ (vv. 3 s. 6. 17 s), no sólo quiere decir: oculta tus limosnas, tu oración, tus ayunos, sino también: desiste de tu vanidad, del afán de que tus semejantes te ensalcen. A propósito de orar en oculto, véase más adelante, p. 226.

pararla (Lc 19, 8). De ahora en adelante la obediencia a la palabra de Jesús deberá determinar la vida (Mc 7, 24-27), y lo mismo se diga de la confesión: del «declararse en favor de él» (Mt 10, 32 s par.), del ir en pos de él, que es algo que debe prevalecer sobre todos los vínculos (v. 37 par.).

La conversión no debe hacerse con el corazón a medias. Así lo dice la breve parábola del espíritu malo que fue expulsado de su casa (Mt 12, 43-45 par. Lc 11, 24-26), cuya interpretación debemos a H. S. Nyberg¹¹. En efecto, el v. 44b contiene una dificultad: la reincidencia se considera, por lo visto, como inevitable; ¿para qué, entonces, la expulsión del espíritu inmundo? Nyberg vio que en los vv. 44b-45 hay un caso de parataxis formal en medio de una hipotaxis lógica. Esto quiere decir: el v. 44b debe entenderse lógicamente como proposición condicional, y habrá que traducir por tanto: *Si* el demonio regresa y halla que la casa está vacía, *entonces* vuelve con siete refuerzos (el número de «siete» expresa la totalidad). No se habla, pues, de un proceso inevitable, como si todo exorcizado tuviera que reincidir forzosamente, sin que valiese ningún remedio. Sino que se habla de una penitencia a medias. ¡Ay del que deje su casa vacía! ¿Qué quiere decir esto? En oriente, aun en el día de hoy, se considera al poseso como la «casa» del demonio que lo posee. La «casa» estaba habitada por un demonio. Es verdad que ahora se ha expulsado al demonio. Pero la casa no debe quedar vacía. Un nuevo amo debe aposentarse en ella y ha de apoderarse de la luz brillante de su corazón (Mt 5, 16; 6, 22 s par.). La conversión sólo es auténtica cuando abarca al hombre entero y a toda su vida.

Por muy exacto que sea todo esto —la penitencia significa arrepentimiento, el arrepentimiento significa apartarse del pecado, la penitencia significa perfecta entrega a un nuevo señor—, sin embargo no hemos llegado todavía al meollo del asunto. El núcleo de la penitencia es otra cosa distinta.

En muchos pasajes del antiguo testamento vemos que se mencionan las condiciones para entrar en el santuario. Se trata de las llamadas «*torot* de ingreso». Así, por ejemplo, en la liturgia de introito del salmo 24, cuando los peregrinos hacían su entrada en Jerusalén, se hace la siguiente pregunta:

¿Quién subirá al monte del Señor?,
¿quién podrá estar en su recinto santo? (v. 3).

La respuesta dice así:

El de manos inocentes y puro corazón,
el que a la vanidad no lleva su alma, ni con engaño jura.
El logrará la bendición del Señor,
la justicia del Dios de su salvación.

Jesús utilizó repetidas veces fórmulas de introito como éstas ¹². Entre estas palabras de Jesús que mencionan las condiciones para entrar en el reino, se cuenta el pasaje de Mt 18, 3 (par. Mc 10, 15 par. Lc 18, 17): ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ¹³.

Para comprender el «lógion», y en lo que se refiere al aspecto lingüístico, hay que señalar primero —negativamente— que no puede sostenerse la traducción: «si no os convertís» ¹⁴, con que suele verse habitualmente el ἐὰν μὴ στραφῆτε. Y no puede, porque el pasivo στρέφεσθαι no aparece atestiguado con esta significación en ninguna parte de los LXX, de las traducciones hexaplares y del nuevo testamento; la única excepción es Jn 12, 40. Por tanto, habrá que buscar otra explicación, y tener en cuenta la posibilidad de que στραφῆτε se derive del arameo *tub* ¹⁵, *hazar* ¹⁶ o *hadar*; estos verbos suelen utilizarse frecuentemente junto a otro verbo para expresar nuestro «de nuevo». De hecho, en los LXX tenemos toda una serie de dobles enunciados que expresan en forma de circunloquio el «de nuevo» y que son estructuralmente semejantes a nuestro στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά. Por ejemplo: ἐπιστρα-

12. εἰσέρχεσθαι: Mc 9, 43 par. 45.47 par.; 10, 15 par. 23-25 par.; Mt 5, 20; 7, 13 s. par. 21; 19, 17; 23, 13 par. Jn 3, 5; 10, 9. Véase → H. WINDISCH y allí numerosos giros sinónimos, 165-172.

13. Observaciones lingüísticas hablan en favor de la hipótesis de que Mateo ofrece aquí una versión más antigua que Marcos, el cual sitúa además la sentencia en otro lugar. En efecto, vemos por un lado que Mt 18, 3 es más intensamente semitizante (en cuanto al predicativo ὡς τὰ παιδιά = sustitutivo de un adjetivo = semitismo, véase W. BAUER, *Wörterbuch*, 1774; en cuanto a στραφῆτε véase nota 17); por otro lado, Mc 10, 15 emplea, en forma de δέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, un término del lenguaje misionero cristiano (J. JEREMIAS, *Mc 10, 13-16 Parr. und die Uebung der Kindertaufe in der Urkirche*: ZNW 40 (1941) 244 a; véase BILLERBECK I 174-177). De otra manera opina J. DUPONT, *Les béatitudes II*, Paris 1969, 167 s; ID., *Matthieu 18, 3*, en *Neotestamentica et Semitica* (Studies in Honour of M. Black), Edinburgh 1969, 50-60, quien considera a Mt 18, 3 como una elaboración de Mc 10, 15.

14. E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, 26 nota 5; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, AthANT 63, Zürich 1956, 118 nota 77; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Erfurter Theologische Studien 7, Leipzig 1959, 87 = München 31964, 108.

15. P. JOÜON, *L'évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Verbum salutis, V, Paris 1930, 112.

16. R. LE DEAUT, *Le substrat araméen des évangiles: scolies en marge de l'Aramaic Approach de Matthew Black*: *Biblica* 49 (1968) 388-399: 390.

φήσεσθε καὶ ὄψεσθε (LXX Mt 3, 18: «vosotros volveréis a ver»), ἐπιστρέψωμεν καὶ ἀνοικοδομήσωμεν (1, 4: «volveremos a edificar»), ἐπιστράφητε ὑμεῖς καὶ ἀπάρτατε εἰς τὴν ἔρημον (Núm 14, 25 véase Dt 1, 40; 2, 1: «regresad al desierto»), ἀνέστρεψεν καὶ ἐκάθευδεν (1 Βασ 3, 5: «se echó de nuevo a dormir») ¹⁷. En consonancia con esto, habrá que traducir así el pasaje de Mt 18, 3: «Amén, os digo que si no volvéis a haceros como niños, no entraréis en el reino de Dios».

¿Y qué significa «hacerse de nuevo» o «volverse a hacer como niño»? ¿Será la humildad el «tertium comparationis» (véase Mt 18, 4)? Difícilmente, porque en cuanto a la idea de que el niño es tipo de humildad, no tenemos paralelo alguno en el mundo ambiente en que vivió Jesús. ¿O el punto de comparación será la pureza de los niños? Tampoco esta idea es corriente en el judaísmo palestinese antiguo ¹⁸. Seguramente, la indicación de T. W. Manson nos señala la pista acertada, a saber, que Mt 18, 3 podría tener alguna relación con la invocación divina 'Abba ¹⁹. Tal será, efectivamente, la solución. «Volver a hacerse niños» significa: aprender de nuevo a decir 'Abba.

Con esto llegamos a lo central del sentido de la penitencia. Convertirse significa aprender de nuevo a decir 'Abba, depositar toda la confianza en el Padre celestial, regresar al hogar paterno y a los brazos del Padre. La prueba de que esta manera de entender la penitencia no estaría completamente desacertada, la tenemos en Lc 15, 11-32. La penitencia del hijo perdido consiste en hallar el camino para regresar al hogar, a los brazos de su padre. En definitiva, la penitencia no es más que abandonarse a la clemencia, a la gracia de Dios.

2. El motivo

También el Bautista había hecho un llamamiento a la penitencia. Pero, en el caso de Jesús, la conversión es algo completamente distinto. ¿En qué está la diferencia? Una respuesta nos la ofrece la historia de la conversión de Zaqueo, jefe de publicanos

17. Véase, además Dt 24, 4: οὐ δυνήσεται... ἐπαναστρέψας λαβεῖν αὐτήν («No podrá volver a tomarla consigo»); 1 Βασ. 3, 5, 6, 9: ἀνάστρεφε κάθεϊδε («vuelve a dormir»); Ψ 84 [85], 7: ἐπιστρέψας ζωώσεις ἡμᾶς («nos vivificarás de nuevo»); 103 [104], 9: οὐδὲ ἐπιστρέψουσιν καλύψαι τὴν γῆν («no volverán a cubrir la tierra»); Os 2, 11 (9): ἐπιστρέψω καὶ κομιῶμαι τὸν σῖτόν μου («volveré a llevarme mi trigo conmigo»); Miq 7, 19: ἐπιστρέψει καὶ οἰκτιρήσει ἡμᾶς («volverá a apiadarse de nosotros»).

18. A. OEPKE, παῖς κτλ., en ThW V, 1964, 636-653: 645-648.

19. Teaching², 331.

(Lc 19, 1-10). El hecho de que Jesús quiera albergarse en su casa, en casa de este hombre despreciado y a quien todos evitaban, es para él inconcebible. Jesús le devuelve el honor perdido, hospedándose en su casa y partiendo el pan con él. Jesús le concede su comunión²⁰. Esta bondad de Jesús sobrecoge a Zaqueo. Lo que todos los reproches y desprecios de sus conciudadanos no habían logrado, lo logra la bondad de Jesús. Zaqueo confiesa públicamente su culpa y promete reparación (v. 9). Muy parecido es todo en la historia de la gran pecadora (Lc 7, 36-50 par.)²¹. En la parábola de los dos deudores, Jesús explica su manera de obrar. La remisión de la gran deuda fue lo que hizo que la mujer —por medio de la acción— confesara públicamente su pecado, y que sintiera una gratitud que casi se siente desvalida porque no sabe cómo expresarse. Por otro lado, Jesús increpa a Corazín y Betsaida, porque en estas ciudades se habían hecho patentes actos de Dios que anunciaban el tiempo de salvación, pero las ciudades no habían hecho penitencia (Mt 11, 20-24 par.).

En estas historias y «lógia» estamos viendo sin cesar: la diferencia decisiva entre el llamamiento a penitencia, lanzado por el Bautista, y el lanzado por Jesús, es el *motivo* mismo de la penitencia. En el Bautista, el motivo es el miedo ante el juicio amenazador; en Jesús no falta este miedo (vg. Lc 13, 1-5), pero el motivo decisivo para él es la experiencia de la incomprensible bondad de Dios (vg. Lc 13, 6-9). De la experiencia de la gracia nace la conversión. La bondad de Dios es el único poder que a un hombre puede conducirle realmente a la conversión.

Jesús, con esto, enlaza con los puntos culminantes de la predicación profética, principalmente con el déutero-Isaias. «He disipado como una nube tus rebeldías, como un nublado tus pecados. ¡Vuélvete a mí, pues te he rescatado!» (Is 44, 22). La gracia de Dios sobrecoge a los rebeldes. Lo que resuena aquí en el antiguo testamento, aunque sólo ocasionalmente, se convierte en tema central de la predicación de Jesús. La penitencia no es un acto de humildad humana o del vencerse el hombre a sí mismo, sino que la penitencia es un ser vencido por la gracia de Dios. En los profetas es la gracia prometida; en Jesús, la gracia presente, ofrecida ya ahora. La conversión se realiza desde el evangelio, al fulgor del evangelio; tan sólo cuando los ojos se abren para ver la bondad de Dios, el hombre conoce su culpa y la lejanía en que está de Dios. Jesús mismo, y el nuevo testamento en su totalidad, no co-

20. Véase anteriormente, p. 140 s.

21. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 126 s (= *Parábolas*, 156 s).

nocen en último término más que un solo motivo de penitencia: la promesa y seguridad personal de la salvación.

3. *El gozo de la penitencia*

Cuando se ha comprendido que la bondad de Dios es el motivo de la penitencia, entonces es cuando se comprende lo supremo, algo que J. Schniewind ha acentuado especialmente: la penitencia es gozo²².

La penitencia es poder regresar al hogar paterno. Se oye de lejos el júbilo de los que danzan de alegría: un hijo perdido ha encontrado el camino de regreso a la casa paterna (Lc 15, 25). Un muerto ha vuelto a la vida, una de las ovejas del rebaño, que se había extraviado, ha sido hallada (vv. 24.32). Por eso, regresar al hogar es como resucitar de entre los muertos, porque la vida no se da más que dentro del reino de Dios. El que pertenece a ese reino, se encuentra ya desde ahora en la consumación del mundo, se encuentra más allá de la frontera de la muerte (Mt 8, 22 par. y, a propósito de ello, véase anteriormente, p. 160).

Esta nota del gozo se expresa sin cesar en las imágenes que Jesús utiliza para describir la conversión. Convertirse es ponerse el vestido de bodas (Mt 22, 11-13, véase anteriormente, p. 130 s; véase la anticipación en Is 61, 10); el vestido de fiesta es el manto de la justicia. La conversión es, con una imagen completamente distinta, una cabeza ungida con aceite (Mt 6, 17), no como una nueva forma de hipocresía, sino como expresión de gozo por el don de la salvación. Puesto que la penitencia es gozo, vemos en Mc 2, 15 s que Jesús celebra con los que se convierten un convite de alegría.

La conversión es gozo de que Dios sea tan clemente. Más aún: la conversión es el gozo *de Dios* (Lc 15, 7: χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ o bien v. 10 χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ). Dios se alegra como se alegra el pastor que ha encontrado un animal perdido, como la mujer que ha encontrado sus monedas, como el padre que recibe de nuevo en casa a su hijo. «El exulta de gozo por ti..., dando por ti gritos de júbilo, como en los días de fiesta» (Sof 3, 17 s, véase p. 144), como se goza el esposo por la esposa (Is 62, 5). He ahí «el gozo soteriológico de Dios»²³.

Puesto que la penitencia significa: poder vivir gracias al perdón, ser de nuevo hijo, por eso la penitencia es gozo y alegría.

22. →J. SCHNIEWIND 78 s = 27 s.

23. E. G. GULIN, *Die Freude im Neuen Testament I*, Helsinki 1932, 99.

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS

La predicación de Jesús tiende siempre a un llamamiento personal. Esto se aplica tanto al mensaje que anuncia salvación como al que anuncia perdición. El llamamiento se puede dirigir en forma de interpelación general: Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι (Mt 11, 28) ó (recogiendo, como Is 55, 1 el pregón —tan familiar para el oriental— del aguador) ¹:

ἴάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω
καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ (Jn 7, 37 s) ².

Ahora bien, el llamamiento puede dirigirse también a una persona en particular: καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου (Mt 23, 26). μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε (Mc 5, 36). Y puede todavía concretarse como un llamamiento al discipulado: δεῦτε ὀπίσω μου (Mc 1, 17); ἀκολούθει μοι (2, 14; 10, 21).

La respuesta al llamamiento de Jesús es la fe.

§ 16. LA FE

A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart 1927 = ⁵1963; G. EBELING, *Jesus und der Glaube*: ZThK 55 (1958) 64-110 = *Wort und Glaube*, Tübingen ³1967, 203-254; E. FUCHS, *Jesus und der Glaube*: ZThK 55 (1958) 170-185 = *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen ²1965, 238-257.

1. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, ATD 19, Göttingen 1966, 226 s, a propósito de Is 55, 1-3a.

2. Tanto el paralelismo ordenado en forma de quiasmo como la comparación con Ap 22, 17b muestran que las cuatro últimas palabras no deben relacionarse con lo siguiente (πιστεύειν εἰς es estilización joánica: en sinópticos 1 ejemplo, en la literatura joánica 38, en Pablo 3, otros ejemplos en el nuevo testamento 3).

1. Las fuentes

Si ojeamos el grupo de vocablos πίστις κτλ. en los evangelios sinópticos, nos llama la atención la repetida aparición de dos expresiones de tipo de fórmula: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε³ y ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι⁴. El segundo giro es específico de Mateo; en 15, 28 se lo añadió él al texto de Marcos; también Lucas, en 8, 12 s, enriqueció con dos frases de πιστεύειν el texto de Marcos. Todo esto hace que nazca la sospecha que los enunciados de los sinópticos acerca de la fe están intensamente determinados por la iglesia primitiva, lo cual no sería de extrañar, dada la importancia central que la fe poseyó para ésta⁵.

Ahora bien, frente a esto hay varias observaciones que nos advierten que no sobreestimemos la influencia de la iglesia primitiva en esta cuestión. Por de pronto, nos exhorta ya a ser prudentes la *frecuencia relativamente escasa* con que aparecen en los evangelios sinópticos los vocablos πίστις y πιστεύειν.

El porcentaje de veces que estos dos vocablos aparecen en cada página del Nestle, es:

Sinópticos	0,24 veces
Hechos de los apóstoles	0,55 «
Epístolas católicas	1,10 «
Pablo	1,25 «
Carta a los hebreos	1,31 «
Evangelio de Juan	1,48 «
Apocalipsis	0,09 « ⁶

Si se enumeran como uno solo los lugares paralelos y se prescinde de los casos de utilización no específica⁷, entonces el número —por lo que a los sinópticos se refiere— disminuye incluso hasta 0,10 veces por cada página del Nestle. Por consiguiente, los tres primeros evangelios, por lo que se refiere a la frecuencia de los vocablos πιστεύειν / πίστις, están mucho más lejos del

3. Mc 5, 34 par.; 10, 52 par.; Lc 7, 50; 17, 19.

4. Mt 8, 13; véase 9, 29 (κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν); 15, 28 (μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις).

5. Es significativo que R. BULTMANN, πιστεύω κτλ. C. D., en ThW VI, 1959, 197-230: 203 s (D. El grupo de conceptos en el nuevo testamento), no plantee ni siquiera la pregunta de si Jesús habría podido utilizar el grupo de vocablos, sino que comienza inmediatamente exponiendo el kerygma de la iglesia primitiva.

6. Por consiguiente, sólo el Apocalipsis se sale del marco; en 45 páginas, sólo aparece πίστις cuatro veces, πιστεύειν falta por completo.

7. πιστεύειν = «confiar», «comendar» (Lc 16, 11); «considerar como posible» (Mt 9, 28); «dar crédito (a un rumor)» (Mc 13, 21 par.; Mt 23, 26); πίστις = «fidelidad» (Mt 23, 23).

lenguaje cristiano primitivo que todo el resto del nuevo testamento, con excepción del Apocalipsis.

Hay algo más, que nos advierte también que no debemos sobrestimar la influencia de la iglesia primitiva. Es el dato lingüístico. Este dato prueba que el uso del grupo de palabras, en los dichos sinópticos de Jesús, refleja con frecuencia el uso de los equivalentes arameos *hemín / hemanuta*⁸. Por ejemplo, el compuesto ὀλιγόπιστος⁹ (Mt 6, 30 par. Lc 12, 18; Mt 8, 26; 14, 31; 16, 8; véase 17, 20 ὀλιγοπιστία), que sólo se halla atestiguado en el ámbito cristiano, no tiene prehistoria griega, pero sí un equivalente semítico¹⁰, lo mismo que el genitivo objetivo πίστις θεοῦ (Mc 11, 22)¹¹, que es también inusitado en la locución helénica¹². El artículo antes del nombre (Lc 18, 8), que suena rudamente para la sensibilidad lingüística griega, refleja la determinación —idiomática en arameo— de *hemanuta*¹³. Estas observaciones muestran que los «lógia» sinópticos en los que Jesús habla de la fe, considerados en su núcleo, tienen su origen en un ambiente de lengua aramea.

Es especialmente iluminador, por lo que a la cuestión de la autenticidad se refiere, el «lógion» de la fe que nos dice que dicha fe, aunque no tiene mayor tamaño que un grano de mostaza (Mt 17, 20 par. Lc 17, 6), sin embargo puede trasportar montañas (Mc 11, 23 par. Mt 21, 21; 17, 20) o grandes arbustos (Lc 17, 6). Es evidente que esta sentencia utiliza material intuitivo tomado de Palestina: el grano de mostaza como el objeto más pequeño que el ojo humano pueda captar¹⁴, el arrancar de raíz árboles como milagro espectacular¹⁵, el trasportar montañas como proverbio popular que indica que va a ser «po-

8. →A. SCHLATTER, 585-594.

9. ὀλιγόπιστος aparece en sentencias de Sexto (una colección de 451 sentencias, casi todas ellas paganas, que deben su forma actual a una elaboración cristiana llevada a cabo hacia el año 200 d.C.) como la sentencia sexta: ὀλιγόπιστος ἐν πίστει ἄπιστος. Pero la sentencia sexta hay que atribuirla a la elaboración cristiana. Véase H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Texts and Studies, New Series 5, Cambridge 1959, 139.

10. *qeṯane 'āmuna*.

11. *hemanut šemajja*, Targum fragmentario de Gén 16, 5; 'āmunato šāl hgb''h (= *haqqadoš baruk hu* = Dios) Ex. r. 15, 7 a propósito de 12, 2. El genitivo objetivo es judeo-griego únicamente en la forma (muy significativa) πίστις τοῦ θεοῦ (JOSEFO, *Ant.* 17, 179); en lugar de esto, 4 Mac dice: ἢ πρὸς (τὸν) θεόν πίστις (15, 24; 16, 22). En el supuesto topónimo Θεοῦ πίστις 1 Bas. 21, 3, θεοῦ es genitivo subjetivo.

12. →A. SCHLATTER, 586.

13. En arameo *hemanuta* está ordinariamente determinado, véase C. C. TORREY, *The Four Gospels*, London 1933, 312.

14. BILLERBECK I 669.

15. *Ibid.* IV 313 s; véase I 127.759.

sible lo que parecía imposible»¹⁶; todo esto es específicamente palestino. Sin embargo, no hemos mencionado todavía lo que verdaderamente merece nuestra atención. Consiste en que la frase de «erradicar montañas» se utiliza, en el Talmud, como una circunlocución para significar que uno da muestras de gran ingenio y agudeza en las disputas («es erradicador de montañas»), y para expresar la decisión irrevocable («[antes] arrancaré una montaña», a saber, antes que cambiar de parecer)¹⁷. Y consiste también en que la aplicación de esta locución al poder de la fe se encuentra *únicamente* en las palabras de Jesús y en 1 Cor 13, 2. Debemos excluir la hipótesis de que la tradición sinóptica y Pablo llegaron a emplear esta locución con independencia el uno del otro. A menos que queramos recurrir a la hipótesis (sin apoyo ninguno textual) de que Jesús y Pablo echan mano de material más antiguo, que era conocido de ellos dos, hemos de contar con la posibilidad de que el dicho de Pablo acerca de que la fe puede trasladar montañas recoja un «lógion» de Jesús.

Más peso aún que todo lo que acabamos de decir, lo tiene el hecho de que el empleo del grupo de vocablos πιστεύειν/πίστις, en los evangelios sinópticos, se diferencia fundamentalmente de la terminología de la iglesia primitiva. En ninguna parte se dice *expressis verbis* que la fe sea el eco suscitado por el mensaje; en ninguna parte se aclara explícitamente la relación de la fe con la persona de Jesús, antes al contrario: cuando las palabras sinópticas de Jesús mencionan expresamente el punto al que la fe hace referencia, entonces se trata de Dios (Mc 11, 22), el Bautista (Mt 21, 32 tres veces) o el evangelio (Mt 1, 15 sumario). Es verdad que por dos veces se habla de la fe «en Jesús»: Mt 18, 6 τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ y 27, 42 πιστεύσομεν ἐπ' αὐτόν pero en ambos casos la frase preposicional es una adición hecha por Mateo al texto de Marcos (9, 42; 15, 32). El grito de burla (Mc 15, 32), relacionado con el título puesto en la cabecera de la cruz, es el único lugar en el que el contexto ofrece un título cristológico como objeto de una expresión de fe. Esta realidad objetiva nos hace ver claramente lo mucho que se ha exagerado al afirmar que los evangelios sinópticos habían sido retocados, hasta el punto de que quedara irreconocible el kérygma. La falta de todos los atributos cristológicos de majestad, en las afirmaciones sinópticas de fe (con excepción de Mc 15, 32), más aún, la falta incluso de la simple mención expresa de la ordenación de la fe hacia Jesús, es un indicio de antigüedad de primerísimo rango, y una señal que nos muestra el origen pre-pascual de al menos el núcleo de las afirmaciones sinópticas acerca de la fe.

16. *Ibid.* I 759.

17. *Ibid.*

2. ¿Qué significa creer?

El término que emplea el antiguo testamento para expresar la idea de creer es *hā'āmin*. La significación fundamental de la raíz 'MN es «firme, constante, confiable». En *qal* y, a veces, en *nif'al*, la raíz 'MN significa la acción de llevar el niño envuelto en los pliegues del vestido o en las caderas, porque se consideraba que el niño estaba entonces seguro y protegido. El *hif'il* («conseguir o conservar la confianza, confiar»), con sentido religioso, se emplea relativamente muy pocas veces en el antiguo testamento (25 veces), aunque —eso sí— en expresiones muy significativas. Si nos fijamos en aquellos pasajes que han tenido influencia en el nuevo testamento (Gén 15, 6; Is 28, 16; 53, 1; Sal 116, 10), entonces nos damos cuenta de que *hā'āmin*, en dichos pasajes, no describe tanto el hecho de aferrarse a Dios en la vida cotidiana cuanto el recurrir a Dios en medio de la crisis, el vencer la tentación. Se piensa en la fe que confía en Dios, contra las apariencias. Con esto aparece ya claramente en el antiguo testamento la significación fundamental decisiva del concepto de fe, significación que seguirá siendo determinante también para el nuevo testamento: la fe es una confianza que no se deja disuadir.

Si dirigimos ahora nuestra atención al grupo de palabras πίστις/πιστεύειν/ὀλιγόπιστος/ἄπιστος, en las palabras de Jesús referidas en los sinópticos, nos sorprende el ver que más de la mitad de los ejemplos se hallan en historias de milagros o en «lógia» que hablan de milagros. Esto es digno de tenerse en cuenta, porque ni en los relatos milagrosos de los judíos ni en los de los griegos desempeña la fe papel alguno. Con preferencia se emplea este grupo de palabras en los casos en que algunas personas acuden a Jesús en busca de auxilio¹⁸; la fe consiste entonces en la certeza de que Jesús puede ayudarles, porque tiene poder sobre los espíritus y las enfermedades. Sin embargo, esta certidumbre es *más que simple creencia en milagros*, porque supone una actitud ante la persona y la misión de Jesús, actitud que se expresa vg. en las invocaciones que se le hacen como *rabbi, mari, rabbuni*, hijo de David, y que son más que frases de cortesía, como lo muestra Lc 6, 46. Las personas que así hablan, tienen gran confianza en la bondad y compasión de Jesús, la cual alcanza a veces una expresión conmovedora, como en la historia de la mujer que padecía

18. Mc 2, 5 par.; 5, 34 par. 36 par.; 9, 19 par. 23 s; 10, 52 par.; Mt 8, 10 par. 13; 9, 28 s; 15, 28; Lc 17, 19.

flujo de sangre. Según la redacción que tenemos actualmente, la mujer toca el manto de Jesús, porque espera que con el solo contacto ha de quedar curada (Mc 5, 28 par.). Probablemente, lo de tocar la orla del vestido de Jesús tuvo primitivamente un sentido distinto; es el gesto de quien suplica ayuda, como lo vemos por la historia de Hanin, el que oraba para que lloviese, recogida en la p. 85. La mujer siente rubor de divulgar públicamente la historia de su padecimiento. Con toda modestia, tira de la orla del manto de Jesús; la confianza de esta mujer en la bondad de Jesús es tan grande, que está segura de que esta petición tácita bastará. Asimismo, las historias del centurión (Mt 8, 5-13 par. Lc 7, 1-10) y de la mujer sirofenicia (Mc 7, 24-30 par. Mat 15, 21-28) demuestran que la actitud de estos dos paganos que buscaban ayuda, implicaba mucho más que la esperanza supersticiosa de un milagro.

Por lo que se refiere a la historia del centurión, hemos de hacer tres observaciones sobre el texto. Estas observaciones pretenden eliminar las siguientes dificultades que el texto nos ofrece:

a) Jesús declara que está dispuesto a acudir, pero el centurión, extrañamente, rechaza este ofrecimiento de Jesús (Mt 8, 8; Lc 7, 6b);

b) la afirmación de que él está bajo el mando de otros (Mt 8, 9a; Lc 7, 8a) no encaja bien con la insistencia con que, en la continuación del versículo, acentúa él que tiene soldados a sus órdenes;

c) no vemos qué punto de comparación tiene el «también» en este versículo («porque yo también estoy bajo el mando de otros»): ¿en qué se parece, a este respecto, a Jesús?

A esto debemos responder:

a) Mt 8, 7 debemos entenderlo como una pregunta que equivale a una negativa: «¿Tengo que ir yo a tu casa (a la casa de un pagano impuro) y curarle (a tu criado)»? Por consiguiente, Jesús no se declara dispuesto, ni mucho menos, a acompañarlo, sino que, lejos de eso, se niega a prestar ayuda.

b) En lo que se refiere a la contradicción que hay en Mt 8, 9a (Lc 7, 8a) entre la afirmación del centurión de que él está bajo órdenes, es decir, que debe obedecer, y la insistencia con que recalca su propia autoridad de mando, diremos que aquí hay una desacertada traducción¹⁹. Al verter las parátaxis semíticas, los traductores con harta frecuencia han traducido el enunciado secundario como «verbum finitum», y en cambio al enunciado principal le han quitado énfasis al traducirlo por un participio²⁰. Eso es lo que sucede en

19. Véase J. JEREMIAS, *Jesu Verhetssung für die Völker*, Stuttgart 1956, 21959, 26 nota 98.

20. Verbigracia, Mc 2, 23 ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν πολλοὺς τοὺς στάχυας significa literalmente: «comenzaron a caminar arrancando espigas», pero el sentido es: «arrancaban espigas de camino»; en Lc 13, 28, el sentido, natural-

el v. 9a. El giro participial ἔχων κτλ. expresa el enunciado principal, mientras que la oración principal ἀνθρώπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν contiene una observación secundaria (que, en este caso, tiene sentido concesivo). Por consiguiente, el sentido es: «Yo también, aunque soy oficial subalterno, tengo autoridad de mando».

c) A esta oración le falta la terminación, que es a la cual señalan las palabras καὶ γὰρ ἐγὼ «también yo». El centurión la omite por modestia. Su sentido no puede ser sino éste: «¡cuánta más autoridad tienes tú!» Según lo que hemos dicho en el apartado b, la comparación con Jesús no se refiere a la posición subordinada del centurión sino a su autoridad de mando: Si a mí ya me obedecen sin rechistar, ¡cuánto más a ti!

Si ahora aplicamos al texto estas tres observaciones, resulta lo siguiente:

El centurión no se queja de que Jesús no quiera entrar en su casa. Lejos de eso, al responder (Mt 8, 8 par. Lc 7, 6b) que él no es digno de que Jesús entre en su casa, expresa que tiene una confianza inquebrantable en el poder de Jesús y en su voluntad de ayudar. El está seguro de que Jesús curará a su asistente, aun sin necesidad de entrar en casa. «Si yo —afirma—, que soy persona insignificante, puedo dar órdenes a mis soldados, y éstas son cumplidas a la letra, ¡cuánto más tú puedes dar órdenes —a saber, al espíritu malo que ha hecho que enferme mi criado! ¡Tú eres el Señor, que tiene poder sobre los espíritus!» Esta confianza, que no se doblega por el rechazo, aparece también en la otra historia acerca de una persona pagana, la historia de la mujer sirofenicia (Mc 7, 27). Otra vez vemos que se acepta el rechazo, y que al mismo tiempo se lo supera por medio de la expresión de una confianza absoluta: ναί, κύριε, καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων (V. 28)²¹. La mujer, con estas palabras, reconoce que Jesús es el dador del pan de vida, y se da por contenta con una migaja caída de la mesa que propiamente se ha servido para Israel. En ambas historias resuena el eco original del concepto vetero-testamentario de la fe: la fe de estos dos paganos es una confianza que no se deja disuadir.

El grupo de palabras tiene también esta significación, cuando se aplican a los discípulos de Jesús. Los discípulos reconocen en Jesús al profeta del tiempo de salvación (p. 97 ss), al vencedor de

mente, es: «cuando veáis a Abraham... en el reino, pero vosotros seáis arrojados fuera»; en Lc 23, 34 b, el sentido es: «se repartieron sus vestiduras».

21. Por «migajas» no debemos entender las migas de pan que se desmenuzan al partirlo, sino los trozos de pan que se utilizaban para limpiarse los dedos y que luego se arrojaban debajo de la mesa; véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 183 a propósito de Lc 16, 21 (= *Parábolas*, 224).

Satanás (p. 107 ss), al mensajero de buenas noticias para los pobres (p. 133 ss). Y la fe de los discípulos incluye la prontitud para renunciar a la familia y a los bienes, más aún, para sacrificar la propia vida.

3. *Jesús y su valoración de la fe*

En los evangelios sinópticos, ὀλιγόπιστος, ὀλιγοπιστία, ἄπιστος aparecen únicamente en labios de Jesús. Y lo mismo digamos de πίστις, con una excepción ²², y de πιστεύειν, con muy pocas excepciones ²³. Por esta concentración del grupo de palabras en labios de Jesús, vemos que el interés de la tradición se orientaba, no hacia las personas creyentes o increyentes, sino plenamente hacia el juicio de Jesús acerca del comportamiento de dichas personas. Así se aplica también al único lugar en el que el vocablo πίστις aparece en la narración: ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν (Mc 2, 5).

Si preguntamos ahora cómo valoró Jesús la fe, la circunstancia mencionada en la p. 190, a saber, que los vocablos πίστις y πιστεύειν, en las palabras sinópticas de Jesús, aparezcan más raras veces que en Pablo, este hecho no debe inducirnos a la errónea conclusión de que la fe no hubiera tenido para Jesús sino significación periférica. Volvemos a encontrarnos con uno de los numerosos casos en los que no podemos fiarnos de la estadística de los vocablos teológicos, porque Jesús, a diferencia de Pablo, no empleó el vocabulario teológico. En cuanto a la cosa se refiere, todo el mensaje de Jesús no es más que un solo llamamiento a aceptar la oferta de salvación, una única apelación a fiarse de su palabra y a confiar en la gracia de Dios, es decir, es una llamada a la fe, aunque la palabra misma no aparezca con frecuencia. Jesús mismo, a la actitud de sus discípulos, la llama «fe» (Lc 22, 32; véase Mc 4, 40; 9, 42 par.; 11, 22), y los pasajes en los que Jesús reprende a los discípulos por su poca fe (Mt 6, 30 par. Lc 12, 28; Mt 8, 26; 16, 8; 17, 20), confirman que él espera de sus discípulos la fe.

El dicho de Jesús acerca de la fe que puede trasladar montañas, dicho que es conocido también por el apóstol Pablo (1 Cor 13, 2, véase p. 191 s), indica la gran significación que Jesús con-

22. Mc 2, 5 par.

23. Mc 9, 24; 11, 31 par.; 15, 32 par.; en otros lugares sólo aparece 3 veces en Lucas en los relatos del nacimiento y de la resurrección (1, 20. 45; 24, 25).

cedía a la fe. Este dicho circulaba en dos versiones, una de las cuales utilizaba la montaña como ilustración (Mt 17, 20), y la otra el sicómoro (Lc 17, 6)²⁴. Ambos prodigios, el trasladar montañas y el erradicar árboles, eran considerados proverbialmente en el ambiente en que vivió Jesús, como la suma de los actos extraordinarios de poder (véase p. 192). Sin embargo, la acentuación, en las palabras de Jesús, no recae sobre lo extraordinario del suceso. Sino que, para comprender estas palabras, es de importancia decisiva el que la desaparición de las montañas (Is 40, 4; 49, 11; especialmente Zac 14, 10) y su amontonamiento para servir de base al monte de Dios (Is 2, 2 par. Miq 4, 1) eran esperados como acontecimiento escatológico²⁵. Aun a la fe más insignificante, que sea tan pequeña como un grano de mostaza, Jesús le promete, no primordialmente la facultad de realizar milagros espectaculares, sino el ser participe en la consumación escatológica (acerca de esto, véase p. 118 s)²⁶.

El reconocimiento incluso de la fe débil, reconocimiento que se expresa en la comparación del grano de mostaza, es también característico de Jesús en otras partes. Jesús no estima en poco la confianza de los que esperan de él un milagro de curación. Y escucha al padre que clama: «¡Yo creo, ayúdame a pesar de²⁷ mi incredulidad!» (Mc 9, 24).

El contexto de Mc 9, 24 contiene una dificultad. A la súplica del padre εἴ τι δύνη, βοήθησον ἡμῖν σπλαγγισθεῖς ἐφ' ἡμᾶς (v. 22), Jesús replica τὸ «εἴ δύνη», πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (v. 23). La cuestión es a quién se refiere el dativo τῷ πιστεύοντι. Para la sensibilidad lingüística griega, el dativo menciona al sujeto lógico (como en Mc 14, 36 πάντα δυνατὰ σοι «tú lo puedes todo»), por consiguiente: «en cuanto a eso de 'si puedes', el creyente es capaz de todo». Y, entonces, Jesús se designaría a sí mismo como el creyente. Como el creyente que es, Jesús dispone de todo el poder de Dios. Sin embargo, esta frase de Jesús tendría algo de singular, porque en todo el resto de los cuatro

24. Mc 11, 23 par. Mt 21, 21 ofrece una forma mixta. Aquí, lo mismo que en Mt 17, 20; 1 Cor 13, 2, se habla del monte; pero el monte, lo mismo que el sicómoro de Lc 17, 6, debe arrojarse al mar.

25. «El R. Pinhas (hacia 360) afirmó en nombre del R. Ruben (hacia 300): Un día, el Santo —¡bendito sea!— traerá el Sinaí, el Tabor y el Carmelo para edificar el santuario sobre sus cumbres. ¿Y cuál es el lugar que prueba esto? 'Y acontecerá en los últimos días que el monte de la casa del Señor quedará firmemente asentado en la cumbre de las montañas' (Is 2, 2)», *Pesiqta* de Rab Kahana, ed. de S. BUBER, Lyck 1868, 144b 14. Más cosas pueden verse en mi obra: *Golgotha*, Leipzig 1926, 51-53.

26. Véase también Lc 12, 32 εὐδόκησεν ὁ πατήρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν.

27. El dativo τῇ ἀπιστίᾳ, lo mismo que el dativo τῷ ἁμαρτωλῷ Lc 18, 13 (véase p. 183), debe entenderse en sentido adversativo.

evangelios no se habla nunca de la fe propia de Jesús. Empero, la verdadera dificultad de relacionar el τῷ πιστεύοντι (v. 23) reside en el v. 24, porque el πιστεύω, que el padre acepta aquí (πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ), muestra claramente que él, el padre, se ha aplicado a sí mismo el dativo τῷ πιστεύοντι («todo es posible en favor de quien cree»). Así entiende el syr^m este versículo 23 («si tú crees, todo puede sucederte»). ¿Será intencionada esta ambigüedad del evangelista? Entonces Jesús quedaría descrito, a un mismo tiempo, como quien tiene confianza ciega (unida con perfecta entrega a Dios), y quien hace un llamamiento a la fe, lleno de compasión hacia aquellos que tratan de creer, pero que no pueden menos de confesar su incredulidad. Por consiguiente, Jesús sería al mismo tiempo el que cree y el que exhorta a creer.

Así como Jesús respeta la fe débil, así también da él valor a la fe vicaria²⁸. Concede a la intercesión el mismo valor que a la petición.

§ 17. LA CONGREGACIÓN DE LA COMUNIDAD DE SALVACIÓN

J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-Chr. — 300 ap. J.-Chr.)*, Gembloux 1935; L. ROST, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*. Stuttgart 1938; J. JEREMIAS, *Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*: ZNW 42, 1949, 184-194 = *Abba*, 121-132; P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Wer hat die Kirche gestiftet?*, Lund 1950; A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950; J. JEREMIAS, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer*, Vortragsreihe der Niedersächs. Landesregierung zur Förderung der wissenschaftl. Forschung in Niedersachsen, Göttingen 1962; B. F. MEYER, *Jesus and the Remnant of Israel*: JBL 84 (1965) 123-130.

El grupo de los que se abren al evangelio, se va congregando en torno a Jesús en círculos concéntricos. Por donde pasa Jesús, va dejando adeptos que, con sus familias, aguardan el reino y acogen a Jesús y a sus mensajeros. Se hallan en todo el país, principalmente en Galilea, pero también en Judea, vg. en Betania y en la Decápolis (Mc 5, 19 s). Un círculo de discípulos va acompañando a Jesús en sus viajes; son varones como Leví el hijo de Alfeo (Mc 2, 14), José por sobrenombre Barsabbás, y Matías (Hech 1, 23)¹, y también mujeres (Lc 8, 1-3; Mc 15, 40 s), que debieron de ser viudas, ya que disponían de sus bienes. El núcleo son los doce

28. Del padre: Mc 5, 22 ss par.; 9, 14 ss par.; Jn 4, 45 ss. De la madre: Mc 7, 24 ss. De los amigos: Mc 2, 3 ss.

1. Cumplen la condición fijada en el v. 21 s de que, desde el bautismo de Juan hasta la ascensión, han estado συναελθόντες ἡμῖν (habla Pedro).

mensajeros, a los que Jesús envía². Y así surge, en medio de este mundo, la comunidad de los que pertenecen al reino de Dios. Ahora bien, Jesús ¿quiso congregarse realmente una comunidad propia? Algunos lo han puesto en duda.

1. La terminología

La duda surge del hecho extraño de que la palabra *ἐκκλησία* aparece sólo en dos lugares de los evangelios. Ambos lugares se hallan en Mateo, y ambos tienen además distinto sentido: en Mt 16, 18 se piensa en la iglesia universal: en 18, 17 (dos veces), se piensa en la comunidad particular. Si tenemos en cuenta la gran importancia que la palabra *ἐκκλησία* tenía para la iglesia primitiva, en ambas significaciones, parece obvia la conclusión de que, en los dos lugares mencionados del evangelio de Mateo, hallamos el lenguaje de la iglesia primitiva. Para decirlo con otras palabras: la escasez y problematicidad de los ejemplos excluyen —según una opinión ampliamente difundida— que Jesús quisiera congregarse una *ἐκκλησία*. Aparte de esto, los investigadores (principalmente, un tanto antiguos) hicieron notar que Jesús esperó el fin para un tiempo cercano, más aún, inmediato. Por eso no habría podido pensar en la fundación de una iglesia.

Ahora bien, no hay duda: si por *ἐκκλησία* hubiera que entender una organización como la que se formó en lo sucesivo, entonces sería anacronismo atribuir a Jesús la intención de fundar una *ἐκκλησία*. Pero eso sería desconocer el sentido de *ἐκκλησία*. Para comprender rectamente esta palabra, es útil observar que la imagen de la edificación de la *ἐκκλησία* (Mt 16, 18) se encuentra también en Qumrán, en 4 QpPs 37 III 16 (a propósito del Sal 37, 23b-24a): «(Dios) le ha puesto (al Maestro de justicia) *libnot lo 'adat...* para que edifique una comunidad de...» Puesto que este lugar es «el único paralelo literal con respecto a la palabra de edificar la comunidad en Mt 16, 18»³, es recomendable tomar como punto de partida '*eda* para definir más concretamente el sentido de *ἐκκλησία* en Mt 16, 18. En Qumrán, el término hebreo '*eda*, usado «in bonam partem», significa eventualmente los ángeles como coro de los divinos, pero casi siempre se refiere a la comunidad de los miembros del pueblo de salvación (a diferencia de la impenitente «*massa perditionis*»). En consonancia con esto,

2. A propósito de la historicidad del grupo de los Doce, véase más adelante, pp. 271-273.

3. G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 148.

ἐκκλησία, en su realidad objetiva, no debe traducirse por iglesia sino por *pueblo de Dios*.

Pues bien, Jesús está hablando constantemente, con multitud de imágenes, de un nuevo pueblo de Dios, de un nuevo pueblo congregado por él. (Se confirma sin cesar que, al exponer cuál fue la predicación de Jesús, no puede uno limitarse a las expresiones especializadas, a los términos técnicos). Jesús habla del nuevo pueblo de Dios, refiriéndose a él bajo la imagen de un rebaño (Lc 12, 32; Mc 14, 27 par. Mt 26, 31 s; Jn 10, 1-29, véase Mt 10, 16 par. Lc 10, 3 así como también Jn 16, 32): un rebaño al que el pastor libra de la calamidad de la dispersión, un rebaño que él va congregando (Mt 12, 30 par. Lc 11, 23; Mt 15, 24; Jn 10, 1-5.16.27-30; véase Ez 34, 1-31; Jer 23, 1-8)⁴. Jesús habla del nuevo pueblo de Dios, refiriéndose a él bajo la imagen de los invitados a las bodas (Mc 2, 19 par.), de la plantación de Dios (Mt 13, 24; 15, 13, a la que contraponen Jesús la plantación que no procede de Dios)⁵, de la red de pescar (Mt 13, 47 véase Mc 1, 17). Los pertenecientes al nuevo pueblo de Dios son el edificio de Dios (Mt 16, 18, véase Ag 2, 6-9) o la ciudad de Dios, que está cimentada sobre el monte Sión (Mt 5, 14, véase Is 2, 2-4 par. Miq 4, 1-3; Is 25, 6-8; 60), y cuya luz puede verse desde lejos (Lc 16, 8; Jn 12, 36). Ellos son los miembros de la nueva alianza (Mc 14, 24 par.; 1 Co 11, 25), en quienes se cumple la promesa de la alianza de que Dios es su maestro (Mt 23, 8; Jr 31, 33 s)⁶. Indudablemente, no es casual que en Jesús falte la imagen de los guerreros de Dios, una imagen que desempeña un papel tan importante en Qumrán (1 QM)⁷. La imagen favorita de Jesús, para significar el nuevo pueblo de Dios, es la comparación de la comu-

4. Véase J. JEREMIAS, ποιμήν κτλ., en ThW VI, 1959, 484-501.

5. La comparación de la comunidad con la plantación es corriente en los textos del Qumrán, véase G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 183 (nota 7), 249 ss, 256 ss.

6. Para comprender διδάσκαλος en Mt 23, 8 (εἰς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος) hay que tomar como punto de partida el hecho de que los v. 8 y 9 corren paralelos. El avance del pensamiento consiste en el tránsito de la pasiva a la activa, en las prótasis (8a: κληθήτε / 9a: καλέσητε): los discípulos no deben hacer que la gente los llame «mi señor» (v. 8a), y, por su parte, no deben llamar a ningún anciano «padre mío» (v. 9a), porque este honor debe quedar reservado para Dios. Las dos frases que prueban estos asertos tienen en perspectiva a Dios: así como a Dios se le llama Padre celestial (v. 9b), así también se le llama Maestro (v. 8b véase Jer 31, 33 s). La interpretación de «el Maestro» como apelación de Cristo es una interpretación secundaria, como lo muestra ya el título de ὁ Χριστός, evitado por Jesús (véase J. JEREMIAS, *Abba* 44 s.)

7. Véase W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957, 157.

nidad de salvación con la escatológica «familia Dei»⁸. Esta familia escatológica debe sustituir a la familia terrena, a la cual Jesús mismo y los discípulos que le acompañaban tuvieron que renunciar (Mc 10, 9 s par.). En la familia escatológica, el padre es Dios (Mt 23, 9), Jesús es el señor de la casa y los suyos son los que viven con él (Mt 10, 25)⁹; las mujeres mayores que escuchan su palabra, son sus madres; los varones y los jóvenes son sus hermanos (Mc 3, 34 par.). Y, al mismo tiempo, todos son los pequeños, los niños, más aún, los *νήπιοι* de la familia (Mt 11, 25), a quienes Jesús —aunque por su edad sean adultos— dirige la palabra como a niños¹⁰. La «familia Dei» se manifiesta principalmente en la comunión de mesa, comunión que es una anticipación del banquete de salvación en el tiempo de la consumación¹¹. En otro pasaje Jesús amplía el marco de la familia de Dios, sobrepasando el círculo de sus adeptos: todos los que padecen necesidad, todos los oprimidos y abandonados: a todos ellos Jesús los llama sus hermanos (Mt 25, 40, en donde el demostrativo *τούτων* está usado pleonásticamente, al estilo semítico, y por consiguiente no debe inducirnos al error de restringir lo de *ἀδελφοί* a los discípulos)¹², y los incluye por tanto en la «familia Dei.» No cabe duda: Jesús está hablando constantemente, con las más diversas imágenes, de la congregación del pueblo de Dios, de esa congregación que él está llevando a cabo.

La expectación de la cercanía del fin no contradice, en modo alguno, a este hecho, sino todo lo contrario. Precisamente, al considerar Jesús que el fin estaba próximo, tuvo que sentir deseos de congregar al pueblo de Dios, a ese pueblo del tiempo de salvación. Porque al enviado de Dios le pertenece el pueblo de Dios, al profeta le pertenece el coro de discípulos. Vamos a encarecerlo con todo vigor: el sentido *único* de toda la actividad de Jesús es el de congregar al pueblo escatológico de Dios. El hecho de que también el grupo de discípulos tenía conciencia de ser una comunidad nítidamente deslindada, lo vemos por Lc 11, 1. La petición: «Señor, enséñanos a orar», no significa que los discípulos

8. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1. Göttingen 1963, a propósito de Mc 3, 31 ss.

9. A propósito del juego de palabras *Βεελζεβούλ / οικοδεσπότης* en Mt 10, 25, véase anteriormente, p. 20 s.

10. Mc 10, 24 *τέκνα* véase *τέκνον*; 5, 34 *θυγάτηρ*.

11. Mc 2, 15-17 par.; 6, 34-42 par.; 8, 1-10 par.; 7, 27 par.; 14, 22-25; Lc 15, 1 s; véase anteriormente, p. 140 s. Véase W. GRUNDMANN, *Die νήπιοι in der urchristlichen Paränese*: NTS 5 (1958/59) 205.

12. J. JEREMIAS, *Gleichnisse?*, 205 (= *Parábolas*, 253).

tengan que aprender todavía a orar como es debido¹³. No, sino que lo que hacen es pedir a Jesús —como lo demuestra la referencia que hacen al ejemplo del Bautista— que les enseñe una oración que los caracterice a ellos como discípulos suyos y los mantenga unidos. En efecto, el tener un propio orden de oración, en los grupos religiosos de aquel mundo ambiente, es una nota esencial de su carácter comunitario¹⁴. Así ocurre con los fariseos¹⁵, así ocurre en Qumrân¹⁶, y así ocurre también con los discípulos del Bautista (Lc 11, 1). El hecho de que los discípulos de Jesús soliciten una oración, nos hace ver que ellos se reconocían a sí mismos como la comunidad de Jesús.

2. *El resto santo*¹⁷

Jesús no fue el primero en intentar congregar al pueblo de Dios, al pueblo del tiempo de salvación. Sino que hubo toda una serie de intentos en este sentido. No es exagerada la afirmación de que toda la vida religiosa del judaísmo contemporáneo estaba fundamentalmente determinada por tales intentos. Se apoyaban en palabras del antiguo testamento de que sólo se salvaría un resto. A muchos les parecía que la tarea más urgente era congregar ya desde ahora ese resto.

El «locus classicus» para la promesa del resto es la palabra dirigida a Elías en 1 Re 19, 18 (citada por Pablo en Rom 11, 4):

«Yo haré que queden en Israel siete mil,
todos los que no doblaron sus rodillas ante Baal,
y todo aquel cuya boca no besó su imagen.

13. Así hemos de entender, en todo caso, a Lucas, quien con Lc 11, 1 inicia la didajé de oración, 11, 1-13, destinada para los cristiano-gentílicos (véase J. JEREMIAS, *Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung*, Calwer Hefte 50, Stuttgart 1961, 41967, 11 = *Abba*, 157).

14. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3, Göttingen 91962, 144.

15. La recitación, tres veces al día (por la mañana, al mediodía y al atardecer) de la «tefillá» parece que fue originalmente la nota característica de los fariseos; Mt 6, 5 s se refiere a la estricta observancia del rato de oración de la tarde, por parte de los fariseos, incluso en medio del barullo del mercado, véase J. JEREMIAS, «Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche» (La oración cotidiana en la vida de Jesús y en la más primitiva iglesia), en *Abba*, 70-73.

16. En la cueva 4 se halló un manuscrito, en papiro, todavía no publicado, que contiene bendiciones para la oración de la tarde y de la mañana de cada día del mes (véase C. H. HUNZINGER, *Aus der Arbeit an den unveröffentlichten Texten von Qumram*: ThLZ 85 (1960) col. 152.

17. → J. JEREMIAS, *Der Gedanke des «Heiligen Restes»*.

El profeta Isaías fue el gran teólogo de la idea del «resto». Llama a su hijo *Še'ar-Jašub* (7, 3) e interpreta este nombre (10, 21): «Un resto volverá, el resto de Jacob, al Dios poderoso». Este resto son los creyentes: «El que crea no vacilará» (28, 16). El resto son los justos, añade Sofonías, «un pueblo humilde y pequeño» (Sof 3, 12).

Hasta qué punto el mensaje profético del resto santo¹⁸ determinó no sólo la vida religiosa sino también la vida del judaísmo antiguo, lo vemos claramente por el *movimiento farisaico* que ya conocemos (véase anteriormente, p. 171 s), un movimiento que quiso representar la santa comunidad sacerdotal de Dios y que, con ello, pretendió realizarla.

Además de los fariseos, hay que mencionar a los grupos bautistas¹⁹, entre los cuales los mejor conocidos por nosotros son los *esenios*, cuyo número es sobreestimado por Filón²⁰ y Josefo²¹, quienes dicen que eran más de 4.000. Al esforzarse por dar actualidad a la promesa del resto, sobrepasan los principios del movimiento farisaico, del que habían nacido. Los fariseos se separaban socialmente del restante pueblo. Pero aquí la separación se ha llevado hasta el extremo, al retirarse los esenios a vivir vida comunitaria y claustral en Qumrán (en el declive escarpado de las desérticas montañas de Judá hacia el Mar Muerto). Si los fariseos pretendían representar el pueblo sacerdotal de Dios, los esenios expresaban también esta pretensión en su manera de vestir: todos los miembros de la orden, incluso los legos, llevaban vestiduras de lino blancas, la vestidura de los sacerdotes en funciones. Si el movimiento farisaico exigía a todos sus miembros que se lavaran ritualmente las manos antes de sentarse a la mesa, el esenismo radicalizó esta exigencia hasta convertirla en un baño completo antes de todas las comidas, para alcanzar de este modo el máximo grado de pureza. Los esenios, al considerarse a sí mismos como el pueblo sacerdotal de Dios, como el pueblo de los últimos tiempos, se aplican los atributos más elevados. Se llaman a sí mismos «el resto»²², «los elegidos de Israel»²³, «los sencillos

18. Véase, además, Is 1, 9; 4, 2 s; 6, 13; 11, 11 s; 28, 5; 37, 32 (par. 2 Re 19, 31); 45, 20 s; Jer 23, 3; 31, 7; 50, 20; Ez 11, 13; 14, 21 ss; 36, 36; Joel 3, 5; Am 4, 11; 5, 15; Abd 17; Miq 2, 12; 4, 6 s; 5, 6 s; 7, 18; Sof 13, 7-9, etc. A propósito de ello, véase V. HERNTRICH - G. SCHRENK, λέϊμμα κτλ., en ThW IV, 1942, 198-221 (allí puede encontrarse bibliografía).

19. → J. THOMAS.

20. Quod omnis probus liber sit, 75.

21. *Ant.* 18, 21.

22. CD 1, 4 s; 2, 6; 1 QH 6, 8; 1 QM 13, 8; 14, 8 s.

23. CD 4, 3 s.

de Judá»²⁴, «los hijos de la gracia»²⁵, «los varones de la santidad»²⁶, «los miembros de la nueva alianza»²⁷, «la gente de vida perfecta»²⁸, «los hijos de su beneplácito» (del beneplácito de Dios)²⁹, «los pobres de la gracia»³⁰, etc.³¹. El gran fundador del movimiento, el Maestro de justicia, compara la comunidad esenia, entre otras cosas, con una ciudad inexpugnable. En el himno de alabanza 1 QH 5, 20-7, 5, del que él mismo debe considerarse como autor³², describe cómo Dios lo salvó de la más profunda desesperación, haciéndole encontrar refugio en una fortaleza, esto es, en la comunidad (6, 24 s):

... [y llegué] hasta las puertas de la muerte.

²⁵ Y era como quien llega a una ciudad fortificada

y busca refugio en un muro alto hasta conseguir la salvación,

Y me apoyé en] tu verdad, Dios mío,

²⁶ porque tú echas los cimientos sobre roca

y los pilares de sustentamiento según la medida acertada y la vertical
ju(sta),

y [...] bloques de piedra para un sólido edificio,

²⁷ a fin de que no vacile,

y de que los que entren, no titubeen,

y no entrará un extranjero

[y] sus (puertas) son como escudos,

para que no haya acceso,

²⁸ y [hay] fuertes cerrojos,

que no pueden romperse³³.

Aquí se nos habla en el lenguaje simbólico de la Jerusalén escatológica; los rasgos aislados con que el orante describe la ciudad de refugio, pertenecen «estereotipadamente a la descripción de la Jerusalén celestial»³⁴.

Además de la comparación de la comunidad con la ciudad de Dios, y vinculada con dicha comparación, hallamos en 1 QS 8, 5 s otro símil, que no procede del Maestro mismo, sino de la

24. 1 QpH 12, 4.

25. 1 QH 7, 20.

26. 1 QS 5, 13.

27. CD 6, 19.

28. 1 QS 4, 22.

29. 1 QH 4, 32 s; 11, 9.

30. 1 QH 5, 22.

31. Otras denominaciones que los esenios se aplicaban a sí mismos, pueden verse, verbigracia, en →J. JEREMIAS, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer*, 22 s.

32. G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 168 ss.

33. Traducción según la versión alemana de G. JEREMIAS, o. c., 235 s.

34. G. JEREMIAS, o. c., 248, véase el cuadro sinóptico en la p. 247.

época subsiguiente³⁵: la comparación de la comunidad con el templo. La comunidad es «una casa santa para Israel y un fundamento del Altísimo para Aarón» (5 s, véase 8 s). Vemos, pues, que a los legos de la comunidad se los compara con el edificio del templo, y a los sacerdotes, con el lugar santísimo. Este lenguaje simbólico, tan predilecto en Qumrán³⁶, designa también a la comunidad como pueblo de salvación del fin de los tiempos. Los salmos esenios, su interpretación de la Escritura y la regla de su orden son testimonios conmovedores de la profunda seriedad con que esta comunidad intenta preparar para su Dios, ya desde ahora, la comunidad de los santos del tiempo final.

Entre el número de fundadores de comunidades «del resto», destaca como cumbre solitaria *Juan el Bautista*. También él congrega el resto santo (lo vimos en el § 4): tal es el sentido de su predicación de juicio, de su predicación de penitencia, de su bautismo. Pero este resto es distinto del de los fariseos o de los esenios. Tanto los fariseos como los esenios congregan el resto «cerrado», el pequeño grupo de los que, por su piedad, por su obediencia a la ley, por su estricta observancia de los ritos de purificación, por su ascética, son dignos de pertenecer al pueblo de Dios. El Bautista congrega el resto «abierto»³⁷, destruye la confianza en las prerrogativas de Israel (Mt 3, 9 par.), convoca incluso a los pecadores que están dispuestos a hacer penitencia (Lc 3, 12-14; 7, 29 s). Esta vigorosa expresión pre-cristiana de la idea del «resto» tiene la característica de regresar en dos cosas a la predicación del resto, tal como la hallamos en los profetas: toma en serio el juicio de Dios, y habla a «un pueblo humilde y pequeño» (Sof 3, 12), preludio del evangelio.

3. *La gracia sin límites*

Se ha pretendido también comprender a Jesús desde este trasfondo, y contar su comunidad entre las comunidades del «resto». Así, por ejemplo, K. L. Schmidt, en su artículo ἐκκλησία del «Diccionario teológico» de Kittel, ha afirmado que también Jesús quiso congregar una «*kēništa* especial» por medio de un

35. Comunicación de mi hijo Gert.

36. B. GARTNER, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Society for New Testament Studies Monograph Series 1, Cambridge 1965.

37. →B. F. MEYER; véase anteriormente § 4.

«proceso de separación»³⁸. Varias pruebas podrían aducirse en favor de esta idea. Jesús, en todas partes, reúne en torno suyo grupos de adeptos; les impone severas exigencias (torot [= leyes] de ingreso, véase anteriormente, p. 184); sus adeptos saben que constituyen una comunidad que tiene una señal por la que se la puede reconocer: el padrenuestro.

En particular, el movimiento suscitado por Jesús tiene varias semejanzas sorprendentes con los esenios. Los esenios prohíben el matrimonio (por lo menos a aquellos miembros suyos que viven en el monasterio de Qumrân): una prohibición insólita³⁹. Jesús no estaba casado. Los esenios de Qumrân exigen la renuncia a toda propiedad, y viven en comunidad de bienes. Jesús espera del joven rico que renuncie a lo que posee (Mc 10, 17-31); y el más íntimo círculo de discípulos —al menos, según Juan— tenía comunidad de bienes (Jn 12, 6; 13, 29). Los esenios prohíben a sus adeptos el juramento. También Jesús prohíbe que se abuse del nombre de Dios haciendo juramentos a la ligera (Mt 5, 33-37; 23, 16-22)⁴⁰. De tales semejanzas, ¿hemos de sacar la conclusión de que Jesús quiso crear una comunidad del «resto», al estilo de la de los esenios?

En realidad, esto sería malentender por completo el mensaje de Jesús. El contraste entre Jesús y todos los intentos por formar comunidades de «resto» aparece en un lugar muy definido, a saber, cuando se trata de la *separación* con respecto a los de fuera.

