

**Rafael Aguirre**

---

**La mesa  
compartida**

---

**Estudios del NT desde  
las ciencias sociales**

---

Sal Terrae

**P**resencia  
teológica**A**

## LA MESA COMPARTIDA

---

Estudios del NT  
desde las ciencias sociales

# Índice

<i>Introducción</i> .....	9
<b>I. Jesús y las comidas en el evangelio de Lucas</b> ....	17
1. Interpretación bíblica y ciencias sociales .....	17
1.1. <i>Exégesis e interdisciplinariedad</i> .....	17
1.2. <i>¿Qué es leer un texto?</i> .....	18
1.3. <i>Modelos de la sociedad mediterránea del siglo I</i> .....	24
2. Sentido antropológico de la comida y del banquete .....	26
3. Compartir la mesa en el judaísmo del siglo I ...	35
3.1. <i>En general</i> .....	35
3.2. <i>La secta de Qumrán</i> .....	40
3.3. <i>Los fariseos</i> .....	43
3.4. <i>Los terapeutas de Egipto</i> .....	44
3.5. <i>Los valores de este mundo cultural</i> .....	45
3.6. <i>El banquete mesiánico</i> .....	52
3.7. <i>«Comer y regocijarse en la tierra» según el Deuteronomio</i> .....	57

© 1994 by Editorial Sal Terrae  
Polígono de Raos, Parcela 14-I  
39600 Maliaño (Cantabria)

Con las debidas licencias  
*Impreso en España. Printed in Spain*  
ISBN: 84-293-1127-0  
Dep. Legal: BI-1560-94

Fotocomposición:  
Didot, S.A. - Bilbao  
Impresión y encuadernación:  
Grafo, S.A. - Bilbao

4.	Las comidas en el evangelio de Lucas .....	58
4.1.	<i>Comidas con pecadores y publicanos</i> .....	59
4.2.	<i>Jesús come en casa de un fariseo</i> .....	68
4.3.	<i>Comidas de Jesús con sus discípulos</i> .....	89
4.4.	<i>El comer como símbolo positivo y negativo</i> .....	102
4.5.	<i>Comida, casa y hospitalidad:</i> <i>los grandes símbolos del Reino de Dios</i> ...	107
4.6.	<i>Participar en la mesa</i> <i>y el camino hacia Jerusalén</i> .....	116
5.	El Reino de Dios es compartir la mesa .....	121
5.1.	<i>El sistema de pureza</i> <i>y el principio de la misericordia</i> .....	122
5.2.	<i>De los impuros de Israel a los paganos</i> ...	122
5.3.	<i>En torno a la mesa se expresan</i> <i>los valores de un nuevo orden social</i> .....	124
5.4.	<i>La ruptura de la mesa fraterna</i> .....	125
5.5.	<i>El cristianismo es un «syn-esthlein», un «comer-con» real y cada vez más abarcante</i> ..	128
5.6.	<i>La mesa compartida, centro de la casa</i> ...	129
5.7.	<i>Camino, casa, mesa</i> .....	130
5.8.	<i>El cristianismo como banquete</i> <i>en la historia posterior</i> .....	131

## II. El Reino de Dios y sus exigencias morales .....

1.	El Reino de Dios, centro de la predicación de Jesús	135
2.	Función social del lenguaje sobre el Reinado de Dios .....	139
3.	El Reino del Padre .....	142
3.1.	<i>Dios y el hombre en la experiencia del Reino</i>	142
3.2.	<i>Reino de Dios y Pueblo de Dios</i> .....	144
3.3.	<i>El Dios de los pobres</i> .....	146
4.	La moral del Reino de Dios .....	149
4.1.	<i>La vida bajo un nuevo horizonte</i> .....	149
4.2.	<i>El amor como imitación del Dios del Reino</i>	155
4.3.	<i>El Reino de Dios y la Ley</i> .....	158
4.4.	<i>El Reino de Dios y la recompensa</i> .....	159
4.5.	<i>Reino de Dios y normas concretas</i> .....	160

## III. La radicalidad de Jesús .....

1.	La paradoja de Jesús .....	165
2.	La tentación fanática .....	168
3.	El Dios de la gracia y la denuncia de la violencia	170
4.	Rigorismo y radicalidad .....	175

## IV. Sociología de la cruz en el Nuevo Testamento ...

1.	Introducción .....	179
2.	Las funciones sociales de la cruz en las cartas de Pablo .....	181
3.	El resto del «corpus paulinum» .....	190
4.	La cruz en los relatos evangélicos .....	191
5.	La cruz en el «kerigma primitivo» .....	193
6.	Reflexiones finales .....	194

## V. Iglesia e iglesias en el Nuevo Testamento .....

1.	De Jesús a la Iglesia .....	203
2.	«Ekklesiá» .....	221
3.	El pluralismo en la Iglesia .....	225
4.	La unidad en la Iglesia .....	232
5.	Líneas de evolución de la Iglesia posterior .....	239

## *Introducción*

Hace unos años, publiqué un libro<sup>1</sup> sobre las iglesias domésticas del cristianismo primitivo. La tesis era que *la casa*, como grupo humano, constituía la estructura básica de la sociedad patriarcal en que se encarnó la fe cristiana, lo que se revela como un factor clave del éxito histórico del cristianismo y de la institucionalización de la Iglesia.

El libro que el lector tiene en sus manos da un paso más: el rito central de la casa y de la vida doméstica consiste en compartir la mesa, en comer juntos. El Nuevo Testamento habla continuamente de comidas y banquetes. Estudio, pues, las comidas de Jesús y sus palabras sobre ellas, pero centrándome en la obra lucana, preferentemente en su evangelio, aunque con referencias amplias a los Hechos de los Apóstoles, que reflejan quizá el estilo más difundido y exitoso del cristianismo primitivo. Sin duda que el compartir la mesa se convirtió en la ceremonia central de unas iglesias que tenían su núcleo en la casa. Pero parece que ya antes las comidas de Jesús habían llamado poderosamente la atención de sus contemporáneos. Al menos Lucas lo subraya con mucha fuerza. En una religión étnica como era la judía —basada, por tanto, en la estirpe y en los lazos de la sangre—, las reglas de los intercambios matrimo-

---

1. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Bilbao 1987.

niales (*connubium*) y de los usos alimenticios y los ritos de mesa (*convivium*) tienen una importancia trascendental. En estas cuestiones estaba en juego la fidelidad al pueblo, el respeto al orden social y el cumplimiento de la voluntad de Dios.

Las rápidas sugerencias que acabo de hacer tienen claras implicaciones de carácter antropológico. Y es que también desde el punto de vista metodológico este libro continúa y desarrolla el anteriormente citado. En aquél me servía de ciertos recursos de la sociología aplicándolos a los textos del Nuevo Testamento, en una línea de estudios muy en boga en la actualidad. En el libro que ahora presento utilizo también un instrumental procedente de la antropología cultural.

*En mi opinión, se pone de relieve algo muy importante:* la exégesis bíblica es el lugar pionero y fronterizo por donde los estudios religiosos y teológicos entran en diálogo con las ciencias profanas y con la razón misma de la modernidad. Podríamos recordar lo que supuso el encuentro, ciertamente turbulento, de la Biblia con las ciencias de la naturaleza en el Renacimiento, o con las ciencias históricas en el siglo XIX. Y es que, por su misma naturaleza, la exégesis tiene que echar mano de ciencias muy diversas, que han nacido al margen del pensamiento religioso y que poseen un desarrollo autónomo (las ciencias del lenguaje, tan diversificadas, la historia, la arqueología...). En nuestros días es de singular importancia el diálogo con las ciencias sociales, concretamente con la sociología y con la antropología cultural o social. Al comienzo del capítulo I explico en qué sentido los estudios bíblicos pueden y deben recurrir a las aportaciones de la antropología cultural o social.

Con mucha frecuencia los estudios bíblicos se sitúan en un marco académico teológico y con una expresa intencionalidad teológica —lo cual es plenamente legítimo—, pero, en todo caso, tienen una autonomía y un

reconocimiento científico propios, ineludibles e inevitables. Esto contribuye a que sean ese lugar pionero y fronterizo por donde la razón crítica de la modernidad entra en contacto con la reflexión teológica y con la Iglesia.

Más aún, creo que los estudios bíblicos, que son esencialmente interdisciplinarios, tienen unas posibilidades de interesar a la cultura laica contemporánea mucho mayores que la teología confesional convencional. Incluso desde el punto de vista de lo religioso y creyente, el lenguaje —narrativo, simbólico, a veces poético, siempre generador de tradición— de los textos bíblicos es mucho más actual y significativo para la cultura laica que el lenguaje filosófico de la tradición dogmática.

Probablemente, con lo ya dicho el autor de este libro está haciendo una confesión personal. Reconozco que al escribirlo he tenido siempre presentes a interlocutores muy diferentes. Decía san Pablo a la comunidad de Corinto que cuando se reuniesen tuviesen siempre en cuenta lo que podían pensar de sus actitudes y palabras los no creyentes que estuvieran presentes. Pablo tiene interés en que la comunidad cristiana no cultive una cultura de gueto y quiere que su mismo lenguaje, incluso el utilizado en las celebraciones intracomunitarias, sea significativo en aquel mundo pagano. La verdad es que yo siempre pienso en el interlocutor laico, crítico y no creyente. Los estudios bíblicos tienen el grave peligro de la endogamia académica (discutir con los ficheros y no con los problemas reales) y del confesionalismo estrecho (una cultura de gueto socialmente irrelevante). Por supuesto que en absoluto escribo con un afán apologético, pero sí me preocupa que se pueda captar el valor humanizante de la fe; que pueda percibirse que la creencia debe asumir plenamente la crítica más exigente y que tiene una lógica racional coherente. Pero también pienso siempre en tanta gente con la que comparto la fe cristiana, y a la que deseo servir, buscando

en las raíces bíblicas e históricas de esta fe su alimento y purificación.

Es una tarea difícil. A unos les puede resultar demasiado crítica, y a otros excesivamente creyente. Dice un pensador de nuestros días que, «cuando se empieza a preguntar, se deja de adorar»: es precisamente éste el contencioso que me resisto a considerar insalvable. Pero es verdad que introducir la crítica en lo religioso produce vértigo, porque parece que lo seca y hasta que acaba con ello. Adorar, tras la crítica, implica superar rupturas dolorosas y reconquistar, en otro nivel, actitudes humanas muy primigenias. Pero ¿no ha llegado el momento de que la razón de la modernidad, con toda su carga crítica especialmente ante la actitud religiosa, reconozca también los monstruos que ha generado y recupere las sabidurías religiosas, purificadas por la crítica profética realizada por la razón misma? ¿No urge que se restablezca el diálogo entre Jerusalén y Atenas?

Digo que esto no es fácil. Son conocidas las dificultades que la razón crítica ha tenido y sigue teniendo para abrirse camino en la Iglesia. En los estudios bíblicos, el fundamentalismo es un peligro siempre latente y hasta patente, aunque, afortunadamente, después del Vaticano II la exégesis bíblica en el catolicismo vive un momento de estima y de reconocimiento. Quizá es porque este tipo de estudios participa de una metodología y de unas exigencias científicas reconocidas en el mundo académico y que difícilmente pueden discutirse. Peor lo tienen otras disciplinas teológicas...

Pero no deja de ser curioso cómo los estudios críticos realizados por creyentes sobre la Biblia, y concretamente sobre el cristianismo primitivo, despiertan a veces la desconfianza y hasta la animadversión en representantes muy significados del mundo laico, que vienen a negar a dichos creyentes la posibilidad misma de rigor crítico y metodológico. Hay quienes tienen una visión simplista y dogmática de lo que tiene que ser necesariamente la fe y se

sienten desconcertados por el biblista crítico que se confiesa cristiano, a quien descalifican técnicamente *a priori*<sup>2</sup> o de quien llegan a afirmar que no puede ser un verdadero creyente<sup>3</sup>.

Hay que reconocer que existen muchos estudios presuntamente históricos sobre Jesús y sobre la Iglesia primitiva, realizados desde intereses teológicos, que carecen de todo rigor y resultan insostenibles. Pero también es verdad que, cada vez con mayor frecuencia, la razón crítica e histórica es asumida hoy de forma rigurosa por creyentes y en la constitución misma de la razón religiosa. Hay prejuicios muy arraigados en el mundo eclesiástico, pero también en el laicismo militante. Y, quizá, a veces los clichés de una experiencia personal o generacional impiden percibir la situación real.

Me interesa especialmente dejar clara una cosa: ni la fe cristiana ni la consideración de «inspirados» atribuida a determinados libros conduce a hacer «afirmaciones fácticas que determinan el cuadro en el que deberá moverse la indagación histórica»<sup>4</sup>. La fe descubre o atribuye un *sentido* a unos acontecimientos que, sin embargo, siguen estando sometidos a los rigores de la crítica histórica, como

2. Si no le interpreto mal, tal es la actitud de J. MONTSERRAT TORRENTS, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989. Se trata de un libro bueno e interesante, de carácter histórico, sobre cuyas conclusiones mis discrepancias no son en absoluto confesionales, sino históricas. Es un libro que invita al diálogo y cuya metodología y hasta su actitud hermenéutica me parecen positivas; pero considero que son injustas las acusaciones que hace (en el capítulo primero, titulado «Sobre métodos y procedimientos») a la creencia en la necesaria intromisión en el ámbito de la crítica histórica, con lo que descalifica el trabajo del historiador que se confiesa creyente e interesado por su creencia en su mismo trabajo crítico.

3. Ésta es, probablemente, la más fuerte de todas las descalificaciones que del exegeta cristiano hace G. PUENTE OJEA en su durísimo libro *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid 1991.

4. Es lo que afirma J. MONTSERRAT en *op. cit.*, p. 14. Naturalmente, si esto fuera cierto, se acabaría con la seriedad del trabajo histórico.

todos los demás. En este libro, por ejemplo, hay en el capítulo V unas pocas páginas dedicadas al estudio de las relaciones entre Jesús y la Iglesia que demuestran lo infundado de pensar que la fe cristiana violenta necesariamente la razón histórica; y eso que se trata de un punto, no sólo sensible, sino capaz de suscitar todas las suspicacias institucionales... Otra cosa es el sentido que el creyente dé a la voluntad de la Iglesia de proseguir la obra y la misión de Jesús<sup>5</sup>.

El historiador, que siempre está movido por algún interés, se encuentra inevitablemente situado en una determinada perspectiva que le hace más sensible a unos aspectos que a otros de la realidad, lo cual le permite descubrir unas zonas de la realidad mejor que otras. Por tanto, el descubrimiento de la realidad histórica siempre será parcial, condicionado, necesitado de complementaciones posteriores y abierto a la crítica. Y de esta ley no se libra ni el creyente ni el escéptico. Ahora bien, el historiador deja de serlo si sus presupuestos se convierten en una coraza que le cierran a la captación de la realidad. Entonces el historiador se vuelve dogmático, bien sea en relación a una fe religiosa cerrada, o bien en relación a una teoría histórica igualmente cerrada.

En unos momentos en los que, afortunadamente, el estudio histórico del cristianismo primitivo empieza a interesar —también en España<sup>6</sup>— más allá de los estrechos

5. Estoy absolutamente de acuerdo con las siguientes afirmaciones que hace J. MONTSERRAT: «Desde la teología no pueden proponerse afirmaciones fácticas sin base en los documentos. Desde la historia no pueden aducirse pretendidas descalificaciones de la creencia» (*op. cit.*, p. 14).

6. A los libros ya citados de G. PUENTE OJEA y de J. MONTSERRAT hay que añadir otro de este último: *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Barcelona 1992. También los dos libros en colaboración dirigidos por A. PIÑERO y procedentes de sendos cursos de verano en la Universidad Complutense de Madrid: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba/Madrid 1991, y *Fuentes del cristianismo primitivo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Córdoba/Madrid 1993.

límites eclesiásticos, las anteriores reflexiones son un intento de aclarar metodologías, de deshacer malentendidos y de participar en un diálogo que sería bueno se ampliase y profundizase.

El capítulo I de este libro, que equivale a la mitad del conjunto, es un estudio inédito sobre las comidas en el evangelio de Lucas, en el que me sirvo de la antropología cultural para analizar los textos. Estoy convencido de que este diálogo con las ciencias sociales es sumamente fecundo, y espero que contribuya a descubrir aspectos nuevos en los viejos relatos evangélicos. Este tipo de estudios se practica, sobre todo, en los Estados Unidos y se conoce poco en Europa y en la tradición académica en que suelen formarse los biblistas de habla hispana. Los otros capítulos recogen trabajos y artículos publicados recientemente en diversos lugares. Creo que, dentro de una indudable flexibilidad, son bastante claros el hilo temático y la afinidad metodológica de todo el conjunto. Son trabajos exegéticos sobre el nervio central de la fe cristiana: la predicación de Jesús del Reino de Dios, la cruz, la relación histórica de Jesús con la Iglesia y la unidad-pluralidad de ésta. No oculto mi interés por la relevancia actual de los viejos temas estudiados. Pero no se puede captar el sentido actual de los textos del cristianismo primitivo sin conocer antes lo que significaron para sus primeros destinatarios; la antropología cultural nos ayuda a introducirnos en las categorías del mundo mediterráneo del siglo I, lo cual resulta indispensable para evitar los pecados capitales de la cultura occidental: el anacronismo y el etnocentrismo. Unir el estudio del pasado del texto con su relevancia actual y poner en diálogo a los métodos tradicionales de exégesis, que considero insustituibles, con las perspectivas de la sociología y de la antropología, son la preocupación metodológica que atraviesa estas páginas.

# I

## Jesús y las comidas en el evangelio de Lucas

### **1. Interpretación bíblica y ciencias sociales**

#### *1.1. Exégesis e interdisciplinariedad*

Los estudios bíblicos son la frontera por la que los estudios teológicos y la misma fe cristiana han entrado en contacto con las ciencias humanas y con el espíritu crítico de la Ilustración. Por su misma naturaleza, el estudio de los textos bíblicos exige recurrir a conocimientos y métodos de ciencias muy diversas: lingüística, filología, historia, arqueología, psicología, sociología, etc. Costó mucho, en su tiempo, la introducción de estas ciencias, pero hoy sería impensable una exégesis que no contara con ellas. En la actualidad asistimos a un intenso y fecundo diálogo de los estudios bíblicos con diversas ciencias humanas, concretamente con la sociología y con la antropología cultural.

Nos proponemos ahora leer la obra de Lucas con la ayuda de la antropología cultural. Más en concreto, vamos a fijarnos en un tema que se reitera en esta obra: las comidas. Por una parte, Jesús come en contextos diferentes y con comensales distintos (con los apóstoles, con fariseos, con pecadores y publicanos...); a veces Jesús es anfitrión, pero en otras ocasiones es huésped o invitado; por otra parte, los primeros cristianos también celebran unas co-

midas muy particulares. Se trata de estudiar estos textos a la luz de lo que la antropología cultural dice sobre los ritos de mesa y las normas alimentarias, que tienen una importancia capital para la identidad de los grupos sociales. Nuestro estudio no pretende hacer un análisis completo de los textos, pero la peculiar óptica que adoptamos nos permitirá descubrir aspectos clave que suelen pasarle inadvertidos al lector no avisado y a la misma exégesis convencional<sup>1</sup>.

## 1.2. *¿Qué es leer un texto?*

Una reflexión sobre la lectura de un texto nos servirá para presentar y justificar el método que queremos explorar en las páginas que siguen.

Hay dos formas principales de entender el mecanismo de lectura de un texto. El primero es el *modelo proposicional*, o de abajo arriba. Considera que la lectura consiste en el desciframiento sucesivo de las proposiciones que componen un texto. El significado procede exclusivamente del texto (abajo) y es asimilado por el lector (arriba) a base de un complicado proceso, que consiste en comprender cada una de las proposiciones y establecer después relaciones entre ellas, en una especie de superestructura lingüística. Es una interpretación eminentemente conceptual de lo que es un texto y de lo que implica el proceso de lectura.

El segundo, que podemos llamar *modelo interactivo*, considera que todo texto da por supuesto una serie de escenarios o representaciones mentales, conivididos por

1. Considero la obra de Lucas como una unidad narrativa y no estudio la tradición de los textos. El estudio literario es el indicado para explicitar el sentido antropológico de los textos, y pretende estar hecho con rigor; pero no es en absoluto un análisis exhaustivo. Tampoco estudio de forma completa el trasfondo veterotestamentario de los textos y los temas lucanos.

el autor y por los lectores, que proceden de la cultura de su tiempo. En el proceso de lectura se da una interacción entre las representaciones mentales implícitas en el texto y las que el lector va colocando por su cuenta. El autor supone en su texto unos escenarios, modelos o representaciones mentales que condivide con el lector, y a partir de este terreno común pretende llevarle a algo nuevo. Si el autor introduce en el texto presuposiciones o implícitos totalmente ajenos al lector, la comunicación se rompe.

El lenguaje es un sistema de signos que permite la comunicación entre los humanos y que supone una visión del mundo compartida, unos valores, unas instituciones y unas relaciones humanas conocidas; en una palabra, el lenguaje recibe su capacidad significativa de la cultura en la que nace y que le envuelve.

Inmediatamente comprendemos que si, al leer un texto, aplicamos unos modelos o representaciones mentales procedentes de otra cultura, lo tergiversamos gravemente. Esto es lo que sucede cuando leemos un texto procedente de una cultura agraria y preindustrial, como era la de los autores del NT, con los modelos de la cultura postindustrial occidental. Se incurre entonces en anacronismo (no reparar en la distancia temporal que nos separa del texto) y en etnocentrismo (imponer las propias categorías culturales), que ha sido el pecado capital de una cultura, la occidental, que se ha creído, no sólo el centro del mundo, sino también la pauta de todo lo humano.

Pongamos algunos ejemplos. A partir de los estudios de J. Jeremias, es sabido que la palabra aramea «Abba» era usada por Jesús para dirigirse a Dios. Dicha palabra, que suele traducirse por «padre» o «padre mío», se entiende frecuentemente a la luz de lo que el padre es en la familia nuclear de nuestra cultura occidental actual, que es bastante diferente, sin embargo, de lo que era el padre en aquella cultura patriarcal, en la que la familia tenía una extensión mucho mayor que en nuestros días y en la que los hijos

conservaban una relación de obediencia y sumisión a sus padres durante toda su vida.

Cuando, en las escenas de vocación, leemos el reiterado mandato de dejar al padre y a la madre, de romper con la propia casa (Mt 8,18-20; 19,29), no caemos en la cuenta de lo que esto significaba en la cultura mediterránea del siglo I. Entre nosotros, llega un momento en que un joven abandona la casa de sus padres y funda un nuevo hogar, o se emancipa —como suele decirse— y comienza a vivir independientemente. En el mundo de los evangelistas, en cambio, era impensable la ruptura con la propia casa. Se permanecía vinculado siempre al propio clan, incluso físicamente. Nuestro concepto de casa o de familia es muy distinto del que presuponen los textos evangélicos. La exhortación de Jesús a abandonar la casa es una auténtica subversión del orden social establecido.

Cuando Lucas escribe que Isabel era «la que llamaban estéril» (1,36), no considera necesario explicar lo que esto significaba en la sociedad judía del tiempo, ni el puesto a que se veía relegada una mujer estéril, ni el deshonor que implicaba, ni las críticas que desataba<sup>2</sup>. Lucas considera que todo esto es conocido por sus lectores. Pero el lector moderno lo desconoce y, además, recibe de su sociedad una consideración de la esterilidad y de la fecundidad totalmente diferente de la presupuesta en el texto lucano.

Un último ejemplo. Dice Lucas (3,23) que, al comenzar su ministerio, Jesús «tenía unos treinta años». De aquí continuamente se deduce que Jesús era un hombre joven. Pero la consideración de las edades de la vida humana cambia mucho con los tiempos, las culturas y las civilizaciones. La situación demográfica de la sociedad mediterránea del siglo I era totalmente diferente de la nuestra.

2. B.J. MALINA / R.L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992, p. 12.

En las sociedades occidentales actuales, la esperanza de vida supera ampliamente los setenta años, y la mortalidad infantil es reducidísima. En la sociedad preindustrial del siglo I, por el contrario, un tercio de los niños nacidos con vida morían antes de los seis años. Antes de los dieciséis moría el 60 %; el 75 % antes de los veintiséis, y el 90 % antes de los cuarenta y seis; sólo un 3 % llegaba a los sesenta años<sup>3</sup>. A los treinta años, un varón —y mucho más una mujer— pertenecía al sector de las «personas mayores» en la sociedad mediterránea del siglo I.

Por lo general, quienes leen o interpretan la Biblia con una preocupación teológica o religiosa suelen estar muy interesados por el sentido que el texto pueda tener en el presente. Se trata de una operación de «recontextualización», de lectura del texto con unos modelos sociales muy diferentes de los supuestos por el autor, con el afán de hacerlo significativo para un lector separado por una distancia de veinte siglos. La preocupación no es ilegítima, pero está abocada al subjetivismo y al etnocentrismo si, antes de preguntar: «¿qué significa este texto hoy?», no se pregunta: «¿qué significó este texto para sus primeros destinatarios?». En otras palabras, de la misma forma que, en el diálogo interpersonal, el primer requisito es escuchar al otro, tratando de meterse en su mentalidad y en sus preocupaciones, sin avasallarle con las propias cuestiones, también ante un texto de otra cultura, en lugar de ignorar la

3. J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991, p. 4; P. BROWN, en *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona 1993, p. 22, explica a la luz de estos datos las diferencias culturales, en cuanto a la consideración de la procreación, entre la sociedad en la que nació el cristianismo y nuestras sociedades actuales. B.J. MALINA / R.L. ROHRBAUGH, en *op. cit.*, p. 305, dicen lo siguiente, comentando Lc 3,23: «Se entiende fácilmente la antigua glorificación del joven y la veneración de los mayores (que en las sociedades iletradas son el único depósito de los conocimientos y la memoria de la comunidad). Podemos observar que a la edad de treinta años Jesús no era un hombre joven, y que la mayoría de sus oyentes serían más jóvenes que él».

distancia que nos separa o de reducirla artificialmente, la primera tarea es respetarla y descubrir los modelos básicos de esa otra cultura y las representaciones mentales que le subyacen.

En el fondo, se trata de respetar la alteridad de otras culturas, lo cual, además de exigencia del rigor intelectual, es también un deber ético para una cultura —la occidental y noratlántica— que no se libera de su etnocentrismo ni a la hora de interpretar los textos bíblicos.

La necesidad de esta tarea se pone más de manifiesto atendiendo a la distinción entre sociedades de «alta contextualización» y de «baja contextualización». Las sociedades de alta contextualización son culturalmente homogéneas, y en ellas se presupone un conocimiento amplio y compartido del contexto social que subyace al texto (valores, mundo social, relaciones sociales, instituciones...). Este tipo de sociedades suele producir textos esquemáticos, de trazos vigorosos y que dejan mucho espacio a la imaginación del lector oyente, el cual entiende perfectamente las referencias presentes en el texto. En el ejemplo anteriormente mencionado, Lucas no tiene que explicar lo que supone la esterilidad de Isabel, porque sus oyentes lo saben muy bien. Ninguno de los evangelistas tiene que explicar la peculiar forma palestina de sembrar, ni las implicaciones que tiene el hecho de ser invitado a un banquete, ni el sentido de la familia en su sociedad patriarcal... Pero un lector moderno desconoce estas informaciones; para él, el banquete, la familia y la siembra son realidades antropológicas y socialmente muy diferentes.

Una sociedad de baja contextualización, por el contrario, se caracteriza por ser culturalmente muy plural y por la existencia de subculturas especializadas al alcance sólo de un grupo reducido, pero desconocidas para la generalidad. Por tanto, los supuestos implícitos en un texto son menos numerosos. Será necesario en cada caso explicitar los valores que se asumen, el tipo de relaciones sociales

que se adoptan, etc. En la sociedad palestina del siglo I, todo el mundo sabía perfectamente en qué consistía la siembra, pero hoy muy pocos conocen cómo funcionan los mecanismos técnicos más característicos de nuestra civilización. El manual de un programa de ordenador, que no puede dar nada por supuesto, es un caso típico, aunque extremo, de texto de una sociedad de baja contextualización.

Esto quiere decir que los textos del NT, como procedentes de una sociedad de alta contextualización, encierran muchos supuestos, son poco explícitos y dejan muy amplio espacio al «procesamiento» por parte del lector con sus propios esquemas y modelos de representación. Por tanto, el peligro consiste en recontextualizar el texto de forma inadecuada, al margen y hasta en contra de su intención significativa primera<sup>4</sup>.

De lo dicho se sigue la necesidad de conocer los modelos y representaciones mentales vigentes en la cultura mediterránea del siglo I y que son el contexto primero del Nuevo Testamento. Una tarea imprescindible para la correcta comprensión de los textos consiste en proponer estos modelos o representaciones. Para su obtención es fundamental la aportación de la antropología cultural o social, que estudia la sociedad mediterránea del siglo I y elabora los modelos clave que la caracterizan. Este estudio se realiza a partir de los datos que proporcionan las investigaciones históricas; pero la diferencia radica en que, mientras éstas se fijan preferentemente en lo individual y sobresaliente, la antropología pretende descubrir los comportamientos

4. El lector de una sociedad de baja contextualización, acostumbrado a los textos de su propia sociedad, tiene un gran peligro de creer que el autor bíblico proporciona toda la información necesaria para entender su texto. Precisamente el punto de partida del fundamentalismo bíblico es pensar que el texto es inmediatamente evidente sin necesidad de ninguna mediación histórica.

típicos y consuetudinarios, los que caracterizan al hombre medio de una determinada sociedad. Con ciertas cautelas, también el recurso a la observación de determinados fenómenos que perviven aún hoy en el mundo mediterráneo puede servir para descubrir estas categorías.

Últimamente se ha hablado mucho de la sociología de la Biblia<sup>5</sup>. Pero la sociología, como ciencia, se ha elaborado después de la revolución industrial y para el estudio de este tipo de sociedades, lo cual hace un tanto arriesgado su uso para conocer sociedades agrarias y preindustriales. Por eso hoy se prefiere utilizar los recursos de la antropología cultural o social. De todas formas, conviene señalar dos puntos a este respecto: pienso, por una parte, que hay aplicaciones correctas de conceptos y modelos sociológicos a textos del pasado (por ejemplo, para descubrir el mundo social de un texto o la función social de éste o de alguno de sus agentes); por otra parte, las fronteras entre la sociología y la antropología cultural o social no siempre están perfectamente claras.

### 1.3. Modelos de la sociedad mediterránea del siglo I

Enseguida voy a presentar los modelos culturales más importantes del mundo mediterráneo del siglo I y que interesan a nuestro tema; pero antes voy a justificar teóricamente la pertinencia de este concepto.

El hombre tiene capacidad para abstraer los rasgos comunes de varios objetos particulares o fenómenos concretos, lo cual le permite conocer la realidad y organizar la experiencia. Por medio de la abstracción, se construyen modelos que le sirven al hombre en su interacción con sus semejantes y con la realidad. Los modelos son «representaciones abstractas y simplificadas de interacciones u ob-

5. Puede verse mi artículo «El método sociológico en los estudios bíblicos»: *EstEcl* 60 (1985) 305-331.

jetos más complejos procedentes del mundo real»<sup>6</sup>. Ph.F. Esler los define como «una conceptualización de un grupo de fenómenos, una visión simplificada y esquematizada de la realidad»<sup>7</sup>.