Cuando en uno de los himnos esenios, que precisamente tiene matices neotestamentarios, se nos dice: «para anunciar a los pobres la buena nueva, según la plenitud de tu misericordia»⁴¹, no debemos olvidar que por «pobres» se entiende a los miembros de la comunidad, al reducido grupo de los penitentes que han decidido prestar obediencia radical a la Torá, y que se han separado de la multitud impenitente al adherirse a la comunidad. En su ingreso en la comunidad, deben obligarse, «a amar todo

38. K. L. SCHMIDT, κολέω κτλ., en ThW III, 1938, 488-539: 529 s. (De este artículo hay traducción francesa, en fascículo aparte: *Eglise*, Genève 1967. Una traducción más perfecta, esta vez al italiano, puede verse en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [traducción italiana del Kittel], sub verbo [esta edición lleva las dos paginaciones: la correspondiente a la obra original alemana y la propia]).

39. Gén 1, 28 se consideraba como un mandamiento obligatorio (BILLERBECK II 372 s).

40. Véase más adelante, p. 257.

41. 1 QH 18, 14.

lo que él (Dios) ha escogido, y aborrecer todo lo que él ha desechado»⁴².

Entre los ritos de la ceremonia de ingreso se cuenta la horrible maldición sobre los pecadores impenitentes:

Maldito seas sin piedad,
conforme a las tinieblas de tus acciones,
y la cólera caiga sobre ti
con las tinieblas del fuego eterno.
No sea Dios clemente contigo, cuando a él clames,
y no te conceda expiar tus iniquidades.
Levante él el rostro de su cólera para vengarse de ti.
Y no haya saludo de paz para ti en labios de todos los ángeles intercesores⁴³.

Es verdad que el esenio no debe «vengarse de ningún mal»⁴⁴, ni debe «rivalizar en el espíritu del delito»⁴⁵, sino que debe «asediar a los hombres con el bien»⁴⁶; pero esto no cambia nada en cuanto al «odio eterno contra todos los varones de la corrupción»⁴⁷, y en cuanto a la «cólera» contra los «varones de la maldad»⁴⁸, y en cuanto a su falta de compasión con los apóstatas⁴⁹. Significa únicamente que la venganza se deja en manos de Dios, el cual la ejecutará «en el día de la venganza»⁵⁰.

Más exclusivistas aún que las condiciones de admisión son los requisitos que se señalan para la asamblea de los miembros con pleno derecho. De esta asamblea se excluye aun a los miembros de la comunidad que tengan defectos físicos. Los esenios se consideran a sí mismos como el pueblo sacerdotal de Dios, como el pueblo de los últimos tiempos, y se aplican la prescripción levítica de que sólo los sacerdotes que no tengan defecto corporal podrán ejercer funciones en el templo (Lc 21, 18-20). «Los locos, los alienados, los idiotas, los dementes, los ciegos,

42. 1 QS 1, 3-4 véase 9-11.

43. 2, 7-9 véase 9, 16.21-24; 10, 19-21, P. WERNBERG-MÖLLER, *The Manual of Discipline*, Studies on the Texts of the Desert of Judah I, Leiden 1957, reconoció que en las frases finales de la cita *bepi kol 'ohaze 'abot*, la frase *'hz 'bwt* significa, lo mismo que en siríaco: «hacer intercesión».

44. 1 QS 10, 17 s.

45. 10, 18 s.

46. 10, 18.

47. 9, 21 s.

48. 10, 19 s.

49. 10, 20 s: «No me apiadaré de todos los que se apartan del camino, no consolaré a los afligidos hasta que su camino no vuelva a ser recto».

50. 10, 18 s.

los paráliticos, los cojos, los sordos y los mudos: ninguno de ellos podrá ser admitido a la asamblea de la comunidad (véase la cita siguiente), porque los santos ángeles están en medio de ella» (y la presencia de personas con defectos físicos o de retrasados mentales sería ofensiva para los ángeles)⁵¹.

En consonancia, se dice acerca de la comunidad del tiempo mesiánico de la consumación: «Nadie que esté afectado por alguna impureza humana podrá entrar en la asamblea de Dios... Todo el que tenga afección en su carne, sea parálitico de pies o de manos, sea cojo o ciego o sordo o mudo o con mancha visible en su carne o sea un anciano decrepito que no pueda mantenerse en pie en medio de la comunidad reunida: todos esos no podrán entrar para colocarse entre la comunidad de los varones del Nombre, porque los santos ángeles están en medio de esa comunidad»⁵². Los esenios se preocupan de la santidad de Dios. Este Dios santo aborrece a los pecadores, y así como su santidad no tolera que ninguna persona que padezca defecto físico realice funciones sacerdotales, así también la santidad de los ejércitos celestiales no permite tampoco que las personas que padezcan de defecto físico pertenezcan a la asamblea de la comunidad.

Pues bien, aquí ha llegado el punto en el que el camino de Jesús se separa del de los esenios⁵³. Este movimiento de despertar, con su júbilo por la salvación, con su seriedad, con su entrega y con su comprensión acerca de sí mismo, se halla tan cerca del cristianismo primitivo como sólo puede estarlo a lo sumo el movimiento baustista, del cual, por lo demás, sabemos muy poco (pero véase, por ejemplo, Lc 1, 13-17). El fundador de la comunidad esenia, el Maestro de Justicia, estaba convencido de que, en su mensaje —la interpretación rigorista de la Torá— se decidían el juicio y la salvación. El abandonó las prerrogativas de Israel y enseñó que la línea de separación pasaba a través de Israel. A diferencia del judaísmo antiguo, él sabe, como vimos anteriormente⁵⁴, que en la forma de su comunidad escatológica,

51. QDb (J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, 76 [trad. cast.: *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá*, Madrid 1961] ofrece la traducción del texto; el original hebreo todavía no está publicado) = CD 15, 15-17 (texto muy dañado en este punto).

52. 1 QSa 2, 3-9. Prescripciones análogas existen para los guerreros, ya que en calidad de tales no se admiten sino a personas sin defecto: 1 QM 7, 3-6.

53. Para lo que viene a continuación, consúltese → J. JEREMIAS, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer*, 22-28; G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 319-353 (capítulo 9: «El Maestro de Justicia y el Jesús histórico: ensayo de comparación»).

54. Véase anteriormente, p. 204 s.

se estaban anunciando ya desde entonces la Jerusalén escatológica y el templo escatológico. El Maestro de Justicia es «la única figura (que conozcamos nosotros) del judaísmo tardío, cuya conciencia de majestad podría compararse con la de Jesús»⁵⁵. Ahora bien, su mensaje, con la conmovedora seriedad de su llamada a la penitencia, y con su júbilo por la salvación concedida graciosamente, tiende a la separación: tiende a separar a los penitentes de la gran multitud, de esa multitud que los esenios abandonan desesperadamente a la perdición.

No hacen falta muchas palabras para mostrar con qué vigor rechazó Jesús todos los intentos por realizar la comunidad del «resto», por medio de esfuerzos humanos y de la separación. Jesús llamó a los que habían sido proscritos de las comunidades del «resto». Cuando Jesús ordena a los suyos que inviten a su mesa a los pobres, lisiados, paralíticos y ciegos (Lc 14, 13), y cuando en una parábola hace que el padre de familia invite a su casa a los pobres, lisiados, ciegos y paralíticos (v. 21), significa una directa declaración de guerra a la comunidad esenia del resto. La misma lucha la declara Jesús a los fariseos, no sólo cuando los menciona expresamente (como en Lc 11, 37-44, véase anteriormente, p. 174), sino también vg. en Mt 6, 1-18 y en muchas parábolas.

Jesús se diferencia incluso del Bautista, que se eleva muy por encima de todos los demás fundadores de comunidades del resto, al quebrantar toda confianza en sí mismo y al anunciar el juicio incluso sobre el pueblo de Dios (Mt 3, 7-12), y quien, según Lc 3, 12, no rechazó a los publicanos penitentes. El Bautista acepta a los culpables, *después* que ellos han manifestado su prontitud para vivir una vida nueva; Jesús ofrece a los pecadores la salvación, *antes* de que ellos hagan penitencia, como lo vemos con especial claridad por Lc 19, 1-10.

En los tres primeros evangelios se está hablando sin cesar del escándalo, conmoción y agitación que suscitó el que Jesús rechazara las pretensiones separatistas de los fariseos y de los esenios que pretendían ser el resto santo, y el que Jesús se dirigiera precisamente a los que habían quedado excluidos de la comunidad del resto. Lo que a Jesús le diferencia de las comunidades del resto, incluso lo que le diferencia del Bautista, es el mensaje de la *ilimitación* e incondicionalidad *de la gracia*. El Dios a quien Jesús predica, es el Padre de los exiguos y de los perdidos: un Dios que tiene que ver con los pecadores y que se

goza de que un pecador regrese al hogar (Lc 15, 7,10). Puesto que Dios es tan ilimitadamente bondadoso, puesto que Dios ama al pecador: por eso Jesús no sólo congrega al resto santo, sino también a la amplísima comunidad de salvación, a la comunidad del nuevo pueblo de Dios: una comunidad que está dispuesta a acoger a todos. Jesús abrió de par en par las puertas y llamó a todos, sin excepción, lo mismo que una gallina acoge bajo sus alas a todos sus polluelos (Mt 23, 37 par. Lc 13, 34). «Todos (πολλοί) están invitados (al banquete)». Y no depende de Jesús el que sólo pocos alcancen la meta (Mt 22, 14) ⁵⁶.

Es verdad que también Jesús sabe que habrá una separación entre pecadores y escogidos. Cinco vírgenes son prudentes, y cinco son necias. La comunión de mesa que Jesús tiene con todos, no garantiza la salvación (Lc 13, 26 s). Y, así se comprende que preguntaran a Jesús por qué no eliminaba del grupo de los que le seguían a los pecadores. A esta pregunta respondió Jesús con la parábola de la mala hierba (Mt 13, 24-30) ⁵⁷: no ha sonado aún la hora. Todavía dura el plazo de gracia. Cuando llegue la hora, Dios mismo hará la separación. Los hombres no pueden hacerla. Sólo Dios ve lo hondo de los corazones.

Para terminar, resumiremos lo decisivo: la nota característica del nuevo pueblo de Dios congregado por Jesús, es la conciencia de lo ilimitada que es la gracia de Dios ⁵⁸.

§ 18. LA FILIACIÓN

A. SEEBERG, *Die vierte Bitte des Vaterunsers*, Rostock 1914; J. JEREMIAS, *Das Gebetsleben Jesu*: ZNW 25 (1926) 123-140; J. LEIPOLDT, *Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte*, Leipzig 1927; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M. ³1931 = ⁴Hildesheim ⁴1962; J. HERRMANN, *Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers*, en *Festschrift für Procksch*, Leipzig 1934, 71-98; T. W. MANSON, *Teaching*², 89-115; K.-G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, WUNT 1, Tübingen 1950; H. SCHURMANN, *Das Gebet des Herrn*, Die Botschaft Gottes II 6, Leipzig 1957; K.-H. RENGSTORF, «Geben ist seliger denn Nehmen». *Bemerkungen zu dem ausserevangelischen Herrenwort Apg 20, 35*, en *Festschrift für Köberle*, Hamburg 1958, 23-33; J. JEREMIAS, *Das Vaterunser im Lichte der neuen Forschung*, Calwer Hefte 50,

56. Para la exégesis de Mt 22, 14 s, véase anteriormente p. 158 s.

57. La interpretación de la parábola, en los vv. 36-43, es secundaria, véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 79-84 (= *Parábolas*, 99 ss).

58. Acerca de la manifestación de la gracia sin límites, véase también § 21, 3: La peregrinación escatológica de las naciones (p. 286 ss).

Stuttgart 1961, 41967 = *Abba*, 151-171; P. BILLERBECK, *Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen*; ID., *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*: ZNW 55 (1964) 1-17. 143-161; J. JEREMIAS, *Abba*, 15-67; ID., *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche*, en *Abba*, 67-80.

Siempre que las personas son ganadas por la buena nueva y se añaden al nuevo pueblo de Dios, salen del mundo de la muerte y entran en el mundo de la vida (Mt 8, 22 par. Lc 9, 60; Jn 5, 24 véase Lc 15, 24.32). Ahora pertenecen al reino de Dios; comienza una nueva vida, que consiste en una nueva relación con Dios (§ 18) y con los hombres (§ 19).

1. *El Padre*

La característica más importante de la nueva vida, más importante que todo lo demás, es *la nueva relación con Dios*. Para el judaísmo antiguo, Dios es primordialmente el Señor. Como dice el salmo:

Tema al Señor la tierra entera,
tiemblen ante él los habitantes del orbe:
porque él lo dijo, y existió,
él lo mandó, y surgió (Sal 33, 8 s).

Dios es el hacedor, el señor de la vida y la muerte, que reclama obediencia. En ninguna circunstancia debemos olvidar que la soberanía de Dios, con todo lo que ella implica, sigue siendo también fundamental en el ámbito del evangelio. Lo espontáneamente que Jesús vive también embebido en este pensamiento, lo demuestran las circunlocuciones que Jesús emplea para designar a Dios, y que en su multiformidad son un ejemplo impresionante. Podemos verlas agrupadas en la p. 21 ss. El temor de Jesús a emplear el nombre de Dios, no es tan sólo una inconsciente adaptación a la piadosa costumbre de la época. Así resalta, por de pronto, del hecho de que Jesús desarrolla una manera propia de expresarse, por cuanto concede un espacio inusualmente amplio a la circunlocución del nombre de Dios por medio de la voz pasiva («passivum divinum»). Lo vemos, además, por su apasionada protesta contra el juramento innecesario (Mt 5, 33-37; 23, 16-22)¹. El respeto y el temor constituyen también en la esfera del evangelio, la base de la relación con Dios. Dios es el completamente incomprensible (Mt 11, 25 s), el soberano que

1. Véase más adelante, p. 257.

exige obediencia ilimitada; el discípulo es su siervo (Lc 17, 7-10; Mc 13, 34-37), más aún, su esclavo (Mt 6, 24 par. Lc 16, 13). Dios es el rey, que tiene poder soberano sobre la vida y la muerte (Mt 18, 23-35). Dios es el juez, a quien el hombre debe temer². Dios es quien puede hacer que el cuerpo y el alma perezcan en el infierno (Mt 10, 28).

El respeto a Dios como señor absoluto es un elemento esencial del evangelio, pero no es su centro. Se habla raras veces de Dios como creador (Mc 2, 27; 10, 6; 13, 19). También la imagen de Dios como rey se usa predominantemente en sentido tradicional³, pero aun entonces cambia su significación (véase Mt 18, 27). En el centro se halla otra cosa distinta: para el discípulo de Jesús, Dios es el padre.

Aquí conviene examinar cuidadosamente las fuentes, porque muchas veces reinan ideas equivocadas. Es sorprendente, en efecto, que la denominación de Dios como «vuestro Padre» aparezca raras veces en Marcos, en los «lógia» de Mateos-Lucas y en el material específico de Lucas, y una sola vez en Juan⁴. Tan sólo en Mateo hallamos con alguna frecuencia la denominación de «vuestro Padre».

Marcos	1 vez
Material común a Mateo y Lucas	2 veces
Además, Lucas solo	1 vez
Además, Mateo solo	12 veces (+ 5 veces «tu Padre»)
Juan	1 vez

Por la acumulación de los ejemplos, Mateo se sale completamente del marco de los demás. Un análisis crítico confirma que la mayoría de sus ejemplos especiales son de origen secundario⁵. En cambio, los escasos ejemplos que hallamos en los restantes estratos de las fuentes sinópticas⁶, demuestran ser muy antiguos,

2. Las palabras acerca del juicio eterno no adquieren todo su peso sino cuando tenemos en cuenta con cuánta frecuencia la voz pasiva es una circunlocución para describir la acción de Dios, véase, por ejemplo, Mt 7, 1 s par.; 7, 19; 12, 31 s. 37.

3. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/τῶν οὐρανῶν, ὁ μέγας βασιλεὺς, parábolas del rey.

4. Jn 20, 17. No pertenece a esta idea el pasaje de 8, 42, donde Jesús niega a los judíos que quieren matarle que Dios sea «vuestro Padre».

5. J. JEREMIAS, *Abba*, 42.

6. Mc 11, 25; Mt 5, 48 par. Lc 6, 36; Mt 6, 6, 32 par. Lc 12, 30; Lc 12, 32. Entre el material específico de Mateo, habrá que añadir a estos pasajes —por lo menos— el de 23, 9 (véase anteriormente, p. 200, nota 6). Por el contrario, en el ejemplo joánico (20, 17) se trata de una palabra del Resucitado.

desde el punto de vista lingüístico, histórico-tradicional y objetivo⁷. Por consiguiente, Jesús habló *escasas veces* de «vuestro Padre». Vemos, además, que la denominación de Dios como «vuestro Padre», y según la tradición más antigua, Jesús la aplicó únicamente con referencia a sus discípulos, y nunca a los de fuera. Esto nos enseña que Jesús, en la paternidad de Dios, no vio nada obvio, ni mucho menos algo que todos los hombres poseyeran en común, sino un privilegio de sus discípulos, un privilegio del que él habló sólo en la enseñanza a sus discípulos y únicamente en ocasiones especiales: la paternidad de Dios se da tan sólo en la esfera de la «basileía».

Según el más antiguo nivel de la tradición⁸, se dice que Dios es el padre porque se compadece (Lc 6, 36), perdona (Mc 11, 25) y concede la gloria (Lc 12, 32); él solo tiene derecho al nombre de padre (Mt 23, 9). En el antiguo testamento se asemeja mucho a esto el pasaje de Sal 103, 13:

Así como un padre se compadece de sus hijos,
así también el Señor se compadece de los que le temen.

Pero el Padre de los discípulos es más grande; él no sólo se compadece de los que le temen, sino que además su compasión es ilimitada; con su bondad, él obsequia también a los desagradecidos (Lc 6, 35).

Si Dios es el padre, los discípulos son sus hijos. La filiación es *la* característica por excelencia del reino: «Si no volvéis⁹ a haceros como niños, no entraréis en el reino de Dios» (Mt 18, 3). Los hijos son capaces de decir 'Abba'¹⁰. En todo esto hay que tener en cuenta que la expresión de «hijos (υιοί) de Dios», que en los sinópticos aparece sólo tres veces (Mt 5, 9.45 par. Lc 6, 35; Lc 20, 36), tiene significación escatológica en estos tres lugares¹¹. Por consiguiente, lo de ser hijos de Dios, a los ojos de Jesús, no es don de la creación, sino don escatológico de la salvación. Tan sólo el que pertenece al reino, puede llamar 'Abba a Dios,

7. J. JEREMIAS, *Abba*, 42-46.

8. Véase anteriormente, nota 6.

9. Véase anteriormente, pp. 185-6.

10. Véase anteriormente, p. 186.

11. Tan sólo en Mt 5, 45 parece que *ὅπως γένησθε υἱοὶ...* significa «para que vosotros (ahora) os mostréis como hijos...». Ahora bien, en par. Lc 6, 35, la frase *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ...* está en paralelo con *καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς*, y por consiguiente aquí lo de hijos se entiende en sentido escatológico. Véase Sab 5, 5 (*κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ*), donde «hijos de Dios» tiene también sentido escatológico.

ya desde ahora tiene a Dios como padre, y ya desde ahora está en la condición de hijo. La condición de hijos, que los discípulos poseen, es participación en la filiación de Jesús. Es anticipación de la consumación.

Este don de ser hijos de Dios marca su sello en toda la vida de los discípulos de Jesús. Así lo vemos en tres aspectos:

1. La filiación —el ser hijos— confiere la certidumbre de que se es *partícipe de la salvación futura*. He ahí lo más importante. Los discípulos de Jesús saben que es voluntad de Dios el que ninguno de los pequeños se pierda (Mt 18, 10.14)¹². Con amor más que paternal, Dios les concede los dones del tiempo de salvación (Mt 7, 9-11 par.)¹³. Serán partícipes de la gloria real de Dios. Μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποιῆμιον, ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατήρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν, se dice en Lc 12, 32, en un «ló-gion» que hace referencia a Dan 7, 27. Está expresado en forma paradójica. Los discípulos de Jesús son un reducido grupo de pobres y menospreciados. Y el hecho de pertenecer a la «familia Dei» hace que su suerte sea aún peor a los ojos de los hombres. Lo mismo que al Padre de familia, se desconoce también y se desprecia a la familia de Dios (Mt 10, 25)¹⁴. Sin embargo, ellos no deben tener miedo. Su Padre les ha preparado ya el señorío, una salvación que excede a todo entendimiento:

Y el reino y el imperio
y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos
serán dados al pueblo de los santos del Altísimo.
Reino eterno es su reino,
y todos los imperios le servirán y le obedecerán (Dan 7, 27).

Esta certidumbre de salvación llega hasta tal punto, que los discípulos deben estar seguros de que Dios, sobrepasando su propia voluntad santa, abreviará al final el tiempo de calamidad

12. Para la traducción de Mt 18, 14 οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων: La negación, según el estilo semitizante, está referida a la primera mitad de la proposición, pero objetivamente pertenece a la segunda; τούτων es un demostrativo empleado superfluamente (semitismo). Por consiguiente: «Dios se complace cuando aun uno de los más pequeños escapa a la perdición». Esto está de acuerdo, en cuanto al sentido, con Lc 15, 7.

13. ἀγαθὰ (v. 11) son los bienes del tiempo de la salvación (véase Is 52, 7), en todo caso estos bienes se hallan incluidos.

14. Véase más adelante, pp. 278 ss y 281-4 acerca de las persecuciones de los discípulos.

(Mt 13, 20), a fin de que ellos puedan resistir (v. 13b)¹⁵. Para apreciar debidamente todas estas palabras, hay que leerlas sobre el trasfondo de las ideas contemporáneas. Para aquella época, la salvación es inconcebible sin méritos. La certidumbre de la salvación depende por completo de las obras piadosas. Por el contrario, los discípulos de Jesús saben que Dios ha de concederles graciosamente la salvación, aunque ellos estén ante Dios como mendigos, más aún, precisamente porque ellos están ante Dios como mendigos.

2. La filiación les confiere *seguridad en medio de la vida cotidiana*. El Padre sabe qué es lo que sus hijos necesitan (Mt 6, 8. 32 par. Lc 12, 30). Su bondad y solicitud no tiene límites (Mt 5, 45 par.). Nada es demasiado pequeño para Dios. Los rabinos prohíben expresamente que se ore pidiendo a Dios que «su misericordia se extienda incluso sobre el nido de un pájaro»¹⁶; sería una oración irrespetuosa la que pretendiera relacionar a Dios con algo tan pequeño como los pajarillos. Pero, en cambio, Jesús dice: La solicitud de Dios se extiende incluso sobre los gorriones, aunque una pareja de ellos se venden por un as, que era una moneda de cobre casi sin valor alguno (Mt 10, 29 s)¹⁷. Precisamente a los más pequeños es a quienes Dios más protege; en el mundo celestial, que se agrupa en círculos concéntricos en torno a Dios, los ángeles de la guarda de los μικροί son precisamente los que están en el círculo más interior (*mehiça*), inmediatamente delante de Dios (Mt 18, 10).

Los mensajeros, principalmente, deben sacar su confianza de esta firme persuasión de la providencia y solicitud divina. Porque a ellos debió de dirigirse la frase de tres líneas que leemos en Mt 6, 34:

μη οὖν μεριμνήσητε¹⁸ εἰς τὴν αὐριον,
ἡ γὰρ αὐριον μεριμνήσει ἑαυτῆς·
ἄρκετόν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

15. Véase anteriormente, pp. 167-170.

16. Ber. 5, 3. El orante que, en público, pronunciaba esta oración se exponía a la sospecha de ser hereje y tenía, por tanto, que retirarse. Posiblemente, esta prohibición refleja las controversias entre la sinagoga y la cristiandad judía.

17. El lugar paralelo de Lc 12, 6 dice «cinco pajarillos por dos ases». Por docenas salen más baratos.

18. Véase más adelante, p. 275 s.

Aquí no sólo se convierte el día en una entidad independiente (línea 2), sino que llega a ser casi un concepto religioso: el «hoy» como la tarea que Dios nos señala, y el «mañana» como el futuro que está cobijado bajo su solicitud y providencia.

3. Esta certidumbre de salvación y esta seguridad infunden *valor para someterse a la voluntad de Dios aun en las circunstancias más imprevisibles*. Los enigmas de la vida y las cosas imposibles de explicar seguirán existiendo. Es inconcebible que el evangelio sea rechazado por los sabios y prudentes (Mt 11, 25 s par.). Y es difícil de comprender por qué tan gran parte del trabajo del sembrador resulta inútil (la enumeración de Mc 4, 4-7 par. ofrece ejemplos que se podrían multiplicar a discreción¹⁹). Jesús no se esfuerza por justificar a Dios. Con la palabra «Padre» (Mt 11, 25 s par.) queda todo dicho.

Principalmente el *sufrimiento*, cuando se sabe que uno es hijo de Dios, aparece a una luz nueva. El judaísmo antiguo es, en este punto, muy cruel. Cada sufrimiento es castigo por un determinado pecado particular. Tal es la firme convicción de la época (véase Jn 9, 2)²⁰. Dios velaría porque la culpa y el castigo se rijan exactamente por el principio de «medida por medida»²¹. Cuando se encuentra a un tullido, paralítico, ciego o leproso, es obligación piadosa murmurar: «¡Alabado sea el Juez fiel!»²². Cuando muere un niño pequeño, tiene que haber habido determinados pecados de los padres, pecados que Dios ha castigado²³. Y, así, en el sufrimiento se ve el azote de Dios. Jesús rechaza enérgicamente que se hagan tales elucubraciones. El pasaje de Lc 13, 1-5 se dirige expresamente contra el dogma de que la desgracia es castigo por los pecados particulares de determinadas personas. El sufrimiento es, más bien, una llamada a la conversión: una llamada dirigida a todos. Mientras que los contemporáneos preguntan «¿Por qué envía Dios el sufrimiento?», los discípulos de Jesús deben preguntar: «¿Para qué envía Dios el sufrimiento?». Además de la intención que Dios tiene de llamar a penitencia (vv. 3, 5), Jesús sabe que Dios tiene también otra intención por lo que respecta al sufrimiento: hay sufrimiento que sirve para la gloria de Dios. No sólo lo afirma así Jn 9, 3; 11, 4, sino que esta intención de Dios se halla también implícitamente en los asertos

19. El evangelio de Tomás añade también el gusano.

20. BILLERBECK II 193-197.

21. *Ibid.* I 444-446.

22. Tos. Ber. 7, 3.

23. BILLERBECK II 194 s.

de los cuatro evangelios, cuando hablan todos ellos de la pasión de Jesús²⁴ y de la persecución de los discípulos²⁵. El sufrir por amor de Jesús es ocasión de gozo, porque sirve para la glorificación de Dios y, por tanto, es recompensado por Dios (Mt 5, 11 s; Lc 6, 23).

También la *muerte*, dentro del ámbito de los hijos de Dios, aparece a una luz distinta. Mencionaremos dos «lóγια». En primer lugar, el de Mt 10, 29-31 par. La frase tiene una estructura trimembre:

(a) Ni un gorrión muere sin que Dios lo permita; Dios cuida incluso de esto (v. 29).

(b) Dios tiene contados los cabellos de la cabeza de sus discípulos²⁶; la solicitud divina atiende hasta el más mínimo detalle (v. 30).

(c) Con una conclusión *a minori ad maius* Jesús deduce lo siguiente: μή οὖν φοβεῖσθε πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς (v. 31; en lo cual hay que tener en cuenta que lo de πολλά hay que entenderlo en sentido inclusivo²⁷, como refiriéndose a «todos» los gorriones del mundo): Si ni siquiera un gorrión perece sin que Dios lo permita, ¡cuánto más estará en las manos de Dios la vida y la muerte de los suyos! Esta certidumbre libra de la angustia, de tal suerte que Jesús puede muy bien exigir: μή φοβεῖσθε. El otro «lóγια» que hay que mencionar aquí es el de Mc 12, 27 par.; va más lejos aún: οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. Con una concisión insuperable nos dice esta proposición que la fe en Dios encierra en sí la certeza de vencer a la muerte²⁸.

24. Véase más adelante, p. 332 ss.

25. Véase más adelante, p. 278 ss.

26. Véase b. B. B. 16 a: A cada cabello Dios le hace un pequeño hoyo para que beba agua de él (BILLERBECK I 584).

27. Véase anteriormente, p. 158; J. JEREMIAS, πολλοί, en ThW VI, 1959, 536-545.

28. El recurso favorito de asignar el diálogo entre Jesús y los saduceos (Mc 12, 18-27 par.) a la comunidad, me parece a mí que es un recurso que no está justificado. Y por dos razones: 1) en el v. 24 s, el «modo» del estado de resurrección se describe por medio de una comparación con los ángeles; ahora bien, la iglesia primitiva no hacía referencia a los ángeles (para describir este estado) sino al Señor resucitado (Rom 8, 29; I Cor 15, 49; Flp 3, 21); 2) En el v. 26s, la pregunta acerca del «hecho» de la resurrección es respondida por medio de Ex 3, 6; la iglesia primitiva fundaba este hecho en la resurrección de Jesús (I Cor 15, 12 ss). Ambas consideraciones prueban que la perícopa de los saduceos data de antes de la pascua.

Sobre todo, el enigma eternamente incomprensible del *mal* queda en manos de Dios, para los que son sus hijos. Aun la actividad de Satanás está limitada por la voluntad de Dios. Satanás ha de solicitar de Dios el campo para su actividad, cuando quiera «cribar» a los discípulos «como se criba el trigo» (Lc 22, 31 s).

Nada sucede sin la permisión de Dios. Jesús lo cree incondicionalmente. Hay una palabra que es más vigorosa que todas las preguntas, que todos los enigmas y que todos los temores. Y esa palabra es 'Abba. El Padre está al tanto de todo.

2. La nueva manera de orar

Los hijos hablan con su padre. «El reino no es concebible sin oración» (E. Fuchs). Así como en el reino llega todo a ser nuevo, así también aquí irrumpe una nueva manera de orar. En ella se manifiesta que uno pertenece a la «basileía». Más aún: en esa nueva manera de orar, las energías de la «basileía» están actuando ya sobre la vida de los discípulos.

a) La herencia litúrgica

Jesús y sus discípulos procedían de un pueblo que sabía orar. Mientras que el mundo helenístico se hallaba en crisis de oración²⁹, vemos que en el judaísmo, gracias a un orden fijo de oración, la oración tenía poder indiscutido.

En general, comenzaba el día con una mirada dirigida a Dios al salir el sol. Y se terminaba también el día con una oración, al ponerse el sol. Al amanecer y al atardecer, los jóvenes y los varones del pueblo israelita recitaban la confesión de fe, enmarcada de bendiciones, el llamado *Šema'* (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Num 15, 41)³⁰. A continuación, por lo menos en los círculos farisaicos, se recitaba la llamada *tephilla*, «la oración» por excelencia, que era un himno compuesto de bendiciones. Además, los fariseos tenían otro tercer rato de oración, después del mediodía (Dan 6, 11-14): mientras en el templo, hacia las 3 de la tarde, se ofrecía el sacrificio vespertino, en todo el país se recitaba la *tephilla* (véase: Hech 3, 1; 10, 3.30). A estos tres ratos fijos de oración cotidiana³¹, se añadían las oraciones de la mesa, antes y después de cada co-

29. G. HARDER, *Paulus und das Gebet* (Neutestamentliche Forschungen 10), Gütersloh 1936, 138-151 (la crisis de la oración en el mundo antiguo).

30. Tal era la primitiva demarcación.

31. Acerca del origen de los tres ratos de oración, véase → J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet*, 70-73.

mida³². Antes de comer, se recitaba la alabanza: «Alabado seas, oh Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que haces que brote de la tierra el pan»³³. Después de comer, se recitaba una acción de gracias, en tres partes: a la gratitud por el alimento y el país se unía la petición de misericordia para Israel³⁴. Eran especialmente solemnes las oraciones de la mesa en día de sábado y, sobre todo, en la noche de pascua³⁵. A todo esto se añadían las oraciones de alabanza que, durante el transcurso del día, acompañaban a todo acontecimiento gozoso o doloroso sucedido en la familia o en la nación; conocemos esta clase de exclamaciones vg. por las bendiciones que leemos en las cartas de Pablo³⁶. A estas oraciones cotidianas y privadas se unía la oración cultural. El culto de la sinagoga comenzaba con el introito, venía luego —enmarcada por bendiciones— la confesión de fe, que se recitaba antifonalmente³⁷, luego la *tephilla* juntamente con la bendición sacerdotal (Núm 6, 24-26)³⁸. Asimismo, las dos lecciones de la Escritura, que ahora venían, estaban enmarcadas por oraciones de alabanza. El sermón, que explicaba la lectura de los profetas, terminaba con el *qaddis*³⁹. Además de todas estas oraciones obligatorias, que seguían fórmulas, estaba finalmente la oración libre y espontánea.

Sin embargo, por muy bien ordenada que estuviese la piedad de las oraciones en el judaísmo antiguo, por muy beneficiosa que fuera esta piedad para ejercitarse en la oración, acechaban también ciertos peligros. Dios, para el orante piadoso y sencillo, era ante todo el rey lejano, el rey alejado del mundo⁴⁰. Y se comparaba la oración con la ceremonia de rendir homenaje⁴¹. Así como en la corte hay que observar un ceremonial fijo, así hay que hacerlo también en la oración. Por eso, el primer plano lo ocupa la oración fija. Se recomienda orar en comunidad, porque las oraciones comunitarias serían las más oídas⁴². El formulario predomina, y la oración se convierte en una costumbre. La casuística se apodera de ella. Queda determinada en todos sus detalles: la actitud, la ocasión, etc. en que hay que orar o no hay que orar. Finalmente, la oración entra también en la órbita de la idea de los méritos; una oración como la de Lc 18, 11 s, de la

32. J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 103-105.

33. Ber 6, 1.

34. J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 104. Tan sólo a principios del siglo II d.C., en Jabne (Jamnia), se elevó a cuatro el número de los «eulógia» en la oración de después de comer.

35. *Ibid.* 242 s.

36. Rom 1, 25 (eufemismo); 9, 5 etc.

37. El que dirigía la oración recitaba cantando el comienzo del verso. La comunidad lo repetía y terminaba el verso: Tos. Soṭa 6, 3.

38. →BILLERBECK, 143-161.

39. Véase más adelante, p. 233.

40. Véase anteriormente, p. 211 s.

41. BILLERBECK I 1036.

42. *Ibid.* 398 s.

cual tenemos paralelos contemporáneos⁴³, no era escandalosa, ni mucho menos.

En este mundo hace su entrada Jesús con una nueva manera de orar.

b) *El modelo de Jesús*⁴⁴

El modelo de la nueva manera de orar era Jesús mismo. Es verdad que, aparentemente, sabemos muy poco sobre el orar de Jesús. Los sinópticos sólo nos transmiten dos oraciones suyas (Mt 11, 25 s par.; Mc 14, 36 par.), y las palabras de la cruz (Mc 15, 34 par.; Lc 23, 34a. 46). El evangelio de Juan añade tres oraciones de Jesús (14, 41 s; 12, 27 s; 17), de las cuales, por lo menos la oración sacerdotal lleva completamente el sello del lenguaje y estilo del cuarto evangelista. A esto hay que añadir una serie de noticias de índole general acerca de la oración de Jesús en la soledad, y una frase de Jesús acerca de su intercesión en favor de Pedro (Lc 22, 31 s). Y, en segundo lugar, hay que añadir también las instrucciones dadas por Jesús a sus discípulos acerca de la oración: entre ellas ocupa lugar destacado el padrenuestro. ¡Cuánto nos gustaría saber muchas más cosas!

En realidad sabemos más cosas. Jesús, que procedía de familia piadosa⁴⁵, se crió en el orden fijo de oración que prevalecía en su pueblo. Y este orden fijo le acompañó también durante su actividad pública. De esto hallamos múltiples testimonios en la tradición.

Jesús tomaba parte habitualmente en el culto sabático y oraba junto con la comunidad (Lc 4, 16). La oración de la mesa era cosa obvia para él (véanse las historias en que se cuenta que él dio de comer a la multitud, los relatos de la cena, la historia de Emaús). También observaba los tres ratos de oración al día. Lo vemos no sólo al comprobar que Jesús había sido educado conforme a la costumbre piadosa; sino que es algo que se deduce también indirectamente de detalles particulares. En Lc 10, 26 s. Jesús pregunta al escriba πῶς ἀναγινώσκεις; el escriba contesta con el mandamiento, tomado del *Sema'*, de amar a Dios (Dt 6, 4). Así que el sentido de la pregunta no es (o no era originalmente) el de: «¿Cómo lees tú?», sino que ἀναγινώσκειν es aquí la tra-

43. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 141 s (= *Parábolas*, 175).

44. A propósito de lo siguiente, véase → J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet*, 67-80.

45. Lc 2, 41. Véase Lc 4, 16 κατὰ τὸ εἰκῆθὸς αὐτῶν «según su costumbre», es decir, según estaba acostumbrado desde la infancia. En virtud de Dt 31, 12, era corriente llevar consigo a los niños para asistir al culto de la sinagoga (Tos. Sotā 7, 9; Meg. 4, 6; JOSEFO, *Ant.* 14, 260).

ducción de *qara* en el sentido de «recitar». La pregunta de: «¿Cómo recitas tú?» está presuponiendo como cosa obvia la costumbre de recitar la confesión de fe. En consonancia con esto, vemos que —en la tradición paralela independiente, de Mc 12, 29 s—, a la pregunta de cuál es el mandamiento mayor, Jesús no responde sencillamente con el mandamiento de amar a Dios (Dt 6, 5), sino que adicionalmente y con abundancia de palabras cita también el versículo anterior: «Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor» (Dt 6, 4), versículo con el que comenzaba el *Šema*. La oración de después del mediodía, la menciona Jesús en Lc 18, 9-14, donde describe a dos personas que subieron al templo «a orar», es decir, probablemente «a la hora de la oración» (Hech 3, 1), hacia las 3 de la tarde. La referencia a esta oración de la primera hora de la tarde, la tenemos más clara aún en Mt 6, 5, donde censura a los «hipócritas», es decir, a los fariseos, que oraban públicamente en las esquinas de las calles. Esto difícilmente tendrá el sentido de que los fariseos, por costumbre, se hubieran dedicado a orar en la plaza del mercado. Más bien, habrá que pensar en que, durante el holocausto vespertino, cuando llegaba el momento de la oración comunitaria, resonaba desde el templo el tañido de las trompetas sobre Jerusalén (Sirácida 50, 16; Tam 7, 3) y anunciaba a la gente el rato de oración. Los fariseos a quienes Jesús censura, lo habían dispuesto todo para que, en el instante en que se oía el tañido de las trompetas, ellos se encontraran —al parecer, casualmente— en medio de la muchedumbre, y de este modo se vieran obligados a orar ante los ojos de todos. Hay otras dos frases de Jesús que delatan conocimiento de la *tephilla* que se recitaba a primeras horas de la tarde. En la primera de estas dos frases, que es una bendición que se remonta al tiempo en que el templo se hallaba aún en pie, encontramos dos predicaciones de Dios, que tienen una sorprendente solemnidad:

«Bendito seas, oh Señor,
Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob,
Dios supremo, Señor⁴⁶ del cielo y de la tierra,
escudo nuestro y escudo de nuestros padres.
Bendito seas, oh Señor, escudo de Abraham»⁴⁷.

Cuando Jesús, en Mc 12, 26 par., habla de Dios como Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, y cuando él, que es tan escaso en cuanto a las predicaciones divinas, llama a Dios, en Mt 11, 25 par., «Señor del cielo y de la tierra», entonces esta doble concordancia con el texto de la primera bendición de la *tephilla* nos está indicando que Jesús conocía bien la *tephilla*, más aún, que estaba familiarizado con ella porque era para él una fórmula habitual de oración. Esto podemos afirmarlo con plena seguridad, porque en todo caso la primera de las dos predicaciones de Dios no sólo es cosa única en el antiguo testamento (Ex 3, 6.15.16), sino que además no era corriente ni siquiera en el judaísmo palestinese, a no ser en la *tephilla*⁴⁸.

46. El participio ambiguo *qone* tiene, en Gén 14, 19.22, la significación de «Creador», pero el judaísmo antiguo lo entendía en el sentido de «Señor».

47. Suponemos que era la forma más antigua, según DALMAN, *Worte Jesu* I. Leipzig 1898, 299, que desgraciadamente no se ha reproducido en la segunda edición, de Leipzig 1930.

48. Se encuentra también en la Asunción de Moisés 3, 9, y, con variantes, en la Oración de Manasés 1 (LXX, ed. de RAHLFS II 180). Asimismo, la segun-

A todo esto se añade el que la cristiandad más primitiva seguía observando los tres ratos de oración. La prueba más clara la tenemos en la Did 8, 3, donde se dice del padrenuestro: «Así tendréis que orar tres veces al día». Además, los Hechos de los Apóstoles nos hablan dos veces de la oración de primera hora de la tarde, hacia las 15 (3, 1; 10, 3.30). También aquí hay que mencionar a Pablo. Cuando él habla de que ora «constantemente», «sin cesar», «siempre», «día y noche», creemos que no se refiere a un orar ininterrumpidamente, sino a la observancia de los ratos fijos de oración. Es casi inconcebible que la más antigua comunidad hubiera observado los ratos de oración, si Jesús los hubiera reprobado.

Por consiguiente, podemos concluir con suma probabilidad que no hubo día en la vida de Jesús, en el que él no hubiera observado los tres ratos de oración; que no hubo comida en la que él no hubiera recitado la oración de la mesa, antes y después de comer.

Ahora bien, lo decisivo es que Jesús no se contentó con la herencia litúrgica, sino que *la oración de Jesús rompe los moldes de la costumbre piadosa*. Jesús no se contenta con el piadoso hábito de hacer la oración litúrgica tres veces al día, sino que, según la tradición, pasa horas enteras (Mc 1, 35; 6, 46 par.), e incluso noches enteras (Lc 6, 12: ἦν διουκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ) en oración solitaria. Pues bien, consta que la mayoría de los pasajes que mencionan la oración de Jesús, deben atribuirse a la redacción; así, Lucas insertó repetidas veces en el texto de Marcos el motivo del Señor en oración (5, 16; 6, 12; 9, 18.28 s; véase 3, 21). Pero, aun entonces, queda la pregunta: ¿qué motivo le indujo a ello? La respuesta obvia es que se había conservado una sólida tradición sobre esta oración de Jesús en la soledad⁴⁹. Esta respuesta se nos recomienda también porque tenemos una antigua tradición que describe cómo Jesús, fuera de los tiempos regulares de oración, invoca a su Padre en medio de la noche: la tradición de Getsemaní (Mc 14, 32 s par.).

Hay otra observación también que confirma lo extensamente que Jesús se aparta de la costumbre. La *šema'* y la *tephilla* son oraciones hebreas; en cambio, el padrenuestro es una oración aramea⁵⁰. Asimismo, la invocación divina acuñada por Jesús,

da predicación, en la forma en que la «tefilá» la cita (con *gone*), es única en el antiguo testamento (Gén 14, 19, 22).

49. H. GREVEN, *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament*, Gütersloh 1931, 12 s. 22 s.; εὐχόμεθα D-E, en ThW II, 1935, 799-808: 802.

50. Véase más adelante, p. 231. La *šema'* y la *tephilla* podrían pronunciarse teóricamente en cualquier idioma (Šota 7, 1), pero no debe ser casual el que ambos textos se hayan transmitido únicamente en hebreo, no en arameo ni en griego.

'Abba, y el clamor de Cristo en la cruz (Mc 15, 34), son también arameos⁵¹. Jesús, en su oración personal, ora en su lengua materna. Y a sus discípulos les proporciona una oración comunitaria, compuesta en su lengua materna⁵². Con eso, Jesús saca a la oración del ámbito litúrgico del lenguaje sacral, y la pone en medio de la vida, en medio de la cotidianidad.

También por su contenido, el orar de Jesús es algo completamente nuevo. La exclamación de Cristo en la cruz (Mc 15, 34), que por su escándalo cristológico⁵³ difícilmente sería inventada, nos permite saber que Jesús oraba de buena gana con las palabras del salterio; esto tendría plena aplicación, si la cita del comienzo del salmo (22, 2) debiera entenderse en el sentido de que Jesús recitó el salmo entero (así como en Lc 18, 13, pretende quizás darnos a entender que el publicano recitó todo el salmo 51). El nuevo elemento en la oración de Jesús aparece no sólo en la forma de invocación que él utiliza, sino también en la manera de utilizar la Escritura. Al judaísmo le gusta amontonar epítetos⁵⁴. Pero la invocación que Jesús utiliza en su oración es el sencillo 'Abba, que muy raras veces es completado por un atributo como en Mt 11, 25 par. Cuando Jesús hace una súplica, combina su súplica con la prontitud para someterse a la voluntad del Padre (Mc 14, 32-42 par.)⁵⁵.

En la oración de Jesús, la *intercesión* ocupa mucho espacio. Jesús ora por el discípulo a quien ve en peligro de sucumbir a la prueba por obra de Satanás (Lc 22, 31 s)⁵⁶. Jesús ora por los niños⁵⁷ (Mc 10, 16: la bendición junto con la imposición de las manos significa intercesión). Jesús ora por Israel; así lo atestigua probablemente la tradición sobre la última cena.

La invitación des acostumbrada διαμερίσαστε εἰς ἑαυτοὺς (Lc 22, 17) podría significar que Jesús, en la última cena, no acompañó a sus discípulos en el

51. A propósito de 'Abba, véase anteriormente, p. 83 s; a propósito de la exclamación de Cristo en la cruz, véase p. 17, nota 15.

52. Véase más adelante, p. 231.

53. Falta en Lucas; Mc 15, 34 v. 1. D e i Porph: εἰς τί ὠνεΐδισός με; evangelio de Pedro 19: ἡ δύναμις (μου), κατέλειψάς με.

54. Véase BILLERBECK I 398. 405 s.

55. 2 Cor 12, 8 muestra que Pablo se comportó como Jesús en Getsemaní: se ora tres veces, y aunque la oración no sea escuchada, se reconoce que la voluntad de Dios quiere otra cosa (W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957 = 1960, 324 nota 1).

56. En Jn 17 vemos que la intercesión se extiende a todos los discípulos, incluso a los futuros.

57. Véase J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958, 61 s.

beber la copa. En consonancia con observaciones lingüísticas, esto nos indica que, en Lc 22, 16.18 par. Mc 14, 25, tenemos declaraciones de renuncia por parte de Jesús⁵⁸. Esta conclusión queda confirmada por la noticia de que también la iglesia de Palestina ayunaba en la pascua⁵⁹. En la misma hora en que los judíos celebraban la comida pascual, los cristianos ayunaban; en la noche de pascua aguardaban la parusía, y oraban con ayunos por la conversión de Israel⁶⁰. Probablemente, seguían en todo esto el ejemplo que Jesús mismo les diera en la última cena. Si esta interpretación es correcta, Jesús en la última cena renunció a la comida y a la bebida, para ayunar y orar en favor de la conversión de Israel.

Según Lc 23, 34a, Jesús intercedió también por los que le habían crucificado⁶¹. Todo esto no es tan obvio como podría parecer a primera vista. Es verdad que el antiguo testamento conoce la intercesión de los hombres de Dios, pero en ninguna parte exhorta a los piadosos a orar unos por otros. «La intercesión, en la religión israelita, no es asunto del piadoso ordinario, sino una cuestión que corresponde al hombre de Dios y al profeta»⁶². Más tarde, en el judaísmo antiguo, se ejercita la intercesión (la hace, seguramente, el padre de familia, en favor de los suyos, en la oración de la mañana⁶³), pero no adquirió la significación central, que tiene en el orar de Jesús.

Merece tenerse en cuenta especialmente la manera que Jesús tiene de *dar gracias*. Es característico el pasaje de Mt 11, 25 s par., una estrofa de cuatro líneas, que tiene impronta marcadamente palestina⁶⁴, y a la que ya Pablo hace referencia⁶⁵. Se trata de una oración expresada por Jesús en un punto crucial de su actividad.

58. *Abendmahlsworte*⁴, 199-210.

59. Conocemos esto por la práctica de los quartadecimanos, que continuaron la costumbre de la iglesia palestinense (véase *Ibid.*, 115-117, 208 s).

60. Ejemplos en B. LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimane*, en *BFChTh* II 54, Gütersloh 1953, 62-75; J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 208 s; W. HUBER, *Passa und Ostern*. Untersuchungen zur Ostfeier der alten Kirche, en *BZNW* 35, Berlin 1969, 11.

61. A propósito del problema textual de Lc 23, 34a, véase más adelante, p. 345.

62. N. JOHANSSON, *Parakletoi*, Lund 1940, 3.

63. *Sal Salom* 6, 4 s.

64. ἔξομολογοῦμαι σοι corresponde al comienzo estereotipado de los himnos de Qumrán 'wdkh 'dwnj (1 QH passim) πάτερ (v. 25) / ὁ πατήρ (v. 26) / = 'Abba (véase anteriormente, p. 83); κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς = *gone šamašim wa'arāc* (primera bendición de la *tephilla*, véase anteriormente, p. 221, nota 46); paralelismo antitético; parátaxis formal en medio de una hipótaxis lógica («de que has..., pero en cambio...»); εὐδοκία... ἐμπροσθεν = (targúmico) *ra'awa min qodam* (vg. Targ. Is 53, 6. 10). «A mi parecer, se trata de una palabra originalmente aramea», juzga con razón R. BULTMANN, *syn. Trad.* 172.

65. 1 Cor 1, 26 s.

Según las apreciaciones humanas, la labor de Jesús había fracasado, porque las figuras influyentes de su pueblo habían rechazado claramente su mensaje, y únicamente le seguía un grupo de personas que gozaban de poca estimación. Al pie de las ruinas, Jesús da gracias. Jesús alaba a Dios, a pesar del fracaso. Se regocija de que el misterio del reino se haya revelado a los «menores». Así lo dispuso la voluntad de Dios, buena y clemente. Podemos sospechar que la acción de gracias ocupó un puesto dominante en la vida y en la vida de oración de Jesús⁶⁶. En la literatura rabínica encontramos la siguiente frase: «En el mundo futuro, cesarán todos los sacrificios. Pero el sacrificio de acción de gracias permanecerá para siempre. Cesarán también todas las confesiones. Pero la confesión de la gratitud permanecerá para siempre»⁶⁷. Esto significa: el predominio de la acción de gracias, en la oración de Jesús, es anticipación de la consumación, es escatología anticipada.

c) Las enseñanzas de Jesús sobre la oración

Al modelo ofrecido por él mismo, Jesús añade especiales instrucciones acerca de la oración. Exhorta a los discípulos a que hagan oraciones de súplica (Mt 7, 7 par. Lc 11, 9):

Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν·
ζητεῖτε καὶ εὕρησεται·
κρούετε καὶ ἀνοίγησεται ὑμῖν⁶⁸.

J. Schniewind vio ya que este «lógion» suena como un proverbio⁶⁹. K. H. Rengstorf definió ya exactamente el *Sitz im Leben* (la «situación original») de la primera línea: es sabiduría de mendigos⁷⁰. «Mirad los mendigos», dice Jesús, «lo porfiados que son, y que no se dan por vencidos cuando la gente los quiere rechazar: saben que la tenacidad conduce al éxito. Así de constante

66. La tradición lo mantiene (Jn 11, 41).

67. *Pesiqta de Rab Kahana*, edit. por S. Buber, Lyck 1868, 79a 17 s. Véase Heb 13, 9-16: después de ofrecerse el sacrificio único en la cruz, no queda más que el sacrificio de acción de gracias (v. 15) y el sacrificio del amor agradecido (v. 16).

68. Tengamos en cuenta el paralelismo sinonímico, la triple parátaxis en una hipótaxis lógica, el «pasivo divino», el ritmo (véase la retrotraducción al arameo en la p. 39).

69. *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 121968, 99.

70. →K.-H. RENGSTORF 28 s.

debe ser vuestra oración. Y tan segura debe estar de ser escuchada. Se trata, claro, de la oración por la venida del reino»⁷¹. Esta *certidumbre de ser escuchados*, pretenden corroborarla también las parábolas de Lc 11, 5-8.11-13; 18, 1-8 y la frase acerca de la fe que mueve montañas (Mc 11, 23 s par.). Ahora bien, en medio de esto resulta difícil la promesa de que πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε... ἔσται ὑμῖν (Mc 11, 24), porque es una promesa que no tiene limitación alguna. Al parecer, Jesús ofrece aquí un cheque en blanco: una promesa incondicional de escuchar las oraciones. Sin embargo, hay que tener en cuenta que este πάντα, en el contexto, se refiere a lo de mover montañas, de lo que se había hablado ya en el versículo anterior. Ello se refiere, como ya sabemos⁷², no a los milagros espectaculares, sino a la autoridad escatológica, a aquella autoridad que actualmente halla su expresión visible en el poder sobre los espíritus. Esta comprensión escatológica de πάντα en el v. 24, se acomoda también al οὐδέν, de Mt 17, 20. Ahora bien, esto significa que todas estas palabras de Jesús que hablan de la seguridad de ser escuchados en la oración, se refieren a los dones escatológicos y a la autoridad del tiempo de salvación. La oración de los discípulos de Jesús tiene la promesa de que, en ella, están actuando ya sobre este mundo las energías del reino futuro.

Al exhortar a sus discípulos a orar, pidiendo los dones del tiempo de salvación, con la seguridad de ser escuchados, Jesús dio tres instrucciones muy claras y precisas, acerca de cómo tenía que ser su oración. La primera: vuestra oración no debe parecerse a la de los fariseos, que pretenden que la gente los vea; vuestra oración debe hacerse *en oculto*, en el ταμ(ι)εῖον (Mt 6, 6), en el cuarto de la despensa, en un lugar completamente profano. Esta instrucción alude quizás a Is 26, 20: «Vete, pueblo mío, entra en tus cámaras y cierra tu puerta tras de ti, escóndete un instante hasta que pase la ira». Los discípulos de Jesús conocen la catástrofe que se avecina. Su oración es la oración del tiempo escatológico de calamidades. Esta oración es demasiado seria, para hacerla objeto de exhibición.

En segundo lugar, la oración de los discípulos debe ser *breve*. Jesús censura a los escribas οἱ... προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι (Mc 12, 40); Jesús reprende el βοτταλογεῖν (Mt 6, 7). Detrás de las largas oraciones (algo parecido a lo que los paganos llamaban *fatigare deos*) se hallaba la idea de que Dios se determinaría a ser

71. Lc 18, 7.

72. Véase anteriormente, p. 196 s.

clemente, si se le acosa con multitud de invocaciones y palabras. Los discípulos de Jesús no necesitan esa palabrería. El Padre sabe ya lo que les hace falta. Así que su oración puede ser breve. El padrenuestro, que en Mateo viene a continuación inmediata de la exhortación a orar con brevedad, está concebido aquí como un ejemplo de oración breve. De hecho, se distingue por su brevedad de la mayoría de las oraciones de aquella época. La cualidad de hijos nos libra de la necesidad de la palabrería.

Finalmente, la única condición previa mencionada por Jesús, para que sea escuchada la oración de los discípulos es la *prontitud para perdonar*. Esta prontitud es, para Jesús, *conditio sine qua non* de toda oración. Por eso, la recogió también en el padrenuestro (Mt 6, 12 par.). La prontitud y buena voluntad para perdonar la injusticia, no ha de tener límites y debe abarcar incluso al enemigo: la intercesión por él (Mt 5, 44 par. Lc 6, 28) presupone que se le perdona. Toda oración incluye la súplica del perdón de Dios. Pero ¿cómo se podrá pedir el perdón divino, si uno mismo no está dispuesto a perdonar (Mc 11, 25; Mt 6, 14 s; 18, 35)? Por el contrario, si es el discípulo de Jesús quien ha pecado contra su hermano, entonces —antes de comparecer ante Dios— debe confesar su culpa al hermano y pedirle perdón. Así lo afirma Mt 5, 23 s⁷³. Esta palabra no pretende quitar valor a los sacrificios para dárselo a nuestra solidaridad humana (el sacrificio carece de importancia, la purificación de las relaciones con el hermano es lo único que interesa), sino que, lejos de eso, toma muy en serio el sacrificio. «Tú no puedes presentarte ante Dios con tu sacrificio, es decir, con tu petición de perdón», afirma Jesús, «si tu hermano tiene contra ti una queja justificada». El camino hacia Dios pasa por el prójimo.

El perdón —la disposición propia para perdonar y la súplica de perdón cuando es uno mismo quien ha cometido una ofensa— es la condición previa por excelencia para la oración por parte de los discípulos de Jesús.

d) *El padrenuestro*⁷⁴

Jesús, por medio de su propia oración, no sólo ofreció a sus discípulos un modelo de cómo debían orar, sino que les dio también una nueva oración, que tanto por razones lingüísticas como

73. Para la interpretación, véase J. JEREMIAS, «*Lass allda deine Gaben*» (Mt 5, 23 f.): ZNW 36 (1937) 150-154 = *Abba*, 103-107.

74. →A. SEEBERG; P. FIEBIG, *Das Vaterunser*, Gütersloh 1927; G. DAL-

objetivas pertenece a la veta original de la tradición⁷⁵: el padrenuestro.

El texto más antiguo. El padrenuestro se nos ha transmitido en los evangelios⁷⁶ a través de dos versiones: una más extensa, que leemos en Mateo (6, 9-13), y una más breve, que hallamos en Lucas (11, 2-4)⁷⁷. Para el enjuiciamiento, es muy aleccionador tener en cuenta el correspondiente contexto. En Mateo, el contexto es la confrontación de Jesús con los fariseos acerca de las limosnas, la oración y el ayuno (6, 1-18). Esta confrontación tiene lugar en tres secciones de construcción exactamente paralela (6, 1-4 .5 s. 16-18), donde sólo la sección que habla acerca de la oración está ampliada con otros tres «lógia» acerca del orar: la advertencia contra la palabrería (6, 7 s), el padrenuestro (6, 9-13) y la instrucción sobre la prontitud para perdonar (6, 14 s). Por esta ampliación surgió una «didaché» sobre la oración, una

MAN, *Worte Jesu*², 283-365; E. LOHMEYER, *Das Vaterunser*, Göttingen 1946 = 51962 (a quien sólo se le ha deslizado el «lapsus» de atribuir dos modernas retrotraducciones al arameo del norte y del sur de Palestina); →K. G. KUHN; T. W. MANSON, *The Lord's Prayer*, Bulletin of the John Rylands Library 38. Manchester 1955/6, 99-113. 436-448; →H. SCHURMANN; →J. JEREMIAS, *Vater-Unser*⁴ = *Abba*, 152-171 (bibl.).

75. Así lo afirma con razón N. PERRIN, *Rediscovering*, 47.

76. Otra tradición se encuentra en Did 8, 2; pero en adelante podremos prescindir de ella, porque, salvo divergencias insignificantes, concuerda con el texto de Mateo.

77. Desde el punto de vista de la crítica textual, las dos versiones no plantean serios problemas. No es original la doxología de Mt 6, 13 b, que falta en los manuscritos más antiguos de Mateo \aleph B D *al* it vg^{codd} así como en todos los manuscritos de Lucas (véase, no obstante, la p. 238). A propósito de la variante ἀφήκαμεν, de Mt 6, 12, véase más adelante, p. 230. El texto de Lucas está transmitido con numerosas variantes, que muestran casi universalmente la tendencia a adecuar —en cuanto a la extensión y las palabras— el texto, más breve, de Lucas al texto, más extenso, de Mateo. Tan sólo es interesante la petición acerca del Espíritu Santo ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, que aparece en Marción en lugar de la primera petición, y que en los códices minúsculos 162 700, en Gregorio de Nisa y en Máximo Confesor (que le sigue a él) aparece en lugar de la segunda petición (un vestigio lo encontramos también al comienzo de la fórmula de la segunda petición en D: ἐφ' ἡμᾶς ἐλθάτω σου ἡ βασιλεία). Esta petición acerca del Espíritu no es, ni mucho menos, original, contra lo que supuso A. VON HARNACK, *Ueber einige Worte, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunser*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Phil.-hist. Klasse 1904, 195-208, y otros después de él; la prueba testimonial, que es muy débil, la posición vacilante y, sobre todo, la forma, que difiere de la estructura de las demás peticiones, excluyen el que esta petición sea original. Podría proceder, más bien, de la liturgia bautismal, en la cual estaban vinculados el padrenuestro y la petición del Espíritu (vg., *Const. Apost.* VII 45, edición de Funk I 451 s).

«didaché» compuesta a base de palabras de Jesús. También en Lucas el padrenuestro se halla dentro del marco de un catecismo sobre la oración (11, 1-13). Está dividido, igualmente, en cuatro partes y abarca la petición «¡Enseñanos a orar!» juntamente con el padrenuestro (11, 1-4), la parábola del amigo que viene a pedir, y que Lucas entiende como exhortación a ser constantes en la oración (11, 5-8)⁷⁸, una invitación a orar (11, 9 s) y la imagen del padre generoso, que es una invitación a tener confianza en que se nos va a escuchar (11, 11-13). Estos dos catecismos sobre la oración están destinados para situaciones muy distintas: el de Mateo está destinado para personas que han aprendido a orar, pero cuya oración corre peligros; el de Lucas está destinado para personas que todavía han de aprender a orar como es debido. Esto quiere decir que, en Mateo, tenemos un catecismo judeocristiano sobre la oración, y en Lucas, un catecismo paganocristiano. Si a esto añadimos la «didaché» (véase nota 76), cuyo material básico pertenece nada menos que al siglo I d.C., entonces podemos asegurar que el padrenuestro constituía, hacia el año 75 d.C., parte integrante de las instrucciones sobre la oración que se daban en toda la iglesia, y por cierto, como nos lo hace sospechar la ordenación de la materia que hallamos en la «didaché» (1-6 dos caminos, 7 el bautismo, 8 el ayuno y el padrenuestro, 9 s la cena), era parte integrante de la instrucción que seguía al bautismo. La iglesia judeocristiana y la iglesia paganocristiana están de acuerdo en esto: se enseña a orar con el padrenuestro. Por lo que se refiere a las divergencias de las versiones que hallamos en Mateo y en Lucas, el resultado de nuestra investigación es que no se derivan de intervenciones de los evangelistas (y, en general, no de cambios introducidos por individuos), sino que tenemos ante nosotros dos versiones de dos iglesias diferentes.