Siempre y necesariamente estamos utilizando modelos. Sin ellos, la experiencia sería un caos confuso, y la vida humana se tornaría imposible. Inevitablemente partimos de ciertos esquemas mentales o modelos acerca de qué es y cómo funciona, por ejemplo, la familia, el parentesco; de cómo es la relación interna y hacia fuera de un determinado grupo social; etc. Estos esquemas o modelos nos permiten comprender una realidad e incluso predecir sus reacciones.

Cuando nos acercamos a una realidad o, en nuestro caso, a unos textos, llevamos unos modelos procedentes de nuestra experiencia, que puede también basarse en lecturas, estudios o informaciones de diversa procedencia. Estos modelos nos permiten conocer la realidad concreta, pero también pueden experimentar desplazamientos y modificaciones al contacto con esa realidad.

La utilización de modelos procedentes de las ciencias sociales para conocer una realidad del pasado tiene un carácter hipotético y requiere un proceso de validación. Los pasos son los siguientes: a partir de una serie de datos, se elabora un modelo que resulte plausible; este modelo se contrasta con la realidad (por ejemplo, con el texto de Lucas); el modelo puede ser modificado a la luz de los datos reales<sup>8</sup>.

6. B.J. MALINA, «The social science and biblical interpretation», en (N.K. GOTTWALD, ed.) *The Bible and Liberation*, New York 1982, p. 17.

7. *Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of lucan theology*, Cambridge (Ma) 1987, p. 9.

8. B.J. MALINA, «Scienze sociali e interpretazione storica: la questione della retrodizione»: *RevBib* 39 (1991).

¿Cuáles son los modelos adecuados para entender un texto del NT? Tienen que ser, ante todo, modelos que respondan a la realidad de la sociedad mediterránea del siglo I. Antes ya he insistido en que sería un grave error leer estos textos con los modelos, esquemas o categorías mentales de la sociedad urbana e industrial del siglo XX; pero es obvio que tampoco podemos usar, por poner un ejemplo, los estudios antropológicos sobre las relaciones de parentesco de unas tribus africanas y aplicarlas al NT. Parece que lo correcto sería hacer uso de los estudios de parentesco en la sociedad romana. Hoy existe un material antropológico muy rico sobre la sociedad mediterránea del siglo I que puede ser de enorme interés para los estudiosos del NT. El diálogo de los exegetas con los expertos en ciencias sociales es imprescindible para elaborar los modelos adecuados. Un modelo debe tener una cierta capacidad intercultural; es decir, debe ser comprensible para los lectores de hoy, aunque sea socialmente irrelevante para ellos.

## 2. Sentido antropológico de la comida y del banquete

En el hecho de comer, el hombre establece una relación primaria y fundamental con la naturaleza, pero también consigo mismo y con sus semejantes. Cuando los hombres comen, no se trata de un mero hecho biológico y fisiológico, sino también de un hecho cultural. Los antropólogos reconocen unánimemente que el comer y el compartir la mesa tienen una función central en toda cultura.

Cuando Lévi-Strauss habla de «de lo crudo a lo cocido», está refiriéndose al complejo y largo proceso que empieza con la consecución de los alimentos, pasa después por su seguimiento y su preparación, hasta su consumo, que conlleva una serie de normas. El antropólogo citado llega a decir que «el comer es el alma de toda cultura».

«En todas las sociedades, ya sean simples o complejas, el comer es la primera forma de iniciar y mantener rela-

ciones humanas... Cuando un antropólogo descubre cuándo, dónde y con quién se come el alimento, puede deducir ya todas las demás relaciones entre los miembros de esa sociedad... Conocer qué, dónde, cómo, cuándo y con quién se come es conocer la naturaleza de esa sociedad»<sup>9</sup>.

Hablando de la sociedad greco-romana, D. Smith observa que «la postura de estar reclinados en la mesa requería que alguien sirviese»; y añade que «a veces el diverso rango de los invitados venía indicado por el anfitrión en el hecho de servir en la mesa un vino o un alimento de inferior calidad a quien consideraba de rango inferior»<sup>10</sup>.

Las dos grandes dificultades de quien se adentra en una cultura extraña suelen ser el idioma y la cocina, precisamente porque ambas cosas expresan experiencias sociales muy peculiares y profundas.

La forma de comer vincula con el propio grupo y con su historia. Sobre todo, vincula íntimamente con la casa, con la familia, y tiene una fuerza enorme de evocación de vivencias íntimas y primigenias. Hay alimentos que llegan a ser emblemáticos de un grupo social y que no pueden faltar en determinadas celebraciones colectivas. Todo proyecto de recuperación étnica tiene una dimensión gastronómica, que se puede expresar tanto en clave religiosa como en clave secularizada. En un reportaje de TVE sobre los judíos etíopes que habían regresado a Israel, se le preguntaba al Sumo Sacerdote —pues aún conservaban tan venerable figura— cómo habían podido mantener su identidad judía en tan difíciles circunstancias, y nada menos que desde los tiempos del rey Salomón y de la reina de Saba, que es el momento en que ellos sitúan su instalación

9. P. FARB / G. ARMELAGOS, *Consuming Passinos: The Anthropology of Eating*, Boston 1980, p. 211.

10. *Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Greco-Roman Communal Meals* (Th. D. diss.), Cambridge (Ma) 1980, pp. 35, 37.

en Etiopía. La respuesta, impresionante antropológicamente, fue: «Porque nunca hemos comido con alguien que no fuese de nuestro propio grupo». Sin duda, no hay mejor medio de garantizar la pervivencia de una cultura étnica.

Otro ejemplo —más lejano en el tiempo, pero más cercano en el espacio— es el del Conde de Salazar, encargado por el rey de la aplicación del decreto de expulsión de los moriscos en 1610, el cual recuerda a los obispos —al parecer, excesivamente laxos a la hora de aceptar conversiones de conveniencia— que ser cristiano es sencillamente comer tocino, beber vino y «hablar en cristiano», esto es, no «en algarabía» (en árabe). Los edictos inquisitoriales, en su afán por descubrir cripto-judíos y cripto-islámicos, incluían el consumo o la abstención de determinados alimentos, y los diversos modos de prepararlos, como conductas que había que denunciar ante el santo tribunal.

Cuenta Miguel de Cervantes en «El coloquio de los perros», con acerba ironía, que uno de ellos encuentra unos calzones y del olor a jamón en sus bolsillos deduce que se trata de la raza de un cristiano viejo. Hablando de esta época, dice Jiménez Lozano, de quien he sacado estas informaciones, que «la ortodoxia queda convertida en gran parte —y a veces exclusivamente, puesto que el dato culinario decide acerca de la sinceridad de la fe y de la conversión— en una cuestión de cocina»<sup>11</sup>.

Me voy a permitir un breve apunte de otro estilo y más actual. Lo dicho nos permite entender las hondas raíces antropológicas del afán de los partidos políticos nacionalistas —caracterizados por la reivindicación de la autenticidad étnica del grupo— por incluir a veces una comida

11. J. JIMÉNEZ LOZANO, «Trasfondo antropológico de la cocina castellano-leonesa», en *Libro de la gastronomía de Castilla y León*, editado por la Junta de Castilla y León, Valladolid 1986, p. 22.

típica en sus actos políticos. Ahí se expresa mucho más que la aceptación de unas ideas; es una comunicación de emociones y de identificaciones colectivas metarracionales. En sus buenos tiempos, Manuel Fraga reunía a sus huéspedes en torno a un cocido madrileño, cuyo origen se confunde con el castellano viejo del siglo XVI, pero ahora se ha pasado a la «queimada», como corresponde a su actual época galleguista. Los partidos nacionalistas vascos practican con frecuencia la «alubiada de frontón» (curiosamente, un alimento bien castizo y colombino), seguida de un mitin de los de «jersey al cuello», es decir, para los de casa y de consumo interno, donde las emociones y los sentimientos prevalecen sobre las ideas.

Un auténtico rito de iniciación para muchos adolescentes de nuestros días es entrar en una hamburguesería o en un lugar semejante de comida rápida, porque ello equivale a ingresar en el mundo cosmopolita y adulto y a salir de la casa propia y de la infancia. En la comida se reflejan ejemplarmente los cambios más profundos e importantes que están afectando a nuestra sociedad: los lazos familiares se recortan y se reducen a la pequeña familia nuclear; cambia el papel de la mujer, que aspira a participar en la vida pública sin circunscribirse al hogar; los alimentos se industrializan (perfectamente envasados, precocinados y listos para la condimentación; aditivos; fecha de caducidad; proliferación de sucedáneos de todo tipo...). Hay que contar, además, con la presencia de la televisión, que muchas veces no es un comensal más, sino el centro del espacio y de la atención de unos comensales silenciosos. Curiosamente, esta generación, que ha conocido la solemne comida familiar de todos los días y la cuidada elaboración artesanal de los alimentos —función de la mujer, la cual ya no puede practicarla en sus actuales condiciones de vida—, siente nostalgia por los viejos ritos de mesa y, con frecuencia, los cultiva durante el fin de semana. En muchos casos, la comida del fin de semana de la burguesía ilustrada

se ha convertido en una liturgia laica, oficiada casi siempre por el varón, y hace las veces de la misa del domingo, que pertenece, como la comida artesanal y materna, al viejo mundo abandonado de la infancia. Es también muy significativo el empeño por conservar la apariencia ficticia de dieta rural, y así hay industrias de «chorizos caseros», centrales lecheras que ofrecen «leche de nuestros caseríos» y fábricas de «pan de pueblo»<sup>12</sup>.

En efecto, hay siempre una relación entre, por una parte, la forma de comer, lo que se come, con quién, dónde y cuándo se come, y, por otra, el grupo al que se pertenece, con sus tradiciones, sus normas y su visión del mundo. Según la antropóloga Mary Douglas, la gran autoridad en esta materia, la comida es un código que encierra mensajes de diferente nivel sobre las relaciones sociales existentes en una sociedad, sobre su forma de jerarquía y estratificación, sobre las barreras establecidas con otros grupos y sobre las condiciones en que éstas se pueden traspasar<sup>13</sup>.

12. Cuando se trata de los ritos de mesa y de las normas alimentarias, la observación enseguida sugiere sabrosas reflexiones culturales a partir de muchos fenómenos cotidianos. Las alusiones a la actualidad inmediata pueden resultar muy efímeras, pero no me resisto a mencionar el interesantísimo fenómeno de los cocineros televisivos y de los libros de cocina. Afamados «restauradores», como se llama ahora a los cocineros, tienen programas diarios en diversos canales de televisión, y con gran éxito; los libros de cocina proliferan y se publican incluso en colecciones hasta ahora dedicadas al ensayo intelectual. Normalmente, los protagonistas de los programas y los autores de los libros son varones. Y es que «la cocina», en crisis indudable en el ámbito doméstico, no es ya un «saber de mujeres» transmitido por los canales de la confianza y la tradición, sino que se disecciona en público. Sin duda, el fenómeno es expresión de la crisis de lo que está dejando de ser cultura cotidiana y obvia; pero también expresa una profunda nostalgia y un descubrimiento que va mucho más allá del mero placer sensitivo.

13. De la amplia bibliografía de esta autora, interesa destacar para nuestro tema: *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de «contaminación» y «tabú»*, Madrid 1973; *Símbolos naturales*, Madrid 1978; «Deciphering a Meal», en *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London 1975, pp. 249-275; «Food as a System of Communication», en *In the Active Voice*, London 1982, pp. 82-124; «Les structures du culinaire»: *Communications* 31 (1979)

«Como el sexo, la comida no tiene sólo un componente biológico, sino también un componente cultural. En los códigos alimenticios se encierran códigos sociales... Una comida es un sistema ordenado que representa todo el sistema al que ella pertenece»<sup>14</sup>.

Las reglas de los alimentos y de la participación en la mesa son claves para identificar a una cultura. Para mi objetivo me voy a fijar en dos aspectos: 1) las reglas de la mesa y de la comida están estrechamente relacionadas con las barreras o fronteras que un grupo establece con el mundo que le rodea; 2) las reglas de la mesa y de la comida normalmente reflejan y sostienen el orden interno, los valores y las jerarquías existentes en un grupo social.

Dice M. Douglas que «la experiencia física del cuerpo sostiene una visión particular de la sociedad». El cuerpo físico del individuo es un microcosmos que refleja el orden social vigente. Una sociedad cerrada y fuertemente jerarquizada tiende a controlar estrechamente los cuerpos de los individuos. Por ejemplo, en una academia militar impera un enorme rigor en cuanto a la forma de vestir, de peinarse, de comportarse..., a la vez que se cultiva una conciencia grupal muy jerarquizada y corporativa; por el contrario, quienes se encuentran en tensión con los valores establecidos por el sistema, frecuentemente expresan su rechazo adoptando estilos informales de vestir, de peinarse

145-170. Es muy útil para el objeto de nuestro estudio el artículo sobre el pensamiento de Mary Douglas de S.R. ISENBERG / D.E. OWEN, «Bodies, natural and contrived: the Work of Mary Douglas»: *Religious Studies Review* 3 (1977) 1-16, que presenta una bibliografía completa de esta autora.

Como introducción a la antropología del comer y de la mesa, puede leerse J. CONTRERAS, *Antropología de la alimentación*, Madrid 1993 (con una selecta y útil bibliografía), y J.C. CRUZ, *Alimentación y cultura. Antropología de la conducta alimentaria*, Pamplona 1991. Una interpretación de estos fenómenos muy diferente de la de M. Douglas se encuentra en M. HARRIS, que se mueve en una línea muy economicista: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid 1989; *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Madrid 1990.

14. M. DOUGLAS, «Deciphering a Meal» (*cit.* en nota anterior), p. 273.

y de comportarse. No es raro que los profetas de la Biblia aparezcan extrañamente vestidos y manifiesten unos comportamientos corporales anormales<sup>15</sup>.

El control que se ejerce sobre los orificios del cuerpo, sobre lo que sale y lo que entra, y sobre su superficie (incluidos los vestidos) corresponde al control que se ejerce sobre la muralla de la ciudad y sobre sus puertas, es decir, sobre la sociedad en su conjunto. Por eso las estrategias defensivas en materia matrimonial suelen ser correlativas a las estrategias defensivas en cuestiones de alimentos y de compartir la mesa<sup>16</sup>. Esto es evidente en el judaísmo postexílico, tal como se ve en el Código de Santidad de Lv 17-26, en la literatura intertestamentaria y en la Mišná.

Por otra parte, en las reglas de mesa se reflejan las tradiciones, las jerarquías y estratificaciones de una sociedad. Siempre hay un protocolo sobre cómo sentarse para comer, sobre la distribución de los puestos y las preferencias...; lo cual implica la aceptación de un orden simbólico y social, a la vez que lo fortalece y reproduce. Los antropólogos llaman a las comidas, sobre todo tal como se dan en las sociedades tradicionales —y no olvidemos que nuestro propósito es entender una sociedad agraria y preindustrial— «ceremonias». A diferencia de los rituales, que confirman y efectúan un cambio de estado, las ceremonias son sucesos regulares y predecibles, en los que se afirman y legitiman los papeles y situaciones de una sociedad. Es decir, el microcosmos de una comida es paralelo al macrocosmos de las relaciones sociales de todos los días<sup>17</sup>.

Vamos a ver en el testimonio de unos autores antiguos cómo, incluso en comidas comunes, se servían distintas

15. S.R. ISENBERG / D.E. OWEN, *art. cit.* en nota 4, pp. 3-4.

16. J.H. ELLIOT, «Household and Meals vs. Temple purity replication patterns in Luke-Acts»: *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991) 103.

17. J.H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Massachusetts 1991, p. 386.

clases de alimentos según el rango o categoría de los diversos comensales. El primero es un epigrama de Marcial, que critica a Ceciliano por comer champiñones, mientras que la gente que come con él, pero que es de rango inferior, tiene que conformarse con manjares de peor calidad. En su acerba crítica le desea que coma un hongo como el de Claudio, que resultó envenenado:

«Dime, ¿qué locura te embarga? Ante una multitud de convidados, sólo tú, Ceciliano, comes champiñones. ¿Qué imprecación puedo dirigirte digna de tu gula y de tu estómago? Que comas un hongo como el de Claudio»<sup>18</sup>.

Otro epigrama del mismo autor no necesita ningún comentario:

«Siendo invitado a la cena, no ya en calidad de cliente, como antes, ¿por qué no me sirven los mismos manjares que a ti? Tú comes ostras engordadas en el lago Lumino, yo tengo que vaciar un mejillón con mi boca. A ti te sirven champiñones, a mí hongos del estercolero de los cerdos; tú tienes en tu plato rodaballo, a mí me han servido un sargo. Una tórtola dorada te llevan con sus enormes muslos, a mí una picaza muerta en su jaula. ¿Por qué, aunque contigo, Póntico, ceno sin ti? Que me aproveche algo la desaparición de la espórtula: cenaremos lo mismo»<sup>19</sup>.

El testimonio de Plinio es aún más claro, si cabe:

«Es una larga historia el relato de lo que sucedió cuando un hombre no estimado socialmente participó en una cena con uno que se tenía a sí mismo por famoso y próspero económicamente, aunque a mí me parecía sórdido y derrochador. Al rico y a otros pocos se les sirvieron algunos platos magníficos; a los demás, pocos y malos. También

18. *Epigramas de Marco Valerio Marcial*, Texto, introducción y notas de José Guillén, Zaragoza 1986, 1, 20 (p. 66).

19. *Ibid.*, 3, 60 (p. 145).

proporcionó en pequeños recipientes tres clases diferentes de vino; pero no se piense que cada invitado podía elegir el que quisiese; en absoluto podía elegir. Una clase era para él y para mí; otra clase, para sus amigos de un orden más bajo (porque coloca a sus amigos según categorías), y la tercera clase para sus libertos y los míos. El que estaba sentado junto a mí se dio cuenta y me preguntó si me parecía bien. Yo dije que no. Él volvió a preguntarme: 'Entonces, ¿qué costumbre sigues tú?'. 'Pongo a todos lo mismo, porque, cuando invito, lo hago para cenar, no para establecer diferencias. A quien he colocado en igualdad conmigo, admitiéndole a mi mesa, lo trato como un igual en todos los aspectos'. '¿También a los libertos?', preguntó. 'También, porque en tal ocasión no les veo como libertos, sino como compañeros'. Él me dijo: 'Te debe de salir muy caro'. 'En absoluto'. Me volvió a preguntar cómo era esto posible, y yo le dije: 'Porque mis libertos no beben el mismo vino que yo, sino que yo bebo el suyo'»<sup>20</sup>.

Los antropólogos sostienen que la observación atenta de cómo se controlan los cuerpos físicos es una de las mejores formas de comprender a una sociedad, porque el microcosmos suele ser más fácil de analizar que el macrocosmos. «Las comidas nos están hablando sobre los modelos de relaciones sociales, sobre la estratificación social, sobre la solidaridad del grupo y sobre las transacciones económicas»<sup>21</sup>. Por eso la comprensión adecuada de todo lo que está encerrado en una comida exige que diversas ciencias sociales aborden los diferentes aspectos de la comida, de los alimentos y de la participación en la mesa.

El consumo de los alimentos está regulado por usos y costumbres muy profundas y de gran carga simbólica. De ahí que, «cuando se atenta contra este tipo de prescripcio-

20. PLINIO, *Carta 2, 6*. La misma problemática se encuentra en JUVENAL, *Sátira V*.

21. J.H. NEYREY, *op. cit.* en nota 17, p. 362.

nes, se están introduciendo cambios significativos en la estructura socioeconómica de la sociedad»<sup>22</sup>. No es de extrañar que se haya llegado a decir que «Jesús fue crucificado por la forma en que comía»<sup>23</sup>.

### 3. Compartir la mesa en el judaísmo del siglo I

#### 3.1. *En general*

En el judaísmo del siglo I se constata una estrecha relación entre, por una parte, su característica preocupación por salvaguardar la separación del cuerpo social israelita respecto de los otros pueblos y, por otra, las normas de pureza impuestas en el interior de Israel para controlar los cuerpos individuales.

En Israel, de una manera similar a como se detecta en el sistema de castas de la India<sup>24</sup>, hay un paralelismo entre las normas del *connubium* y las del *convivium*: sólo se puede contraer matrimonio dentro del grupo con el que se puede comer. Se aborrece el matrimonio con paganos, como se evita comer con ellos. Lo que está en juego es conservar la pureza de Israel.

Los datos históricos corroboran las observaciones realizadas por M. Douglas sobre la estrecha relación existente entre la delimitación de las fronteras del cuerpo social y el control de los cuerpos individuales de sus miembros. Desde el siglo IV a.C. —y no sólo a partir del año 70, con la hegemonía de los fariseos— se constata en el judaísmo

22. Y. A. COHEN, «Patrones de consumo», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid 1977, p. 508.

23. R. J. KARRIS, *Luke: Artist and Theologian*, New York 1985, pp. 47, 70. Lo mismo se encuentra en N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York 1967, pp. 102-107.

24. L. DUMONT, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, London 1970.

una preocupación general por evitar comer con gentiles. Varios escritores del mundo griego y romano, que con frecuencia alaban determinados méritos del pueblo judío, informan sobre su aislacionismo y su resistencia a relacionarse con otras gentes<sup>25</sup>. Los primeros autores griegos que deben ser citados son Hecateo de Abdera (323-285 a.C.), que describe las costumbres de la colonia griega de Egipto, Apolonio Molon (siglo I a.C.) y Diodorus Siculus (60-30 a.C.), que dice expresamente que los judíos «no comparten la mesa con ningún otro pueblo»<sup>26</sup>.

Tácito (siglo I de nuestra era), en un excursus sobre los judíos en el libro V de su *Historia*, dice que los judíos son leales y fieles entre sí, pero hostiles con los de fuera. Y especifica: «tienen mesas separadas, duermen aparte y, aunque son gentes que aman el placer, se abstienen de relaciones con mujeres extranjeras»<sup>27</sup>. Es muy interesante cómo este autor relaciona las normas judías del matrimonio con las de la mesa.

Filóstrato (siglos II-III) describe a los judíos como «un pueblo que lleva su vida separada e irreconocible, que no se junta con el resto de los hombres en la mesa...»<sup>28</sup>.

Estos testimonios paganos son confirmados por las propias fuentes judías. El libro de Daniel fue compuesto durante la ofensiva antijudía de Antíoco IV Epífanes, que promovía una violenta helenización y trató de prohibir las prácticas judías en el año 167 a.C. (cf. 2 Mac 6), y uno de los elementos de su política consistió en forzar a los

25. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (2 vols.), Jerusalem 1974-1980. La obra citada es una presentación completa y cómoda de todos los textos. Me sirvo del resumen que sobre el tema que nos ocupa hace P.F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge (Ma) 1987, pp. 73-85.

26. M. STERN, *op. cit.* en nota 25, I, pp. 182-183.

27. *Ibid.*, II, p. 19.

28. Filóstrato es el autor de la *Vida de Apolonio de Tiana*. M. STERN, *op. cit.*, II, p. 341.

judíos a comer carne de cerdo, so pena de muerte si rehusaban (2 Mac 7). Pues bien, en Dn 1,3-17 se cuenta cómo Daniel, un joven judío puesto al servicio del rey de Babilonia, contaba con una porción diaria de alimentos provenientes de la mesa real, pero que él no tocaba por miedo a incurrir en impureza. Consiguió, junto con otros compañeros, permiso para comer sólo vegetales y beber únicamente agua.

En el libro de Judit, contemporáneo de la revuelta macedonea, se cuenta cómo, cuando Judit va adonde Holofernes con intención de engañarlo y matarlo, lleva consigo alimentos y vino (10,5), lo cual le permite rehusar el alimento que Holofernes le ofrece; y, aunque se sienta a su mesa, sólo come sus propios alimentos y servidos por su criada (12,17-19). Cada noche sale del campo de Holofernes y se baña en una fuente; cuando regresa purificada, come (12,7-9).

En el libro de Tobías, escrito probablemente antes de la persecución de Antíoco, se narra cómo, cuando Tobías fue llevado a la cautividad de Nínive, se negó a comer los alimentos de los gentiles (1,10-11). Obviamente, es inverosímil que fuera Tobías el único en no apostatar; en realidad, Tobías representa el comportamiento conveniente a un judío fiel de la diáspora, uno de cuyos aspectos clave es la observancia de las normas alimentarias.

La *Carta de Aristeas*, un escrito judío del siglo II a.C. sumamente interesante para nuestro tema, constituye una defensa del judaísmo de la diáspora, tanto frente a los paganos como frente a los judíos de Palestina. Unos judíos son enviados por el Sumo Sacerdote Eleazar desde Jerusalén a Egipto, a requerimiento del rey Ptolomeo Filadelfio, para que traduzcan al griego la ley hebrea. Cuando explican la ley judía, hacen ver el humanismo y la sabiduría que encierra y comienzan por «lo relativo a las comidas,

bebidas y animalejos que se consideran impuros» (128)<sup>29</sup>  
El objetivo de la ley es preservar la pureza del pueblo:

«...nos rodeó de un tupido seto y de murallas de hierro para que no nos mezcláramos lo más mínimo con ninguno de los otros pueblos, manteniéndonos santos de cuerpo y alma, libres de opiniones vacías, adorando al único Dios poderoso antes que al conjunto de la creación» (139).  
«...nos rodeó por todas partes de prescripciones santas relativas a los alimentos, bebidas, contactos, oídos y vista» (142).

Cuando el rey recibe en Alejandría a los judíos enviados por el Sumo Sacerdote Eleazar, les hospeda y organiza un banquete, pero se ajusta en todo a los usos judíos para que se encuentren a gusto. El autor no lo especifica, pero parece que el único comensal pagano es el rey. También parece que el rey toma su alimento, y los judíos el suyo, de una manera que recuerda a las comidas de Judit con Holofernes. La parte más larga de la obra (187-294) consiste en la descripción de la conversación que el rey mantiene en la mesa con los judíos y que se ajusta al género del «simposio», conocido en la literatura griega y que también utiliza Lucas, como tendremos ocasión de comprobar.

El Libro de los Jubileos, del siglo II a.C., representa un judaísmo más cerrado que el de la Carta de Aristeas, en la línea de la secta exclusivista de Qumrán<sup>30</sup>. Isaac bendice a Jacob y le dice:

«Hijo mío, Jacob, recuerda mis palabras y guarda los mandamientos de tu padre Abraham. Apártate de los gentiles, no comas con ellos..., pues sus acciones son impuras, y todos sus caminos inmundicia, abominación y horror» (22,16).

29. *Carta de Aristeas*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, Madrid 1983.

30. *Libro de los Jubileos*, en A. DÍEZ MACHO, *op. cit.*, II, 67-196.

«José y Asenet», de los siglos I-II, es un midráš agádico de Gn 41,45<sup>31</sup> que describe cómo José se enamora de Asenet, hija de un sacerdote egipcio, y se casa con ella después de su conversión al judaísmo. Cuenta la visita de José a la casa de los padres de su mujer:

«Penetró José en la mansión de Pentefrés, y éste le hizo sentar en un sitial, le lavó los pies y le dispuso una mesa aparte, pues José no comía con los egipcios (*synésthie*), porque tal cosa era para él una abominación» (7,1).

Podemos concluir diciendo que los judíos, que aceptaban el trato con paganos en las sinagogas, mercados y calles, mantenían una separación estricta a la hora de compartir la mesa. Estaban en juego unas normas de pureza que ellos hacían remontarse hasta Moisés.

«La resistencia de los judíos a compartir la mesa con los gentiles, en el sentido estricto de sentarse en la misma mesa con ellos y de participar de los mismos alimentos, vino y vajilla, era una característica intrínseca de la vida judía durante siglos antes y después de nuestra era»<sup>32</sup>.

En realidad, en la ley de Moisés no está prohibido explícitamente compartir la mesa con paganos. Pero de las prohibiciones de alimentos de Lv 11 fácilmente se pasaba a dichas prescripciones, porque el peligro de incurrir en impureza era evidente si se aceptaba el alimento proporcionado por los gentiles o si se usaba su vajilla. Además, desde el siglo II a.C. estaba extendida la norma legal judía que consideraba impuros a los paganos. Muchos datos confirman la existencia de esta norma en el siglo I: los esenios tenían que purificarse con un baño después de tratar con un pagano<sup>33</sup>; los vestidos del Sumo Sacerdote tenían

31. *José y Asenet*, en A. DÍEZ MACHO, *op. cit.*, III, pp. 191-240.

32. P.F. ESLER, *op. cit.* en nota 25, p. 84.

33. FLAVIO JOSEFO, *AJ* 2, 150.

que ser purificados después de haber sido custodiados por los romanos<sup>34</sup>; Hircano pidió a Herodes que no introdujese en Jerusalén a sus soldados paganos mientras el pueblo estaba purificándose para la fiesta de las Semanas<sup>35</sup>. En el judaísmo que surge después del año 70, la impureza de los gentiles se convierte en un elemento fundamental y pasa a la Mišná (cf. también Jn 18,28). Obviamente, si se consideraba impuros a los paganos, se justificaba plenamente la imposibilidad de compartir la mesa con ellos<sup>36</sup>.

### 3.2. La secta de Qumrán<sup>37</sup>

Diversos tipos de asociaciones existentes en el mundo greco-romano (funerarias, gremiales, filosóficas...) tenían frecuentemente en la comida comunitaria el elemento central de su vida social. Lo mismo se constata en varios grupos judíos.

Diversas sectas judías reforzaban las normas de mesa de su pueblo. Además, sus ritos de mesa eran con frecuencia una réplica manifiesta de la estructura del propio grupo. El carácter exclusivista había llevado a la secta de Qumrán a separarse hasta físicamente del resto de pueblo. Las normas de pureza rodean sus comidas, que se convierten en el elemento central de la vida comunitaria, en la que los novicios sólo pueden participar tras la culminación de su proceso de incorporación. Quien atenta contra

34. FLAVIO JOSEFO, *AJ* 18, 94.

35. FLAVIO JOSEFO, *AJ* 14, 285.

36. Se suele discutir el alcance de dos textos judíos: *Berakot* 7,1 y *Abodah Sarah* 5,5. El estudio que realiza Esler demuestra convincentemente que no alteran la prohibición de comer con paganos.

37. F. MOORE CROSS Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York 1958, esp. pp. 62ss; M. DELCOR, «Repas culturels esséniens et thérapeutes, thiasés et haburoth»: *Revue de Qumran* VI (1967-69) 401-426; K.G. KUHN, «The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran», en (K. STENDAHL, ed.) *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, pp. 65-93.

la comunidad es castigado con la separación de la comida. He aquí un texto de la *Regla de la Comunidad*:

«Cuando haya completado un año dentro de la comunidad... también sus bienes y posesiones serán incorporados en manos del Inspector... Que no toque la bebida/banquete<sup>38</sup> de los Numerosos hasta que complete un segundo año en medio de los hombres de la comunidad... Si se encuentra entre ellos alguien que ha mentado acerca de los bienes a sabiendas, lo separarán de la comida pura de los Numerosos y será castigado a un cuarto de su pan» (1Q S 6,18-21.24-25).

Las disposiciones sobre el ritual de mesa reflejan la estructura social de esta comunidad de origen sacerdotal:

«Comerán juntos, juntos bendecirán y juntos tomarán consejo. En todo lugar en el que haya diez hombres del consejo de la comunidad, que no falte entre ellos un sacerdote; cada uno, según su rango, se sentará ante él, y así se les pedirá su consejo en todo asunto. Y cuando preparen la mesa para comer, o el mosto para beber, el sacerdote extenderá su mano el primero para bendecir las primicias del pan y del mosto» (1Q S 6,2-5).