¿Qué versión es la primitiva? Mt 6, 9-13 y Lc 11, 2-4 se diferencian tanto en la extensión como en el texto.

La versión de Lucas es *más breve* que la versión de Mateo en tres lugares. Faltan los atributos de la invocación (la invocación dice sencillamente πάτερ), faltan por completo la tercera petición (γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς) y la séptima petición (ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ) de Mateo. La

78. Este no es el sentido original. En el centro de la parábola se halla originalmente, no el amigo que pide, sino el que recibe la petición, y el objeto de la comparación no es el hombre que ora, sino Dios: Si hasta un hombre se levanta por la noche para ayudar en un apuro a un amigo, ¡cuánto más escuchará Dios a los suyos, cuando se hallen en algún aprieto! (véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse?*, 157-159, = *Parábolas*, 193-196).

observación decisiva con respecto a la originalidad es que la versión de Lucas se halla contenida por completo en la versión de Mateo. Puesto que los textos litúrgicos tienen la tendencia a enriquecerse, y el texto más breve es generalmente el más antiguo, lo que superabunda en Mateo podría deberse a ampliaciones. Es improbable que alguien se atreviera a borrar la tercera y séptima peticiones, mientras que lo inverso podemos imaginárnoslo muy bien. Que el texto más breve sea el más antiguo, se confirma también por otras observaciones. Los tres textos adicionales de la versión de Mateo se hallan, en cada caso, en un lugar correspondiente del pasaje: al final de la invocación (que originalmente constaba de una sola palabra), al final de las peticiones en segunda persona del singular, y al final de las peticiones en primera persona del plural. Esto corresponde, a su vez, a lo que puede observarse en otras partes: los textos litúrgicos suelen terminar con acento pleno al final ⁷⁹. En favor de la originalidad de la versión de Lucas, habla en último término el hecho de que las adiciones transmitidas por Mateo dan equilibrio a la estructura estilística del padrenuestro. Concretamente, la séptima petición completa el paralelismo de los miembros, paralelismo cuya falta es muy llamativa en la petición final de la versión de Lucas.

Además, en lo que corresponde al *texto*, la petición del pan —en la versión lucana— está generalizada con la utilización del presente $\delta\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$, que, por lo demás, es el único presente que encontramos en el padrenuestro, y está generalizada también por la utilización de $\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \eta\acute{\mu}\epsilon\rho\alpha\nu$ en vez de $\sigma\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\omicron\nu$. Esto da la preferencia a Mateo. En la quinta petición, Mateo tiene $\tau\acute{o}\ \delta\phi\epsilon\iota\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$, y Lucas $\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$. La sorprendente expresión utilizada por Mateo es un aramaismo ⁸⁰; porque la expresión aramea para designar el pecado, *hoba*, significa propiamente «deuda (de dinero)». Por consiguiente, $\tau\acute{o}\ \delta\phi\epsilon\iota\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ (Mateo) es traducción literal; $\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (Lucas) es una helenización. El que también la versión de Lucas se derive de $\delta\phi\epsilon\iota\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$, lo vemos por lo de $\tau\acute{o}\ \delta\phi\epsilon\iota\lambda\omicron\nu\tau\iota$, que viene después. Cuando, más adelante, en la segunda mitad de la petición de perdón, vemos que Mateo nos ofrece el aoristo $\acute{\alpha}\phi\acute{\eta}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$, y Lucas el presente $\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\omicron\mu\epsilon\nu$, el texto —más difícil— de Mateo podrá reclamar, también aquí, una antigüedad mayor ⁸¹.

79. Ejemplos: Mt 26, 28 comparado con los textos paralelos; Flp 2, 11.

80. Véase anteriormente, p. 19, nota 47.

81. Cuando en la tradición de Mateo aparece el presente $\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\omicron\mu\epsilon\nu$ D 33 pc ó $\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\omicron\mu\epsilon\nu$ \mathfrak{R} pm Cl (Did.) junto con el aoristo $\acute{\alpha}\phi\acute{\eta}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ \mathfrak{R} * B al, se trata también aquí de una simplificación (por tanto no se trata de influencia de Lucas).

Por consiguiente, nuestro resultado es el siguiente: con respecto a la *longitud*, el texto —más breve— de Lucas debe considerarse como más primitivo; con respecto a los *elementos comunes*, el texto de Mateo es el que debe considerarse como más primitivo. Además, hemos llegado a ver que el texto griego tiene como base un texto arameo. Al retrotraducir al arameo la versión de Lucas, descubrimos un ritmo de dos o de cuatro «ictus» y una rima⁸²:

'Abbá

jítqaddás šemák | teté malkuták

lahmán delimhár | hab lán joma dén

ušeboq lán hóbénan | kedišebáqnan lehajjabénan

wela ta'elinnan lenisjón.

El sentido. Para comprender el sentido del padrenuestro, es muy importante aquella petición: Κύριε, διδάξον ἡμᾶς προσεύχασθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, petición que —según Lc 11, 1— fue ocasión para que Jesús formulara el padrenuestro. Porque la cláusula comparativa introducida por καθὼς nos da a conocer que el anónimo discípulo de Jesús está pidiendo una oración que caracterice a los seguidores de Jesús como la comunidad de salvación⁸³. Por consiguiente, el padrenuestro —ya desde un principio— no se concibe sólo como modelo para orar como es debido, sino también como fórmula, más aún, como señal distintiva. Y así lo entendió la iglesia a lo largo de los siglos.

La estructura del padrenuestro se reconoce a primera vista:

1. la invocación va seguida por
2. dos breves peticiones en segunda persona de singular, y que tienen «parallelismus membrorum»,
3. dos peticiones más extensas, en primera persona del plural, y que tienen «parallelismus membrorum», y
4. la breve petición final.

La invocación πᾶτερ (Lc 11, 1) se deriva de un *'Abba* arameo, que debe traducirse aquí por «Padre nuestro»⁸⁴ (como hace

82. Siguiendo a C. F. BURNEY, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925, 113. La invocación, desde luego, no tiene más que un «ictus», pero el segundo «ictus» está sustituido por la pausa. La aplicación de la «ley de la pausa» (véase anteriormente, p. 35) da mayor gravedad a la invocación (→K.-G. KUHN, 39).

83. Véase anteriormente, p. 202.

84. Así, 'Er. 6, 2; B. B. 9, 3; Šebu'. 7, 7 (tres veces); Tos. Joma 2, 5. 6. 8; Tos. B. Q. 10, 21.

correctamente Mt 6, 9). Vimos en el § 7 que la invocación 'Abba es una manera de hablar propia de Jesús: una manera de hablar que hace que resalte tanto la confianza de Jesús como su autoridad. Con el padrenuestro, Jesús concede a los «pequeños»⁸⁵ el privilegio de decir con él 'Abba. Como miembros que son de la familia de Dios, pueden llamar «Padre» a Dios y pedirle dones buenos. La más temprana iglesia, desde el comienzo mismo, consideró como un gran privilegio el que Jesús hiciera así partícipes a sus discípulos de la autoridad que él tenía como Hijo. Así lo vemos clarísimamente vg. en Rom 8, 15 s (donde, el punto, no hay que ponerlo después de πατήρ, sino después de υιοθεσίας, porque de lo contrario el comienzo del v. 16 sería el primer asínclon de la carta a los romanos), cuando Pablo nos dice que no hay prueba más clara de la posesión de la calidad de hijos como el hecho de que uno se atreva a invocar 'Abba. Esta afirmación es tan importante para Pablo, que la repite en Gál 4, 6 (donde el ὅτι tiene sentido declarativo, y debe traducirse por tanto por «que», y no por «puesto que»). Y cuando, desde siempre, tanto en la liturgia del oriente como del occidente, se introduce el padrenuestro con las palabras: «Concedéndonos..., que nos atrevamos a invocarte... como Padre, y a decir: Padre nuestro...» (liturgia de san Crisóstomo), o bien «Nos atrevemos a decir: Padre nuestro» (misa romana)⁸⁶, entonces en este hecho se está expresando la convicción de que es un privilegio el que Jesús permitiera a sus discípulos decir con él 'Abba. El valor que impulsa a invocar a Dios como Padre nace de la certidumbre de que se es hijo. Sólo los hijos pueden decir 'Abba.

Vienen después las dos *peticiones en segunda persona de singular*: «Santificado sea tu nombre. Venga tu reino». Ambas peticiones tienen la misma estructura y forman un paralelismo sinónimo. En ambas ocasiones el verbo está en primer lugar; y en ambas ocasiones se evita el imperativo. No sólo en su aspecto formal, sino también por su contenido, las dos peticiones están íntimamente relacionadas. No fueron acuñadas de nuevo por Jesús, sino que proceden de la liturgia judía, a saber, del *Qaddiś* o «Santo», con la cual terminaba el culto de la sinagoga, y con la que Jesús se hallaba familiarizado desde niño. El *Qaddiś* es una de las escasísimas oraciones del judaísmo antiguo. Esto se explica por el hecho de que se hacía oración a continuación inmediata del sermón, que se predicaba en arameo. La forma más antigua

85. Véase anteriormente, p. 136.

86. T. W. MANSON (véase anteriormente, nota 74), 101 nota 2.

que ha llegado hasta nosotros, de esta oración que se utilizaba mucho, es la siguiente:

Glorificado y santificado sea su gran nombre,
en el mundo creado por él según su voluntad.
Haga él reinar su señorío
por el tiempo de vuestra vida y por vuestros días y durante la vida
de toda la casa de Israel, en seguida y pronto.
Alabado sea su gran nombre, de eternidad en eternidad.
Y decid a esto: ¡Amén!⁸⁷.

El *Qaddiš* es una oración escatológica. Las dos peticiones solicitan lo mismo: que Dios se manifieste como Señor. Toda manifestación de un regente terreno iba acompañada por el homenaje que se le rendía con palabras (aclamación) y con gestos (*proskynesis*). Así ocurrirá también cuando Dios manifieste su gloria: se rendirá homenaje a su nombre, y todo se someterá a su señorío. Por consiguiente, el *Qaddiš* utiliza motivos de entronización. De esta misma manera hay que entender también las dos peticiones del padrenuestro que están redactadas en segunda persona del singular. Piden que llegue la hora en la que se haga visible la santidad de Dios y él comience a reinar. El mundo presente está bajo el señorío de Satanás; la maldad triunfa. Desde lo más hondo de esta calamidad, los discípulos de Jesús claman pidiendo que sea vencido Satanás y que se manifieste el reino y señorío de Dios. Oran para que se abrevien las últimas tentaciones, porque, de lo contrario, nadie se salvaría (Mc 13, 20). Las dos peticiones en segunda persona del singular son expresión de la confianza en la promesa de Dios y en su misericordia. Quien pronuncia estas dos peticiones, deja a un lado las preocupaciones de la vida cotidiana y, aunque esté rodeado de maldad y tinieblas, se arroja por completo en los brazos de Dios.

La comunidad judía y los discípulos de Jesús emplean las mismas palabras para suplicar que se manifieste la gloria de Dios. Y, sin embargo, hay una gran diferencia. En el *Qaddiš* ora una

87. El texto puede verse en DALMAN, *Worte Jesu*¹, 305 (no en ²1930); a propósito de la edad y de la forma supuestamente más antigua, véase I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M. ³1931 = Hildesheim ⁴1962, 92-98. Una pequeña observación estilística habla a favor de que Jesús enlazara con el *Qaddiš*. Las dos peticiones en segunda persona del singular, en el padrenuestro, se yuxtaponen asintéticamente, mientras que las peticiones en primera persona del plural están unidas por la conjunción *koif*. Esta discrepancia se explica probablemente por el hecho de que las dos peticiones del *Qaddiš* —según la más antigua tradición— se hallaban también yuxtapuestas sin conjunción alguna.

comunidad que se halla aún en el vestíbulo de la esperanza. Pero en el padrenuestro oran personas que saben que ha comenzado ya la obra de la clemencia divina, la gran coyuntura decisiva⁸⁸.

Asimismo, *las dos peticiones en primera persona del plural*, que oran por el pan y por el perdón de las culpas, se hallan íntimamente relacionadas. Otra vez lo vemos por la forma misma en que están redactadas. En efecto, cada una de estas dos peticiones consta de dos mitades de línea que se contraponen entre sí (véase más adelante). Si es cierto que el comienzo del padrenuestro enlaza con el *Qaddiš*, también lo es que el acento recae sobre el nuevo elemento que Jesús añade, a saber, sobre las peticiones en primera persona del plural.

La primera de las dos peticiones en primera persona del plural suplica el ἄρτος ἐπιούσιος.

No es éste el lugar apropiado para estudiar la interminable discusión sobre el significado de ἐπιούσιος⁸⁹. En lo esencial, se trata de saber si esta palabra que, fuera del marco del cristianismo, no se halla atestiguada más que una sola vez, y dentro de un contexto fragmentario⁹⁰, se deriva de ἐπιείναι o ἐπουσία, o bien se deriva de ἐπιέναι. En el primero de los casos, significaría algo así como «lo que es necesario para la existencia»; en el segundo caso, «venidero, de mañana». Voy a mencionar inmediatamente el argumento que yo creo que es decisivo. Se trata de la noticia que nos da Jerónimo de que en el evangelio de los Nazareos el término ἐπιούσιος estaba expresado por *mahar*, que él traduce muy acertadamente por: *quod dicitur crastinum*⁹¹. Ahora bien, es verdad que el evangelio de los Nazareos (del que sólo quedan fragmentos) no fue una obra escrita originalmente en arameo, sino que fue una traducción targúmica al arameo, del evangelio de Mateo. Y, en consecuencia, es posterior a Mateo. Sin embargo, basándonos en buenas razones, podemos afirmar que lo de *mahar* es más antiguo que el evangelio de Mateo. Porque el traductor que vertió a la lengua aramea el evangelio de Mt, en el instante en que llegó al padrenuestro, dejó —como es lógico— de traducir, y escribió en lugar de ello las palabras que oraba a diario. Y, en este caso, no cabe duda de que *mahar* («mañana») es la expresión aramea que se halla detrás del ἐπιούσιος. En favor de ello habla también otro hecho: en la petición del pan hay una antítesis entre ἐπιούσιος y σήμερον, antítesis que halla luego un paralelo en la siguiente petición, al contraponerse el perdón divino al perdón humano: «El pan de mañana — ¡dánoslo hoy!».

Pues bien, Jerónimo no sólo dice la palabra que los judeo-cristianos de lengua aramea empleaban en lugar de ἐπιούσιος, sino que además de la traducción añade un comentario: *mahar*

88. Véase anteriormente, p. 97 ss.

89. W. FOERSTER, ἐπιούσιος, en ThW II, 1935, 587-595.

90. En un papiro que entretanto ha vuelto a desaparecer (F. PREISIGKE, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten* I, Strassburg 1915, 5224).

91. *Comentario a Mateo*, sobre 6, 11 (E. KLOSTERMANN, *Apocrypha* II, KIT 83, Berlin 1929, 7).

quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie. Por consiguiente, Jerónimo interpreta lo de ἄρτος ἐπιούσιος como «el pan futuro». Es verdad que *maħar*, literalmente, significa el «día de mañana». Pero, en sentido traslaticio, significa «el mañana de Dios», el futuro, es decir, el tiempo final⁹². Así que por el pan de mañana, Jerónimo no entendía el pan terreno, vg. el mínimo necesario para la existencia, sino el pan de la vida. Esta comprensión escatológica de la petición predominó durante los primeros siglos, tanto en oriente como en occidente⁹³. En favor de ella habla la orientación escatológica de todas las demás peticiones del padrenuestro. Dicha orientación nos sugiere que Jesús entendió efectivamente la petición del pan como la petición del *pan del tiempo de la salvación*, del pan de la vida.

Ahora bien, sería un craso error el creer que con ello quedaba espiritualizada la petición del pan. Para Jesús, el pan terreno y el pan de vida no están en oposición alguna, porque en el ámbito de la «basileía» todo lo terreno queda santificado. El pan que Jesús partía, al hacer que los publicanos y pecadores se sentaran a su mesa, el pan que él extendió a sus discípulos en la última cena, era pan terreno y, al mismo tiempo, pan de vida. Para los discípulos de Jesús, toda comunión de mesa con él, y no sólo la comunión en la última cena, tenía sentido plenamente escatológico. Toda comida con Jesús era un banquete de salvación, era una anticipación del banquete de la consumación. En toda comida, Jesús era el señor de la casa, el anfitrión, tal como habría de serlo en la consumación. La comunidad primitiva conservó esta comprensión escatológica, al designar sus banquetes comunitarios como «cenas del Señor» (I Cor 11, 20). Tal es el sentido que tiene también la petición del «pan de mañana» o «pan para mañana». Esta petición no establece una ruptura entre la cotidianidad y el

92. Ya en el antiguo testamento, *maħar* tiene la significación de «futuro», verbigracia en Ex 13, 14: «Y cuando el día de mañana [= en el futuro] te pregunte tu hijo...», véase Gén 30, 33; Dt 6, 20; Jos 4, 6.21; 22, 24.27 s. La significación escatológica de *maħar* la encontramos en Lev. r. 23 a propósito de 18, 3; Midr. del Cantar de los Cantares a propósito de 2, 2 (dos veces): *ge'ullat (šāl) maħar* «la redención de mañana».

93. A. SEEBERG, *Die vierte Bitte des Vaterunsers*, Rostock 1914, 11 s. Esta interpretación la vemos ya en Marción, en quien leemos τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον (A. VON HARNACK, *Marcion*², TU 45, Leipzig 1924, 207* s), y además en el Cristiano-Palestinense (*lħm d'tr'* «pan de superfluidad»), la Vetus Syra (Mt 6, 11 *šyc* (= *s deest*) *wlħmn 'mjn' dħwm' hb ln*; Lc 11, 3 *šyc* *whb ln lħm' 'mjn' dklħwm*), las antiguas versiones egipcias (bo *crastinum*, sa *venienten*), así como la Vulgata sobre Mt 6, 11 (*supersubstantialem*).

mundo celestial, sino que pide que —en medio de la profanidad de la vida cotidiana— sean eficaces las energías y dones del mundo venidero. Tan sólo cuando hemos comprendido claramente la orientación escatológica de la petición del pan, nos daremos cuenta del peso y vigor que tiene el σήμερον. En un mundo esclavizado por Satanás, en un mundo en el que Dios está lejos, los discípulos deben pedir ya hoy el poder participar en la gloria de la consumación. Deben extender ambas manos hacia el pan de la vida y orar para este momento: Ahora ya, aquí ya, hoy ya, danos el pan de la vida, en medio de nuestra pobre existencia.

La segunda petición en primera persona del plural tiene la mirada puesta en el gran «ajuste de cuentas» hacia el que el mundo se encamina. Los discípulos de Jesús saben que están implicados en la culpa y en el pecado. Y saben que únicamente la absolución de Dios, el mayor de sus dones, puede salvarlos. Imploran ese don no sólo para el momento del juicio final, sino ya para ahora, para aquí y para hoy.

Esta segunda petición en primera persona del plural está compuesta de dos miembros, lo mismo que la primera. Sin embargo, la segunda mitad de la petición del perdón, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, nos llama la atención porque se refiere a una acción humana: algo extraño dentro del contexto del padrenuestro. Parece casi como un cuerpo extraño. Esto nos permite ver claramente que sobre él carga un énfasis muy especial. Nos sorprende sobre todo el aoristo ἀφήκαμεν: «Perdónanos así como nosotros hemos perdonado». Entonces, ¿nuestro perdón precede al perdón de Dios? Nuestro perdón ¿es modelo para el perdón de Dios (Mt ὡς καὶ) o es la justificación del mismo (Lc καὶ γάρ)? Una observación lingüística nos ayudará a comprender el ἀφήκαμεν como es debido. Ἀφήκαμεν se deriva del arameo *šebaqqan*. Y este último tiene el sentido de *perfectum coincidentiae*⁹⁴. De tal suerte que habrá que traducir: «así como también nosotros perdonamos *ahora* a nuestros deudores». Por tanto, la segunda mitad de la segunda petición (nos referimos a las dos peticiones redactadas en primera persona del plural) es un recordatorio que a uno mismo le está recordando el propio perdón, es una declaración de la prontitud que uno tiene para transmitir el perdón de Dios. Esta prontitud, como Jesús está acentuando sin cesar, es la condición previa indispensable para el perdón de Dios⁹⁵. Allá donde falta la disposición para perdonar, el pedir

94. Véase P. JOÜON, *L'évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Verbum Salutis 5, Paris 1930, 35.

95. Véase anteriormente, p. 227 s.

el perdón de Dios es una mentira. Por consiguiente, con la segunda de las peticiones del «nosotros», los discípulos de Jesús afirman lo siguiente: Nosotros pertenecemos al reino; por eso, haznos partícipes ya hoy del don del tiempo de salvación; nosotros lo transmitiremos.

Las dos peticiones del «nosotros» son la actualización de las dos peticiones del «tú» (de las dos peticiones en segunda persona del singular). Si las dos peticiones en segunda persona del singular piden que Dios se manifieste como señor, las dos peticiones del «nosotros» se atreven a pedir la consumación ya desde ahora, ya hoy mismo.

La *petición final* es sorprendente. Por de pronto, su forma se sale ya del marco del padrenuestro. Después del paralelismo de las dos peticiones del «tú» y de la estructura bimembre de las dos peticiones del «nosotros», este final conciso y de un solo miembro tiene sonido abrupto y duro. A esto se añade otra circunstancia. Esta última petición es la única que está formulada en sentido negativo. Todo ello es intencionado. Esta petición tiene que tener efecto duro y abrupto. Así lo vemos por su contenido. En primer lugar, *πειρασμός* no se refiere a las tentaciones de la vida cotidiana, sino a la última y gran tentación final⁹⁶. Por lo que se refiere luego al predicado verbal *μη εἰσενέγκης*, el texto griego podría sonar como si fuera Dios quien lleva a la tentación. Ya en Sant 1, 13 se rechaza esta interpretación. Que realmente, tal interpretación no acierta con el sentido, lo vemos al comparar la última petición del padrenuestro con una oración judía de la mañana y de la tarde: oración con la que Jesús quizás enlaza directamente:

No me lleves bajo el poder del pecado,
ni bajo el poder de la culpa,
ni bajo el poder de la tentación,
ni bajo el poder de lo infame⁹⁷.

Aquí, el causativo «no me lleves» tiene claramente —como se ve por los paralelos— sentido permisivo: «No permitas que yo caiga». Tal es también el sentido de la petición final del padrenuestro, el sentido del *μη εἰσενέγκης*: «No permitas que caigamos en la tentación». Los discípulos de Jesús no piden que se les libre

96. Véase anteriormente, p. 156 s. → J. JEREMIAS, *Vater-Unser*⁴, 26 s = *Abba*, 169 s.

97. b. Ber. 60 b (dos veces).

de las tentaciones⁹⁸. Sino que el sentido de la petición final es que uno sea preservado de sucumbir a la tentación escatológica. Por consiguiente, los discípulos de Jesús, al final del padrenuestro, piden ser preservados de la apostasía⁹⁹. Ahora comprenderemos el final abrupto. Toda la sobriedad de Jesús hace que, con esta línea final, la mirada de los discípulos vaya de la perspectiva de la consumación a la situación concreta en que ellos se han de encontrar. Esta línea final es un «grito de auxilio que resuena extensamente»¹⁰⁰: ¡concedenos ésto sólo: libranos de extraviarnos! «En el antiguo testamento no encontramos paralelo alguno» de esta petición, «ni siquiera de la idea que en ella se expresa»¹⁰¹. Y, con toda seguridad, este hecho no es casual.

La falta de la *doxología* en Lc 11, 4 y en los más antiguos MSS de Mt, 6, 13 no nos justifica para sacar la conclusión de que el padrenuestro se recitaba sin una bendición final. Es completamente inconcebible que una oración terminara con las palabras τοῦ πονηροῦ (Mateo) o εἰς πειρασμόν (Lucas). Antes bien, hemos de saber que en el judaísmo había dos formas para terminar una oración: el final fijo y el final formulado libremente por el orante, llamado *hatima* («sello»). Originalmente, el padrenuestro fue una oración con «sello», es decir, con final formulado libremente. A lo más tardar, a fines del siglo I d.C. se introdujo en todas partes una forma fija de doxología. Pero su introducción fue gradual. En Did 8, 2, donde la hallamos testimoniada por vez primera, tiene todavía la forma bimembre: ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Pero muy pronto se hizo trimembre.

Por tanto, el padrenuestro es una oración escatológica lo mismo que el *maranatha* (1 Cor 16, 22), lo mismo que Mc 14, 38 y que Lc 21, 36. Su núcleo es la petición del reino: pedir que venga ese reino que se está actualizando ya ahora. Ahora bien, la petición final nos permite ver que lo último sigue siendo, a pesar de todo, un clamor: πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ «Yo creo. Pero ¡ayúdame a pesar de¹⁰² mi incredulidad!» (Mc 9, 24).

98. Véase el ágrafon: *neminem intemptatum regna caelestia consecuturum*, que cita Tertuliano, *De baptismo* 20, 2 (para la interpretación, véase J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*⁴, Gütersloh 1965, 71-73).

99. R. BULTMANN, *Jesus, Die Unsterblichen* 1. Berlin 1926 = Tübingen 1964, 167; →H. SCHÜRMAN, 91.

100. →H. SCHÜRMAN, 90.

101. J. HERRMANN, 91.

102. El dativo tiene sentido adversativo (véase anteriormente, p. 197).

§ 19. VIDA DE DISCIPULADO

G KITTEL, *Die Probleme des palastinensischen Spätjudentums und des Urchristentums*, BWANT 3, 1, Stuttgart 1926, W G KUMMEL, *Jesus und der jüdische Traditions-gedanke* SNW 33 (1934) 105-130, J JEREMIAS, *Jerusalem*, II B (1937), cap 11 «La posición social de la mujer», 232-250, E LOHMEYER, *Kultus und Evangelium*, Göttingen 1942, G BORNKAMM, *Der Lohn-gedanke im Neuen Testament* EvTh 2/3 (1946) 143-166 = en *Studien zu Antike und Urchristentum* Gesammelte Aufsätze II, BEvTh 28, München 1959 = ²1963, 69-92, G VON RAD, *Die Stadt auf dem Berge* EvTh 8 (1948/1949) 439-447 = *Gesammelte Studien zum AT*, München ³1965, 214-224, C H DODD, *Gospel and Law*, Cambridge 1951, H-J SCHOEPS, *Jesus et la loi juive* RHPH 33 (1953) 1-20, K-H RENGSTORF, *Mann und Frau im Urchristentum*, Arbeits-gemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen Heft 12, Köln-Opladen 1954, R SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, J DUPONT, *Les beatitudes* Le probleme litteraire Le message doctrinal, Bruges-Louvain 1954, ²I 1958 = Paris 1969, ²II Paris 1969, J LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*², Leipzig 1955, Gutersloh 1962, H BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHTh 24, Tübingen 1957, J JEREMIAS, *Die Bergpredigt*, Calwer Hefte 27, Stuttgart 1959 = ⁷1970 — en *Abba*, 171-189, E LOHSE, *Jesu Worte über den Sabbat*, en *Judentum Urchristentum Kirche* Festschrift für J Jeremias, BZNW 26, Berlin 1960, ²1964, 79-89, M HENGEL, *Die Zeloten*, AGSU 1, Leiden-Köln 1961, H KOSMALA, *The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran*, ASTI III, Leiden 1964, 114-121, H-J DEGENHARDT, *Lukas Evangelist der Armen Besitz und Besitzverzicht* in den lukanischen Schriften, Stuttgart 1965, A ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple*, ASNU XXIV, Lund 1965, S G F BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, H-TH WREGE, *Die Ueberlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, WUNT 9, Tübingen 1968

A proposito del título esta sección estudia las «exigencias éticas de Jesús». Ahora bien, esta designación cubre el factor escatológico, a saber, el hecho de que no se trata de un código de conducta relacionado puramente con este mundo, sino que se trata del orden existencial del reino venidero, orden que rige ya desde ahora la vida de los discípulos. Así que, en vez de hablar de la «ética de Jesús», hablamos de la vida de discipulado, del discipulado vivido existencialmente.

Así como el reino no se concibe sin la oración (§ 18), así también es inconcebible sin una vida de discipulado. Porque el hecho de pertenecer al reino es algo que trasfigura toda la vida. no sólo se renueva la relación con Dios, sino también la relación con los hombres. Quien pertenece al reino y puede invocar a Dios llamándole «Padre», se halla bajo la nueva ley de Dios, que es parte integrante de la nueva creación¹, y que reemplaza a la ley divina del viejo eón.

1 W D DAVIES, *Matthew* 5 17, 18, en *Melanges bibliques redigés en l'honneur de Andre Robert*, Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4, Paris

1. *La crítica de Jesús contra la ley divina del antiguo eón*

La ley divina del antiguo eón está depositada en la Torá, más exactamente en las dos Torot, a saber, en la Torá escrita y en la Torá oral². La Torá escrita comprende el Pentateuco. De los demás escritos del antiguo testamento se decía que «habían sido añadidos a causa del pecado»³; pero eran considerados, no obstante, como inspirados⁴. La Torá debe ser interpretada, para poder aplicarse a cada caso concreto. De esta manera surge la Torá oral, llamada *Halaka*. Es obra de los escribas. Estos se inclinaban a atribuirle la misma autoridad que a la Torá escrita. Hacia fines del siglo II d.C., en la época de la composición de la Mishná, había prevalecido la opinión de que también la Torá oral, lo mismo que la escrita, había sido entregada a Moisés en el Sinaí, y que luego se había ido transmitiendo en ininterrumpida cadena⁵, y que por tanto podía presentar los mismos títulos que la Torá escrita, en cuanto a autoridad e inspiración se refiere⁶. No tenemos base, claro está, para afirmar que esta opinión había sido reconocida ya en tiempo de Jesús, pero sabemos que la *Halaka* estaba en vías de adquirir esta suprema autoridad. Por consiguiente, se trata de dos preguntas: ¿Cuál es la actitud de Jesús con respecto a la Torá escrita? Y, ¿cuál es la actitud de Jesús con respecto a la *Halaka*?

a) *La postura de Jesús con respecto a la ley del antiguo testamento*

Jesús vive en el antiguo testamento. Sus palabras no pueden comprenderse sin el conocimiento del antiguo testamento. La última palabra de Jesús, según Marcos, fue el comienzo del salmo 22, recitado por Jesús en su lengua materna que era el arameo

1957, 428-456 = en *Christian Origins and Judaism*, Philadelphia, Pa. 1962 = London 1962, 31-66.

2. b. Šab 31 a Bar. etc.

3. BILLERBECK IV 435.

4. *Ibid.*

5. P. 'Ab. 1, 1: «Moisés recibió del Sinaí (es decir, de Dios) la Torá, y se la transmitió a Josué; Josué, a los ancianos; los ancianos, a los profetas...» (La palabra «Torá» comprende, aquí, la ley escrita y la ley oral, véase H. L. STRACK, *Pirque Aboth*. Die Sprüche der Väter, Schriften des Institutum Judaicum in Berlin 6^a, Leipzig 1915, 1).

6. BILLERBECK I 81 s. 691-693. En Sanh 11, 3 se sitúa incluso la *Halaka* por encima de la Torá escrita (véase, además, BILLERBECK I 692 s).

(Mc 15, 34)⁷. Jesús era especialmente aficionado al profeta Isaías⁸. Y, en él, le gustaban principalmente las promesas y enunciados acerca del siervo de Dios, que leemos en el déutero-Isaías⁹. Para Jesús fueron de gran importancia las palabras apocalípticas de Daniel¹⁰. En labios de Jesús, predominan numéricamente las citas literales y libres tomadas del salterio¹¹, el cual, evidentemente, fue su «libro de oración»¹². No raras veces se cita también a los «doce profetas menores»¹³, y repetidas veces se alude al profeta Jeremías¹⁴. Las numerosas referencias al Pentateuco, en el que Jesús ve codificadas las normas fundamentales de la voluntad divina (véase, por ejemplo, Mc 7, 10 par.; 10, 19 par.; 12, 28-34 par.), aparecen especialmente en las frases polémicas¹⁵.

7. Véase anteriormente, p. 17, nota 15.

8. Destaquemos entre las referencias que Jesús hace a Is 1-40: Is 6, 9 s (doble efecto del mensaje) véase Mc 4, 12 par. y, a propósito de ello, el § 12; Is 29, 13 (el honrar con los labios y los mandamientos de hombres) véase Mc 7, 6 s par.; Is 29, 18 s; 35, 5 s (señales del tiempo de salvación) véase Mt 11, 5 par.

9. Las referencias a Is 53 véanse más adelante, p. 332 s. Además: Is 56, 7 (una casa de oración para todas las naciones) véase Mc 11, 17 par.; Is 61, 1 s (buena nueva para los pobres) véase Mt 5, 3 par. 4; 11, 5 par.; Lc 4, 18 s; Is 66, 24 (castigo eterno) véase Mc 9, 48.

10. Dan 2, 34 s.44 s (la piedra que aplasta) véase Mt 21, 44 par.; Dan 7, 9 s (tronos para la corte de justicia) véase Mt 19, 28 par.; Dan 7, 27 («basileía» del pueblo de Dios) véase Lc 12, 32; Dan 9, 27; 11, 31; 12, 11 (abominación de la desolación) véase Mc 13, 14 par.; Dan 12, 1 (gran tribulación) véase Mc 13, 19 par.

11. Los lugares más importantes son: Sal 8, 3 (alabanza de los niños de pecho) véase Mt 21, 16; Sal 22, 2 («Dios mío, Dios mío...») véase Mc 15, 34 par.; Sal 24, 4; 51, 12; 73, 1 (corazón puro) véase Mt 5, 8; Sal 31, 6 («en tus manos...») véase Mt 5, 5; Sal 41, 10 (traición del que se sienta a la mesa con él) véase Mc 14, 18; Jn 13, 18; Sal 42, 6.12; 43, 5 («turbada está mi alma...») véase Mc 14, 34 par.; Sal 49, 8 (rescate) véase Mc 8, 37 par.; Sal 50, 14 (observancia de los votos) véase Mt 5, 33; Sal 110, 1 (sentarse a la derecha) véase Mc 12, 36 par.; 14, 62 par.; Sal 113-118 (el Hallel, que se recitaba en la cena de pascua) véase Mc 14, 26; Sal 118, 22 s (piedra clave) véase Mc 12, 10 par.; Sal 118, 26 (bendito el que viene) véase Mt 23, 39 par.

12. Véase anteriormente, p. 223.

13. Por ejemplo: Os 6, 6 (misericordia quiero yo) véase Mt 9, 13; 12, 7; Miq 7, 6 (querellas familiares) véase Mc 13, 12 par.; Mt 10, 21.35 s par.; Zac 13, 7 (herir al pastor) véase Mc 14, 27 par.; Mal 3, 1 (el precursor) véase Mt 11, 10 par.; Mal 3, 23 (retorno de Elías) véase Mc 9, 12 par.

14. Por ejemplo: Jer 6, 16 (encontrar descanso) véase Mt 11, 29; Jer 7, 11 (cueva de ladrones) véase Mc 11, 17 par.; Jer 31, 31 (nueva alianza) véase Mc 14, 24 par.

15. Creación (Gén 1, 27 véase Mc 10, 6 par.; Gén 2, 24 véase Mc 10, 7 s par.; - Sodoma y Gomorra: Gén 19, 15. 24 s, véase Lc 17, 29; Gén 19, 26 véase Lc 17, 31; - El Dios de los padres: Ex 3, 6 véase Mc 12, 26 par.; - Decálogo: Ex 20, 12-16; Dt 5, 16-20 véase Mc 7, 10 par.; 10, 19 par.; Mt 5, 21.

Una vez que hemos visto con claridad esta postura fundamental de Jesús, podremos calcular lo que significa que Jesús se atreva a radicalizar, criticar e incluso superar palabras de la Torá. Por lo que se refiere a la *radicalización* de la Torá (realizada ya por el Maestro de Justicia, antes que por Jesús¹⁶), vemos que las dos primeras antítesis del sermón del monte, que agudizan de manera radical (Mt 5, 21 s; 5, 27 s) las prohibiciones de matar y de cometer adulterio (Ex 20, 13 s), son el ejemplo más claro de ello¹⁷. La crítica con respecto a la Torá, la ejercita Jesús primeramente en forma de *omisiones*. En Mt 11, 5 s par., Jesús pasa por alto la venganza escatológica contra los gentiles, aunque esta venganza estaba anunciada en los tres pasajes del antiguo testamento recogidos por Jesús (Is 35, 5 s; 29, 18 s; 61, 1)¹⁸. Esta omisión de la venganza forma parte del escándalo del mensaje, escándalo sobre el que Jesús advierte a continuación (Mt 11, 6 par.). A este tema pertenece también Lc 4, 16-30. El texto para la predicación de Jesús, en los vv. 18 s, es Is 61, 1 s. Jesús termina con las palabras siguientes: «y proclamar un año de gracia del Señor», dejando la cita sin terminar. En las palabras de Jesús falta la verdadera terminación de Isaías: «y un día de venganza de nuestro Dios». La reacción ante su predicación es: πάντες ἑμαρτύρουν αὐτῷ καὶ θαυμάζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος (v. 22). Ambos verbos son ambiguos: μαρτυρεῖν con dativo puede significar «dar testimonio en favor» o «en contra de alguien», θαυμάζειν puede significar «estar entusiasmado» o «estar extrañado». La continuación de la perícopa muestra que estos dos verbos se pueden interpretar *in malam partem*. Y, entonces, hay que entender así lo de ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος (v. 22): los nazarenos se extrañan de que Jesús cite sólo las palabras de gracia que hay en Is 61 y se limite a predicar sobre ellas, y en cambio omita lo de la venganza, aunque está en el texto de la Escritura¹⁹. Más palpable aún es la crítica que Jesús hace a la Torá, al revocar el permiso de divorcio concedido por Moisés (Dt 24, 1). El efecto que esta *supresión* de

27; - Prescripciones aisladas: Ex 21, 12 véase Mt 5, 21; Ex 21, 17 véase Mc 7, 10 par.; Ex 21, 24 véase Mt 5, 38; Lev 19, 12 véase Mt 5, 33; Lev 19, 18 véase Mc 12, 31 par.; Mc 12, 31 par.; Mt 5, 43; 19, 19; Dt 6, 4 s véase Mc 12, 29 s par.; Dt 24, 1 véase Mt 5, 31. - Hay que destacar además: 1 Re 17, 9 (viuda de Sarepta) véase Lc 4, 26; 2 Re 5, 14 (Naamán) véase Lc 4, 27; Ex 34, 16 (lo que se hallaba perdido) véase Lc 19, 10.

16. →H. BRAUN; G. JEREMIAS, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 331 s.

17. A propósito de las antítesis, véase más adelante, p. 292 ss. Ni el judaísmo antiguo ni la iglesia primitiva conocen nada comparable a las antítesis.

18. Véase anteriormente, p. 127 s.

19. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*², Stuttgart 1959, 37-39.

una prescripción de la Torá tenía que causar a las personas de aquella época, lo vemos por una afirmación tananaítica, que probablemente es un eco de Mc 10, 5: «Incluso cuando alguien diga: '(toda) la Torá es de Dios, con excepción de tal o cual verso, no pronunciado por Dios sino por Moisés con sus propios labios', hay que afirmar de él que ha menospreciado la palabra de Yahvé»²⁰. Se trata también de la supresión de prescripciones de la Torá para los discípulos de Jesús, cuando Jesús les prohíbe estrictamente el juramento (Mt 5, 33-37) y la aplicación del *ius talionis* (5, 38-42)²¹. Ahora bien, la devaluación más aguda de la Torá, la representan —para la sensibilidad de la época— las palabras de Mt 5, 17: la pretensión de «añadir» algo a la Torá, es decir, de traer la revelación final (véase anteriormente, p. 104 ss). La acusación de antinomismo, afirma Jesús en Mt 5, 17, no carece por completo de fundamento²², pero es una interpretación errónea: para Jesús no se trata de destruir la Ley, sino de completarla y de darle su plena medida escatológica.

En consonancia con lo que acabamos de decir, está la *postura de Jesús con respecto al culto*²³. Jesús honró el culto y vivió el año litúrgico de su pueblo. Quiere que el templo sea santificado (Mc 11, 15-18 par., espec. v. 16), porque Dios está presente en él (v. 17, que es cita de Is 56, 7). En Mt 23, 16-22, Jesús exige con gran encarecimiento una actitud respetuosa ante el templo y el altar. En esta postura positiva se halla también incluido el culto de los sacrificios, culto cuyo ejercicio se presupone en Mt 5, 25 s²⁴. Si la última cena de Jesús fue un convite pascual, entonces él mandó sacrificar el cordero pascual. En Mc 1, 44 par., Jesús pide al leproso que, después de su curación, cumpla las prescripciones rituales. Por consiguiente, no podemos afirmar con E. Lohmeyer que Jesús hubiera impugnado el culto de los sacrificios. Si Jesús lo hubiera hecho, la más antigua tradición lo hubiera silenciado —gravemente—, y la más primitiva iglesia difícilmente hubiera participado en el culto de los sacrificios (Hech 21, 26). Es verdad que el cumplimiento del precepto del amor es más importante

20. b. Sanh 99 a Bar. (BILLERBECK I 805).

21. Por el contrario, Mc 7, 15 no pertenece a los «lógia» que superan la Torá, véase más adelante, p. 246 s.

22. Así hay que entender ἡ νόμιμος, como muestra Mt 10, 34.

23. J. LEIPOLDT, *Der Gottesdienst der ältesten Kirche - jüdisch? griechisch? christlich?*, Leipzig 1937, 10-20; →E. LOHMEYER (unilateral, como muchas tesis de Lohmeyer; describe a Jesús como vivo impugnador del culto y del templo).

24. Véase anteriormente, p. 227 s.

que todos los sacrificios²⁵. Y, sobre todo: el templo va hacia su destrucción. Para el judaísmo contemporáneo, el templo es eterno. En cambio, Jesús anuncia su ruina. Está preparado ya el nuevo templo de Dios, el nuevo templo que —en el tiempo de salvación— ha de sustituir al antiguo (Mc 14, 58 par.).

b) *La postura de Jesús con respecto a la tradición oral*

Muy distinta es la postura de Jesús con respecto a la *Halaka*. Jesús la rechaza de manera radical. Especialmente, lucha contra la *halaka* rabínica del sábado. Esto le lleva a incesantes conflictos.

Para comprender la actitud de Jesús con respecto al sábado, haremos bien en tomar como punto de partida una afirmación fundamental, como es vg. el paralelismo antitético de Mc 2, 27, construido como quiasmo:

τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο,
καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.

Como en muchas ocasiones (véase anteriormente, p. 23), el verbo γίνεσθαι es una circunlocución para designar la acción de Dios. Así que Mc 2, 27 a quiere decir: «Dios instituyó el sábado por causa del hombre». El «lógion» habla de la creación. Y se alude a la sucesión de los actos creadores. El que la creación del hombre tuviera lugar en el día sexto, y en cambio la ordenanza del descanso se diera en el día séptimo, nos permite conocer que la voluntad creadora de Dios fue que el día de descanso estuviera al servicio del hombre y fuera para provecho del mismo. Jesús considera el precepto sabático, que en el judaísmo antiguo era la señal que distinguía a Israel entre el mundo de las naciones (Jub 2, 19 s), como un regalo que Dios hace al hombre. Al mismo tiempo, en la segunda línea, Jesús sale al paso del abuso que consiste en que el hombre «es entregado a merced del sábado» (así dice el paralelo rabínico, véase anteriormente, p. 31, nota 21), es decir, que se hace al hombre esclavo del sábado. Con esto se rechaza la *halaka* rabínica del sábado, como lo muestran los «lógia» de Jesús relativos al sábado y los conflictos con motivo del sábado²⁶.

25. Mc 12, 34: Jesús asiente a las palabras del escriba en el v. 33.

26. →E. LOHSE mostró que las palabras de Jesús acerca del sábado experimentaron menos elaboración redaccional que las historias relativas al sábado que leemos en los evangelios.

Esta *halaka* consistía en un minucioso sistema casuístico que categorizaba todas las acciones que estaban prohibidas en sábado. Única y exclusivamente el peligro de la vida podía desligar de la obligación de observar la *halaka* del sábado; esta atenuación, que se había formado en las luchas del tiempo de los Macabeos, tenía por finalidad impedir que los soldados judíos quedaran sin defensa alguna y a merced de sus enemigos, en día de sábado²⁷. Jesús, en cambio, no sólo toleró el que sus discípulos arrancaran espigas en sábado (Mc 2, 23 par.), sino que él mismo curó repetidas veces en sábado, aunque no había en ningún caso peligro para la vida²⁸. La trasgresión de la *halaka* del sábado, la justificó Jesús —según la tradición sinóptica— de las más diversas maneras. Jesús afirma, como vimos, que Dios no hizo del sábado un yugo para el hombre (Mc 2, 27). O bien alude al caso de David que (en sábado, según el Midrash)²⁹, en un caso de necesidad, entró en el santuario y comió él, y dio a comer a sus acompañantes, de los panes de la proposición (Mc 2, 25 s par.). O señala también a los sacerdotes, que en el templo no quebrantan el sábado (Mt 12, 5). O hace alusión a que la circuncisión se realiza en sábado (Jn 7, 22), o bien a las atenuaciones del sábado que se habían introducido en la práctica (Mt 2, 11 par.)³⁰. En todos estos ejemplos, que en parte podrían ser secundarios, el verdadero filo está en mostrar que el rigorismo está en contra de la voluntad de Dios. La razón decisiva y terminante para que Jesús rechace la *halaka* del sábado, la tenemos en Mc 3, 4 par.: esa tradición impide el cumplimiento del precepto del amor.

Lo mismo que Jesús rechaza la *halaka* rabínica del sábado, rechaza también la *halaka* rabínica sobre la pureza (véase la historia de su choque con el sumo sacerdote farisaico en la plaza del templo³¹), sobre todo la prescripción farisaica del lavado

27. 1 Mac 2, 32 ss.

28. Mc 3, 1-6 par.; Lc 13, 10-17; 14, 1-6 véase Jn 5, 9; 9, 14 (en estos dos pasajes la mención del sábado llega sorprendentemente tarde).

29. B. MURMELSTEIN, *Jesu Gang durch die Saatfelder*: Angelos 3 (1930) 111-120.

30. Era costumbre general socorrer, en día de sábado, a un animal doméstico que estuviera en apuros (Mt 12, 11 par. Lc 14, 5). Tan sólo los esenios prohibían que se prestara ayuda para el parto a un animal, en día de sábado (CD 11, 13), o sacar del pozo, en sábado, al animal que hubiera tenido la desgracia de caer a él (11, 16 s).

31. Ox. Pap. 840, véase J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965, 50-60; allí se hacen también reflexiones acerca del crédito que merece la narración.

ritual de las manos antes de las comidas (Mc 7, 1-8 par.; Lc 11, 38)³².

Una referencia a la repulsa de Jesús de la costumbre farisaica de lavarse las manos, la tenemos en el paralelismo antitético:

οὐδέν ἐστιν ἕξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν·

ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον (Mc 7, 15 par.).

En este *mašal*, Jesús establece un contraste entre el alimento y las palabras (decimos «palabras» y no «pensamientos»), como pretende la exégesis posterior de influencia helénica, véase Mc 7, 21 s). No son los manjares los que pueden hacer impuro al hombre. Sino que lo que le mancha son las palabras malas que él manifiesta. La primera línea de este paralelismo antitético no pretende, verbigracia, suprimir todas las prescripciones de la Torá acerca de alimentos puros e impuros (vg. Lv 11; Dt 14, 3-21: animales puros e impuros), aunque parece que Pablo entendió ya el *mašal* en este sentido³³; porque una palabra de tal alcance estaría completamente aislada en Mc 7, 15. Más bien, habrá que pensar que Marcos estuvo acertado al relacionar este «ló-gion» con el precepto farisaico del lavatorio ritual de las manos: no hay que atender a los preceptos rituales rabínicos que no tienen base en la Torá, sino al peligro de los pecados de la lengua.

¿Por qué rechaza Jesús la *halaka*? Mc 7, 6-8 nos da la respuesta: porque toda esta legislación es obra de hombres (v. 7) y se halla en contradicción con el mandamiento de Dios (v. 8). Pone la casuística por encima del amor, como Jesús muestra en el caso de casuística del *qorban*, de los rabinos (7, 9-13 par.)³⁴, la cual permite que un hijo, por encono o por odio, eluda todas las obligaciones que tiene para con sus padres, y que el apoyo que tenía que darles lo consagre ficticiamente al templo. Tan sólo en un pasaje parece que Jesús adopta una postura positiva con respecto a la *Halaka*. Es en Mt 23, 3: πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν (los escribas) ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε. λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν. Ahora bien, este «ló-

32. Acerca del sentido de la extensión a los laicos de esta prescripción de lavarse las manos (que, originalmente, se aplicó sólo a los sacerdotes), véase anteriormente, § 14 s.

33. Rom 14, 14, que se refiere al *Kyrios* Jesús, es decir, a nuestro «ló-gion», véase J. JEREMIAS, *o. c.*, 20 s; 1 Tim 4, 4; Tt 1, 15. Esta misma interpretación del *mašal* se encuentra en Mc 7, 19 (hacia el final).

34. BILLERBECK I 711-717.

gion», si es que es genuino, esta formulado con pretendida exageracion y en sentido irónico. No pretende ser, ni mucho menos, una aprobacion global de la *halaka*. Sino que el acento recae plenamente sobre la segunda mitad, con su vigorosa condenacion de la conducta practica de los escribas, conducta que es un mentis a toda su teología.

En cuanto a la cuestion de si es *fidedigna* la tradicion acerca de la postura de Jesus con respecto a la Tora y a la *halaka*, diremos que, para dar una respuesta, es decisivo comprobar que la postura de Jesus es unica y sin ejemplos dentro del ambito del judaismo antiguo. Los oyentes de Jesus debieron de sentirse atonitos (Mc 1, 22 ἐξεπλησσοῦντο). A lo sumo, podria aducirse como comparacion un aserto aislado de un rabino, un aserto que es asombroso por su franqueza. El rabino Johanan ben Zakkai, contemporaneo de los apóstoles (murio hacia el 80 d C), se atrevio a decir lo siguiente, con respecto a Num 19, 1 s, en el circulo intimo de sus discipulos: «¡Por vuestra vida! Ni el cadaver mancha ni el agua purifica. Pero se trata de una prescripcion del Rey de todos los reyes (y hay que observarla)»³⁵. Asi que Johanan tuvo la audacia de negar que los cadaveres fueran impuros. Con ello, va mas alla aun que Jesus, porque su actitud liberal se refiere a un precepto de la Biblia, mientras que Mc 7, 15 solo se refiere probablemente a la *halaka*. Ahora bien, hemos de tener en cuenta la distinta orientacion que tienen ambo asertos. Johanan pretende justificar la observancia de los preceptos de pureza, mientras que Jesus esta muy lejos de ello. A Jesus lo que le interesa es otra cosa: que se tomen en serio los pecados de la lengua.

Estas palabras radicales de Jesus no se pueden derivar tampoco de la comunidad primitiva. Porque la iglesia palestino-siria no continuo la actitud radical de Jesus con respecto a la ley antigua de Dios. Es típica la debilitacion de la prohibicion del divorcio por medio de la clausula del adulterio (Mt 5, 32, 19, 9). Tambien de otra manera se ha restado vigor a palabras de Jesus. Por ejemplo, se ha situado Mt 5, 17 en un contexto, en el que el énfasis queda desplazado del aserto positivo (πληρώσαι) al aserto negativo (καταλύσαι). De manera enteramente analoga, Lc 16, 17 recibe un acento distinto por el contexto en que Mateo situa el «lógon» (5, 18). Originalmente, como indica muy acertadamente la oracion subordinada añadida por Mateo εως αν παντα γενηται, Jesus hablo de que los acontecimientos anunciados en la Escritura para el futuro, especialmente los sufrimientos, se iban a cumplir hasta lo ultimo. Pero, en el contexto actual, entre Mt 5, 17 y el v 18, el «lógon» dice que Jesus, en actitud ultraconservadora, reconoce la Tora hasta en su ultima tilde. El que en el ambito judeocristiano se quitara asi vigor a algunas palabras de Jesus, es algo que se comprende muy bien, si tenemos en cuenta la situacion misionera del judeocristianismo.

Por consiguiente, Jesús mismo es quien ha conmovido los cimientos del antiguo pueblo de Dios. Su crítica contra la Torá, unida al anuncio del final del culto, su rechazo de la *halaka*, y su pretension de anunciar la voluntad definitiva de Dios, fueron la

35 Pesiqta de Rab Kahana 40 b, Pesiqta r 14 (hacia el fin), vease BILLERBECK I 719

ocasión decisiva para que procediesen contra él los dirigentes del pueblo, proceso que se vio desencadenado cuando Jesús purificó el templo. A Jesús lo consideraban como falso profeta (véase anteriormente, p. 98 ss). Y esta acusación le llevó a la cruz.

2. *El mandamiento del amor como ley de vida en el reino*

Quien pertenece a la «basileía», se halla bajo la ley divina de la nueva creación. ¿Cuál es esa ley divina?

En Mc 12, 28-34, Jesús describe el amor al prójimo como el mayor de los mandamientos, juntamente con el amor a Dios. Y en Mt 7, 12, Jesús dice que la «regla de oro» es la quintaesencia de todo el antiguo testamento³⁶. No fue audacia por parte de Hillel (hacia el 20 a.C.) el hacer notar, recogiendo la idea estoica del νόμος ἄγραφος (véase Rom 2, 14), a un gentil que estaba dispuesto a convertirse, que la regla de oro era la quintaesencia de la ley escrita: «Todo lo que a ti te perjudica, no se lo hagas a otro; en esto consiste toda la Torá. Todo lo demás es comentario. Ve y aprende»³⁷. Jesús enlaza con Hillel. Claro que no es casual el que Jesús formule en sentido positivo la regla de oro. Mientras que la versión de Hillel —una versión negativa— se contenta con exhortar a que no se haga daño alguno al prójimo, la versión positiva de Jesús llama a hacer demostraciones de amor³⁸. El modelo del amor al prójimo es Dios en su gran misericordia: γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν (Lc 6, 36)³⁹.

36. En el paralelo Lc 6, 31, falta la proposición οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. Esta proposición demuestra ser original, porque enlaza con Hillel. En la versión de Lucas se omite por consideración con los lectores paganocristianos.

37. b. Šab 31 a.

38. Ocasionalmente la comunidad vuelve a la versión negativa (Hech 15, 20 D 322 1739 *pc sa Ir*; v. 29 D 614 *al sa Ir*). Se afirma con bastante frecuencia (vg. por A. DIEHLE, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen 1962), que no podría haber diferencia alguna de contenido entre la versión negativa de la «regla de oro» que leemos en Hillel y la versión positiva creada por Jesús, ya que el judaísmo conocería también la versión positiva (vg. la Carta de Aristeas, 207). Pero no se tiene en cuenta que, al hacer una comparación entre Jesús y el judaísmo antiguo, no deberíamos poner en el mismo plano las distintas versiones de la «regla de oro» que circulaban en Palestina y en la diáspora, sino que hemos de partir de la versión que corría en el medio ambiente en que vivía Jesús. Y esta versión era la negativa de Hillel.

39. Lc 6, 36 es cita de una sentencia judía: «Así como vuestro Padre es

El paralelo de Mateo, que tiene τέλειος en lugar de οἰκτίρμων (5, 8), podría representar una ampliación parenética del «lógion»⁴⁰, sin que por eso debamos entender el τέλειος en sentido perfeccionista; lejos de eso, Mateo debió de entender el τέλειος en el sentido del *tamim* («íntegro», «indiviso») del antiguo testamento, es decir, como denominación de quien, con toda su vida, pertenece a Dios⁴¹.

Lo que todos estos pasajes dicen es que *el amor es la ley de vida en el reino de Dios*⁴². Este amor no se manifiesta sólo en sentimientos y en palabras, sino en *hechos*: en la capacidad para dar (Mt 5, 42), en la prontitud para el servicio (Mc 10, 42-45 par. Lc 22, 24-27), en obras de amor de toda índole (Mt 25, 31-46, donde se repite cuatro veces la enumeración de las seis obras de amor más importantes), y principalmente en la disposición para perdonar al hermano. Otra característica de este amor es su *falta de límites*. No sólo tiene por objeto a los que ocupan el mismo rango social que nosotros, sino que se orienta predominantemente hacia los pobres (Lc 14, 12-14), con quienes Jesús se identifica como hermano (Mt 25, 40 véase 45)⁴³. Este amor no se dirige sólo hacia los que tienen nuestra misma manera de pensar, sino también hacia los enemigos (Mt 5, 44 par. Lc 6, 27 s). La parábola del samaritano compasivo visualiza de manera muy impresionante lo ilimitado del amor (Lc 10, 30-37). A los oyentes debió de sorprenderles el que Jesús, en tercer lugar, en vez del «israelita» esperado (según la tríada corriente: sacerdote, levita, israelita), hablara de un «samaritano», mestizo y aborrecido enemigo del pueblo, y lo presentara como modelo en el ejercicio del amor: algo impresionante de veras para todo judío que se preciara de serlo. Jesús pretende decir: el auxilio desinteresado que el mestizo

misericordioso (*rahman*) en el cielo, así también debéis ser vosotros en la tierra» (Targ. Jeruś. 1 Lev 22, 28 par. j. Ber. 9 c 21 s; j. Meg. 75 c 12; véase M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford³1967, 181).

40. R. SCHNACKENBURG, *Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien*, Theologisches Jahrbuch 1961, editado por A. Dänhardt, Leipzig 1961, 67-81: 71 s. El paralelo citado en la nota 39 confirma que *rahman/οἰκτίρμων* es original.

41. P. J. DU PLESSIS, τέλειος. *The Idea of Perfection in the New Testament*, Diss. Theologische Academie Kampen, Kampen 1959.

42. Es significativo que el verbo ἠγαπᾶν, en los sinópticos, aparezca casi únicamente en palabras del Señor: en Marcos, 5 veces (por lo demás, sólo aparece en 10, 21); en Mateo, 7 veces (en ningún otro lugar); en Lucas, 11 veces (por lo demás, sólo aparece en 7, 5; aparece también en 11, 43, pero con otra significación).

43. Lo de los «hermanos» de Jesús, en Mt 25, 40 (véase 45), no se refiere a sus discípulos sino a los pobres (véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 205 = *Parábolas*, 253).

ofrece al desvalido, muestra que el mandamiento del amor no tiene fronteras

Esta amplitud del mandamiento del amor no tiene paralelo en la historia contemporánea. Y, por tanto, el cuarto evangelio tiene toda la razón cuando hace que Jesús designe el mandamiento del amor como un mandamiento nuevo (Jn 13, 34). Mientras que la moral popular excluía de la obligación de amar al enemigo personal («amaras a tu compatriota [Lv 19, 18], pero no estas obligado a hacerlo con tu adversario» [Mt 5, 43])⁴⁴, mas aun, prohibía dar pan a los pecadores⁴⁵, Jesús exige a sus discípulos que amen aun a aquellos que son injustos con ellos y los persiguen, mas aun, que oren por ellos (Mt 5, 44). Por medio de la intercesión, el perseguidor es introducido también en la relación que los discípulos tienen con Dios. Con respecto al mandamiento del amor, hay también una profunda sima entre Jesús y los esenios. Entre todos los grupos religiosos, ellos son los que están mas cerca de Jesús por lo inexorable de su fervor religioso y por la viveza de su esperanza escatológica. Pero, como vimos ya (§ 14), ellos consideraban como piadosa obligación el aborrecer sin compasión a los pecadores.

3 El nuevo motivo

El amor es la ley de vida en la nueva era, en el nuevo «eon». Esto es cierto. Pero afirmar únicamente esto, sería una definición insuficiente de lo nuevo que hay en la ley escatológica de Dios. El mandamiento del amor se encuentra ya en el antiguo testamento. ¿Se repite simplemente? ¿Se lo sobrepuja? ¿Que es lo nuevo en la ley divina de la «basileia»?

Cuando hablamos de la ley divina de la «basileia», pensamos primeramente — y no sin razón — en las seis antítesis del sermón

44 Tres cosas habría que tener en cuenta con respecto a la máxima popular de Mt 5, 43, que restringe a Lv 19, 18 las tres observaciones se refieren al aspecto lingüístico. La primera observación es que, en la pareja de opuestos πλησιον/ἐχθρος, πλησιον (Lv 19, 18 LXX) es traducción de *rea'* — «compatriota», y que por tanto a Mt 5, 43 no hay que cargarlo con el sentido de «prójimo», que Jesús fue el primero en darle, ἐχθρος significa el enemigo personal, el adversario, no el enemigo nacional (vease Lc 6, 27 s). En segundo lugar, en los pares de contrastes — en las lenguas semíticas — la parte negativa no suele ser con mucha frecuencia sino la negación de la parte positiva. Y así ocurre aquí también μισεῖν, por tanto, no debe traducirse por «odiar» sino, por «no amar». Finalmente el imperfecto arameo que subyace a los dos futuros griegos ἀγαπήσεις, μισησεις, tiene raras veces significación puramente futura, y casi siempre posee significación virtual, en ἀγαπήσεις el matiz virtual es yusivo («deberas [amar]»), y en μισησεις es permisivo («no hace falta [que ames]»). Por consiguiente, habrá que traducir «Deberas amar a tu compatriota (Lv 19, 18), pero a tu adversario no hace falta que lo ames».

45 μη δὲως τοῖς ἀμάρτωλοις (Tob 4, 17 del reparto de pan en un funeral), v. Sanh. 92 a (BILLERBECK I 205).

de la montaña (Mt 5, 21-48)⁴⁶. En esta colección de palabras de Jesús, la antigua ley de Dios va contrastándose, rasgo tras rasgo, con la nueva. Se dan nuevas ordenanzas para seis zonas de la vida: la actitud con respecto al hermano (vv. 21-26) y con respecto a la mujer (vv. 27-30), el matrimonio (v. 31 s), el uso de las palabras (vv. 33-37), y la actitud con respecto al enemigo, tanto la actitud pasiva (vv. 38-42) como la activa (vv. 43-48). En cada caso va quedando sobrepujada la ley antigua de Dios⁴⁷. El mandamiento de amar a los enemigos constituye el punto culminante de estas superaciones. Esto podría conducirnos a la conclusión de que la nueva ley de Dios consiste en una rigorización de la Torá. Esta concepción se halla muy difundida. Incluso C. H. Dodd, en su excelente obra *Gospel and Law*⁴⁸, no ha podido evitar por completo el darnos la impresión de que lo nuevo que hay en las exigencias de Jesús es la actitud heroica que él esperaba de sus seguidores, es el heroísmo del amor. Hay algo de cierto en esto. Es innegable que la nueva ley de Dios pretende sobrepujar a la antigua, y que Jesús esperaba de sus seguidores una medida de amor, que no podemos calificar sino de heroica. Y, sin embargo, en este punto hemos de mostrar desacuerdo. Lo de dar mayor rigor a la Torá es algo que encontramos también en Qumrán. Más aún, este rigorismo desempeña precisamente el papel decisivo en la ética esenia⁴⁹. Y, exigencias heroicas, las hallamos también en el material de dichos rabínicos. Es verdad que se trata de escasos puntos culminantes. Es verdad que faltan (¡no casualmente!) paralelos con las exigencias más graves de Jesús (vg. el amor a los enemigos). Es verdad que puede que, en algunos casos de analogía, las sentencias rabínicas tengan dependencia de Jesús⁵⁰. Pero, aun concedido todo esto, es innegable que tam-

46. Véase anteriormente, p. 242 s.

47. A propósito de la afirmación de que, entre las seis unidades, sólo tres fueron formuladas originalmente como antítesis, véase más adelante, p. 285 s.

48. Cambridge 1951.

49. →H. BRAUN.

50. Véase anteriormente, p. 32, nota 25. Es sumamente probable que la versión rabínica de la parábola del patrón generoso (Mt 20, 1-15), expuesta por el R. Ze'era, hacia el año 325, con ocasión del entierro de su discípulo, el R. Bun bar Hija (j. Ber. 5 c 15-23 par. Midr. Pred. 5, 11; Midr. Cantares 6, 2), dependa de la versión de Jesús. En cuanto a las razones para esta afirmación, véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 138 = *Parábolas*, 170. Sería posible también que Psiq. r. 24 (124 b 12) dependiera igualmente de la tradición evangélica: «R. Sim'on b. Laqış (hacia el 250 d.C.) dijo: «El que con su cuerpo comete adulterio es llamado adúltero: (sin embargo) hallamos (en la Escritura) que se llama ya adúltero a quien comete adulterio con sólo la mirada.

bién el judaísmo antiguo conoce la interpretación rigurosa de la Torá y la ética heroica⁵¹.

Aquí hay un problema. Mientras que, en el ámbito de la relación con Dios, se palpa en seguida lo nuevo de la predicación de Jesús, esto no se puede afirmar de la misma manera en lo que se refiere a las instrucciones de Jesús para la conducta de sus discípulos. No lograremos claridad sino cuando nos hayamos dado cuenta de que las exigencias de Jesús no consisten primordialmente en la materia. Lo característicamente nuevo no es la altura y rigor insuperables de las exigencias que Jesús nos hace. Sino algo muy distinto: el *motivo*.

La ética corriente del judaísmo antiguo está dominada por la idea del mérito. No hace falta gastar aquí muchas palabras. El resorte para la acción es la esperanza de recibir recompensa de Dios. La acción moral es un ir acumulando méritos: méritos que se adquieren por medio del cumplimiento de los mandamientos y de la realización voluntaria de buenas obras (véase § 14). En ninguna parte aparece tan clamente como aquí el hecho de que el judaísmo farisaico es *religión de realizaciones*⁵².

Ahora bien, ¿Jesús no habla también de recompensa? El número de los pasajes es incluso sorprendentemente grande (véase Mc 10, 28-30 par.; Mt 5, 12 par. 46 s; 6, 2/4.5/6.16/18; 25, 14-30 par.; Lc 14, 12-14)⁵³. Lo de la recompensa se entiende a veces en sentido muy realista. Es una recompensa que, en cierto modo, preexiste (Mt 25, 34; 5, 12). La recompensa es (se trata de una imagen antijudía corriente) un capital celestial, que aguarda a un poseedor (6, 20). Jesús conoce también grados de recompensa. La recompensa puede ser *πολύς* (5, 12). Hay una recompensa para los profetas, una recompensa para los justos, una recompensa para los discípulos (10, 41 s). Además, Jesús habla de rangos en la «basileía»; una persona será *ἐλάχιστος*, la otra será *μέγας* (5, 19). Se mencionan los puestos de honor a la derecha y a la

¿Cuál es el fundamento bíblico? 'Y el ojo adúltero (así, el Midrash) espía el crepúsculo' (Job 24, 15)».

51. H. ODEBERG, *Pharisaism and Christianity*, St. Louis 1964, 25.

52. Es verdad que encontramos una palabra como ésta: «El R. Meir (hacia el 150 d.C.) dijo: Dios habló a Moisés: Sé semejante a mí; así como yo pago el mal con bien, así paga tú también el mal con bien» (Ex. r. 26 a propósito de 17, 8; véase también P. 'Ab 1, 3). Aquí, Dios es modelo de renuncia a la venganza y de la superación del mal con el bien. Pero tales palabras son excepciones.

53. A propósito del problema, véase →G. BORNKAMM; W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Münchener theologische Studien, Historische Abteilung 7, München 1955.

izquierda de Jesús (Mc 10, 40). Estas palabras ¿no indican que la idea del mérito, propia del judaísmo antiguo, sigue teniendo cabida en la predicación de Jesús? ⁵⁴.

Pues bien, no hay que perder de vista que Jesús enlaza con la manera de hablar de su tiempo, cuando nos habla de la recompensa. El lenguaje religioso es conservador. Y, sobre todo, en las cuestiones situadas dentro de un contexto polémico, hay que tomar como punto de partida el lenguaje de los adversarios. Así aparece con especial claridad en Mt 6, 1 s, que está situado clarísimamente en un contexto polémico (véase anteriormente, p. 209). En el v. 3 s, se dice:

σοῦ δὲ ποιούντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιὰ σου, ὅπως ἦ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

Es decir: cuando des limosnas, olvídate de ello; tu Padre que ve lo oculto ⁵⁵, te recompensará. Aquí aparece claramente que Jesús emplea, sí el vocablo «recompensar», pero que él presupone objetivamente que sus discípulos se han desligado por completo del afán de recompensa; en efecto, los discípulos deben olvidar el bien que hayan hecho. En qué sentido entendía Jesús este olvidar, lo vemos por Mt 25, 37-40, donde los que han sido absueltos en el juicio final, se sienten completamente sorprendidos de que se les atribuyan actos de amor por cuyo motivo se les absuelve. Protestan contra ese reconocimiento que se les tributa públicamente, y que es incomprensible para ellos. Este rasgo no tiene paralelos en la literatura contemporánea relativa a las descripciones del juicio final. Ello no debe sorprendernos, porque se trata ni más ni menos que de la superación de la idea de la recompensa. De hecho, Jesús negó radicalmente esto de la recompensa (Lc 17, 7-10): οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, ὃ ὀφείλομεν ποιῆσαι πεποιθήκαμεν (V. 10). También en otras partes utiliza Jesús la imagen del esclavo para expresar su repulsa de pretensiones al merecimiento (Mc 10, 44; Mt 10, 24 s; Lc 12, 35-38; tradi-

54. Suponemos que este escándalo fue ocasión de que ya la tradición pre-lucana de Lc 6, 32-34 utilizara, en vez de μισθός (como en el v. 35 y en Mt 5, 46), el término de χάρις (si es que no se trata, simplemente, de una corrección estilística). χάρις = «(derecho a la) recompensa» es corriente: Sir 12, 1; Sab 3, 14; IGNACIO, a Policarpo 2, 1; 1 Cor 9, 16 *varia lectio*, etc.

55. ὁ βλέπων ἐν = *habe be* = «el que ve una cosa». Por consiguiente, no debe traducirse: «el que puede ver incluso en la oscuridad», sino: «el que ve incluso lo oculto».

ción antigua en Juan: 13, 16; 15, 20). A diferencia del jornalero (ἐργάτης), el esclavo no tiene derecho a recompensa; está enteramente a merced de su señor. Cuando Jesús, a pesar de todo, habla de μισθός, entonces no se trata de derecho o pretensión alguna a un salario, sino de algo completamente distinto: a saber, de la realidad de la retribución divina. Así aparece claramente, verbigracia, en Mt 10, 42. En oriente, el pedir y el ofrecer un vaso de agua son cosas tan absolutamente obvias, que ni siquiera suele darse gracias por ello. Pero Dios retribuirá aun una acción tan corriente como ésa. De merecimiento, no puede hablarse en absoluto. El merecimiento se orienta hacia la realización humana, la retribución se orienta hacia la fidelidad de Dios. Es incommovible la verdad de que Dios es fiel y perdona.

En el ámbito del reino de Dios, hay otro motivo de la acción, que ocupa el lugar de la idea del mérito y de las pretensiones de recibir una recompensa. Y este motivo es la gratitud por el don de Dios. Del gozo lleno de gratitud, nos habla vg. la parábola del tesoro escondido en el campo: Mt 13, 44. Antiguamente se había entendido esta parábola en el sentido de que Jesús exigiera la disposición para renunciar a todos los valores. Pero esto sería desconocer su sentido. Lejos de eso, las palabras decisivas son ὄπρὸ τῆς χαρᾶς. El que halla el tesoro, se ve poseído de inmensa alegría. Exactamente igual, el reino de Dios inunda nuestros sentidos, nos arrebatada. Y, en esta situación, lo más natural es abandonarlo todo para apropiarse de este tesoro (véase Mt 13, 45 s, la perla de gran precio; evangelio de Tomás 8, el gran pez)⁵⁶. Así también es como hay que interpretar a Mt 5, 44 s: la experiencia de la ilimitada bondad de Dios, de su incansable paciencia con los malos y con los injustos: he ahí la fuente de la que fluye el amor a los enemigos. A este contexto pertenece también Lc 22, 24-27: en el mundo reina el afán de prevalecer y la violencia, pero en el círculo de los discípulos reina la prontitud para el servicio. ¿Por qué? Porque el Maestro mismo está en medio de sus discípulos como el sirviente que está atento a la mesa (v. 27). Con esto no se señala únicamente el ejemplo de Jesús, sino que se apunta también hacia la experiencia personal del amor servicial del Maestro: de ese amor que los discípulos han experimentado. ¿No deberán ejercitarlo, también ellos? Mt 18, 23-35: Puesto que al discípulo de Jesús se le ha perdonado una deuda gigantesca e inconcebible, por eso él mismo tendrá también que perdonar. El perdón divino

56. A propósito de la parábola del gran pez, véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 199 s (= *Parábolas*, 134).

significa el derecho que Dios tiene a la vida de aquel a quien se ha perdonado.

Como ejemplo de especial claridad, hemos de mencionar Lc 7, 36-(47)50⁵⁷. Indudablemente, parece que el v. 47a ofrece al principio un motivo completamente distinto para el amor de la mujer: «Por eso, te digo, Dios ha perdonado sus pecados, por muchos que sean (πολλοί incluyente)⁵⁸, porque ella amó mucho». Aparentemente, aquí lo primero es el amor de aquella mujer. Y luego viene el perdón de Dios como recompensa. Sin embargo, una mera observación lingüística hace ya problemático que sea éste el sentido del v. 47a. El arameo no tiene, como tampoco lo tienen el hebreo, el siríaco o el árabe, un verbo que signifique específicamente «dar gracias», y tienen que acudir por tanto a circunlocuciones como «alabar», «bendecir», «amar». Así que, en nuestra perícopa, en el verbo ἀγαπᾶν resuena claramente la significación de «estar agradecido», como lo muestra el v. 42: porque el τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν; no puede significar sino: «¿Quién de ellos tendrá mayor gratitud?». En consonancia con esto, también en el v.47a, vemos que lo de ὅτι ἠγάπησεν πολὺ tiene la significación: «porque su gratitud es muy grande». Y entonces está bien claro que lo primero fue el perdón, y que después del perdón vino la gratitud. Así lo confirma, realmente, el v. 47b: ὧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ. Aquí lo primario es el perdón: «Aquel a quien poco se ha perdonado, tiene poco amor agradecido». Finalmente, en la breve parábola anterior, acerca de los dos deudores, se dice claramente que lo primero es la remisión de la deuda (vv. 41-43). Esto significa que el ὅτι, del v. 47a, nos ofrece la razón gnoseológica, no la razón real; la frase significa: Dios debe de haberla perdonado mucho, porque, de lo contrario, su amor no sería tan intenso. La gratitud desbordante es lo que determina la acción de aquella mujer.

Para terminar, mencionemos Lc 19, 1-10. Jesús decide hospedarse en casa de Zaqueo, aquel despreciado jefe de publicanos, aunque en Jericó se habrían abierto, seguramente, para acogerle muchas casas de personas respetables. Esta bondad de Jesús subyuga a Zaqueo y trasforma su vida: Zaqueo siente el gozo

57. Mientras que en la parábola los lucanismos son muy escasos, vemos que se acumulan al final: v. 48: εἶπεν δέ; v. 48 b véase Lc 5, 20.23; v. 49: καί pleonástico después del pronombre relativo; v. 50: εἶπεν δέ; πρὸς después de un «verbum dicendi»; πορεύεσθαι en vez del ὑπάγειν evitado por Lucas (véase Mc 5, 34 par. Lc 8, 48). Esto quiere decir que los vv. 48-50 deben de ser una adición lucana.

58. Véase anteriormente, p. 158 s.

del arrepentimiento, y responde entregando su fortuna para reparar perjuicios y para socorrer a los pobres.

Lo que hemos dicho a propósito de la conversión (véase anteriormente § 15) se aplica también a los discípulos de Jesús. De la gratitud de un hijo de Dios, al sentir que ha recibido gracia y clemencia, nace la vivencia de la filiación. En la esfera del reino no hay en último término más que un motivo de conducta: la gratitud por la experiencia del perdón.

4. *Las distintas esferas de la vida*

¿Cómo se manifiesta concretamente, en la vida, el reino de Dios? Si estudiamos las obligaciones particulares que Jesús impone a sus discípulos, sería equivocado el que quisiéramos pensar inmediatamente en los grandes preceptos de Jesús: la ruptura con la familia, incluso con los parientes más íntimos, que puede ser necesaria en algunos casos, la renuncia a los bienes exigida por Jesús a algunos de sus seguidores, el sufrir el martirio. Todos estos sacrificios pueden ser parte integrante del discipulado. Pero la característica más elemental y universal de la fe vivida es algo más sencillo.

a) *La santificación de la vida cotidiana*

Por algo tan cotidiano como es el *saludo en la calle* se puede ya ver que los discípulos de Jesús pertenecen al reino de Dios. El saludo estaba determinado por estrictas reglas ceremoniales⁵⁹, porque significaba la comunicación de la paz (véase Mt 10, 12 s). Por eso, era importante quién tenía que saludar primero (véase Mt 23, 7); había reglas para determinar a quién había que dar el saludo de paz, y a quién no. El Talmud nos habla de dos rabinos que eran tan amables, que procuraban anticiparse a dar el saludo, en el mercado, incluso a los gentiles; este comportamiento era tan insólito, que los nombres de estos dos eruditos quedó en la memoria de la posteridad⁶⁰. Para los discípulos de Jesús no existen tales formalidades. Se los conoce porque están libres de ambición y prejuicios y van obsequiando a todos con la paz de Dios (Mt 5, 47). Asimismo, se delatan como hijos de la «basileía» por

59. BILLERBECK I 380-385.

60. b. Ber. 17 a (Rabban Johanan b. Zakkai, fallecido hacia el 80 p.C.); b. Git. 62 a (R. Hisda, fallecido hacia el 209 d.C.).

la modestia con que buscan los últimos puestos, al sentarse a la mesa de los invitados (Lc 14, 7-11).

Otra manera de manifestar en la vida cotidiana que se pertenece al reino de Dios es la *utilización disciplinada de las palabras*. En efecto, Jesús lo estuvo recalcando incesantemente y con mucho énfasis. Hemos visto ya anteriormente⁶¹ que el juicio de Jesús sobre el pecado de la lengua fue especialmente duro, y que lo consideró como lo que verdaderamente mancha al hombre. La disciplina en el uso de las palabras debe llegar hasta los más pequeños detalles. Jesús nos advierte del peligro de pronunciar palabras no-amistosas; insultos inocuos como ῥακά («melón»), μωπέ («idiotía») son peores que el homicidio (Mt 5, 21 s)⁶². Prohíbe tajantemente la palabra que condena al hermano o que le hace aparecer como sospechoso, y espera que, en vez de eso, se le aplique la medida de la misericordia (Mt 7, 1 s par. Lc 6, 37 s)⁶³. Finalmente, Jesús nos pone en guardia contra la palabra no veraz. A ella se refiere Mt 5, 33-37. Este pasaje se ha entendido una y otra vez como si en él nos diera Jesús instrucciones sobre el juramento, y se ha planteado la cuestión de si Jesús prohibía o no prestar juramento en los juicios. Pero, de hecho, en esta sección no se trata del juramento como institución legal sino —según vemos por Mt 5, 37— de la veracidad, del decir la verdad. Y, así, los ejemplos que Jesús menciona aquí, no son fórmulas de juramento empleadas en los tribunales, sino los «juramentos» con los que el oriental, en su conversación ordinaria, está corroborando constantemente la verdad de sus afirmaciones (véase 23, 16-22). Los discípulos de Jesús no necesitan echar mano de este recurso, porque Jesús espera de ellos una veracidad absoluta: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὐ οὐ (5, 37).

Aquí no se exhorta —en todo caso, según el sentido original que ya Mateo pudo haber entendido mal— a corroborar lo que se afirma, mediante la duplicación del «sí» o del «no». Lo vemos clarísimamente por Sant 5, 12. La duplicación del ναὶ o del οὐ, en Mt 5, 37, es un semitismo. Las lenguas semíticas no tienen un correspondiente exacto a nuestros distributivos «en cada ocasión», «cada vez», y tienen que recurrir por tanto a la iteración, siempre que quieren expresar una distribución⁶⁴. Por consiguiente, la

61. Véase anteriormente, p. 246 s.

62. Para la interpretación, véase J. JEREMIAS, ῥακά, en ThW VI, 1959, 973-976.

63. Mt 7, 2 tiene en perspectiva las *dos* medidas divinas «del juicio» y «de la misericordia».

64. Verbigracia, Mc 6, 7 δύο δύο «de dos en dos» (A. J. WENSINCK, *Un*

frase significa: «Vuestro 'sí' signifique siempre un 'sí', y vuestro 'no' signifique siempre un 'no'. Toda palabra debe ser digna de absoluta confianza, y no necesita que la reforcemos invocando a Dios. Porque los discípulos de Jesús saben que pronto van a tener que dar cuenta a Dios sobre toda palabra que no corresponda a la verdad (ῥῆμα ἀργόν)» (Mt 12, 36)⁶⁵. Dios es el Dios de la verdad. Y, por eso, la veracidad es distintivo y característica de su reinado.

Pero, sobre todo, el hecho de pertenecer al reino se manifiesta, en medio de la vida ordinaria de cada día, por la *capacidad infatigable para perdonar al hermano*: siete veces (Lc 17, 4) ó, según el paralelo de Mateo, setenta veces siete (Mt 18, 22). El evangelio de los Hebreos debe de tener razón al explicar este elevado número diciendo que Jesús piensa más que nada en los insultos recibidos⁶⁶. El «hermano» que atormenta a los discípulos de Jesús por medio de calumnias e insultos, es el compatriota que les ataca por el mensaje que ellos proclaman. La prontitud para perdonar, que Jesús espera de los suyos, no significa que no se dé importancia a la culpa; en Lc 7, 3 s, se presupone expresamente que el culpable se da cuenta de su error (en el lugar paralelo Mt 18, 15. 21 s, no se menciona esta suposición). Lo decisivo es que los discípulos son una comunidad de personas que han experimentado, ellos mismos, el perdón, y que deben transmitirlo a otros.

b) *La renuncia a todos los bienes*

Una segunda característica: en el ámbito de la «basileia» reina libertad e independencia de los bienes.

Los relatos de los evangelios están impregnados de amor y

groupe d'aramaïsmes dans le texte grec des évangiles, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 81, Amsterdam, 1936 169-180).

65. E. STAUFFER, *Von jedem unnützen Wort?*, en *Gott und die Götter*. Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag, Berlin 1958, 94-102. Este autor pretendería explicar la expresión ῥῆμα ἀργόν «palabra inútil» en el sentido de la disciplina esenia del silencio. Como resultado, disociaría de Jesús el texto de Mt 12, 36 y se lo atribuiría a una re-judaización de la tradición acerca de Jesús. Sin embargo, es discutible cuál es el sentido de ῥῆμα ἀργόν. Las traducciones siríacas sugieren que la base que subyace al adjetivo ἀργός es el término arameo *beṭil*. Targ. Onq. Ex. 59 designa como *pitgamin beṭilin* (en el hebreo del TM *dibre - saqār*) las «palabras engañosas (que no corresponden a la verdad)»; en ese sentido, la expresión en labios de Jesús es indiscutible.

66. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965, 89-91.

comprensión hacia los pobres: así lo vemos en las parábolas de la moneda perdida y del juez injusto o en la historia del óbolo de la viuda. Jesús mismo se cuenta entre los pobres. La tradición nos informa de que ya sus padres eran pobres⁶⁷. Jesús no llevaba dinero consigo (Mc 12, 15 s). El y sus discípulos tenían que contentarse para cenar con cinco bollos de pan y dos peces (Mc 6, 38 par.). Así como los escribas viven de los dones de sus discípulos, así Jesús vive de los subsidios de sus seguidores (Mc 15, 41; Lc 8, 3). No cabe duda de que es una observación acertada el que la indigencia social resalta más intensamente en Jesús que en los rabinos⁶⁸. Incesantemente está exhortando Jesús a que se socorra a los pobres (Mc 10, 21 par.; Mt 6, 4,20; Lc 12, 33), en todo lo cual hay que tener en cuenta que, en oriente, «dar limosna» no es apoyar la mendicidad sino que es, sencillamente, una forma de prestar ayuda social. Jesús hace suyas las exigencias sociales de los profetas. Como vemos ya en la predicación profética, el derecho de Dios es el derecho de los pobres⁶⁹. Los pobres se hallan cerca de Dios. Porque comienza a realizarse la inversión escatológica de las circunstancias: los pobres se hacen ricos (Lc 6, 20). Sin embargo, los pobres —en el ámbito de la ley divina— no son únicamente, ni mucho menos, objeto de amor, sino que ellos mismos tienen que responder a exigencias. La exigencia que leemos en Mt 5, 40, de que a un cruel acreedor hay que entregarle como prenda, durante la noche, no sólo el vestido sino también el manto que protege del frío («deja que te desnuden [antes que ofrecer resistencia]»), significa la total sumisión también de los pobres al mandamiento del naciente reino de Dios⁷⁰.

Así como la actitud de Jesús hacia los pobres es amistosa, así sus palabras sobre la *riqueza* son duras. Con sus palabras se refiere Jesús a los despiadados ricos del oriente (Mt 5, 40; 18, 28). Tiene que estar loco el que edifica graneros, sabiendo que se avecina una catástrofe (Lc 12, 18). Y el que, con un incendio a sus espaldas, regresa todavía a su casa para salvar algo de sus bienes (Lc 17, 31; Mc 13, 15 s par.). Los bienes terrenos son cosas percederas, a las que devora la carcoma y la herrumbre (Mt 6, 10-21 par.);

67. Con ocasión del nacimiento de Jesús, ofrecieron —según Lc 2, 24— dos palomas. La ofrenda corriente de la parturienta era un cordero y una paloma; sólo los pobres podían sustituirla por dos palomas (la llamada «ofrenda de pobres»).

68. D. FLUSSER, *Jesus*, 72.

69. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 31³, Göttingen 1968, 196.

70. →H.-TH. WREGE, 76 s.

son μαμωνᾶς τῆς ἀδίκιας, el Mammon que pertenece a este mundo malo (Lc 16, 9.11) ⁷¹. ¿Qué es lo que hay en los bienes, que seduce hacia el pecado? ¡El peligro del mammonismo (Mt 6, 24)! ¡El peligro de que el dinero, como algo que lo domina todo, sustituya a Dios! Jesús considera que el peligro es tan terrible, que afirma que es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que no que un rico entre en el reino de Dios (Mc 10, 25 par.), es decir, que lo segundo es —desde un punto de vista humano— imposible (v. 27; véase Lc 6, 24 s).

A la vista de un juicio tan duro sobre los que poseen bienes, parece concebible que los «lógia» del material especial de Lucas estén magníficamente informados cuando nos dicen que Jesús pone como condición universal para el discipulado el renunciar a las propiedades: πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής (14, 33); de manera también absoluta se afirma en 12, 33 a: πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην. Ahora bien, también la tradición de Marcos conoce la exigencia de abandonar los bienes, como lo vemos por Mc 10, 21 par. (el joven rico, véase v. 28 par. Pedro: ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμεν σοι); sin embargo, este sacrificio se limita aquí a los seguidores de Jesús que lo acompañan. Y tal debió de ser el sentido original. Porque parece que Jesús tiene adeptos que siguen viviendo en sus casas y, probablemente también, conservan sus bienes. Por ejemplo, Jesús permite a Zaqueo que entregue tan sólo la mitad de sus bienes (Lc 19, 8). Esto tiene una analogía con Qumrân, en cuanto los esenios evidentemente sólo exigían la renuncia total a los bienes a aquellos que ingresaban en la comunidad monástica de Qumrân ⁷². Pero no perdamos de vista la diferencia entre Jesús y los esenios: en Qumrân, la cesión de los bienes se hace a la comunidad, mientras que Jesús no piensa en crear bienes comunitarios, sino que los discípulos suyos que renuncien a los bienes, tendrán que entregárselos a los pobres. Quien hace esto, pone todos sus bienes en las manos de Dios; va acumulándose un tesoro en el cielo (Mt 6, 20 par.). Aquí no se hace énfasis sobre las dos clases distintas de tesoros, sino sobre los dos lugares distintos en los que se guardan tesoros.

Ahora bien, a todos los discípulos de Jesús se les aplica, independientemente de que lo abandonen todo y acompañen a Jesús

71. Véase *hwn hrš'h* (CD 6, 15; 8, 5; 19, 17) y, a propósito de ello, →H. KOSMALA.

72. 1 QS 6, 19 s.22.24 s; Josephus, *Bell.* 2, 122.

o de que permanezcan en su casa, lo de que la experiencia de la salvación los despierta bruscamente de la seguridad en que ellos se sentían por sus bienes y hacienda (Lc 19, 8). Han experimentado una inversión de todos los valores. Para aquel que ha hallado el gran tesoro, para aquel que ha encontrado la perla preciosa, para el que ha experimentado una gran alegría: para él palidecen todos los demás valores ante aquel supervalor. Las posesiones se convierten en lo ἐλάχιστον, en una bagatela (Lc 16, 10). En contraste con lo ἐλάχιστον se halla lo ἀληθινόν, las verdaderas posesiones (v. 11), la salvación. En este proceso de la inversión de los valores, los bienes terrenos no sólo se convierten en lo ἐλάχιστον, sino también en lo ἀλλότριον (v. 12), en el bien ajeno que se nos ha confiado para su administración. Lo administra bien el que, por medio de la ofrenda del amor, se lo devuelve a Dios. Sea, pues, que el amor se lo ofrende todo a los pobres (Mc 10, 21), o bien que ayude con un préstamo a quien se encuentra en dificultades (Lc 6, 34 s), o que consagre hasta lo último a la causa de Dios (Mc 12, 41-44), o que se ponga a disposición del Maestro y de los suyos para cuidar de ellos (Mc 15, 41), o que cometa despilfarros que aparentemente no tienen sentido alguno (Mc 14, 3-9 par.; Lc 15, 23): para todo ello Jesús no traza ley alguna. Es algo que se hace a impulsos del gozo del tiempo de salvación. Este gozo es el que determina la actuación tanto de los pobres como de los que tienen bienes.

c) *La postura con respecto a la mujer*⁷³

Una tercera característica: en el ámbito de la «basileía» cambia la postura con respecto a la mujer. Aquí se ve con especial evidencia que el hecho de pertenecer a la «basileía» es algo que transforma toda la conducta. Aunque, eso sí, con respecto a los «lóγια» sobre la mujer y el matrimonio, se suscitan algunos problemas de historia de la tradición, que son difíciles de resolver.

Jesús, lo mismo que el Bautista, no estaba casado. Y la frase enigmática que leemos en el material especial de Mateo, acerca de «los eunucos por amor del reino de los cielos» (Mt 19, 12), en caso de que sea auténtica y no constituya una formación tardía que esté relacionada con Ap 14, 1-5, parece indicar que Jesús, por lo menos en relación con algunos de sus seguidores, sugirió la *renuncia* al matrimonio. Si este sacrificio está justificado con

73. →J. LEIPOLDT; J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 395-414; →K.-H. RENGSTORF, 7-52; →A. ISAKSSON.

las palabras διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, convendría comparar esta idea con la de Lc 14, 26: εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα... οὐ δύναται εἶναι μου μαθητῆς (donde el negativo μισεῖν es un sustitutivo semítico del comparativo «amar más que», «preferir a»⁷⁴). El seguimiento de Jesús es algo que está por delante de todos los vínculos familiares (y, así, Mt 10, 37 y Lc 14, 26 están de acuerdo en esto), incluso por delante del vínculo con la esposa (así únicamente en Lc 14, 26)⁷⁵. Ahora bien, no sólo para el discípulo mismo sino que también para su familia, la adhesión a Jesús podría incluir una dura renuncia: si el padre de familia ha resuelto ir en seguimiento de Jesús, a la esposa no le queda más remedio que volver al hogar paterno, juntamente con los hijos, aunque esto se consideraba como un estigma.

Lo equivocado que sería deducir de todo esto un aprecio menor del matrimonio, lo vemos por la *prohibición de repudiar* a la esposa (hemos de expresarlo así, y no la prohibición del «divorcio», ya que en el ámbito judío el derecho para romper un matrimonio le correspondía unilateralmente al esposo)⁷⁶, prohibición cuya autenticidad —prescindiendo por completo de 1 Cor 7, 10 s— debe considerarse como garantizada por el hecho de que Jesús se atreviera a ponerse en contradicción con la Torá (véase anteriormente, p. 242 s). Porque el antiguo testamento permite el repudio de la mujer (Dt 24, 1). El judaísmo antiguo obró en consonancia. Lo único que se discutía entre Hillel y Shammai y sus respectivas escuelas eran las razones que permitían el repudio. La disputa entre estos dos eruditos giraba en torno de la interpretación de las palabras *'ärwat dabar* (Dt 24, 1: Cuando un hombre toma una mujer y se casa con ella, si resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella *'ärwat dabar*, entonces le hará un documento de separación y se lo entregará en la mano y la despedirá de casa»). Los shammaitas, que objetivamente estaban en lo recto, traducían las disputadas palabras *'ärwat dabar* como «algo vergonzoso» y lo interpretaban

74. El paralelo de Mt 10, 37 traduce correctamente ὁ φιλῶν... ὑπὲρ ἐμέ. Se trata de una variante de traducción: Lc 14, 26 οὐ μισεῖ es la traducción literal al griego, y Mt 10, 37 ὁ φιλῶν ὑπὲρ la traducción según el sentido.

75. καὶ τὴν γυναῖκα podría ser una ampliación (véase Lc 18, 29). Sin embargo, no es seguro que podamos sacar tal conclusión, porque la versión de Mateo y la de Lucas son independientes entre sí, desde el punto de vista literario.

76. Sólo en muy pocos casos de excepción, rigurosamente determinados, podía conseguir la mujer la disolución del matrimonio, pero siempre por vía judicial (BILLERBECK I 318 s).

en el sentido de un desliz sexual, los hillelitas separaban las dos palabras «vergonzoso y algo» (= alguna otra cosa)⁷⁷, y por «algo» (= «alguna otra cosa») entendían, verbigracia, el que «la mujer haya dejado que se queme la comida»⁷⁸. Lo esencial en todo ello es que sabemos por Filón⁷⁹ y por Josefo⁸⁰ que la interpretación laxa de Hillel había prevalecido en la práctica. En cambio, para los discípulos de Jesús, el matrimonio es indisoluble, porque está dispuesto por Dios. Jesús no se detiene a discutir la interpretación más rigorista o la interpretación más laxa de Dt 24, 1, sino que declara apodícticamente: ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέθεξε, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω (Mc 10, 9). Aquí sin evasivas, se da un «no» rotundo a la disolución del matrimonio. Dios es quien une a las parejas, para siempre jamás⁸¹, y no quiere que los hombres separen lo que él ha unido. La frase adquiere un filo especial porque no se trata de dar mayor rigor a la Torá sino de sobrepasarla.

Más tarde, de la prohibición apodíctica del repudio (Mc 10, 9) se hizo una *regulación jurídica* bimembre formulada casuísticamente: regulación cuyos estadios evolutivos podemos seguir aún con bastante detalle: de Mt 5, 32 sin la cláusula (prohibición del repudio de la mujer y de que ésta contraiga nuevo matrimonio) se pasó a I Cor 7, 10 s (se añade la prohibición de la separación por parte de la mujer, teniéndose en cuenta la situación jurídica del helenismo) y los vv. 12-16 (ordenamiento de excepción para los matrimonios mixtos) y de ahí a Mt 5, 32 y 19, 9 (excepción: la πορνεία). La evolución de este principio legal muestra lo mucho que preocupó a la comunidad la prohibición de Jesús. Aquí surge otro problema más. Según Mc 10, 6-8 par., Jesús, al ponerse en contradicción con Dt 24, 1, se apoyó en la historia de la creación; esto suena a digno de crédito, porque la provocativa oposición de Jesús a la Torá reclamaba vivamente un buen fundamento. Al apoyarse en la historia de la creación, Jesús —nos sentiríamos inclinados a deducir— vuelve a poner en vigor, como ley divina del nuevo eón, la indisolubilidad del matrimonio como voluntad de Dios para la vida paradisíaca. Sin embargo, Mc 12, 18-27 se halla en cierta tensión con esta afirmación, en cuanto que Jesús, a la concepción corriente de que el estado final es una culminación de la existencia terrena, opone aquí la declaración de que en la «basileía» no se contraerán ya matrimonios, porque, al dejar de producirse la muerte, el matrimonio habrá perdido ya su finalidad. Esta perícopa suena también a auténtica, porque sus declaraciones acerca de la resurrección y del modo de la misma no delatan todavía influencia de la experiencia pascual⁸². Si ambas declaraciones tienen validez (Mc 10, 9 y 12, 25), habrá que hacer la siguiente formulación: la prohibición de la disolución del matrimonio se aplica tan sólo al tiempo

77. b. Gitt. 90 a Bar.

78. Gitt. 9, 10.

79. *De spec. leg.* III 30.

80. *Ant.* 4, 253.

81. Véase, a propósito de συνέθεξε, BILLERBECK I 803 s.

82. Véase anteriormente, p. 217, nota 28.

anterior a la revelación plena de la «basileía», porque luego ya no habrá matrimonios.

En íntima relación con la prohibición del repudio de la mujer, vemos en Jesús un cambio de la *actitud fundamental* con respecto a la mujer. La mujer, dice Josefo (que refleja con ello una concepción típicamente oriental), «es, en todos los aspectos, de menor valor que el hombre»⁸³. Esto se aplica también a su «status» religioso. En el templo no se le permite la entrada sino hasta el atrio de las mujeres. Más allá no puede pasar. En sus obligaciones religiosas, la mujer está equiparada al esclavo; verbigracia, no hace falta que por la mañana temprano y al atardecer recite el *Šema'*, porque ella —como el esclavo— no es señora de su tiempo⁸⁴. Sin embargo, el nivel moral de la mujer en el judaísmo de tiempos de Jesús fue notablemente más elevado que en el resto del levante.

El judaísmo trata de proteger la moralidad alejando lo más posible de la vida pública a la mujer. En el ambiente urbano, por lo menos en los sectores mejor situados, la mujer está encerrada en casa. Si sale de casa, entonces con su peinado compuesto de trenzas hace que su rostro sea prácticamente irreconocible. Pero también en el ambiente rural, la mujer queda completamente pospuesta al hombre. Por los relatos de los evangelios vemos que en este mundo ambiente ocurre ya algo asombroso: hay muchas historias que nos hablan de encuentros de Jesús con las mujeres. Así lo vemos especialmente en el material propio de Lucas. En estas historias se expresa la idea de que Jesús tiene conciencia de venir para ayudar a todos, también a las mujeres (Lc 7, 36-50; Mc 1, 31 par., etc.). He ahí una característica del tiempo de salvación, como lo muestra Joel 3, 1-5 (citado en Hech 2, 17- 21). Por eso, ocurre algo verdaderamente asombroso: Jesús se desliga de la costumbre de excluir a la mujer. «No debe hablarse mucho con una mujer (en la calle)», dice un viejo proverbio rabínico. Y una adición posterior dice que esto mismo debe aplicarse a la propia mujer⁸⁵. Jesús habla espontáneamente —según el evangelio de Juan— con una mujer, hasta tal punto que los discípulos se admiran (4, 27). Las mujeres se cuentan entre el auditorio de Jesús (Lc 11, 27 s). El tiene amistad con las hermanas María y

83. C. Ap. 2, 201.

84. J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche*, en J. JEREMIAS, *Abba*, 67-80: 70.

85. P. 'Ab. 1, 5 (el autor es el R. Jose ben Johanan de Jerusalén, hacia el 150 a.C.).

Marta (Lc 10, 38-42). Unas mujeres le siguen y le asisten (Mc 15, 40 s par.; Lc 8, 1-3)⁸⁶. Esto debió de suscitar gran sensación; Marción afirma que tales cosas se adujeron también en el proceso de Jesús, como acusación contra él⁸⁷. El resultado de la actitud de Jesús fue que las mujeres se volcaron sobre él; como vemos por la historia de la pasión, las mujeres le mostraron a Jesús una fidelidad de la que sus discípulos no fueron capaces.

¿Cómo pudo hacerse tal ruptura con la costumbre? Mt 5, 28 nos da la respuesta. El mundo ambiente en que vivía Jesús trataba de proteger a la mujer separándola, porque creía que el deseo sexual era incontrolable. Jesús acepta a las mujeres entre sus discípulos, porque tiene confianza en que sus discípulos van a dominar sus impulsos sexuales⁸⁸. El viejo eón se halla bajo el dominio de la concupiscencia, de la que el hombre debe defenderse como pueda. En el nuevo eón reina la pureza, que impone su disciplina incluso sobre la mirada: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ (Mt 5, 8). En ninguna otra esfera de la vida social, la nueva vida penetra de manera tan llamativa en la cotidianidad como ocurre aquí.

La considerable antigüedad de estas tradiciones, podemos verla por su carácter revolucionario. Aun Pablo las debió de conocer; ésta es la única explicación posible de la máxima que leemos en Gál 3, 28, de que en Cristo no hay diferencia entre hombre y mujer: una máxima bastante asombrosa en labios de uno que había nacido como judío.

d) *El niño*

Con la nueva actitud que Jesús adopta en los albores de la «basileía» con respecto a la mujer, está relacionada de manera sumamente íntima una nueva visión del niño. Los niños, en el mundo ambiente de Jesús, se cuentan —lo mismo que las mujeres— entre las cosas de poco precio⁸⁹. En cambio, Jesús promete

86. Lc 8, 1-3 muestra en casi todas sus palabras las características del estilo de Lucas. Pero los nombres propios se derivan de una tradición más antigua.

87. Variante de Lc 23, 2: καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα.

88. K. BORNSHAUSER, *Die Bergpredigt*, BFCbTh II 7, Gütersloh 1923, 70-79.

89. La situación del niño, en el aspecto religioso-legal, queda descrita por la tríada que reaparece constantemente: «sordomudos, idiotas, menores de edad» (Er. 3, 2; Seq. 1, 3; Sukka 2, 8; 3, 10; R. H. 3, 8; Meg. 2, 4; Giṭṭ. 2, 5; 5, 8; B.Q. 4, 4; 6, 2.4 etc.): tríada que está ampliada en Ter 1, 1 con los

a los niños, como tales, la salvación (Mc 10, 14)⁹⁰. Y declara, además, que sólo el volver a hacerse como niños⁹¹ proporciona acceso a la «basileía» (Mt 18, 3). Con esto, considera él que los niños están más cerca de Dios que los adultos. Estas afirmaciones de Jesús no pueden proceder ni de la literatura contemporánea ni de la comunidad, la cual compartía la actitud patriarcal de su medio ambiente, sino que pertenecen al meollo mismo del mensaje de Jesús (véase anteriormente § 12).

e) *La política*

El hecho de pertenecer al reino de Dios determina la actitud política de un hombre. Ahora bien, si investigamos en primer lugar cuál fue la postura de Jesús, habremos de tomar como punto de partida el que la noticia de que Jesús murió en la cruz debe considerarse como históricamente cierta. Esta noticia nos muestra que Jesús fue condenado a muerte por el procurador por el delito de rebeldía. Ahora mucho depende de que las acusaciones judías de que Jesús anhelaba el poder político (Mc 15, 2 par. 26 par.) y de que incitaba a la rebelión así como a negarse a pagar el tributo a la potencia ocupante (Lc 23, 2 b: κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι), mucho depende —digo— de que consideremos tales acusaciones como dignas de crédito, o de que las rechacemos como calumniosas, siguiendo en ello a la tradición cristiana. En el primer caso, habremos situado a Jesús muy cerca del movimiento rebelde de los zelotas, y habremos dado un marcado acento político al movimiento desencadenado por él, especialmente con la entrada en Jerusalén y con la ocupación de las puertas del templo por sus partidarios⁹². Pero este acento político⁹³ es una manera de ver las cosas que encuentra grandes dificultades.

gentiles, en Gitt 2, 5 con los ciegos y los gentiles, en Men 9, 8 con los ciegos, los gentiles, los esclavos, los agentes y las mujeres, en Hag 1, 1 con los contrahechos, los hermafroditas, las mujeres, los esclavos, los paralíticos, los ciegos, los enfermos, los ancianos y los tullidos. Los mencionados en la tríada tienen algo en común: que no se hallan en plena posesión de sus facultades espirituales (en los sordomudos se presupone esto *eo ipso*).

90. τῶν τοιοῦτων (Mc 10, 14) = «de los tales» «significa únicamente que los niños son partícipes del reino de Dios, y el τῶν τοιοῦτων del v. 14, no debemos interpretarlo —como es corriente desde Orígenes— a la luz del v. 15», R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 32.

91. Véase anteriormente, p. 186.

92. Esto último hay que deducirlo de Mc 11, 16.

93. →S. G. F. BRANDON ha intentado justificar recientemente la tesis de que Jesús, aunque no fue un «recognized Zealot leader» p. 355), perteneció

Por ejemplo, si creemos que Jesús incitaba a la gente a que dejara de pagar los tributos, hemos de considerar como inauténtico el pasaje de Mc 12, 13-17 par., ya que en él Jesús rechaza tal acto de rebeldía. Y habría que atribuir esta pericopa al deseo de hacer que el cristianismo apareciese como un movimiento que no implicaba ningún peligro político. Pero no es tan sencillo deshacerse de la historia de las monedas del tributo. Y no sólo porque esta historia encontró ya un eco en Rom 13, 7, sino también, principalmente, porque Mc 12, 13.17, y no Lc 23, 2 b, es lo que encaja bien en la imagen total de la predicación de Jesús. Pensemos tan sólo en la ausencia —nada habitual— de todo nacionalismo y particularismo en la predicación de Jesús acerca de la «basileía»; pensemos en el empeño de Jesús por evitar todo lo que se prestase a malentendidos de tipo político, como el título de mesías y el de Hijo de David (véase p. 300 s), o el hablar en sentido figurado de «guerra santa» (contrariamente a lo que ocurre en Qumrán); pensemos en el anuncio de la destrucción del templo y del juicio sobre Israel (véase p. 152 s); en la repulsa de la venganza contra los gentiles (véase p. 242 s), y en la apertura de la «basileía» en favor de las naciones (véase p. 286-288); pensemos en la negativa de Jesús a echar mano del *ius gladii* (Jn 7, 53 s)⁹⁴; en la severa repulsa de la idea de avivar sentimientos antirromanos (Lc 13, 1-5); en la actitud sin prejuicios, que adopta ante los samaritanos; en la dura crítica que hace de las autoridades seculares (Mc 10, 42 par. Lc 22, 25; véase 13, 32); en la exigencia de no-violencia y de renuncia a la resistencia (Mt 5, 38-42 par. Lc 6, 29 s). La unidad y armonía de esta imagen total nos prohíbe el intento de derivar todos estos rasgos de falsificaciones tendenciosas. Asimismo, la actitud de la iglesia palestinese, que huyó a Pella al encenderse la primera rebelión contra los romanos⁹⁵, y que fue perseguida fanáticamente durante la segunda rebelión, de Barkochba⁹⁶, no recomienda que contemos a Jesús entre los zelotas. Más aún, nuestra formulación debe ser más enérgica todavía: el que intente contar a Jesús entre los zelotas, es que no le ha comprendido en absoluto.

al movimiento de resistencia contra Roma. Claro está que el autor tiene que pagar un elevado precio: la afirmación de que los evangelios suprimieron tendenciosamente el carácter político del ministerio de Jesús. Pero esta afirmación presupone que «no podemos averiguar nada exacto acerca de la verdadera doctrina de Jesús» (p. 336: «we have no certain record of Jesus' teaching»).

94. Vemos claramente que en (Jn) 7, 53-8, 11 se trata del *ius gladii* en cuanto nos damos cuenta de que la escena tiene lugar *después* del juicio. Esto lo indica no sólo la manera como el grupo es acompañado por escribas y fariseos (v. 3), sino también la formulación de la pregunta en el v. 5. La cuestión no es qué castigo había que imponérsele, lo cual estaba determinado, sino la ejecución del mismo. Una indicación final la tenemos en el v. 7 (βαλέτω λίθον). Esto significa que la pregunta del v. 5 contiene una invitación tentadora dirigida a Jesús, para que exhorte a la ejecución de la lapidación y, por tanto, a usurpar el *ius gladii*; véase J. JEREMIAS, *Aur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat*: ZNW 43 (1950/1951) 145-150: 148 s; U. BECKER, *Jesus und die Ehebrecherin*, BZNW 28, Berlin 1963, 173 s, ha demostrado que detrás de este episodio podría haber genuina tradición.

95. EUSEBIO, *Hist., eccl.* III 5, 3. El cristianismo en Pella: Aristón de Pella compuso hacia el año 140 el escrito polémico «Diálogo entre Jasón y Papisco acerca de Cristo» (ORIGENES, *Contra Celsum* 4, 52).

96. JUSTINO, *Apol.* I 31, 6 = EUSEBIO, *Hist. eccl.* IV 8, 4.

Según Mc 12, 13-17 par., Jesús se negó a rehusar el pago del tributo a las autoridades de ocupación. Con ello, se declaró en contra de la revolución. Jesús no indicó las razones de su negativa. Indirectamente, debemos deducirlas de la situación. Los interlocutores del diálogo pretenden alinear a Jesús con los zelotas. El zelotismo⁹⁷ considera al estado romano como el poder contrario a Dios: un poder cuyo derrocamiento sería un deber de todos, a fin de erigir el reino de Dios. La oposición de Jesús a los zelotas y su repulsa de la revolución predicada por ellos, no puede tener más que una razón: el que Jesús considerase la postura zelota como una desobediencia contra el gobierno divino del mundo. Si Dios, durante breve tiempo, concede autoridad al estado pagano, es que ello es su voluntad. Dios es el único que determina la hora en la que ha de poner fin a ese estado y erigir su propio reino. Y él sabe cuándo será la hora acertada. La parábola de la semilla que crece por sí misma (Mc 4, 26-29) —esta parábola que exhorta a los hombres a esperar pacientemente la hora de Dios— podría ir dirigida también contra los zelotas. Lo mismo se podría decir también de la advertencia contra los falsos profetas (Mc 13, 22 par., etc.)⁹⁸.

f) *El trabajo*

Aquí nos hallamos ante un hecho curioso. En sus parábolas e imágenes, Jesús describe a hombres y mujeres en su trabajo cotidiano, pero en las instrucciones que da a los discípulos, habla sólo una vez del trabajo; y, por cierto, esa vez Jesús les prohíbe el trabajo. Porque así hay que entender Mt 6, 25 par. Lc 12, 22, donde *μεριμνῶν* no significa ideas que preocupen, sino el trabajo para ganar el sustento de la vida, como lo confirma 1 Cor 9, 14. Por tanto, el sentido es el siguiente: «No cojáis trabajo para aseguraros el alimento y el vestido». Esto es muy extraño. Su explicación la veremos en el § 20.

Si pasamos revista a los preceptos particulares formulados por Jesús, nos llama la atención lo *incompletos* que son. Jesús no da instrucciones para todos los terrenos de la vida, no ofrece una teología moral, no nos proporciona un código de conducta. Sino que sus preceptos mencionan, más bien, síntomas, señales, ejemplos de lo que ocurre cuando el reino de Dios irrumpe en un

97. →M. HENGEL.

98. Véase anteriormente, p. 156; 282 s.

mundo que todavía se halla bajo el pecado, la muerte y el demonio. La «basileía» embarga a toda la vida. Jesús ilustra por medio de ejemplos cuál es la apariencia de la nueva vida. Los discípulos deberán aplicarlo, ellos mismos, a cada aspecto distinto de su vida. Los discípulos deben ser señales, ellos mismos, de que algo ha sucedido. Toda su vida debe dar testimonio ante el mundo, de que el reino de Dios está alboreando. Por la vida de los discípulos —una vida enraizada y cimentada en el reino de Dios— debe hacerse patente el milagro del discipulado, la victoria de la «basileía».

Para terminar, surge una pregunta: Los preceptos de la ley escatológica de Dios, tal como Jesús los anuncia, ¿pueden cumplirse realmente? ¿Quién es capaz de todo esto? ¿Quién puede vigilar toda palabra, mantener pura toda mirada, amar al enemigo según lo exige Mt 5, 43-48? Los discípulos plantearon ya esta pregunta. Así lo vemos por la palabra acerca de la ciudad sobre la colina (Mt 5, 14). Porque esta palabra de Jesús es una respuesta a la pregunta de si se pueden cumplir sus mandamientos: una pregunta nacida de la experiencia de la flaqueza, de la inconstancia, de la poca fe. Jesús rechaza las objeciones de los discípulos. Como ha mostrado G. von Rad⁹⁹, Jesús no está hablando de cualquier ciudad sobre la colina. Sino que la ciudad sobre la colina es la ciudad escatológica de Dios. Su luz resplandece en medio de las tinieblas. Es imposible que esa ciudad quede oculta. Los discípulos de Jesús pertenecen a ella. Es completamente inconcebible que esto no se manifieste también en la cotidianidad de su vida; sin que para ello haga falta un violento esfuerzo. La luz de la ciudad de Dios luce por sí misma.

§ 20. EL ENVÍO DE LOS MENSAJEROS

K.-H. RENGSTORF, ἀποστέλλω κτλ., en ThW I, 1933, 397-448; J. JEREMIAS, *Paarweise Sendung im Neuen Testament*, en A. J. B. HIGGINS (ed.), *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959, 136-143 = en J. JEREMIAS, *Abba*, 132-139; B. RIGAUX, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en H. RISTOW - K. MATTHIAE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 468-486.

El reino de Dios se manifiesta por medio de la predicación de la buena nueva con la palabra y la acción. Esta predicación no la

realiza Jesús por sí solo, sino que echa mano de los mensajeros del evangelio.

1. Las fuentes

Vamos a hacer una breve introducción sobre dos grupos de fuentes que están relacionadas con la misión de los mensajeros. Se trata, por un lado, de las palabras de misión, y, por el otro, de las listas de mensajeros.

Los tres sinópticos tienen *relatos de misión*. El relato de Marcos se encuentra en 6, 7-13. En Lucas hallamos una doble misión: la misión de los Doce, que sigue a Mc 6, 7-13; y, en 10, 1-16, la misión de los Setenta, que se basa en los «lógia». Mateo fundió, en 9, 36-11, 1, la versión de Marcos y la de los «lógia» acerca del relato de misión, y construyó con ellas un largo discurso de misión, que sospechamos que tiene su «situación original» (*Sitz im Leben*) en la instrucción de los primitivos misioneros cristianos. Si preguntamos ahora cuál es el elemento común de los cuatro discursos de misión, vemos que los cuatro tienen como núcleo una breve instrucción que trascurre en dos versiones paralelas: una versión de Marcos y una versión de los «lógia». Esta instrucción original, si podemos llamarla así, se encuentra en Mc 6, 8-11; Lc 10, 4-11; Mt 10, 9-14. Contenía, en primer lugar, preceptos sobre la renuncia a las provisiones para el viaje, en lugar de las cuales los mensajeros deben confiar plenamente en la hospitalidad. Y, en segundo lugar, contenía instrucciones sobre la conducta de los mensajeros tanto en las casas que los acojan como en los lugares que no quieran recibirlos. En todo ello, la versión de los «lógia» se nos da a conocer como la más primitiva, según lo vemos vg. en Lc 10, 5 s par.; la εἰρήνη está representada aquí como un poder que o toma posesión de una casa, o retorna a sus portadores. La considerable antigüedad de la «instrucción original» podemos verla ya por el hecho de que Pablo conozca una parte esencial de la misma, la prohibición de realizar una actividad lucrativa durante el servicio de mensajero (1 Cor 9, 14). Tanto el lenguaje como la concepción nos permiten ver con seguridad que se trata de un elemento *palestino*¹. La ausencia total de cristología en el encargo que se da a los mensajeros, hace muy probable que nos encontremos aquí con una tradición pre-pascual.

1. Véase, por ejemplo, la personificación de la paz, el sacudirse el polvo, etc.

En cuatro lugares se enumeran en listas los *nombres de los mensajeros*: Mc 13, 16-19; Mt 10, 2-4; Lc 6, 14-16; Hech 1, 13. Los cuatro catálogos concuerdan en el número de doce², número que recibe un importante apoyo en la promesa de sentarse en los doce tronos, Mt 19, 28 par.³, y en once de los doce nombres. Difieren en *un solo* nombre: mientras que Marcos / Mateo mencionan a un tal Tadeo (en décimo lugar)⁴, Lucas y los Hechos de los Apóstoles nombran (en undécimo lugar) a un tal Judas, hijo de Santiago. La razón de esta variación de las listas, que unas veces mencionan a Tadeo y otras a Judas, hijo de Santiago, podría ser sencillamente un error de memoria, lo cual, dada la gran cantidad de nombres, no tendría nada asombroso. Pero la divergencia podría explicarse quizás de otra manera. Las listas, en siete casos, transmiten sobrenombres⁵, todos los cuales —en cuanto nosotros podemos comprobarlo— son arameos. Los sobrenombres se hallaban extraordinariamente difundidos en el judaísmo de la época, porque eran imprescindibles para distinguir entre los innumerables portadores del mismo nombre. Es muy interesante comprobar quiénes reciben sobrenombre en las listas de los mensajeros. Si prescindimos de que a Mateo (por lo demás, sólo en el primer evangelio) se le designa como «el publicano» (Mt 10, 3), vemos que *solamente* reciben un sobrenombre aquellos discípulos cuyos nombres aparecen dos veces en las listas. En efecto, en el grupo de los doce, hay seis discípulos que tienen cada uno un homónimo; había dos discípulos que se llamaban Simón, dos que se llamaban Santiago, y (según Lucas) dos que se llamaban Judas; esto último lo vemos confirmado expresamente por Jn 14, 22 (Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης). En estos seis casos, era imprescindible un sobrenombre para poder distinguir. Ahora bien, el nombre de Judas —como es natural— no sonaba bien en la comunidad primitiva. Sería muy comprensible que, después de pascua, al segundo Judas

2. En Hech 1, 13, falta --correctamente-- Judas Iscariote.

3. El hecho de que, en el paralelo de Lc 22, 29 s, el número de doce surja únicamente en la mención de las tribus de Israel, y en cambio no se repita en lo que respecta a los tronos, no constituye ninguna diferencia objetiva. En Lucas podría tratarse de una abreviación, ya que él evita lo más posible las repeticiones de palabras.

4. La variante Ταβθαῖος que aparece en algunas ramas de la tradición (véase el aparato con respecto a Mc 3, 18 y Mt 10, 3), no es original, sino que es un intento de introducir en la lista al Leví de Mc 2, 14.

5. No hemos contado la designación que Jesús hace de los hijos del Zebedeo, a los que llama «hijos del trueno» (es decir, tal vez, «revolucionarios», véase p. 92, nota 14): Mc 3, 17. En este caso no se trataría de un sobrenombre individual sino de una especie de denominación colectiva.

de la comunidad se le llamara por su sobrenombre, el cual, además de su patronímico, lo distinguiría de Judas Iscariote. La tradición de Lucas habría conservado, entonces, su nombre propio, y la tradición de Marcos el apodo del segundo Judas: *Taddai* (Θεόδοτος /Θαδδαῖος)⁶. Esto no es más que una suposición. Pero no carece totalmente de fundamento.

En cuanto al problema de la *historicidad* de la vocación y misión de los Doce por parte de Jesús, vemos que J. Wellhausen, siguiendo las sugerencias de Schleiermacher, formuló la tesis de que los Doce no pertenecen a la historia de Jesús⁷; de que se trataría, más bien, de «los representantes de la comunidad más antigua»⁸; y de la que la retroproyección de la misión de los Doce desde el Cristo resucitado⁹ sobre el Jesús histórico sería una «prolepsis»¹⁰. Wellhausen encontró muchos seguidores. Las razones que da, son afirmaciones apodícticas de carácter pasmosamente arbitrario: Jesús no habría «iniciado a sus discípulos o a una selección de ellos» para la predicación del evangelio¹¹. «El no los instruyó ni les dijo sino lo que solía decir al pueblo; trabajó y sintió a los ojos de ellos, y de este modo los estimuló a trabajar y sentir lo mismo que él»¹². Uno no puede menos de preguntarse asombrado cómo llegó Wellhausen a saber todo esto. A su escepticismo hay que hacerle frente en dos planos. En primer lugar: los Doce aparecen ya en la antigua confesión de fe de 1 Cor 15, 5: εἶπα τοῖς δώδεκα. Esta antigua confesión, en su núcleo mismo, se deriva de un texto semítico¹³; cuando Pablo dice que esta confesión se le había transmitido a él (v. 3), inferimos que esto ocurrió muy probablemente con ocasión de su conversión, es decir, muy poco tiempo después de la muerte de Jesús. Vemos lo estereotipado

6. El sobrenombre podía ser, pero no tenía que ser necesariamente, una transformación del nombre propio: véase, por un lado, *Sa'ul* —helenizado Σαῦλος— latinizado Παῦλος, por otro lado José —sobrenombre arameo *bar Šabba* (hijo del domingo)— sobrenombre latino *Iustus* (Hech 1, 23).

7. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, Berlin 21911, 141.

8. *Ibid.*, 144.

9. Mt 28, 16 s; Lc 24, 44 s; Jn 20, 21-23.

10. J. WELLHAUSEN, *o. c.*, 141.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. J. JEREMIAS, *Abendmaltsworte*⁴, 96-98; *Artikelloses Χριστός*. Zur Ursprache von I Cor 15, 3b-5: ZNW 57 (1966) 211-215; *Nochmals: Artikelloses Χριστός in I Cor 15, 3*: ZNW 60 (1969) 214-219. De otra manera piensa H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, MeyerK V, Göttingen 1969, 298 s. - Como el *χριστός* sin artículo, es también un semitismo el giro: ποιεῖν (τοῦς) δώδεκα (Mc 3, 14. 16).

que se encontraba ya el término de «los Doce», incluso en esa época tan temprana, por la manera con que se lo emplea, aunque en el momento de la cristofanía ante los «Doce», Judas ya había muerto. Sin embargo, no se nos dice: «Jesús se apareció a los once», porque el término de «los Doce» no designaba —de manera puramente numérica— a doce personas individuales, sino al grupo de representantes del pueblo de las doce tribus, en los tiempos del fin. En segundo lugar: según las tres listas sinópticas¹⁴, Judas el traidor pertenecía también al grupo de los Doce. Vemos por los evangelios las dificultades que esta tradición originó en la comunidad. La gente se preguntaba cómo pudo equivocarse Jesús en el caso de Judas, al elegirlo como mensajero. Se resolvía la dificultad diciendo que Jesús había sabido que Judas lo iba a entregar (Mt 26, 25; Jn 6, 64.70 s; 13, 11.27; 17, 12). Y que, por cierto, lo había sabido desde el principio (Jn 6, 64): un recurso de emergencia que fracasa ya, si tenemos en cuenta Mt 19, 28 par. ¿Quién iba a haber creado artificialmente esta dificultad? ¿A quién se le habría ocurrido la idea absurda de que el traidor recibiera también la promesa de que había de sentarse en uno de los tronos de gloria para juzgar a las doce tribus de Israel, si Judas no hubiera pertenecido efectivamente al grupo de los mensajeros? Nadie ha logrado todavía dar una respuesta plausible.

De cualquier manera que haya que explicar la divergencia en cuanto a uno de los nombres, lo cierto es que la mención del traidor en las tres listas sinópticas de los Doce¹⁵ muestra inequívocamente que la tradición acerca del grupo de los Doce es una tradición pre-pascual.

2. Instrucciones, mandato y autoridad

El hecho de que Jesús escogiera precisamente a doce hombres para servir de mensajeros, nos indica que Jesús tenía en su mente un programa particular. Es conocido de sobra el simbolismo de los números, en el mundo de la Biblia. Los *doce mensajeros* corresponden a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28 par. Lc 22, 39 s)¹⁶; los doce mensajeros representan la comunidad escatológica de salvación. El hecho de que sean enviados a Israel, corres-

14. Véase anteriormente, nota 2.

15. Véase anteriormente, nota 2.

16. En Lc 10, 1, el número está ampliado hasta 70 (72), con lo cual habrá que comparar Gén 10 (los 70 pueblos del mundo). Será difícil que hayan tenido influencia Ex 24, 1; Núm 11, 16.

ponde a la tradición contenida en Mt 10, 5 s — tradición que tanto por su lenguaje como por su contenido es antigua —¹⁷, según la cual Jesús instruyó expresamente a sus mensajeros para que no se dirigieran ni a los gentiles ni a los samaritanos, sino que se limitaran a Israel. También se halla en consonancia con esto Mt 10, 23 b (ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), porque si, como hemos intentado demostrar, este «lógion» se refiere a la persecución de los mensajeros durante el cumplimiento de la tarea para la que han sido enviados¹⁸, entonces vemos que aquí también se presupone que el encargo está limitado a Israel.