En la descripción que Flavio Josefo hace de los esenios, entre los que con toda probabilidad se reclutaban los sectarios de Qumrán, también ocupan un lugar eminente sus comidas comunitarias. La participación en la comida es el último escalón en el proceso de incorporación al grupo. Antes de la comida, que expresa la jerarquía y exclusividad del grupo, se someten a una purificación. La comida está asociada al cumplimiento de los deberes para con Dios y para con el prójimo, concretamente con los deberes de justicia, lo que guarda analogía con las disposiciones de Pablo sobre las exigencias de la eucaristía en la comunidad

38. Se discute si la palabra *masqeh* debe traducirse por «bebida» o por «banquete».

cristiana (1 Cor 11). He aquí el testimonio del historiador judío:

«Luego se reúnen de nuevo en un mismo sitio, se envuelven el lomo con una faja de lino y se lavan todo el cuerpo con agua fría. Después de esta purificación, se congregan en una sala particular, donde no puede entrar ninguna persona profana; ni ellos mismos pueden entrar en ese comedor sin estar puros, como si fuera un recinto sagrado. Se sientan sin hacer ruido, y el panadero sirve a cada uno un pan, y el cocinero un plato con una sola comida. El sacerdote pronuncia una oración antes de comer, y nadie puede probar bocado antes de que haya concluido la oración. Después de la comida, el sacerdote repite el rezo. Todos dan gracias a Dios, dispensador del alimento que hace vivir, al principio y al final de la comida. Luego se quitan las ropas de la comida, como si fueran vestiduras sagradas, y se vuelven al trabajo hasta la noche; regresan entonces al local común y cenan de la misma manera... Los que desean ingresar en la secta no son admitidos inmediatamente. El aspirante tiene que pasar por un período externo de un año... Si en el tiempo prescrito comprueba su temperancia, lo asocian más estrechamente al régimen de la cofradía: participa del baño de purificación, pero no es recibido aún en la comida común... Pero, antes de tocar el alimento común, se compromete con sus hermanos, mediante terribles juramentos, primero a venerar a Dios, luego a observar la justicia entre los hombres... Al que lo sorprenden cometiendo un delito grave lo expulsan de la comunidad. A menudo el expulsado encuentra una muerte miserable; porque, atado por sus juramentos y sus costumbres, no puede probar los alimentos de los profanos...»<sup>39</sup>.

Después veremos que en los textos de Qumrán también se habla del banquete mesiánico, que probablemente consiste en una transposición idealizada de sus propias comidas

39. BJ 2, 138-150.

comunitarias. En las excavaciones arqueológicas realizadas en Qumrán se ha identificado perfectamente el comedor de la secta, que era el espacio central de su vida comunitaria, y también se ha encontrado una amplia vajilla.

### 3.3. *Los fariseos*

Los estudios de J. Neusner<sup>40</sup> han demostrado que los fariseos del siglo I, escarmentados por los malos resultados obtenidos, habían aminorado sus pretensiones políticas y, reorientados sobre todo por Hillel, habían centrado sus preocupaciones en la integridad de la vida religiosa del grupo: pretendían extender a la vida cotidiana la pureza que se encarnaba en el templo. Los fariseos eran laicos que aspiraban a reflejar en sus casas el modelo del templo. Su preocupación fundamental giraba en torno a la mesa, sus normas y condiciones de participación.

«(Los fariseos) eran un grupo no político, cuya preocupación religiosa principal era la conveniente preservación de la pureza ritual en relación con la comida cotidiana, y la observancia de las leyes alimentarias diarias, esencialmente las referentes a los alimentos y a la recolección de las cosechas del campo»<sup>41</sup>.

«Los fariseos defendían que incluso fuera del templo, en la propia casa, había que seguir la ley de la pureza ritual en la única circunstancia en que podía aplicarse: en la mesa. Por eso se debe comer el alimento secular (el or-

40. J. NEUSNER, un autor sumamente prolífico, modifica la idea convencional que se tenía de los fariseos y que se basaba en la descripción que ofrece Flavio Josefo. Neusner estudia críticamente la misma tradición rabínica. Para nuestro tema, su gran obra es *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, vol. III, Leiden 1971; también es importante *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973. Para una presentación general de sus investigaciones, cf. «The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100»: *ANRW* 19, 2.

41. J. NEUSNER, *The Rabbinic Tradition...*, p. 305.

dinario, la comida de cada día) en un estado de pureza, como si uno fuese un sacerdote en el templo»<sup>42</sup>.

«En la ideología farisea, los alimentos y la comida constituían un eslabón de enlace entre el templo, con su altar, y la casa privada, con su mesa. Para los fariseos, las rigurosas regulaciones de pureza referentes al templo, al sacerdocio y a los sacrificios se extendían a la cama y a la mesa de todo judío observante»<sup>43</sup>.

Neusner llega a la conclusión de que el 67 % de todas las perícopas legales atribuidas a maestros anteriores al año 70 se refieren a leyes sobre los alimentos. El mismo autor concluye que los fariseos de este tiempo eran fundamentalmente «*a table fellowship sect*»<sup>44</sup>.

### 3.4. *Los terapeutas de Egipto*

En la descripción que Filón nos ofrece de esta secta judía de Egipto, las comidas tienen también un lugar muy destacado. Como no podía ser menos, están reguladas con toda precisión y reflejan la estructura de su comunidad y las relaciones que adoptan con el mundo circundante<sup>45</sup>.

A la hora de comer se colocan por orden, y los más antiguos ocupan los primeros puestos; pero evitan otras distinciones, porque quieren expresar la igualdad. Sirven los más jóvenes, pero se deja bien claro que no lo hacen como esclavos, sino como hombres libres, y por eso no se recogen la túnica en la cintura, sino que la llevan suelta a lo largo del cuerpo. Se señala el inicio y el fin de la comida y se determina qué es lo que se puede y lo que no se puede comer. También se dice cómo tienen que vestirse. Se señalan las oraciones de antes y de después. Son ve-

getarianos, no beben vino, y tienen perfectamente determinado cómo han de ser el pan, la sal y las verduras. Es decir, se regulan todos los aspectos de la celebración de la comida, que va acompañada de una enseñanza del presidente.

### 3.5. *Los valores de este mundo cultural*

Tras la presentación de estos datos, vamos a preguntarnos por los esquemas mentales presentes y por los valores que reflejan. Intentamos penetrar en el mundo cultural mediterráneo del siglo I, del que forma parte el pueblo judío y al que pertenece el texto de Lucas. Pretendemos sacar a la luz lo que eran unos presupuestos obvios para la gente de aquella cultura. En este trabajo nos serán de gran ayuda las aportaciones de la antropología cultural. Creemos que hay tres grandes esquemas mentales; si hablamos desde el punto de vista de los supuestos de un texto escrito, podemos decir que hay tres escenarios mentales subyacentes.

#### 3.5.1. El sistema de pureza<sup>46</sup>

El hombre necesita introducir un orden y una inteligibilidad en el mundo que le rodea, a fin de poder desenvolverse y relacionarse con sus semejantes. Es lo que se llama la creación de «un mundo social», el conjunto de valores, cosmovisiones, símbolos y pautas de comporta-

46. Son fundamentales, además de los trabajos de M. DOUGLAS ya citados, los de J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981, pp. 122-152; J. SOLER, «The Semiotics of Food in the Bible», en (R. FOSTER / O. RANUM, eds.) *Food and Drink in History*, Baltimore 1979; J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973. Un estudio reciente del sistema judío de pureza, con atención a las interpretaciones de la antropología cultural, es el de W. HOUSTON, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield 1993. Un estudio más centrado en el judaísmo y que revisa críticamente las posturas de Neusner es el de H.K. HARRINGTON, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis. Biblical Foundation*, Atlanta 1993.

42. J. NEUSNER, *The Idea of Purity...*, p. 83.

43. J.H. ELLIOT, *art. cit.* en nota 16, p. 103.

44. J. NEUSNER, *The Rabbinic Tradition...*, p. 318.

45. FILÓN, *De Vita Contemplativa*, 66-83.

miento que son fundamentalmente compartidos por un grupo social. Cada cultura ordena la experiencia de una forma propia, y la humanidad crea, por tanto, diversos mundos sociales.

El sistema de pureza estricto que caracteriza al judaísmo del siglo I es una forma peculiar de ordenar toda la realidad: los espacios o lugares, el tiempo, las personas, los demás seres vivos, las acciones... El principio fundamental es que cada realidad debe ajustarse perfectamente a su categoría o naturaleza. Lo que rompe el orden es lo impuro o manchado. Hay aversión a lo que se sale de los moldes establecidos, a lo que no encaja en una categoría determinada. El prototipo del sistema de pureza es el relato sacerdotal de la creación en el primer capítulo del Génesis, que es un proceso de distinción y clasificación. Cada reino de la naturaleza es distinto de los demás, es producido en su propio día y tiene su lugar específico. Lo que se sale de este orden es impuro.

Son impuros los animales en la medida en que no encajan debidamente en su grupo, por mostrar rasgos propios de otro grupo distinto. Por ejemplo, el ave que come carroña, el pez que no tiene escamas, el reptil que arrastra su vientre sobre la tierra (Lv 11; Dt 14)...

«Todos estos animales impuros están marcados con una mancha; tienen alguna anomalía en su relación con su elemento vital o con sus órganos característicos de vida en dicho elemento, especialmente de locomoción. Si no encajan en una clase, o si encajan en dos al mismo tiempo, son impuros. Son impuros porque rompen los esquemas mentales (...) Avanzo la hipótesis de que el régimen alimentario de los hebreos, como su mito de la creación, está basado en una taxonomía en la que el hombre, Dios, los animales y las plantas están definidos estrictamente por sus relaciones recíprocas entre ellos en una serie de oposiciones. Los hebreos concebían el orden del mundo como el orden que subyacía a la creación del mismo.

La impureza es, simplemente, desorden, ocurra donde ocurra»<sup>47</sup>.

Así se explica la prohibición de aparear animales de distinta especie o de usar ropa de dos clases de tejido (Lv 19,19). La homosexualidad (Lv 18,22) y, mucho más aún, la bestialidad (Lv 18,23) y el incesto (Lv 18,6) suponen una transgresión de la rígida distinción de la naturaleza de las cosas y, por tanto, supone impureza.

Abolir la distinción, ya sea en el terreno sexual o en el culinario, es subvertir el orden del mundo. Cada realidad pertenece a una sola categoría: a un pueblo, a un sexo, a una especie. La ley judía es notable por su rigor, y es obvio que la inflexibilidad con que se mantiene el propio «mundo social» es un poderoso factor de unificación y de conservación de un pueblo, el judío, celosísimo de su identidad.

El sistema de pureza se encontraba simbolizado de manera eminente en el templo, que era el centro del universo judío y que se consideraba, además, el centro del mundo. Estaban escrupulosamente regulados los *espacios* que se podían usar (los gentiles no podían entrar en el atrio de Israel; las mujeres no podían entrar en el atrio de los hombres; los sacerdotes tenían acceso a lugares prohibidos a los laicos; al lugar más santo —el *sancta sanctorum*— sólo podía entrar el Sumo Sacerdote una vez al año); estaba perfectamente determinado cómo tenían que ser las *cosas o utensilios*, las características de los *animales* aptos para los sacrificios, los *tiempos* apropiados para la oración y las ofrendas, las *personas* que podían sacrificar, las que podían participar y las que quedaban excluidas.

La pureza es menor en las fronteras o en los márgenes; en cambio, crece a medida que se acerca a la santidad de Dios. Y la Mišná regula establece una clasificación de los

47. J. SOLER, *art. cit.* en nota 46, pp. 135ss.

diversos lugares por su mayor o menor pureza o santidad<sup>48</sup>. El principio de clasificación es claro: la santidad o pureza depende de la relación con el templo y, concretamente, con el *sancta sanctorum*. Se clasificaban también los tiempos, asignando a los diversos días sus respectivos comeditos (el sacrificio, el ayuno, la preparación, el descanso, la fiesta...<sup>49</sup>). Alterar este orden, transgrediendo, por ejemplo, el descanso sabático, significaba incurrir en impureza.

Cuando un sistema de pureza es rígido, se multiplican en número y en precisión las clasificaciones que regulan todas las actividades de la vida. Esto es lo que sucedía en el judaísmo del tiempo de Jesús.

En el trato con lo extraño es mayor el peligro de impureza. Por eso los márgenes o fronteras de la vida, tanto individual como social, se regulan con especial cuidado. Antes ya hemos señalado que —como sucede con las puertas de una ciudad amurallada— se vigilan con singular atención los orificios de entrada y de salida del cuerpo, así como lo referente al semen, los excrementos, la sangre y los alimentos.

La circuncisión, el sábado y las normas alimentarias (Lv 20,24-25) pretenden separar al pueblo de los demás pueblos. Las tres cosas suponen un corte (en el cuerpo, en el tiempo y en las relaciones con los demás y con la naturaleza, respectivamente).

Se busca una legitimación ideológica de las normas alimentarias, y se encuentra por referencia al mito de los orígenes. Al principio el hombre era vegetariano (Gn 1,29), y sólo después del diluvio, como una concesión, se le permitió comer carne (Gn 9,3). En la época del desierto, en un primer momento, también era vegetariano (Ex

48. *Kelim* 1,6-9.

49. Tratado Moed de la Mišná.

16,31), pero el pueblo se rebela por dos veces contra Moisés, porque quiere comer carne (Ex 16,3; Nm 11,4. 13-18), y entonces Dios les proporciona milagrosamente codornices, como una concesión ante la rebeldía del pueblo (Nm 11,19-20.31-33). Se permite al pueblo comer carne, pero con dos restricciones: la carne de algunos animales y la sangre de todos ellos.

### 3.5.2 Honor - vergüenza<sup>50</sup>

Nos encontramos con una categoría central en las sociedades mediterráneas del siglo I. El honor es el estado o consideración que uno reivindica para sí mismo en la sociedad y el reconocimiento de esta pretensión por parte de los demás. El honor de que cada uno goza prescribe las formas de relacionarse con sus iguales, con los superiores y con los inferiores. Si alguien actúa según unas pautas de honor que no le son reconocidas por la sociedad, hace el ridículo.

El *honor* depende, ante todo, de la estirpe o familia a que se pertenece. A diferencia de lo que sucede en nuestras sociedades, donde la autonomía personal es más valorada, en la antigua sociedad mediterránea la estima depende del grupo de pertenencia. Es fundamental mantener el honor de la familia y vengarlo, en el caso de que haya sido ultrajado. También cabía la posibilidad de ganar honor por medio de las propias acciones.

50. J. PITT-RIVERS, *Antropología del honor, o política de los sexos*, Barcelona 1979; J.G. PERISTIANY, *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona 1968; J. PITT-RIVERS / J.G. PERISTIANY (eds.), *Honor y gracia*, Madrid 1993. Su aplicación al estudio del NT, en B.J. MALINA, *The New Testament World...* (cit. en nota 46), pp. 25-50. En la obra de B.J. MALINA / R.L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992, hay una presentación resumida y muy bien hecha de estas categorías antropológicas, a cuya luz se leen los textos de los evangelios sinópticos.

Se pueden dar muestras del reconocimiento del honor de una persona, por ejemplo, con un regalo; y se puede desafiar su honor, por ejemplo, insultándola. En este caso, el conflicto es gravísimo.

Un concepto relacionado con el de honor es el de *vergüenza*, que tiene dos sentidos, uno positivo y otro negativo. «Ser avergonzado» puede significar la pérdida pública del honor. «Tener vergüenza» es una actitud necesaria para salvaguardar el honor propio y el ajeno; de lo contrario, se es un «desvergonzado». Se consideraba que había ciertas personas nada honorables, como las prostitutas, los actores, los posaderos y otros, porque su misma profesión hacía que no respetasen las normas sociales del honor.

De especial importancia es el honor sexual de la mujer, que goza de una consideración totalmente distinta que el varón en este aspecto. Una vez perdido, es irrecuperable y debe ser vengado por los varones del grupo, porque significa una afrenta a todo él.

De la misma forma que existe una división sexual del trabajo, también existe una relación diferente de cada sexo con el honor. El honor del varón está simbolizado en los testículos y se expresa en comportamientos reputados como masculinos: virilidad, coraje, autoridad, defensa de la familia y de su prestigio... Éstos son los comportamientos honrosos de un varón. La mujer, en cambio, guarda el honor del grupo, ante todo, cultivando la vergüenza. Su honor se simboliza en su cabeza (velo) y en su integridad sexual y se expresa en comportamientos reputados como femeninos: pudor, recato, timidez, fidelidad...

### 3.5.3. Relaciones patrón - cliente

En las sociedades democráticas se parte del principio teórico de que todos los ciudadanos son iguales ante la ley y —teóricamente, repito— todos tienen las mismas posibilidades de acceder a los recursos públicos. Se diferencia

netamente entre las relaciones privadas o personales que pueda tener una autoridad, basadas en la amistad o el parentesco, y las relaciones propias de su cargo u oficio. Si se mezclan ambos tipos de relaciones, se produce el «tráfico de influencias», el nepotismo o el favoritismo, que resultan inaceptables.

No eran así las cosas en la antigüedad, donde la sociedad era un cuerpo con miembros en diferentes situaciones y con desiguales posibilidades. Quien ejercía algún cargo de autoridad se rodeaba de amigos, se apoyaba en ellos y les favorecía. Y esto se consideraba normal.

En este contexto se entiende la existencia de la relación patrón-cliente, que era característica de la sociedad mediterránea del siglo I (y que subsiste, en formas diversas y por encima de las relaciones democráticas, en la sociedad y en la iglesia católica, tan deudora de la cultura mediterránea). El patrón era una persona de honor y de recursos económicos, con una serie de clientes que dependían de él. Una casa importante tenía muchos clientes y procuraba aumentarlos, porque ello le proporcionaba honor. Los clientes también pugnaban por conseguir un buen patrón, por las ventajas materiales que suponía. Aunque las relaciones patrón-cliente se consideran estables, la pugna de unos y otros por conseguir honor o mejoras económicas dio una cierta movilidad a esta institución social. El sistema de patronazgo se inició en la ciudad de Roma, pero se fue extendiendo después al resto del Imperio.

Un patrón podía ser el benefactor de una ciudad o de un pueblo. Solía hacer obras públicas en beneficio de la localidad u organizaba festejos; y a cambio se le erigían estatuas o se realizaban inscripciones en su honor. El emperador era el patrón de sus oficiales mayores, y éstos lo eran respecto de sus inferiores, de modo que una espesa red de patronazgos, de clientes y patronos, se extendía por toda la sociedad. Por ejemplo, un centurión romano de Cafarnaún podía ser cliente/amigo del legado romano de

Siria, que, a su vez, sería cliente/amigo del emperador; pero dicho centurión podía ser patrón del pueblo de Cafarnaún y, por tanto, su benefactor, como vemos en Lc 7,5.

Una figura importante era el intermediario (hoy lo llaman «broker»), que mediaba entre el cliente y el patrón que poseía los recursos. El intermediario podía ser patrón con sus propios clientes, pero, a su vez, era cliente de otro patrón más poderoso. En el ejemplo anterior, una autoridad imperial era intermediaria en la relación con el emperador, pero ejercía como patrón en sus dominios.

«La relación patrón-cliente es un concepto central necesario para entender cómo funcionaba este tipo de sociedad, tanto en el nivel de la administración de Roma y sus provincias como en el de las relaciones en las comunidades más pequeñas»<sup>51</sup>.

### 3.6. *El banquete mesiánico*

Experiencias humanas tan reales y compartidas como el hambre, el conseguir alimentos y la alegría del banquete se usan de forma simbólica para expresar esperanzas religiosas muy profundas. Concretamente, la plenitud humana del encuentro con Dios, la salvación, se suele expresar con la imagen del *banquete*, un símbolo, con complejas raíces en la mitología oriental, que se desarrolló sobre todo en la literatura apocalíptica, especialmente durante los períodos helenista y romano.

Sus antecedentes se encuentran en dos motivos literarios y mitológicos. El primero es el del alimento sagrado, que proporciona la bendición divina, normalmente bajo la

51. H. MOXNES, «Patron - Client Relations and the New Community in Luke-Acts», en (J.H. NEYREY, ed.) *The Social World of Luke-Acts*, Massachusetts 1991, p. 246.

forma de inmortalidad. Una de las modalidades más antiguas de este mito es la del árbol de la vida del Génesis (2,9); y una tradición paralela se encuentra en la mitología griega, donde el néctar y la ambrosía son el «alimento de los dioses» que da vida<sup>52</sup>. El otro motivo es el del banquete sagrado. Es conocido el mito del banquete de victoria tras una gran batalla de los dioses<sup>53</sup>. El banquete festivo también fue utilizado como un símbolo de la vida de después de la muerte en las tradiciones del Oriente próximo, y algo menos en Grecia y en Roma<sup>54</sup>.

El texto clásico de la tradición judía es Is 25,6-8:

«El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos en este monte un festín de manjares suculentos, un festín de vinos de solera; manjares enjundiosos, vinos generosos. Y arrancará en este monte el velo que cubre a todos los pueblos, el paño que tapa a todas las naciones. Aniquilará la muerte para siempre. El Señor Dios enjugará las lágrimas de todos los rostros, y el oprobio de su pueblo lo alejará del país —lo ha dicho el Señor».

Encontramos en este texto temas conectados con el motivo del banquete: la victoria sobre los elementos primordiales, una celebración de alegría eterna, la abundancia de alimentos, la presencia del Mesías (implícita), el juicio y la peregrinación de las naciones...

La tradición del banquete escatológico es desarrollada por la literatura apocalíptica. He aquí algunos textos.

«Los justos y los elegidos serán salvos en ese día y ya no verán el rostro de los pecadores e inicuos. El Señor de los

52. HOMERO, *Odisea* 5,93; *Iliada* 5,335-342; 19,38-39.

53. *Enuma Elis* VI, 69-34.

54. El «pan de ángeles», en Sal 78,25; Sab 16,20; 4 Esd 1,9. El «pan de vida», en *José y Asenet* 16,8.14-16; Jn 6,25-29. El agua como don divino, en *Odas de Salomón* 6,8-18; Jn 4,10-14; Ap 22,1-2.17-19. El carácter numinoso del vino está muy presente en la tradición griega, donde se relaciona con Dionisios y sus bendiciones.

espíritus habitará con ellos; con ese Hijo del Hombre morarán y comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos» (Henoch 62,13).

En Henoch, los enemigos del pueblo son historizados, mientras que en 2 Baruch se describen en términos mitológicos:

«Y él me respondió y me dijo: caerá toda la tierra; todos los vivientes lo experimentarán. Porque en aquel tiempo yo protegeré sólo a quienes se encuentren entonces en esta tierra, y sucederá, cuando todo esto se cumpla, que el Mesías entonces empezará a revelarse. Y Behemoth será revelado desde su lugar, y Leviatán subirá desde el cielo, estos dos grandes monstruos que yo creé en el quinto día de la creación y que han permanecido hasta este tiempo; y entonces ellos servirán de alimento para todos los que permanezcan. La tierra multiplicará por mil sus frutos, las parras tendrán mil ramas, y cada rama producirá mil racimos, y cada racimo tendrá mil uvas, y cada uva producirá ciento veinte galones de vino. Y los que habían pasado hambre se llenarán de alegría... Y sucederá también en este tiempo que el maná descenderá de nuevo de lo alto, y comerán en aquellos años, porque han alcanzado la consumación del tiempo» (2 Bar 29,1-5).

En los Testamentos de Simón y de Aser, probablemente la mención del banquete es una interpolación cristiana, pero en cualquier caso refleja una expectativa del mundo judío del comienzo de nuestra era:

«Entonces resucitaré con alegría y alabaré al Altísimo por sus maravillas, porque Dios, tomando cuerpo humano y comiendo con los hombres, los ha salvado» (*Test. Simón* 6,7).

«Viniendo como hombre, comiendo y bebiendo con ellos y aplastando sin peligro la cabeza del dragón en medio del agua: así salvará a Israel y a todas las naciones» (*Test. Aser* 7).

Otros muchos motivos bíblicos están relacionados con el banquete escatológico. Por ejemplo, los textos en los que la Sabiduría invita al banquete que sacia plenamente: Pr 9,2-5; Sir 24,19-22. También el Salmo 23 cuando afirma que Dios es el pastor que conduce al justo a praderas de hierba verde y a las aguas del reposo y le prepara una mesa rebosante. De la misma forma, el nuevo David conducirá a su pueblo a buenos pastos (Ez 34,14.23). En Is 55,1-5 se convoca al banquete del nuevo David. Y se espera que en los tiempos escatológicos los siervos de Dios comerán, beberán y se alegrarán, mientras que una suerte totalmente distinta aguarda a los idólatras (Is 65,13-14).

En los documentos de la secta de Qumrán se testimonia claramente el banquete mesiánico:

«Ésta es la asamblea de los hombres famosos, los convocados a la reunión del consejo de la comunidad, cuando engendre Dios al Mesías con ellos. Entrará el sacerdote jefe de toda la congregación de Israel y todos sus hermanos, los hijos de Aarón, los sacerdotes convocados a la asamblea, los hombres famosos, y se sentarán ante él, cada uno de acuerdo con su dignidad. Después entrará el Mesías de Israel, y se sentarán ante él los jefes de los clanes de Israel, cada uno de acuerdo con su dignidad, de acuerdo con sus posiciones en sus campamentos y en sus marchas. Y todos los jefes de los clanes de la congregación, con los sabios y los instruidos, se sentarán ante ellos, cada uno de acuerdo a su dignidad. Y cuando se reúnan a la mesa de la comunidad o para beber el mosto, y esté preparada la mesa de la comunidad y mezclado el mosto para beber, que nadie extienda la mano a la primicia del pan y del mosto antes del sacerdote, pues él es el que bendice la primicia del pan y del mosto y extiende la mano hacia el pan antes que ellos. Después el Mesías de Israel extenderá su mano hacia el pan. Y después bendecirá toda la congregación de la comunidad, cada uno de acuerdo con su dignidad. Y según esta norma actuarán en ca-

da comida, cuando se reúnan al menos diez hombres» (1Q Sa II,11-22)<sup>55</sup>.

La presencia del Mesías de Israel deja meridianamente claro que se trata de una descripción del banquete mesiánico. Sin embargo, se afirma que las rúbricas tienen que realizarse «en cada comida, cuando se reúnan al menos diez hombres», lo que demuestra que se está también pensando en las comidas cotidianas de la secta. Parece que la comida común del grupo es vista aquí como una anticipación o prefiguración del banquete mesiánico<sup>56</sup>. Es muy interesante cómo el banquete replica o refleja la estructura social de este grupo tan estricto. Pocos ejemplos hay más claros de que el microcosmos de la comida refleje el macrocosmos de la vida entera del grupo.

En el Nuevo Testamento se alude al banquete mesiánico en varios lugares (Mc 14,25 = Mt 26,20 = Lc 22,16.18.30; Mt 8,11-12 = Lc 13,28-29; Lc 6,21 = Mt 5,6; Lc 14,15-24 = Mt 22,1-14; Lc 12,37; Lc 16,22-26; Ap 3,20; 19,9). Posteriormente estudiaremos los textos lucanos.

El banquete mesiánico utiliza una imagen tomada del mundo de la casa y de la vida familiar, es decir, del ámbito en que rigen relaciones de solidaridad, donde se expresa la acogida, la reciprocidad generalizada, la igualdad y el perdón. Como veremos, este ámbito es el que sirve a Lucas para expresar los valores de la comunidad de Reino de Dios<sup>57</sup>.

55. Puede verse también 4 QPs 37, II, 10-11.

56. F. MOORE CROSS Jr., *op. cit.* en nota 37, p. 65. Para D.E. SMITH es difícil, en este caso y en otros, saber si se describen banquetes actuales como mesiánicos o si, al describir el banquete mesiánico, se está reflejando la práctica real del grupo: «The Messianic Banquet Reconsidered», en *The Future of Early Christianity. Essays in honour of H. Koester*, Minneapolis 1991, pp. 64-76.

57. Un poco más tarde, en el apartado 4.5. de este capítulo, explico estas afirmaciones y lo que implican a la luz de la economía y las instituciones sociales del siglo I.

### 3.7. «Comer y regocijarse en la tierra», según el Deuteronomio

La tierra, meta de la marcha de Israel y tema clave del Deuteronomio, es el lugar donde el pueblo «comerá y se regocijará ante el Señor». El tema del gozoso y feliz comer en la tierra que Dios ha concedido no es ajeno al arraigo en Israel del banquete como expresión de la plenitud de la salvación. Además, esta vinculación entre el camino de Israel y el comer, probablemente ha influido en Lucas<sup>58</sup>. Es necesario, por tanto, presentar brevemente este tema del libro del Deuteronomio.

En el Deuteronomio, el objetivo de la marcha de Moisés con el pueblo hacia la tierra prometida consiste en heredar las bendiciones de la alianza con los profetas, resumidas en el «comer y regocijarse» ante el Señor. Lo primero que se hace, al entrar en la tierra, es escribir la Ley en unas piedras levantadas en el monte Ebal y ofrecer sacrificios de comunión a Yahvéh: «Allí también inmolarás sacrificios de comunión, los comerás y te regocijarás (*euphranthêsê*) ante el Señor tu Dios» (Dt 27,7).

La tierra se describe repetidamente diciendo que «mana leche y miel» (6,3; 8,8; 11,9; 26,9-10.15; 27,3; 31,20; 32,13-14).

En la sección central del libro aparecen varias veces unidos el comer y el regocijarse en la tierra y, concretamente, en el Templo (12,7.15.18; 14,23.26; 15,20; 16,3.7-8; 18,1.8; 26,11-12). Es importante subrayar que este alegrarse o regocijarse (*euphrainô*) está relacionado con un banquete festivo. Lucas también emplea varias veces este verbo para referirse, no a cualquier alegría, sino a la que se expresa en una comida, matiz importante que no

58. Éste es el objeto central de la obra de D.P. MOESSNER, *The Lord of Banquet*, Minneapolis 1989.

siempre se percibe en las traducciones (Lc 12,19; 15,23.24.29.32; 16,19).

La gran obligación en la tierra es compartir y comer con el pobre, el levita y el extranjero (14,28-29; 26,12). La consumación del éxodo de Israel es comer los primeros frutos en las casas/familias, con los levitas y forasteros, ante el Señor, en el lugar que él ha elegido.

El desobedecer la voz de Dios se simboliza como un «comer y regocijarse» pervertido (31,20; 8,11-12; 32,15). El pueblo desobedecerá, y el castigo consistirá en «pasar hambre» y quedar desolados (28,31.33.51; 28,53-57). Pero no será ésta la última palabra: Dios anuncia la restauración del pueblo —un nuevo éxodo (Dt 30)—, que será conducido por un profeta semejante a Moisés y prometido por éste (Dt 18,15)<sup>59</sup>.

#### 4. Las comidas en el evangelio de Lucas

Vamos a comenzar el estudio de los textos lucanos por las comidas de Jesús con tres grupos de personas muy diferentes: a) con pecadores y publicanos; b) con fariseos; y c) con sus discípulos. Enseguida se descubre que nos encontramos ante textos muy característicos de Lucas, muy elaborados literariamente y de enorme profundidad teológica. Debe quedar claro que no es mi propósito hacer una exégesis exhaustiva, sino mostrar la relevancia del tema de la comida y del banquete, y para ello las infor-

59. Según Moessner, Lucas presenta a Jesús y su camino a Jerusalén como el cumplimiento de esta promesa. Es el profeta que encabeza el éxodo definitivo y que aparece como un caminante hacia Jerusalén —frecuentemente como huésped que come en las casas; en ocasiones como anfitrión— y que experimenta el destino trágico de los profetas en la obra deuteronomística. Jesús va a comer con los suyos en Jerusalén (Lc 22,14-38) y los discípulos van a «comer y regocijarse» también en Jerusalén (Hch 2,42-47, porque son el Israel reunido de todos los lugares de la tierra (Hch 2,9-11), que culmina el éxodo prometido en Dt 30.

maciones de la antropología cultural proporcionan una luz nueva y sumamente enriquecedora. De todas formas, las páginas dedicadas a estos textos (los párrafos 1 al 3, que vienen a continuación), por la misma naturaleza del estudio, son las más analíticas de todas.