Ahora bien, al interpretar el número de «doce», no deberíamos perder de vista el hecho de que, en tiempo de Jesús, existía la idea arraigada¹⁹ de que sólo quedaban dos tribus y media, a saber, Judá, Benjamín y la mitad de la tribu de Leví. Las nueve y media tribus restantes se consideraban como desaparecidas desde la conquista del reino septentrional (722 a.C.); tan sólo en el tiempo de salvación, las haría Dios regresar sobre el legendario río Sambatión, restaurando así el pueblo de las doce tribus. Por consiguiente, el número de doce, en los discípulos de Jesús, no significa que la salvación iba a quedar limitada, de manera particularista, al pueblo judío empírico, sino que, al contrario, anuncia la instauración del *pueblo escatológico de Dios*, hacia el cual —como veremos²⁰— habrían de afluir también los gentiles, según la expectación de Jesús.

Marcos expone la finalidad de Jesús al llamar a los Doce, mediante dos oraciones finales de ἵνα (Mc 3, 14 s): καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὥσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρῦσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια. Entre estas dos funciones (que, por lo demás, no se excluyen absolutamente), la de acompañar a Jesús y la de servir de mensajero, la segunda es la primordial. Así lo vemos por la antigua tradición aramea de que Jesús envió a los Doce como mensajeros suyos, pero los envió δύο δύο (Mc 6, 7, véase a propósito de esto, p. 257, nota 64), con lo cual están de acuerdo Lc 10, 1 (ἀνὰ δύο) y la estructura de las listas de mensajeros²¹. El *enviar* a los mensajeros *en parejas*,

17. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1959, 16 s.

18. *Ibid.*, 17 s; véase anteriormente, p. 164 s.

19. *Ibid.*, 18.

20. Véase más adelante, pp. 286-288.

21. Las cuatro listas tienen como cuatro primeros nombres las dos parejas de hermanos Pedro/Andrés, Santiago/Juan; las cuatro listas tienen el mismo nombre en primero, quinto y noveno lugar, y se dividen por tanto en

costumbre que no puede probarse todavía en el antiguo testamento, era una usanza firmemente arraigada en el judaísmo antiguo²². Tenía dos sentidos. En primer lugar, el de proteger a los mensajeros; cuando se va por caminos solitarios y peligrosos, conviene que el mensajero lleve un acompañante. Por otro lado, el enviar en parejas a los mensajeros era cumplir la cláusula legal de Dt 17, 6; 19, 15, que originalmente se aplicó a los procesos judiciales, en los cuales se consideraba como digna de crédito la declaración unánime de dos testigos; en consonancia con esto, el portavoz de la pareja de mensajeros (véase Hech 14, 12: ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου) debía tener a su lado al compañero, para que confirmara sus palabras.

La «instrucción original» comienza con la *prohibición espartana* de llevar consigo nada que no sea lo más estrictamente necesario: los mensajeros no debían llevar consigo pan ni dinero. Más aún, deberían renunciar incluso al manto²³, tan imprescindible para pasar la noche al raso (Mc 6, 8 s; Mt 10, 9 s; Lc 9, 3; 10, 4). La tradición especial de Lucas prohíbe adicionalmente que se busque protección agregándose a las caravanas²⁴. A estas duras instrucciones, le añaden otra más (Mt 6, 25-34 par. Lc 12, 22-31); el rigor de esta prohibición lo sentimos de veras cuando nos damos cuenta de que μεριμνᾶν, en esta sección, no significa «preocuparse angustiosamente por», sino «trabajar angustiosamente por» (véase Mt 6, 27 par.)²⁵, de tal suerte que Mt 6, 25 par. quiere decir: «No os afanéis por (ganar dinero para comprar) alimento y vestido». Por consiguiente, Jesús les prohíbe toda actividad lucrativa. Sería desconocer radicalmente esta prohibición el querer generalizarla. Es una prohibición que se aplica únicamente a los mensajeros, como lo confirma Pablo, que ya la conoce (I Cor 9, 14). Y, por consiguiente, debió de ser pronunciada con ocasión de la misión de los discípulos. Jesús quiere que los men-

tétradas (o cuaternas); Mateo y Hechos subdividen cada tétrada en dos parejas.

22. El material se halla compilado en →J. JEREMIAS, *Paarweise Sendung*.

23. La prohibición de δύο χιτῶνες (Mc 6, 9; Mt 10, 10; Lc 9, 3) no se refiere probablemente al hecho de llevar un vestido de reserva, sino que significa: no laves dos prendas de vestir, a saber, el vestido y el manto (J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt*, Berlin 21909, 44).

24. Así podría entenderse lo de μηδὲνα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάζησθε (Lc 10, 4) (véase anteriormente, p. 161). La tradición ha encarecido el rigor de esta prohibición. Mientras que Marcos lo único que permite es el bastón de peregrino (para defenderse de los animales) y las sandalias (6, 8 s), las referencias marginales prohíben ambas cosas (Mt 10, 10; Lc 9, 3; 10, 4).

25. *Gleichnisse*⁷, 212 (= *Parábolas*, 259).

sajeros se dediquen exclusivamente a su tarea. El no prohíbe el trabajo en general, sino la doble dedicación. «¿Y cuando tengamos hambre y frío?», preguntan los mensajeros. Jesús les responde bromeando²⁶: ¿Habéis visto alguna vez a don conejo sembrando, arando, cosechando y guardando la cosecha en sus graneros? ¿O habéis visto a la anémona coger el huso y sentarse luego al telar? ¡Sois hombres de poca fe! ¡A ver si tomáis a Dios en serio! El sabe lo que necesitáis. Vosotros no sois únicamente los jornaleros de Dios, a quienes él dará su alimento día tras día (ἄξιός... ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ Mt 10, 10) y cuidará de su vestido (αὐτο[ς] δὴ ὠσει ὑμῖν τὸ ἐνδυμα ὑμῶν²⁷). Sino que vosotros sois, además, sus hijos (Mt 6, 32 par.). No os preocupéis, él os abrirá hogares hospitalarios.

¿Por qué esta dureza? Nada debe detener a los mensajeros, ni siquiera el «saludar por la calle» (Lc 10, 4)²⁸, y menos aún una actividad lucrativa. Ya tienen bastante con realizar su tarea con la mayor presteza: es la última hora para ofrecer la liberación, la última hora para arrojar la red a fin de congregar a Israel (Mc 1, 17 par., véase Jr 16, 16²⁹), es la última hora para recoger la cosecha (Mt 9, 37 s par.).

La *tarea de las seis parejas de mensajeros* está descrita armónicamente en los «lógia» (Mt 10, 7 s; Lc 10, 9) y en el texto narrativo (Mc 3, 14 s; 6, 12 s par. Lc 9, 6; Lc 9, 2). Y se halla descrita dos veces. Deben anunciar que está alboreando el tiempo de salvación, y tienen que hacer incursiones en el reino de Satanás expulsando los demonios. Esto quiere decir que tienen que hacer el mismo anuncio que hace Jesús, y que deben hacerlo de la misma manera que él lo hace: con la palabra y con la acción. Ambas cosas se hallan íntimamente relacionadas. La palabra sola es sonido huero. La acción sola puede ser obra del diablo. Tan sólo en la palabra y en la acción juntas es donde se manifiesta el reino de Dios.

Servir como mensajero es un acontecimiento escatológico. Este servicio es anticipación del ministerio angélico: los mensajeros proclaman la victoria de Dios, tal como ha de proclamarla el ángel volando por lo alto del cielo (Ap 14, 6 s). Y recogen la

26. *Ibid.*, 212 s.

27. Ox. Pap. 655. La frase falta en el texto copto del evangelio de Tomás 36; pero la versión del Ox. Pap. 655 podría ser la más antigua. Véase J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 41965, 92 s.

28. Véase anteriormente, p. 161 s.

29. Véase anteriormente, p. 159 s.

cosecha, como han de hacer los ángeles del Hijo del hombre (Mc 13, 27; Ap 14, 14 ss)³⁰.

La autoridad que se concede a los doce mensajeros está en consonancia con la magnitud de esta tarea. La instrucción original lo recalca con mucho énfasis. Los mensajeros, al entrar en una casa, traen a ella —con su saludo— la εἰρήνη. Es un poder que abraza a todos los miembros de la familia, pero que retorna a quien la trae si la casa no es digna de esa paz. Por consiguiente, los mensajeros son portadores de la salvación de Dios. Pertenece a la εἰρήνη el que los poderes malignos tengan que huir. Los mensajeros son partícipes de la victoria de Cristo sobre Satanás. Tienen la ἐξουσία τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων (Mc 6, 7), ἐξουσία τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων (Lc 10, 19). Esta ἐξουσία presupone —como vimos³¹— la posesión del Espíritu, porque sólo el Espíritu de Dios tiene autoridad sobre los espíritus (Mt 12, 28 par. Lc 11, 20). Así que Jesús, al conferir autoridad, con ocasión de enviar a sus mensajeros, hace sobre ellos una especie de derramamiento del Espíritu: un derramamiento que los capacita para vencer a los instrumentos de Satanás y destruir su reino. Esta noticia es antigua, ya que se halla en tensión con la concepción posterior de lo sucedido, según la cual Jesús no hizo descender el Espíritu sobre los discípulos sino después de la resurrección.

Si un lugar rehúsa las exigencias más elementales de la hospitalidad y se niega a recibir a los mensajeros, entonces ellos —como dice la instrucción original— deben sacudir el polvo de sus pies (Mc 6, 11; Mt 10, 14; Lc 9, 5; 10, 11). Se trata de una expresión abreviada. Lo que Jesús quiere decir es: deben sacudirse del manto el polvo que los pies hayan levantado al caminar. Esta acción realizada con gran publicidad, por ejemplo en la plaza del mercado o en la salida del lugar, expresa simbólicamente —como cualquiera puede entender— la ruptura de toda comunión (véase Neh 5, 13; Hech 13, 51; 18, 6); nada de aquella ciudad o lugar debía quedar apegado al mensajero, ni siquiera el polvo de las calles. Aquel lugar queda a merced del juicio de Dios.

Por consiguiente, la autoridad de los mensajeros incluye la comunicación de la salvación y la fulminación del juicio. Es la autoridad judicial para absolver y para declarar culpable³²:

30. L. LEGRAND, *Was Jesus Mission-Minded?: Indian Ecclesiastical Studies* 3 (1964) 87-104. 190-207: 207.

31. Véase anteriormente, p. 100 s.

32. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929 = 1963, 511.

autoridad que se describe por medio de este par de conceptos opuestos —salvación y perdición— y con los giros sinónimos de «atar y desatar» (Mt 18, 18 y, derivado de él, 16, 19) así como también con los de «perdonar pecados y retener pecados» (Jn 20, 23). Puesto que, en las lenguas semíticas, se utilizan pares de conceptos opuestos para describir la totalidad, estas parejas de términos expresan que los mensajeros reciben autoridad total. ¡Su actuación judicial es una función escatológica realizada prolepticamente (Mt 19, 28)! En efecto, en la acción de atar y desatar llevada a cabo por los mensajeros, se realiza ya desde ahora el reino de Dios: el reino de Dios que viene con gracia y juicio.

Toda la grandeza que tiene esta autoridad de los mensajeros, se hace patente en el paralelismo climático:

ὁ δεχόμενος ὑμᾶς
 ἐμὲ δέχεται,
 καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος
 δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.

(Mt 10, 40, véase Lc 10, 16).

En su primera mitad, este «lógion» recoge el derecho reconocido de los mensajeros, según el cual el «mensajero de una persona es como el que le ha dado el mandato»³³. En consonancia con esto, en el mensajero viene Jesús mismo. El servicio de mensajero es, por su misma esencia, un representar a Jesús. Por eso sucede que, así como por la palabra personal de Jesús se deciden ya desde ahora la salvación y la perdición, así también ocurre por medio de la palabra de los mensajeros. Una de dos: con ellos o entra la paz o entra el juicio. La segunda mitad del «lógion» da un paso más. Con los mensajeros de Jesús, entra Dios mismo en los hogares. Aunque, eso sí, el ministerio de mensajero no protege de la caída: ¡también Judas Iscariote prometió el perdón y expulsó demonios! Ningún mensajero puede estar seguro de sí mismo.

3. *La suerte de los mensajeros*

Indisolublemente unido con el ministerio de mensajero está el padecer por amor de Cristo. Todos los estratos de las fuentes están de acuerdo en que Jesús estuvo expresando esto sin cesar.

33. →K.-H. RENGSTORF, 415.

Con toda claridad Jesús previene a sus mensajeros de que va a enviarlos sin protección ni defensa, como ovejas en medio de lobos (Mt 10, 16; Lc 10, 3). No encontrarán siempre, ni mucho menos, las puertas abiertas. Como hace notar la instrucción original, sucederá que la gente menospreciará el derecho de hospitalidad y rehusarán darles alojamiento (Mc 6, 11 par. Lc 9, 5; Mt 10, 14 par. Lc 10, 10); puesto que el conceder hospitalidad es asunto de toda la aldea, ello puede significar que la localidad entera les niega la acogida (Lc 9, 51-56). Más aún: se los expulsará del lugar (διώκειν Mt 5, 11 par. 10, 23a), y tal vez no se les deje ni pisar el umbral de su hogar paterno. Se los calumniará (5, 11 par.) y se los injuriará como si fueran enviados del demonio (Mt 10, 24 s). Y habrá más que duras palabras. He ahí la situación a la que se refiere la palabra —interpretada muchas veces erróneamente— sobre la bofetada en la mejilla (Mt 5, 39 par. Lc 6, 29). Mateo habla del golpe en la mejilla *derecha*. Y esto debió de ser lo original. La tradición de Lucas debió de omitir el adjetivo «derecha», porque su significación especial no era comprensible sin más para los cristianos gentílicos. El golpe en la mejilla derecha es el golpe con el dorso de la mano³⁴, golpe que aun hoy día, en oriente, expresa el máximo desprecio y representa la mayor afrenta. En nuestro contexto, lo que interesa es que Jesús, en Mt 5, 39, con suma probabilidad, no se refiere a un enfrentamiento cualquiera, que se traduce en hechos, sino que se refiere a una injuria que a los discípulos se les infiere como a herejes³⁵, así como, en todos los demás casos en los que Jesús habla de afrentas, maldiciones y deshonras, se trata de atropellos que los discípulos han de padecer por causa del discipulado. Si los discípulos deben estar dispuestos a que se les infiera la ofensa más grave, el golpe ignominioso en la mejilla derecha con el reverso de la mano, entonces no deben devolver el golpe ni siquiera recorrer el camino que conduce a los tribunales³⁶, sino que deben sufrir de buena gana por amor del testimonio (Mt 5, 39). Las cosas pueden llegar incluso tan lejos, que el testimonio ponga en peligro su vida: μή φοβείσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα (Mt 10, 18 par.). Por muchas

34. El golpe con el reverso de la mano era castigado con la exorbitante multa de 400 denarios (B. Q. 8, 6).

35. Véase el golpe en la boca (Hech 23, 2). En la *Agadta de Sim'on Kepa* (ed. A. Jellinek, *Bet ha-Midrash V*, Wien 1873 = 2Jerusalem 1938 = 1967, 61, 14) es un judío quien golpea al cristiano en la mejilla.

36. ἀντιστήναι, en Mt 5, 39, tiene —como antítesis del *ius talionis* (v. 38)— significación forense: «procesar» (véase, por ejemplo, LXX Dt 19, 18 ἀντίστη κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; Is 50, 8 τίς ὁ κρινόμενός μοι; ἀντιστήτω μοι ἄμα).

cosas que les ocurran, ellos no deben aterrarse, sino que deben huir al lugar más cercano y continuar allí su trabajo (Mt 10, 23).

Jesús no puede ahorrar a sus mensajeros los duros trances, pero puede ayudarles revelándoles el sentido del sufrimiento. El sufrimiento es algo que pertenece al ministerio de mensajero, porque el odio por parte del mundo es la respuesta normal al testimonio. Así ocurrió con los profetas, y así ocurrirá con los discípulos. «¡Ay de vosotros, cuando todos os alaben, porque así hicieron vuestros padres con los falsos profetas!» (Lc 6, 26). El sufrimiento es, precisamente, la señal distintiva de la misión. Por eso tiene una gran promesa: ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 15, 12 par.). Muy pronto, antes de que los mensajeros hayan llegado a la última población de Israel (Mt 10, 23)³⁷, el sufrimiento se convertirá en júbilo (Lc 6, 23, donde las palabras ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ deben entenderse escatológicamente).

Las palabras acerca del sufrimiento de los mensajeros representan una tradición antigua. No sólo aparecen en todos los estratos de las fuentes, sino que además casi todas ellas tienen en común el rasgo antiguo de que en ellas no se habla de persecución organizada, sino de fastidios y molestias que los mensajeros tienen que padecer en su vida cotidiana. Tan sólo alguna vez que otra (como en Mc 13, 9 par., donde se habla de persecución por parte de las autoridades judías y de las autoridades paganas) se refleja la situación de la comunidad a través de formulaciones que son claramente secundarias. Otro rasgo, también antiguo, es que las fuentes nos permiten distinguir entre «lógia» que hablan de amargas experiencias de los discípulos con motivo del ejercicio de su ministerio como mensajeros, y «lógia» que tratan de la tribulación escatológica. Aunque en estas dos situaciones fundamentalmente distintas no siempre se puede establecer con seguridad última la división de las palabras sobre el sufrimiento de los discípulos, sin embargo en la mayoría de los casos vemos que está sugerida por el contenido mismo. Esto es importante, porque —para la comunión post-pascual— ambas categorías de experiencias de sufrimientos, la misionera y la escatológica, tenían que fundirse en una sola. El hecho de que estén deslindadas en la tradición, es un notable indicio de antigüedad.

§ 21. LA CONSUMACIÓN DEL PUEBLO DE DIOS

J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, BfChTh 33, 4, Gütersloh 1930; ID., *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956, 21959; T. W. MANSON, *Teaching*²; B. RIGAUX, *La seconde venue de Jésus*, en *La venue du Messie*, Messianisme et Eschatologie, Recherches Bibliques VI, Bruges 1962, 173-216.

37. Véase anteriormente, p. 164 s.

1. El tiempo escatológico de crisis

Jesús estaba convencido de que su propio sufrimiento ¹ iba a hacer que cambiara radicalmente la situación de los suyos. Esta convicción se expresa claramente en Lc 22, 35-38 ². Jesús recuerda a los mensajeros las experiencias que han tenido hasta entonces. El los había enviado sin protección, sin defensa, sin lo más necesario, confiados plenamente en la solicitud divina. Ahora bien, toda preocupación había demostrado ser el resultado de una fe mezquina (Mt 6, 30 par.) ³. Es verdad que los mensajeros habían tropezado con repulsas y odio (Mt 5, 11 s par.; 10, 25) ⁴; pero en todas partes habían encontrado también casas abiertas (Lc 22, 35). Sin embargo, ahora todo va a cambiar. En todas partes se van a ver rodeados por la hostilidad y el odio. No estarán seguros de su vida, ni un solo instante. La consigna será: una espada, ¡todo por una espada! (v. 36). ¿De dónde procede este cambio en la actitud de sus compatriotas? El v. 37 da la respuesta: la repulsa de Jesús, el haberlo echado de Israel, trae consigo también la repulsa de los discípulos de Jesús. *Qualis rex, talis grex*, dice Jesús en Mc 14, 27, aludiendo a Zac 13, 7. La pasión de Jesús constituye el gran giro, el prelude para el tiempo de la espada (Mt 10, 34).

Este tiempo difícil vendrá ineludiblemente. Los hijos del Zebedeo tendrán que beber el cáliz de la pasión y pasar por el bautismo de sufrimiento (Mc 10, 39). No serán los únicos a quienes aguarde el martirio. Algunos de los que se hallan en torno a Jesús sobrevivirán y verán con sus ojos de carne ⁵ la venida de la βασιλεία ἐν δυνάμει (véase Mc 13, 26 μετὰ δυνάμεως πολλῆς) dice una antigua frase de ἀμήν (Mc 9, 1 par.): una frase cuya dificultad fue experimentada ya por la iglesia antigua (como lo vemos por Jn 21, 23). ¿Y los demás? Difícilmente querrá decir el «lógion» que uno tras otro habrán de morir de muerte pacífica. Lejos de eso, y como ya dijimos en la p. 165, Jesús considerará que la suerte que los aguarda es el martirio, tal y como él anunció a los hijos de Zebedeo (Lc 22, 31 s).

Una descripción de especial viveza de lo que espera a los discípulos de Cristo, la tenemos en Mc 8, 34: εἴ τις θέλει ὀπίσω μου

1. Véase más adelante, p. 329.

2. A propósito de la antigüedad, véase más adelante, p. 340 s.

3. Véase anteriormente, p. 275 s.

4. Véase anteriormente, p. 279 s.

5. →B. RIGAUX, 192.

ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.

Se nos ocurriría, al principio, que esta frase era un anuncio del martirio, acuñado secundariamente cuando ya se había vivido la muerte de Jesús en la cruz. Ahora bien, la cruz romana no era cosa rara en aquellos tiempos en Palestina. Y en el paralelo de Lucas, hallamos después de ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (9, 23), la adición καθ' ἡμέραν. Esta es, con seguridad, una interpretación parenética secundaria, pero que es muy instructiva, porque nos muestra que por «cargar con la cruz» no se entendió que «había que padecer el martirio», ya que eso no puede hacerse «a diario». Lejos de eso, como vio muy acertadamente A. Fridrichsen⁶, se tiene en cuenta un instante concreto: el momento en que se comenzaba el camino hacia la ejecución, el momento en que el delincuente cargaba sobre sus hombros el «patibulum» y abandonaba la sala del tribunal para salir a la calle ante la multitud hostil que le abucheaba. Lo más terrible no es la ejecución al final del camino, sino el sentimiento de haber sido expulsado de la comunidad, de hallarse sin defensa, y ser objeto del desprecio general. «Ven y escucha. Quien golpea... a una persona que es conducida a la ejecución..., está libre de castigo... (porque) a esa persona se la considera (ya) como muerta», se dice en b. Sanh. 85 a 7. Comprometerse a seguir a Jesús significa arriesgarse a una vida que es tan difícil como el último camino de un condenado hacia la muerte. En Mc 8, 34, Jesús dice que esto se aplica a todos los que le siguen; el seguimiento de Cristo comprende para todos la disposición para recorrer el camino solitario y soportar el odio del pueblo, de la comunidad de la propia nación.

Los discípulos de Jesús tendrán en sus sufrimientos un aguijón especial por el hecho de que habrá de cumplirse Miq 6, 7. La división entrará en las familias. Y los parientes más íntimos, los padres, los hermanos, más aún, los propios hijos los denunciarán y entregarán a la muerte (Mc 13, 12 s par.; Mt 10, 21 s. 35 s par.).

Pero hay algo que es más terrible aún que todas las opresiones físicas: la *tentación espiritual* en forma de seducción por los pseudo-profetas (Mc 13, 21-23; Mt 7, 15-23). El *agrafon* «Hacedos buenos cambistas», que la iglesia antigua apreció mucho⁸, es una advertencia contra esos falsos profetas: aprended de los cambistas

6. *Ordet om «å baere sit Kors»*, en *Gamle spor og nye veier*, L. Brun Festschrift, Kristiania (Oslo) 1922, 17 ss: 30.

7. También el maldecir está libre de castigo.

8. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965, 95-98.

la mirada aguda que tienen para descubrir en seguida la moneda falsa. Con una imagen muy viva, nos describe Mt 7, 15 cómo esos hombres —los falsos profetas— despiertan la confianza de la gente vistiéndose a la manera de los profetas, con pieles de oveja, para que se les deje entrar en el redil. Y, de repente, se quitan la máscara y aparecen como lobos, como lo que son, de tal suerte las ovejas, presas de pánico, se dispersan. El gran *παιρασμός* es una de las señales que preludian el fin. A esta tentación no podrá sustraerse nadie. Tertuliano nos trasmite un «agrafon» que fue pronunciado dentro del marco de la pasión, y que hace resaltar con especial claridad esta idea: *Neminem intemptatum regna caelestia consecuturum*⁹. El acento recae sobre «nadie». El camino que pasa por la tentación es el único que conduce hasta el reino de Dios. Esto se aplica también a Jesús. Según Lc 22, 28, Jesús —al mirar retrospectivamente su vida— la vio toda ella como una cadena de tentaciones por parte de Satanás. Así que el discípulo probado, como concluye Lc 22, 28, será el que permanezca junto a Cristo en las tentaciones.

Es natural sospechar que, en el caso de los anuncios de sufrimientos escatológicos, se haya puesto *a posteriori* en labios de Jesús —como profecías— lo que en realidad no fue sino experiencias de la iglesia primitiva; o que, al menos, se haya modificado un texto anterior. Hay que contar, realmente, con esta posibilidad. Pero vamos a mostrar en dos ejemplos el cuidado que hay que tener de no emitir un veredicto precipitado. En primer lugar: es curioso que el sufrimiento de los discípulos se anuncie repetidas veces en conexión inmediata con el sufrimiento de Jesús (Lc 22, 35 ss; Mc 10, 38 s par.). Evidentemente, Jesús —como vieron muy acertadamente C. H. Dodd¹⁰ y T. W. Manson¹¹— aguardaba un sufrimiento colectivo de sus discípulos, un sufrimiento que comenzaría con su pasión. El hecho de que esta expectación no se cumpliera en esta forma¹², excluye la sospecha de que tengamos aquí un *vaticinium ex eventu*. A un resultado análogo nos conduce el examen de la predicción del martirio hecha a los hijos del Zebedeo (Mc 10, 38 s). Tampoco esta predicción puede ser un *vaticinium ex eventu*. En efecto, mientras que —a propósito de los hijos del Zebedeo— se nos dice en Hech 12, 2 que Santiago sufrió el martirio, lo único que sabemos de su hermano Juan es que vivió en Efeso hasta los días de Trajano (98-117)¹³. Tan sólo el epitomista de Felipe de Side pretende haber leído en la historia eclesiástica de éste (publicada hacia 434-439) la siguiente frase: «Papias (hacia 130) dice en su segundo libro que Juan el Teólogo y su hermano Santiago fueron muertos por los judíos»¹⁴. Ahora

9. *De baptismo* 20, 2; J. JEREMIAS, o. c., 71-73.

10. *Parables*, 58 s.

11. *The New Testament Basis of the Doctrine of the Church: Journal of Ecclesiastical History* 1 (1950) 1-11: 6.

12. Véase más adelante, p. 329 s.

13. IRENEO, *Adv. haer.* II 22, 5; III 3, 4.

14. Edición de C. DE BOOR, TU 5, 2, Leipzig 1888, 170. GEORGIOS MO-

bien, esta afirmación del epitomista es muy sospechosa, porque ni Ireneo ni Eusebio leyeron en Papías noticia alguna sobre el martirio de Juan. Así que el único testimonio de este martirio es un martirologio sirio del año 411-412, que hace notar con ocasión del 27 de diciembre: «Juan y Santiago, los apóstoles, en Jerusalén»¹⁵. Pero este testimonio es discutible. Porque un martirologio de Cartago (hacia el 505 d.C.) nos dice: *VI Kal. Ian. (27 de diciembre) sancti Iohannis Baptistae et Iacobi apostoli quem Herodes occidit*¹⁶. Así que aquí encontramos a Juan el Bautista (!) juntamente con Santiago. Y esto debe de ser lo original, aunque al Bautista se le conmemore otra vez, el día 24 de junio, el día de san Juan. Falta, pues, una noticia fidedigna, procedente de la iglesia antigua, acerca del martirio de Juan. Queda excluido el que éste fuera muerto juntamente con Santiago (Hech 12, 2), en el 43 ó 44 d.C., por Agripa I, ya que según Gál 2, 9, Juan participó todavía en el concilio apostólico en los años 48-49. Y que no fue muerto posteriormente en Asia Menor: eso se deduce de la reflexión de que la iglesia de Asia Menor, que ensalzó tanto el martirio de Policarpo, se habría gloriado mucho más de tener un mártir apostólico. Y, así, el resultado de que el anuncio del martirio a Juan, en Mc 10, 38 s, es una profecía incumplida y, por tanto, no puede ser un *vaticinium ex eventu*, debería exhortarnos a ser más cautos en cuanto a ese veredicto.

La ley de que el reino de Dios viene en medio de sufrimientos¹⁷, se aplica también a los discípulos de Jesús. Pero el sufrimiento tiene la promesa de que entregar la vida es recibir la vida (Mc 8, 35). «Quien aguante hasta el fin, a ése lo salvará Dios» (Mc 13, 13 par.). Así que todo viene a culminar en una pregunta: la pregunta de cómo vivir una existencia fiel en medio del *παιρασμός*. ¿Cómo es posible esa existencia? Jesús responde: vigilando y estando atentos al peligro (Mc 13, 14; 14, 38) y pidiendo a Dios que nos preserve de sucumbir (Mc 14, 38 par.; Lc 11, 4 par.)¹⁸.

2. La coyuntura crítica

Por muy grande que sea el poder de Satanás, el poder de Dios es mayor. Su victoria es segura. Cuando la tentación del pueblo de Dios alcance su punto culminante, entonces Dios, abreviando los días, producirá el gran giro (Mc 13, 20).

NACHOS, *Crónicas* III 134, 1 (siglo IX), no es un testigo independiente a propósito de esta noticia (la cual, en él, aparece sólo en un manuscrito, véase C. K. BARRET, *The Gospel according to St. John*, London 1955, 86 nota 3), ya que depende de Felipe de Side.

15. H. LIETZMANN, *Die drei ältesten Martyrologien*, KIT 2, Berlin 21911, 7 s.

16. *Ibid.*, 5 s.

17. Véase anteriormente, p. 156.

18. Véase, a propósito de la petición final del padrenuestro, p. 237 s.

En Lc 12, 32, que es un «lógion» originalmente independiente¹⁹ y que se deriva de una tradición aramea²⁰, se compara —como sucede con frecuencia— al pueblo escatológico de Dios con un rebaño²¹. Al pequeño rebaño se le promete, inspirándose en Dan 7, 27, el cambio radical de las circunstancias. A pesar de su exiguo número y a pesar de la persecución que lo amenaza, el rebaño debe saber que él es el «pueblo de los santos del Altísimo», el pueblo al que se ha prometido el «reino, el señorío y el poder sobre todos los reinos».

En otra imagen distinta, la promesa dice así: «Las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (contra mi comunidad) (Mt 16, 18). Aquí, las πύλαι ᾗδου es una metáfora de la parte por el todo, que designa al averno²². Y αὐτῆς se refiere a la ἐκκλησία edificada sobre la roca²³. Esto significa: el pueblo de Dios recibe la promesa de que aun el embate supremo y más terrible de los poderes del averno (véase Ap 6, 8; 9, 5 s; 20, 7 s) no prevalecerán contra él. La garantía del cumplimiento de esta promesa es la bondad de Dios, la cual se manifiesta en el tiempo de salvación que alborea ya ahora. Los discípulos de Jesús pueden tener gran confianza: si aun el juez injusto complace a la viuda pobre, sencillamente para que esta mujer no le moleste más, entonces ¡cuánto más oír Dios el clamor de sus elegidos y les hará justicia! (Lc 18, 1-18).

En sus dichos acerca del gran giro, Jesús enlaza concretamente con el material intuitivo de la apocalíptica, como vemos cuando él habla sobre la resurrección de los muertos²⁴ y el juicio final²⁵, la aniquilación de Satanás y el castigo de los ángeles²⁶, el diluvio de fuego²⁷ y la renovación del mundo²⁸. Cuanto más claramente reconocemos estas conexiones, con tanta más lucidez nos damos cuenta de qué es lo que Jesús acentúa. Aquí, juntamente con la se-

19. Está unido con el v. 31 por la conexión de una palabra clave.

20. Traducción del vocativo por el nominativo con artículo en τὸ μικρὸν ποίμνιον; juego de palabras *mar'ita* (τὸ ποίμνιον) / *ra'e* (εὐδόκησεν), véase M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967, 168; la expresión de *malkuta... jehibat*, de Dan 7, 27, se traduce por δοῦναι τὴν βασιλείαν.

21. Véase anteriormente, p. 200 s.

22. J. JEREMIAS, πύλη, πυλών, en ThW VI, 1959, 920-927. 925 nota 44; 926 s.

23. *Ibid.*, 927, nota 64.

24. A propósito de Mc 12, 18-27 véase anteriormente p. 217 s; 263.

25. Véase anteriormente, p. 157 s.

26. Mt 25, 41.

27. Lc 12, 49; 17, 28-30.

28. Mc 13, 31 par.

riedad con que él anuncia el juicio y la división no sólo para Israel y sus dirigentes²⁹, sino también para sus propios adeptos³⁰, hemos de anunciar su universalismo: el universalismo de Jesús.

3. *La peregrinación de las naciones*³¹

El gran giro, el gran momento crítico, es también la hora de los gentiles.

Jesús había limitado a Israel su actividad. Tan sólo en dos ocasiones oímos que él hubiera prestado ayuda a paganos. Y en ambas ocasiones lo hizo después de viva resistencia³². Igualmente, Jesús instruyó a sus discípulos diciéndoles que no sobrepasaran las fronteras de Israel (Mt 10, 5 s. 23). Pero, al mismo tiempo, Jesús rechazó la expectación que había de que Dios ejercitara su venganza contra los gentiles (Lc 4, 16 ss³³; Mt 11, 5 s par.³⁴), y estuvo expresando continuamente que el reino venidero de Dios abarcaría también a los gentiles. Si todas las naciones (πάντα τὰ ἔθνη) han de comparecer ante el trono del Juez (Mt 25, 32), tendrá que haber algunas que salgan absueltas y a las que se digan las siguientes palabras: «Venid, benditos de mi Padre, tomad en herencia el reino» (v. 34). El rebaño de Dios comprenderá también a los gentiles (Mt 25, 32 s, véase Jn 10, 16). La imagen de la ciudad de Dios edificada sobre el monte del mundo, y que con su resplandor ilumina las tinieblas (Mt 5, 14), es una imagen que procede del mensaje de los profetas, y describe en ellos el resplandor de la luz divina que está llamando a las naciones. Y cuando Jesús purificó el templo profanado, la razón que dio para ello es que él iba a preparar para todas las naciones el lugar de oración (Mc 11, 17). Mientras que el Maestro (esenio) de Justicia enseña que «ningún impuro (véase Is 35, 8), ningún incircunciso, ningún ladrón» recorrerá el camino divino (1 QH 6, 20), Jesús incluye a los gentiles en el pueblo escatológico de Dios.

¿Cómo se explica esta contradicción, a saber, que Jesús —por un lado— limite a Israel su propia actividad y la de sus discípulos,

29. Mc 12, 1-12 par.; Mt 23, 34-36 par.

30. Mt 7, 21-23; Lc 13, 26 s.

31. →J. JEREMIAS, *Verheissung*², 47-62.

32. Mc 7, 24-30 par.; Mt 8, 5-13 par.

33. Véase anteriormente, p. 242 s.

34. Los tres textos del antiguo testamento a los que se hace referencia en este lugar, hablan en su contexto inmediato de la venganza de Dios: Is 29, 20; 35, 4; 61, 2. Pero Jesús omite esa venganza.

y que —por otro lado— esté hablando constantemente de la participación de los gentiles en el reino? La respuesta nos la da Mt 8, 11 s par. Lc 13, 28 s: esa descripción de cómo unos innumerables van a afluir del oriente y del occidente, mientras se va a expulsar a los hijos del reino.

Tres breves observaciones preliminares con respecto a este «lógion»: a) Es muy antiguo. El mundo de las ideas es judío (patriarcas, profetas, la bienaventuranza como comunión de mesa con ellos, la idea de que los condenados y los bienaventurados pueden verse los unos a los otros, véase Lc 16, 23) y el estilo es semítico (paralelismo antitético en Mateo, incluyendo πολλοί, οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας; cláusula circunstancial y parátaxis en Lucas: en ambos, el futuro ἀνακληθήσονται corresponde a un imperfecto arameo que debe entenderse en sentido modal = «pueden»). Sin embargo, el rigor de la amenaza que se expresa en Mt 8, 11 s par., carece de parangón en toda la apocalíptica judía. b) ¿Quién viene de todas las direcciones del cielo? ¿La diáspora? No puede ser, por lo de υἱοὶ τῆς βασιλείας. Si los que afluyen fueran la diáspora, entonces los «hijos del reino» deberían ser los judíos de Palestina. Ahora bien, la idea de que la promesa del reino debería limitarse al judaísmo de Palestina, sería tan absurda como la antítesis entre una diáspora que hallase gracia y un judaísmo nativo que fuera desechado. Lejos de eso, los que afluyen son con seguridad los gentiles. c) ¿Cuándo afluirán los gentiles? La respuesta se deduce de la situación. Los patriarcas han resucitado y están reclinados a la mesa de la «basileía», y los «hijos del reino» son echados fuera. Esto no puede significar sino que se está hablando de la hora de la consumación.

Por consiguiente, la afluencia de los gentiles tiene lugar en la hora de la consumación del mundo. Los gentiles se encaminan hacia el monte de Dios. Es ésta una idea sólida en el antiguo testamento (Is 2, 2 s par. Miq 4, 1 s). Cinco rasgos utilizan los profetas para describir la peregrinación escatológica de las naciones:

- a) es introducida por la epifanía de Dios (Zac 2, 17): su gloria se manifiesta al mundo;
- b) viene luego el llamamiento divino (Is 45, 20.22);
- c) la orden de Dios va seguida por la peregrinación de los gentiles (Is 19, 23);
- d) esta peregrinación tiene su destino en el santuario del mundo (Sal 22, 28; Sof 3, 9);
- e) desde ese momento los gentiles pertenecen al pueblo de Dios: participan del banquete divino en la montaña del mundo (Is 25, 6-9); el comer y el beber son, en el lenguaje simbólico de la Biblia, una expresión antiquísima de la comunión ante Dios y con Dios. Esta idea constituye el centro de las palabras que hablan del banquete salvífico en el tiempo del fin.

De esta forma encontramos una idea centrípeta. No es que los misioneros salgan para decir el evangelio a las naciones, sino que el resplandor de Dios brilla ante las naciones y las llama hacia la salvación escatológica.

El que la hora de los gentiles no llegue sino hasta el fin de los días, es algo que tiene profundo significado y que a los ojos de Jesús se funda en la historia de la salvación. Tiene que cumplirse primero la promesa de Dios y ha de ofrecerse a Israel la salvación. El siervo de Dios tiene que derramar primeramente su sange por los que son muchos, antes de que llegue la hora de los gentiles. Esa hora está más allá de la pasión. Y el auxilio que Jesús, en casos aislados, presta a los gentiles, es algo que pertenece a la serie de anticipaciones de la consumación plena.

Una vez más resplandece la gloria del evangelio. La apocalíptica de la época aguarda para los días «del mesías» el gran juicio sobre los pecadores y principalmente la venganza contra los gentiles (véase PsSal 14, 6-10; 17, 21-31). Se habla de la gloria de Dios, pero en realidad se piensa en la gloria de Israel. En el mensaje de Jesús, el particularismo nacional es sustituido por el universalismo de la gracia. En la incorporación de los gentiles al pueblo escatológico de Dios se manifiesta la gracia gratuita y generosa de Dios. Y se manifiesta en toda su gloria.

4. Dios es rey³⁵

El reino de Dios es el tiempo en que las oraciones se cumplen³⁶. El nombre de Dios es santificado. Dios reina como rey.

Tres cosas caracterizan las afirmaciones que Jesús hace sobre el cumplimiento pleno:

a) En Jesús, la idea de la «basileía» no sólo está desnacionalizada sino también *desmaterializada*. No sólo está libre de rasgos nacionalistas sino también de rasgos materialistas. No hay escenificación alguna que pinte el estado final, vg. la fecundidad de la nueva tierra, los gozos del cielo. Jesús rechaza expresamente, en polémica con los saduceos (Mc 12, 18-27 par.), el que el estado final sea la pervivencia de las circunstancias terrenas, aunque en

35. →J. JEREMIAS, *Weltvollender*, 69 ss.

36. E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 2, Tübingen 1967, 178.

forma más sublime: ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν, οὔτε γαμοῦ-
σιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς
(V. 25).

b) Cuando Jesús habla del mundo trasfigurado, lo hace casi siempre utilizando sólo las imágenes del *lenguaje simbólico*. El número de estas imágenes es casi inagotable. Dios es rey; Dios es adorado en el nuevo templo (Mc 14, 58); los ojos de los hombres pueden verlo (Mt 5, 8); vuelve el paraíso; la muerte no existe ya (Lc 20, 36); se distribuye la herencia (Mt 5, 5); se confiere el nuevo nombre (5, 9); se oyen las risas del tiempo de salvación (Lc 6, 21); la «familia de Dios» se sienta a la mesa del Padre (Mt 8, 11 s par.); se parte el pan de la vida (Lc 11, 3), se ofrece el cáliz de la salvación (22, 18), se celebra la pascua eterna de la liberación (22, 16). Tiene lugar una trasmutación total de los valores: los pobres se hacen ricos, los hambrientos se sacian, los tristes son consolados, lo último llega a ser lo primero (Mc 10, 31). Dios regala vida eterna (Mc 10, 30), y «eterno» significa la participación en la vida de Dios. Esta participación en la vida divina se comunica por medio de la visión de Dios: θεὸν ὁψονταί (Mt 5, 8). Esta breve frase tiene un contenido más amplio que el que su tenor literal nos permite sospechar, como podemos demostrar por el ὅτι de 1 Jn 3, 2: ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν καθὼς ἐστίν. Puesto que podremos contemplar a Dios, nos haremos semejantes a él. El contemplar a Dios hace que nos transformemos en su imagen. *Ex aspectu similitudo* (Bengel). Tal es, asimismo, el sentido de la promesa que la sexta bienaventuranza hace a los limpios de corazón. La contemplación de Dios, que a ellos se les concede, es la quintaesencia de la bienaventuranza, porque incluye lo de llegar-a-ser-semejantes-a-él.

c) En las palabras de Jesús acerca del estado definitivo, no se habla jamás de la salvación del individuo, no se habla jamás de una bienaventuranza individual. Sino que siempre se trata de la *comunidad*. Así ocurre, verbigracia, en Lc 16, 9: las «tiendas eternas» son una imagen que procede del relato de la peregrinación por el desierto. A la sazón, Dios moraba en una tienda, la tienda de la reunión, en medio de su pueblo. En consonancia con esto, las tiendas de que se habla en Lc 16, 9 son una imagen de la comunión de Dios con su pueblo. En la imagen del nuevo templo (Mc 14, 58 par.) aparece con especial claridad el hecho de que Jesús, con sus afirmaciones acerca del estado final, piensa primariamente en la comunidad. La consumación es la hora en la que están cerradas las puertas de los santuarios terrenos y se

termina el conflicto en torno a los santuarios (Jn 4, 21) y la comunidad de los redimidos adora ante el trono de Dios (v. 23). Luego hay que mencionar también la imagen de la boda como expresión de la comunión que la comunidad tiene con su Dios (Mt 22, 1-14 par.; 25, 1-13). Finalmente, la imagen del banquete festivo es una última prueba de que las afirmaciones de Jesús acerca de la consumación se refieren a la comunidad (numerosos ejemplos, vg. Mc 14, 25; Lc 22, 30). En la «basileía» se consuman la creación y la redención, porque en la comunidad consumada, que adora sin fin a Dios, se consuma la glorificación de Dios.

JESÚS Y SU CONCIENCIA DE MAJESTAD

Como hicimos notar al principio de esta obra (cap. 2), la aparición de Jesús en escena fue precedida por una vocación. Y sospechamos que esta vocación tuvo lugar con ocasión del bautismo de Jesús. Desde aquel momento, Jesús supo que había recibido el mandato de compartir con otros el conocimiento de Dios que a él se le había concedido. Con este mandato, Jesús se vio situado a sí mismo en medio de los mensajeros de Dios. Ahora bien, cuando hemos intentado esbozar la predicación de Jesús, hemos visto que la conciencia que él tenía de su autoridad trascendía la categoría de lo profético. Porque Jesús anunciaba que, con su venida, había comenzado el tiempo de salvación y la victoria sobre Satanás (cap. 3). La decisión en favor o en contra de Dios y la salvación en el juicio final dependían única y exclusivamente de la obediencia a su palabra (cap. 4). Jesús presentó el discipulado como una vida verdadera, fijó una nueva ley de Dios frente a la antigua Torá y proclamó por medio de sus mensajeros la aurora del tiempo de la salvación (cap. 5). En una palabra, Jesús designó su predicación y sus propias acciones como el acontecimiento escatológico salvador. Una conciencia así de su misión no puede seguir figurando ya en la categoría de lo profético, sino que todos estos asertos significan que Jesús creyó que él mismo era el que nos traía la salvación.

§ 22. EL QUE TRAE LA SALVACIÓN

1. *El ἐγώ enfático*

Sería un error suponer que la conciencia de Jesús acerca de su propia majestad y las pretensiones que él tenía, donde más claramente se expresaban era en los pasajes en que se empleaban títulos mesiánicos. Lejos de eso, constituye aquí una fuente de errores el atenerse a la concordancia. Los títulos pueden ser aña-

didos secundariamente. Pero la realidad objetiva se halla presente muy a menudo, incluso cuando no se emplean títulos. Así, por ejemplo, para describir la autoridad de su misión, Jesús suele emplear las imágenes de las *vocaciones simbólicas del redentor*, que tienen su correlativo en las denominaciones simbólicas de la comunidad, examinadas en las pp. 199-202. Jesús se designa a sí mismo como el mensajero de Dios, que invita al banquete de fiesta (Mc 2, 17 par.), como el médico de los enfermos (ibid.), como el pastor (Mc 14, 27 s par.; Jn 10), como el arquitecto del templo de Dios (Mc 14, 58 par.; Mt 16, 18), y como el padre de familia que congrega en torno de su mesa a la «familia Dei» (Mt 10, 24 s; Lc 22, 29 s).

Estas imágenes designan, en lenguaje simbólico, al que trae la salvación. Y tienen, todas ellas, acento escatológico. Puesto que la iglesia primitiva sustituyó las imágenes por el título, podemos establecer la regla siguiente: mientras que los *títulos* cristológicos, en los evangelios, con una sola excepción, son todos ellos postpascuales¹, es muy grande la probabilidad de que las mencionadas *imágenes* sean prepascuales.

Más claramente aún, que en las imágenes del lenguaje simbólico, la conciencia que Jesús tenía de su majestad se expresa en la insólita acumulación del *ἐγώ enfático* en sus palabras: acumulación que aparece de igual manera tanto en el material sinóptico como en el material joánico. No sólo lo encontramos en afirmaciones de Jesús acerca de su misión, como en Mt 5, 17, sino que es algo que impregna toda su predicación. Este *ἐγώ* lo encontramos de la manera más acentuada en las seis antítesis de Mt 5, 21-48.

Podemos considerar de antemano como seguro que es Jesús mismo quien se expresa en las antítesis, por lo menos en lo que respecta al esquema *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη - ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*, porque este esquema no tiene paralelos ni en el judaísmo ni el cristianismo primitivo. Lo único que podemos preguntarnos es si el esquema es original en las seis antítesis o si, en algunas de ellas, el esquema no fue quizás ampliado en una época posterior. En realidad, se considera como cosa tan obvia que las antítesis tercera, quinta y sexta son formaciones secundarias, que los especialistas se sienten libres de toda obligación de examinar los argumentos. Estos argumentos consisten en tres series de observaciones, a saber: observaciones de crítica literaria, observaciones de contenido y observaciones de forma. a) En cuanto a la crítica literaria, se hace notar que las antítesis tercera, quinta y sexta (Mt 5, 31 s.38 s.43s) se han transmitido también sin el esquema de antítesis; de ahí se deduce que la forma de antítesis es, en estos casos, una imitación, y que sólo en las antítesis primera, segunda y cuarta tenemos formaciones que pueden considerarse como litera-

1. Véase más adelante, p. 300 ss.

riamente originales. b) Se considera que esta división queda confirmada por el hecho de que, en las antítesis tercera, quinta y sexta, la Torá es trascendida radicalmente, mientras que en las antítesis primera, segunda y cuarta, no se hace más que darle mayor rigor. c) En lo que a la forma se refiere, se hace notar que sólo en las antítesis primera, segunda y cuarta, la prótasis está formulada negativamente, mientras que las antítesis tercera, quinta y sexta quedan fuera del marco por su «forma de *masal*» y la «amplitud de la exposición»².

Sin embargo, al examinar las cosas más de cerca, vemos que los tres argumentos para dividir las antítesis en dos grupos, demuestran ser insostenibles.

a) Para comenzar con el argumento de *crítica literaria*, diremos que: (1) la afirmación de que las antítesis tercera, quinta y sexta son —supuestamente— diferentes de las antítesis primera, segunda y cuarta, por cuanto aquellas han sido transmitidas también sin el esquema de antítesis, es una afirmación que únicamente resulta verdadera con respecto a la tercera antítesis, y no con respecto a la quinta y a la sexta; porque no existe, en absoluto, ningún paralelo con respecto a la antítesis quinta, la cual (como podemos ver ya por el cambio del plural en los vv. 38-39a, al singular en los vv. 39b-42) se había limitado originalmente a 5, 38-39a³; y en lo que se refiere a la antítesis sexta, el ὄλλᾶ de Lc 6, 27 es el eco de una antítesis original. Así que únicamente en el caso de la prohibición del divorcio, el material ha sido transmitido tanto en una versión con antítesis (Mt 5, 31 s) como en una versión sin ella (Mc 10, 11 s; Lc 16, 18). (2) Una vez que hemos asentado que la antítesis quinta no comprendía originalmente sino Mt 5, 38-39a, cae por tierra también el argumento de que las antítesis primera, segunda y cuarta difieren del resto por el hecho de haber sido transmitidas únicamente por Mateo⁴; lejos de eso, ello podemos afirmarlo también de la antítesis quinta. (3) La pretensión de que las antítesis primera, segunda y cuarta —las antítesis «genuinas»— dan muestras de ser un conjunto coherente porque las tres hacen referencia al decálogo⁵, es algo que difícilmente podrá afirmarse de la cuarta antítesis.

b) La argumentación inspirada en el *contenido*, y que establece una diferencia entre las antítesis originales, en las que no se hace más que encarecer el rigor de la Torá (primera, segunda y cuarta), y las construcciones secundarias, en las que se trasciende radicalmente la Torá (tercera, quinta y sexta), intenta una división insostenible, porque desconoce que en la antítesis cuarta (la prohibición del juramento) no se acentúa el rigor de la Torá sino que se la trasciende. En cuanto a las palabras καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρὸν σου, que hay en la prótasis de la antítesis sexta, diremos que no contienen el «mandamiento» de odiar al enemigo («odiarás a tu enemigo»), mandamiento que Jesús estu-

2. R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 143. Los numerosos autores que consideran las antítesis primera, segunda y cuarta como originales, y la tercera, quinta y sexta como secundarias, siguen casi todos ellos a Bultmann, sin aportar nuevos puntos de vista. Por eso, está de más su enumeración.

3. Observación del Dr. B. Schaller: el paralelo lucano —6, 29 s— coincide con las explicaciones de la quinta antítesis en Mt 5, 39b-42, pero no con la antítesis misma (5, 38-39a).

4. W. G. KÜMMEL, *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke*: ZWN3 33, (1934) 105-130, 125.

5. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 1964, a propósito de Mt 5, 21.

viera aboliendo a la sazón, sino que representan una limitación popular del mandamiento de amar («no hace falta que ames a tu enemigo»), una limitación que no se halla atestiguada en el antiguo testamento ⁶, y a la que Jesús no quiere hacer concesiones. Si hay que distinguir entre el encarecimiento y la superación de la Torá, diremos: las antítesis primera, segunda y sexta acentúan la Torá, y las antítesis tercera, cuarta y quinta la trascienden.

c) Por lo que atañe, finalmente, a la *forma*, diremos: (1) El argumento de que las instrucciones sobre la Torá no se dan en versión negativa sino en las antítesis primera, segunda y cuarta, es un argumento que no está formulado con suficiente precisión: tan sólo las antítesis primera y segunda tienen una prohibición en la prótasis; las antítesis tercera y quinta tienen un mandamiento; y la cuarta y sexta tienen una antítesis. La «forma de *masal*», cualquiera que sea, hay que concedérsela también a la antítesis cuarta, si es que se encuentra en las antítesis tercera, quinta y sexta. Y la «amplitud de la exposición, que sobrepasa la medida de una antítesis y se convierte en frase de una ley», la podemos hallar —en todo caso— en la antítesis sexta, difícilmente en la tercera, e indudablemente no en la antítesis quinta, la cual, como ya vimos, debe limitarse a los vv. 38-38a. (2) Aparte de eso, hay otras variaciones de forma en la antítesis: otras variaciones que no apoyan la división bipartita que se ha intentado ofrecer (primera, segunda, cuarta / tercera, quinta, sexta): así, por ejemplo, las tres primeras antítesis siguen el modelo de $\delta\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\varsigma$ con participio, la cuarta y la quinta tienen infinitivos, mientras que la sexta está formulada en modo imperativo; además, la introducción tiene sólo en las antítesis primera y cuarta la forma plena: $\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon\ \delta\tau\iota\ \epsilon\pi\acute{\rho}\epsilon\theta\eta\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\omicron\iota\varsigma$; en las antítesis segunda, quinta y sexta falta $\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\omicron\iota\varsigma$, y en la tercera sólo ha quedado $\epsilon\pi\acute{\rho}\epsilon\theta\eta$. Finalmente, en las antítesis primera, cuarta y sexta, la cita del antiguo testamento ha quedado ampliada por medio de una adición. El hecho de que las antítesis primera, cuarta y sexta difieran entre sí tan completamente, por lo que a la forma se refiere, no apoya la hipótesis de que el esquema antitético haya sido impreso artificialmente «según el modelo de las construcciones antitéticas de los vv. 21 s. 27 s. 33-37» ⁷.

Para terminar, diremos que la extraordinaria variedad que hay en las seis antítesis, ninguna de las cuales corresponde plenamente a otra ⁸, nos está sugiriendo, no una división bipartida, sino una colección de distintas tradiciones aisladas, formuladas antitéticamente ⁹.

Aquel que pronuncia el $\epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ de las antítesis, no sólo reclama para sí el derecho de ser el intérprete legítimo de la Torá (como el Maestro de Justicia), sino que posee la audacia sin precedentes, la audacia revolucionaria de ponerse frente a la Torá. El vino «para llevarla a su plenitud» (Mt 5, 17).

6. A propósito de $\mu\iota\sigma\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ como imperfecto permisivo, véase p. 250, nota 44.

7. R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 143.

8. W. TRILLING, *Das wahre Israel*. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, Leipzig 1959, 186; omitido en München ³1964.

9. Al Dr. B. Schaller le debo valiosas sugerencias y observaciones para esta digresión sobre las antítesis.

Al *ἐγώ* que habla con autoridad, y que tampoco tiene paralelos en el ambiente en que vivió Jesús y que, por tanto, suscitó mucha sorpresa entre los contemporáneos¹⁰, lo hallamos en las palabras de mando de las historias de curación (Mc 9, 25 *ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι*; véase Mc 2, 11 par. *σοὶ λέγω*), además en las palabras de misión (como Mt 10, 16 *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς*)¹¹ y en las palabras de aliento (como Lc 22, 32: *ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ*). Este *ἐγώ* se asocia con el *ἀμήν* y reclama con ello el derecho de hablar con autoridad divina¹²; eleva la pretensión de poseer la doble *ἐξουσία* de Dios, a saber, la autoridad de la amnistía y la de la legislación. Exige entrega, una entrega que sobrepase todos los vínculos, con total exclusividad, no exceptuados ni siquiera el padre y la madre (Mt 10, 37 par. Lc 14, 26). Afirma que en la confesión de fe en él se está decidiendo la salvación (Mt 10, 32 s par.)¹³. Ocupa precisamente el lugar de la Torá; en el judaísmo contemporáneo se decía: el que escucha las palabras de la Torá y hace buenas obras, está edificado sobre un sólido fundamento¹⁴; aquí se dice: el que oye mis palabras (Mt 7, 24-27 par.). El *ἐγώ* enfático tiene conciencia de ser el representante de Dios. Una sentencia contemporánea dice: «El que acoge a los escribas es como quien acoge a la *Šekina*»¹⁵; un *lógion* de Jesús con paralelismo climático, con negación relativa y con paráfrasis participial del nombre de Dios, recoge esta frase, pero sustituyendo lo del escriba por el *ἐγώ* enfático: «El que me acoge a mí, no me acoge a mí, sino a aquel que me ha enviado» (Mc 9, 37, repetido a menudo: Mt 10, 40; Lc 9, 48 véase 10, 16; Jn 12, 44; 13, 20)¹⁶. En las tres parábolas de lo que se había perdido (Lc 15), en la parábola del patrón bondadoso (Mt 20, 1-15) y en la parábola de los dos hombres que de manera muy distinta estaban haciendo oración (Lc 18, 9-14), Jesús justifica su propia conducta por la conducta de Dios; él actúa —por decirlo así— como representante de Dios¹⁷. Pero queda salvaguardada su subordinación

10. A. SCHLATTER, *Das Wunder in der Synagoge*, BFChTh 16, 5, Gütersloh 1912, 83.

11. Par. Lc 10, 3 sin *ἐγώ*. Véase, además, Lc 10, 19: *ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπὶ ἅνω ὄφρων καὶ σκορπίων κτλ.*

12. Véase anteriormente, p. 50 s.

13. Véase anteriormente, p. 19, nota 47.

14. 'A. R. N. 24.

15. Mek. Ex. sobre 18, 12; b. Ber. 64 a.

16. Véase M. SMITH, *Tannaïtic Parallels to the Gospels*, JBL Monograph Series VI, Philadelphia 1951, 152.

17. E. FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus*: ZThK 53 (1956) 210-229: 219 = *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1965, 143-167: 154 s.

a la voluntad de Dios (Mc 14, 36 par.). Este $\epsilon\gamma\omega$ enfático impregna toda la tradición de las palabras de Jesús; no puede eliminarse por motivos de crítica literaria. Y no tiene paralelismo en el ambiente en que vivió Jesús.

No sólo las palabras de Jesús atestiguan su pretensión de autoridad, sino que indirectamente lo atestigua también la *crucifixión*. La crucifixión, en sí, era un castigo para esclavos. Pero los romanos lo aplicaban también a los rebeldes de los pueblos sojuzgados. Jesús fue ejecutado como rebelde y perturbador de la paz nacional: así se deduce unánimemente de la inscripción que se puso en el «titulus» de la cruz (Mc 15, 26 par.)¹⁸, y de la manera como los soldados romanos se burlaron de Jesús, antes de la ejecución, rindiéndole sarcásticamente homenaje real, y parodiando con ello el delito de que se le acusaba¹⁹. Por consiguiente, la burla y el «titulus» confirman lo que los relatos nos cuentan sobre el juicio de Jesús ante Pilato, a saber, que Jesús fue ejecutado porque se le acusaba de pretender ser el mesías. Ahora bien, esta acusación tuvo que tener algún fundamento en la actuación de Jesús.

Finalmente, la fe que la comunidad primitiva tenía en el mesías sería un testimonio más de que Jesús se consideraba a sí mismo como el que trae la salvación. La comunidad primitiva consideró desde un principio a Jesús como el mesías. Sería muy difícil que surgiera esta fe sin haber tenido un punto de partida antes de pascua, ya que por dos razones no se puede derivar de la fe de pascua. La fe en la resurrección de un mensajero de Dios, de un mensajero asesinado, no significa ni mucho menos fe en su mesianidad (véase Mc 6, 16), y: el escándalo del mesías crucificado es tan enorme, que sería muy difícil de concebir que la comunidad se hubiera creado espontáneamente esta dificultad.

Por consiguiente, no es posible limitar la predicación de Jesús al anuncio de la «basileía». Si él mismo tenía conciencia de ser quien nos trae la salvación, ello significa que el testimonio acerca de sí mismo era parte integrante de la buena nueva anunciada por él²⁰. ¿En qué ocasión expresó Jesús este testimonio?

18. Tengamos en cuenta que su inscripción, según los cuatro evangelios, es δ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mc 15, 26; Mt 27, 37; Lc 23, 38; Jn 19, 19), que corresponde a la terminología del mundo no-judío (K. G. KUHN, Ἰσραήλ κτλ. B, en ThW III, 1938, 360-370: 361), y no δ βασιλεὺς Ἰσραήλ, como hallamos en Mc 15, 32 en labios del sumo sacerdote. A propósito de la autenticidad de la inscripción de la cruz, véase E. DINKLER, *Petrusbekentnis und Satanswort*, en *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, 148 = E. DINKLER, *Signum crucis*, Tübingen 1967, 306.

19. Véase anteriormente, p. 99.

20. Este hecho es tan convincente e irrefutable que R. Bultmann se retractó de su opinión manifestada en su obra sobre Jesús, de que Jesús hubiera actuado como rabbi (véase anteriormente p. 97): «En efecto, él no actuó como maestro, como rabbi» (*Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*⁴, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1960, 3, Heidelberg 1965, 15), sino que

2. Predicación pública e instrucción de los discípulos

Los sinópticos dividen las palabras de Jesús en dos grupos que van alternándose: las palabras que fueron dirigidas al público o a los adversarios, y las palabras que fueron dirigidas a los discípulos. También en el evangelio de Juan encontramos esta bipartición. Sólo que, en este caso, una larga época de predicación pública de Jesús (capítulos 1-12) va seguida, en los últimos días que precedieron a la pasión, por una instrucción que se dirige exclusivamente a los discípulos (capítulos 13-17). Ahora bien, un análisis crítico nos muestra que los datos de los evangelios acerca de los oyentes son con frecuencia datos redaccionales y, a menudo, inexactos²¹. No debe sorprendernos. Podemos observar constantemente, de la manera más clara en Lucas, que un gran respeto hacia las palabras de Jesús (un gran respeto que no se atreve a tocar nada) va unido con una libertad, también grande, para plasmar el marco para dichas palabras. Por eso, no es lícito aceptar sin crítica alguna los datos de los evangelios acerca de los oyentes. Pero, si esto no es lícito, tampoco lo es mostrar un escepticismo exagerado con respecto a la posibilidad de determinar las personas a quienes iban dirigidas las palabras de Jesús. Y no es lícito este escepticismo, porque en la mayoría de los casos el contenido nos permite saber para quién se pronunció originalmente un «lógion», una metáfora, una parábola. El que las palabras polémicas iban dirigidas a los adversarios, eso —por el contenido mismo— es tan seguro como seguro es, por otro lado, que la instrucción de los mensajeros iba dirigida a los discípulos de Jesús.

Los «lógia» que expresan la autoridad de Jesús los encontramos en ambos grupos: en la predicación pública y en la instrucción de los discípulos. Pero existe una diferencia en cuanto a la capacidad de comprensión:

ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ·
ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,
ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν,

actuó, lo mismo que el movimiento suscitado por él, «como profeta mesiánico» (*Theologie*, 19). Jesús se entendió a sí mismo «como fenómeno escatológico», más aún, su aparición en público y su predicación «implican una cristología» (*Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft*, 16).

21. Véase, por ejemplo, en cuanto a las parábolas de Jesús: J. JEREMIAS *Gleichnisse*⁷, 29-39 (= *Parábolas*, 42-53).

καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν,
μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἑαυτοῖς

(Mc 4, 11-12).

Como vimos en el § 12 (p. 146), este «logion» estuvo aislado originalmente, y fue introducido en el capítulo de la parábola porque contenía el vocablo παραβολή. Por su propia naturaleza, no se refería a las parábolas de Jesús, sino a toda su predicación. Jesús establece un contraste entre los discípulos, a quienes se ha revelado el μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ²², y οἱ ἔξω para quienes ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, es decir, para quienes «todo es enigmático»²³. Este pasaje no está solo, como lo muestran vg. los «lógia» de Mt 11, 25 s par.; 11, 27 par.; 13, 16 par. Para decirlo con otras palabras: tan sólo a los creyentes se les revela la autoridad de Jesús. Por tanto, es muy lógico que aquellos «lógia» que hablan con toda claridad acerca de la pasión inminente y de la glorificación que vendrá después, queden reservados para la instrucción de los discípulos y, por consiguiente, para la instrucción no-pública de Jesús²⁴.

Será difícil que sobreestimemos la importancia que tenía en el judaísmo antiguo la instrucción no-pública²⁵. Y, así, los escritos apocalípticos son, todos ellos, escritos secretos. La asombrosa autoridad de los escribas se basa en que ellos poseen la tradición secreta. Entre los esenios, el que ingresaba tenía que obligarse con un terrible juramento a no delatar —ni siquiera en el tormento— las doctrinas secretas de la orden y a conservar bien guardados los escritos secretos de la misma²⁶. La enseñanza esotérica es también la razón de congregar grupos de discípulos, en el judaísmo antiguo; se forma el grupo para recibir la enseñanza confidencial²⁷. Así ocurre también en el caso de Jesús. Sirviéndose de extensas listas, T. W. Manson ha demostrado que el vocabulario utilizado por Jesús en la instrucción de sus discípulos se

22. μυστήριον corresponde al vocablo arameo *raz* (voz tomada del persa y que aparece con frecuencia en los escritos de Qumrán).

23. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 12 s (= *Parábolas*, 19 s).

24. Véase M. SMITH, *o. c.*, 155 s, acerca de «public teaching / secret teaching».

25. J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 270-278; *Abendmahlsworte*⁴, 119-122.

26. Josephus, *Bell.* 2, 141 s; véase IQS 5, 15 s. En la cueva 4.^a de Qumrán se encontraron varios textos en escritura secreta (F. M. Cross, *Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft*, Neukirchener Studienbücher 5, Neukirchen-Vluyn 1967, 59 s).

27. J. JEREMIAS, *Jerusalem*³, 274.

diferencia del vocabulario empleado por él en los diálogos polémicos y en la predicación pública. Y esto se explica porque también el contenido era distinto²⁸. La instrucción de los discípulos acerca de la misión de Jesús no se desarrolló plenamente, según los evangelios sinópticos, sino después de la confesión de Pedro²⁹.

La comprobación de que la distinción entre la doctrina exotérica y la doctrina esotérica era una distinción ya corriente en el ambiente en que vivió Jesús, y que por tanto no debe extrañarnos el encontrarla también en Jesús sino que, lejos de eso, era algo que era de esperar: esta comprobación —digo— es de fundamental importancia para comprender el testimonio de Jesús acerca de sí mismo: testimonio que vamos a tratar de desarrollar más en las dos secciones siguientes.

§ 23. EL HIJO DEL HOMBRE

H. LIETZMANN, *Der Menschensohn*. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie, Freiburg-Leipzig 1896; P. FIEBIG, *Der Menschensohn*, Tübingen-Leipzig 1901; P. BILLERBECK, *Hat die Synagoge einen präexistenten Messias gekannt?*: Nathanael 21 (1905) 89-150; E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946; R. BULTMANN, *Theologie*; E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955; O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testament*, Tübingen 1957, 41966 (edición francesa: *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel 1958; trad. cast.: *Cristología del Nuevo Testamento*, Buenos Aires 1965); PH. VIELHAUER, *Gottesreich und Menschensohn*, en *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen 1957, 51-79 = en PH. VIELHAUER, *Aufsätze zum NT*, München 1965, 55-91; H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Gütersloh 1959, 21963; PH. VIELHAUER, *Jesus und der Menschensohn*. Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer: ZThK 60 (1963) 133-177 = en PH. VIELHAUER, *Aufsätze zum NT*, München 1965, 92-140; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, FRLANT 83, Göttingen 1963, 21964; T. F. GLASSON, *The Enseign of the Son of Man* (*Matt. XXIV, 30*): JThS 15 (1964) 299 s; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 21968, 151-156; J. JEREMIAS, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-172; J. A. FITZMYER, *recensión de M. Black, An Aramaic Approach to the Gos-*

28. T. W. MANSON, *Teaching*², 320-327.

29. La confesión misma fue manipulada en época ya temprana (Mc 8, 29 ὁ χριστός, Lc 9, 20 τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ, Mt 16, 16 ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). Ahora bien, esto no justifica ya para considerar toda la escena como secundaria. No sólo los detalles concretos acerca del lugar (v. 27), que no encajan en el esquema de la redacción (K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919 = Darmstadt 1964, 215-217), sino también la repulsa de que es objeto Pedro, a quien se llama «Satanás», repulsa que difícilmente pudo ser inventada (v. 33), muestran que detrás de Mc 8, 27-33 hay un núcleo histórico.

pels and Acts³, Oxford - New York 1967; The Catholic Biblical Quarterly 30 (1968) 417-428; C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en ThW VIII, 1969, 403-481; M. BLACK, *The «Son of Man» Passion Sayings in the Gospel Tradition*; ZNW 60 (1969) 1-8.

1. Las fuentes

El «hijo del hombre» es el único título, utilizado por Jesús para designarse a sí mismo, cuya autenticidad interesa seriamente.

Es verdad que Jesús, en el evangelio de Juan, se refiere constantemente a sí mismo como al *Hijo de Dios*¹, pero en los sinópticos se designa a sí mismo una sola vez como «el Hijo (de Dios)» (Mc 13, 32)²; por de pronto, el lenguaje absoluto (sin genitivo ni pronombre personal) muestra ya que ese lugar aislado es secundario³, así como también el título de «Hijo de Dios» —como título mesiánico— es completamente desconocido para el judaísmo palestinese⁴. Las cosas están también claras en cuanto al título de «mesías». Es verdad que los sinópticos nos refieren la confesión de Pedro: σὺ εἶ ὁ χριστός (Mc 8, 29 par); pero, en los labios mismos de Jesús, los sinópticos sólo ponen dos veces el título de mesías: Mc 9, 41 y Mt 23, 10. En el pasaje de Mc 9, 41 se explica lo de ἐν ὀνόματι (μου) por medio de ὅτι Χριστοῦ ἔστε; pero esta explicación falta en el material específico de Mt 10, 42, el cual nos ofrece aquí la tradición más antigua⁵. En lo que se refiere a Mt 23, 10, se sabe desde hace

1. ὁ υἱὸς, en ocasiones ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (5, 25; 10, 36; 11, 4, véase 17, 1), aisladamente ὁ υἱὸς ὁ μονογενής (3, 16) ὁ ὁ μονογενής υἱὸς τοῦ θεοῦ (3, 18).

2. El triple ὁ υἱὸς Mt 11, 27 par. Lc 10, 22 no corresponde aquí, ya que, como vimos anteriormente (p. 76), debe entenderse en sentido genérico; la supuesta cita de Mt 27, 43 es de valor sumamente dudoso, y la fórmula bautismal triádica debe excluirse por ser una palabra del Señor exaltado y una construcción de la comunidad.

3. Más exactamente: sospechamos que, en Mc 13, 32, tan sólo las palabras οὐδὲ ὁ υἱὸς son una adición (véase anteriormente, p. 159, nota 26).

4. Es verdad que este título se encuentra en el Enoc etiópico 105, 2, pero dicho capítulo falta en el texto griego de los papiros Chester Beatty, publicados en el año 1937 (C. BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, Studies and Documents 8, London 1937, 76, línea 17), con lo cual queda confirmada brillantemente la sospecha de G. Dalman de que Enoc etiópico 105, 2 es una adición posterior (*Worte Jesu*, 221). Por lo demás, el mesías es llamado repetidas veces «mi Hijo (de Dios)», en las traducciones latina y siríaca del libro cuarto de Esdras (7, 28 s; 13, 32.37.52; 14, 9); pero la comparación con las otras traducciones demuestra que en el modelo griego perdido se leía παῖς μου, lo cual nos indica que la expresión subyacente es 'abdi (J. JEREMIAS, παῖς θεοῦ C-D, en ThW V, 1954, 676-713: 680 nota 196); así se llama efectivamente al mesías en el Baruc sirio, y ocho veces en el Targum (loc. cit., 680).

5. Podemos afirmar esto con tanta mayor seguridad cuanto que la secuencia de Mc 9, 41/42 no llega a estar clara sino cuando la comparamos con la versión que Mateo nos ofrece del «lógion» del vaso de agua fresca (10, 42 par. Mc 9, 41). En Mateo no se dice ποτίση ὑμᾶς (como en Mc 9, 41), sino ποτίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων. Así debió de sonar también, originalmente,

tiempo ⁶ que el versículo juntamente con el título de *καθηγητής*, que procede del vocabulario de la filosofía griega, es un duplicado secundario del v. 8. Y aquí, en lo que se refiere al título de mesías, Juan iguala a los sinópticos: es verdad que en 4, 26, Jesús al hablar con la mujer samaritana, se designa a sí mismo como mesías con aquellas palabras *ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι*; pero este título —en Juan— aparece una sola vez en labios de Jesús: en 17, 3, Jesús se refiere a sí mismo, singularísimamente, en la oración, designándose como *Ἰησοῦς Χριστός*.

Finalmente, Jesús no se designó nunca a sí mismo con el título de *Hijo de David*. Esto es muy digno de tenerse en cuenta, porque Jesús, en una frase relativa a los tres días ⁷, se designó a sí mismo como el constructor del nuevo templo (Mc 14, 58 par.; véase Mt 16, 18) y, por tanto, como el vástago de David que había sido prometido en la profecía de Natán (2 Sam 7, 13) ⁸. También en Mc 12, 35-37 par., se proclama implícitamente que Jesús es Hijo de David. Porque la tradición ⁹ utiliza aquí un tipo muy definido de pregunta rabínica, la antinomia haggádica, cuando Jesús pregunta a sus interlocutores cómo es que los escribas, al designar al mesías como el Hijo de David ¹⁰, relacionan este hecho con el salmo 110, 1 ¹¹. La pregunta antinómica toma como punto de partida una contradicción que hay en la Escritura, e investiga su explicación. La respuesta suele ser la siguiente: los datos que se contradicen son válidos; pero se refieren a cosas distintas. Si aplicamos esta idea al texto de Mc 12, 35-37, entonces la respuesta —que queda en suspenso— a la pregunta por la antinomia es la siguiente: la contradicción entre lo de «Hijo de David» y «Señor de David» no es más que aparente; en realidad, ambas denominaciones se refieren a cosas distintas: la de «Hijo de David» se refiere al presente; la de «Señor de David», al futuro. Cuando Jesús, a pesar de reclamar para sí el título de Hijo de David, como vemos claramente por Mc 14, 58, evita —no obstante— la utilización de dicho título, entonces lo hace evidentemente para eludir la tara política ¹² que pesaba sobre ese título.

En cambio, según el testimonio unánime de los cuatro evangelios, Jesús se refirió a sí mismo llamándose el «Hijo del hombre». El título de *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* aparece 82 veces en los evangelios, 69 veces en los sinópticos ¹³ y 13 veces en Juan. Si conta-

la versión de Marcos, como lo vemos por la conexión de palabras-clave que de ahí resulta, con Mc 9, 42 (vox: *ἔνα τῶν μικρῶν τούτων*),

6. G. DALMAN, *Worte Jesu*², 251. 279, véase también anteriormente, p. 200, nota 6.

7. Véase más adelante, p. 330 s.

8. O. BETZ, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu*: NovTest 6 (1963) 35 s.

9. La cuestión de la autenticidad, en lo que a esta perícopa se refiere, no puede decidirse con seguridad ni en pro ni en contra.

10. 2 Sam 7, 14; Is 9, 7; 11, 1; Jer 23, 5 s; 30, 9; 33, 15.17.22; Ez 34, 23 s; 37, 24 etc.

11. Esta pregunta sobre una antinomia fue reconocida por D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Jordan Lectures 1952, London 1956, 158-169.

12. Véase E. LOHSE, *υἱὸς Δαυὶδ*, en ThW VIII, 1969, 482-492, aquí 483-486.

13. En Marcos 14 veces, en Mateo 30 veces, en Lucas 25 veces.

mos una sola vez los lugares paralelos, entonces los ejemplos sinópticos se resumen en 38, divididos de la siguiente manera:

Marcos	14 ¹⁴
«Lógia» comunes a Mateo y Lucas	10 ¹⁵
Ejemplos adicionales que aparecen sólo en Mateo	7 ¹⁶
Ejemplos adicionales que aparecen sólo en Lucas	7 ¹⁷
	— — —
	38
Juan	13 ¹⁸
	— — —
	51

El material se reduce aún más, si tenemos en cuenta dos puntos de vista críticos, a saber, a) el análisis filológico y b) el análisis de la historia de la tradición.

a) *La realidad filológica*

El título de $\delta \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ es desconocido para la lengua griega profana. Nos hallamos, más bien, ante la traducción literal de un estado constructo determinado del arameo *bar 'ānaša*¹⁹. ¿Qué significa esto? Lo mismo que el hebreo *ben* el arameo *bar* se emplea casi siempre delante de sustantivos, para expresar descendencia. Pero no siempre. Delante de conceptos geográficos, el hebreo *ben/bat* o el arameo *bar/berat* designa al habitante de tal o cual lugar (véase Lc 23, 28 $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma \text{ } \acute{\iota}\epsilon\rho\upsilon\sigma\alpha\text{-}\lambda\acute{\eta}\mu$), delante de conceptos abstractos significa la pertenencia (véase Lc 16, 9 $\omicron\acute{\iota} \upsilon\acute{\iota}\omicron\iota \tau\omicron\upsilon \phi\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$), delante de conceptos colectivos designa al individuo (vg. el hebreo *bān baqar* «una cabeza de ganado, una res»). Este último caso es el que se da en *bar 'ānaša*:

14. Mc 2, 10.28; 8, 31.38; 9, 9.12.31; 10, 33.45; 13, 26; 14, 21 ab. 41.62.

15. Mt 8, 20 par. Lc 9, 58; Mt 11, 19 par. Lc 7, 34; Mt 12, 32 par. Lc 12, 10; Mt 12, 40 par. Lc 11, 30; Mt 24, 27 par. Lc 17, 24; Mt 24, 37 = 39 par. Lc 17, 26; Mt 24, 44 par. Lc 12, 40; Mt 19, 28; Lc 6, 22; 12, 8.

16. Mt 10, 23; 13, 37.41; 16, 28; 24, 30; 25, 31; 26, 2.

17. Lc 17, 22.30; 18, 8; 19, 10; 21, 36; 22, 48; 24, 7.

18. Jn 1, 51; 3, 13 s; 5, 27 (sin artículo); 6, 27.53.62; 8, 28; 9, 35; 12, 23.34a; 13, 31. La pregunta de la multitud 12, 34b $\tau\acute{\iota}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \delta \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$; está contada también, ya que el que hace la pregunta no utiliza por propio impulso el título de «Hijo del hombre», sino que repite una observación hecha por Jesús.

19. Hasta el siglo II d.C. (inclusive), vemos que *'nš'/'nš* se estuvo escribiendo sin excepción con *'alep* inicial (Dan 7, 13; Qumrán; Nahal Hever), véase → J. A. FITSMYER, 426 s.

bar designa al individuo perteneciente al concepto colectivo 'ānaš: «hombre». Por consiguiente, *bar 'ānaša* significa *el hombre* o bien (puesto que, en la época de Jesús, había comenzado ya el proceso por el cual el estado de determinación iba perdiendo en el uso cotidiano su significación específica²⁰) *un hombre*. Podemos ver claramente el empleo genérico de *bar 'ānaša* («el hombre») en Mt 4, 4 (οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος), y el empleo indefinido («un hombre, alguien») en Jn 8, 40 (ἄνθρωπος ὃς τὴν-ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα)²¹. Junto a este uso cotidiano de *bar 'ānaša*, se había ido formando una acepción refinada de esta expresión: en el lenguaje apocalíptico, *bar 'ānaša* —inspirándose en Dan 7, 13 — se había convertido en título mesiánico, como sabemos principalmente por el lenguaje figurado del Enoc etiópico.

En el actual texto griego de los evangelios, la expresión de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου se entiende en todas partes como un título. Ahora bien, la cuestión es si el equivalente arameo subyacente, *bar 'ānaša*, no tuvo originalmente en algunos lugares la significación ordinaria («el hombre», «un hombre», «alguien») y sólo a consecuencia de un malentendido se habría entendido luego como título. Así ocurriría, al menos, en la frase acerca de la blasfemia contra el Espíritu:

Se nos ha transmitido en doble versión. En la versión de Marcos, la antítesis es la siguiente: Todos los pecados (contra los hombres), más aún, todas las blasfemias (contra Dios), se les pueden perdonar a los hijos de los hombres. Pero la blasfemia contra el Espíritu es imperdonable (Mc 3, 28 s par. Mt 12, 31). En cambio, en la versión de los «lógia», la antítesis es muy distinta:

20. →C. COLPE, 407, 1 s.

21. En cambio, no es cierto que *bar 'ānaš(a)* esté atestiguado como perífrasis del «yo», aunque oímos que tal cosa se está afirmando sin cesar (y lo vemos últimamente en la investigación llevada a cabo con ejemplar esmero, de G. VERMES, *The Use of br nš' / br nš in Jewish Aramaic*, en M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967, 310-328, aquí 320-327). Esta afirmación suele partir ordinariamente del hecho de que, en el arameo de Galilea, *hahu gabra* («aquel hombre») se emplea como perífrasis para significar «yo» o «tú», o bien por modestia, o bien para hacer afirmaciones de contenido no grato. Sin embargo, entre ambos giros hay una diferencia esencial: *hahu gabra*, refiriéndose a la persona que habla, quiere decir: «yo (y ningún otro)», y se limita, por tanto, estrictamente a la persona que habla; en cambio *bar 'ānaša* conserva el sentido genérico o indefinido, incluso cuando el que habla se incluye a sí mismo: «el (o: un) hombre, es decir, también yo», «el (o: un) hombre como yo», como podemos interpretarlo basándonos en Mt 4, 4 (ὁ ἄνθρωπος) y Jn 8, 40 (ἄνθρωπος). Esto quiere decir que *bar 'ānaš(a)* puede incluir a la persona que habla (como nuestro giro impersonal: «se... uno», vg. «se cansa uno de leer») y puede referirse a ella, pero no es una perífrasis del «yo».

«A quien dice algo contra el Hijo del hombre, Dios se lo puede perdonar, a aquel que blasfema contra el Espíritu, Dios no se lo perdonará» (Lc 12, 10 par Mt 12, 32) Es sabido desde hace mucho tiempo (seguramente, lo averiguó por vez primera G. Genebrard²², en el año 1569) que el fondo de ambas versiones lo constituye una *lebar 'anaša* (singular), que la versión de Marcos entendió —correctamente— en sentido generico («todos los pecados se le pueden perdonar a[el] hombre») ó «todos los pecados contra [el] hombre son perdonables», en arameo son posibles ambas interpretaciones), pero la versión de los «logia» lo entendió erróneamente como título («quien dice algo contra el Hijo del hombre») Por entender mal un «genérico» *bar 'anaša*, ha nacido aquí secundariamente una palabra del Hijo de hombre. El mismo juicio nos lo merece Mc 2, 28, el versículo 27 habla dos veces del hombre, en sentido generico, y seguramente hablara también en el mismo sentido la apódoxis del v 28.

El caso de que un *bar 'anaša* —entendido originalmente en sentido indefinido— se hubiera convertido en el título apocalíptico, podríamos tenerlo en Mt 11, 19 par Lc 7, 34. Aquí, a ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sigue, evidentemente, sin cambio de significación ἀνθρώπος ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πινῶν καὶ λεγούσιν ἴδου ἀνθρώπος φαγὸς καὶ οἰνοπότης. En ambos casos se llama a Jesús *bar 'anaša* o *bar 'anas*, y se debió de entender esta expresión en el sentido de «alguien», «uno», de tal suerte que la antitesis entre el Bautista y Jesús debe traducirse de la siguiente manera «Vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen es un anormal. Vino alguien que comía y bebía, y dicen es alguien a quien le gustan las comilonas y la bebida». Asimismo, es probable que la base del ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, de Mc 2, 10, haya sido originalmente un *bar 'anaša* entendido en sentido indefinido, a la objeción de 2, 7 responde Jesús muy significativamente «Para que sepáis que (no sólo Dios en el cielo, sino que también conmigo, Jesús) un hombre tiene en la tierra autoridad para perdonar pecados.»²³ Finalmente, si tenemos en cuenta el contraste con los animales, habrá que suponer también que, en Mt 8, 20 par Lc 9, 58, el sentido fue originalmente indefinido «Los animales tienen sus guaridas, pero un hombre como yo no tiene hogar»²⁴.

En todos estos pasajes, sospechamos que *bar 'anaša* tuvo originalmente el sentido ordinario de «el hombre» o de «un hombre». Y solo la primitiva tradición cristiana descubrió en ellos el título apocalíptico de «Hijo del hombre».

b) *La realidad desde la perspectiva de la historia de la tradición*

Más tajante que el análisis filológico es el análisis basado en la historia de la tradición. Para este análisis, es de fundamental importancia el hecho de que la inmensa mayoría de las palabras

²² De *S. Trinitate libri tres*, Paris 1569, 246 s.

²³ →C COLPE, 433, 13 s., véase J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten VI*, Berlin 1899, 202 s., *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, 16. Wellhausen se dio cuenta de que ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου tiene matiz concesivo «aunque yo soy hombre» (*Skizzen VI*, 203). Vimos anteriormente, en la p. 194 s., un caso muy parecido ἀνθρώπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν (Mt 8, 9 par.) había que traducirlo por «aunque yo no soy más que un hombre que tiene que obedecer».

²⁴ →C COLPE, 435, con razones expuestas detalladamente.

relativas al Hijo del hombre están transmitidas en dos formas, a saber, en una versión *con* la expresión de «el Hijo del hombre» y en otra versión *sin* tal expresión. Comparemos vg. la última bienaventuranza en Lucas ἐνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (6, 22) con la versión de Mateo ἐνεκεν ἑμοῦ (5, 11)²⁵. De las cincuenta y una palabras acerca del Hijo del hombre que leemos en los evangelios²⁶, nada menos que treinta y siete cuentan a su lado con una tradición competitiva en la que falta el término de «Hijo del hombre», y en la que, en vez de él, hallamos casi siempre ἐγώ²⁷.

Pues bien, ahora surge la pregunta de si podemos demostrar cuál de estas dos versiones —la que tiene lo del «Hijo del hombre» y la que no lo tiene— es la más antigua en estos treinta y siete lugares. Un examen detallado nos ofrece el resultado de que, repetidas veces, el título de «Hijo del hombre» demuestra ser secundario. Y, así, este título aparece como secundario en la transformación de «lógia» más antiguos²⁸, en desarrollos posteriores²⁹ y en nuevas construcciones³⁰; a la tradición le gustaba la expresión solemne y arcaica de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, y la insertó con bastante frecuencia en las palabras de Jesús, o bien la utilizó en desarrollos posteriores y en nuevas construcciones. Por el contrario, no se puede demostrar que en un solo caso se diera el proceso inverso, a saber, que fuera eliminada la expresión³¹. Lejos de eso, el título de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, una vez que se ha afinado, ya no se deja suprimir. Esto significa: siempre que encontremos una rivalidad entre el sencillo ἐγώ y el solemne ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, todas las probabilidades hablan en favor de que el sencillo ἐγώ sea la tradición más antigua.

25. He reunido el material en *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-172.

26. Véase anteriormente, p. 302.

27. Véanse las listas en *o. c.*, 159-164.

28. Verbigracia, Mateo transforma el «lógion» de Mc 9, 1 convirtiéndolo en una palabra del Hijo del hombre (Mt 16, 28). Asimismo, la palabra del Hijo del hombre que leemos en Lc 19, 10, demuestra ser una transformación secundaria si la comparamos con Mt 15, 24 (el particularismo escandaloso se ha eliminado en Lc 19, 10, y al mismo tiempo ἀπεστάλην se ha transformado en ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Véase, además, Lc 6, 9 con la versión secundaria de 9, 56 (*varia lectio*).

29. El ejemplo más claro es Mt 26, 2: aquí Mateo ha sustituido la indicación de tiempo de Mc 14, 1a por una predicción acerca de la pasión del Hijo del hombre, formulada según las líneas de Mt 17, 22. Podrían integrarse aquí también Lc 24, 7 y quizás 17, 25. Y, además, la interpretación formulada por Mateo, de la parábola de la mala hierba, Mt 13, 36-43, parábola en la que aparece el Hijo del hombre (en los vv. 37 y 41): el v. 41 enlaza con Mt 24, 31 par. Mc 13, 27.

30. Pertenecen aquí Mt 13, 37 (véase nota 29); 12, 39 s par. (en Mc 8, 12 falta lo del Hijo del hombre); 24, 30 a (adición a Mc 13, 26).

31. Mt 16, 21 (αὐτόν insertado en lugar de Mc 8, 31 τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) es, como se sabe desde hace tiempo, no una prueba de la eliminación del título, sino una aparente excepción. Porque Mateo no repite aquí el título que Marcos le había ofrecido. Pero la única razón de no repetirlo es que lo había anticipado ya en el v. 13.

Lo único que podemos preguntarnos es si, en casos particulares, tenemos que contar con la posibilidad de que las dos versiones —la que tiene lo del «Hijo del hombre» y la que no lo tiene — hayan coexistido desde el primer momento. A esta pregunta podríamos responder en sentido afirmativo por lo que se refiere a los *mešalim* breves que se mencionan en la p. 302, ya que éstos pertenecen al material más antiguo.

Si prescindimos de las palabras del «Hijo del hombre» que hubo que eliminar por razones filológicas (porque, con mucha probabilidad, se derivan de la interpretación errónea de un *bar 'ānaša* genérico o indefinido), y de las palabras del «Hijo del hombre» que tienen a su lado una versión competitiva sin lo del «Hijo del hombre» (porque, en este caso, la versión sin el título tiene en favor suyo la prioridad), entonces el número de los ejemplos se reduce considerablemente.

Ahora bien, lo importante en todas estas comprobaciones críticas es que queda un resto de palabras del «Hijo del hombre» que están transmitidas únicamente en la versión con el título del «Hijo del hombre», que no tienen al lado tradiciones competitivas, y en las que está excluida, además, la posibilidad de una traducción errónea, porque su contenido muestra que ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου se entendió desde un principio en sentido titular. Son las siguientes frases:

Mc 13, 26 par.; 14, 62 par.;
Mt 24, 27.37b par. Lc 17, 24.26; Mt 10, 23; 25, 31;
Lc 17, 22.30; 18, 8; 21, 36;
Jn 1, 51.

En estos once «lógia» se trata —con una sola excepción — de frases relativas al futuro. Parece que únicamente Jn 1, 51 se sale de este marco. Pero también en este «lógion», que se legitima como prejoánico por la doble introducción (λέγει αὐτῷ singular / λέγω ὑμῖν plural), habrá que preguntarse, teniendo a la vista el ὄψεσθε (véase Mc 14, 62 par.), lo de abrirse los cielos (véase Ap 19, 11) y la mención de los ángeles (véase Mc 8, 38 par.), habrá que preguntarse —digo— si este «lógion» no se refería también originalmente a la epifanía del Hijo del hombre. El hecho de que, junto a breves *mešalim*³², sean palabras de epifanía las que representan el estrato más antiguo de la tradición acerca del Hijo del hombre, como no era menos de esperar, tratándose de un título apocalíptico, concede una antigüedad muy avanzada al núcleo de tradición descubierto por nosotros.

32. Véase más adelante, p. 326 s.

El análisis crítico de las fuentes ha simplificado notablemente el problema de la autenticidad, a saber, la cuestión de si Jesús utilizó o no el título de «Hijo del hombre». El problema queda reducido ahora a la pregunta de si aquellas palabras del «Hijo del hombre» que han resistido el análisis filológico y de historia de la tradición, pueden derivarse con alguna probabilidad de Jesús mismo o de si deben atribuirse a la comunidad.

Ahora bien, sería un error metodológico el suponer sin más que esas restantes palabras del Hijo del hombre debían considerarse a bulto como auténticas. Por lo menos, en lo que se refiere a Mt 24, 30a, 25, 31, surgen dudas. En primer lugar, por lo que atañe a Mt 24, 30a, vemos que Mateo ha añadido al texto de Marcos (13, 26) el σημεϊον (es decir, el estandarte)³³ del Hijo del hombre, lo mismo que en el v 31 la potente trompeta, ambas insignias guerreras, el estandarte y la trompeta, son atributos de la congregación escatológica del pueblo de Dios. Puesto que a Mateo le gusta también en otras partes reforzar el colorido apocalíptico³⁴, podemos afirmar que el pasaje de Mt 24, 30a podría quizás derivarse de él. Lo mismo podemos decir de 25, 31, ya que ο υϊος του ανθρωπου choca con ο βασιλευς (vv 34-40), y que la expresión de «el trono de gloria del Hijo del hombre» aparece únicamente en Mateo³⁵. Por otro lado, se puede demostrar al menos que la aplicación a Cristo del título de «Hijo del hombre» es *antigua tradición palestina*. En favor de ello hablan no solo las pruebas lingüísticas³⁶, sino también la observación de que desde muy pronto se comenzó a evitar este título. Porque solo así puede explicarse que, en el nuevo testamento, prescindiendo de las palabras de Jesús y de tres citas del antiguo testamento³⁷, esta expresión se halle únicamente

33 Según una brillante observación de →T F GLASSON

34 T F GLASSON, *The Second Advent*. The Origin of the New Testament Doctrine, London 1947, 69-75, el cual, entre otras cosas, hace referencia a Mt 7, 19 (véase 3, 10), 16, 27 (véase Mc 8, 38), 16, 28 (véase Mc 9, 1), 24, 3 (véase Mc 13, 4)

35 Mt 19, 28, 25, 31

36 Los «lógia» relativos al Hijo del hombre que hemos enumerado en la p 306 como el elemento más antiguo de la tradición, muestran predominantemente un empleo del lenguaje que no está muy en consonancia con el griego. Lo vemos, por ejemplo, en el demostrativo superfluo τουτη (Mt 10, 23), en la posición nada usual del artículo antes de ετερον, ibidem (véase F BLASS-A DEBRUNNER § 306, 2), antes de πιστις, Lc 18, 8 (véase J JEREMIAS, *Gleichnisse?*, 155 nota 2 = *Parabolas*, 174 nota 147) y antes de αστραπη Mt 24, 27 par *Gleichnisse*, 7 nota 2 = *Parabolas*, 13 nota 2), la circunlocución para evitar el nombre divino η δυναμις Mc 14, 62 par A propósito de la estructura rítmica de Mt 8, 20, véase anteriormente, p 37, a propósito del juego de palabras —en arameo— que hallamos en Mc 9, 31, véase más adelante, p 326

37 Ap 1, 13, 14, 14 Dan 7, 13, Heb 2, 6 Sal 8, 5

en labios de Esteban (Hech 7, 56), y en ninguna otra parte más³⁸. Este estado de cosas es muy significativo en Pablo. Puede demostrarse que Pablo conocía el título. Así se deduce, por un lado, de 1 Cor 15, 27; Flp 3, 21; Ef 1, 22, donde Pablo interpreta mesiánicamente el salmo 8, el salmo del Hijo del hombre. Y se deduce también, por otro lado, del hecho de que Pablo designe a Cristo como ἄνθρωπος en 1 Cor 15, 21, y como ὁ ἄνθρωπος en Rom 5, 15; denominaciones que se explican difícilmente si no es por su derivación de *bar 'ānaša*³⁹. Finalmente, el hecho de que Pablo estuviera familiarizado con el título se deduce de la tipología Adán-Cristo; en efecto, esta tipología es completamente desconocida tanto del judaísmo antiguo como del helenismo pre-cristiano, y debió de ser, por tanto, una creación paulina⁴⁰. La respuesta a la pregunta de cómo llegó Pablo a crear la tipología Adán-Cristo, no puede ser sino que el punto de partida fue la denominación de Jesús como «el Hombre». Así que, aunque Pablo conoció el título de «Hijo del hombre», no lo emplea nunca. Es obvio que evita conscientemente la expresión de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, y emplea en su lugar la traducción correcta de *bar 'ānaša*: ὁ ἄνθρωπος. Lo mismo ocurre en 1 Tim 2, 5 (véase nota 39). Por consiguiente, el empleo del título de «Hijo del hombre» es pre-paulino, y la evitación del título comenzó poco después del paso de un ambiente de lengua semítica a un ambiente de lengua griega. La razón es fácil de adivinar: había que prevenir el peligro de que los griegos de nacimiento entendieran erróneamente el título como una designación de origen. Tan sólo en la comunidad judeocristiana de Palestina pervivió este título (Hech 7, 56; Evangelio de los Hebreos⁴¹; Heguesipo⁴²); aquí no había que temer tal malentendido.

Con estas observaciones nos hallamos en una época temprana, en una época pre-paulina, más exactamente, en la comunidad primitiva que hablaba arameo. Pero todavía no hemos llegado hasta Jesús. Si dedicamos ahora nuestra atención a la cuestión de si Jesús mismo empleó este título, entonces hay algo que habla de antemano en favor de una respuesta positiva, y es que en las demás palabras de Jesús que pueden reclamar para sí una gran antigüedad, se hace referencia a Dan 7. Así lo vemos, por ejemplo, en Lc 12, 32 (a propósito de δοῦναι... τὴν βασιλείαν con el empleo absoluto de βασιλεία, véase Dan 7, 18.27) y en el contenido común de Mt 19, 28 par. Lc 22, 28.30b (a propósito de ἐπὶ θρόνων [plural!] véase Dan 7, 9; a propósito de κρίνοντες véase 7, 10). En segundo lugar, los cinco estratos de la tradición están de acuerdo en que Jesús habló del Hijo del hombre, en tercera persona; hizo, pues, distinción entre él mismo y el Hijo

38. Es verdad que en Jn 12, 34 habla la multitud, pero citando una palabra de Jesús.

39. Un testimonio en favor de ello es la comparación de 1 Tim 2, 5 (ἄνθρωπος) con Mc 10, 45 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

40. Véase B. SCHALLER, *Gen 1.2 im antiken Judentum*, Diss. Theolo. Göttingen 1961 (tesis mecanografiada), 189 s.

41. JERÓNIMO, *De viris inl.* 2.

42. En EUSEBIO, *Hist. eccl.* II 23, 13, dependiente de Mt 26, 64.

del hombre. Esta distinción no puede explicarse arguyendo que la denominación de Hijo del hombre surgió en la comunidad primitiva, ya que para dicha comunidad la identificación de Jesús con el Hijo del hombre era cosa obvia⁴³. Por tanto, esta distinción (véanse más detalles sobre ella en la p. 319 s) es indicio de una terminología que data de antes de la pascua. Una consideración más importante aún es que ningún «lógion» del Hijo del hombre habla al mismo tiempo de la resurrección y de la parusía⁴⁴. Porque la distinción entre la resurrección y la parusía brota de la cristología pos-pascual; para Jesús mismo, como veremos en la p. 330 s, ambos acontecimientos eran maneras alternativas de describir el triunfo definitivo de Dios. Por consiguiente, la falta de una distinción entre la resurrección y la parusía, en las palabras del «Hijo del hombre», está indicándonos también que ahí tenemos una terminología pre-pascual.

Sin embargo, hemos de mencionar aún la consideración más importante en este problema de la autenticidad. Vimos que, ya en los tiempos de Pablo, la iglesia de lengua griega evitaba usar el título de Hijo del hombre. No obstante, este título conservó su puesto firme en los evangelios. Y en ellos el empleo de este título llega incluso a difundirse considerablemente. Todavía Juan usa el título trece veces. Pues bien, lo curioso en todo ello es que —según los cuatro evangelios— este título aparece *exclusivamente* en labios de Jesús⁴⁵. La tradición, en este punto, es plenamente consecuente. El título de «Hijo del hombre» no aparece en ninguna fórmula paleocristiana de confesión de fe. Nunca se usa dicho título ni como atributo ni como predicado. En ninguna parte de los relatos evangélicos se designa a Jesús como el Hijo del hombre o se le invoca —en oración— con este título. Los evangelios no emplean en ningún lugar este título en enunciados acerca de Jesús. En cambio, el título está firmemente anclado en las palabras de Jesús.

¿Cómo es que la comunidad, ya desde muy pronto, evitó el título de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου por los malentendidos a que se prestaba, no lo empleó ni siquiera en las confesiones de fe, y sin

43. E. SCHWEIZER, *Der Menschensohn* (Zur eschatologischen Erwartung Jesu): ZNW 50 (1959) 195-209: 188.

44. En Mc 14, 62 encontramos juntas exaltación (no: resurrección) y parusía. Ahora bien, la versión más antigua de la confesión ante el consejo supremo, en Lc 22, 69 (véase más adelante, p. 317), habla únicamente de exaltación.

45. A propósito de la aparente excepción de Jn 12, 34, véase anteriormente, nota 38.

embargo lo transmitió en los «verba Christi», llegando a ser en los sinópticos incluso la única denominación con que Jesús se refiere a sí mismo? ¿Cómo es que la comunidad primitiva acrecienta incluso los ejemplos en que aparece este título, pero al mismo tiempo limita rigurosamente su uso a las palabras de Jesús? A estas preguntas no hay más que una respuesta: el título estuvo enraizado desde un principio en la tradición de las palabras de Jesús; con ello llegó a ser sacrosanto, nadie se habría atrevido a eliminarlo.

Esto quiere decir: las palabras apocalípticas sobre el Hijo del hombre, esas palabras que hemos reconocido como el estrato más antiguo, tienen que derivarse —en su núcleo— de Jesús mismo.

A pesar de estos importantes argumentos, se ha estado poniendo en duda sin cesar, desde H. Lietzmann, el que Jesús haya empleado en general el término de Hijo del hombre⁴⁶; y, por cierto, se apela recientemente a una observación que hicieron primeramente H. B. Sharman⁴⁷ y H. A. Guy⁴⁸, a saber, que en los evangelios sinópticos los conceptos de «reino de Dios» e «Hijo del hombre» aparecen (¡de manera harto extraña!) yuxtapuestos y sin ninguna conexión entre ellos. Aparecen unidos únicamente por el proceso de compilación (Mc 8, 38/9, 1; Lc 17, 21/22, 21, 27/31; Mt 10, 7/23; 13, 37/43; 25, 31/34), pero nunca genuinamente asociados. De este hecho dedujo Ph. Vielhauer que, de ambos términos, sólo uno pertenecía a la predicación de Jesús, y que ese término no podía ser sino el del reino de Dios⁴⁹. Por consiguiente, había que considerar como inauténticos todos los «lógia» del Hijo del hombre. Sin embargo, contra esta solución radical habla el hecho de que la yuxtaposición inconexa de los conceptos del «reino de Dios» y del «Hijo del hombre», esa yuxtaposición que encontramos en los evangelios sinópticos, aparece ya en el judaísmo del tiempo de Jesús. El reino de Dios era aquí el lema de la dominante expectación con respecto al futuro⁵⁰, y en cambio «el hombre» era el lema de una escatología esotérica. Exactamente igual ocurre en la predicación de Jesús. En la predicación pública, principalmente en las parábolas, Jesús habló de la «basileia» venidera. En cambio, la tradición de Marcos pone en labios de Jesús, desde la confesión de Pedro, el título de «Hijo del

46. →H. LIETZMANN; en la investigación alemana actual, lo han puesto en duda principalmente PH. VIELHAUER, E. KÄSEMANN y H. CONZELMANN (véase →C. COLPE, 440, nota 284).

47. *Son of Man and Kingdom of God*, New York 1944, 84 s. 89.

48. *The New Testament Doctrine of the Last Things*, London 1948, 81 s.

49. →PH. VIELHAUER.

50. Véase PsSal 5, 18 s; 17, 3; AssMos 10, 1; *Qaddiš* (G. DALMAN, *Die Worte Jesu*¹, 305, omitido lamentablemente en la 2.^a edición); oraciones *Musaph* para el año nuevo (*Alenu*, BILLERBECK I 178; *Ubeken*, ibidem según G. DALMAN, o. c., 306; *Malkijjot*, P. FIEBIG, *Rosch ha-schana* (año nuevo), *Die Mischna* II 8, Giessen 1914, 49-53); *Targum* (BILLERBECK I 179); *Midrash* (o. c., 179 s).

hombre», pero sólo cuando Jesús habla con los discípulos⁵¹. Tan sólo, y por primera vez, cuando comparece ante el sanedrín, Jesús —según Marcos— rompe el velo del secreto que comienza con Mc 8, 27 ss⁵². Todas las probabilidades hablan en favor de que la restricción del empleo del título de «Hijo del hombre» a los «lógia» en que Jesús habla con sus discípulos, tal vez sea un recuerdo de algo histórico, y quede así explicada la yuxtaposición inconexa de la predicación de la «basileía» y de las palabras del «Hijo del hombre»: la «basileía» de Dios es la palabra clave de la predicación exotérica, el Hijo del hombre lo es de la predicación esotérica de Jesús. Podemos verlo, verbigracia, por Lc 17, 20 ss. Aquí hallamos la misma afirmación de que lo venidero no se puede fijar en el espacio, primeramente en una frase dirigida a los fariseos (17, 20 s), y luego en una palabra dirigida a los discípulos (17, 23 s). No es casual que Jesús, ante sus adversarios, utilice el término de «basileía» (v. 21), y en cambio, ante sus discípulos, hable del Hijo del hombre (v. 24).

Por consiguiente, la yuxtaposición inconexa del reino de Dios y del Hijo del hombre es algo que encuentra ya previamente su modelo en el ambiente en que vivió Jesús. Y, así, no constituye objeción alguna contra el hecho de que Jesús empleara el título de «Hijo del hombre».

3. La preformación

(el problema en la perspectiva histórico-religiosa)

El título de Hijo del hombre no se explica en ninguna parte de los evangelios, sino que se supone como conocido. Jesús, realmente, no creó este título. ¿De dónde procede? Esta pregunta nos sitúa ante el problema histórico-religioso.

Este problema se ha simplificado extraordinariamente en los últimos decenios. Siguiendo a la escuela de la historia de la religión, se hicieron numerosos intentos por derivar el «Hijo del hombre» de las ideas acerca del hombre primordial (*Urmensch*), tal como existían en Mesopotamia, en Persia, en la India y en la

51. Anteriormente, sólo aparece dos veces (2, 10.28); a propósito de ambos pasajes, véase p.303 ss. Es verdad que Mc 8, 38, en el contexto actual, se dirige a la multitud, pero el dato relativo a los oyentes, que leemos en el v. 34, se debe a la redacción (el participio προσκαλεσόμενος así como el sustantivo singular ὁ ὄχλος y la construcción σὺν τοῖς... véase 4, 10).

52. Contra la historicidad del relato sobre la comparecencia de Jesús ante el sanedrín, no se puede alegar al hecho de que no estuviere presente allí ningún miembro de la comunidad... como si no se hubiera corrido como la pólvora por toda Jerusalén el rumor acerca de las causas de que el profeta de Galilea hubiera sido entregado a los romanos para su ejecución.

gnosis. Ahora bien, un examen a fondo del material histórico-religioso ha demostrado que todas estas hipótesis se basan en fundamentos muy débiles. Especialmente, el intento de derivar este título del Gayōmart iranio ha sido rechazado por los iranistas. Esta situación negativa es resultado de una extensa investigación de las fuentes llevada a cabo por C. Colpe⁵³. Puesto que no se puede demostrar que haya precedentes en el antiguo testamento, vemos que —para la prehistoria de la idea del «Hijo del hombre» en los evangelios— tendremos que acudir exclusivamente a la apocalíptica judía antigua⁵⁴.

Aquí, la expresión de *bar 'ānaš* surge por primera vez en Dan 7, 13. El pasaje de 7, 1-14 describe una visión de Daniel. En primer lugar, ve él cómo cuatro grandes animales emergían del mar (vv. 1-8): cuatro animales que simbolizaban cuatro reinos. Después de ser muerto el cuarto animal, especialmente horrible (v. 11), aparece en el cielo un quinto ser, pero que no tiene forma de animal sino semejanza de hombre.

Mira, vino entonces un ser con semejanza de hombre (*kebar 'ānaš*) en (*'im*) nubes celestiales y llegó hasta el Anciano y fue llevado a su presencia, (14) y se le confirió el poder, el honor y el señorío; todos los pueblos, naciones y lenguas tendrán que servirle; su reino es reino eterno, que nunca será destruido (v. 13 s).

A esta visión se añadió una interpretación por la cual aquel «ser con semejanza de hombre» se entiende como un quinto reino, a saber, como el reino de los «santos del Altísimo» (vv. 18, 27). Sin embargo, en lo sucesivo, el ser con semejanza de hombre, de Dan 7, 13, no se interpreta ya en sentido colectivo, sino que se aplica sin excepción a una personalidad individual. De este modo, «el hombre» se convierte —para la apocalíptica— en el título del redentor (lenguaje figurado del libro etiópico de Enoc 37-71, siglo I a.C.⁵⁵; Oráculos Sibílicos, entre el 70 y el 100 d.C.⁵⁶;

53. *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, FRLANT 78, Göttingen 1961; ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 411-418. Colpe se inclinaria sólo a proponer la hipótesis de que el baal cananeo represente una preformación del «Menschenähnlichen» («semejante a hombre») de Dan 7, 13 (418-422), lo cual es muy difícil de imaginar, dado el enorme abismo temporal que existe entre los textos de Ras Shamra y el libro de Daniel.

54. El título de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου no tiene nada que ver con la constante invocación a Ezequiel y (también a Daniel): «hijo de hombre», ya que, no podemos hallar alusiones a ésta.

55. 46, 1-4; 48, 2; 62, 5.7.9.14; 63, 11; 69, 26 s. 29; 70, 1; 71, 14.17.

56. 5, 256 (véase más adelante, nota 61). 414.

4 Esd 94, d.C.⁵⁷; Trifón en Justino, Dial 32, 1, antes del 165 d.C.); también en la literatura rabínica, el ser «con figura de hombre», de Dan 7, 13, se identifica con el mesías⁵⁸. La fuente más importante la constituyen las similitudes del Enoc etiópico 37-71, las cuales adquirieron su forma actual después que los partos invadieron Palestina, en los años 40-39 a.C. (véase Enoc etiópico 56, 5-7)⁵⁹.

¿Qué dicen los textos apocalípticos judíos acerca del «hombre»? El fundamento y el punto de partida de todos los asertos acerca de él es Dan 7, 13: El «hombre» se manifiesta «en aquellos días» (Enoc etiópico 45, 3). Se manifiesta, volando con las nubes del cielo (4 Esd 13, 3), en el monte Sión (13, 6. 35), derriba de sus tronos a los reyes y a los poderosos (Enoc etiópico 46, 4 s), se sienta en el trono de la gloria (45, 3; 55, 4; 61, 8; 62, 2 s; 69, 27) y administra justicia (45, 3; 49, 4; 55, 4; 61, 8 s; 62, 3; 69, 27) o bien aniquila el ejército enemigo con el aliento de fuego de su boca (4 Esd 13, 9-11). Después, desciende del monte y convoca un ejército pacífico (4 Esd 13, 12 s). Él será el apoyo de los justos y de los santos, la luz de los pueblos, la esperanza de los afligidos (Enoc etiópico 48, 4). Todo el mundo se postrará ante él (48, 5; 62, 9). Los justos y los escogidos tendrán con él comunión de mesa y de vida (62, 14).

57. 13, 2s. 5. 12. 25. 32. 51; en cuanto a la datación, véase BILLERBECK IV, 996.

58. El material rabínico podremos tenerlo enteramente, si combinamos BILLERBECK I 486 con I 956 s. La escasez de los testimonios rabínicos debe de estar relacionada con la polémica contra los cristianos (polémica expresa: j. Ta'an. 65b 60). No es seguro que el «oráculo ambiguo», que Josefo considera como una de las causas principales de la rebelión contra Roma (*Bell.* 312 s), sea Dan 7, 13 s (véase M. HENGEL, *Die Zeloten*. AGSU 1, Leiden-Köln 1961, 243-246, quien considera que el fundamento más probable es Núm 24, 17).

59. Los partos conquistaron por aquel entonces Palestina y saquearon el país y la capital, Jerusalén. La objeción de J. C. HINDLEY, *Towards a Date for the Similitudes of Enoch*. An Historical Approach: NTS 14 (1967/1968) 551-565, aquí 553, de que los acontecimientos de los años 40-39 a.C. no podrían constituir el trasfondo de Enoc etiópico 56, 6 s, porque según 56, 7 el ataque contra Jerusalén habría de fracasar, mientras que de hecho los partos ocuparon Jerusalén por aquella época, esta objeción, digo, no tiene en cuenta que Enoc 56, 5-7 no es un relato histórico sino una profecía escatológica (la tradición Gog-Magog), que sólo toma de los acontecimientos de la época la mención de la nación que —apocalípticamente— es enemiga. El hecho de que en Qumrán se han hallado fragmentos de las cuatro restantes partes del Enoc etiópico, pero no de las «similitudes», ha sido motivo de que varios investigadores declarasen que éstas eran cristianas; pero tal afirmación falla por la carencia de rasgos cristianos.

Ahora bien, ¿quién es «el hombre»? ¿De dónde procede? Estas preguntas inquietaron mucho a los apocalípticos judíos. Se dice: «Su suerte tiene la preeminencia ante el Señor de los espíritus, en justicia para siempre» (Enoc etiópico 46, 3). Por consiguiente, vivió. Ahora está él oculto hasta su revelación (62, 6 s; 4 Esd 13, 16), como se dice en Is 49, 2 acerca del siervo de Dios; y mora junto a los justos muertos, en el paraíso, evidentemente porque es uno de ellos (Enoc etiópico 39, 6)⁶⁰. En el capítulo final de las similitudes del libro de Enoc, vemos que es Enoc mismo el que es instituido como el Hijo del hombre (71, 14); en el libro cuarto de Esdras, vemos que «el hombre», que —según 13, 3— emerge del mar, es decir, del mundo subterráneo, se identifica con el vástago de David (12, 32); en los Oráculos Sibilinos, es Josué o Moisés el Hijo del hombre⁶¹. De hecho, los pretendientes a mesías, Teudas (Josefo, *Ant.* 20, 97-99) y el egipcio (*ibid.* 169 s), anunciaron ambos que repetían los milagros de Josué.

Lo significativo en toda esta variedad de respuestas, es que al Hijo del hombre no se le presenta en ninguna parte como un ángel. Siempre es alguien que retorna del más allá, a menudo es una figura de tiempos antiguos, una figura que es entronizada en el trono de gloria por el Señor de los espíritus (Enoc etiópico 61, 8; 62, 2)⁶².

60. BILLERBECK II 282 nota 1.

61. Or Sib 5, 256-259. Aquí se dice:

«Entonces vendrá del cielo un hombre excelente
(cuyas manos clavaron ellos sobre el fecundo árbol),
el mejor de los hebreos, que un día hizo que se detuviera el sol,
y que habla con melodiosos sonidos y con labios santos».

Se acepta universalmente, y con razón, que el v. 257 es una interpolación cristiana. Pero se discute si los versículos 256-258 s son de origen judío o cristiano. Quien, basándose en el contexto (que describe el tiempo de bendición del fin, sin que se mencionen ya el *ἀνὴρ* de los vv. 256, 258 s), se decida por el origen cristiano de los cuatro versos, tiene que resolverse a cambiar el texto: debe transformar el aoristo *στήσε[ν]*, del v. 258, atestiguado por todos los manuscritos, en un futuro *στήσει* (así hizo últimamente el profundo trabajo de B. NOACK, *Der hervorragende Mann und der Beste der Hebräer*: ASTI 3 [1964] 122-146). Pero es muy problemático que esté justificada esta modificación del texto; porque en ninguna parte está atestiguada la esperanza de que Cristo, a su retorno, vaya a hacer un milagro de detener el sol. En cambio, los vv. 256, 258 s, como nadie niega, son indiscutiblemente un enunciado de la apocalíptica judía. Por consiguiente, si nos quedamos con el texto tal como está; entonces Josué, que antaño hizo que se detuviera el sol (Jos 10, 12-14), es el *ἀνὴρ* que en el futuro ha de venir del cielo, y eventualmente lo es también Moisés, ya que en los textos rabínicos se le atribuye también a él tal milagro (BILLERBECK I 13; II 414).

62. →BILLERBECK. En esta investigación importante, que incomprensiblemente está ignorada de manera total, y que, entre otras cosas, establece

Para apreciar correctamente estos textos apocalípticos, hemos de tener bien presente que la expectación dominante en el judaísmo acerca del mesías era muy distinta. Se esperaba a un soberano terreno, que —como gran campeón guerrero— habría de liberar a los suyos del yugo romano (así lo esperaban también los esenios). Los textos de la apocalíptica judía que hemos examinado, muestran que, junto a ésta, había también otra expectación mesiánica que estaba orientada, sí, en sentido nacional, y que aguardaba la victoria sobre los reyes terrenos, pero en la que el mesías —como figura sobrehumana— tenía rasgos trascendentales y significación universal («luz de los pueblos», Enoc etiópico 48, 4).

Esta expectación del «hombre» no la hallamos atestiguada prolijamente sino en escritos apocalípticos. Estos escritos constituían una literatura secreta, como ellos mismos decían⁶³. Por ejemplo, la expectación del «hombre», tal como la encontramos en el libro etiópico de Enoc, palpitaba en un pequeño círculo que se denominaba a sí mismo la comunidad de la justicia y que se gloriaba de que el Señor de los espíritus le había revelado los misterios del mundo del más allá y al oculto Hijo del hombre. Esta comunidad se queja de ser perseguida y de que sus casas de oración son incendiadas (Enoc etiópico 46, 8; 47, 1-4).

Con la mira puesta en el nuevo testamento, diremos que hay algo en los textos judíos acerca del Hijo del hombre que merece especialmente nuestra atención. Y es que, en el Enoc etiópico y en el libro cuarto de Esdras se aplican al «hombre» algunos atributos del siervo de Dios, del déuterio-Isaías. En el Enoc etiópico se dice, como vimos, que el «hombre» es «la luz de los pueblos» (48, 4 un clarísimo atributo del siervo de Dios, Is 42, 6; 49, 6), «el elegido» (39, 6; 40, 5 y con frecuencia; véase Is 42, 1), «el justo» (38, 2; 53, 6; véase Is 53, 11); su nombre fue pronunciado, antes de la creación, «en presencia del Señor de los espíritus» (48, 3 véase Is 49, 1); él estaba «oculto ante él (Dios)» (48, 6, también 62, 7; véase Is 49, 2); se describe sin cesar cómo los reyes y los poderosos se alzan ante él y son derribados (46, 4 ss; 62, 1 ss; véase Is 49, 7; 52, 13-15) etc.⁶⁴. En el libro cuarto

una sutil división de fuentes con respecto a las similitudes del libro etiópico de Enoc, vemos que Billerbeck llega al resultado de que la sinagoga de los dos primeros siglos después de Cristo no conoció la idea de una preexistencia real del mesías; pero de que estaba muy difundida la idea de que alguien que retornase del más allá estaba destinado a ser el mesías.

63. 4 Esdr 14, 44-46, véase 12, 36-38; 14, 26; Enoc etiópico 104, 12 s (final primitivo).

64. Véanse otros ejemplos en J. JEREMIAS, πούτς θεοῦ, en ThW V, 1955,

de Esdras se dice que «el hombre» es «mi siervo» (el siervo de Dios) (13, 32.37. 52; 14, 9, véase anteriormente, nota 4), y se dice también de él que es preservado (13, 26 véase Is 49, 2). Aunque no se trasfieren enunciados claros sobre el sufrimiento del siervo de Dios sobre el «hombre», sin embargo es altamente significativo que, por medio de esta vinculación de los enunciados acerca del Hijo del hombre con los enunciados acerca del siervo de Dios, se ofrezca un punto de partida que habría de ser desarrollado más por Jesús.

4. *La significación del título «Hijo del hombre» en labios de Jesús*

Como en la antigua apocalíptica judía, vemos que en las palabras de Jesús la expresión de «Hijo del hombre» es un *terminus gloriae*. Si nos atenemos a los «lógia» sobre el «Hijo del hombre» reconocidos en la p. 306 como el estrato más antiguo, obtendremos el siguiente cuadro. Cuando la persecución contra la comunidad haya alcanzado su punto culminante (§ 22), entonces como un rayo que cae repentinamente del cielo sereno (Mt 24, 27 par. Lc 17, 24), como algo no esperado por nadie (Mt 24, 37.39 par. Lc 17, 26; y además, sin paralelos, 17, 30), se cumplirá la visión de Dan 7, 13, entendida como profecía. Envuelto en nubes, circundado por coros angélicos, con gloria divina, aparece el Hijo del hombre (Mc 13, 26, véase Jn 1, 51). Se sienta en el trono, a la derecha de Dios (Lc 22, 69), y envía sus ángeles para congregar de los cuatro vientos a sus elegidos (Mc 13, 27). Administra justicia (Lc 21, 36; también Lc 22, 69 es una amenaza de juicio), teniendo como jueces adjuntos a los doce representantes del pueblo de las doce tribus (Mt 19, 28 par. Lc 22, 30; véase Dan 7, 9 s; 1 Cor 6, 2 s)⁶⁵.

Según Dan 7, 13, el que tiene semejanza de hombre es llevado hasta el Anciano y es entronizado; el *movimiento* se concibe como yendo *de abajo arriba*. Así se representa también predominantemente, en la apocalíptica judía, lo de «venir en las nubes»⁶⁶ (véase Enoc etiópico 14, 8; 71, 5; 4 Esd 13, 3; Midr

686 s; véase, además, H.-F. WEISS, *Menschensohn*, RGG³ IV (1960), cols. 874-876: 875.

65. La idea no es, verbigracia, de que cada uno de los Doce juzgue a una de las doce tribus, sino que el círculo de los Doce —como unidad— participa en el juicio, según nos enseña Dan 7, 9 s.

66. R. B. Y. SCOTT, «Behold, He Cometh with Clouds»: NTS 5 (1958/1959) 127-132.

Ps 21 § 5; en cuanto a la asociación entre la nube y el movimiento ascensional, véase Hech 1, 9; 1 Tes 4, 17, Ap 11, 12), en otras partes sólo probablemente en b Sanh 98 a (R. Alexandrai, hacia 270). Ahora bien, la idea de la parusía —según la vemos en los evangelios— piensa más bien en un movimiento de arriba hacia abajo, en lo que a la venida del Hijo del hombre se refiere. El viene a los suyos, y ellos le esperan con los riñones ceñidos (Lc 12, 35 s), lo mismo que Israel —en la noche de la pascua— se había ceñido los riñones para ponerse en camino (Ex 12, 11). El movimiento de arriba hacia abajo aparece con especial claridad en el agrafon de 1 Tes 4, 16 (καταβησεται ἀπ' οὐρανοῦ). Sin embargo, nos llama la atención el que el término de παρουσία, en los evangelios, se limite a Mateo (24, 3. 27. 37-39), y que —repetidas veces— esta idea del descenso del Hijo del hombre sea redaccional, es decir, se deba al redactor (vg. Mt 16, 28; 22, 44 par. Lc 12, 40⁶⁷; a propósito de Mc 14, 62, véase más adelante). Más aun, mientras que no poseemos «lógia» antiguos del Hijo del hombre que hablen claramente de su descenso, parece que hay en algunos de ellos la idea de un movimiento de abajo hacia arriba, idea que —entonces— sería más antigua que la idea de la parusía. Aquí hay que mencionar en primer lugar Lc 22, 14. Un conocimiento de gran trascendencia es que el relato de Lucas acerca de la pasión, desde Lc 22, 14, se deriva de la fuente especial de Lucas, y constituye por tanto una tradición independiente en comparación con la de Marcos⁶⁸. Si comparamos las dos versiones, independientes entre sí, de la confesión de Jesús ante el sanedrín, Mc 14, 62 y Lc 22, 69, entonces vemos que la versión de Lucas es la más sencilla; no está influida (contra lo que ocurre en Mc 14, 62) por el primitivo esquema cristológico de exaltación-parusía. El hecho de que Lc 22, 69 constituya una formulación antigua, lo vemos confirmado además por Hech 7, 56 (ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ). Esta exclamación de Esteban moribundo coincide, en cuanto a su contenido, con Lc 22, 69 (ἀπὸ τοῦ νῦν⁶⁹ ἐξ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυναμείας τοῦ θεοῦ), pero se basa, como vemos por el extraño ἑστῶτα⁷⁰, sobre una tradición independiente⁷¹. Ahora bien, parece que Lc 22, 69 presupone que la revelación de la gloria del Hijo del hombre consiste en su ascensión hasta Dios (véase Enoc etiópico 71). Lo mismo hay que decir del εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, de Lc 24, 26, como del joánico ἀναβαίνειν (Jn 3, 13 etc) y ὑψοῦσθαι (Jn 3, 14 etc); también aquí el movimiento es de abajo hacia arriba. Asimismo, δοξάζεσθαι (Jn 12, 23 etc) debe de entenderse en este sentido, como sugiere Lc 24, 26, e igualmente el τελειοῦμαι, y finalmente en Mc 13, 26 (ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις) se sugiere también esta interpretación.