Después estudiaré los textos de una forma más temática. Primero analizaré la utilización simbólica del comer y del banquete en la obra lucana, que es rica y de gran hondura antropológica (párrafo 4). Más tarde mostraré la estrecha relación de la mesa compartida con el tema de la casa; en el fondo, Lucas establece una contraposición entre dos sistemas, uno representado por el Templo, y el otro por la casa. Este punto nos introduce en el corazón del mundo social lucano y de su teología del Reino de Dios (párrafo 5). En el último párrafo (el 6) presentaré la relación entre el camino de Jesús a Jerusalén (y el camino de los misioneros cristianos) con la mesa compartida, que es el centro de la casa, que tiene ante sí la posibilidad de acoger o rechazar al profeta itinerante.

##### 4.1. Comidas con pecadores y publicanos

En tres textos claramente relacionados entre sí, la comida de Jesús con pecadores y publicanos provoca una reacción escandalizada y extrañada. Y es que, en efecto, esta participación de mesa está cuestionando el sistema de pureza en que se basa la coherencia interna del pueblo y su delimitación hacia fuera. Jesús responde a las críticas reivindicando una nueva y desconcertante experiencia de Dios. En nombre de Dios, no legitima el orden social establecido —teocrático, por cierto—, sino que impulsa su trastrueque profundo, que permitirá la reintegración de los excluidos y marginados del sistema. Veamos los textos.

###### 4.1.1. Lc 5,27-39: el banquete en casa de Leví

Nos encontramos en la sección de las controversias galileas (5,17 — 6,11), que Lucas tiene en paralelo con Marcos (2,1 — 3,6). Con toda probabilidad, Lucas de-

pende de Marcos en este texto, compuesto de diversas tradiciones originariamente independientes<sup>60</sup>.

Lo que está claro es que Lucas ha convertido en una única escena, ambientada en el marco de un banquete, lo que en Marcos eran dos escenas diferentes. En Mc 2,18 comienza una nueva perícopa, con cambio de escenario; pero en Lucas no hay ruptura entre los versículos 32 y 33, pues los mismos que han preguntado en el v. 30 vuelven a hacerlo en el v. 33. El resultado es una conversación de sobremesa más larga en Lucas y que versa sobre con quién se puede comer (30-32) y cuándo hay que ayunar y dejar de comer (33-39).

Se ha querido ver en Lc 5,27-39 —injustificadamente, en mi opinión— el género literario denominado «simposio»<sup>61</sup>. En el «simposio» se establece un diálogo entre los comensales, mientras que aquí quienes interrogan a Jesús no están —ni aceptarían estar jamás— en la mesa que él comparte con los impuros; lo que hacen es acecharlo y espiarlo desde fuera.

Algunas modificaciones lucanas del texto marcano, además de la ya mencionada del v. 33, son importantes para el objetivo de nuestro estudio. En el v. 29 queda claro que la comida tiene lugar en casa del publicano Leví, en la que Jesús ha entrado. El texto griego de Mc 2,15 no deja claro de qué casa se trata, y gramaticalmente podría tratarse incluso de la casa de Jesús. Las críticas de 5,30 establecen una evidente relación con los otros lugares don-

60. Probables tradiciones anteriores: vocación (vv. 27-28; Mc 22,14); controversia (vv. 30-32a; Mc 2,16-17a); dicho aislado (v. 32b; Mc 2,17b); dichos de Jesús (vv. 33-35; Mc 2,18-20); dichos de Jesús (vv. 36-38; Mc 2,21-22); el v. 39 probablemente procede de una fuente propia lucana; cf. *Evangelio de Tomás* 47.

61. F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (1,1 — 9,50)*, Génève 1991, p. 247. En la sección posterior, en que estudio las comidas de Jesús en casa de un fariseo, expongo las características literarias del «simposio».

de Jesús y sus discípulos comparten la mesa con los impuros de Israel (o con los impuros paganos). El parentesco de los textos y la importancia del tema salta a los ojos:

Lc 5,30: «...y murmuraban (*egongydson*) los escribas y los fariseos diciendo a sus discípulos: ¿por qué coméis y bebéis con los publicanos y pecadores?».

Lc 15,1-2: «Se acercaban a él todos los publicanos y los pecadores para oírle, y murmuraban (*diegongydson*) los fariseos y los escribas diciendo: Éste acoge a los pecadores y come con ellos».

Lc 19,7: «...y viéndolo, todos murmuraban (*diegongydson*) diciendo: ha ido a hospedarse a casa de un pecador».

Hch 11,1-3: «Oyeron los apóstoles y los hermanos que había en Judea que también los gentiles habían aceptado la Palabra de Dios. Cuando subió Pedro a Jerusalén, se lo reprochaban los de la circuncisión diciendo: has entrado en casa de incircuncisos y has comido (*synephagen*) con ellos».

El verbo *murmurar* es usado en los LXX para expresar las quejas de Israel contra Dios en el desierto (Ex 16,7; 17,3; Nm 11,1; 14,27-29). Hay una progresión en las murmuraciones y críticas. En Lc 15,1-2 se acercan a Jesús *todos* los publicanos y pecadores, y los fariseos y escribas le acusan de que «recibe o acepta» a los pecadores y «come con ellos»<sup>62</sup>; Jesús no sólo va a casa (como en 5,29) de los tenidos por pecadores, sino que es también su anfitrión y les recibe en su propia casa. En 19,7, la murmuración procede de *todos*, y Jesús toma claramente la iniciativa de alojarse en casa de un *jefe* de publicanos, lo cual supone, evidentemente, participar en su mesa.

62. El verbo *synesthiein* («comer con») tiene una singular fuerza para expresar la participación en la misma mesa; cf. Hch 10,41; 11,3; 1 Cor 5,11; Gal 2,12.

En Lc 5,30 se dice: «¿Por qué coméis y bebéis con los publicanos y pecadores?». En Mc 2,16 leemos: «¿Por qué come con los pecadores y publicanos?». En Marcos está en juego el comportamiento de Jesús; en Lucas el de la comunidad cristiana. La doble mención —comer y beber— está relacionada con el mismo reproche que se le dirige a Jesús en Lc 7,34. Es curioso que también en Lc 5,33 le vuelven a echar en cara a Jesús que sus discípulos «comen y beben», mientras que el paralelo de Mc 2,18 dice escuetamente que «no ayunan». Lucas quiere dejar claro el comer y el beber de Jesús y de su comunidad, lo cual tiene para él una importancia muy grande<sup>63</sup>.

Jesús transgrede las normas de pureza, pero también lo hace la comunidad cristiana. En el texto citado de Hechos, esto aparece con más claridad aún: a Pedro se le acusa de que «ha entrado en casa de incircuncisos y ha comido con (otra vez el verbo *synesthiein*) ellos» (11,3).

El compartir la mesa con los impuros *de Israel* cuestionaba las fronteras étnicas del propio pueblo y creaba las condiciones de posibilidad para el paso posterior, que dará Pedro en los Hechos, de compartir la mesa —y la comunidad, por tanto— con los impuros *paganos*.

La comunidad cristiana tiene un carácter inclusivo y reúne a gentes de las más dispares procedencias étnicas y sociales. Las normas de pureza y del honor, que sostenían y legitimaban un orden cerrado y profundamente estamental, quedan cuestionadas de raíz. En la comunidad cristiana se prefigura un nuevo tipo de relaciones sociales.

El ayuno expresa el distanciamiento con respecto a la sociedad. Es ésta una característica muy acentuada del grupo del Bautista, que se ha separado incluso físicamente, yéndose al desierto, y de los fariseos, cuyo mismo nombre

63. Cf. también Lc 22,30.

significa, etimológicamente, «separados». Jesús y la comunidad cristiana tienen un comportamiento muy diferente (5,33-39). Jesús no convoca a la gente al desierto; por el contrario, va él a buscarla por todos los pueblos y aldeas de Galilea. Jesús no funda una secta separada, sino que se dirige a todo el pueblo de Israel<sup>64</sup>, y no se expresa en ayunos, sino en comidas con toda clase de personas.

#### 4.1.2. Lc 15: la costumbre de comer con pecadores

Este capítulo tan característico de Lucas y tan rico teológicamente, con las tres parábolas de la misericordia, dice una relación directa a nuestro tema. Ante todo, conviene comprender el contexto. A partir del capítulo 9 es constante la presencia de los banquetes en el evangelio de Lucas. La relación de los capítulos 14 y 15 es muy estrecha. En Lc 14, Jesús come en casa de «uno de los principales de los fariseos», y allí sostiene una fuerte controversia con éstos y con los escribas. Las palabras de Jesús consisten en tres parábolas, que tienen todas como motivo la invitación a una comida. Después estudiaremos este capítulo. En Lc 15 continúa la polémica del capítulo 14, que se despliega en otras tres parábolas de Jesús con los mismos destinatarios, pero que ahora pasan al ataque (15,1-2).

El «no vine a llamar a justos, sino a pecadores», que hemos visto en 5,32, se desarrolla en las parábolas de la oveja y de la dracma perdidas (15,7.10). El tema reaparece

64. Es conocida la opinión de O'Callaghan de que un pequeño trozo de papiro de difícil interpretación, encontrado en Qumrán, perteneció al evangelio de Marcos. Esta opinión no ha tenido una acogida muy favorable. Sin entrar en consideraciones paleográficas ni en cálculos de probabilidades, me parece sumamente improbable e inverosímil que en la biblioteca de un grupo tan sectario, cerrado y excluyente como el de Qumrán pudiera estar el evangelio de Marcos. El primer trabajo de O'CALLAGHAN fue «¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?»: *Biblica* 53 (1972) 91-100. Un resumen de sus trabajos, en *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán*, Madrid 1974; también, «Nuevas consideraciones»: *Studia Papyrologica* 16 (1977) 41-47.

de nuevo, con la misma formulación dilemática y paradójica de 5,32, en la parábola del fariseo y el publicano (18,9-14; cf. vv. 9 y 13).

Ya sabemos cómo se formula en 15,1-2 el punto de partida del conflicto: el hecho de que Jesús acoge a los pecadores y come con ellos. No se trata, en realidad, de una comida puntual con este tipo de gente. La crítica se refiere genéricamente a una costumbre de Jesús, el cual responde con tres parábolas: las dos primeras, paralelas y semejantes, mientras que la tercera, más larga, introduce muchos elementos nuevos.

El paralelismo entre la oveja (4-7) y la dracma (8-10) perdidas es claro:

Un hombre  
una oveja de cien *perdida* (4)

Una mujer  
una dracma de diez *perdida* (8)  
busca hasta que la *encuentra* (4.8)  
una vez *encontrada*, (15.9)

llama a los amigos/as y parientes: (6.9)

«alegraos conmigo, porque *encontré* lo *perdido*». (6.9)

Conclusión: *alegría* en el cielo  
por el *pecador* que se convierte (7.10)

Es claro que son parábolas de búsqueda de lo perdido. Cuando encuentran la oveja y la dracma, respectivamente, el hombre y la mujer quieren hacer a todos partícipes su alegría. Jesús quiere que los escribas y fariseos modifiquen su forma de valorar la realidad y comprendan el sentido profundo de su acercamiento a los tenidos por pecadores. En el fondo, hay una lucha de dioses: el Dios de la santidad, al que se accede separándose de lo profano y de lo impuro, y el Dios de la misericordia, al que se accede en la medida en que se busca la incorporación de los excluidos, lo cual hace saltar los límites del sistema.

Las parábolas son un instrumento de diálogo. En lugar de encarar el problema de frente, se recurre a la parábola, un relato ficticio que proyecta una luz capaz de iluminar e interpretar la realidad en cuestión. Los oyentes son invitados a identificarse con el relato parabólico y a emitir un juicio sobre lo que allí se dice. Después se descubre que ese juicio vale para la propia situación. ¿Por qué la parábola? ¿Por qué efectuar tal rodeo, en lugar de encarar directamente el asunto? Porque es mucho más fácil descubrir todos los aspectos de un problema y emitir un juicio ponderado cuando uno no está directamente implicados en él. Después se descubre, quizá con sorpresa y hasta con pesar, que la parábola estaba hablando de uno mismo. Por eso se ha dicho, con razón, que las parábolas no están para ser interpretadas, sino para que ellas interpreten nuestra propia situación.

Jesús quiere justificarse ante quienes se escandalizan porque su actitud rompe el sistema de pureza y quebranta el orden básico de Israel. ¿Cómo se justifica? Haciendo ver que Dios no legitima ese orden de pureza que excluye a tantos miembros del pueblo. Jesús fuerza los límites y las fronteras. Dios acoge y busca lo que se consideraba excluido. Pero Jesús quiere que le comprendan quienes le critican. No les rechaza sin más; tampoco a ellos les da por imposibles. Desea que también los escribas y fariseos participen de su alegría: «alegraos conmigo»...

La tercera parábola (15,11-32) está mucho más desarrollada y suele conocerse como la parábola del «hijo pródigo», aunque sería mucho más exacto hablar de la parábola del «amor del Padre». El relato presenta a dos hijos: el más joven, que abandona la casa paterna y dilapida de mala manera su herencia, y el mayor, que se tiene por justo. Cuando en las parábolas hay dos personajes-tipo, se busca el contraste entre ellos (Lc 18,9-14; 16,19-31; Mt 21,28-32).

La primera parte de la parábola concluye con la alegría del padre por la recuperación del hijo perdido (15,20.22-24). Se desarrolla de nuevo el contraste entre lo perdido y lo encontrado (15,24.32), presente en las parábolas precedentes de la oveja y de la dracma. Pero aquí aparece un elemento nuevo: el proceso de conversión del hijo —descrito con notable finura psicológica (15,16-21)—, que, evidentemente, no podía aparecer cuando se trataba de una oveja o de una moneda perdida. De esta forma subraya el evangelista algo muy querido para él y que ya mencionaba en 5,32 (diferente de Mc 2,17): la necesidad de la conversión.

Pero la parábola no termina aquí, sino que tiene una segunda parte que trata del comportamiento del hijo mayor (vv. 25-32). Este hijo representa a los escribas y fariseos que critican a Jesús. El hijo mayor, que se tiene por justo («...tantos años que te sirvo y no he transgredido ningún precepto tuyo...»: v. 29), no acepta el comportamiento del padre, su acogida incondicional y magnánima del hijo pródigo, y se niega a participar en la fiesta (v. 28). El padre se esfuerza en hacer que el primogénito comprenda su actitud y participe de su alegría. El lenguaje de este hijo refleja distanciamiento; se resiste a llamar hermano suyo al que acaba de regresar («este hijo tuyo»: v. 30). La respuesta del padre quiere superar este distanciamiento para que el primogénito reconozca como hermano («este hermano tuyo»: v. 32) a quien él ha recuperado como hijo («este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado»: v. 24).

Es muy significativa la utilización constante, desde diversas perspectivas, de la imagen del banquete y de la comida en esta parábola. Veámoslo:

v. 14: la situación de gran necesidad se expresa como «*un hambre extrema*».

v. 17: «*comen pan*» es la situación positiva de los jornaleros del padre y lo que hace recapacitar al pródigo.

v. 23: «*matar el novillo cebado, comer y hacer fiesta*» es la descripción de la alegría del encuentro.

v. 29: «*nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos*» es la queja del mayor.

v. 30: el hermano mayor dice peyorativamente al padre que el menor «*ha devorado tu hacienda con prostitutas*»<sup>65</sup>.

#### 4.1.3. Lc 19,1-10: en casa de Zaqueo

El tercer texto se encuentra al final del viaje a Jerusalén, cuando Jesús atraviesa Jericó, importante ciudad herodiana en la que había un puesto aduanero. Jesús va a entrar a hospedarse en casa del rico Zaqueo, jefe de publicanos, que se convierte; poco antes, en contraposición con este texto, se ha descrito la vocación frustrada de un rico (18,18-27).

De Jesús parte la iniciativa de ir a hospedarse en casa de Zaqueo (v. 5). La mesa es el centro de la casa, y hospedar a alguien es, ante todo, comer con él. El jefe de publicanos, que ya había mostrado un interés positivo por ver a Jesús (v. 3), le recibe lleno de alegría (v. 6). Esto dispara las críticas de *todos*, no ya de un grupo reducido. Hospedarse en casa de un pecador significa incurrir en impureza y desafiar el orden social de Israel. La segunda parte de la respuesta de Jesús («...porque el hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo perdido»: v. 10) está relacionada con los dos textos ya estudiados en esta sección, tanto con 5,32 («no he venido...»), como con el capítulo 15 («lo perdido»: vv. 4.6.8.9.24.32).

En la primera parte de la respuesta está claro que lo que interesa a Jesús es la reintegración en Israel de los excluidos del pueblo («también éste es hijo de Abraham»: v. 9). Como tantas veces hemos visto, Jesús transgrede el

65. En esta parábola se usa varias veces el verbo *euphraino*, que significa «festejar con un banquete» (vv. 23.24.29.32).

sistema de pureza y rompe las fronteras con las que el pueblo protegía su identidad. Aquí está la razón última de las críticas que su actitud suscita.

Como en los otros textos estudiados en esta sección, también aquí encontramos el motivo de la conversión. Al principio ya se veía la buena disposición de Zaqueo (vv. 3-4), pero después se describe su conversión (v. 8). Este elemento, muy característico de la teología de Lucas, lo encontramos explícitamente formulado por el propio Jesús (5,32) e implícitamente presente en el comportamiento del hijo que vuelve a su padre (se convierte) (15,11-32). La actitud del rico Zaqueo se contrapone a la del rico que se niega a seguir a Jesús en 18,18-27. Zaqueo se convierte y es el ejemplo de que «lo imposible para los hombres es posible para Dios» (18,27).

#### 4.2. Jesús come en casa de un fariseo

Las tres escenas en las que Jesús entra en casa de un fariseo a comer están íntimamente relacionadas entre sí y manifiestan una clara impronta redaccional ya desde la introducción:

7,36: «Le rogó uno de los fariseos que comiese con él, y él, entrando en la casa del fariseo, se recostó (*kateklithê*) [a la mesa]».

11,37: «Le ruega un fariseo que coma con él; y, entrando, se puso a la mesa».

14,1: «Habiendo ido a la casa de uno de los principales fariseos en sábado para comer pan...».

En las tres escenas se desarrolla una conversación de sobremesa en la que Jesús se muestra enormemente polémico con su anfitrión y con los comensales. Los valores sociales básicos son desafiados en el lugar indicado por antonomasia —el banquete— para reafirmar dichos valores y las relaciones sociales establecidas.

En las tres ocasiones, Lucas, que, como es bien sabido, recurre a procedimientos estilísticos del helenismo, hace uso del género literario *simposio*, cuyo origen se encuentra en una realidad social muy arraigada: después de un banquete, solía tener lugar el «simposio», que, originariamente, consistía en beber y conversar. Este uso social dio lugar al mencionado género literario, que tiene su prototipo en los *symposia* (banquetes) de Platón y Jenofonte, en los que Sócrates es el invitado principal (sería ocioso enumerar la larguísima lista de autores que, durante más de cuatro siglos, emplean este género literario<sup>66</sup>). En el marco de un banquete van tomando la palabra diversos comensales, de cierto renombre y consideración, que hacen gala de su sabiduría. Algunas indicaciones esporádicas bastan para recordar de vez en cuando que el contexto es un banquete.

¿Cuáles son los rasgos característicos de este género literario? El anfitrión debe ser un hombre rico y de cierta sabiduría. La invitación no siempre es explícita y puede darse por supuesta. No se presenta a todos los participantes desde el comienzo, aunque hay un invitado de honor, cuya invitación sí se menciona explícitamente. Con frecuencia, el diálogo se inicia a propósito de un hecho un tanto extraño. La distribución de los puestos en la mesa tiene gran importancia y puede suscitar conflictos entre los comensales. El invitado principal dice las cosas más significativas

66. Para un análisis exhaustivo del género, cf. J. MARTIN, *Symposion: die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn 1931. Sobre el uso de este género en Lucas, cf. J. DELOBEL, «L'onction par la pécheresse: la composition littéraire de Lc VII,36-50»: *ETL* 42 (1966) 415-475; E. SPRINGS STEELE, «Luke 11,37-54 — A Modified Hellenistic Symposium?»: *JBL* 103 (1984) 379-394; ID., *Jesus's Table Fellowship with Pharisees: An Editorial Analysis of Luke 7:36-50; 11:37-54 and 14:1-24* (Ph. D. diss.), Notre Dame Univ. Press, South Bend (Ind.) 1981; X. DE MEEUS, «Composition de Lc XIV et genre symposiaque»: *ETL* 37(1961) 847-870; D.E. SMITH, «Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke»: *JBL* 106 (1987) 613-638; C.T. MCMAHAN, *Meals as Types Scenes in the Gospel of Luke* (Ph. D. diss.), Southern Baptist Theological Seminary 1987.

y, por lo general, emplea los argumentos más convincentes. La extensión de los discursos es muy variable en los distintos simposios. En los de Platón y Jenofonte, los invitados hablan por turno, pero en otros ejemplos del género no todos los invitados hacen uso de la palabra.

Es claro que las tres escenas que nos van a ocupar inmediatamente reúnen las características de este género literario.

#### 4.2.1. Lc 7,36-50: Jesús y la pecadora en el banquete en casa del fariseo Simón

Nos encontramos con uno de los textos más bellos del evangelio y muy típico de Lucas. Está situado en la sección galilea, pero poco antes de que Jesús comience el camino a Jerusalén, tan característico del tercer evangelio. En el contexto inmediato, tanto anterior como posterior, hay sendas escenas, quizá provenientes de una fuente común<sup>67</sup>, en las que la mujer tiene un especial protagonismo (7,11-17; 8,1-3).

Con respecto a esta perícopa, hay dos puntos muy discutidos, relacionados con la historia de la tradición, que me limito a señalar: a) ¿qué relación guarda con la unción de Betania de Mc 14,3-9 (Mt 26,6-13) y Jn 12,1-8?; b) ¿formaba parte originariamente del relato la parábola de los vv. 41-43?

Un problema inesquivable es el planteado por el v. 47, que ha hecho correr ríos de tinta. Hay dos posibilidades de entender 47a: a) «quedan perdonados sus muchos pecados, porque muestra mucho amor»; b) «quedan perdonados sus muchos pecados, y por eso da tales muestras de amor». La conjunción griega *oti* puede entenderse de forma causal o consecutiva. La parábola de los vv. 41-43 y la

segunda parte del v. 47 («a quien poco se le perdona, poco amor muestra») recomiendan interpretarlo en el sentido de que el amor/agradecimiento de la mujer es consecuencia del perdón que ha recibido<sup>68</sup>.

En el contexto inmediatamente precedente, está en cuestión la identidad profética de Jesús, que se sigue discutiendo en nuestra perícopa (7,39; cf. 7,16.19-20.49). La doble reacción ante Jesús de 7,29-30, que divide al pueblo y a los publicanos, por una parte, y a los fariseos y legistas, por otra, se desarrolla en la diferente actitud del fariseo y de la pecadora. En 7,33-34, como en 5,33, encontramos al Bautista ayunando, como expresión de su separación de la sociedad, mientras que Jesús, que se introduce en la sociedad y participa de sus ritos de comida y de bebida, es acusado de ser «un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores». La acusación es muy grave, porque es una expresión proverbial para designar a los apóstatas del pueblo, merecedores de la lapidación (cf. Dt 21,20).

La perícopa contrapone la actitud del fariseo y la de la mujer pecadora. El fariseo es un personaje importante, al que se menciona varias veces (vv. 36.37.39), aunque su nombre no aparece hasta el versículo 40. En cuanto a la mujer, se subraya que es una pecadora pública (vv. 37.39), probablemente una prostituta.

68. M. ZERVICK, *Graecitas Biblica*, Roma 1966, pp. 143ss, acepta el sentido que el contexto exige para el v. 47a, y lo justifica gramaticalmente: la mayoría de las veces, el *oti* indica la causa del antecedente, pero en ocasiones indica el signo que da a conocer la afirmación precedentemente realizada; en el caso que nos ocupa, el amor de la mujer no es causa del perdón, sino el signo que nos permite conocer el perdón. Este autor afirma: «signum vel inditium, quo antecedens ostenditur verum esse, saepe tractatur sicut species quaedam causa».

Para complicar más las cosas, este versículo 47a ha sido usado en discusiones teológicas para avalar la opinión de que el amor causa el perdón de los pecados (contrición perfecta). Pero, si esta opinión tenía un inconfundible aire católico, se quería leer en el v. 50 la justificación por la fe, típica de la tradición reformada. Obviamente, no vamos a entrar en estas discusiones; basta con que retengamos el sentido propuesto para el v. 47.

67. H. SCHURMANN, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg 1969, pp. 444-448.

Jesús y los demás comensales están recostados (v. 36) en colchones o almohadones, lo que hace posible la unción de los pies. La acción insólita, que en los «simposios» suele estar en el origen del diálogo, lo realiza la mujer en los vv. 37-38.

Jesús es el invitado especial y recibe el tratamiento de «maestro» (v. 40). La parábola de los dos deudores (vv. 41-42) responde a una realidad acuciante en aquel tiempo y que se refleja con frecuencia en las páginas de los evangelios (Lc 6,34-35; 16,1-8; Mt 18,22-31): los pequeños propietarios solían caer en las redes de los prestamistas, de las que era muy difícil librarse, por lo que tenían que vender todos sus bienes y convertirse en jornaleros, cuando no en esclavos. Aparte de que Palestina conoció tremendas hambrunas en los años 25 a.C. y 46 d.C. (cf. Hch 11,28), como consecuencia de sequías y malas cosechas, eran sobre todo los fuertes impuestos y los diezmos los que hacían muy dura la situación del pueblo: se calcula que el 35 % o el 40 % de la producción agrícola se iba en tasas e impuestos. Es muy revelador que, según cuenta Flavio Josefo, al principio de la guerra judía de los años 66-70 d.C. los rebeldes quemasen los archivos donde se registraban las deudas<sup>69</sup>.

Simón es invitado a emitir un juicio sobre la situación descrita en la parábola, y a continuación desarrolla Jesús explícitamente la contraposición entre las actitudes del fariseo y de la mujer (44-46). Destaca la reiteración con que se insiste en que han sido *los pies* de Jesús los mojados, secados, besados y ungidos por la mujer. Según Lucas, la mujer unge y prepara a Jesús para su inminente ministerio de *profeta itinerante* a Jerusalén. En Marcos, por el contrario, la mujer unge la cabeza de Jesús al principio de la

pasión (14,3-9), con una unción mesiánica que prepara el relato que viene a continuación (14,62; 15,2.9.12.17-19.26.32); al final, las mujeres volverán a ungir a Jesús (Mc 16,1).

Jesús es invitado por un fariseo a comer en su casa. Hay más invitados (v. 49), pero Jesús es el principal y se le otorga el rango de «maestro» (v. 40). Esta invitación implica deferencia y reconocimiento de la honorabilidad del profeta, que está teniendo un importante eco popular. Pero el hecho escandaloso de que se deje tocar por una mujer pecadora hace que se replantee todo el asunto. Si Jesús acepta el contacto de esa mujer impura, ¿cómo va a ser profeta, cuando Dios es el garante de la separación y el orden expresados en las normas de pureza? Jesús no responde a los parámetros establecidos del honor y de la pureza. Como siempre, un hecho escandaloso constituye el punto de partida del «simposio» (cf. 11,38; 14,2-6). El diálogo resulta polémico y crítico. Pero Jesús no rechaza simplemente a Simón, sino que intenta hacerle comprender su actitud. La parábola es una forma de argumentar con la que lleva al fariseo a una situación análoga sobre la que tiene que emitir un juicio, que después debe aplicar a su propia realidad.

Jesús rompe, en nombre de Dios, con las convenciones establecidas y con el orden social. No lo hace simplemente como expresión de anomía o de desintegración social, sino en nombre de otra visión del orden y de unos valores alternativos. Propugna la reintegración de los excluidos del pueblo, en lugar de mantener su discriminación y alejamiento. Contra lo que Simón piensa (v. 39), Jesús es profeta, pero de un Dios que se afirma como misericordia y no como santidad; que se acerca con su perdón, del que todos necesitan y que es mejor aceptado por quien tiene conciencia de su pecado y no se atrinchera en su pretendida santidad y justicia (7,29-30; 18,9-14).

69. BJ 2,426-427.

#### 4.2.2. Lc 11,37-54: de la pureza ritual a la solidaridad social

Todas las comidas de Jesús en casa de algún fariseo se encuentran en un contexto inmediato polémico. Esto es muy claro en la perícopa que vamos a ver ahora (cf. 11, 14 — 12,12). Además, durante el mismo diálogo de sobremesa que acompaña a las comidas se suscita una fuerte controversia. Como hemos visto ya tantas veces, en la mesa —el rito doméstico y social por antonomasia, réplica por excelencia del orden social establecido— Jesús promueve provocativamente otros valores y otro orden alternativos de las relaciones humanas.

Nuestra perícopa está encuadrada por las palabras sobre la lámpara, que ilumina y disipa la oscuridad (11,33-36), y sobre la luz y las tinieblas (12,2-3). Ambos pasajes responden a un esquema de revelación: «nada hay escondido que no vaya a ser revelado» (12,2; cf. 11,33). Cabe esperar que en 11,37-54 se revele la realidad profunda, desconocida públicamente, de los fariseos y legistas.

La escena pertenece, evidentemente, al género literario del «simposio». Como es norma, los comensales son del mismo rango y mentalidad que el fariseo anfitrión. El comportamiento de Jesús, sin duda el invitado principal, resulta insólito para la mentalidad farisea (v. 38) y se convierte en el punto de partida de la discusión.

El texto está basado en materiales procedentes de la fuente Q (cf. Mt 23) que Lucas ha reelaborado y ha enmarcado con versículos propios al comienzo y al final (37-38; 53-54; también el v. 45).

La construcción del texto es simple y clara. La introducción presenta la invitación del fariseo y la entrada de Jesús para comer (37); Jesús no se atiene a las escrupulosas reglas fariseas de pureza que precedían a la comida (38). El cuerpo de la perícopa, constituido por las palabras de Jesús, tiene dos partes paralelas. En la primera (39-44),

dirigida a los fariseos, tras una máxima jurídica (39-41) vienen tres sentencias conminatorias precedidas de un ¡ay! La segunda (45-53), dirigida a los legistas, consta de otras tres sentencias conminatorias, también con un ¡ay! Los reproches que se dirigen a ambos grupos son matizadamente diferentes: a los fariseos se les reprochan sus preceptos de pureza cotidiana y sus comportamientos prácticos; en cambio, a los legistas se les critica por su doctrina elitista y deshumanizadora y por el uso que hacen de su autoridad. En la conclusión (53-54), ambos grupos se alían contra Jesús y le acosan insidiosamente para sorprenderle en alguna doctrina que pueda volverse en contra suya.

El hecho de que Jesús omita las abluciones antes de comer provoca la discusión (38) y da también pie a las primeras palabras del propio Jesús (39-41). Lo que está en juego es el concepto de pureza, que los fariseos extendían a toda la vida cotidiana, y en especial a la comida y a la mesa. Las palabras de Jesús hacen referencia a una discusión de escuela, existente en el judaísmo de la época, sobre si era necesario purificar las copas y los platos por fuera y por dentro (escuela de Shammai, dominante antes del 70) o sólo por fuera (escuela de Hillel)<sup>70</sup>. Jesús critica la opinión de Shammai, pero va mucho más allá: les dice que discuten sobre lo interior y lo exterior, porque no entienden el verdadero sentido de la ley. Jesús trasladá la preocupación de lo ritual a lo moral. Ellos hablan de los utensilios, cuando lo que importa es el corazón del pueblo y sus actitudes. No importa el exterior de los platos, pero tampoco el interior. Lo que importa es el interior de las personas: «dentro *de vosotros* estáis llenos de injusticia y de avaricia» (v. 39b)<sup>71</sup>.

70. J. NEUSNER, «'First Cleanse the Inside'. The 'halakhic' background of a controversy-saying»: *NTS* xxii (1975/76) 486-495.

71. La primera parte del v. 39 habla del exterior de copas y platos; pero la segunda habla del interior de los fariseos. Hay un desplazamiento decisivo

De esta acusación se sigue la exhortación del v. 41: «lo que está dentro dadlo en limosna, y así todo será puro para vosotros». Jesús empalma con la tradición profética, que denuncia un culto realizado al margen de las exigencias de la justicia<sup>72</sup>. La verdadera impureza es la codicia y el robo. Las leyes de la pureza sirven a los fariseos para justificarse y para encubrir su injusticia. Lucas insiste mucho en el deber de la limosna (11,41; 6,30.38; 12,33; 18,22; Hch 3,2.3.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17).

Para entender este punto hay que evitar el etnocentrismo. En nuestro tiempo, la limosna es una conocida práctica que no pocas veces es vista con desconfianza y como mera compensación de la falta de justicia. Por el contrario, en el mundo griego y romano del siglo I la limosna era desconocida, hasta el punto de que no existía una palabra para designarla. No siempre había sido así, pues en la antigüedad Homero exaltaba la limosna y la hospitalidad. Pero, ciertamente, la insistencia lucana en la limosna supone una verdadera innovación histórica en el ambiente helenístico de su comunidad<sup>73</sup>. La limosna y la hospitalidad tienen una importancia estructural y son los símbolos de una nueva sociedad basada en el don y en la reciprocidad

---

de la perspectiva. Según el paralelo de Mt 23,25, son los platos los que están llenos de productos del robo (*harpagês*). En cambio, en Lc 11,39 son los fariseos los que tienen dentro de sí mismos el *harpagês*, es decir, la codicia y la injusticia. Vale aquello de «dime de qué alardeas y te diré de qué careces»; porque el fariseo alardea de «no ser como los demás hombres: rapaces (*harpagês*), injustos...» (18,13). Además, Jesús acusa a los fariseos de estar también llenos de avaricia. Creo que es así como hay que entender el *ponêrias* (11,39). El «ojo malo» (*ponêros*) del cercano versículo 34 es una frase hecha que equivale a «ser avaricioso». Sobre la avaricia como característica de los fariseos en Lucas, cf. 16,14. Cf. H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom. Social conflict and economic relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988, pp. 111ss.

72. Cf., por ejemplo, Is 58,6-7.

73. Lucas es deudor del AT, que recomienda encarecidamente la limosna, la cual considera el evangelista deber estricto de justicia y, por supuesto, exigida por las palabras de Jesús.

generalizada<sup>74</sup>. Los fariseos son el prototipo de los ricos, que se resisten a dar limosna (18,18-23; 16,19-31), que aman el dinero y que, por eso, se burlan de las enseñanzas de Jesús (16,14); más aún, son el prototipo de quien roba (11,39) incluso a los más pobres (20,47). Jesús les pide que devuelvan lo que han robado, porque sólo así podrán ser puros. En realidad, el concepto mismo de pureza es radicalmente transformado: de marcar las fronteras del grupo, pasa, por medio de la limosna y la acogida, a expresar la solidaridad con los excluidos y necesitados. Es curioso que, en Hch 10, la limosna y la oración del centurión Cornelio, que es pagano, le hagan «puro» (10,4.15.28.31)<sup>75</sup>. Esta reinterpretación radical de la «pureza», que hace saltar las fronteras de Israel, es confirmada por el descenso del Espíritu sobre Cornelio y su casa (10,44-47).

Esta acusación contra los fariseos es desarrollada en la primera sentencia conminatoria (v. 42): se preocupan de mil pequeñas leyes, pero omiten lo más importante, que es la justicia y el amor de Dios, inseparable, a su vez, del amor al prójimo (cf. 10,25-37).

La acusación que sigue pone de manifiesto la vinculación existente entre las relaciones económicas y las sociales. Jesús ataca el concepto de su propio honor que tienen los fariseos: «¡Ay de vosotros, los fariseos, que amáis los primeros asientos en la sinagoga y que se os

---

74. Los antropólogos distinguen entre la *reciprocidad negativa* (la que se adopta ante extraños y enemigos), la *reciprocidad equilibrada* (que da y recibe según un cálculo recíproco e interesado) y la *reciprocidad generalizada* (que es expresión de benevolencia y de generosidad solidaria).

75. Hch 10,4 dice que las oraciones y limosnas de Cornelio «han subido como memorial ante la presencia de Dios». «Memorial» (*mnêmosunon*) es una palabra técnica para expresar un sacrificio que se ofrecía en el Templo (Lv 2,2.9.16; 5,12). Igual que hace con la categoría de «pureza», Lucas reinterpreta existencialmente la categoría cultural. Es siempre lo mismo: lo que acerca a Dios es el amor eficaz al prójimo necesitado.

salude en las plazas!» (v. 43). Como digo, se rechaza su concepto del honor: «el que se exalta será humillado, y el que se humilla será exaltado» (14,11; 18,14). En otros lugares, «exaltarse» es considerarse por encima de los demás. El ¡ay! de 11,43 trae a la memoria la misma partícula usada en 6,24-26 para anunciar el cambio radical de situación de los ricos, de los que ríen y de los saciados. Aquí esperaríamos la conclusión: «buscáis honor, pero seréis avergonzados»<sup>76</sup>.

En la tercera acusación se vuelve al tema de la pureza: «¡Ay de vosotros, que sois como sepulcros que no se ven, sobre los que andan los hombres sin saberlo!» (v. 44). El cadáver es, en el judaísmo, una fuente de impureza y contaminación. Los fariseos, bajo su apariencia de justicia, encubren la peor impureza; son como sepulcros, que pasan desapercibidos y contaminan todo lo que entra en su radio de acción. Esa pureza, de la que los fariseos tanto se vanaglorían, es en realidad una impureza contagiosa.

A los legistas se les acusa de que su doctrina es una carga insoportable para el pueblo (v. 46); de que su magisterio impide a la gente acceder al misterio de Dios y al verdadero sentido de la Torá (v. 52). La pureza ritual de los fariseos encuentra su justificación ideológica en la doctrina rigorista y agobiante de los legistas.

En torno a la mesa, el conflicto ha alcanzado unos tonos durísimos. La discusión continúa una vez fuera de la sala del banquete (vv. 53-54). Jesús cuestiona radicalmente el papel de los dirigentes del pueblo y los valores establecidos. Se plantea un nuevo orden social. Invierte el honor y la pureza tal como los entendían los fariseos, que son líderes opresores del pueblo. Lo específico de Lucas es que vincula la pureza y el honor con las relaciones

76. H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988, p. 125.

económicas. Los fariseos son rapaces y avariciosos (11,39), roban a la gente más pobre (20,47), aman el dinero (16,14)... Lo que tienen que hacer es practicar la justicia, amar a Dios y al prójimo y entregar sus bienes. La verdadera pureza es la solidaridad efectiva con los necesitados, en relación material con los cuales se pone de manifiesto la naturaleza de la pureza y el sentido del honor. Jesús invierte radicalmente los valores dominantes representados por los fariseos, y por eso el capítulo 12, que viene a continuación, empieza con estas palabras: «guardaos de la levadura de los fariseos, que es la hipocresía».

#### 4.2.3. Lc 14,1-24: la hospitalidad y la comunidad abierta

La aplicación de los recursos de la antropología cultural resulta particularmente fecunda en el texto que vamos a estudiar ahora. Tanto en el contexto precedente como en el siguiente aparece el tema de las comidas. En 13,25-39 hay una tensión entre la participación en el banquete mesiánico y el compartir la mesa con el Jesús terrestre. En el capítulo 15 pasan al ataque contra Jesús, acusándole de que «acoge a los pecadores y come con ellos» precisamente los mismos que en el texto que nos ocupa (14,1-24) son criticados por él.

No es nuestra tarea estudiar la proveniencia del material que emplea Lucas; pero la parábola de 14,15-24 tiene un paralelismo importante con Mt 22,1-10, y probablemente ambas proceden de una fuente común. Pero es claro que todo el conjunto revela una profunda reelaboración lucana.

Jesús está siendo observado (v. 1) cuando, un sábado, entra en casa de uno de los principales fariseos para comer. Un hecho escandaloso de Jesús (vv. 2-6) sirve como punto de partida del diálogo. En este contexto de una comida compartida, Jesús dice tres parábolas que giran todas ellas

en torno a los ritos de mesa y de comida<sup>77</sup>. Se subraya el carácter distinguido del anfitrión (v. 1). Como es norma, los comensales son de su mismo rango elevado, lo que se refleja además en el tenor mismo de las palabras de Jesús. En efecto, nadie se sienta en los primeros puestos si no cree que debe ser tenido en alta consideración por los demás (v. 8). Está dirigiéndose a interlocutores que, cuando celebran un banquete, convidan a gente de buena posición (v. 12). Las excusas de los convidados son propias de grandes propietarios (vv. 18-19). Está claro que se han congregado gentes distinguidas, que suelen ser las que normalmente frecuentan los «simposios»<sup>78</sup>.

Unas someras indicaciones sobre la construcción literaria de este texto pueden ser muy útiles. El conjunto, perfectamente construido, se encuentra recorrido por numerosas relaciones internas. La parábola de los versículos 7-11, dirigida a los invitados, tiene una construcción paralela a la de 12-14, dirigida al que le había invitado:

Cuando (*otan*) seas convidado... (v. 8)

Cuando (*otan*) des una comida... (v. 12)

no (*mê*) te pongas en el primer puesto... (v. 8)

no (*mê*) llares a tus amigos... (v. 12)

no sea (*mê pote*) que haya sido invitado otro... (v. 8)

no sea (*mê pote*) que ellos te inviten... (v. 12)

cuando (*otan*) seas invitado... (v. 10)

cuando (*otan*) des un banquete... (v. 13)

Conclusión en pasiva: serás ensalzado (v. 11)

serás recompensado (v. 13)

77. En el capítulo 15, en un contexto semejante, Jesús dice también tres parábolas. Quienes son criticados por Jesús en el capítulo 14 le atacan a él en el 15. Lo que está siempre en juego es la inversión radical de los valores culturales establecidos y que se reflejan en los ritos de mesa.

78. X. DE MEEUS, *art. cit.* en nota 66, pp. 847-870.

También es clara la relación entre la segunda parábola y la tercera: la lista de 14,21 reproduce fielmente la de 14,13. Los llamados tras la negativa de los primeros invitados son un grupo de pobres y marginados (14,21), cuya invitación recomendaba Jesús al anfitrión rico (14,13). Pasemos ya a la interpretación.

a) 14,2-6. Jesús comienza transgrediendo las normas de pureza de los tiempos sagrados. No respeta el sábado, a pesar de que le están observando (v. 1) gentes estrictas y de tendencia farisea. En las parábolas del capítulo 15 veíamos que Jesús justificaba su actitud de comer con pecadores; podríamos decir que estaba «a la defensiva». Por el contrario, aquí pasa al ataque y cuestiona de raíz los valores más apreciados por sus compañeros de mesa.

b) Lo primero que pone en tela de juicio, en 14,7-11, es el honor. En los «simposios» se convierte en un elemento literario típico algo que en los banquetes solía ser muy real: la disputa por los primeros puestos. Es propio de una cultura que tiene en el honor su valor central. Así actúan quienes pertenecen a la elite y aspiran al reconocimiento y a la alabanza pública. Pero, inevitablemente, este tipo de valores, lejos de promover la verdadera solidaridad, crea rencillas y disensiones internas. Jesús combate esta actitud, primero con una máxima sapiencial basada en el buen sentido y en la experiencia (vv. 8-10). Pero al final acaba diciendo: «todo el que se ensalce será humillado, y el que se humille será ensalzado» (v. 11)<sup>79</sup>. Jesús da así un paso más y abre una nueva perspectiva. Utiliza aquí lo que se llama un «pasivo divino», es decir, una forma verbal pasiva que implícitamente evoca a Dios como sujeto («será

79. Vuelve a repetir la frase en 18,14 en un contexto similar y para contraponer el comportamiento del fariseo y el del publicano: el primero se ensalza a sí mismo en el *Templo* y, en realidad, es humillado; el segundo se humilla y baja justificado a su *casa*.

ensalzado por Dios»). Desde Dios, la realidad se ve y se valora de una forma muy distinta. El que sirve y el que busca el último lugar encuentran la alabanza que merece la pena, la que Dios otorga escatológicamente. Es inevitable recordar aquel otro lugar del evangelio de Lucas donde decía Jesús que el verdadero tesoro no es el que se acumula en la tierra, sino el que se tiene en Dios (12,33); un tesoro que se forma, paradójicamente, en la medida en que se entregan los bienes y se da limosna (12,33a).

c) En 14,12-14 se ponen en cuestión directamente las normas que rigen los banquetes y las relaciones de patronazgo. Por lo general, un patrón invita a los de su propia casa (hermanos) o a los de su estirpe (parientes) o a sus clientes (amigos) o a personas influyentes (vecinos ricos) (cf. 12,12). En la elección de los invitados se busca el propio honor. Estas gentes, o devuelven la invitación, o alaban y pregonan las excelencias del anfitrión. El banquete se rige por lo que se suele llamar «reciprocidad equilibrada»: se ofrece calculando recibir ventajas equivalentes. La terminología griega utilizada aquí por Lucas es característica de este tipo de relaciones sociales (*recompensa/antapodona*, *recompensar/antapodonai*). El banquete fortalece la solidaridad interna del grupo y tiene un carácter cerrado y excluyente. Hay una estrecha correspondencia entre este tipo de intercambio y las leyes de pureza (cf. 14,2-6): siempre se busca reafirmar la identidad del grupo y marcar las fronteras con los de fuera.

Jesús quebranta abiertamente estas normas. Al banquete debe invitarse «a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos», es decir, a los pobres y a los impuros. Pero se subraya el aspecto socio-económico, porque se añade: «y serás dichoso, porque no te pueden corresponder».

Hay una contradicción espectacular entre quiénes son los elegidos según el evangelio y quiénes son los elegidos

para participar en el banquete escatológico según la secta de Qumrán. Este documento sectario desarrolla las ideas de Lv 21,17-23 sobre las características de los que se pueden acercar a Dios. La santidad requiere perfección y no tener tacha material alguna. Jesús habla, por el contrario, de la elección de lo no intachable, de lo marginado. He aquí el texto qumránico:

«Éstos son los hombres famosos, los convocados a la asamblea. Que ningún hombre contaminado por alguna de las impurezas de hombre entre en la asamblea... Y todo el que esté contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, cojo, ciego, sordo, mudo o contaminado en su carne con una mancha visible-a los ojos... éstos no podrán ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos...» [Después viene la descripción de la comida con el Mesías de Israel, es decir, del banquete mesiánico] (1Q Sa II,5-22; cf. también 1Q M VII 4-6).

Jesús propugna una reciprocidad generalizada o, mejor, una redistribución vertical basada en el don gratuito y en la generosidad. Las relaciones patrón - cliente saltan por los aires. La generosidad del patrón no se traduce ya en poder y prestigio. La corriente de recursos —comida, dinero, reconocimiento social— no debe ser excluyente y limitarse al propio grupo, sino que debe ampliarse a los de fuera. En 6,34-35 se dice lo mismo, pero desde un punto de vista económico: «Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis?... Prestad sin esperar nada a cambio, y vuestra recompensa será grande...». Tanto en el ofrecer hospitalidad como en el prestar hay que ir más allá de la solidaridad cerrada del propio grupo.

Cuando se habla de quebrantar las normas de mesa, que son esenciales en una cultura y reflejan el orden del sistema social, es porque se aspira a una sociedad radicalmente diferente. Para Lucas, cuando Dios reina, «de arriba a los potentados de sus tronos y exalta a los humildes;

a los hambrientos colma de bienes y despide a los ricos sin nada» (1,52-53); declara dichosos a los pobres y lamenta la suerte de los ricos (6,20-24). ¿Qué razón da Jesús para postular un cambio tan importante de los comportamientos sociales?: «se te recompensará en la resurrección de los justos» (14,14). Como en el precedente v. 11, también aquí encontramos un pasivo divino. Desde Dios, el mundo se ve y se valora de una forma diferente. La aceptación del Dios de Jesús desencadena una nueva forma de actuar que conmociona y subvierte los valores establecidos socialmente. Dios es el gran benefactor y ofrece sus dones de manera gratuita. Dar sin esperar recompensa y ser misericordioso es identificarse con Dios (6,36) y ser hijos suyos (6,35).

d) Para entender la parábola de 14,15-24 hay que tener presentes dos «escenarios» inmediatamente evidentes para el auditorio mediterráneo del siglo I, pero que en nuestros días es necesario recuperar, quizá laboriosamente<sup>80</sup>.

d.1.) La *ciudad preindustrial* era muy diferente de las ciudades actuales. El centro estaba ocupado por los palacios, el templo y los lugares de residencia de la elite, que suponía una pequeña parte de la población (en torno al 5%<sup>81</sup>). Diversos grupos —diferenciados en función de su etnia o de su ocupación— tenían sus propios barrios, netamente separados, a veces incluso amurallados. A medida que se acercaban a la muralla externa, normalmente las

80. R.L. ROHRBAUGH, «The Pre-industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations», en (J.H. NEYREY, ed.) *The Social World of Luke-Acts*, Massachusetts 1991, pp. 125-150; G. SJÖBERG, *The Pre-industrial City*, New York 1960; R.L. ROHRBAUGH, «The City in the Second Testament»: *BTB* 21 (1993) 67-75.

81. Exactamente al revés de lo que sucede en nuestros días, en que la gente rica y pudiente tiende a vivir en zonas residenciales fuera de la ciudad, mientras no pocas veces los centros antiguos de algunas ciudades se convierten en lugares bastante degradados y cuyos habitantes, no pocos de ellos emigrantes marginados, carecen de recursos.

calles y las casas eran mucho más modestas. Había gentes que durante el día podían entrar en la ciudad, pero que por la noche debían abandonarla y permanecían en torno a las murallas. Se trataba de gentes que desempeñaban oficios o profesiones de escaso prestigio, cuando no de mala reputación. Este tipo de ciudad preindustrial estaba, por tanto, rígidamente compartimentada, pero la separación más neta era la que protegía a la elite y su barrio central.

d.2.) La *invitación a un banquete* era algo bastante complicado, tanto en lo referente al ofrecimiento como a la aceptación. Por lo general, la invitación se hacía con cierta anticipación y, llegado el momento, se convocaba a los previamente invitados. En el tiempo que mediaba, el anfitrión hacía los preparativos, y los invitados se enteraban de la naturaleza del convite y de quién lo realizaba, quiénes eran los demás invitados y quiénes pensaban asistir. El complicado protocolo en torno a la mesa empezaba mucho antes de sentarse o, mejor, de recostarse junto a ella. De lo que se trataba era de saber los beneficios (en honor, prestigio, etc.) y las contrapartidas que suponía el aceptar la invitación.

En la parábola de 14,15-24 se trata de un anfitrión poderoso, pues ofrece una *gran* cena (v. 16). Se subraya al máximo el contraste entre este señor y sus invitados finales (v. 21). Quienes han sido previamente invitados son convocados cuando llega el momento del banquete. Pero todos se excusan. Las disculpas son propias de gente de situación elevada. El primero es un caso típico de la elite urbana, que reside en la ciudad, pero que tiene propiedades agrarias que visita de vez en cuando y de cuyos productos se aprovecha. Quien compra diez bueyes, es porque tiene unos campos extensísimos para trabajar con ellos. Se calcula que diez bueyes eran los necesarios para arar 45 hectáreas, algo más de 100 acres<sup>82</sup>.

82. L. SCHOTROFF / W. STEGEMANN, *Jesús de Nazaret, esperanza de los*

Pero lo que sorprende es la falta de consistencia de estas excusas. Nadie compraba un campo en Palestina sin visitarlo previamente y sin informarse con todo detalle acerca de su propietario. Ni se adquieren cinco yuntas de bueyes sin haberlas probado. Asalta una sospecha: ¿no estarán estas excusas encubriendo la verdadera razón de fondo, que no se quiere decir, de por qué no aceptan la invitación?; ¿no será que hay algo en ese banquete o en ese anfitrión que no les gusta y que lleva a todos los invitados a rehusar la asistencia?<sup>83</sup>.

En la parábola paralela de Mateo, el anfitrión airado, que es un rey, envía sus tropas, mata a los homicidas e incendia su ciudad (Mt 22,7); los siervos deben ir después a los cruces de los caminos para invitar a todos los que encuentren. Es una clara alegoría referida a la destrucción de Jerusalén, como castigo contra los judíos, y a la llamada a los gentiles. En Lucas, por el contrario, se llama «a los pobres y lisiados, y a los ciegos y a los cojos» (Lc 14,21; cf. v. 13); es decir, a los pobres y a los impuros. Y la

---

vobres, Salamanca 1991, p. 193. D. OAKMAN ofrece datos de familias que poseen de 3 a 6 acres por adulto, aunque lo necesario para poder vivir en Palestina era alrededor de 1,5 acres por adulto; cf. *Jesus and the Economic Questions of His Day*, New York 1986, p. 61.

83. En realidad, esta cuestión ya es planteada por J. JEREMIAS, que cita el conocido relato rabínico de Bar Ma 'jan (*J. Sanh* 6, 23c) en el que un recaudador de impuestos que se ha hecho rico invita a un espléndido banquete a los personajes más relevantes de la ciudad, todos los cuales aducen muy débiles razones para excusar su asistencia. A la luz de esta historia, Jeremias quiere comprender Lc 14,18-20 y dice que el anfitrión es como un recaudador rico que con ese banquete aspira a ser aceptado en los círculos sociales más elevados; pero, como sucede en el relato de Bar Ma 'jan, los invitados rechazan la invitación; cf. *Las parábolas de Jesús*, Estella 1971. Este paralelo es instructivo e ilustra lo que un banquete suponía en aquella sociedad y los cálculos que tanto el anfitrión como los invitados hacían acerca del prestigio o el honor que el asunto podría reportarles. Pero no es posible que el anfitrión de la parábola de Lc 14,15-24 sea un publicano rico, porque entonces todo el relato quedaría sin sentido; además, lo que Jesús pretende es que en dicho anfitrión se reconozcan sus interlocutores en el banquete, y especialmente el que le ha invitado, que es un rico fariseo.

llamada se realiza en los barrios de la ciudad donde vive la gente pobre. En efecto, las plazuelas *plateias* (v. 21), a diferencia del *ágora* o plaza pública central, están fuera de la zona de la elite y son los pequeños lugares públicos donde se cruzan las *rymas* (callejuelas), normalmente estrechísimas y llenas de lodo y piedras, que llevan a las partes periféricas de la ciudad.

La invitación que se hace en plazuelas y callejuelas se dirige a los que no pertenecen a la elite urbana. Y se les invita a entrar justamente en el momento en que lo tienen más prohibido (de noche) y en la zona reservada a la elite, pero no para realizar sus trabajos serviles, sino como invitados a una cena. El lector de Lucas tenía que quedar atónito ante la conducta del rico anfitrión urbano de la *parábola*.

Pero la cosa no acaba ahí. Los siervos tienen que volver a salir, y esta vez para pregonar la invitación en los «caminos y cercas», es decir, en el ámbito próximo a la muralla, donde pernoctaban forasteros y personas dedicadas a trabajos de mala reputación, que durante la noche tenían prohibida su permanencia en la ciudad. Los caminos (*odous*) son las vías que están fuera de la ciudad y conducen a ella; las cercas (*phragmous*) son las vallas que separan las propiedades que están fuera de la muralla. Esta invitación se dirige a unas personas que no pertenecen a la ciudad, pero que tampoco son propiamente campesinos. Su situación es sumamente difícil, y carecen de todo prestigio. Por eso les tienen que «obligar a entrar» (v. 23). Jamás se habrían atrevido a entrar en la ciudad una vez cerrada la puerta por la noche, y menos aún a introducirse en el barrio residencial de la elite.

Rompiendo todos los esquemas, el anfitrión de la parábola hace entrar en el banquete a la no-elite urbana y a los sectores más marginados. Ahora comprendemos por qué no aceptaron su invitación los que fueron primeramente llamados. Este señor no ofrece garantías: es capaz de in-

uitar a gentes de las más diversas procedencias, con lo que corre uno el peligro de verse en la mesa con la compañía más indeseada y vergonzosa.

Sin duda, la parábola tiene para Lucas un sentido escatológico que ya estaba presente en las dos anteriores (vv. 11 y 14). En el banquete mesiánico, los últimos serán los primeros; los hambrientos quedarán saciados; el pobre Lázaro estará junto al patriarca Abraham, mientras que el rico no podrá participar (16,19-31)... Es un tema lucano bien conocido.

Pero esta parábola dice también algo muy importante sobre la comunidad cristiana de Lucas: no es una comunidad cerrada y excluyente, sino abierta e inclusiva. En ella, y en torno a su mesa, se congregan gentes de procedencias sociales muy diversas, y esto crea dificultades muy serias para los ricos y los socialmente honorables. Participar en la comunidad cristiana implica romper con los valores establecidos en la sociedad urbana pre-industrial. Pertenecer a tal comunidad no contribuía a incrementar el prestigio y el honor, sino todo lo contrario. Y a quienes proceden de la elite les acarrea gravísimos inconvenientes y les pone en una situación difícilísima con la gente de su reducido y exclusivista círculo.

Así se explica el texto que viene a continuación, en el que Jesús enseña que su seguimiento exige la ruptura con el propio grupo y una renuncia total: «si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre...» (14,26); «aquel de vosotros que no renuncie a todo lo que tiene no puede ser discípulo mío» (14,33). Es decir, todo el capítulo 14 es una unidad y está muy coherentemente construido.

La parábola de 14,15-24 sólo se puede entender si se introduce uno en las categorías culturales del mundo mediterráneo del siglo I. Cuando se hace esto, se aclaran cuestiones tradicionalmente muy debatidas. En mi opinión, queda claro que Lucas no se refiere aquí, como tampoco en la segunda invitación del versículo 23, a la llamada a

los gentiles. Las dos llamadas de 14,21.23 responden a la situación concreta de la ciudad preindustrial y su entorno inmediato. La parábola habla de los pobres y de los marginados de Israel. Será en los Hechos de los Apóstoles —y también por referencia al compartir la mesa (cf. Hch 10-1 — 11,18)— donde desarrollará Lucas la apertura a los paganos. Lo veremos después. Sin embargo, es claro que el camino se está preparando: una comunidad abierta e inclusiva, que deja sin valor las normas convencionales de honor y de pureza y, por tanto, abate las fronteras del propio grupo, podrá ser también acogedora de los paganos.

#### 4.3. *Comidas de Jesús con sus discípulos*

Las comidas de Jesús con sus discípulos figuran en la parte final del evangelio, en los relatos de la pasión y de las apariciones pascuales, cuando se revela con claridad el sentido de la vida de Jesús y su destino. Sabemos que las diversas comidas de Jesús son ocasión de amplias enseñanzas, en las que se subraya la subversión de los valores establecidos que supone el Reino de Dios. En las comidas con los discípulos, esta enseñanza adquiere un tono muy especial y se convierte, además, en una invitación: se revela el destino del Mesías, que pasa por la cruz y por la muerte, y se invita a los discípulos a participar de este mismo estilo de vida. Es el momento culminante de la vida de Jesús, y también el de su enseñanza más importante, por más íntima y difícil.

##### 4.3.1. Lc 22,14-38: la cena de despedida

La última cena se amplía en Lucas con un importante discurso de despedida que pronuncia Jesús estando a la mesa con los apóstoles<sup>84</sup>. Lucas construye una escena uni-

84. El evangelista siguiente, Juan, ampliará aún más la última cena con un amplio discurso de Jesús que desarrolla los temas que Lucas trata ya en esta ocasión.

taria, pero sirviéndose de materiales de procedencia diversa: algunos textos se encuentran en Marcos (22, 19-20.21-23.24-27.33-34), aunque en otro lugar<sup>85</sup>; otros parecen provenir de la fuente Q (22,28-30 = Mt 19,28). Sin embargo, hay también textos propios de Lucas (22, 15-18.31-32.35-38), el cual no sólo ha construido una escena unitaria agrupando materiales diversos, sino que además muestra importantes diferencias en los lugares en que se puede pensar que hay tradiciones paralelas.

El género literario es el del discurso de despedida: Lucas imita los discursos de despedida de la tradición bíblica (1 Mac 2,49-70; 1 Re 2,1-10) para lectores helenistas<sup>86</sup>. En dichos discursos figuran las disposiciones testamentarias, se dan consejos, se piensa en el futuro y se prepara la sucesión del que va a morir. En el caso que nos ocupa destaca la presencia de verbos y pronombres en segunda persona del plural, porque Jesús se está dirigiendo al grupo de los apóstoles.

Jesús es el anfitrión de esta cena pascual con los apóstoles, de él parte la iniciativa y él ordena realizar los preparativos (22,7-13). Cuando llega la hora, se pone a la mesa, y los apóstoles *con él* (22,14). Lucas subraya más que Mateo y Marcos el carácter comunitario de la cena («id y preparad la Pascua *para que comamos*»: 22,8. Mc 14,12, en cambio, dice: «¿dónde quieres que hagamos los preparativos *para que comas la Pascua?*»).

85. Sin ninguna relación con la última cena (Lc 22,24-27 = Mc 10, 42-44); una vez que han salido del cenáculo (Lc 22,23-34 = Mc 14,29-30); en la última cena, pero en un orden diferente (el anuncio de la traición está en Lucas después del relato del pan y del cáliz, mientras que en Marcos está antes: Lc 22,21-23 = Mc 14,18-21).

86. E. CORTÉS, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13 — 17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía*, Barcelona 1976; W. KURZ, «Luke 22:14-28 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses»: *JBL* 104 (1985) 251-268.

Lucas describe el comer la Pascua (22,15-16) y el beber el vino (22,17-18) de forma paralela en unos versículos que no se encuentran en los otros dos sinópticos<sup>87</sup>. Jesús expresa explícitamente su conciencia de que es la última vez que come y bebe con sus discípulos antes de su muerte<sup>88</sup> y, al mismo tiempo, remite al banquete escatológico, en que volverá a comer y beber en el Reino de Dios (vv. 16 y 18). De esta manera, Lucas desarrolla la referencia al banquete escatológico que ya se encontraba en Mc 14,25.