67. A propósito del carácter secundario de la aplicación de la parábola del ladrón nocturno al Hijo del hombre, véase J. JEREMIAS, *Gleichnisse*⁷, 46 s (= *Parábolas*, 60 s).

68. J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 91-93.

69. ἀπὸ τοῦ νῦν significa «en el futuro» (W. BAUER, *Wörterbuch*, col. 548). Se trata de un semitismo, las lenguas semíticas no tienen una palabra para significar «pronto». Estas palabras no deben borrarse como si fueran una adición, ya que esta indicación de tiempo es corroborada por Mt 26, 64 ἀπ' ἄρτι.

70. ¿Un semitismo (*qa'em* «encontrándose») como Mc 13, 14? Tengamos en cuenta el plural οἱ οὐρανοί. Lucas, en los Hechos de los apóstoles, nos ofrece 24 veces el singular, y sólo 2 veces el plural, a saber, en 2, 34 y en 7, 56. Y en las dos veces se trata de fórmulas.

71. E. Bammel, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu*, en *Studia Evangelica* III, TU 88, Berlin 1964, 3-32· 24.

por medio de la cita de Dan 7, 13 y también por la continuación del v. 27 (καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἄγγέλους). Ahora bien, en caso de que ἔρχεσθαι ἐν νεφέλαις, de Mc 13, 26, designe originalmente un movimiento hacia Dios, surge la pregunta de si esta idea no estaba vinculada también originalmente con otros lugares que hablan del ἔρχεσθαι del Hijo del hombre (Mc 8, 38; Mt 10, 23 b; también Mt 19, 28 par. Lc 22, 29; en Mt 25, 31 no se dice nada acerca de la venida a la tierra⁷², sino que se describe únicamente cómo el Hijo del hombre se sienta en el trono de gloria). La comparación de Lc 22, 69 con Mc 14, 62 nos permite ver cómo las ideas acerca de la glorificación del Hijo del hombre se han transformado bajo la influencia del acontecimiento de pascua. Lc 22, 69, en consonancia con Dan 7, 13 s, Enoc Etiópico 70 s, no habla sino de un solo proceso: la glorificación del Hijo del hombre acontece por su exaltación hasta Dios; en cambio, en Mc 14, 62 este proceso está dividido en dos actos: *sessio ad dexteram* en pascua, y *parusia* al fin de los días. Los ejemplos más antiguos de la idea de la *parusia* como movimiento de arriba hacia abajo, se encuentran en 1 Tes (1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 16; 5, 23). Aunque no se puede conseguir una claridad última, hay muchas cosas que hablan en favor de que la idea más antigua era la de que la revelación del Hijo del hombre habría de suceder en la forma de una ascensión hacia Dios.

La epifanía del Hijo del hombre introduce el comienzo de los «días del Hijo del hombre» (Lc 17, 22), en los que él ejerce «poder, gloria y señorío»; «todos los pueblos, naciones y lenguas habrán de servirle, su reino es un reino eterno, que nunca será destruido» (Dan 7, 14). Como soberano universal, él es cabeza y representante del nuevo pueblo de Dios. Los suyos participan en su reinado (Lc 12, 32; Mt 19, 28 par. Lc 22, 28.30b). He ahí lo correcto de la tesis de T. W. Manson, que ha sido muy discutida en el mundo anglosajón: la tesis de que el Hijo del hombre es una «corporate entity»⁷³. Esta visión del Hijo del hombre ve acertadamente que en Dan 7, 27 se identifica al que tiene «semejanza de hombre» con los «santos del Altísimo». Y ha estado también acertada al comprender que, para el pensamiento oriental, el rey o el sacerdote representa a su pueblo o a su comunidad⁷⁴.

Sin embargo, para Jesús, el poder y la gloria del Hijo del hombre no tienen nada que ver con esperanzas nacionalistas.

72. Véase B. RIGAU, *La seconde venue*, en *La venue du messie*. Messianisme et eschatologie, Recherches Bibliques VI, Bruges 1962, 173-216: 211 s: «L'idée de parousia est absente».

73. *Teaching*², 211-234; con modificaciones importantes: *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*: BJRL 32 (1949/1950) 171-193.

74. Manson se ha visto enredado constantemente en la unilateralidad con que al principio formuló su tesis acerca del Hijo del hombre como «corporate personality». Con ello se ha subestimado el núcleo de verdad, que podemos deducir sobre todo de los efectos que esta idea tuvo sobre Pablo. Porque, sin la idea de que el uno abarca a los muchos, difícilmente habría concebido Pablo sus ideas acerca del primero y del segundo Adán y acerca del cuerpo de Cristo.

Hemos visto que el judaísmo de tiempos de Jesús tenía una doble expectación con respecto al mesías: la expectación nacionalista de un caudillo guerrero del linaje de David, y la expectación del *bar 'ānaša* que habría de ser la «luz de los pueblos» (Enoc etiópico 48, 4). Jesús, al decidirse en favor de la esperanza del *bar 'ānaša*, rechaza la expectación de un mesías político. En contraste con esta expectación, el título de Hijo del hombre expresa la universalidad de su soberanía: es el que trae la salvación para todo el mundo (Mt 23, 31-46)⁷⁵.

La epifanía de la gloria del Hijo del hombre será para los que han sido probados por el sufrimiento. El será «la esperanza de los que están afligidos en su corazón» (Enoc etiópico 48, 4). Esto es lo mismo que dice Jesús. Nos llama la atención el que aquellos «logia» del Hijo del hombre que representan el estrato más antiguo, se encuentren de manera muy predominante en contextos que hablan de la tribulación escatológica y de las persecuciones y tentaciones que esa tribulación ha de traer consigo (Mc 13, 26; Mt 24, 27.37b = 39b par. Lc 17, 24.26; Mt 10, 23; 24, 30; Lc 17, 22.30; 18, 8; 21, 36); pretenden consolar a los discípulos y fortalecerlos ante las dificultades que los aguardan. Y para ello, dirigen su mirada hacia el fin glorioso, hacia la conclusión planeada por Dios.

Jesús habla siempre del Hijo del hombre, en tercera persona. ¿Cómo se explica esto? La solución favorita de que, en arameo, era corriente decir *bar 'ānaša* para expresar «yo», no es una solución acertada, como ya vimos⁷⁶. Pero entonces, parece que la respuesta sólo puede ser: Jesús habla siempre en tercera persona acerca del Hijo del hombre, porque hace distinción entre él mismo y el Hijo del hombre. Esto nos llevaría a la conclusión de que Jesús, con sus enunciados acerca del Hijo del hombre, se refería a una figura salvadora cuya llegada estaba él esperando. J. Wellhausen y, siguiéndole a él, R. Bultmann y otros han sostenido, efectivamente, esta opinión⁷⁷. Tan sólo la comunidad habría identificado a Jesús con el Hijo del hombre. Para ello, se apela principalmente a Lc 12, 8 s, donde Jesús distingue claramente entre él mismo (ἐγώ) y el Hijo del hombre. Sin embargo, Lc 12, 8 s no puede tener esta fuerza probativa, porque el paralelo de Mt 10, 32 tiene ἐγώ en lugar del «Hijo del hombre», y ya hemos visto en la p. 305 que, en los casos en que hay competencia entre

75. Véase anteriormente, p. 315.

76. Véase anteriormente, p. 303, nota 21.

77. R. BULTMANN, *Theologie*, 30-32.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου y ἐγώ, el sencillo ἐγώ tiene derecho a ser considerado como más primitivo. Por consiguiente, en este caso, Mateo —con su ἐγώ— debió de ofrecernos la versión más antigua. Esta misma objeción surge con respecto a unos cuantos textos que, además de Lc 12, 8, pueden aducirse para demostrar la yuxtaposición de ἐγώ y ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: Mc 8, 38 (la antítesis de Lc 12, 8, contrasta con Mt 10, 33 ἐγώ); Mc 14, 62 (contrasta con Lc 22, 69); Mt 19, 28 (contrasta con Lc 22, 28-30). Pero, aun prescindiendo por completo de la falta de fundamento en las fuentes, es completamente imposible que Jesús haya considerado el «Hijo del hombre» como una figura futura de salvación, que fuese distinta de él. Porque entonces habría que suponer que Jesús se había considerado a sí mismo como figura precursora, como el profeta del Hijo del hombre. Y en este caso serían absurdas palabras como Mt 11, 5 s; lejos de eso, a la pregunta de si él era el que habría de venir, Jesús tendría que haber respondido: «No, yo no soy ése. Yo no soy más que su precursor y su profeta». Para decirlo con otras palabras: el hecho de que Jesús pretendiera ser el que diera cumplimiento, excluye el que, además de él, venga algún otro.

Pero ¿cómo se explica, en este caso, que Jesús distinga entre él y el Hijo del hombre? La respuesta no puede ser sino ésta: Jesús, cuando habla en tercera persona, no distingue entre dos personas distintas, sino entre el presente en que él está y el *status exaltationis*. La tercera persona expresa la «relación misteriosa»⁷⁸ que existe entre Jesús y el Hijo del hombre: él no es todavía el Hijo del hombre, pero él será exaltado como Hijo del hombre⁷⁹.

Ahora bien, si ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου es un *terminus gloriae* derivado de Dan 7, 13, y con el que Jesús describe ante sus discípulos su propia y futura dignidad real y su propia y futura autoridad judicial, entonces surge una última pregunta: ¿Cómo explicó Jesús el contraste entre su impotencia actual y la expectación de una gloria futura, expectación que se expresa vivamente en las palabras de amenaza (Lc 22, 69) que el indefenso pronuncia ante el supremo tribunal de justicia? Evidentemente, con la alusión a Dan 7, no hemos dado todavía con el núcleo de la conciencia que Jesús tenía de su misión. Este núcleo se encuentra, de hecho, a una profundidad mayor: no en Dan 7, sino en Is 53.

78. Bammel, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu* (véase p. 23, nota 71).

79. De tenor muy semejante es la respuesta que ya vimos en la p. 301, que responde a la antinomia planteada en Mc. 12, 35-37: el mesías, en la actualidad, es el Hijo de David, pero será entronizado como Señor de David.

§ 24. LA PASIÓN

H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Bethel 1942, Berlin ³1952; J. JEREMIAS, *Das Lösegeld für viele (Mk 10, 45)*: *Judaica* 3 (1947-1948) 249-264 = J. JEREMIAS, *Abba*, 216-229; T. W. MANSON, *The Servant-Messiah*, Cambridge 1953; H. HEGERMANN, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, BFChTh II, 56, Gütersloh 1954; W. ZIMMERLI - J. JEREMIAS, *παῖς θεοῦ*, en ThW V, 1954, 653-713; D. *παῖς θεοῦ im Neuen Testament*, 698-713, refundido en *Abba*, 191-215; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, FRLANT 64, Göttingen 1955, ²1963; E. FASCHER, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, Berlin 1958; J. JEREMIAS, *πολλοί*, en ThW VI, 1959, 536-545; W. POPKES, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, AThANT 49, Zürich 1967; O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967; M. BLACK, *The «Son of Man» Passion Sayings in the Gospel Tradition*: ZNW 60 (1969) 1-8.

Según los evangelios, la pasión no es el final, sino la meta y coronación de la actividad terrena de Jesús y un camino inevitable para la gloria del Hijo del hombre. Indudablemente, esta es una expresión de la fe de la iglesia. Pero ello no quiere decir todavía que Jesús mismo, en su predicación, haya dado un lugar a su propia muerte.

1. Los anuncios del sufrimiento

Por tres veces, como nos refieren los evangelios, anunció Jesús *expressis verbis* a sus discípulos su pasión y su resurrección. Las tres predicciones de la pasión (llamadas así tradicionalmente), que comienzan con la confesión de Pedro, se encuentran en Mc 8, 31 par., 9, 31 par. y 10, 33 s par. El tercer pasaje es el más detallado de todos. Aquí se va prediciendo rasgo tras rasgo, en seis etapas, lo que aguarda a Jesús:

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

1. παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν,
2. καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ
3. καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν
4. καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν
5. καὶ ἀποκτενοῦσιν,
6. καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

Esto concuerda tan exactamente, hasta en los menores detalles, con el trascurso de la historia de la pasión y de pascua, que no hemos de dudar de que esta profecía de la pasión es un resumen de la misma, formulado *ex eventu*.

Una vez que hemos afinado el oído, encontramos otros puntos de partida para la crítica. Así, por ejemplo, en la primera predicción de la pasión, en Mc 8, 31 nos llama la atención el *δεῖ*, que en las lenguas semíticas no tiene correspondencia exacta, y que nos muestra que la primera profecía de la pasión llegó a formularse en terreno helenístico. Nos llama la atención, además, la tendencia a sustituir *ἀναστῆναι* por *ἐγερθῆναι*¹; el verbo *ἀναστῆναι*, más antiguo, es un semitismo (ni el hebreo ni el arameo disponen de un giro pasivo corriente para designar la resurrección de entre los muertos), la forma pasiva *ἐγερθῆναι* es un grecismo². Finalmente, está en juego el interés cristológico cuando se acumulan los anuncios del sufrimiento en la historia de la pasión, (Mc 14, 21.27.41; Mt 26, 54); evidentemente, la comunidad tiene interés en acentuar que Jesús no se vio sorprendido por su pasión, sino que la previó y que, conscientemente, con obediencia a la Escritura, recorrió el camino del sufrimiento.

Más importante aún que la comprobación de que la comunidad plasmó *ex eventu* las predicciones de la pasión, es el hecho de que, en un caso, podemos observar el proceso por el cual un evangelista formuló espontáneamente una predicción de la pasión, modelando libremente otro material. En Mt 26, 1 s, vemos que Mateo toma de Marcos una simple indicación de tiempo (14, 1 ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας) y crea libremente un vaticinio de la pasión εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι 26, 1 s). Ante este hecho, podríamos sentirnos inclinados a adherirnos a la opinión muy difundida, de que las predicciones de la pasión «son, todas ellas, *vaticinia ex eventu*»³, lo cual tendría entonces la consecuencia natural de que también las interpretaciones de la pasión⁴ no eran histó-

1. Compárese Mc 8, 31 con Mt 16, 21; Lc 9, 22. Compárese Mc 9, 9 s con Mt 17, 9. Compárese Mc 9, 31 con Mt 17, 23. Compárese Mc 10, 34 con Mt 20, 19.

2. H. E. TODT, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Gütersloh 1959 = 1963, 172, no tiene en cuenta la realidad lingüística cuando del verbo activo *ἀναστῆναι* (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34) deduce la siguiente conclusión: «Por consiguiente, en las predicciones de la pasión no se habla de que Dios resucite al Hijo del hombre; sino que se dice que él se resucita a sí mismo». A ningún judío ni judeocristiano se le habría ocurrido la idea de entender *ἀναστήσεται* / *jequm* en el sentido de una resurrección de sí mismo (véase Is 26, 19, donde la forma activa *jequmun* es traducida por los LXX por *ἐγερθήσονται*).

3. R. BULTMANN, *Theologie*, 31.

4. Véase más adelante, p. 332 ss.

ricas⁵. Esta conclusión, por muy difundida que esté, no es sostenible. Y esto por tres razones.

1. Una cosa debería considerarse como cierta: el curso exterior de su ministerio tuvo que obligar a Jesús a contar con una muerte violenta. Cuando se le hace el reproche de que con ayuda de Beelzebul expulsa demonios (Mt 12, 24 par.), quiere decir que él está practicando la magia y que ha merecido la lapidación⁶. Cuando se le acusa de que está blasfemando contra Dios (Mc 2, 7), de que es falso profeta (Mc 14, 65 par.)⁷, de que es un hijo rebelde (Mt 11, 19 par.; véase Dt 21, 20 s), de que deliberadamente quebranta el sábado, cada uno de estos reproches está mencionando un delito que era castigado con la muerte⁸.

Principalmente, de que Jesús quebrantó el sábado tenemos numerosos ejemplos⁹. Una situación de especial viveza, la describe el breve contexto de tradición Mc 2, 23-3, 6, que narra dos historias relativas al sábado: el episodio de que los discípulos arrancaran espigas y la curación de la mano seca, en la sinagoga. Hemos de saber, además, que —según el derecho judío contemporáneo— un crimen capital no llegaba a ser objeto de juicio sino después que el autor había sido advertido notoriamente ante testigos, y quedaba asegurado de antemano que él había obrado deliberadamente¹⁰. La primera de las dos historias relativas al sábado nos habla de la advertencia de que fue objeto Jesús (Mc 2, 24 οὐκ ἔξεστιν, véase Jn 5, 10), y de la declaración que él hizo de que estaba quebrantando el sábado por convicción (vv. 25-28). Por tanto, el siguiente quebrantamiento del sábado pondría en peligro su vida, sobre todo cuando se nos informa de que le acechaban (3, 2 παρετήρουν αὐτόν). De hecho, después del segundo

5. R. BULTMANN, *o. c.*, 32.

6. Sanh 7, 4. Véase anteriormente, p. 113 s.

7. Véase anteriormente, p. 99 s.

8. Y, por cierto, con la pena de lapidación (Sanh 7, 4); solamente al falso profeta se le estrangulaba (11, 1).

9. Mc 2, 23-28 par.; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 1-18; 9, 1-41 véase Lc 6, 5 D (a propósito de ello, véase J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965, 61-64). Aunque, en parte (vg. Jn 5 y 9), el motivo de la trasgresión del sábado es secundario, sin embargo los conflictos de Jesús relativos al sábado podrían contarse entre los rasgos más seguros de la tradición acerca de Jesús (véase E. LOHSE, *σάββατον κτλ.*, en ThWV II, 1964, 1-35: 22 nota 172).

10. Pasajes principales: Sanh 5, 1; 8, 4 s (= Mac 1, 8 s); Tos Sanh 11, 1-5; b. Sanh 40b-41a; j. Sanh 22 c, 53 ss; Siphre Num 113 a propósito de 15, 33; véase J. JEREMIAS, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*: ZNW 36 (1937) 205-221: 209-213 = *Abba*, 238-255: 243-246. La advertencia era ya derecho vigente en los tiempos del nuevo testamento (*ibid.*).

quebrantamiento del sábado, se decretó su muerte (3, 6). Contra estas consideraciones no se puede objetar que los judíos no podían ejecutar las sentencias de muerte dictadas por sus tribunales, porque no poseían el *ius gladii* (Jn 18, 31)¹¹ Porque esto se refería únicamente a la jurisdicción del gobernador romano, es decir, a Judea y a Samaria, pero no a Galilea. Nadie podía impedir a Herodes Antipas el ejecutar en su territorio sentencias de muerte, como lo vemos por la decapitación del Bautista. Por consiguiente, habremos de tomar muy en serio la advertencia de que «Herodes quiere matarte» (Lc 13, 31).

Sobre todo, Jesús, cuando se decidió a purificar el templo, debió de saber claramente que estaba arriesgando su propia vida, en efecto, esta acción de Jesús fue el motivo para proceder oficialmente contra él, de una manera definitiva¹². El cuarto evangelio tiene, objetivamente, toda la razón al aplicar el Sal 69, 10 a la situación: «El celo por tu casa me va a arrastrar a la perdición»¹³ (Jn 2, 17). Lo vemos. Jesús había perdido por muchos conceptos el derecho a su vida, se veía constantemente amenazado, sin cesar, debía de tener presente que su muerte habría de ser una muerte violenta.

Ahora bien, no solo el trascurso de su ministerio había de obligar a Jesús a contar con que su muerte habría de ser violenta. Sino que hay algo más su concepción de la historia de la salvación. Vimos en el § 9 que Jesús se puso a sí mismo en la serie de los profetas, considerándose como el último de los enviados de Dios. Los contemporáneos se inclinaban cada vez más a considerar a los profetas como mártires¹⁴, en los días de Jesús tuvo

11 A propósito del problema, vease J JEREMIAS, *Zur Geschichtlichkeit des Verhors Jesu vor dem Hohen Rat* ZNW 43 (1950-1951) 145-150 = *Abba*, 139-144

12 La conexión entre la purificación del templo y la detención de Jesús llega a hacerse especialmente evidente, cuando se ha comprendido que las palabras polémicas de Mc 12 y el discurso apocalíptico de Mc 13 son fragmentos de tradición que originalmente eran independientes, y cuando se ha visto que Mc 11 y 14 se sucedían originalmente (vease J JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 83-90)

13 Así es como hay que entender *καταφαγεται*, no en el sentido de verse devorado por el celo. Esta interpretación se ve corroborada principalmente por el cambio del *κατεφαγεν* ofrecido por ψ 68 (69) en el futuro en Jn 2, 17

14 Los únicos profetas que eran considerados como mártires eran Isaías (J JEREMIAS, *Heiligengraber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958, 61 ss), Jeremías (*ibid*, 108 ss), Ezequiel (*ibid*, 112 s), Amos (*ibid*, 87 s), Miqueas (*ibid*, 82 ss) y Zacarías hijo de Yoyada (*ibid*, 67 ss). En el nuevo testamento se menciona indirectamente el martirio de Isaías (Heb 11, 37 «fueron aserrados»), y con la lapidación (Heb 11, 37, Mt 23, 37 par) se alude al martirio de Zacarías ben Yoyadá o de Jeremías, y probablemente al de ambos. Vease, además,

lugar el gran «renacimiento de tumbas»: en todas las regiones de Palestina se erigían mausoleos en conmemoración de los profetas, y para expiar su asesinato¹⁵. Jesús compartió esta visión de la historia. Él consideraba el martirio en Jerusalén como algo que pertenecía al ministerio profético (Lc 13, 33). Más aún, él estaba de acuerdo con aquel dicho sapiencial que consideraba la historia de la salvación como una cadena ininterrumpida de martirios de los justos y de los mensajeros de Dios, desde Abel hasta Zacarías, hijo de Yoyadá (Mt 23, 25 par.). Al final de esta cadena se hallaba el Bautista, cuya suerte preocuparía especialmente a Jesús, porque había estado vinculado con él. Jesús, que tenía conciencia de ser el último profeta enviado por Dios (véase anteriormente, pp. 104-107), ¿iba a esperar para sí un destino mejor?

2. Si el trascurso del ministerio de Jesús así como su visión de la historia de la salvación no nos permiten ya negarle de antemano todas las predicciones de la pasión, ¿cuánto más dichas predicciones protestan contra esos juicios globales que pretenden negar *a priori* todo crédito a los vaticinios de Jesús sobre su suerte!

Comenzaremos ahora por las tres —llamadas— *predicciones de la pasión* (Mc 8, 31 par.; 9, 31 par.; 10, 33 s par.; véase, además 9, 12 s; Lc 17, 25; 24, 7), acerca de las cuales hemos hablado ya. Lo primero que hemos de comprobar es que sería más acertado designarlas como variaciones *de la* predicción de la pasión¹⁶. Así que, antes de emitir un dictamen sobre la cuestión de la autenticidad, hemos de preguntarnos primeramente qué versión es la más antigua, y cómo hay que enjuiciar el valor histórico de dicha versión, mientras que las formas tardías carecen de importancia para la cuestión de la autenticidad.

A. SCHLATTER, *Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche*, BFChTh 19, 3, Gütersloh 1915 = *Synagoge und Kirche*, Stuttgart 1966, 237-304; H. J. SCHOEPS, *Die jüdischen Prophetenmorde*, Symbolae Biblicae Upsalienses 2, Uppsala 1943 = J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, 126-143; →O. H. STECK.

15. Mt 23, 29 par.; véase J. JEREMIAS, *Heiligengräber*, passim. El movimiento comenzó con la edificación del mausoleo (μνημα) mencionado en Hech 2, 29, y que estaba a la entrada de la tumba de David, en Jerusalén (*ibid.*, 121).

16. La triple repetición surgió muy probablemente porque entre los complejos de tradición recogidos por Marcos (véase anteriormente, p. 53), había casualmente tres complejos que contenían la predicción de la pasión: 8, 27-9, 1 (confesión y seguimiento en los sufrimientos), 9, 30-50 (el gran complejo basado en palabras clave) y 10, 32-45 (pasión y discipulado).

En la búsqueda de la versión más antigua de las predicciones de la pasión, es de fundamental importancia la idea sugerida ya al principio, de que paso a paso tuvo lugar una adecuación de las formulaciones al curso efectivo de los acontecimientos. En este sentido, Mateo y Lucas elaboraron las tres predicciones de la pasión que leemos en la tradición de Marcos. Y lo hicieron, vg. sustituyendo generalmente μετὰ τρεῖς ἡμέρας por τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. O bien Mateo lo hizo sustituyendo el verbo de sentido más general ἀποκτενοῦσιν (Mc 10, 34) por el verbo σταυρῶσαι (Mt 20, 19), de sentido más preciso. Si nos limitamos a la tradición de Marcos como la más antigua que es, entonces la comparación de las tres variantes de la predicción de la pasión, Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 s, muestra claramente que la segunda (9, 31) da pruebas de ser la más antigua, no sólo por su brevedad e indeterminación, sino también principalmente por su índole lingüística:

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
 παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων
 καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν,
 καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

En esta estrofa de tres versos nos llama la atención en primer lugar el cambio de tiempo del presente al futuro; este cambio, como muestra Mc 14, 41, se explica por el hecho de que el primer verso circulaba también independientemente. Se deriva de una tradición aramea; porque el presente παραδίδοται (Mc 9, 31; 14, 21 par. 41 par.; Mt 26, 2), firmemente anclado en la tradición, y que llamó ya la atención de los evangelistas que se señalan en las referencias marginales (par. Mt 17, 22 y Lc 9, 44; μέλλει παραδίδοσθαι), está indicándonos que en el fondo de todo esto hay un participio arameo¹⁷; de hecho παραδίδοται, en todos los lugares mencionados, es traducido unánimemente, por un participio por *syšin pal pesh*. Con esto hemos hallado una forma primitiva de las predicciones de la pasión, que consistía en la siguiente frase: *mitmesar bar 'ānaša lide bene 'ānaša*.

Fijémonos en el juego de palabras *bar 'ānaša / bene 'ānaša*, que se forma al retrotraducir la frase al arameo. Si tenemos en cuenta que παραδίδοται / *mitmesar* es un «pasivo divino», como lo vemos por Rom 4, 25 (παρεδόθη / ἡγήθη) y 8, 31 s (ὁ θεὸς παρέδωκεν), resulta que el sentido original fue: «Dios entregará (pronto) el hombre (singular) a los hombres (plural)». He ahí un *mašal*, un enigma. Y lo es, por de pronto, porque *bar 'ānaša* puede entenderse tanto como título como en sentido genérico¹⁸.

Si se entendía el giro en sentido genérico, la frase anunciaba los desórdenes de los tiempos escatológicos de calamidades, en los que el individuo quedaría entregado a merced de la masa. Si el giro se interpretaba como un título, la frase hablaba de la entrega y abandono del Hijo del hombre. Por consiguiente, nos encontramos con un enigma apocalíptico. Este *mašal* del *bar-'ānaša* puede compararse con otros *mešalim* análogos: «El Hijo del hombre se marcha» (Lc 22, 22: ὁ υἱὸς... τοῦ ἀνθρώπου... πορεύεται), «el Hijo del hombre se va» (Mc 14, 21 par.: ὁ... υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει), «el hombre tiene que pa-

17. La lengua aramea, para designar el futuro inmediato, emplea preferentemente el participio; los traductores suelen traducir erróneamente por presentes esos participios de sentido futuro, porque el participio, que de por sí es atemporal, tiene generalmente en arameo sentido presente (véase J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 170 s).

18. Véase anteriormente, p. 303 s.

decer mucho y ser despreciado» (Mc 9, 12; Lc 17, 25), «el hombre ha de ser entregado en manos de hombres pecadores» (24, 7)¹⁹.

El *mašal* «Dios entregará (pronto) el hombre a los hombres» (Mc 9, 31 a) es, pues, el meollo antiguo que está detrás de las predicciones de la pasión. Tan sólo con respecto a esta frase, no con respecto a las predicciones de la pasión tal como las tenemos formuladas ahora, y que son formas tardías, hay que hacer la pregunta de si dicha frase puede ser genuina. En favor de una respuesta afirmativa, habla el hecho de que, por su indeterminación, no tiene aspecto de ser una formulación *ex eventu*; y de que, a pesar de ser muy breve, muestra las tres formas estilísticas preferidas por Jesús, a saber. 1) el carácter de *mašal*, 2) el «pasivo divino», 3) la paronomasia.

3. Las tres predicciones de la pasión, de Mc 8, 31 par.; 9, 31 par.; 10, 33 s par., no constituyen sino una breve selección entre un extenso material de «lógia» que tienen por tema el sufrimiento futuro de Jesús. Fue un enorme desacierto y algo completamente injustificado el que la investigación, al examinar la cuestión de si Jesús pudo haber anunciado su pasión, dirigiera su atención casi exclusivamente —hasta una época muy reciente— hacia las llamadas tres predicciones de la pasión, y apenas tuviese en cuenta el resto del material, mucho más importante, que los sinópticos nos transmiten. Este material tiene muchas formas.

En cuanto a la forma se refiere, los anuncios de la pasión consisten en metáforas, enigmas, ayes, citas (citas de la Escritura y el dicho sapiencial de Lc 11, 49), etc. Considerándolos desde el punto de vista del contenido, hallamos:

a) Amenazas contra los asesinos de los mensajeros de Dios (Mt 23, 34-36 par.); contra los que edifican mausoleos a los profetas y están a punto de asesinar al profeta (23, 29-32 par.); contra el traidor (Mc 14, 21 par.);

b) Acusaciones contra Jerusalén que asesina a los profetas (Mt 23, 37-39 par.) y advertencia contra el asesinato del heredero (Mc 12, 8 par.);

c) *Mešalim* en los que el punto central es la propia suerte de Jesús: el hallarse sin hogar, Mt 8, 20 par.; la inminente separación, Mc 14, 7 par.; Jn 16, 16; el destino del Bautista, Mc 9, 13 par.; el destino de los profetas, Lc 13, 33; el cordero pascual, Mc 14, 22-24; el cáliz, 14, 36 par.; el entierro del delincuente, 14, 8 par.; el retorno desde la muerte, Lc 11, 29 par.; hay que integrar también

19. El versículo pertenece a la fuente lucana (tanto el empleo de $\delta\epsilon\iota$ en relación con la pasión de Jesús como el adjetivístico $\alpha\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ señalan esto mismo) y se deriva de un texto arameo original (hipébaton, paronomasia y empleo de *bene 'ánaša* como pronombre indefinido, véase →M. BLACK, 3).

aquí el *mašal* que se halla después de las predicciones de la pasión y los que son afines a él y que se encuentran citados en la p. 326: el hombre se marcha, se va, es entregado, ha de padecer mucho;

d) *Mešalim* que ponen el destino de Jesús en relación con otros acontecimientos del fin: los tiempos difíciles, (los tiempos de «la espada»), que han comenzado con la pasión de Jesús, Lc 22, 35-38; el pastor que ha sido asesinado, y el rebaño que ha sido disperso, Mc 14, 27 par.; el esposo que ha sido arrebatado, 2, 20 par.²⁰; el cáliz y el bautismo, 10, 38 s; el rescate, 10, 45 par.; la piedra clave del templo, 12, 10 par.²¹; el incendio y la inundación, Lc 12, 49 s;

e) Anuncios del sufrimiento de los discípulos (no los vamos a mencionar aquí, porque es muy improbable que Jesús hubiera preparado a sus discípulos para el sufrimiento, pero que él mismo hubiera pretendido exceptuarse de él): Mc 8, 34 par.; 9, 1 par.; 10, 38 s par.; 14, 27 s par.; Mt 10, 25.28 par. 34-36 par.; Lc 22, 35-38.

Hay que examinar este extenso material que nos ofrecen las fuentes, y no sólo las tres llamadas «predicciones de la pasión», si queremos responder a la pregunta de si hallamos puntos de apoyo para suponer que Jesús anunció que él habría de sufrir muerte violenta. La gran abundancia de los anuncios de la pasión que han quedado consignados en los apartados a-e, más aún, el carácter enigmático y la imprecisión de muchos de esos anuncios, y también la riqueza de imágenes y la gran variedad de formas y géneros, nos muestran ya que tenemos aquí una extensa veta de tradición con elementos muy antiguos. Esto podría demostrarse de múltiples maneras, por medio del análisis detallado. Nos contentaremos con hacer tres observaciones.

a) Varias predicciones de la pasión, por estar ancladas en un *contexto* antiguo, se nos dan a conocer como tradición antigua. Así, por ejemplo, el contexto, a pesar de la tendencia de la tradición a tratar bien a los discípulos, nos presenta repetidas veces, y sin indulgencia, la incompreensión y los fallos de los mismos. Verbigracia, el hecho —que, indudablemente, no es inventado— de que a Pedro se le llame Satanás (Mc 8, 33), está unido, de una manera que difícilmente sería artificial, con el vaticinio de la pasión, en 8, 31. Sin miramientos, se cuenta en 10, 35-37

20. La imagen no es tan rebuscada como podría parecer a primera vista, véase: 4 Esdr 10, 1 s: «Y cuando entró mi hijo en su tálamo (nupcial), cayó y murió. Entonces tiramos por tierra todas las luces». La madre que habla es Sión.

21. Téngase en cuenta que el Sal 118, 22 es relacionado aquí con el juicio final; la iglesia primitiva interpretaba este versículo aplicándolo a la exaltación (Hech 4, 11).

cómo los discípulos se sienten obsesionados por las esperanzas de gloria, esperanzas que pasan por alto el sufrimiento, sobre el que Jesús tiene que llamarles la atención en el v. 38 s. En el anuncio de la pasión, de 14, 27, se anuncia con una palabra de la Escritura el hecho de que los discípulos habrían de huir, y luego se cuenta esa huida en 14, 50 (en Lucas falta tanto el anuncio de la huida como la huida misma); la triste seguridad de sí mismo, con la que Pedro y también los otros discípulos reaccionan (14, 29-31 par.), no es pasada en silencio. Sólidamente anclado en el contexto se halla también 14, 8. El versículo es considerado muchas veces como apéndice secundario a la historia de la unción, apéndice que permitiría localizar el fragmento dentro de la historia de la pasión²². Pero que el v. 8 es, realmente, parte integrante de la historia, aparece claro en cuanto tenemos en cuenta que esta historia presupone la distinción entre *don* de amor y *obra* de amor, entre algo que se ofrece con amor y una simple obra de caridad. Los discípulos critican la acción de la mujer, porque creen que el dinero se habría empleado mejor en limosnas, es decir, en *obras* de caridad. Pero Jesús la defiende, porque sabe que aquella unción es un *don*, un obsequio hecho con amor: algo que está muy por encima del simple donativo u obra de caridad. Y ese obsequio de amor es el dar sepultura a los muertos. Por consiguiente, todo el filo de la narración está en que Jesús espera ser muerto como malhechor, y que por tanto le arrojen al sepulcro, sin unción²³.

b) Tiene especial peso el hecho de que los anuncios de la pasión contienen una serie de rasgos que *no se han cumplido*. No es inconcebible que Mt 23, 37 par. Lc 13, 34 sugieran que Jesús haya contado algunas veces con la posibilidad de ser objeto de una lapidación, de la que él se había hecho reo varias veces²⁴, y con la que repetidas veces habrían de amenazarle²⁵; en todo caso, como acabamos de ver hace un momento, Jesús contó con que iba a tener el entierro de un delincuente, sin unción (Mc 14, 8). Parece que Jesús esperó, además, que el tiempo de la espada comenzara a continuación inmediata de su pasión (Lc 22, 35-38); que los discípulos se vieran arrastrados a su

22. R. BULTMANN, *syn. Trad.* 37.

23. Véase J. JEREMIAS, *Die Salbungsgeschichte Mc 14, 3-9*: ZNW 35 (1936) 75-82 = *Abba*, 107-115.

24. Véase anteriormente, p. 323, nota 8.

25. Lc 4, 29; Jn 8, 59; 10, 31-36; 11, 8; Pap. Egerton 2, fragm. 1 r, línea 23 s.

pasión (Mc 14, 27), y que varios de ellos compartieran su misma suerte (Mc 10, 35-40); que el fuego del juicio se corriera de la leña verde a la leña seca (Lc 23, 31), en una palabra, que su pasión fuera el preludio de una pasión colectiva²⁶. Pero después del tiempo de calamidades, tras un breve período (véase anteriormente, p. 168), vendría el «ésjaton», la marcha del buen pastor con su rebaño hacia Galilea (Mc 14, 28) y la edificación del nuevo santuario (14, 58). Todo esto no ocurrió así. Jesús no fue apedreado (como lo fue vg. Esteban) por los judíos, sino que fue crucificado por los romanos. Fue enterrado, ciertamente, sin unción (16, 1), pero no fue arrojado al sepulcro de los malhechores (15, 46). A los discípulos se les respetó, después de la detención de Jesús; es extraño, pero las autoridades judías se dieron por satisfechas con la muerte de Jesús y dejaron en paz a los discípulos²⁷. Juan, hijo del Zebedeo, no tuvo que beber el cáliz²⁸. El final se fue demorando. Todo esto demuestra que esos anuncios de la pasión no fueron formulados, ni mucho menos, *in toto ex eventu*: no fueron formulados totalmente, después de los acontecimientos.

c) A lo sumo, lo que puede que se formulara *ex eventu*, en las predicciones de la pasión, fue el giro «después de tres días». Ahora bien, precisamente el «giro-de-los-tres-días» da muestras de ser muy antiguo. Sigue apareciendo con frecuencia: Mc 14, 58; 15, 29 (templo nuevo); Lc 13, 32 (consumación al tercer día). 33 (profeta); véase Jn 16, 16.17.19. En ninguno de estos pasajes, la frase acerca de los tres días puede derivarse del plazo de tiempo que hay entre viernes santo y pascua. Porque en Lc 13, 32.33, los tres días se refieren al ministerio de Jesús, no a su descanso en el sepulcro; en Mc 14, 58 (véase 15, 29), el tercer día se refiere al giro definitivo, no a la pascua²⁹; en Jn 16, 16.17.19, el primer período breve se refiere al tiempo que precedió a la pasión. ¿De dónde procede esta frase de los tres días? La respuesta hay que darla basándose en la constatación de que, en las lenguas semíticas, no hay ninguna palabra para designar «varios», «un par», «algunos», y que esta deficiencia se remedia —entre otras cosas— empleando para ello la expresión «tres»³⁰. Y, así, en el antiguo

26. A propósito del sufrimiento colectivo, véase anteriormente, p. 281 ss.

27. C. H. DODD, *Parables*, 59.

28. Véase anteriormente, p. 283 s.

29. Así únicamente la reinterpretación secundaria Jn 2, 21 ἐκεῖνος δὲ ἔλεγε περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ (genitivo epexegetico), es decir, «Jesús se refería al templo de su cuerpo». La ocasión para la reinterpretación la ofreció el verbo ἔγερθαι, v. 19, al que se entendió como «resucitar».

30. J. B. BAUER, *Drei Tage*; *Biblica* 39 (1958) 354-358; G. M. LANDES, *The «Three Days and Three Nights» Motif in Jonah 2, 1*; *JBL* 86 (1967) 446-450.

testamento, la expresión de «tres días» significa ya un período indeterminado de tiempo, pero un período no muy largo. Esta nomenclatura se emplea también en los «lógia» de los «tres días»: «al cabo de tres días» quiere decir: «en breve».

Pues bien, nos llama la atención el hecho de que, en las palabras de los tres días, aquello que ha de acontecer «en breve», se formula con imágenes muy distintas y, evidentemente, intercambiables. De esta fluctuación de imágenes y frases, C. H. Dodd ha sacado la conclusión convincente de que Jesús no hizo distinción entre la parusía, la resurrección, la consumación y la reedificación del templo; sino que todos estos giros describen el triunfo de Dios que ha de realizarse dentro de muy poco³¹. Esta intercambiabilidad de las distintas expresiones es una nota característica de la tradición pre-pascual. En ninguna de las palabras de Jesús aparecen la resurrección y la parusía como dos acontecimientos sucesivos; tan sólo la experiencia de pascua condujo a sistematizar el curso de los acontecimientos, ordenándolos en la sucesión de la resurrección, la exaltación y la parusía³². En una palabra: al examinar las cosas detenidamente, vemos que precisamente la expresión de los «tres días», que a primera vista parece que está especialmente sujeta a la sospecha de ser una construcción *ex eventu*, se deriva de una tradición pre-pascual.

Con todo esto no queremos afirmar que todas y cada una de las numerosas palabras de la pasión sean pre-pascuales (eso hay que examinarlo en cada caso concreto). Pero sí hay que anotar como resultado el hecho de que no podemos dudar de que Jesús esperó y anunció su pasión y muerte. Viéndose amenazado constantemente, Jesús tuvo que contar con el destino de los profetas. Es verdad que las llamadas tres predicciones de la pasión, en su forma actual, han sido construidas *ex eventu*. Pero se derivan de un antiguo *mašal* arameo. La inmensa mayoría de los demás anuncios de la pasión demuestran ser anteriores a la pascua. El escepticismo que no sabe afinar bien la crítica, puede inducir, sin pretenderlo, a falsificar la historia. Así ocurre aquí cuando la acertada observación de que algunas expresiones y «lógia» se formularon con una visión retrospectiva de la pasión, puede conducir al abuso de considerar todo el material como una creación llevada a cabo por la comunidad.

31. C. H. DODD, *Parables*, 100 s.

32. Por ejemplo, la exaltación del Hijo del hombre (Lc 22, 69) está dividida secundariamente —en Marcos— en dos acontecimientos (la *sessio ad dextram* y la parusía) (14, 62); véase anteriormente, p. 317 s.

2. La interpretación de la pasión

Pero los textos van más lejos todavía. No sólo afirman que Jesús previó claramente y anunció su pasión inminente, sino que añaden que Jesús se planteó la pregunta sobre la necesidad de su muerte, y encontró en la Escritura una respuesta a esta cuestión. La encontró principalmente en Is 53, el capítulo del siervo sufriente. Y también en otros pasajes como Zac 13, 7.

Los siguientes pasajes parece que aluden a Is 53:

Mc 9, 12 ἐξουδενηθῆ: véase Is 53, 3;

Mc 9, 31 par.; 14, 41 par.; Mt 26, 2; Lc 24, 7 παραδίδοται / παραδοῖται: véase Is 53, 5b Targ; 53, 12 LXX;

Mc 10, 45 par. διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν: véase Is 53, 10 s;

Mc 14, 8 se presupone una sepultura de criminales: véase Is 53, 9;

Mc 14, 24 ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν: véase Is 53, 12;

Lc 11, 22 καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν: véase Is 53, 12 (?)³³;

Lc 22, 37 καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη: = Is 53, 12;

Lc 23, 34a³⁴ intercesión en favor de los impíos: véase Is 53, 12; Jn 10, 11. 15. 17 s τὴν ψυχὴν: véase Is 53, 10.

Casi todas estas referencias a Is 53 se basan en el texto hebreo o arameo³⁵. La influencia de los LXX se comprueba únicamente en Lc 22, 37. Es posible que exista en Mc 9, 31 παραδίδοται y ejemplos paralelos. Pero queda excluida en lo que respecta a Mc 9, 12; 10, 45; 14, 8.24; Lc 23, 34; Jn 10, 11.15.17 s. Por consiguiente, aun la iglesia más antigua, aun la iglesia que vivía en la zona lingüística aramea, estaba ya convencida de que Jesús había visto prefigurada su pasión en Is 53 y que, por tanto, había atribuido a su muerte fuerza expiatoria.

Pero ¿es posible eso? ¿Es posible que Jesús haya considerado su propia muerte como vicaria, como representativa? ¿No será todo eso teología dogmática elaborada por la comunidad primitiva? La respuesta a esta pregunta brota de la comprobación de que ideas sobre la virtud expiatoria de la muerte eran ya corrientes en el medio ambiente en que vivió Jesús³⁶.

33. W. GRUNDMANN, ἰσχύω κτλ., en ThW III, 1938, 403, supone que existe una referencia a Is 53, 12. Sin embargo, es posible que el reparto de despojos, en Lc 11, 22, sea una imagen independiente del antiguo testamento.

34. A propósito de la crítica textual, véase más adelante, p. 345.

35. Una prueba detallada puede verse en J. JEREMIAS, πᾶσις θεοῦ, en ThW V, 1954, 709 s = *Abba*, 209 s.

36. K. BORNHÄUSER, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte*, BFChTh II 2, Gütersloh 1921, 224-229; → E. LOHSE, 9-110.

Se conocen cuatro medios principales de expiación: el arrepentimiento (expiación de pecados de omisión), el sacrificio del día de la reconciliación (el arrepentimiento y el sacrificio expian la trasgresión de una prohibición), el sufrimiento (el arrepentimiento y el sacrificio y el sufrimiento expian una trasgresión, que merecen la destrucción por la mano de Dios) y la muerte (el arrepentimiento y el sacrificio y el sufrimiento y la muerte son necesarios, todos juntos, para la expiación, cuando una persona ha profanado el nombre de Dios)³⁷ Ahora bien, hay *grados en cuanto a la fuerza expiatoria de la muerte*. Toda muerte tiene efecto expiatorio, si va unida con penitencia. Esto se aplica incluso a la muerte del delincuente, su muerte es expiatoria, si el criminal —antes de la ejecución— pronuncia el voto expiatorio «¡Que mi muerte sirva para expiación (*kappara*) de todos mis pecados!» Mucho más aun tiene virtud expiatoria la muerte de un israelita, cuando en el lecho de muerte pronunciaba este voto. Una virtud más elevada aun tenía la muerte de los justos: su sufrimiento de supererogación redundaba en beneficio de otros. La muerte de los niños inocentes expia los pecados de sus padres. La muerte del sumo sacerdote hace que los asesinos puedan abandonar las ciudades de asilo: su culpa está expiada. Una fuerza expiatoria mayor aun, la posee la muerte de los testigos de la fe. El judaísmo helenista ensalza el martirio, porque acalla la cólera de Dios sobre Israel³⁸ y es ἀντιψυχον (sustitución)³⁹, καθαρσιον (medio de purificación)⁴⁰, ἱλαστηριον (medio de expiación)⁴¹ en favor de Israel. «Haz que mi sangre sirva de purificación para ellos (para el pueblo de Dios). Toma mi vida en sustitución de la de ellos», oraba el anciano mártir El'azar⁴². Pero también en el ámbito palestinese se sabe que los martirios acercan el fin⁴³, que abren, para el mártir, el mundo futuro⁴⁴, e interceden por él⁴⁵, que tienen fuerza misionera⁴⁶, y producen expiación en favor de Israel⁴⁷.

He ahí el mundo en el que Jesús vivió. Si él tuvo conciencia de ser el mensajero de Dios, que habría de traer el mensaje definitivo, y si él contaba con su muerte violenta, tenía que preocuparle la cuestión acerca del sentido y del efecto expiatorio de su muerte. Así, pues, no es admisible rechazar de antemano como indigna de crédito la afirmación de los evangelios de que Jesús

37 Tos Joma 5, 6 ss con muchos paralelos (BILLERBECK I 636). El autor es el rabino Jišma'el (fallecido hacia el 135 d C.), pero que no hace más que agrupar sistemáticamente concepciones más antiguas.

38 2 Mac 7, 37, 4 Mac 9, 23 s.

39 4 Mac 6, 29, 17, 22.

40 4 Mac 6, 29, véase 1, 11.

41 4 Mac 17, 22.

42 4 Mac 6, 29.

43 AsMo 9, 7 ss, Hen(et) [= Enoc etiópico] 47, 1-4 véase Ap 6, 11.

44 Siphre Dt 307 a propósito de 32, 4, Gen r 65 a propósito de 27, 27.

45 J. JEREMIAS, *Heiligengraber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958, 136 s.

46 Siphre Dt 307 a propósito de 32, 4, Gen r 65 a propósito de 27, 27.

47 Siphre Dt 333 a propósito de 32, 43. «La masacre de Israel por las naciones del mundo realiza para él (= Israel) la expiación para el mundo futuro». El pasaje muestra que los ejemplos rabínicos de la virtud expiatoria del martirio no comienzan solo en tiempo de los amorreos (ejemplo en →E. LOHSE, 75-78), sino que empiezan ya con los tannaitas.

halló prefigurado en Is 53 el sentido de su pasión. Y no es lícito hacerlo, aunque el material tenga limitaciones⁴⁸.

a) *Las palabras de la cena*⁴⁹

Las palabras de la cena son las más importantes alusiones de Jesús a su propio sufrimiento.

Las palabras alusivas o interpretativas a que nos referimos *están trasmitidas cinco veces*. El texto literariamente más antiguo es 1 Cor 11, 23-25; tiene afinidad con él, pero es independiente Lc 22, 15-20 (y, por cierto, el texto más extenso es el primitivo⁵⁰), es también independiente Mc 14, 22-25, repetido — con divergencias — en Mt 26, 26-29; a todo esto hay que añadir Jn 6, 51 como la forma joánica de las palabras pronunciadas sobre el pan.

Los cinco textos pertenecen a *dos corrientes distintas* de tradición. En una de ellas se encuentra la versión de Marcos (— Mateo), la cual el giro de ὑπέρ lo tiene sólo en lo del cáliz y que tiene como característica el estar redactada en griego semitizante. En la otra corriente se halla la versión de Pablo-Lucas-Juan, que pone el giro de ὑπέρ en lo del pan (Lucas lo tiene en la frase del pan y en la del vino); en comparación con la versión de Marcos, es una versión helenizada. Si comparamos los textos, hallamos cierto número de diferencias⁵¹, casi todas ellas a consecuencia del uso litúrgico (vg, la tendencia a construir paralelamente las palabras del pan y las del cáliz). Pero mucho más importantes aún es la completa *concordancia* de los cuatro textos, en cuanto a su sustancia, a pesar de ser textos independientes.

(Λάβετε) τοῦτο τὸ σῶμα (ἢ σὰρξ) μου

Τοῦτο { τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης
 { ἡ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου

τὸ... ὑπέρ πολλῶν⁵².

¿Hasta qué punto podemos remontarnos hasta los orígenes de la tradición sobre las palabras de la cena? Consta con seguridad que Pablo atestigua la celebración de la eucaristía en los años cuarenta (1 Cor 11, 23; παρέλαβον).

48 Véase a propósito de esto, p. 347

49 H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, AKG 8, Bonn 1926; J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴.

50 El texto breve (22, 15-19a) no se lee sino en algunos manuscritos griegos (D), y además en la Vetus Syra (que lo amplía) y en algunos códices de la Vetus Latina; por razones ya de crítica textual, esta forma no puede ser la original (J. JEREMIAS, *o. c.*, 133-153).

51. Donde parece a primera vista que difieren más las versiones de Marcos/Mateo y la de Pablo/Lucas es en las palabras del cáliz. Pero no perdamos de vista que, en ambas versiones, el sujeto (el vino rojo) y el predicado (la sangre) coinciden. Sospechamos que la formulación, un poco más complicada, de Pablo/Lucas se explica por el deseo de evitar toda apariencia de que se bebía sangre.

52. *Abendmahlsworte*⁴, 165.

Está difundida la opinión de que deberíamos contentarnos con comprobar que poseemos textos litúrgicos cuya historia podemos rastrear hasta el siglo II después de la muerte de Jesús. Sin embargo, hay dos observaciones nada pretenciosas que no nos permiten detenernos aquí. En primer lugar, tanto en Marcos como en Lucas, es decir, en ambas corrientes de tradición, el relato de la cena comienza por καί. He ahí el comienzo típico de las perícopas, en los relatos de la historia judía. el comienzo que se va repitiendo monótonamente perícopa tras perícopa, desde el Génesis hasta el libro primero de los Macabeos, con excepciones relativamente escasas. En segundo lugar: vemos, asimismo, que tanto en Marcos como en Lucas falta el sujeto Jesús. Ambas observaciones muestran que nuestros textos se remontan a una tradición narrativa prelitúrgica. Al principio no se hallaba la liturgia, sino el relato histórico⁵³ Pero entonces no deberemos dar de lado rápidamente al παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου (1 Cor 11, 23). El verbo παραλαμβάνειν se construye con παρά y ἀπό, la preposición παρά introduce al tradente (es decir, al que trasmite la tradición), y ὑπό introduce al autor (es decir, al que es origen de la tradición). Por consiguiente, παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου significa que Pablo estaba convencido de que las palabras de la cena que le habían sido transmitidas, se derivaban —por medio de una cadena directa de tradición— de Jesús mismo. En favor de esto habla el hecho de que las palabras de la cena muestran peculiaridades de la manera de hablar de Jesús ἀμην para introducir el propio aserto (Mc 14, 25), el pasivo divino (Lc 22, 16), la «venida del reino de Dios» (v. 18), y la predilección por la comparación y la acción simbólica⁵⁴ Realmente, tan difícil como es imaginarse que las palabras interpretativas de la cena se originaron como una creación libre de la comunidad, tan difícil como eso —digo— es de fácil comprender que esas palabras son reminiscencias históricas. Lo veremos en seguida.

No hay manera de *comprender la última cena de Jesús*, si tomamos como punto de partida inmediatamente las palabras interpretativas, porque así lo que hacemos es aislar la llamada cena institucional y precisamente hay que afirmar que este aislamiento de la última cena a través de los siglos, es lo que ha dificultado la comprensión de su sentido escatológico. En realidad, la «cena de la institución» no es más que un eslabón en una larga cadena de cenas de Jesús con los suyos, cadena que sus seguidores continuaron también después de pascua. Estas comuniones de mesa con Jesús, que suscitaron tan grave escándalo, porque Jesús no excluía de ellas a nadie, ni siquiera a los pecadores notorios, y que expresaban así el meollo de su mensaje, eran imágenes del banquete del tiempo de salvación (Mc 2, 18-20). La última cena de Jesús tiene su raigambre histórica en esta cadena de comuniones de mesa con Jesús. Como todas ellas, es *anticipación*⁵⁵ de la con-

53. *Ibid*, 166. 183-185.

54. Véase anteriormente, p 50 s, 21 ss, 46 ss, 45 s

55. No deberíamos hablar de «anticipación» sino de «donación anticipada».

sumación (Lc 22, 16; Mc 14, 25). Tan sólo cuando conocemos esta orientación escatológica de la última cena, tan sólo cuando comprendemos que —como cualquiera de las comuniones de mesa con Jesús— fue actualización del tiempo de salvación: tan sólo entonces es cuando podemos plantearnos significativamente la pregunta acerca de la peculiaridad de esa última cena. Esta peculiaridad no consiste en que Jesús «instituyera» un rito completamente nuevo, sino en que él, con el rito habitual de la oración de la mesa —antes y después de la comida—, asoció un anuncio y una interpretación de la pasión.

No puede haber más que una explicación del proceder de Jesús —un proceder nada habitual— de que revistiera el anuncio e interpretación de su pasión inminente con las *palabras interpretativas* pronunciadas sobre el pan y el vino. Y esta explicación es que las palabras interpretativas eran elemento fijo del rito de la celebración del convite pascual (y siguen siéndolo hasta el día de hoy). Esta costumbre había nacido de Ex 12, 26 s; 13, 8, donde se obligaba al padre de familia a interpretar a sus hijos el sentido de los ritos de la fiesta de las «*maçot*» de pascua. Para cumplir este precepto, el padre de familia, en cada cena pascual, tenía que explicar a la familia, en una liturgia pascual, las peculiaridades de aquella cena, especialmente por qué aquella tarde se comía pan sin levadura, hierbas amargas y asado de cordero. Si la última cena de Jesús fue un banquete pascual, como nos lo transmiten los sinópticos, entonces él —cumpliendo la función de padre de familia con el grupo de sus discípulos— estaba obligado a celebrar una liturgia pascual y exponer en ella aquellas interpretaciones del pan y del vino que luego repitió él a continuación de la oración de la mesa. El tenor de las palabras interpretativas, que a nosotros nos resulta un tanto extraño, no tenía nada sorprendente para los discípulos, sino que era un elemento habitual del rito pascual.

Con respecto a la interpretación misma, hay que hacer notar dos cosas. En primer lugar: cuando Jesús compara la «*maçce*» partida con su cuerpo muerto, y el vino rojo⁵⁶ con su sangre, está empleando conceptos del lenguaje sacrificial: *bisra ude*ma o bien (en caso de que Jesús continuara hablando en la *lingua sacra*, después de recitar la oración hebrea de la mesa) *bašar wadam*⁵⁷; también ἐκχύννεσθαι es lenguaje sacrificial. Con ello, Jesús se designa a sí mismo como sacrificio, y concretamente como el cordero pascual escatológico (véase 1 Cor 5, 7), cuya muerte pone en vigor la nueva alianza, la cual había quedado prefigurada en el pacto del Sinaí (Ex 24, 8), y había sido profetizada

56. En la pascua solía beberse «vino rojo» [«rosado» o «tinto», por oposición al vino «blanco», ad. del trad.] (*Abendmahlswo*rte⁴, 47).

57. El hecho de que, detrás de σῶμα (Mc 14, 22 par.; 1 Cor 11, 24), se halle *bašar/bisra*, lo vemos por la variante de traducción σάρξ (Jn 6, 51c ss; IGNACIO, Smyrn 7, 1; Rom 7, 3; Philad 4, 1; Trall 8, 1; JUSTINO, Apol I 66, 2).

para el tiempo de salvación (Jer 31, 31-34). Por consiguiente, la muerte de Jesús es una muerte vicaria, una muerte representativa. En representación de *quién*, nos lo dice el giro del ὑπέρ, que reaparece en todos los textos (aunque en distinta posición y en diferente formulación):

La fórmula de ὑπέρ muestra las siguientes variaciones:

Mc: ὑπέρ πολλῶν

Mt: περὶ πολλῶν

Pablo/Lc: ὑπέρ ὑμῶν

Jn: ὑπέρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς

Πολλοί (Mc/Mt) está usado en sentido incluyente (véase 2 Cor 5, 14.15; 1 Tim 2, 6: ὑπὲρ πάντων; Jn 6, 51c: ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς), por consiguiente en el sentido de «el incontable número de muchos, el grupo entero, todos»⁵⁸. Este semitismo (que se prestaba a malentendidos para los griegos de nacimiento) muestra que ὑπὲρ πολλῶν (Mc 14, 24) es la versión más antigua. La forma de alocución «a vosotros» ὑπὲρ ὑμῶν [= por vosotros] (Pablo/Lucas) podría haber surgido del empleo de las palabras interpretativas como palabras de administración. La versión joánica es una interpretación del πολλοί incluyente, dirigida a los cristianos procedentes de la gentilidad.

La magnitud de la afirmación que Jesús hace de que él va a la muerte por los muchos sabremos apreciarla claramente, si tenemos en cuenta que, según el axioma doctrinal rabinico, había medios de expiación para todos los pecados y todos los pecadores, pero para las naciones no existía rescate alguno⁵⁹. En cambio, Jesús designa su muerte como muerte vicaria *en representación de los muchos* que han caído en la muerte. El πολλοί contiene una referencia a Is 53. Mientras que en el antiguo testamento lo encontramos relativamente pocas veces, en Is 53 lo hallamos nada menos que cinco veces; es precisamente la palabra clave del capítulo. Tanto por su contenido (representación) como por su forma lingüística (empleo incluyente), ὑπὲρ πολλῶν es una alusión a Is 53. Jesús, con este giro, expresa que él sabe que es el siervo de Dios, que va a la muerte vicariamente, en representación. Sin Is 53, las palabras de la cena serían incomprensibles.

En segundo lugar: es de gran significación el que Jesús repitiera las palabras que interpretaban el pan y el vino y que tenían su contexto litúrgico en la oración pascual del cabeza de familia, en la subsiguiente oración de la mesa, antes y después del convite. La oración de la mesa, antes de comer, se hizo del modo como los

58. →J. JEREMIAS, πολλοί 544 s. A propósito del πολλοί incluyente, véase anteriormente, p. 158 s.

59. Mek Ex 21, 30 (citado por J. JEREMIAS, *Abendmahlswoorte*⁴, 222).

discípulos estaban habituados desde niños: el cabeza de familia tomó una torta de pan, recitó el himno de alabanza, y extendió a cada uno de los comensales un trozo del pan, a fin de que todos y cada uno, al comer un trozo del pan, participara de la bendición de la mesa. Exactamente lo mismo ocurrió con el cáliz. En caso de que se bebiera vino (cosa que, en la vida cotidiana, sólo se hacía en ocasiones especiales, y —en cambio— estaba preceptuado en el convite pascual), el padre de familia recitaba sobre el cáliz la oración de acción de gracias por la comida; y, al ir pasando el cáliz de mano en mano, cada uno de los comensales se hacía partícipe de la bendición de después de comer. Si Jesús añadió las palabras interpretativas a la oración de antes de comer y de después de comer, palabras que le señalaban a él como el cordero pascual escatológico que habría de morir vicariamente: entonces ello —para la comprensión de los discípulos— sólo podía significar que Jesús, con el pan y el vino, les prometía hacerles partícipes de la virtud expiatoria de su muerte. Esta intención de *appropriación personal* debió de ser el motivo de que Jesús repitiera, en las oraciones de la mesa, las palabras interpretativas. Cada uno de los discípulos⁶⁰ debería saber que Jesús le estaba prometiendo personalmente a él la participación en su acto vicario, en su acto representativo.

b) *La palabra del rescate*⁶¹

Intimamente relacionada con las palabras de la cena, está la palabra del rescate (Mc 10, 45 par. Mt 20, 28). A diferencia de los soberanos del mundo, que se interesan por el poder y la gloria, los discípulos están obligados a servir, lo mismo que Jesús vino «para servir, a saber (el καί después de διακονῆσαι es epexe-gético), para entregar voluntariamente su vida (δοῦναι es la entrega voluntaria) como rescate para muchos». Para comprender este enunciado acerca del servicio de Jesús (Mc 10, 45b), es de fundamental importancia el ver que se refieren palabra por palabra a Is 53, 10 s, y, por cierto, al texto hebreo⁶². En consonancia con

60. Según Lc 22, 21 (πλήν) Jesús excluyó, no obstante, al traidor.

61. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 109-111; →J. JEREMIAS, *Das Lösegeld für Viele*, 249-264 = 216-229 (bibliografía en la p. 216 nota 1); W. MANSON, *Bist Du, der da kommen soll?*, Zollikon-Zürich 1952, 157-160.