A renglón seguido, Jesús realiza el gesto simbólico con el pan y con el cáliz (22,19-20). A diferencia de los paralelos sinópticos, en Lucas hay un mandato de repetición («haced esto en memoria mía», v. 19). Se acentúa así el carácter ritual de las acciones y de las correspondientes palabras. Se pide a los apóstoles que prolonguen, en las comidas eucarísticas, las comidas con el Jesús terreno que ahora finalizan. Previamente, en el v. 16, se ha subrayado la ruptura con el pasado («ya no comeré más...») la perspectiva de futuro («...hasta que halle su cumplimiento en el Reino»). La eucaristía es la comida del entretiempos (*Zwischenzeit*), una vez terminadas las comidas terrenas con el Jesús terreno y mientras se espera la comida con él en la plenitud del Reino<sup>89</sup>.

En 22,21-38 se desarrolla el discurso de despedida, en el que Jesús habla del futuro inmediato y del escatológico. Prevé, sobre todo, la defección de los apóstoles: uno le traicionará (vv. 21-23); todos rivalizarán por ser el mayor (vv. 24-27); Satanás les va a cribar como el trigo, y su fe

87. También en otros lugares es propio de Lucas repetir que Jesús «come y bebe»: 7,34; 5,30 (dif. Mc 2,16; 13,26; dif. Mt 7,22). Es una forma de decir que participaba en banquetes.

88. «Anuncia oficialmente el final de una larga costumbre», dice W. BÖSEN, *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas*, Stuttgart 1980, p. 32.

89. *Ibid.*, p. 73.

tendrá que ser confirmada (vv. 31-32); incluso el encargado de realizar esta confirmación, Simón, va a negar a Jesús (vv. 33-34); su comportamiento va a hacer de ellos unos «malhechores», porque —contra la voluntad de Jesús (22,51)— van a usar la espada, de manera que, paradójicamente Jesús mismo va a ser «contado entre los malhechores»<sup>90</sup>; su defección será tal que les llevará a tomar una serie de medidas (vv. 35-38) impensables en la época de confianza en Dios y de abandono en sus manos (12, 1-12.22-32). Pero, paradójicamente, a pesar de tanta debilidad y claudicación, Jesús cuenta con el papel eclesial decisivo de los apóstoles (22,26.28-30).

A lo largo de la instrucción, los «roles» y normas de mesa expresan los valores nuevos del Reino. De la auto-defensa contra una acusación, se pasa fácilmente a la reivindicación de superioridad. Es lo que sucede entre los apóstoles cuando, tras el anuncio de la traición, empiezan a discutir entre sí sobre quién de ellos es el mayor (22, 24-27). Todo da a entender que el altercado tuvo relación con las normas de mesa, que, como sabemos, guardan relación con los «roles» y rangos sociales. De hecho, Jesús, anfitrión de esta comida, se va a presentar como el que sirve a la mesa (*diakonos*). En el versículo 25, propio de Lucas, se alude claramente a las relaciones de patronazgo: «los que ejercen la autoridad entre las naciones se hacen llamar bienhechores». Es decir, a cambio de sus dones y favores reciben honor y reconocimiento. Jesús exige una superación radical de este tipo de relaciones entre los suyos. Pero el matiz propio es que se trata de una advertencia a sus apóstoles, que son, efectivamente, «los mayores» y

90. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. Vol. 1: The Gospel according to Luke*, Philadelphia 1986, p. 181; P.S. MINEAR, «A Note on Luke xxii,36»: *NovTest* 7 (1964/65) 130-131. El que los apóstoles aparezcan como malhechores, entre los que va a ser contado Jesús, no impide que haya en esta frase también una referencia a los dos bandidos entre los que Jesús es crucificado (Lc 23,32).

«los que mandan»<sup>91</sup>. En Lucas se afirma el puesto de los apóstoles en la comunidad. El conflicto surgía con ocasión de la comida, y el ejemplo de Jesús está tomado también de la comida, concretamente del siervo que ocupa el último puesto y atiende a todos. Pero hay algo más: en Lucas, este siervo es Jesús mismo, el anfitrión del banquete, que, contra todas las convenciones establecidas, no ocupa el puesto de honor a la cabeza de la mesa, sino que «está en medio como el servidor» (22,27; cf. 12,37).

Algo similar encontrábamos en 14,7-11, donde los invitados de uno de los principales fariseos, gente de elevado rango social, disputan por los lugares de honor. En la última cena, el mismo comportamiento se da entre los apóstoles, que están imbuidos de la ideología dominante en el mundo. La enseñanza de Jesús es ahora más radical y explícita de lo que había sido en casa del fariseo. No les dice simplemente a los discípulos que elijan el último puesto en la mesa, sino que ocupen el lugar del servidor, ellos que son los líderes de la comunidad. Como hace Jesús mismo, que, sin embargo, es el anfitrión.

La situación paradójica de los apóstoles continúa en los versículos 28-30, donde vuelve a aparecer su comunidad de mesa con Jesús. Ellos son «los que han perseverado con Jesús en sus pruebas» (v.28), pero que ahora, en la prueba definitiva, se van a dormir (vv. 39-46) y le van a abandonar. Sin embargo, Jesús dispone<sup>92</sup> un Reino para ellos, como el Padre lo ha dispuesto para él, «para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (vv. 29-30). La promesa tiene, sin duda, una orientación escatológica. La función judicial sobre Israel no puede tener

91. Cf. Lc 22,26. El paralelo de Mc 10,43 es diferente y se trata de una referencia genérica a quien quiera ser grande o desee ser el primero.

92. El verbo *diatithemai* significa «testar».

otro sentido. Pero la participación del Reino, conferida por Jesús, se realiza ya después de Pascua y se despliega a lo largo del relato de los Hechos. Por eso, a renglón seguido, en el v. 32, Jesús va a hablar a Pedro sobre su futuro papel de líder entre los hermanos. Como es propio de un discurso de despedida, Jesús piensa en el futuro inmediato de sus herederos tras su muerte. De la misma manera, no se espera al banquete escatológico para volver a «comer y beber» en la mesa de Jesús, sino que esta comida empieza a efectuarse inmediatamente después de Pascua (Lc 24,41-43; Hch 10,41; 1,4).

#### 4.3.2. Lc 24,13-35: La comida en Emaús con Jesús-forastero

La aparición a los discípulos de Emaús encierra una belleza literaria y una tensión dramática universalmente reconocidas. Es un episodio muy singular dentro de los relatos pascuales, y existe un acuerdo general en que se trata de un texto sumamente elaborado redaccionalmente y muy característico de la teología lucana.

Abundan, como es sabido, los estudios estructurales de esta perícopa<sup>93</sup>. Y es que, en efecto, inmediatamente se descubren numerosas correlaciones internas entre el principio y el final de la misma; correlaciones que voy a señalar, porque son sumamente instructivas y orientadoras a la hora de leer el texto:

- Dos iban a Emaús, un pueblo que distaba sesenta estadios de Jerusalén (v. 13); al final, vuelven a Jerusalén (v. 33).
- Iban hablando sobre todo lo que había pasado (v. 14); posteriormente recuerdan lo que el misterioso personaje les hablaba por el camino (v. 32).

93. Una información completa y asequible se encuentra en J. DUPONT, «Les Disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35)», en *La Pâque du Christ, Mystère de Salut. Mélanges en l'honneur du Père Durwell*, Paris 1982, pp. 167-195.

- Jesús se acerca y hace el camino con ellos (v. 15); luego, del mismo modo imprevisto, desaparece de su lado (v. 31b).
- Al principio «estaban entristecidos» (v. 17b); al final recuerdan cómo «estaba ardiendo su corazón» (v. 32).
- Al principio «sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran» (v. 16); al final «se les abrieron sus ojos y le reconocieron» (v. 31).

Enmarcado por estas correspondencias, discurre el diálogo de los discípulos con Jesús (vv. 17-27) y la comida con él (vv. 28-31). Jesús ocupa el papel del extraño y forastero (v. 18), que evoca el importante tema, presente en la historia de las religiones y en el Antiguo Testamento, de la divinidad como extranjero y su reconocimiento en la acogida del mismo. El diálogo está cargado de ironía. Jesús provoca que le cuenten lo que ha sucedido con él. Las palabras de los dos discípulos, llenas de expresiones características del tercer evangelista, son un resumen del relato lucano, aunque ahora formulado desde el punto de vista de la esperanza defraudada (vv. 19-24).

La respuesta de Jesús establece un gran contraste. Tras reprochar su dureza de corazón, les hace ver, en primer lugar, que la trágica historia acaecida responde al plan de Dios («era necesario que el Mesías padeciera para entrar en su gloria»); y, en segundo lugar, les abre el sentido de las Escrituras, de Moisés y de todos los profetas, para entender el destino de Jesús (vv. 26-27).

Pero el relato culmina en los versículos siguientes. Se ha observado que, con frecuencia, un drama griego tenía su punto crucial en una escena de reconocimiento (*anagnôrisis*)<sup>94</sup>, que implicaba una transformación —más o me-

94. Cf. *ibid.* En relación a un texto narrativo, mucho más importante que conocer su presunta estructura y su centro, es descubrir el punto culminante

nos lenta, pero siempre profunda— de quienes la realizaban. Las correspondencias estructurales nos hacían ver, efectivamente, la transformación que se verificaba en los dos discípulos desde el principio hasta el final del relato (se invierte la dirección del viaje;0 pasan de la tristeza al entusiasmo; los ojos que estaban cerrados se abren; reconocen a Jesús quienes antes eran incapaces de hacerlo...). Lucas coloca al lector, desde el inicio, en una tesitura de auténtica emoción y de tensión creciente, que alcanza su clímax en el reconocimiento de los vv. 28-30. A partir de ese momento, la tensión se afloja bruscamente y el desenlace es rápido.

El forastero, acogido como huésped (v. 29), se va a convertir en el anfitrión. Una vez reclinados a la mesa para comer, tienen más importancia los gestos que las palabras. Jesús realiza el rito del pan: lo toma, lo bendice, lo parte y se lo entrega; y entonces se abren los ojos de los dos discípulos, que le reconocen. El texto tiene una notable semejanza con el de la última cena (22,19-20), pero más aún con el de la multiplicación de los panes y los peces (9,12-17). Veámoslo:

- «declinar el día»: 24,29 = 9,12; dif. Mc 6,35 y Mt 14,15.
- «reclinarse»: 24,30 = 9,14.15; dif. Mc 6,39-40 y Mt 14,19. Este verbo sólo vuelve a aparecer en Lc 7,36.
- «bendijo»: 24,30 = 9,16; también en Mc 6,41 y Mt 14,19. En cambio, en la última cena (Lc 22,23) dice «pro-

---

de la acción, el momento en que la acción dramática alcanza su máxima intensidad. En mi opinión, se han empleado demasiados esfuerzos estos últimos años en el estudio estructural de muchos textos, con resultados muy exiguos. Concretamente, los estudios de este tipo sobre la perícopa que nos ocupa manifiestan una innegable perplejidad, porque no ven el modo de encajar en sus estructuras los versículos 28-30, que indudablemente son los más importantes.

nunció la acción de gracias» (*eucharistêsas*) y no «bendijo» (*eulogêsen*).

- «partiendo [el pan]... daba a ellos»: 24,30 = 9,16. En la última cena (22,19) es ligeramente diferente: «partió y dio a ellos».

El gesto de Jesús se describe de una forma muy este-reotipada:

«*tomando el pan lo bendijo y, partiendo... daba a ellos*»: 24,30;

«*tomando pan..., pronunciando la acción de gracias, partió... y dio a ellos*»: 22,19 (última cena);

«*tomando los cinco panes... los bendijo y... partió... y daba a los discípulos*»: 9,16 (multiplicación de los panes).

La expresión «*partir el pan*» es característica de Jesús y de la comunidad cristiana (Hch 22,42.46; 20,7.11; Lc 9,16; 22,19; 24,30). Se insiste en que los discípulos reconocen a Jesús en el partir el pan (vv. 31 y 35). Evidentemente, con sus gestos en la mesa Jesús ha asumido un papel que resulta familiar a los discípulos que han convivido con él. La repetición de las cuatro acciones (se pone a la mesa, toma el pan, lo bendice y se lo da) recuerda la multiplicación de los panes y la última cena; pero, ante todo, quiere indicar una práctica habitual de Jesús cuando comía con sus discípulos. Por eso le reconocen. La comida de Emaús, descrita como «partir el pan», restablece los vínculos con Jesús, rotos por la muerte, prolonga las comidas con él, tan características, y anticipa las comidas de los creyentes en los Hechos. Por otra parte, la presencia de Cristo resucitado en Emaús sugiere que estas comidas de Hch son algo más que una mera reunión de los creyentes: incluyen la comunión con el Señor resucitado<sup>95</sup>.

---

95. R.C. TANNEHILL, *op. cit.* en nota 90, 1, p. 290. Según J. WANKE, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas*, Leipzig 1973, «lo que sucede en Emaús se repite, según el evangelista, en la acción eucarística de la comunidad» (p. 43).

Dos aspectos son inseparables: comprender la muerte de Jesús, situándola en el plan de Dios, al entender las Escrituras (vv. 27.32), y reconocer al Señor resucitado (vv. 31.35). En los versículos 31-32 se usa dos veces el verbo *abrir*, la primera referida a los ojos de los discípulos, y la segunda a las Escrituras:

«se les abrieron los ojos y le reconocieron»: v. 31;

«les abrió las Escrituras» (y comprendieron la cruz de Jesús): v. 32.

La apertura de los ojos de los discípulos para comprender el sentido de la cruz y reconocer en el forastero al Señor resucitado coincide con la apertura de su comprensión del significado profundo de las Escrituras.

En el relato de Emaús son inseparables las enseñanzas de Jesús, que pretenden llevar a los discípulos a la comprensión de la cruz del Mesías, y para ello reinterpretan las Escrituras y exponen el plan de Dios, y el *gesto de compartir la mesa*, en el que los discípulos reconocen al Jesús que había convivido con ellos. El partir el pan es el momento decisivo del reconocimiento. Pero sólo era posible si se llegaba a superar el escándalo de la cruz y se descubría la paradójica lógica que la cruz encerraba.

Nos encontramos con una característica constante en Lucas: la mesa compartida es un momento en el que Jesús expone enseñanzas excepcionalmente importantes. Cuando quienes comparten la mesa con él son sus discípulos, la enseñanza de Jesús tiene un tema clave: la cruz, su destino doloroso, su misión de servicio, que debe ser asimilada y compartida por sus discípulos.

En la obra lucana, la «fracción del pan» siempre está unida a instrucciones sobre Jesús y su destino. La multiplicación de los panes viene precedida por la instrucción de Jesús acerca del reino de Dios (9,11) y se conecta inmediatamente con el anuncio de la pasión (9,22) y con

la invitación, dirigida a todos, a seguir a Jesús por el camino de la cruz (9,23-26)<sup>96</sup>. Sabemos que también la última cena va acompañada de una larga instrucción de Jesús sobre su destino (22,19-20) y sobre la participación de los discípulos en él (22,24-38). En 24,13-35 encontramos la misma combinación de rito de mesa y palabras de Jesús, pero esta vez las palabras sobre el destino doloroso del Mesías ocupan el primer lugar. También en los Hechos la «fracción del pan» va siempre acompañada de una instrucción (Hch 1,3-4; 2,42; 20,7-12; 27,33-36).

Para Lucas, el partir el pan de Jesús con sus seguidores indica la participación en su misión y en su destino. Participar de la mesa es la más decisiva expresión del hecho de estar vinculado al grupo, formar parte de la casa y compartir los mismos valores y el mismo destino. Es normal que el momento de compartir la mesa con Jesús sea el más propicio para compartir su misterio más íntimo y para ser invitados a compartir su estilo de vida y su destino.

#### 4.3.3. Lc 24,36-52: El Señor Resucitado come con los Once y con los que estaban con ellos

Los dos de Emaús vuelven a Jerusalén, preparándose así la última y solemne escena del Resucitado con los Once y con quienes les acompañan (24,33), escena en la que van a culminar todos los acontecimientos pascuales del capítulo 24. La aparición de Emaús tiene muchos rasgos

96. Para establecer esta conexión entre la multiplicación de los panes y el anuncio de la pasión, Lucas acorta radicalmente el contexto marciano de este episodio (Mc 6,45 — 8,26 falta en Lucas).

Como ya hemos visto, Lc 24,13-35 está relacionado, ante todo, con 9, 12-17, probablemente porque se trata de una comida de Jesús no sólo con los Doce, como en la última cena del capítulo 22, sino con mucha más gente. El destino del Mesías, la cruz, se propone a todos los seguidores y no sólo a los Doce (9,23). Los dos de Emaús no pertenecen a los Doce, sino que son anónimos representantes de la Iglesia misionera en general.

de semejanza con la aparición de que son objeto todos los discípulos (comer con Jesús, enseñanza, reconocimiento...); pero en esta última las palabras del Señor, además de la enseñanza sobre la necesidad del sufrimiento y sobre el sentido de la Escritura, van a añadir un elemento nuevo: el envío en misión y el anuncio de la venida del Espíritu.

En esta escena final hay muchos rasgos que se vuelven a encontrar al comienzo de los Hechos y que sirven para conectar las dos partes de la obra lucana: Jesús se aparece y da pruebas de que vive (24,39-40; Hch 1,3); Jesús come con los apóstoles (24,43; Hch 1,4) y les instruye (24, 44-48; Hch 1,2); ellos tienen que ser testigos en todo el mundo, empezando por Jerusalén (24,47-48; Hch 1,8) y permanecer en la ciudad hasta que reciban la promesa del Padre (24,49; Hch 1,4.5-8); Jesús es llevado al cielo (24,51; Hch 1,9) y los apóstoles regresan a Jerusalén (24,52; Hch 1,12).

El encuentro con el Señor Resucitado tiene que vencer las dudas de los apóstoles (24,38.39.41) y la cerrazón de su inteligencia (24,45), por lo que requiere un laborioso proceso de reconocimiento. La iniciativa es de Jesús, que se aparece («se presenta en medio de ellos»), les saluda («la paz con vosotros») y les muestra las manos y los pies, para que vean que es el mismo que ellos habían conocido. Después come con ellos (24,43) y, por fin, les enseña. Al final de todo el proceso, los apóstoles reconocen al Señor y se postran ante él (24,52).

Como en la escena de Emaús, la comida con Jesús y su enseñanza están unidas, pero ahora el orden es inverso: primero la comida (24,43), y después la enseñanza (24,44-48).

En los versículos 41-43, Jesús acepta la parte de pez asado que le ofrecen los apóstoles, «lo tomó y comió con ellos»: ésta es la traducción más correcta. La expresión griega «*enôpion autôn*» podría ser literalmente traducida por [comió] «delante de ellos», como aparece en muchas

Biblias castellanas; pero el uso de la expresión en Lucas (cf. 22,15) y en los LXX (cf. 2 Re 11,13; 3 Re 1,25) justifica la traducción que propongo<sup>97</sup>. Jesús resucitado vuelve a participar de la mesa con los suyos. En los Hechos hay un par de menciones de estas comidas del Resucitado con los apóstoles, que son la más expresiva indicación de que se ha restablecido la relación que habían mantenido antes de la Pascua. La primera es Hch 1,4: «Mientras estaba comiendo con ellos, les mandó que no se ausentasen de Jerusalén...». La segunda es Hch 10,41, donde Pedro resume las características principales de las escenas finales del evangelio y las iniciales de Hechos, cuando Jesús se aparece a los discípulos; y este resumen incluye el comer y beber con él<sup>98</sup>.

Lo que más preocupa a Lucas no es demostrar que Jesús no es un fantasma, que tiene un cuerpo real y que por eso come. Su preocupación es subrayar la continuidad de la relación de Jesús con los suyos y que, por tanto, se reanuda la comunidad de mesa, tan característica a lo largo del evangelio.

Es sumamente instructiva la semejanza de nuestro texto con Lc 10,5-7. Los misioneros cristianos itinerantes deben saludar y desear la paz a las casas en las que entren, y aceptar comer y beber lo que les ofrezcan. Es lo que hace Jesús en 24,36-52. Jesús resucitado es el prototipo del misionero y cumple las instrucciones dadas por el Jesús terrestre. Esta comida del Señor con los apóstoles, en la que observa las normas dadas para los discípulos itinerantes cuando entren en las casas, va a ser el lugar idóneo para proclamar su mandato misionero decisivo (24,47-48)<sup>99</sup>.

97. R.J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, Rome 1978, p. 200; R.C. TANNEHILL, *op. cit.* en nota 90, 1, p. 292.

98. R.C. TANNEHILL, *op. cit.* en nota 90, p. 292.

99. R.J. DILLON, *op. cit.* en nota 97, p. 193: la comida de 24,43 funciona «as the evocative setting for the dominical mission mandate, imposed by the

Las palabras del Resucitado a los apóstoles reunidos en Jerusalén (24,44-48) tienen una gran semejanza con las dirigidas a los dos de Emaús (24,25-27.32). Les enseña el sentido de la cruz y les hace comprender las Escrituras y cómo el destino doloroso del Mesías responde al plan de Dios. Pero ahora hay un elemento nuevo: los apóstoles son enviados como testigos de estas cosas y para predicar la conversión a todas las naciones.

La enseñanza y la mesa están íntimamente unidas. Con quien se comparte la mesa se comparte la vida. Y los apóstoles deben ser «testigos de estas cosas»: de la vida, la obra y la enseñanza de Jesús. Los enviados de Jesús van a anunciar el Reino (10,9) y van a hacer de la mesa compartida, de la comida con quienes les reciban, la gran señal de la llegada del Reino de Dios (10,5-9).

#### 4.4. *El comer como símbolo positivo y negativo*

De la misma forma que Lucas es el autor neotestamentario que más habla de la comida como una realidad humana, también es el que más la utiliza de manera simbólica. Esta simbolización tiene su punto de partida en la profundidad antropológica del comer humano, que puede convertirse en lugar de las experiencias más positivas de comunicación interpersonal, pero también de egoísmo e insolidaridad.

El banquete, como comida solemne y compartida, puede expresar la plenitud de la salvación. Y Lucas utiliza con especial frecuencia la imagen del banquete mesiánico: 6,20-21; 12,37; 13,28-29; 14,15.16-24; 16,22-23; 22,16.18.30.

También hace un uso muy particular del «comer y beber» como expresión de la vida egoísta, injusta y des-

---

Master while he himself was observing his own prescription for household visitation».

preocupada respecto de Dios y de los hombres: 6,25; 12,19 («come, bebe, banquetea» equivale a «atesorar para sí y no ser rico ante Dios»: v. 21); 12,45; 16,19; 17,27-28; 20,46-47; 21,34.

Vamos a examinar tres de estos textos, de especial importancia y extensión, en los que se usa la imagen del banquete escatológico en contraposición con la participación terrena en la mesa. Se trata de textos en los que se utiliza, de forma simultánea y contrapuesta, ambas simbolizaciones —la positiva y la negativa— de la comida y del banquete.

#### a) *12,35-45*

En el contexto inmediato de esta perícopa se repiten las referencias a la comida. En el v. 19, la vida del rico consiste en pensar sólo en sí mismo, acaparar bienes en tiempos de abundancia y esperar a que llegue el momento de escasez para especular con ventaja, mientras se dice a sí mismo: «descansa, come, bebe, banquetea...». Este hombre que atesora para sí es un necio (v. 21). Los discípulos de Jesús se portan de un modo muy diferente (vv. 22ss): ponen su confianza en Dios, que es un Padre, y no se obsesionan por la comida y la bebida (vv. 22-24); ellos saben que el verdadero tesoro es el que se tiene ante Dios, y sólo se consigue compartiendo los bienes (vv. 33-34).

En los versículos 35-40, objeto directo de nuestra atención, prosigue la caracterización de los discípulos: son los que esperan, abren y reciben al señor cuando viene. Pero este señor, cuando se le acoge como huésped, se convierte en anfitrión, y un anfitrión, además, de una naturaleza muy especial, porque, lejos de confiar el servicio de la mesa a los criados, lo realiza él mismo, en un gesto insólito de servicio y humildad. Se alude, evidentemente, al banquete mesiánico, en el que se manifiesta un amor de Dios que subvierte las categorías humanas. El mismo relato de Lucas nos permite percibir el vuelco de los comporta-

mientos establecidos si comparamos nuestro texto con 17,7-10: un señor no suele invitar a su criado a sentarse a la mesa, sino que espera que le sirva primero a él la comida y la bebida; después ya tendrá el criado tiempo de comer y beber.

En los versículos siguientes (41-48) se sigue jugando con la imagen de la comida de dos formas diferentes. La pregunta de Pedro (v. 41) y la respuesta que recibe indican que nos encontramos con un texto que actualiza la enseñanza anterior a la vida de la comunidad y se refiere, concretamente, a la actitud de sus responsables. Éstos han sido puestos por el Señor como administradores fieles y prudentes al frente de su servidumbre, para que den la ración de trigo a su debido tiempo. En efecto, los apóstoles reciben el encargo del Señor de ir dando el pan a la gente (9,14.16). Es decir, los apóstoles, como responsables, tienen que servir a la mesa de la comunidad, como el Señor sirvió (9,16; 22,27; 24,30) y servirá (12,37). Lo terrible sería que, en lugar de servir a la mesa, se dedicaran a «golpear a los criados y criadas, a comer, a beber y a emborracharse» (v. 45). La mesa y la comida sirven como imagen positiva y negativa del comportamiento de los responsables de la comunidad.

Hay un paralelismo entre los versículos 35-40 y 41-48. En los vv. 38 y 43 se repite la misma frase —«dichosos si los encuentra así»—, que pone de relieve la equivalencia entre los comportamientos de 12,35-38 (estar preparados para esperar y recibir al Señor) y 12,42-43 (la fidelidad en el servicio a la comunidad). En la primera parte (v. 37), la imagen del banquete es el premio escatológico. En la segunda, la actividad de los apóstoles es servir en el banquete con que el Señor alimenta a su comunidad (v. 42); y por eso la actitud de los malos servidores se expresa como un comer y beber despreocupado, abusando de los criados del señor. Es significativo que el

texto dirigido a los responsables de la comunidad desarrolle extensamente la perspectiva del castigo (vv. 45-48).

### b) 13,25-30

En el capítulo siguiente continúa la enseñanza de Jesús, que vuelve a utilizar la imagen de la comida de dos formas diferentes: como expresión de la estrecha relación con el Jesús terrestre (13,26) y como el banquete escatológico (vv. 28-29). Por una parte, los que se sienten excluidos del banquete escatológico, los que quedan fuera cuando el dueño de la casa cierra la puerta, esgrimirán su familiaridad anterior con el Señor: «Hemos comido y bebido contigo, y has enseñado en nuestras plazas». La participación de la misma mesa —unida, como siempre, a la enseñanza— implica una relación muy estrecha. Parece que este texto de Lucas recoge mejor la fuente común que Mateo, que está más elaborado eclesiológicamente («Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?»: 7,22). Pero la mera familiaridad con el Jesús terrestre no es garantía de nada: «No sé de dónde sois. Apartaos de mí todos los agentes de iniquidad» (v. 27). Probablemente sus «obras de iniquidad» están relacionadas con sus comidas, porque es en ellas donde se ponen de manifiesto el egoísmo y la injusticia (12,19-20; 16,19).

Por eso, a la hora de la verdad, en el momento del banquete escatológico, «vendrán de oriente y de occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios» (v. 29). En realidad, la imagen del banquete escatológico ya empezaba en el versículo 25, cuando el dueño de la casa cierra la puerta de la sala del festín definitivo. Los excluidos del banquete son los que apelan a sus comidas anteriores. Como tantas otras veces, el tema de la comida sirve para expresar la inversión de los valores y de las dignidades.

## c) 16,19-31

La parábola del rico y del pobre Lázaro, exclusiva de Lucas y muy típica de su teología, está dirigida a los fariseos, que son amigos de las riquezas y que, por eso, se burlan de Jesús (16,14) y se hacen pasar por justos delante de los hombres (18,9).

La parábola comienza estableciendo una contraposición entre el rico y el pobre Lázaro. El rico «celebraba espléndidas fiestas con banquetes (*euphrainomenos*) todos los días», mientras el pobre «deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico». En torno a la mesa se expresa de forma eminente la fraternidad, pero también su ruptura. Esta diferencia a la hora de comer es la expresión más plástica de la separación entre dos hombres y de la injusticia de la situación.

Al final de la parábola, se invierten las tornas y se abre entre el rico y Lázaro un abismo definitivamente infranqueable. Se recurre a la imagen del banquete escatológico: el pobre se encuentra «en el seno de Abraham» (16, 22-23.25; cf. 13,28), participando del banquete, mientras el rico se ha quedado fuera, a la puerta (12,25), en una situación similar a la de Lázaro durante su vida (16,20).

Lucas vuelve a jugar con las imágenes del banquete para expresar la inversión de las situaciones. Sin duda, el banquete escatológico le sirve para promover una visión alternativa de la historia y de la realidad. Esta parábola da expresión narrativa a lo que proclamaban las bienaventuranzas lucanas: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios... ¡Ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo» (6,20.24).

El rico, que reverencia a Moisés y a los profetas y que cree en la resurrección (16,29-31; cf. Hch 23,6-9), representa a los fariseos, que se reían de las enseñanzas de Jesús sobre el dinero (16,14). Dicho de otro modo: en las críticas a los fariseos, Lucas se está dirigiendo contra los repre-

sentantes de los valores hegemónicos en su sociedad y criticando el concepto de honor (los fariseos «se tienen por justos ante los hombres»), de pureza y de prestigio económico.

4.5. *Comida, casa y hospitalidad:**los grandes símbolos del Reino de Dios*

En la obra lucana se establece una relación muy estrecha entre participar en la mesa y acoger en la casa<sup>100</sup>. En escenas de hospitalidad en la casa y de comida en la mesa, se presentan conflictos sobre los modos apropiados de conducta y de relación social. Continuamente aparece el contraste entre la nueva perspectiva abierta por el Reino de Dios, que se hace presente en la casa, y los valores hegemónicos, personificados en el Templo, pero que colonizan la vida cotidiana a través del sistema de pureza promovido por los fariseos y la autoridad sacerdotal. Sabemos que Lucas está explotando literaria y teológicamente la relación profunda que existe entre las normas de mesa y el entero sistema social. En este apartado vamos a ver cómo la casa es inseparable de la mesa en la obra de Lucas.

Hasta ahora hemos analizado los textos más importantes agrupándolos de una forma temática. La relación de la comida con la casa aparece en todos los tipos de comidas, y su presentación nos va a servir para algo fundamental: para descubrir la unidad y progresión que la participación de la mesa tiene a lo largo de toda la obra de Lc-Hch.

En 5,29, Lucas disipa las ambigüedades de Mc 2,15 y Mt 9,10, dejando muy claro que Jesús es huésped en casa del publicano Leví y participa de su mesa.

100. Una simple constatación de la frecuencia de determinadas palabras en Lucas ya es significativa: *oikos* (casa), 9 veces en Mateo, 12 en Marcos, 34 en Lucas, 4 en Juan, 25 en Hechos; *oikia* (casa), 26 veces en Mateo, 17 3n Marcos, 24 en Lucas, 5 en Juan, 12 en Hechos; *dekhomai* (recibir), 6 veces en Mateo, 3 en Marcos, 13 en Lucas, 1 en Juan, 8 en Hechos; *prosdexhomai* (recibir), 2 veces en Lucas, 1 en Hechos, y ninguna en Mateo, Marcos y Juan.

En 7,36, entra Jesús en casa de un fariseo a comer. En los versículos 44-46 se establece una contraposición entre la acogida del fariseo y la de la pecadora<sup>101</sup>.

Los doce son enviados como misioneros itinerantes, desprovistos de todo medio de subsistencia, y con el mandato de aceptar la hospitalidad de las casas (9,4). En el envío posterior de los setenta y dos, se acentúa el mismo tipo de misión: deben ir desprovistos de todo medio de subsistencia, saludar a las casas con deseos de paz y permanecer en las que les acojan, «comiendo y bebiendo lo que tengan» (10,4-7).

Inmediatamente, Jesús mismo es presentado como el prototipo del misionero itinerante, acogido en la casa de Marta, que se afana por servir a la mesa (10,38-42).

En 11,37, Jesús es otra vez huésped, esta vez en casa de un fariseo que le invita a comer.

En la enseñanza de 12,35-46, el hombre que acoge a su señor en su casa contempla cómo éste, de huésped, se convierte en un anfitrión excepcionalmente generoso y servicial (12,36-37). El discípulo debe ser en la comunidad cristiana el responsable de la casa (*oikonomos*) que da a su gente el alimento debido a su tiempo (12,42). Continúa la enseñanza de Jesús, y el Reino de Dios es descrito como un gran banquete en una casa de puerta estrecha y cuya entrada requiere esfuerzo y sacrificio (13,23-30).

Cuando la acción se reanuda, Jesús entra en día de sábado en casa de uno de los principales de los fariseos

101. Carece de lógica el que pueda hacerse un reproche de este estilo a quien acaba de invitarle a uno, y tampoco es verosímil el comportamiento de la mujer. Está claro que en estos versículos, más allá de la lógica del relato, hay una contraposición buscada, subrayada y cargada de intención. R.J. DILLON, *op. cit.* en nota 97, considera que este y otros textos reflejan la experiencia de los primitivos misioneros itinerantes, que con frecuencia encontraban acogida entre gentes de poco prestigio o de mala reputación, mientras que se topaban con el rechazo de los sectores considerados más religiosos.

para comer (14,1). En esta ocasión, Jesús se manifiesta muy crítico con las actitudes representadas por el fariseo y sus amigos. Pero, inmediatamente, los escribas y fariseos, criticados por su manera de entender la participación de la mesa (capítulo 14), viendo que Jesús «acoge (*prosdekhetai*) a los pecadores y come con (*synesthiei*) ellos» (capítulo 15), le devuelven la crítica por su manera de participar de la mesa. Antes era huésped, y ahora es anfitrión; pero es siempre la participación de la mesa —que comporta una manera de entender el pueblo, la comunidad y las relaciones sociales— lo que dispara la polémica, precisamente por lo que este hecho significa. El texto del capítulo 15 supone que Jesús recibe a pecadores y publicanos en casas en las que actúa como anfitrión.

En la última etapa del camino a Jerusalén, Jesús es huésped en casa de Zaqueo —jefe de publicanos y, por tanto, tenido por pecador—, el cual le recibe con alegría; participar en la mesa es el centro de la hospitalidad en la casa. Arrecian las críticas, y Jesús proclama que «hoy llega la salvación a esta casa» (19,1-10).

En la última parte del evangelio, las comidas de Jesús son con sus discípulos. En 22,14-38 es el anfitrión en la última cena, que se pone a la mesa con sus apóstoles (22,14) en una casa, como se encarga de subrayar Lucas (22,10.11; dif. Mc 14,13.14 y Mt 26,18). Los discípulos de Emaús reconocen a Jesús en su huésped, convertido en anfitrión, puestos a la mesa en la casa (24,29-31). Los discípulos, después de Pascua, se encuentran reunidos en una casa de Jerusalén (24,33.36.50; Hch 1,13; 2,1-2). Allí tiene lugar la última comida del Señor resucitado con sus discípulos (24,36).

En los Hechos de los Apóstoles, la casa es el lugar de la comunidad cristiana, precisamente porque es el lugar de la mesa común y de la hospitalidad. Me limito ahora a registrar los datos, elocuentes por sí mismos, que recibirán una explicación ulterior.

La comunidad «parte el pan en las casas» (2,46; 5,42). La entrada de los enviados de Cornelio en la casa donde está Pedro, y la de éste en la casa de aquél —inseparables, obviamente, de la participación en una misma mesa—, constituyen el tema clave de 10,1 — 11,18, que, por su importancia analizaré con más detalle.

Pablo y Silas son misioneros itinerantes que encuentran en Filipo hospitalidad en casa de la judía Lidia (16,15.40). En esta misma ciudad, Pablo y Silas entran en la casa de su carcelero, que era pagano, y participan en su mesa (16,34).

Más adelante, Pablo goza en Tesalónica de hospitalidad en casa de Jasón (17,5.7). En Corinto, primero se queda en casa de Priscila y Áquila, que eran judíos, pero después pasa a la casa de un pagano simpatizante con el judaísmo, Justo, que vivía cerca de la sinagoga (18,7).

La casa, indudablemente, no era un mero lugar de residencia. La casa es el lugar de reunión de la comunidad, plataforma misionera, ámbito de acogida de los misioneros y, como grupo humano, el núcleo de la comunidad. El relato de Hechos nos está presentando las iglesias domésticas, que constituyeron —como espacio y como grupo humano— la estructura base de la Iglesia cristiana primitiva<sup>102</sup>. Por eso, el Saulo perseguidor, que hacía estragos en la Iglesia, «entraba por las casas» para llevarse prisioneros a hombres y mujeres (8,3); y, por lo mismo, el Pablo apóstol «predicaba en público y por las casas» (20,20).

Durante el último viaje a Jerusalén, Pablo se hospeda en Cesarea en casa de Felipe (21,8), y en una etapa posterior, poco antes de llegar a la ciudad santa, es recibido

en casa de un cristiano chipriota llamado Mnasón (21,16). Los Hechos acaban con Pablo en Roma, en una casa en la que recibe a todos y anuncia el Reino de Dios y al Señor Jesucristo (28,16.30-31).

Todos los datos que hemos registrado nos presentan dos importantes perspectivas temáticas de Lucas, que expongo a continuación.

#### 4.5.1. La casa y el Templo como sistemas contrapuestos<sup>103</sup>

En Lc-Hch se establece un contraste entre dos estructuras clave, la casa y el Templo, cada una con su respectiva constelación de valores, personas y símbolos. El evangelio comienza y termina en el Templo (1,5-23 y 24,50-53). Hechos comienza y termina en la casa (1,12-14 y 28,30-31). En los primeros capítulos de Hechos coexisten el Templo, lugar del centro político y del control religioso (2,46; 3,1-10; 4,1-4; 5,12.21.42) y la casa, donde se reúnen los creyentes para compartir el pan y toda la vida (1,13-14; 2,2.46; 5,42). En estos capítulos, el Templo es lugar y sujeto de fuertes conflictos.

Después del martirio de Esteban y de la dispersión de la Iglesia, el Templo pierde todo papel positivo y pasa a representar un sistema de valores y una red de relaciones en las que nace el movimiento cristiano, pero con los que entra en un conflicto irremediable. La comunidad se concentra en las casas como lugar de reunión, de ayuda mutua y de misión. De casa en casa, la Palabra de Dios y el testimonio apostólico van a llegar hasta Roma, donde Pablo

103. J.H. ELLIOT, «Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions», en (J.H. NEYREY, ed.) *The Social World of Luke-Acts*, Massachusetts 1991, pp. 211-240; J.H. ELLIOT, «Household and Meals vs. Temple Purity Replication Patterns in Luke-Acts»: *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991) 102-108.

102. Sobre el papel de la casa en el cristianismo primitivo, puede verse mi libro *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, pp. 65-126.

tendrá también en una casa el centro de su actividad y donde se reunirá la comunidad de aquella ciudad (28, 30-31).

El Templo representa una economía centralizada de redistribución<sup>104</sup>. Se caracteriza por la existencia de una autoridad político-religiosa que controla los recursos económicos e ideológicos. En cambio, la casa/familia representa una economía de reciprocidad generalizada. Se caracteriza por la solidaridad incondicionada del grupo y por la acogida de niños, ancianos, enfermos y necesitados; es el lugar del reconocimiento de cada uno por el mero hecho de ser persona y miembro del grupo, y no por lo que pueda poseer.

El Templo y la casa representan formas distintas de relaciones sociales. La casa, que es la institución social en que se asientan las primeras comunidades, proporciona las imágenes para expresar los valores del Reino de Dios y de la salvación: la reciprocidad generalizada; el dar sin esperar nada a cambio (Lc 6,30.34-35; dif. Mt 5,46-47; Hch 20,35); la atención preferente a los enfermos, a los pobres y a los marginados (Lc 4,16-30; 6,20-23; 7,22-23).

El gran rito de la casa, la mesa compartida, tiene que dejar de estar controlada por el Templo, que a través de las normas de pureza extendía su control sobre la vida cotidiana. La gran imagen de la comunidad cristiana es una mesa realmente compartida; una mesa en la que se

104. Para las sociedades antiguas, en las que la economía, al contrario de lo que sucede en nuestras sociedades, no está basada en el mercado, se suelen distinguir dos alternativas económicas: la *redistribución*, basada en la existencia de una autoridad centralizadora —el Estado, con el rey, o el Templo, con el sacerdocio—, y la *reciprocidad*, basada en el grupo primario y en formas solidarias, pero elementales, de relación; cf. K. POLANYI / C.M. ARENSBERG / H.W. PEARSON (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe 1957; D.E. OAKMAN, «The Ancient Economy in the Bible»: *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991) 34-39; ver también los artículos de J.H. ELLIOT citados en nota 103.

reúnen y encuentran gentes de diferentes procedencias sociales y étnicas; es decir, una hermandad sin discriminaciones. El pecado también se expresa en torno a la mesa y consiste en romper la reciprocidad generalizada. Y el gran símbolo de la salvación definitiva es un banquete festivo y plenamente compartido.

#### 4.5.2. De la mesa con los pecadores a la mesa con los paganos

Hch 10,1 — 11,18 es el texto narrativo más largo de la obra lucana y tiene una función clave. Lc-Hch narra cómo el testimonio apostólico se extiende «a partir de Jerusalén, por Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). En el texto que nos ocupa, el testimonio de Jesucristo llega a Cesarea, centro del poder romano en Palestina y lugar decisivo para el paso más allá de los límites de Israel (11,19ss).

Los reproches que «los de la circuncisión» dirigen a Pedro en Jerusalén («has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos»: 11,3) reflejan, incluso verbalmente, los que dirigían a Jesús los líderes judíos (Lc 19,7; 5,30; 15,2)<sup>105</sup>.

A veces se descubre una tensión y hasta una incoherencia en este relato: por una parte, está el problema de comer alimentos impuros; por otra, el de aceptar al pagano

105. J. RIUS-CAMPS observa que hay un «crescendo» en los reproches que se le dirigen a Jesús en Lc 5,30b, 15,2b y 19,7b. El mismo autor comenta: «La iglesia de Jerusalén, que ha pactado con el partido fariseo, participa de los mismos prejuicios que éstos, y se le echan en cara a Pedro una vez que éste ha tomado partido, como Jesús, a favor de los marginados de Israel, en este caso los paganos incircuncisos. Lucas cierra así la cuestión que había dejado abierta en el evangelio: en el fondo, la respuesta de Jesús de que su misión está entre los desheredados de Israel contiene ya en ciernes el encargo que confiará a sus discípulos de predicar la buena noticia a todas las naciones paganas»: *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1 — 12*, Córdoba 1989, p. 285.

Cornelio en la comunidad. Y no faltan, ni mucho menos, quienes creen encontrar la explicación en el ensamblaje, no plenamente afortunado, de dos fuentes<sup>106</sup>.

En realidad, este texto presenta magistralmente la íntima relación existente entre el código de pureza de los alimentos y el código de pureza de las personas: qué se puede comer, con quién puede uno relacionarse y en qué casa se puede entrar. Este texto manifiesta la relación estrecha que existe, por una parte, de los códigos de los alimentos con los códigos de las personas y, por otra, de la casa con la mesa. Lo expongo brevemente.

Pedro recibe tres veces la visión de los animales impuros mientras la voz del cielo le insta a que «sacrifique y coma», superando sus prejuicios judíos (10,12-16). A sus oyentes paganos en Cesarea les expone Pedro la conclusión que ha sacado de estos acontecimientos: «vosotros sabéis que no le está permitido a un judío juntarse o entrar en casa de un extranjero; pero Dios me ha mostrado que no debo llamar profano o impuro a ningún hombre; por eso he venido sin vacilar, al recibir vuestra invitación» (Hch 10,28-29). Pedro ha entrado en casa del pagano (cf. Lc 7,6-7), y ya antes había hospedado a los enviados paganos de Cornelio en la casa de Joppe en que se encontraba (10,23).

El relato menciona repetidas veces la casa de Simón el curtidor, donde Pedro reside (10,6.17-18.32; 11,11; cf. 9,43), y la casa de Cornelio, donde Pedro ha entrado (10,28.48; 11,2.12.14)<sup>107</sup>. El episodio discurre entre la

106. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951, pp. 96-107; E. HÄNCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, pp. 301-308; M.E. BOISMARD / A. LAMOUILLE, *Les Actes des Apôtres. III: Analyses Littéraires*, Paris 1990, pp. 145-164; J. COMBLIN, *Atos dos Apóstolos. Vol. I: 1 — 12*, Petrópolis 1988, pp. 193-194.

107. J.H. ELLIOT, «Household and Meals...» (cit. en nota 103), pp. 102-108.

casa del gentil Cornelio y la del judío Simón; entre la visión de Cornelio en su propia casa y la de Pedro en casa de Simón; entre el ofrecimiento de hospitalidad de Cornelio y la aceptación por parte de Pedro. Simón el curtidor es anfitrión de Pedro (9,43; 10,6.17-18.32; 11,11), Pedro recibe a los enviados de Cornelio (10,27-23) y Cornelio recibe en su casa a Pedro y a sus compañeros (10,24-48; 11,3.12-17). Como antes el Espíritu había venido sobre los judíos en una casa (2,1-42), ahora viene, también en una casa, sobre los paganos (10,44-47; 11,15), los cuales comienzan igualmente a hablar en lenguas.

En Jerusalén no le reprochan a Pedro que haya predicado a los paganos ni que les haya bautizado, sino «que hubiese entrado en casa de incircuncisos y hubiese comido con ellos» (Hch 11,3). ¿Cómo responde Pedro? Con la visión de los animales impuros y con la voz que le decía: «sacrifica y come» (11,4-10). Es decir, de la visión de los animales impuros concluye Pedro que puede entrar en casa de paganos (10,10-16; 10,27-28); y cuando le preguntan por qué ha entrado en casa de paganos, responde con la visión de los animales impuros (11,1-10).

En el evangelio de Lucas se relativiza el sistema de pureza, y Jesús se acerca a los marginados y excluidos en Israel por esas normas, a la vez que afirma que «también ellos son hijos de Abraham», abriendo así la posibilidad de la apertura a los paganos, que eran los más excluidos y los más impuros, y que se verifica en los Hechos.

Lo que está en juego, ante todo, es la participación de mesa entre judeo-cristianos y pagano-cristianos. Pero también está en juego, probablemente, la posibilidad de que los cristianos entren en casas de paganos y participen en su mesa, requisito necesario de la misión hacia ellos<sup>108</sup>.

108. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Vol. Two: The Acts of the Apostles*, Minneapolis 1990, pp. 134-137.

En el mismo NT vemos que distintos estilos de misioneros cristianos entre los paganos, desde judeo-cristianos que imponían la ley veterotestamentaria y la circuncisión, hasta Pablo, con su actitud totalmente contraria a tales requisitos. En Hch 10 — 11 no se cuestiona la mera misión a los paganos, sino una misión que ponga en contingencia las fronteras que salvaguardan la identidad judía («me ha mostrado que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre»: 10,28; cf. 11,9).

En Hch 15 se ve que Lucas tiene una postura menos radical que Pablo en lo referente a la participación de la mesa entre cristianos de distinta procedencia étnica, pues exige que los paganos hagan determinadas concesiones menores a los judíos (15,20.29).

Es frecuente titular el relato de Hch 10 — 11 «la conversión de Cornelio», pero en realidad sería más justo titularlo «la conversión de Pedro». El eje de la narración es el descubrimiento de Pedro de que puede entrar en casa de Cornelio, comer con él y bautizarlo sin someterlo ni a la circuncisión ni a la ley judía.

La preocupación del autor de Hch 10 — 11 no es legitimar en nombre de Pedro la misión a los paganos. Ya antes había presentado la conversión del etíope por Felipe (8,26-40) y la vocación misionera de Pablo (9,3-25). Lo que pretende, más bien, es reivindicar la autoridad de Pedro para justificar un estilo de misión que supone entrar en casas de paganos y participar en su mesa; para justificar, consiguientemente, un estilo de comunidad en la que judeo-cristianos y pagano-cristianos participan de la misma mesa.

#### 4.6. *Participar en la mesa y el camino hacia Jerusalén*

Las escenas de comidas de Jesús y sus palabras sobre las mismas tienen una estrecha relación con el camino hacia Jerusalén, tan característico del evangelio de Lucas. Jerusalén es la meta hacia la que Jesús tiende prácticamente

desde el principio de su ministerio. Esta ciudad va a ser el lugar de su pasión y muerte, y también de los acontecimientos pascuales. El testimonio apostólico se va a extender en los Hechos a partir de Jerusalén y en comunión con la Iglesia de esta ciudad.

El camino de Jesús a Jerusalén abarca de forma expresa desde 9,51 hasta 19,44; pero la sección anterior es ya su preparación, y los capítulos siguientes presentan la culminación de dicho camino.

La mesa compartida, con la rica constelación de temas que arrastra, se convierte en el hilo conductor de toda la sección. Hay una alternancia entre, por una parte, palabras de Jesús sobre la comida y, por otra, escenas en las que comparte la mesa y en las que enseña —polémicamente, como sabemos— lo que el hecho de estar en torno a una misma mesa comporta o debe comportar. He aquí los textos<sup>109</sup>:

1. ESCENA: 9,12-17
2. PALABRAS: 10,7-8
3. ESCENA: 10,38-42
4. PALABRAS: 11,5-8. 9-13
5. ESCENA: 11,37-54
6. PALABRAS: 12,16-21.35-38.42-46; 13,22-30
7. ESCENA: 14,1-24
8. PALABRAS: 15,3-7.8-10.11-32; 16,19-31; 17,7-10
9. ESCENA: 19,1-10

En las escenas, igual que en sus palabras, Jesús tiene como destinatarios, alternativamente, a los discípulos, a la gente o a los adversarios; pero, cuando habla de servir a la mesa o de la actitud del responsable de la casa, se dirige preferentemente a los discípulos (12,35-38.42-48; 16,1-9; 17,7-10). Con esas palabras va comentando Jesús

109. D.P. MOESSNER, *The Lord of Banquet*, Minneapolis 1989, pp. 221ss.

el rechazo o la aceptación que, como profeta itinerante hacia Jerusalén, encuentra en las escenas de comida.

La unción de Jesús por una mujer pecadora, durante una comida en casa del fariseo Simón (7,36-50), es el prelude del camino a Jerusalén. Jesús es un misionero itinerante, tenido por profeta (7,16.39), que ha entrado en casa de Simón. Se repite siete veces que la mujer moja, seca, besa y unge los *pies* de Jesús (vv. 38.44-46). Esta repetición está llena de intención y sirve para presentar la aceptación por la pecadora y la unción de Jesús como profeta, que va a marchar hacia Jerusalén acompañado precisamente por un grupo de mujeres (8,1-3). En el evangelio de Marcos, una mujer unge a Jesús al inicio de la pasión con un perfume de mucho precio (14,3-9), simbolizando la muerte y sepultura de Jesús, momento en que volverán a aparecer las mujeres para ungirle (16,1). En Lucas, la unción se ha adelantado al inicio del camino, para presentar a Jesús como el profeta acogido por mujeres, pobres, publicanos, samaritanos y pequeños, pero rechazado por las autoridades y los poderosos.

Ésta es la tónica constante que acompaña el camino a Jerusalén de Jesús, el profeta del Reino de Dios. No encuentra una verdadera acogida por parte de los representantes de la ideología hegemónica de Israel. En las comidas con ellos se pone de relieve la alternativa que implica el Reino de Dios, la ruptura que introduce en los comportamientos sociales, en el sistema de pureza y en los valores establecidos (7,36-50; 11; 14). Son las mujeres (7,36-50; 8,1-3; 10,38-42), los samaritanos (10,29-37; 17,11-19), los publicanos (19,1-11) y los pequeños (10,21-22) quienes acogen el Reino. Cuando de verdad es acogido, Jesús es un huésped que se convierte en anfitrión (19,1-11; 24,13-38) que da de comer y ofrece la salvación. Una vez en Jerusalén, Jesús come con sus discípulos, que tampoco llegan a descubrir y aceptar plenamente los valores que

Jesús subraya en torno a la mesa: el servicio, el don y la fraternidad radical.

Pero Jesús, el gran caminante de Dios, el profeta «poderoso en obras y en palabras», nada más emprender la etapa decisiva hacia Jerusalén (9,51), envía por delante misioneros itinerantes con este mandato: «En la casa en que entréis, decid primero: Paz a esta casa... Permaneced en la misma *casa, comiendo y bebiendo* lo que tengan, porque el obrero tiene derecho a su salario. *No vayáis de casa en casa. En la ciudad en que entréis y os reciban, comed lo que os pongan...* y decidles: *el Reino de Dios está cerca de vosotros*» (10,7-9).

La hospitalidad con el misionero, el invitarle a la propia mesa, no es un acto de caridad ni una mera ayuda para su trabajo apostólico. En estos gestos está en juego algo mucho más profundo. La hospitalidad y la participación en la mesa implican la aceptación del Reino de Dios, que conlleva la creación de unas nuevas relaciones fraternas expresadas en torno a la mesa compartida<sup>110</sup>. Cuando se acoge al peregrino, se acoge a Dios y el Reino que él anuncia. Por eso el misionero no debe llevar «ni bolsa, ni alforja, ni sandalias» (10,4). No se trata de que le den (y él acepte) pan o alimento para el camino; se trata de que lo acojan a la mesa; el Reino de Dios llega (10,9), y se le acepta cuando se abre la propia casa y la propia mesa, es decir, cuando se comparte la vida de una forma nueva<sup>111</sup>.

110. «En aquellas casas [en las que les reciben] se establece un verdadera participación de la mesa, en la que la presencia de la salvación se manifiesta en el hecho de comer y beber con sus anfitriones cuando anuncian la venida del Señor y curan a los enfermos»: D.P. MOESSNER, *ibid.*, p. 208; cf. J.C. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991, pp. 303-353.

111. Aquí hay un importante problema de crítica literaria e histórica que me limito a señalar. El envío de los discípulos por Jesús se encuentra en varios textos: Mc 6,6-13 y paralelos de Mt 10,1-14 y Lc 9,1-6; en la fuente Q, en Lc 10,1-12 y Mt 10 (Mateo ha combinado sus fuentes Mc y Q). La versión

Se ha observado la semejanza de los misioneros cristianos primitivos con los predicadores cínicos<sup>112</sup>. Ciertamente, también el cínico, con su mismo comportamiento, intentaba provocar a los sectores acomodados y dejar patente su pobreza y libertad. Pero el cínico llevaba bolsa para el pan y las limosnas. Por el contrario, el misionero cristiano no lleva ni bolsa ni alforja, y tiene que aceptar la mesa en la casa que le recibe. La comensalidad es mucho más que una estrategia para sostener materialmente la misión: es una estrategia para edificar una comunidad sobre valores radicalmente alternativos a los vigentes del honor y el patronazgo. La aceptación del Reino se traduce necesariamente en hospitalidad y apertura de la propia mesa.

Es mucho más fácil dar cinco mil pesetas a un pobre que invitarle a entrar en casa y a que se siente a nuestra mesa, aunque esto cueste mucho menos dinero. Una limosna generosa puede ser el último refugio contra el temor a una comensalidad abierta; es decir, una estrategia para no compartir la vida y no abrir las propias fronteras<sup>113</sup>.

---

del evangelio de Tomás (14,2) puede contener algún elemento primitivo de la tradición. Probablemente, la tradición más primitiva presenta una misión por zonas rurales: el evangelio de Tomás habla de *jôra* (comarca, campo); Marcos piensa en una misión por las casas. En Q se habla de una misión por las casas (Lc 10,5-7), pero después se mete la ciudad (10,8-11), como reflejo de una misión que se dirige ya a territorios urbanos. A medida que la misión va evolucionando, la comensalidad, que al principio es expresión de la acogida del mensaje y del mensajero (hay que recordar el tema veterotestamentario de acoger a Dios acogiendo al peregrino o al caminante, cf. Gn 18: la hospitalidad ofrecida en la casa o en la tienda al caminante por el desierto o por territorios poco poblados), se va viendo como un medio material para sustentar la tarea de misionar (Mt 10,10b: «digno es el obrero de su salario»). Mateo y Lucas se refieren al trabajo de los misioneros. 1 Tm 5,17-18 utilizará esta frase para justificar la paga doble de los jefes sedentarios y estables de la comunidad: «Los presbíteros que ejercen bien su cargo merecen doble paga... En efecto, la Escritura dice: ...el obrero tiene derecho a su salario». Sobre esto, puede verse la obra de J.D. CROSSAN citada en nota 110, pp. 137-167.

112. F.G. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh 1992.

113. J.D. CROSSAN, *op. cit.* en nota 110, pp. 341ss.

Después de Pascua y tras la venida del Espíritu, los discípulos en Jerusalén siguen reunidos en la casa, comparten la mesa, es decir, comparten realmente los bienes y la vida (2,44-45; 4,32-35) y «parten el pan» (2,42.46; 20,7.11). Continúan así las comidas que habían tenido con el Jesús terrestre y con el Señor resucitado (Lc 24; Hch 1,4; 10,41). En estas comidas, íntimamente unidas a la enseñanza de Jesús transmitida por los apóstoles (Hch 2,42; 20,7-12), se experimenta la alegría de la vida nueva (2,46), se expresan la fraternidad, la comunicación de bienes y los valores del Reino, y se celebra la presencia del Señor. Son la culminación del camino a Jerusalén, la meta del éxodo del profeta definitivo de Dios y la prefiguración de la tierra nueva por los creyentes en su nombre. En los primeros capítulos de Hechos, la comunidad de los creyentes en Jesús son el embrión del Israel escatológico, en el que se cumple la promesa de la venida del Espíritu (2, 17-21) y en el que se verifica el ideal del pueblo de Dios, tal como estaba en Deuteronomio 15; un pueblo radicalmente fraterno y que «come y se regocija ante el Señor».

## 5. El Reino de Dios es compartir la mesa

El análisis de los textos realizado ha puesto de manifiesto la extraordinaria importancia que el compartir la mesa tiene en la obra lucana y su capacidad de implicar todos los grandes temas literarios y teológicos de Lc-Hch. La reflexión previa, a la luz de la antropología cultural, nos había preparado para descubrir en este tipo de textos resonancias e implicaciones muy profundas, que con frecuencia pasan desapercibidas.

Estamos al final de nuestro camino, y voy a realizar ahora un esfuerzo de síntesis para recoger en una serie de puntos el resultado de todo el estudio.

### 5.1. *El sistema de pureza y el principio de la misericordia*

Al comer con pecadores, Jesús cuestiona las fronteras étnicas y simbólicas de la sociedad judía del siglo I, a la que, lógicamente, pone en crisis. En efecto, las normas de pureza, que presiden los ritos de mesa, delimitan al propio grupo frente a los extraños. Los escribas y fariseos son muy conscientes del carácter subversivo del compartir la mesa de Jesús con los pecadores (Lc 5,30; 7,39; 15,2; 19,7).

Desde la perspectiva del Templo y de la sinagoga, Jesús y sus discípulos contaminan y hacen impuro a Israel. En el libro de los Hechos, acusan a los cristianos de que «blasfeman contra Moisés y contra Dios» (6,11). R.J. Karris ha llegado a decir que «Jesús fue crucificado por la forma en que comía»<sup>114</sup>.

Jesús pretende reconfigurar un nuevo mundo simbólico, en el que la misericordia sustituye a la pureza. El «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36) sustituye al «sed santos como Dios es santo» del Antiguo Testamento. El acceso a Dios no consiste en un proceso de separaciones y aislamientos. La misericordia implica una estrategia de misión, de acercamiento a lo que está fuera de las fronteras, de hospitalidad para con lo extraño, lo cual, a los ojos de las autoridades judías, significas la introducción del caos más absoluto (Hch 17,16: «han revolucionado todo el mundo»). En realidad, es la introducción de un nuevo orden simbólico.

### 5.2. *De los impuros de Israel a los paganos*

El control interno que se ejerce sobre un grupo social está en relación directa con el rigor con que se custodian las

114. *Luke: Artist and Theologian*, New York 1985, pp. 47, 70. Lo mismo se encuentra en N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York 1967, pp. 102-107.

fronteras que le separan de los de fuera. En el evangelio de Lucas se desarrolla la cercanía de Jesús a los excluidos e impuros de Israel, pues, al afirmar que «también ellos son hijos de Abraham», los reintegra en la comunión del pueblo. Esto socava la identidad judía tal como la entendía la ideología hegemónica de aquel tiempo, pero a la vez abre las condiciones de posibilidad para el paso que se va a dar en los Hechos: la apertura a los gentiles, la declaración de que tampoco ellos son impuros («me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre», dice Pedro en 10,28) y de que judíos y paganos deben participar en la misma mesa en el seno de la comunidad cristiana.

Hch 10,1 — 11,18 es el texto clave en que se desvelan las implicaciones de la comunión de mesa. En el evangelio, Jesús cura al siervo del centurión pagano, pero no entra en su casa (7,1-10). En los Hechos, Pedro, impulsado por el Espíritu, que tiene que vencer su dura resistencia de judío fiel, va a entrar en casa del centurión Cornelio en Cesarea y va a participar en la mesa, que es el centro de la vida doméstica.

Para comprender el cristianismo primitivo hay que caer en la cuenta de la enorme trascendencia histórica y social de estas cuestiones simbólicas de los ritos de mesa. En el siglo I, la afirmación de la identidad judía se convertía en una fuente permanente de conflictos en el Imperio Romano. La tensión entre judíos y gentiles acarrea problemas muy graves. Pues bien, lo que afirman algunos autores del NT es la superación de esta división y de estos conflictos en el seno de la comunidad cristiana.

La Carta a los Efesios es reputada como un escrito teológico abstracto; pero, si la contextualizamos —la carta va dirigida a los gentiles: 2,11—, descubrimos que hace referencia a cuestiones sociales e históricas enormemente

candentes en su tiempo<sup>115</sup>: Cristo «es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derrumbando el muro que los separaba, la enemistad... para reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo...»(2,11-18). Hch 10 — 11 dice algo similar, pero dirigiéndose a los judíos, representados por Pedro. Se trata de promover una comunidad que integre a judíos y paganos y que encuentre su máxima expresión en la comida en común. Esta fuerza de integración social va a ser clave para explicar el éxito histórico del cristianismo primitivo. En la superación de las barreras étnicas (que tienen en la mesa su exponente más sensible) se expresa un sistema abierto y con capacidad de acoger lo diverso<sup>116</sup>.

El cuestionar las fronteras externas de un sistema implica, por lo general, una reformulación de los valores internos que lo cohesionan. Es un tema que ya ha aparecido, pero que vuelve a hacer acto de presencia de otra forma.

### 5.3. *En torno a la mesa se expresan los valores de un nuevo orden social*

Los ritos de mesa reflejan un orden social y lo refuerzan. En el contexto de las comidas compartidas, Jesús cuestiona las jerarquías vigentes en su sociedad y propugna unos valores alternativos.