62. A propósito de διακονῆσαι véase **bd* según se lee en los LXX, el Targum, la Peshitta y Símmaco, en lugar del '*bdj*' del texto masorético, y que el Targum interpreta como infinitivo (→H. HEGERMANN, lista bibliográfica al

esto, el término de λύτρον que en los LXX (donde aparece 20 veces) significa el rescate por el primogénito, por esclavos que se iban a manumitir, por bienes raíces, por haber merecido la muerte, tiene, además, en Mc 10, 45b el sentido ulterior de «realización sustitutiva», de «ofrecimiento expiatorio», el sentido del 'aşam de Is 53, 10⁶³. Por consiguiente, el servicio de Jesús consiste en que él entrega su vida como don expiatorio. Es un don que redundará en beneficio de muchos (ἀντὶ πολλῶν), donde πολλοί tiene siempre sentido incluyente⁶⁴. Esta entrega de la vida —esta entrega realizada vicariamente— en favor de los que son innumerables, se lleva a cabo en cumplimiento de la palabra del siervo de Dios, de Is 53, 10 s, entendida como profecía.

En lo que respecta a la *autenticidad*, el problema consiste en que Lc 22, 27 ofrece una versión muy divergente de la palabra: versión que uno se inclina a considerar ampliamente como la más antigua, por de pronto por la razón de que en ella Jesús aparece sencillamente como modelo ético, mientras que en el caso de Marcos, no sólo aparece el título de «Hijo del hombre», que aquí en todo caso debe considerarse como secundario⁶⁵, sino que además la formulación está cargada con graves afirmaciones dogmáticas. Sin embargo, la cuestión está mal planteada, si la enunciamos así: la versión de Marcos ¿se ha desarrollado a partir de la de Lucas, o a la inversa? Porque esto sería suponer que entre ambas versiones hay una relación de dependencia, mientras que en realidad tenemos dos relaciones, literariamente independientes entre sí, de un mismo y único grupo de «lógia» (Mc 10, 42-45 par. Lc 22, 24-27). Es común a ambas corrientes de tradición el que Jesús, en el marco de una triada (principes-discípulos-Jesús), se ponga a sí mismo como modelo de servicio. La diferencia entre las dos corrientes es que el servicio de Jesús se ilustra de distinta manera: en Lucas, por medio de un servicio prestado a la mesa (véase Jn 13); en Marcos, por medio de la entrega de amor que Jesús hace (véase Is 53).

Con respecto a cada una de las dos ilustraciones —completamente distintas— del servicio de Jesús, podemos demostrar que proceden de *tradición palestinese*. Es verdad que en Lucas el contraste entre el uso del poder y el servicio

final); a propósito de δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον véase Is 53, 10 *taşim 'aşam napšo*; a propósito de ἀντὶ πολλῶν véase Is 53, 11 *larabbim*. En favor de una íntima relación de dependencia entre Mc 10, 45 y Is 53, 10, habla también la observación de G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. Ψυχή in den Herrenworten der Evangelien*, München 1966, 101, la observación, digo, de que la determinación ulterior del giro «dar la vida» o «quitarla», por medio de un acusativo predicativo, está atestiguada únicamente en Is 53, 10 HT ('aşam), 4 Mac 6, 29 (ἀντίψυχον) y Mc 10, 45 (λύτρον).

63. W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, primera entrega, Leiden 1967, 92 s. A propósito de 'aşam «compensación, ofrenda expiatoria, reparación», véase 1 Sam 6, 3 s. 8.17; CD 9, 13.

64. Véase 1 Tim 2, 6: ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.

65. J. JEREMIAS, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-172.

(Lc 22, 25 s) se halla más intensamente helenizado, desde el punto de vista lingüístico, que en Marcos (εὐεργέτης v. 25, ὁ νεώτερος, ὁ ἡγούμενος, ὁ διακονῶν v. 26), pero eso no puede decirse de la ilustración en el v. 27: aquí, tanto el juego de palabras *rabbā/rabē'a*⁶⁶ como la pregunta de *mi gadol*⁶⁷ y la falta de cópula (v. 47a) nos están indicando un ámbito palestínense. En lo que atañe a la ilustración de Marcos, hemos hablado hace muy poco (en la nota 62) de las referencias al texto hebreo. Por lo demás, su intenso colorido semitizante podemos verlo muy bien por una comparación con 1 Tm 2, 6:

Mc 10, 45: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν...⁶⁸ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

1 Tm 2, 6: ἄνθρωπος Χ. Ἰ. ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Lo vemos claramente: palabra por palabra, 1 Tm 2, 6 va helenizando el texto semitizante de Marcos.

El pasaje de 1 Tm 2, 6 confirma que Mc 10, 45b fue originalmente un «lógon» que circuló de manera independiente. El que considere como auténticas en su núcleo las palabras de la cena, no tendrá dificultades en derivar de Jesús mismo la sustancia de este «lógon»⁶⁹.

c) *La palabra de la espada*

En Lc 22, 35-38, que es una sección que procede de la fuente especial de Lucas, encontramos una cita literal de Is 53, 12, que está sólidamente anclada en el contexto. Jesús dice a sus discípulos que los tiempos pacíficos pasaron ya y que el tiempo escatológico de la espada es ya inminente (Lc 22, 35 s, véase a propósito de esto, el § 21, 1). La respuesta a la pregunta que se suscita ineludiblemente y que indaga cuál es la razón de este cambio radical de la situación, la da Jesús mediante una cita de Is 53, 12: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τὸ καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη (v. 37). Jesús tendrá que sufrir la humillación extrema. Y su pasión significará también el momento crítico para la suerte de sus seguidores.

66. μείζων/ἀνακείμενος, véase M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford³1967, 229.

67. Los ejemplos los tiene anotados BILLERBECK II, 257.

68. Ejemplos de *'ata/ba le* con infinitivo = «pretender», «querer», «tener la misión de», «deber», los he ofrecido en *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 166 s.

69. C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en ThW VIII, 1969, 403-481: 458, 14-27. No pertenece a la sustancia el título de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, véase anteriormente, nota 65.

Esta sección, con su evidente terminología no-lucana ⁷⁰, demuestra ser una tradición pre-lucana. En favor de su gran antigüedad habla el hecho de contener profecía incumplida: el hecho de que Jesús cuenta con el comienzo inmediato de la tribulación escatológica y con que sus adeptos han de sufrir una persecución colectiva: cosas ambas que no sucedieron. Pues bien, este hecho muestra con seguridad que la palabra no fue acuñada *ex eventu*, que no fue creada después de los acontecimientos, sino que representa una tradición pre-pascual. Asimismo, habla en favor de una gran antigüedad la desconsiderada franqueza con que se admite, sin contemplaciones, el fallo de los discípulos y sus sentimientos belicosos; y la tajante severidad con la que Jesús corta—sin esperanzas— el hilo de la conversación: ἰκανόν ἐστιν, *satis superque* (v. 38).

Otra vez, el capítulo del siervo de Dios es el que proporciona a Jesús la interpretación de su pasión inminente. Indudablemente, hay que añadir que la introducción de la cita bíblica, aunque sólo en sus palabras finales, es lucana ⁷¹. Sin embargo, difícilmente la cita misma será una adición lucana, ya que muestra influencia del texto original hebreo sobre los LXX ⁷², mientras que Lucas no sabía hebreo.

d) *La palabra de Elías*

En Mc 9, 12 s., Jesús declara que la suerte del Bautista le aguarda también a él de manera inminente. Esta conclusión está de acuerdo con otras manifestaciones de Jesús acerca del Bautista. Jesús lo consideró como profeta de Dios, más aún, como más que profeta (Mt 11, 9 par. Lc 7, 26), y se colocó junto a él en la serie de los profetas, como el último. Aquella época estaba convencida de que la muerte era el destino que esperaba normalmente al profeta. Y Jesús, como vimos, compartía esta convicción, y se la aplicó a sí mismo ⁷³. Ahora bien, según Mc 9, 12 s., Jesús no sólo expresó su certeza de que él habría de compartir el destino del Bautista, sino que sugirió también que se propia muerte habría

70. Véase el análisis sutil de la terminología en H. SCHÜRMAN, *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38*, NTA 20, 5, Münster i. W., 1957, 116-139.

71. τὸ γεγραμμένον, τελεσθήναι, el artículo antes de la cita. En cambio, λέγω γὰρ υἱῶν, δεῖ para designar la pasión de Jesús y el hacer que preceda el demostrativo τοῦτο (contra lo que ocurre en 20, 17) es terminología de la fuente.

72. Lc 22, 37 καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, por contraste con Is 53, 12 LXX καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη, muestra influencia del texto original, tanto por lo que respecta a la elección de la preposición μετὰ (= 'at), que determina un caso distinto, como por la ausencia de artículo.

73. Véase anteriormente, p. 324 s.

de diferenciarse de la del Bautista, aludiendo a Is 53, 3 (ἵνα πολλὰ πάθη καὶ ἐξουδενηθῆ). Esta cita bíblica (γέγραπται) hace referencia al texto hebreo ⁷⁴. Claro está que puede concebirse muy bien que dicha cita proceda de la comunidad primitiva pre-helénica. Pero la vaguedad de la formulación, al describir la pasión, no hace muy probable esta sospecha.

e) «Entregado»

La frase παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων/τῶν ἁμαρτωλῶν/ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν, que aparece por tres veces en los evangelios (Mc 9, 31 par.; 14, 41 par.; Lc 24, 7), se deriva de tradición aramea. Lo vemos, por de pronto, por el juego de palabras *bar 'ānaša* / *bene 'ānaša*, que constituye el fondo de las tres versiones del *mašal*, pero que resalta clarísimamente en Mc 9, 31; lo vemos, además, por el presente futurístico que está remitiéndonos a un participio arameo (véase anteriormente, p. 326); en cuanto a 14, 41, hay que añadir, además, la posición inicial del verbo; y, en cuanto a Lc 24, 7, hay que añadir —como mostraba hace muy poco M. Black— el hipérbaton y el aramaismo ἀνθρωποι ἁμαρτωλοί = *bene 'ānaša reša 'in* ⁷⁵.

El verbo en pasiva παραδίδοσθαι / *mitmesar* se encuentra también en Is 35, 5 Targ y en 53, 12 LXX (por dos veces); pero como aquí no aparece la construcción preposicional εἰς χεῖρας / *lide*, se ha sentido muchas veces la tendencia a negar la conexión de nuestro *mašal* con el capítulo del siervo sufriente de Dios ⁷⁶. Sin embargo, varias observaciones hablan en favor de tal conexión. En primer lugar: el παραδίδοσθαι del *mašal* es, evidentemente, un «pasivo divino» ⁷⁷; y, en consecuencia, habrá que traducir así Mc 9, 31: «Dios entregará el hombre (singular) a los hombres (plural)» (véase anteriormente, p. 326). Pues bien, en el nuevo testamento se habla también con bastante frecuencia de que Dios «entrega»; pero, en los contextos no-cristológicos, el verbo está —sin excepción— en la voz activa (Hech 7, 42; Rom 1, 24.26.28; 2 Pe 2, 4). El empleo de la voz pasiva asocia nuestro *mašal* con Is 53. En segundo lugar: la afirmación de que Dios entrega el Hijo del hombre para ser muerto (pues tal es el sentido que tiene en el *mašal* el verbo παραδίδοσθαι, sin determinación ulterior), es de tal trascendencia, que difícilmente se habría aventurado

74. *nibzā*, en Is 53, 3 a. d., es traducido por los LXX por τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον/ἠτιμάσθη, y en cambio Aquila, Símmaco y Teodoción lo traducen por ἐξουδενωμένος; por consiguiente, en Mc 9, 12 no hay influjo de los LXX.

75. →M. BLACK, *The «Son of Man» Passion Sayings*, 3. Véase J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin ²1911, 12. 20.

76. Últimamente →W. POPKES, 222.

77. Véase Rom 4, 25 (παρέδωκεν ἑαυτὸν); 8, 32 (παρέδωκεν αὐτόν), también Mc 14, 27 (πατάξω).

alguien a hacerla, sin tener apoyo en la Escritura. Ahora bien, no hay otro pasaje de la Escritura, fuera de Is 53, con el que hubiera podido relacionarla⁷⁸. Finalmente: la conexión de la forma pasiva παραδίδοσθαι con Is 53, la hemos visto ya en época pre-paulina; porque, en la fórmula de confesión de fe presentada por Pablo en Rom 4, 25, se cita a Is 53 con las palabras παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν (aquí, el v. 5 Targ' *itmesar ba'awajata*⁷⁹ está mucho más cerca de la fórmula de confesión que el v. 12 LXX διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη⁸⁰).

78. La propuesta de Tödt (véase bibli. § 23), 149, de que el fondo de παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας podría hallarse «quizás» en Jer 33, 24 LXX, fue una ocurrencia poco feliz. Porque este pasaje (χεῖρ Αχικαμ υἱοῦ Σαφαν ἦν μετὰ λεραμίου τοῦ μὴ παραδοῦναι αὐτὸν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ) no tiene nada que ver con nuestro *mašal*. Ni siquiera nos ofrece la voz pasiva, que es de fundamental importancia para el *mašal* como «pasivo divino».

79. En el actual texto del Targum, el sujeto lógico de esta breve frase es el santuario. La explicación de este hecho es que el Targum de Is 53 ha sido reelaborado sistemáticamente con la intención de reinterpretar los asertos acerca de la humillación o sufrimiento del Siervo de Dios, a fin de que los cristianos no pudieran referirse a ellos. La demostración llevada a cabo por →H. HEGERMANN, 66-94. 110, con excelente conocimiento del asunto, de que Targ Is 53 —de manera amplísima y asombrosa— sigue las consonantes del texto original, nos permite eliminar las reelaboraciones que el modelo ha experimentado. En lo que se refiere especialmente al v. 5 (texto original: «Y fue ultrajado por nuestros pecados, lacerado por nuestras trasgresiones»), la reelaboración consistió en insertar las palabras tomadas de Zacarías 6, 13: «él edificará el santuario», de tal suerte que el Targum de Is 53, 5 a. b dice así, actualmente:

«Y él (edificará el templo), que fue profanado por nuestros pecados, entregados por nuestras trasgresiones (*'itmesar ba'awajata*)».

Si ponemos entre paréntesis la cita, entonces recobramos la antigua fisionomía del Targum de Is 53, 5 a. b. Refleja literalmente el texto hebreo de Is 53, 5 y concuerda exactamente con Rom 4, 25.

80. B. KLAPPERT, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1. Kor. XV. 3-5*: NTS 13 (1966/1967) 168-173: 170 acentúa con razón que el Targum de Is 53, 5 b «él fue entregado por nuestras faltas» concuerda —hasta en la sucesión de las palabras y en los pronombres personales— con Rom 4, 25. H. PATSCH, *Zum alttestamentlichen Hintergrund von Römer 4, 25 und 1. Petrus 2, 24*: ZNW 60 (1969) 273-279, querría ver en LXX Is 53, 12 al final (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη) y en Rom 4, 25 a (παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν) traducciones independientes de un texto no-masorético, como el que se ha transmitido en Qumrân (1 Q Is. . . a propósito de Is 53, 12 al fin). Esto significaría que ambas traducciones, independientemente la una de la otra, habrían vertido *jpg(j)'* por παρεδόθη. Ahora bien, el «hifil» de *pg'* aparece otras cinco veces en el antiguo testamento. Y en esos cinco pasajes, los LXX lo han traducido por distintos verbos. Hemos de excluir la posibilidad de que ambas traducciones hayan traducido, independientemente la una de la otra, *jpg(j)'* por a) el mismo verbo, b) en la voz pasiva, y c) en tiempo pretérito.

Así, pues, todas las probabilidades hablan en favor de que la fórmula de confesión de la comunidad judeocristiana de Palestina, que leemos en Rom 4, 25, al citar a Is 53 expresa acertadamente lo que el *mašal* había indicado sólo veladamente con las palabras: «El hombre será entregado a los hombres».

f) *La palabra del pastor*

Con algunas reservas, hemos de situar también la palabra del pastor (Mc 14, 27b = Zac 13, 7b) entre las interpretaciones de la pasión. A primera vista, parece que la metáfora

πατάξω τὸν ποιμένα
καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται

no contiene más que el anuncio de que la suerte de Jesús va a repercutir también sobre los suyos: *qualis rex, talis grex*. Pero, en este caso, no se habría tenido en cuenta el hecho de que la imagen del pastor continúa en el v. 28: προόγειν es «término técnico» del lenguaje pastoril (véase Jn 10, 4.27). Por tanto, no debemos considerar aisladamente el anuncio de la pasión que se hace en el v. 27. Lejos de eso, el acento recae sobre la promesa de salvación del v. 28. La muerte del pastor no sólo es ocasión de que se disperse el rebaño sino también es causa de que se congregue. Esta relación de dependencia está confirmada también por Zac 13, 7-9. También en Zacarías, el asesinato del pastor no sólo va seguido por la dispersión del rebaño y por la aniquilación de dos terceras partes de sus efectivos, sino también —y sobre esto recae el acento— por la purificación de la tercera parte restante, que llega a ser el pueblo de Dios de los tiempos de salvación. Cómo se concibe la conexión entre la muerte del pastor y la purificación del pueblo de Dios, es algo que no se nos dice en Zacarías. Pero se halla indicado en el contexto, que habla de que, en el día del lamento por aquel «a quien traspasaron» (12, 10), se alumbraría una fuente «para la casa de David y los habitantes de Jerusalén, a fin de purificarlos del pecado y de la impureza» (13, 1). Se piensa, pues, en una muerte representativa (vicaria) por el rebaño. Y, indudablemente, así la concibe la homilía joánica sobre el pastor, donde lo de τιθέναι τὴν ψυχὴν (Jn 10, 11.15.17 s) está aludiendo a Is 53, 10 (texto hebreo).

En Mc 14, 27, se cita la frase de Zacarías según el texto hebreo de Zac 13, 7; la versión de los LXX difiere considerablemente, de tal suerte que queda excluida cualquier influencia de la misma. He ahí un indicio de antigüedad, como

lo es también la mención de la huida de los discípulos, la cual — comprensiblemente — va quedando más y más relegada en la tradición. Pero el dato de mayor peso en la cuestión de la antigüedad es la comprobación de que el v. 28, como profecía incumplida, tiene que ser anterior a la pascua⁸¹.

g) *La intercesión por los culpables*

Según Lc 22, 16.18 par. Mc 14, 25, Jesús expresó en la última cena una solemne renuncia a comer y beber en compañía de sus discípulos. El sentido de esta renuncia podríamos colegirlo por la costumbre de la iglesia palestinense de renunciar a la cena pascual y ayunar en cambio durante la noche de pascua, y de este modo, en la hora última, antes de la venida del mesías (a quien se esperaba en la noche de pascua), interceder por Israel⁸². Si es cierto que la renuncia de Jesús expresa su intercesión por Israel, es obvio sospechar que, con ello, Jesús puso en práctica la intercesión del siervo de Dios en favor de los culpables (Is 53, 12). La referencia que las palabras explicativas hacen a Is 53 (véase anteriormente, p. 337) corrobora esta interpretación.

Sin embargo, la intercesión de Jesús no se limita a Israel. Así lo afirma Lc 23, 34a. Este «lógion» falta en P⁵⁷ B D* W Θ pc a sy^m sa bo. Puesto que apenas puede concebirse que se borrara una frase de tanto peso, el v. 34a será una adición al tercer evangelio, pero una adición que debió de insertarse ya muy pronto, porque está atestiguada ya por Marción. El «ágrafon», tanto por su forma como por su contenido, es irreprochable: πάτερ / 'Abba es la invocación divina que Jesús está dirigiendo constantemente en su oración; por su contenido, la oración corresponde a Mt 5, 44 par. La situación es esencial para comprender esta intercesión de Jesús⁸³. Recordemos que, según la costumbre judía, se exhortaba al delincuente a que, antes de la ejecución pronunciara el voto expiatorio: «¡Que mi muerte sea expiación por todos mis pecados!»⁸⁴. En el caso de los mártires, la confesión de los propios pecados es sustituida por la intercesión en favor de Israel (véase, principalmente, 4 Mac). También Jesús, en vez del voto expiatorio, pronuncia una oración que aplica a otros la virtud expiatoria de su muerte: a otros, pero no a Israel, sino a

81. J. JEREMIAS, ποιμήν κτλ., en ThW VI, 1959, 484-501: 492.

82. J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*⁴, 199-210. Véase anteriormente, p. 335 s.

83. K. BONHÄUSER, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte*, BFChTh 2, 2, Gütersloh 1921, ²1924, 224-230.

84. Véase anteriormente, p. 333.

sus verdugos. No hallamos precedentes de esto en los martirologios judíos. De tal suerte que es obvio pensar aquí en el capítulo 53 de Isaías, el cual (en su texto hebreo) termina con las siguientes palabras:

«Y llevó los pecados⁸⁵ de muchos
e intercedió por los culpables» (v. 12)⁸⁶.

El número limitado de ejemplos en los que se interpreta la pasión de Jesús, se explica por el hecho de que Jesús no habló de este profundísimo misterio de su misión sino en la enseñanza dada a los discípulos y sólo en la última época de su ministerio.

El sentido que se da a la pasión es en todas partes el de un acto representativo en favor de los que son muchos (Mc 10, 45; 14, 24). Si nos preguntamos ahora cómo es posible que Jesús diera a su muerte una virtud expiatoria tan ilimitada, la respuesta es: Jesús muere como el siervo de Dios, de cuya pasión y muerte dice Is 53 que es un sufrimiento inocente (v. 9), soportado con paciencia (v. 7), voluntario (v. 10), pretendido por Dios (vv. 6. 10) y, por tanto, que expía vicariamente (v. 4 s). Puesto que es una vida con Dios y de Dios la que aquí se entrega a la muerte, por eso este morir tiene ilimitada virtud expiatoria.

85. Plural con 1 QIs^{a-b} LXX Targ Pesh ΘΣ (contra Texto Mas.).

86. También Esteban (Hech 7, 60) y Santiago, hermano del Señor (Hege-sipo en Eusebio, *Hist. eccl.* II 23, 16), al morir, hacen intercesión por sus asesinos; con ello, no ponen su muerte en el mismo plano que la muerte de Jesús en la cruz, pero sí siguen el ejemplo (Lc 23, 34) y las instrucciones de Jesús (Mt 5, 44 par.).

§ 25. LA MÁS ANTIGUA TRADICIÓN Y LA MÁS ANTIGUA INTERPRETACIÓN

L. BRUN, *Die Auferstehung Christi in der christlichen Ueberlieferung*, Oslo - Giessen 1925; R. BULTMANN, *Synoptische Tradition*, 308-316; C. H. DODD, *Matthew and Paul*, en *New Testament Studies* (Collected Essays), Manchester 1953, 53-66; K. H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu*, Witten ⁴1960; P. BENOIT, *Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon John 20*, 1-18, en W. ELTESTER (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift für J. Jeremias, BZNW 26, Berlin ²1964, 141-152; H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen ³1964; H. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg ³1967; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift*, Freiburg-Basel-Wien 1968.

La iglesia primitiva consideró la resurrección de Jesús como la confirmación divina de su misión. Por eso, es legítimo que nuestro intento de exponer la predicación de Jesús termine con la pascua.

1. Las fuentes

El problema literario más llamativo con el que nos vemos enfrentados al estudiar los relatos de pascua, es la gran diferencia estructural entre las narraciones de pasión y las narraciones de pascua. En la historia de la pasión, todos los evangelios — a pesar de sus divergencias de detalle — tienen una sólida armazón de tradiciones comunes: entrada - última cena - Getsemaní - detención - comparecencia ante el sanedrín - negación de Pedro - historia de Barrabás - condenación por Pilato - crucifixión - entierro - tumba vacía. Pero en las historias de pascua la cosa es muy distinta. A lo sumo, se puede hablar de una armazón común en el siguiente orden de sucesión: sepulcro vacío - apariciones. Por lo demás, el cuadro es muy variado. Primeramente, en lo que se refiere a las *personas*. El resucitado se aparece unas veces a un

solo individuo, otras veces a una pareja de discípulos, otras veces a un pequeño grupo, y otras a una enorme multitud. Los testigos, casi siempre, son hombres; pero también hay mujeres; son miembros del grupo más íntimo de discípulos, otros son seguidores como José y Matías¹, y también escépticos como el más provectoro del grupo familiar²; por lo menos en un caso, se trata de un adversario fanático³. Lo difícil que era ya, un par de decenios más tarde, tener una perspectiva de los acontecimientos, lo muestra el relato literariamente más antiguo que poseemos: 1 Cor 15, 5-8. Aunque Pablo parece que se esfuerza por enumerar todas las cristofanías, sin embargo no consigue ser completo⁴.

La diversidad de *escenarios* es tan grande como la diversidad de personas: la cristofanía sucede unas veces al aire libre, otras veces en una casa, repetidas veces⁵ delante de las puertas de la ciudad santa, luego otra vez dentro de Jerusalén, en una aldea judea, a orilla del lago de Genesaret, en la región montañosa de Galilea, y una vez también fuera de Palestina.

¿Cómo se explica esta diferencia estructural entre el relato de la pasión y las narraciones de pascua? ¿Cómo es que los cuatro evangelios siguen el mismo esquema en la descripción de la pasión, y en cambio difieren por completo en la exposición de las cristofanías? La respuesta no puede ser sino la siguiente: esta diferencia radical no puede derivarse ni de una elaboración secundaria de los relatos de pascua por parte de la tradición ni por una refundición llevada a cabo por la redacción, sino que se funda en los acontecimientos mismos. Mientras que la pasión fue un acontecimiento que podía abarcarse con la mirada, un acontecimiento de unos pocos días, en las cristofanías se trata de una multitud de sucesos de la más diversa índole y que fueron ocurriendo a lo largo de un largo espacio de tiempo, probablemente a lo largo de años⁶; tan sólo en época relativamente tardía, la

1. Hech 1, 22 s.

2. 1 Cor 15, 7.

3. v. 8.

4. La falta de María de Magdala (Jn 20, 14-18) o de las dos Marías (Mt 28, 1. 9 s) en la lista de seis miembros de 1 Cor 15, 5-8, podría explicarse por el hecho de que no se aceptaba el testimonio de mujeres. Podría explicarse también la falta de José y de Matías (Hech 1, 22 s) —a lo sumo— pensando que estaban incluidos entre los 500 hermanos. Pero echamos de menos a los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35), a los siete del lago Tiberíades (Jn 21, 1-14) y a Esteban (Hech 7, 56).

5. Jn 20, 14-17; Mt 28, 9 s; Hech 7, 56.

6. La expansión de la comunidad cristiana hacia Damasco hace ya probable que, entre la crucifixión de Jesús y la aparición a Pablo (1 Cor 15, 8), trascurriera un intervalo de tiempo bastante considerable.

tradición limitó a 40 días el período de las cristofanías (Hech 1, 3).

Si en la multiformidad de los relatos, en lo que a las personas y los escenarios se refiere, se refleja un auténtico recuerdo, sin embargo hay otros rasgos que se dan a conocer como elaboración secundaria. Entre el número de los motivos estructuradores, vamos a enumerar los cuatro más importantes.

En primer lugar: ya en la época más remota se sintió la necesidad de elaborar los relatos de las cristofanías *con palabras del Resucitado* y con diálogos sostenidos con él. Si, originalmente, la palabra del Resucitado se limita a pronunciar el nombre («¡Saulo!», «¡María!», «¡Simón, hijo de Juan!»), o bien (cuando se trata de varios) a dar el saludo de paz, junto con una breve pregunta («¿Por qué me persigues?», «¿Por qué lloras?», «¿A quién buscas?», «¿Me amas?») y una escueta instrucción, vemos que los discursos y diálogos se hacen pronto más largos; como ocurre con frecuencia, el estadio tardío hace resaltar con especial claridad esta tendencia: la gnosis no se cansa de producir escrito tras escrito, en los que habría discursos del Resucitado, pronunciados por él en el intervalo de tiempo entre pascua y la ascensión⁷.

Otro motivo secundario que influyó de manera muy persistente es la *apologética*, con la que la comunidad reaccionaba a la duda y burlas (Hech 17, 18) que el mensaje de la resurrección suscitaba en todas partes. Frente a los interlocutores judíos, se construyó la prueba de Escritura. A la afirmación, surgida muy temprano, de que lo de la tumba vacía se explicaba sencillamente porque los discípulos habrían robado de noche el cadáver de Jesús, se opuso la leyenda de los centinelas del sepulcro (Mt 27, 62-66; 28, 11-15): esta guardia armada—leemos— excluía por completo la posibilidad de una sustracción del cuerpo; esta teoría sería, más bien, un maligno invento de los principales sacerdotes y ancianos (28, 13). Frente a la otra afirmación, a saber, que los discípulos habrían sido víctimas de una alucinación, se acudió a dos recursos: en primer lugar, se hizo que el Resucitado, al mostrar públicamente las marcas dejadas en sus manos y pies (Lc 24, 39a) y la herida del costado (Jn 20, 20), probara su identidad con el Jesús terreno (Lc 24, 39a: ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός); por otra parte, se hizo que él, al invitar a que le palpasen (Lc 24, 39b; Jn 20, 27 véase 1 Jn 1, 1), demostrara patentemente que su cuerpo era real (Lc 24, 39b: ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὅσπερ οὐκ ἔχει)⁸. Los últimos restos de duda los disipa él, comiendo en presencia de los discí-

7. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965, 24.28 s.

8. IGNACIO, *Smyrn.*, 3, 2: ὅτι οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἄσώματον.

pulos un poco del pez asado que ellos le ofrecen a solicitud suya (24, 41-43). El docetismo que, según vemos por las cartas de Juan, aparecía ya en el siglo I, acentuó esta tendencia a materializar la corporeidad del Resucitado, hasta llegar a un crudo realismo⁹.

Con la mención del docetismo hemos tocado ya un tercer motivo que influyó en los relatos de pascua: *la evolución interna de la iglesia*. Bastarán algunas palabras clave: formulaciones eclesiales (Mt 28, 19), el calendario eclesiástico (Jn 20, 26¹⁰; Hech 2, 1 ss), y principalmente las obligaciones misioneras de la iglesia (Mt 28, 16-20; Lc 24, 44-49; Hech 1, 4-8) salen a relucir. Al estudiar la aparición a Pedro, veremos en un ejemplo aislado cómo la evolución interna de la iglesia influyó intensamente en los relatos de pascua.

El cuarto motivo formativo es el *estilo narrativo contemporáneo*: tenemos ejemplos de él en el tema del reconocimiento en Lc 24, 14-35 y en la narración de la tumba que se abrió (Mt 28, 2-4). La afición a contar historias predominó por completo en la descripción fantástica que nos ofrece el evangelio de Pedro y que nos pinta cómo salen de la tumba tres figuras gigantescas, seguidas por la cruz (39 s).

Por contraste con esto, el *estrato más antiguo de la tradición* está caracterizado por conservar aún el recuerdo de lo sobrecogedor, enigmático y misterioso de los acontecimientos: los ojos se abren, al ver partir el pan¹¹; irradia destellos una luz celestial; hay una figura junto a la orilla del lago, al alborar la mañana; aparece Jesús inopinadamente, entrando en un recinto cerrado; rompen en alabanzas de Dios, en alabanzas de glosolalia; Jesús desaparece de repente: he ahí rasgos en los que se está expresando la tradición más antigua. Este mismo claroscuro misterioso se cierne sobre las descripciones más antiguas de la reacción de los testigos: unas veces no reconocen al Resucitado, otras veces les ciega su resplandor celestial, otras veces creen que están viendo a un

9. Una variante de Lc 24, 42 s hace que los discípulos ofrezcan al Resucitado no sólo el pez sino también un trozo de panal de miel, y que el Resucitado les devuelva el trozo sobrante —evidentemente, con la finalidad de que los discípulos tengan en sus manos, con la impresión dejada por los dientes sobre el trozo, una prueba tangible—. Sin embargo, no perdamos de vista que los cuatro evangelios observan rigurosamente los límites impuestos por el respeto: ninguno de ellos describe la resurrección misma, ni siquiera Mt 28, 2-4; el primero en traspasar este límite es el evangelio de Pedro.

10. L. BRUN, *Die Auferstehung Christi in der christlichen Ueberlieferung*, Oslo-Giessen 1925, 66: «Alusión al orden cristiano de la semana», 67: «pretende, evidentemente, recordar el culto cristiano en el día del Señor (Ap 1, 10)».

11. Lc 24, 30 s 41-43; véase Hech 1, 4; 10, 41; Jn 21, 12 s; Ps-Mc 16, 14.

fantasma. El terror y el miedo, la inseguridad y la duda pugnan con el gozo y la adoración. «Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: '¿Tú, quien eres?', porque bien sabían que era el Señor» (Jn 21, 12). «Y cuando lo vieron, lo adoraron, aunque algunos se quedaron indecisos» (Mt 28, 17). Se dice sin miramientos: «(Sencillamente), no podían acabar de creer de pura alegría» (Lc 24, 41).

2. Los acontecimientos de pascua

¿Qué es lo que sucedió?

Comencemos con la *fecha*. La antigua confesión de fe (1 Cor 15, 4) está de acuerdo con los evangelios en que el día tercero, el domingo después de la crucifixión de Jesús, trajo consigo el gran giro de las cosas. Han fracasado todos los intentos por deducir de otros sitios lo de los tres días que trascurren entre la crucifixión y la resurrección, vg. de los mitos de los dioses que mueren y resucitan¹² (¿desempeñaron estos mitos algún papel en la comunidad primitiva de Palestina?), o de la denominación del domingo como día de Cristo¹³ en el primitivo culto cristiano¹⁴ (¿no será, más bien, la relación inversa: que la celebración del domingo se deriva del acontecimiento de pascua?), o de Os 6, 2 (¡pero sólo en tiempos de Tertuliano¹⁵ se cita este pasaje en relación con la resurrección!). Y puesto que fracasan todos los demás intentos de explicación, no queda más que una respuesta: el gran momento crítico se produjo efectivamente al tercer día.

Además, los cuatro evangelios están de acuerdo en que *la ida de las mujeres al sepulcro, en la mañana de pascua*, fue lo que desencadenó los acontecimientos siguientes. Fue extraordinariamente desafortunado el que la investigación, al estudiar este preludio, tomara como punto de partida hasta hace poco el pasaje

12. Osiris muere el 17 de athys (noviembre); el hallazgo y reanimación de su cuerpo se realiza en la noche del 19 (PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 13. 39. 42). 2. La muerte de Attis se celebra el 22 de marzo, su retorno a la vida (Hilaria, fiesta de la alegría) se celebra probablemente el 25 de marzo (Emperador JULIANO, *Oratio* V 168 CD). 3. El día de la resurrección de Adonis no es seguro, pero es probablemente el día tercero (LUCIANO, *De Syr. dea* 6: μετὰ δὲ τῆ ἑτέρῃ ἡμέρᾳ después del sacrificio de difuntos).

13. Tal es el sentido de ἡ κυριακὴ ἡμέρα (Ap 1, 10); no el de: el día de Dios.

14. 1 Cor 16, 1; Hech 20, 7; Ap 1, 10; Did 14, 1; IGNACIO, *Magn.* 9, 1; Carta de Plinio X 96, 7; Barn 15, 9. Esta derivación la menciona R. BULTMANN, *syn. Trad.*, 316.

15. *Adversus Iudaeos* 13.

de Mc 16, 1-8, creyendo que era el relato literariamente más antiguo. Porque Mc 16, 1-8 es una «estructura enteramente secundaria»¹⁶, una «leyenda apologética»¹⁷ que pretende «demostrar la realidad de la resurrección de Jesús por medio de la tumba vacía»¹⁸; es decir, la historia del sepulcro vacío, según la versión de Mc 16, 1-8, pertenece a un estadio tardío de las tradiciones de pascua. Ahora bien, P. Benoit, en un estudio trascendental¹⁹, ha demostrado que es una equivocación tomar como punto de partida la versión que Marcos da del relato sobre la tumba vacía. Y es una equivocación, porque una forma más antigua de ese relato se ha conservado en Jn 20, 1 s. Según este último pasaje, fue María de Magdala la que marchó, ella sola²⁰, al sepulcro al alborear el día de pascua. Y acudió, seguramente, para llorar allí (v. 11; véase Jn 11, 31; Sab 19, 3). Cuando la mujer ve (ya desde lejos, claro está) que alguien ha hecho rodar la piedra que cerraba el sepulcro, regresa y da a Pedro la voz de alarma²¹, ya que la mujer estaba convencida de que habían robado el cadáver de Jesús (20, 2 b). Esta sospecha, que pronto se habría de convertir en el arsenal de la polémica anticristiana (Mt 28, 13; véase anteriormente, p. 349), era muy obvia porque la entrega del cadáver —por parte del gobernador— de un reo que había sido ejecutado por el delito de alta traición (Mc 15, 45 par.), era poco habitual²², y pudo haber impulsado a los fanáticos a corregir esta decisión llevando de noche el cadáver a alguno de los sepulcros para delinquentes (Sanh 6, 5 s). El relato suena como muy plausible. Es un relato sencillo, y está libre de toda tendencia;

16. R. BULTMANN, *o. c.*, 308.

17. *Ibid.*, 314.

18. *Ibid.*, 311.

19. *Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Joh 20, 1-18*, en W. ELTESTER (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift für J. Jeremias, BZNW 26, Berlin 1964, 141-152.

20. El plural de primera persona οἶδαμεν (Jn 20, 2b) podría estar influido por la forma de la tradición sinóptica, la cual hablaba de una pluralidad de mujeres; pero tal vez hay también influencia del arameo de Galilea, uno de cuyos idiomatismos es la sustitución del «yo» por el «nosotros» (G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905, 265 s); véase, además, Mc 14, 25 Θ; Jn 3, 11. El singular, en 20, 13 (οἶδα) no habla necesariamente contra la segunda explicación, porque las historias joánicas de pascua proceden de distintas tradiciones.

21. Jn 20, 2a. La mención del discípulo a quien amaba Jesús, es —como demuestra Lc 24, 12— una adición motivada por la historia que sigue en Juan, de la carrera hacia el sepulcro (20, 3-10).

22. J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1969, 393. (Trad. cast.: *El proceso de Jesús*).

así que, como ocurre no raras veces, el texto que literariamente es el más tardío, conservó la forma más antigua de la tradición.

La noticia dada por María de Magdala provocó gran excitación (Lc 24, 22: «Las mujeres nos asustaron»). ¿Qué ha ocurrido con el cadáver de Jesús? Para el curso ulterior de los acontecimientos, el breve y sobrio relato de Lc 24, 12 merece la preferencia sobre Jn 20, 3-10 (carrera hacia el sepulcro), un versículo que en Nestle ha sido relegado injustamente al aparato crítico; por de pronto, los testimonios externos prueban que Lc 24, 12 es un texto original de Lucas: el versículo se lee en todos los manuscritos griegos (incluido el P⁷⁵), con la sola excepción de D²³. Según Lc 24, 12, Pedro corre hacia el sepulcro²⁴, comprueba que el sepulcro está vacío efectivamente y que los lienzos estaban allí, y regresa corriendo a casa. Lucas²⁵ añade que Pedro se fue θαυμάζων τὸ γεγονός: él no sabe qué explicación tendrá todo esto.

Y ahora comienzan, de manera inesperada, los acontecimientos de pascua. Los cuatro evangelios están unánimes en que el principio lo constituyó una *angelofanía*²⁶. Pero los sinópticos y Juan vuelven a diferir en detalles. Y de nuevo volveremos a ser eclécticos y dar la preferencia a Juan, porque su descripción es la más reservada. Una vez más es María de Magdala, *ella sola* (no, como en los sinópticos, varias mujeres²⁷), la que es objeto de la angelofanía; en Juan no se lee nada sobre la interpretación de la tumba vacía, y del encargo que de labios del ángel se recibe para los discípulos; una breve pregunta (γύναι, τί κλαίεις): eso es todo lo que dicen los ángeles (Jn 20, 13).

Después de la aparición de los ángeles, vino —según Mateo (28, 9 s) y Juan (20-14-18) la primera *crisofanía*. Ahora bien, mientras que Mateo pone como testigo, al lado de María de

23. A propósito de las omisiones armonizadoras que hay en el «texto occidental» de los sinópticos, véase J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*, 141-145; especialmente a propósito de Lc 24, 12: 143 s. El versículo, por su estilo, es de Lucas (ἀναστάς, θαυμάζειν con acus., τὸ γεγονός), pero procede de una tradición anterior a Lucas, como lo vemos por el presente histórico βλέπει evitado por este evangelista. Los contactos, en cuanto al vocabulario, con Jn 20, 4-6.10 (ὄθόνιον, παρακύπτειν, ἀπέρχεσθαι πρὸς ἑαυτόν) dependían del tema mismo y no justifican la hipótesis de que Lc 24, 12 dependa, desde el punto de vista literario, del evangelio de Juan.

24. En Lc 24, 24 este enunciado tiene carácter más general: ἀπῆλθον τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον.

25. Véase nota 23.

26. Mc 16, 5-7 par. Mt 28, 2-7 par. Lc 24, 4-7; Jn 20, 12 s, véase Lc 24, 23.

27. Mt 16, 1 (tres mujeres); Mt 28, 1 (dos mujeres); Lc 24, 10 (tres mujeres y un número indeterminado); Ev de Pedro 50 s (María de Madgalena y sus amigas).

Magdala, otra María (28, 1), vemos que —según Juan— es otra vez María de Magdala, *ella sola*, la que vive este acontecimiento (así también lo expone el Ps-Mc 16, 9). Esta noticia suena a muy fidedigna: si se hubiera tratado de una invención, esta primera aparición no se habría asignado, con seguridad, a una mujer, porque las mujeres no estaban cualificadas como testigos. Suena también a fidedigna la noticia bochornosa para los discípulos, de que las dos experiencias de María de Magdala, su angelofanía y su cristofanía, no tuvieron al principio ningún efecto: nadie le dio crédito (Lc 24, 10 s.23; Ps-Mc 16, 10 s).

Si hasta ahora había sido María de Magdala la favorecida ininterrumpidamente con vivencias de pascua —el descubrimiento de que el sepulcro estaba vacío, la angelofanía y la cristofanía—, el cuadro va a cambiar en este momento. Viene el acontecimiento decisivo: *el Señor se aparece a Pedro*. Esta aparición está firmemente anclada en la más antigua tradición de todas: la vieja confesión de 1 Cor 15, 5 la atestigua y —antes aún— el clamor pascual que le sirve de base: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι (Lc 24, 34)²⁸. Uno de los hechos más asombrosos y enigmáticos de toda la primitiva tradición cristiana es que esta cristofanía de Pedro, a pesar de su importancia fundamental, no esté descrita en ninguna parte: ni por Mateo ni por Lucas ni por Juan ni tampoco por el espúreo final de Marcos (Marcos termina antes de las apariciones). Esto es imposible que sea casual. De hecho, la observación de que Mateo no sólo calla acerca de la aparición a Pedro sino que además borra las palabras καὶ τῷ Πέτρῳ (Mc 16, 7) muestra una extraña inseguridad²⁹. Si nos preguntamos cómo es posible que se pasara en silencio tal acontecimiento, entonces hemos de constatar —en primer lugar— negativamente que la iglesia paganocristiana, según prueba 1 Cor 15, 5, no tenía parte en esta postergación de Pedro. El evangelio de los Hebreos nos

28. La mayor antigüedad de Lc 24, 34 se deduce del hecho de que el nombre propio de Σίμων caracteriza al estrato más antiguo de la tradición sobre Pedro.

29. A la pregunta de cómo se explica que Mateo, por un lado, sea el único que refiere la extraordinaria alabanza de Pedro en Mt 16, 17-19, y que, por otro lado, borre lo de καὶ τῷ Πέτρῳ (Mc 16, 7) y nos ofrezca la historia de la fe vacilante de Pedro (Mt 14, 28-33), a esta pregunta hay que responder que esta despreocupada yuxtaposición de tradiciones conflictivas entre sí es precisamente una característica de Mateo: compárese 10, 5 s con 28, 18-20; 23, 3a con 16, 6; 24, 20 con 12, 8; 6, 16-18 con 9, 15a; 8, 12 con 13, 38; 9, 13b con 10, 41b. Esta es, por lo demás, una de las razones de que hasta ahora no se haya logrado ofrecer un satisfactorio análisis histórico-redaccional del primer evangelio.

delata dónde hay que buscar las fuerzas impulsoras de este hecho: el evangelio de los Hebreos hace que la primera aparición sea para Santiago, el hermano del Señor³⁰, mientras que la Didaskalía siria atribuye este honor a Leví³¹. No hay duda: los sectores radicales del judeocristianismo palestinese chocaron con el universalismo de Pedro (Gál 2, 12b; Hech 11, 2), y lo desplazaron por tanto del puesto de ser el primero en recibir la aparición del Resucitado³².

La cristofanía de que fue objeto Pedro desencadenó una avalancha. De los numerosos acontecimientos que vinieron a continuación, hablaremos sólo especialmente de la aparición «ante más de quinientos hermanos reunidos» (1 Cor 15, 6). El problema ante el que nos sitúa este acontecimiento es que falta en todos los relatos de pascua, aunque se enumera en tercer lugar en el catálogo de apariciones de 1 Cor 15, 5-8. Un suceso tan espectacular, del que vivían todavía cientos de testigos, ¿iba a quedar sin sedimento alguno en las fuentes? Ahora bien, en el nuevo testamento tenemos también otro relato sobre otro acontecimiento que se desarrolló también ante muchos cientos de espectadores: la historia de pentecostés (Hech 2, 1-13). Ambos sucesos no sólo están ligados entre sí por el gran número de testigos, sino también por haber ocurrido en el mismo escenario. En efecto, cuando Pablo dice (1 Cor 15, 6) que, de los quinientos, «la mayor parte viven todavía, aunque algunos han muerto», esta observación, que pretende acentuar la veracidad de la noticia, nos está indicando también indirectamente el lugar de la aparición. Porque la posibilidad de verificar *quiénes* vivían aún, entre los testigos oculares de esa aparición, un cuarto de siglo más tarde, presupone que la mayoría de los quinientos residían en un mismo lugar. Y este lugar sólo puede ser Jerusalén. De ahí que, desde los días de la escuela de Tubinga, haya ganado muchos adeptos la hipótesis de que la aparición ante quinientos hermanos y el acontecimiento de pentecostés

30. JERÓNIMO, *De viris illustribus* 2, citado por E. KLOSTERMANN, *Apocryphen* II (= *Kleine Texte* 8), Berlin 1929, fragmento 21. En 1 Cor 15, 7 tiene todavía el cuarto lugar.

31. J. FLEMMING, *TU* 25, 2, 1904, 107.

32. Hagamos notar de paso que esta observación es importante para la discusión sobre la autenticidad de la carta primera de Pedro. Si Pedro fue rechazado tan vivamente por los nomistas radicales, entonces hay que atribuirle plenamente una carta tan abierta a la misión como es la primera de Pedro. Asimismo, este hecho, juntamente con otras realidades objetivas (Thl Z 83, 1958, col 352), nos justifica para hacer la observación de que los defensores de la inautenticidad de la carta primera de Pedro se encuentran, hoy día, ante una tarea nada fácil.

no son más que dos tradiciones distintas de un mismo y único acontecimiento³³. Desde luego, en favor de esta combinación puede apelarse a Jn 20, 23, donde vemos asociadas una cristofanía y una recepción del Espíritu. La extraña bifurcación de la tradición podría explicarse en el sentido de que, con ocasión de una cristofanía ante una gran multitud de personas, habría hecho aparición la glosolalia. Y, entonces, la tradición habría hecho resaltar unas veces una faceta, y otras veces otra. Esta yuxtaposición sería un importante ejemplo de lo lejos que estaba de los relatos más antiguos cualquier materialización de las cristofanías.

Sea como sea, *la aparición de Cristo a Pablo*, que se menciona como la última en I Cor 15, 3 ss, y que consistió en la visión de la luz resplandeciente (2 Cor 4, 6; Hech 9, 3; 26, 13), atestigua claramente el carácter pneumático de las cristofanías; esta cristofanía puede considerarse como típica de todas.

3. *La interpretación de los acontecimientos de pascua*

A primera vista, el intento de descubrir lo que las apariciones del Señor resucitado significaron para los primeros testigos *en cuanto a una experiencia inmediata*, parece un intento completamente estéril, porque nuestras fuentes están separadas de los acontecimientos por decenas de años, y en este tiempo intermedio los relatos de pascua fueron elaborados y reestructurados en diversos aspectos. Sin embargo, podemos arriesgar una hipótesis, *si tomamos como punto de partida el pensamiento de la época*. El judaísmo antiguo no conoce la resurrección como acontecimiento de la historia. En ninguna parte de su literatura hallamos nada parecido a la resurrección de Jesús, nada que pueda compararse con ella. Es verdad que se conoce la resurrección de muertos, pero se trata siempre de reviviscencias, de vueltas a la vida terrena.

33. E. VON DOBSCHÜTZ, *Ostern und Pfingsten*, Leipzig 1903, 33-43; K. HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1921, 920-947: 923 = *Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1928, 44-69; 47 nota 1; A. VON HARNACK, *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus I. Kor. 15, 3 ff. und die beiden Christusvisionen des Petrus*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1922, 62-80: 65; E. MEYER, *Ursprung und Anfang des Christentums III*, Stuttgart und Berlin 1923, 221 s; H. STRATHMANN, *Die Stellung des Petrus in der Urkirche*: ZsystT 20 (1943) 222-282: 242; S. M. GILMOUR, *The Christophany to More Than Five Hundred Brethren*: JBL 80 (1961) 248-252; id., *Easter and Pentecost*: JBL 81 (1962) 62-66.

En ninguna parte de la literatura del judaísmo tardío encontramos una resurrección para δόξα como acontecimiento de la historia ³⁴. Lejos de eso, la resurrección para δόξα significa siempre, y sin excepción, el comienzo de una nueva creación de Dios. Así, como acontecimiento escatológico, como suceso del fin de los tiempos, como comienzo del gran giro del mundo, debieron de experimentar los discípulos las apariciones del Resucitado.

De hecho, en algunos pasajes se han conservado por lo menos vestigios que parecen reflejar que los discípulos consideraron las cristofanías como el alborear del tiempo de salvación. Aquí hay que mencionar principalmente *Mt 27, 51b-53*. En este pasaje, entre los prodigios que acompañaron a la muerte de Jesús, se habla de que los sepulcros se abrieron y resucitaron muchos cuerpos de santos que habían dormido. Y se añade que los santos que habían resucitado entraron en la ciudad santa —después de la resurrección de Jesús— y se aparecieron a muchos. Aquí se trata de una tradición antigua, como lo vemos por de pronto por las palabras μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ (de Jesús); porque esta indicación de tiempo («después de la resurrección de Jesús»), que presupone extrañamente que los santos, aunque habían resucitado ya con ocasión de la muerte de Jesús, permanecieron en sus cámaras sepulcrales hasta la mañana de pascua, y sólo entonces entraron en la ciudad santa, esta indicación de tiempo —repito— pretende resolver una dificultad que se sentía: parecía que los santos, por haber resucitado el día de viernes santo, se habían anticipado a Jesús, del cual, no obstante, se había anunciado que era ἡ ἀρχὴ τῶν κεκοιμημένων (1 Cor 15, 20), ὁ πρωτότοκος (ἕκ) τῶν νεκρῶν (Col 1, 18; Ap 1, 5). La adición (que pretende resolver la dificultad) μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ y el empleo singularísimo del término οἱ ἄγγιλοι (reservado en otras partes para los cristianos, y alguna vez que otra para los ángeles ³⁵) que en este caso se aplica a las personas piadosas de la antigua alianza, y, sobre todo, la idea de que la resurrección de Jesús no fue un acontecimiento aislado, sino que estuvo directamente unido con muchas resurrecciones: todo esto demuestra que tenemos aquí una tradición muy antigua. «Sospechamos que los días de pascua fueron experimentados originalmente por los discípulos, originalmente y no sólo luego, como la señal distinta de que llegaba el día de Dios, como el comienzo de la gran resurrección», dice A. Schla-

34. J. LEIPOLDT, *Zu den Auferstehungs-Geschichten*: Th LZ 73 (1948) cols. 737-742.

35. 1 Tes 3, 13; 2 Tes 1, 10; Ef 2, 19.

ter a propósito de este pasaje ³⁶. Si esto es así, entonces Mt 27, 52 s pertenece a la veta original de la tradición. En este pasaje se ha conservado algo de los sentimientos de los primeros días: la tierra tiembla (véanse Heb 12, 26; Ap 6, 12; 8, 5; 11, 13.19; 16, 18), los muertos resucitan, el momento crítico del mundo ha llegado. Los discípulos estaban seguros de que eran testigos del alborear del nuevo eón.

Otro eco de la impresión causada por los acontecimientos de pascua, lo tendríamos posiblemente en la idea de que la resurrección de Jesús significa su *entronización* ³⁷. Es opinión común de los cristianos el que con la resurrección de Jesús estaban unidos el sentarse a la diestra de Dios y el comienzo del reino de Cristo ³⁸. Ahora bien, puesto que el reinado de Cristo no se manifestaba visiblemente, sino que seguía trascurriendo el viejo eón, se distinguió muy pronto entre la actual «*sessio ad dexteram*» y la ascensión definitiva al trono, es decir, entre una entronización provisional y una entronización definitiva ³⁹. Pero la idea de una entronización provisional— la idea adquirida de esta manera— es una contradicción en sí misma y un recurso de emergencia, el cual nos muestra que la pascua, originalmente, tuvo que parecerles a los discípulos que era el giro definitivo, el comienzo del nuevo eón, la hora en que Cristo entraba a reinar.

Un eco de esta vinculación entre la resurrección y la entrada de Cristo en el reino podría ser, finalmente, el pasaje de Mt 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Aquí hay que tener en cuenta el aoristo ingresivo ἐδόθη («acaba de dárseme»), y además la palabra πᾶσα (πᾶσα ἐξουσία es el reinado universal), y hay que tener en cuenta, finalmente, la referencia a Dan 7, 14, donde se dice del Hijo del hombre: «Y le fue dado poder, gloria y reino». Por consiguiente, Mt 28, 18 significa que en la resurrección se cumplió la profecía de que el Hijo del hombre habría de ser entronizado como soberano del mundo.

Así fue como los discípulos experimentaron inmediatamente la resurrección de Jesús: no como un singularísimo acto del poder

36. *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, 785.

37. O. CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zöllikon-Zürich ³1950.

38. Flp 2, 9 s; Hech 2, 33; Heb 1, 3.13 etc.; 1 Pe 3, 22; el joánico ὑψωθῆναι etc.

39. Verbigracia, Mc 14, 62; para ello se invocaba el ἕως en ψ 109 (110), 1: κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου (Heb 1, 13 etc.).

de Dios *en el curso* de la historia que se precipitaba hacia su fin (según debería presentárseles necesariamente, después de un breve lapso de tiempo), sino como el comienzo del «ésjaton». Ellos vieron a Jesús con luz resplandeciente. Fueron testigos de la entrada de Jesús en su reino. Esto quiere decir: *experimentaron la parusía*.

No sería exageración el pensar que la vida de fe de la iglesia primitiva no sería comprensible sino a la luz de este resultado que acabamos de exponer aquí. Para la comunidad más primitiva, creer significa: vivir ya —aquí y ahora— en la consumación del mundo. El que cree, se encuentra ya en la pascua del tiempo de salvación, afirma la «haggadá» pre-paulina de 1 Cor 5, 7b s; ha sido arrancado de una generación corrompida y que está abocada a la destrucción (Hech 2, 40); se ha salvado en medio de las olas del diluvio (1 Pe 3, 20) y del Mar Rojo (1 Cor 10, 1 ss); es una nueva criatura. Estos y muchos otros indicativos escatológicos presuponen que, al comienzo de la historia de la iglesia, existió la experiencia real de que comenzaba el nuevo mundo de Dios.

INDICE GENERAL

<i>Siglas y abreviaturas</i>	9
<i>Bibliografía general</i>	11
1. ¿HASTA QUE PUNTO ES FIDEDIGNA LA TRADICION DE LAS PALABRAS DE JESUS?	13
§ 1. La base aramaica de los «lógia» de Jesús en los sinópticos ..	15
§ 2. Las maneras de hablar preferidas por Jesús	21
1. El «pasivo divino»	21
2. El paralelismo antitético	27
3. El ritmo	34
a) Ritmo binario	34
b) Ritmo cuaternario	36
c) Ritmo ternario	37
d) El metro «qina»	40
4. Aliteración, asonancia y paronomasia	42
§ 3. Características de la «ipsissima vox»	43
1. Las parábolas de Jesús	44
2. Los enigmas	45
3. El reino de Dios	46
4. Amén	50
5. <i>Abba</i>	52
Apéndice: El problema sinóptico	53
2. LA MISION	59
§ 4. Jesús y el Bautista	60
1. La relación de Jesús con el Bautista	60
2. Jesús y su reconocimiento del Bautista	63
3. Jesús bajo la influencia del Bautista	65
§ 5. La vocación de Jesús	67
1. Las fuentes	67
2. El bautismo de Jesús	68
3. La significación de la experiencia de Jesús en su bautismo	73

§ 6.	La entrega de la revelación	74
1.	Mt 11, 27 (par. Lc 10, 22), ¿es una palabra de revelación joánico-helenística?	74
2.	Sentido del «lógion» Mt 11, 27 (par. Lc 10, 22)	77
§ 7.	'Abba como invocación para dirigirse a Dios	80
1.	Las fuentes	80
2.	La unicidad de invocar a Dios como 'Abba	81
3.	Significado de la invocación divina 'Abba	87
§ 8.	El sí a la misión	88
1.	Las fuentes	88
2.	¿Un núcleo histórico?	90
3.	El sentido de los relatos	94
3.	LA AURORA DEL TIEMPO DE SALVACION	97
§ 9.	El retorno del Espíritu extinguido	97
1.	El profeta	97
2.	El Espíritu extinguido	102
3.	La revelación definitiva	104
§ 10.	La victoria sobre el poderío de Satanás	107
1.	Los relatos de milagros en los evangelios	108
2.	El poder del maligno	115
3.	La victoria sobre Satanás	117
§ 11.	La aurora del reino de Dios	119
1.	La «basileía» como tema central de la predicación pública de Jesús	119
2.	La significación futurista de ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ en las palabras de Jesús	121
3.	La aurora de la consumación del mundo	126
§ 12.	La buena nueva para los pobres	133
1.	¿Quiénes son los pobres?	134
2.	La buena nueva	138
3.	La justificación de la buena nueva	144
4.	EL PLAZO DE GRACIA	149
§ 13.	Ante la catástrofe	149
1.	Los dos apocalipsis sinópticos	149
2.	¿Qué esperaba Jesús?	154
3.	¿Cuándo llegará la catástrofe?	159
a)	El anuncio de la «basileía»	159
b)	Palabras de vocación	160
c)	Palabras de misión	161
d)	La llamada al arrepentimiento	162
e)	Las palabras de ἡ γενεὰ αὕτη	163

f)	Palabras sobre el sufrimiento y de consuelo	164
g)	La declaración de renuncia y la oración de Getsemani	166
§ 14.	La imprecación	170
1.	La imprecación sobre los contemporáneos	171
2.	La imprecación sobre los sacerdotes, los escribas y los fariseos	177
3.	La piedad que separa de Dios	176
§ 15.	La exigencia de la hora	181
1.	La conversión	182
2.	El motivo	186
3.	El gozo de la penitencia	188
5.	EL NUEVO PUEBLO DE DIOS	189
§ 16.	La fe	189
1.	Las fuentes	190
2.	¿Qué significa creer?	193
3.	Jesús y su valoración de la fe	196
§ 17.	La congregación de la comunidad de salvación	198
1.	La terminología	199
2.	El resto santo	202
3.	La gracia sin límites	205
§ 18.	La filiación	210
1.	El Padre	211
2.	La nueva manera de orar	218
a)	La herencia litúrgica	218
b)	El modelo de Jesús	220
c)	Las enseñanzas de Jesús sobre la oración	225
d)	El padrenuestro	227
§ 19.	Vida de discipulado	239
1.	La crítica de Jesús contra la ley divina del antiguo eón ..	240
a)	La postura de Jesús con respecto a la ley del AT ..	240
b)	La postura de Jesús con respecto a la tradición oral ..	244
2.	El mandamiento del amor como ley de vida en el reino ..	248
3.	El nuevo motivo	250
4.	Las distintas esferas de la vida	256
a)	La santificación de la vida cotidiana	256
b)	La renuncia a todos los bienes	258
c)	La postura con respecto a la mujer	261
d)	El niño	265
e)	La política	266
f)	El trabajo	268

§ 20.	El envío de los mensajeros	269
1.	Las fuentes	270
2.	Instrucciones, mandato y autoridad	273
3.	La suerte de los mensajeros	278
§ 21.	La consumación del pueblo de Dios	280
1.	El tiempo escatológico de crisis	281
2.	La coyuntura crítica	284
3.	La peregrinación de las naciones	286
4.	Dios es rey	288
6.	JESUS Y SU CONCIENCIA DE MAJESTAD	291
§ 22.	El que trae la salvación	291
1.	El <i>éyw</i> enfático	291
2.	Predicación pública e instrucción de los discípulos	297
§ 23.	El Hijo del hombre	299
1.	Las fuentes	300
a)	La realidad filológica	302
b)	La realidad desde la perspectiva de la historia de la tradición	304
2.	La cuestión de la autenticidad	307
3.	La preformación (el problema en la perspectiva histórico-religiosa)	311
4.	La significación del título «Hijo del hombre» en labios de Jesús	316
§ 24.	La pasión	321
1.	Los anuncios del sufrimiento	321
2.	La interpretación de la pasión	332
a)	Las palabras de la cena	334
b)	La palabra del rescate	338
c)	La palabra de la espada	340
d)	La palabra de Elías	341
e)	«Entregado»	342
f)	La palabra del pastor	344
g)	La intercesión por los culpables	345
7.	PASCUA	347
§ 25.	La más antigua tradición y la más antigua interpretación ..	347
1.	Las fuentes	347
2.	Los acontecimientos de pascua	351
3.	La interpretación de los acontecimientos de pascua ..	356
	<i>Índice de citas bíblicas.</i>	361
	<i>Índice general.</i>	375