En las comidas con los fariseos critica a quienes buscan los primeros puestos en los banquetes (14,7-11; 20,26) y

115. G. THEISSEN, «'Pax Romana' et 'Pax Christi'. Le Christianisme primitif et l'idée de paix»: *RThPh* 124 (1992) 61-84.

116. En la comunidad cristiana, según Lucas (Hch 15,20,29), se reintroducen algunas prescripciones alimenticias que —a diferencia de las judías que servían para salvaguardar la exclusividad del propio grupo a la mesa— pretenden hacer posible que cristianos de diversas procedencias étnicas compartan la misma mesa comunitaria. Es decir, estas normas no están al servicio de una estrategia comunitaria cerrada y excluyente, sino, al contrario, de una estrategia de apertura e inclusividad. Parece que Pablo, sin embargo, no aceptó la reintroducción de estas normas, porque veía en ello una pérdida de la libertad y, sin duda, una dificultad para su misión entre los gentiles.

exhorta a elegir los lugares más humildes (14,10-11); critica también los ritos de pureza de los alimentos (11, 38-39.42) y exhorta a no invitar a gente prestigiosa o a quienes pueden corresponder, sino a los pobres y a los tenidos por impuros para acercarse a lo sagrado (14,12-14). Es decir, cuestiona radicalmente el concepto del honor, el sistema de pureza y las relaciones de patronazgo.

En el contexto de una comida con sus discípulos, Jesús critica el poder y la autoridad tal como se entienden habitualmente, encareciendo el servicio y la entrega (22, 14-38). La imagen del señor sirviendo a la mesa a sus siervos es el paradigma de los nuevos valores del Reino (12,37; 22,27).

### 5.4. *La ruptura de la mesa fraterna*

En torno a la mesa se expresa la acogida, la reciprocidad, el servicio, el compartir la vida...; en una palabra, la fraternidad. La misma plenitud del encuentro definitivo con Dios y con todos los hombres se describe como un banquete lleno de alegría. Pero lo que debe ser la expresión emblemática de la fraternidad puede convertirse trágicamente en el lugar donde se ponga de manifiesto la injusticia, la falta de solidaridad, el distanciamiento entre los pocos que tienen mucho y los muchos que apenas tienen nada. Donde debe expresarse de forma eminente la fraternidad, puede revelarse también su ruptura. Peligros nuevos amenazan a la mesa común recién conseguida.

De hecho, en torno a la mesa se manifestaron muy pronto graves problemas de comunión. En Hch 6 se dice que en la comunidad de Jerusalén surgieron quejas en el sector helenista, porque consideraban que sus viudas salían desfavorecidas en el reparto de unos subsidios a los que ellos, más ricos probablemente, contribuían de forma decisiva. Los apóstoles deciden liberarse de estas tareas y designar a unos hombres, elegidos por la comunidad, para que se encarguen de *servir a las mesas* (6,2) —se entiende

que de forma equitativa— y se solucione el problema. El problema que tiene que atajar Pablo en el capítulo 11 de 1 Cor es más claro: a la hora de reunirse la comunidad para comer la Cena del Señor, hay divisiones graves, porque cada uno come su propia cena y, mientras unos se hartan y se embriagan, otros pasan hambre y vergüenza; las diferencias sociales se reflejan en torno a la mesa comunitaria, que deja de ser el lugar de expresión de la fraternidad y de los valores del Reino.

En torno a la mesa, en Jerusalén (Hch 6) y en Corinto (1 Cor 11) se reflejaban diferencias sociales que amenazaban a la comunidad cristiana. En la disputa entre Pedro y Pablo en Antioquía (Gal 2,11-14) se ve que la mesa común se rompe por las diferencias entre los cristianos procedentes de la gentilidad y los de origen judío.

Si de la historia de las comunidades primitivas pasamos al plano literario de la obra lucana, recordemos cómo se da una transposición simbólica de la realidad del comer. El banquete es el símbolo de la plenitud del Reino de Dios; es decir, el comer da pie al símbolo más positivo: la comunión plena entre Dios y los hombres. Pero la comida es usada también como un símbolo negativo en la obra lucana.

Hay un comer y un beber que son imagen de la irresponsabilidad ante Dios y, sobre todo, expresión de la vida lujosa e injusta de los ricos. El rico insensato «come, bebe y banquetea (*euphrainou*)» (12,19), mientras especula con sus riquezas; atesora para sí y no es rico ante Dios (12,21). El rico «celebraba cada día espléndidos banquetes», mientras el pobre Lázaro «deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico» (16,19-21). Esta parábola va dirigida a los fariseos, que personifican tanto «a quienes se tienen por justos» (18,9), y por eso critican la cercanía de Jesús a los pecadores, como «a quienes son avaros», y por eso se ríen de las enseñanzas de Jesús sobre el dinero (16,9). La autojustificación y la riqueza van unidas, y ambas se

manifiestan en los banquetes; pero ambos valores son radicalmente invertidos por la nueva comensalidad de Jesús.

En 17,27-28 el comer y el beber son la expresión de una vida despreocupada y ajena a la cercanía de Dios. Los escribas ocupan los primeros puestos en los banquetes, mientras explotan a los más pobres («*devoran* las casas de las viudas»: 20,46-47). En las bienaventuranzas, los ricos son los que están hartos, mientras que los pobres se caracterizan por pasar hambre (6,20-25). En el cántico de María, los ricos se contraponen a los hambrientos; es decir, el hambre es la expresión más clara de la pobreza (1,53).

Lucas se esfuerza por promover la comensalidad común de los cristianos y considera abolidos los preceptos y las barreras étnicas que separaban a los judeo-cristianos y a los pagano-cristianos; pero hay un nuevo peligro, una nueva barrera, que empieza a aflorar en la comunidad cristiana y amenaza con romper la comunión de mesa: la frontera existente entre pobres y ricos. Lucas reacciona con fuerza singular: han quedado abolidos los preceptos de pureza legal, y ya no hay normas a la hora de comer o, mejor, tan sólo hay una norma: no se puede comer si no se comparte con los demás. Lo que subyace a la superación de las barreras étnicas es la voluntad de derribar todas las barreras que impiden la comensalidad real y fraterna.

El sistema de la pureza legal, que controlaba rígidamente el acceso a la mesa, ha sido sustituido por el de la misericordia, que exige que nadie quede excluido de ella. El ideal de Lucas es partir el pan en torno a una mesa donde no haya pobres ni ricos, porque «lo tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2,42-46; 4,32-35).

La riqueza y el dinero no tienen en nuestros días el mismo sentido que tenían en la sociedad mediterránea del siglo I. Hoy no están subsumidos bajo valores que en aquel

entonces los controlaban (p. ej., el honor, el prestigio familiar, etc.). Pero, introducida esta cautela, podemos afirmar que la preocupación lucana es en nuestros días más actual que nunca. Toda sociedad establece sus mecanismos propios de control y discriminación. Sin duda, el dinero y la riqueza (junto a la salud y la belleza físicas), como realidades estrictamente materiales, son en la actualidad el valor central que erige fronteras y permite traspasarlas.

### 5.5. *El cristianismo es un «syn-esthiein», un «comer-con» real y cada vez más abarcante*

Se ha dicho que para Pablo, en la Carta a los Gálatas, la esencia del cristianismo es *syn-esthiein* (comer-con), derribar, en nombre de la fe en Jesús, la barrera que separaba a judíos y gentiles<sup>117</sup>.

Esto vale también para Lucas, para quien tanto la cercanía a los marginados e impuros de Israel (caps. 5, 15 y 19) como la apertura a los paganos (Hch 10,1 — 11,18) se expresa en la participación de la mesa con ellos. Pero Lucas tiene que afrontar un problema que ya se vislumbraba en la comunidad de Pablo (1 Cor 11,17-34) y que con el tiempo había adquirido mayor gravedad: las diferencias entre ricos y pobres rompen la comensalidad común.

En la mesa comunitaria de las comunidades paulinas y lucana se reflejan las tensiones que atraviesan sus respectivas sociedades. La comunidad cristiana tiene que ser

117. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974. Este voluminoso comentario a Gálatas termina con estas palabras: «Man darf, belehrt durch den Galaterbrief, sagen: das Wesen des Christentums ist *syn-esthiein*» (p. 423); ID., «Das Wesen des Christentums ist 'synesthiein'», en *Mysterium der Gnade: Festschrift für J. Auer*, Regensburg 1975, pp. 95-102; J.J. BARTOLOMÉ, «Comer en común. Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15)»: *Salesianum* 44 (1982) 669-712; ID., «Synesthiein»: *Salesianum* 46 (1984) 279-282.

un sistema abierto, un *syn-esthiein* cada vez más abarcante y real, de modo que se eliminen las barreras sociales que siempre amenazan con instalarse en su interior.

Las comunidades cristianas del Nuevo Testamento no pretendieron *directamente* transformar el mundo en que vivían y sus estructuras sociales. Tenían desde el principio conciencia de la comunión que unía a las diversas comunidades entre sí y, por tanto, se sentían integrantes de un movimiento universal; pero aparecen como pequeñas comunidades en medio de un mundo culturalmente ajeno y hasta hostil, y su primera preocupación es construir la fraternidad y reflejar en su interior los valores nuevos del reino de Dios.

Esta abolición intracomunitaria de las discriminaciones, aparte de ser una auténtica innovación histórica, crea un estilo singular, atrayente y pionero de fraternidad, que tiene una indirecta repercusión social, sin la que, por otra parte, no se podría explicar la difusión y el éxito histórico del cristianismo primitivo.

### 5.6. *La mesa compartida, centro de la casa*

Los ritos de mesa, dado que constituyen el corazón mismo de una cultura, llevan anejos una verdadera constelación de temas, como se observa claramente en la obra lucana.

Jesús entra a comer en casas bien distintas, tanto de fariseos como de publicanos, o se procura una casa en Jerusalén para compartir la mesa con sus discípulos. La comunidad cristiana se reúne en las casas, y es en ellas donde «parte el pan».

El Templo de Jerusalén y la casa representan dos sistemas sociales diferentes y que acabarán siendo antagónicos e incompatibles. El evangelio de Lucas empieza y termina en el Templo. En los Hechos, que empiezan en la

casa, el Templo desaparece enseguida, y la Palabra de Dios se extiende de casa en casa, hasta la casa romana en que Pablo anuncia a Jesucristo y donde se reúne la comunidad.

El Templo representa una economía de redistribución, controlada por una autoridad sacerdotal o estatal; un sistema que centraliza todos los recursos y los redistribuye según la lógica institucional y los intereses de la elite.

La casa representa una economía de reciprocidad generalizada, en la que todos los miembros dan y reciben; donde cada uno —niño o anciano, sano o enfermo— es valorado por sí mismo; donde reina la solidaridad del grupo.

La casa va a servir para expresar los valores del Reino de Dios: solidaridad; dar sin esperar recompensa; gratuidad; servicio... El centro de la casa, el gran rito doméstico, es la participación de la mesa. La mesa participada y compartida es la expresión del Reino de Dios, de su presencia histórica (cf. Lc 10) y de su plenitud escatológica.

### 5.7. Camino, casa, mesa

La casa se abre y la mesa se participa, en la obra lucana, en medio de un camino.

Jesús es el profeta definitivo prometido por Moisés (Dt 18,15), el gran caminante de Dios que va a Jerusalén. Como los profetas, aunque de una forma excepcional, ofrece la salvación de Dios; pero conoce el rechazo, lo cual tiene graves consecuencias. En torno a la mesa se manifiesta la acogida o el rechazo del Señor itinerante, la aceptación o no de los valores nuevos del Reino de Dios. También en la mesa se manifiesta la acogida o no de los enviados del Señor.

La comunidad que parte el pan en Jerusalén, llena de alegría, es el Israel que «come y se regocija en el Señor»;

es el pueblo de Dios definitivo, «en el que no hay pobres», que ha llegado a la meta del éxodo definitivo comenzado por Jesús.

### 5.8. El cristianismo como banquete en la historia posterior

La imagen del banquete se ha usado mucho en la literatura cristiana, glosando los textos bíblicos o no. Voy a terminar estas páginas mostrando el destino de este gran símbolo y de esta potente esperanza en dos momentos singularmente importantes y significativos de la historia cristiana. Por supuesto que no son más que dos ejemplos, pero que nos permiten entrar en la radical ambigüedad de la historia de los seguidores de Jesús, así como en la fuerza poderosa de las imágenes y las esperanzas con que él anunció el Reino de Dios.

Para Lucas, el gran símbolo del cristianismo es una comida fraterna. También Eusebio de Cesarea (263-340), el historiador de la iglesia constantiniana, presenta el Reino de Cristo como un banquete. En este sentido, nos ha dejado una descripción absolutamente fascinante del banquete con que finalizó el Concilio de Nicea:

«El emperador invitó a un banquete a los ministros de Dios... Ningún obispo faltó a aquel banquete. La cosa superó todo cuanto se pueda decir. Destacamentos de guardianes y de soldados custodiaban la entrada del palacio con espadas en las manos, y por medio de ellos los hombres de Dios procedían sin miedo hacia el interior de los salones imperiales, donde algunos acompañaban al Emperador en la mesa, mientras que otros se reclinaban en sillones a ambos lados. Se podría pensar que se encontraba allí simbolizando un retrato del Reino de Cristo, un sueño más que una realidad»<sup>118</sup>.

118. *Vita Constantini*, 3,15; cf. PG 20, 1.071-1.073.

La mesa del Emperador es, como siempre, el mejor reflejo del orden social. Se trata ahora del orden imperial, en el que los jerarcas eclesiásticos están plenamente integrados. El banquete descrito por Eusebio refleja y reproduce el orden imperial de Constantino, y el historiador, que escribe para gloria y honor del emperador, considera que es nada menos que el retrato o la imagen (*eikona*, dice en griego) del Reino de Cristo. Festejan el triunfo de la ortodoxia; pero el Reino de Cristo ha perdido su capacidad de innovación histórica y se ha puesto al servicio de la legitimación de lo ya dado y establecido. Los discípulos de Jesús no ocupan el último lugar, sino el primero; no sirven, sino que son servidos igual que el Emperador.

Pero el pan, la mesa y la casa son realidades capaces siempre de suscitar ecos muy profundos en el corazón humano. Por eso el gran símbolo de la salvación cristiana —el pan compartido, la mesa fraterna— ha sido y sigue siendo fuente de esperanza para los pobres de todos los tiempos. Ellos son quienes mejor entienden el sentido genuino de las palabras de Jesús cuando habla de que los hambrientos serán saciados y de que el Reino de Dios es un gran banquete. Todo el peso de la historia cristiana, con sus tergiversaciones y pecados, no puede sofocar la fuerza transformadora y el dinamismo espiritual de la esperanza en una mesa compartida.

Voy a terminar con otro texto de la historia cristiana, éste muy reciente y procedente de una iglesia pobre y perseguida. Es parte de una homilía pronunciada por Rutilio Grande en Apopa, pequeño pueblo de El Salvador, el 13 de febrero de 1977. Las comunidades cristianas salvadoreñas han puesto música a estas palabras para cantar así su esperanza:

«El mundo material es para todos sin fronteras. Luego, una mesa común con manteles largos para todos, como esta Eucaristía. Cada uno con su taburete. Y que para

todos llegue la mesa, el mantel y el conqué. Por algo quiso Cristo significar su Reino en una cena. Hablaba mucho de una cena. Y la celebró la víspera de su compromiso total. El de treinta y tres años celebró una cena de despedida con los más íntimos; y dijo que ése era el memorial grande de la Redención. Una mesa compartida en la hermandad, en la que todos tengan su puesto y su lugar».

Rutilio Grande fue asesinado, junto con dos campesinos, poco después de pronunciar estas palabras, el 12 de marzo de 1977.

## II

# El Reino de Dios y sus exigencias morales<sup>1</sup>

### 1. El Reino de Dios, centro de la predicación de Jesús

El centro de la predicación de Jesús no es su propia persona, ni tampoco la explicación de la Ley, como podría esperarse de un maestro judío, ni tan siquiera Dios en sí mismo. Jesús anuncia el Reinado de Dios<sup>2</sup>. Lo dice de forma pro-

---

1. Como bibliografía básica sobre el tema del Reino de Dios y su relación con la moral, ofrecemos la siguiente: R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Barcelona 1989, pp. 33-186; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, pp. 27-146; K.H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento. III: Moral*, Barcelona 1975; J.F. COLLANGE, *De Jesús à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1980; J.D.G. DUNN / J.P. MACKEY, *Jesus and the Ethics of the Kingdom. Biblical Foundation in Theology*, London 1987; P. HOFFMANN / V. EID, *Jesus von Nazaret und eine christliche Moral*, Freiburg 1976; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Würzburg 1981; E. NEUHAUSLER, *Ausspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962; H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testament*, Göttingen 1970.

2. La expresión castellana «Reino de Dios» puede entenderse de dos maneras: o bien como la soberanía de Dios en ejercicio, o bien como el lugar o las personas sobre quienes se ejerce. El uso bíblico se refiere, ante todo, al primer sentido, que se expresa mejor con la expresión «Reinado de Dios». Pero en boca de Jesús —y aquí puede haber una particularidad con respecto al uso de la expresión en el AT y en el judaísmo— «Reino de Dios» también

gramática el evangelista Marcos en un resumen, probablemente redaccional, pero que recoge fielmente la predicación de Jesús: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1,15)<sup>3</sup>.

Jesús es un judío que se inscribe en la rica y compleja tradición de su pueblo, y en ello insisten mucho los estudios históricos y teológicos actuales. Y es precisamente el gran avance que en nuestros días está adquiriendo el conocimiento de la tradición judía del siglo I lo que más luz está proyectando para el conocimiento de los evangelios y de la persona de Jesús<sup>4</sup>. Pues bien, de entrada, Jesús no hace grandes disertaciones sobre el Reinado de Dios, porque se trata de algo que está muy vivo en la tradición de sus oyentes. Lo cual no es óbice para que a lo largo de su

---

puede tener una resonancia espacial, por ejemplo cuando dice «entrar en el Reino». La expresión «Reino de Dios» en el judaísmo se encuadra dentro de una escatología nacional e intramundana; sin embargo, cuando Jesús utiliza la expresión en sentido espacial, está superando dicha visión. Lo característico del uso jesuánico es, como veremos, la interpenetrabilidad histórica de la salvación divina trascendente. La corriente judía de escatología trascendente designaba el estado de felicidad futura con la expresión «mundo futuro».

3. La bibliografía al respecto es inmensa; por eso, a la ya indicada en la nota 1, añado la siguiente selección: W. WILLIS (ed.), *The Kingdom of God in 20th. Century Interpretation*, Peabody 1987; H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983; B. CHILTON, *God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom*, Freistadt 1979; Id., «Regnum Dei Deus est»: *Scottish Journal of Theology* 31 (1978) 261-270; H. FENDLER, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, München 1968; G. KLEIN, «'Reich Gottes' als biblischer Zentralbegriff»: *Evangelische Theologie* 30 (1970) 642-670; M. LATTKE, «Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der 'Königsherrschaft Gottes'», en (P. FIEDLER / D. ZELLER, eds.) *Gegenwart und kommendes Reich. Festschrift A. Vögtle*, Stuttgart 1975, pp. 9-25; N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London 1963; Id., *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, London 1976; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus, I-II*, Paris 1980; R. SCHNACKENBURG, *Reino y Reinado de Dios*, Madrid 1967; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids (Mich.) 1986.

4. Cito, a modo de ejemplo, a E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985; J.H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism*, New York 1988.

ministerio vaya reinterpretando y profundizando el sentido de Dios y de su Reinado.

¿Cómo se entendía en el judaísmo del tiempo el Reinado de Dios? Había tres formas de interpretarlo, según distintas corrientes de pensamiento:

1) Los rabinos lo entendían de forma ética: en la medida en que uno se somete a la Ley, está aceptando el Reinado de Dios. «Aceptar el yugo del Reino de los Cielos» era sinónimo de cumplir la Ley.

2) En el culto se celebraba el Reinado de Dios sobre toda la creación, que, de suyo, es una realidad intemporal y siempre vigente.

«Que de toda la tierra rey es Dios:  
¡salmodiad con destreza!  
Reina Dios sobre las naciones,  
Dios, sentado en su sagrado trono».  
(Salmo 47,8-9).

3) Hay una tercera corriente judía que espera la afirmación histórica de la soberanía de Dios por medio de una nueva intervención salvífica suya. Es la línea profética, con la que fundamentalmente empalma Jesús.

Lo más específico de Jesús es su afirmación de que el Reinado de Dios, que es *de Dios*, es decir, que responde a una iniciativa divina, está teniendo lugar con su persona y actuación; que la esperada revelación definitiva se está realizando, y la soberanía y el poder de Dios están haciéndose presentes de una forma nueva en el mundo. Esto es una buena noticia, porque Dios se acerca a los hombres con una oferta de humanización y vida nueva. «Si por el Espíritu de Dios expulsado yo a los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28). «El Reino de Dios está ya entre vosotros» (Lc 17,20). Ha llegado el momento decisivo hacia el que aspiraba toda la historia de Israel: «¡Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis!

Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron» (Lc 10,23-24). Una misma imagen se repite con distintos matices en las diversas parábolas vegetales: la semilla ya está actuando y fecundando la tierra, y el fruto es la consecuencia irreversible (Mc 4; Mt 13).

Jesús está en la línea de toda la tradición bíblica, que nunca especula sobre Dios en sí mismo, sino que habla de un Dios que se revela en la historia con un proyecto de salvación para la humanidad. Y esto se expresa de diversas maneras, según las diversas tradiciones bíblicas: como liberación en el Éxodo; como fidelidad en la Alianza; como providencia en la tradición sapiencial; como justicia en los profetas.

El sentido profundo de los milagros de Jesús es indicar que la soberanía de Dios, su Reinado, ya está abriéndose camino en el mundo. La misericordia, el restituir la salud a los enfermos, el hacer vivir a los muertos, el devolver la dignidad a los alienados y la libertad a los oprimidos, el dar de comer a los hambrientos... son signos reales del Reinado de Dios en la historia. El Dios de Jesús es un Dios de vida que se manifiesta devolviendo su rostro humano a la sociedad; y la sociedad se transforma y humaniza en la medida en que se acerca al Dios verdadero.

Jesús efectúa obras que son signos de la irrupción real de la soberanía de Dios en la historia; pero son sólo signos. Para Jesús, la manifestación de la plenitud del Reinado de Dios es algo que se espera para el futuro. Las parábolas vegetales mencionadas reflejan la tensión entre el Reino ya presente, pero aún escondido y germinal, y su espléndida manifestación futura. La imagen del banquete es frecuente para describir la plenitud aún futura del Reino (Mt 8,11-12; 22,1-14; Lc 14,15-24). Con frecuencia las referencias al Reino futuro se realizan en un contexto de juicio y recompensa (Mt 16,28; 25,34; 19,23).

## 2. Función social del lenguaje sobre el Reinado de Dios

En la cultura religiosa del judaísmo existían diversas posibilidades terminológicas para expresar las relaciones del hombre con Dios (*mundo futuro, paraíso, alianza, juicio...*)<sup>5</sup>. Jesús utiliza de forma casi exclusiva la expresión «Reinado de Dios», que procede de la experiencia sociopolítica y que era muy poco usual en el judaísmo de su tiempo. Incluso utiliza determinados giros que no tienen paralelo en el judaísmo contemporáneo («entrar en el Reino de los Cielos»; «heredar el Reino»; «se acerca el Reino de Dios»; «el más pequeño en el Reino»; «las llaves del Reino»; «os precederán en el Reino...»)<sup>6</sup>. Esta observación es muy importante, porque la adopción de un lenguaje implica privilegiar un determinado tipo de experiencia de la realidad, a la vez que conlleva una forma precisa de interpretarla.

Es interesante, en este punto, hacer notar la diferencia, a la hora de presentar el Reino de Dios, entre la mentalidad profética y la apocalíptica, porque, más allá de la ubicación correcta de Jesús, se trata de dos mentalidades recurrentes a lo largo de la historia (también en nuestros días) y que responden a actitudes muy diferentes, pese a ciertas semejanzas formales.

La apocalíptica habla de la cercanía de un Dios que va a afirmar «el mundo futuro» tras la destrucción de «este mundo», que está radical e insalvablemente empecatado.

La mentalidad profética también denuncia con vigor el pecado y alienta la esperanza en la salvación futura, pero,

5. En algunas ocasiones, Jesús habla de *mundo futuro* (Mc 10,30; Lc 18,30), de *vida eterna* (Mc 10,17.20) y de *juicio*. Por el contrario, no parece que haya recurrido a los conceptos de *paraíso* y de *alianza*.

6. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, pp. 46-50.

a la vez, invita a descubrir los signos de la presencia de esa salvación de Dios en el corazón de la historia. En esta línea, pero de una forma muy especial, se mueve Jesús. «Reino de Dios» es una categoría muy apta para expresar la interpenetración histórica de la salvación. Jesús anuncia la manifestación futura de Dios y de su Reinado y denuncia el pecado que se opone a ello; pero, sobre todo, proclama como buena noticia que Dios ya está presente con el poder de su amor en medio de los hombres, e invita a descubrirle y a vivir desde esta realidad.

¿Se puede encontrar la raíz veterotestamentaria y judía del uso que hace Jesús del Reino de Dios? Hoy se acepta comúnmente que el *Deutero-Isaías* y *Daniel* están en el trasfondo de la predicación de Jesús, y en ambos se usa la expresión con una función social similar. El *Deutero-Isaías* se dirige al pueblo que está en el destierro de Babilonia, y su objetivo es suscitar la esperanza de los oprimidos prometiéndoles una intervención liberadora de Dios, que es vista como la afirmación histórica de su reinado:

«Sacúdete el polvo,  
levántate, cautiva Jerusalén...  
que son hermosos sobre los montes  
los pies del mensajero  
que anuncia la paz,  
que trae buenas noticias,  
que anuncia la salvación,  
que dice a Sión:  
*Ya reina tu Dios*» (Is 52,2.7).

El segundo libro es el de *Daniel*, escrito en un momento de máxima desgracia y sufrimiento del pueblo: en tiempos de la persecución de los seleúcidas. Se trata de un libro apocalíptico que —mediante el recurso a las imágenes, habitual en este género literario— establece una contraposición entre los reinos terrestres injustos y perseguidores y el Reino de Dios, que al final prevalecerá, hará justicia y se identificará con el reino de los santos (cf. el conocido

capítulo 7, con la contraposición entre los reinos de las bestias y el reino del hombre, que recibe la gloria, el poder y el honor de parte de Dios).

El estudio del *Deutero-Isaías* y de *Daniel* —cercaños ya al tiempo de Jesús—, que proporcionan el trasfondo bíblico utilizado por el mismo Jesús en su predicación y que son también los libros en que está más presente la teología del Reino de Dios, nos enseña algo decisivo sobre la función social de esta expresión. La esperanza religiosa se expresa en términos de Reino de Dios en momentos de especial sufrimiento y desgracia colectiva. Es la afirmación de Dios como promesa y utopía comunitaria de liberación y justicia. La esperanza en el Reino de Dios parte de una singular conciencia de opresión y de injusticia, pretende expresamente denunciar poderes históricos concretos y vincula inseparablemente la fe en la fidelidad de Dios con su intervención justiciera y liberadora.

También Jesús se dirige a un pueblo que se encuentra en una situación sufriente y muy dolorosa: la ocupación romana era el último eslabón de una serie de duras turbulencias políticas; la cultura helenista estaba introduciendo una grave crisis de identidad en la conciencia judía; los herodianos eran denostados, y la autoridad sacerdotal estaba desprestigiada, y con razón; las dificultades económicas eran enormes, y proliferaban los fenómenos de segregación social (emigración, bandidismo...); la pobreza era un fenómeno generalizado de masas, hasta el punto de que no pocos tenían que venderse como esclavos... No es posible describir ahora con detalle todas estas circunstancias históricas, pero las evoco porque es muy importante que las tengamos bien presentes. En efecto, pienso que a la teología, y a nuestra cultura religiosa en general, le sigue costando mucho tomarse en serio y hasta sus últimas consecuencias el carácter histórico de Jesús. Concretamente, olvidamos que el mensaje de Jesús solo se puede entender atendiendo a las circunstancias históricas del pueblo al que

se dirige y a la función que ahí desarrolla. Lo que vale para el momento fundante de la fe de Israel, vale también para Jesús: Dios se revela no sólo con ocasión del sufrimiento de su pueblo, sino en relación con ese sufrimiento y con una voluntad determinada de erradicar ese sufrimiento<sup>7</sup>.

En analogía con Daniel y con el Deutero-Isaías, pero con mucha más insistencia que ellos, Jesús recurre al símbolo del Reinado de Dios, dando así expresión religiosa a la situación real de la inmensa mayoría del pueblo judío en la Palestina del siglo I. El Dios del Reino expresa la esperanza real del pueblo sufriente.

### 3. El Reino del Padre

#### 3.1. Dios y el hombre en la experiencia del Reino

Dos polos, íntimamente relacionados, son claves para entender las actitudes y el mensaje de Jesús: 1) su experiencia de misericordia ante la situación de los hombres y del pueblo, su solidaridad con el dolor, que se traduce con frecuencia en indignación ante lo que lo provoca; 2) su experiencia profunda de que Dios es Padre, amor gratuito que se derrama como perdón infinito y como fuente de vida insospechada.

Jesús utiliza para dirigirse a Dios una expresión peculiar, *Abbá*, palabra aramea que significa «Padre»<sup>8</sup>. Se

7. J. SOBRINO, «Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación», en *Fides quae per caritatem operatur*. Homenaje al P. J. Alfaro, Bilbao 1989, p. 256.

8. El uso del *Abbá* por Jesús, con todo lo que implica —dados los usos del judaísmo de su tiempo—, ha sido estudiado sobre todo, y con especial profundidad, por J. JEREMÍAS, «Abba». *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, pp. 17-90. La teoría de Jeremías, que ha sido sometida a examen muchas veces, ha sido recientemente reexaminada con mucho rigor por J. SCHLOSSER, que concluye su corrección fundamental; cf. *Le Dieu*

trata de una palabra que, al parecer, los judíos no osaban utilizar en sus relaciones con Dios; o, en todo caso, era rarísimamente utilizada, a diferencia de lo que vemos hacer a Jesús, que la usa siempre, no sólo para hablar de Dios, sino sobre todo, y esto es lo novedoso, cuando se dirige a Él en oración. Una buena prueba de que los cristianos captaron desde el principio la profunda novedad que encerraba este uso de Jesús es que incluso las comunidades en las que ya no se conocía el arameo seguían utilizando la palabra *Abbá* (cf. Rm 8,15 y Gal 4,6). Y es que el *Abbá* nos introduce en el corazón de la experiencia religiosa de Jesús. Se trata de una palabra que servía originariamente a los hijos (no sólo a los niños) para dirigirse a sus padres en el ámbito de las relaciones familiares. El fiel judío individual de ninguna manera se atrevía a plantear así su vinculación con Dios.

¿Qué tipo de experiencia de Dios se manifiesta en su invocación como *Abbá* por parte de Jesús? En primer lugar, expresa confianza absoluta, intimidad y cercanía a Dios, a quien experimenta como fuente de bien y de vida, como origen primero y esperanza última, como perdón y misericordia... En segundo lugar, pone de manifiesto una actitud de obediencia, fidelidad y disponibilidad para cumplir

*de Jesús*, Paris 1987, pp. 105-209, especialmente 179-209. Hay dos puntos discutidos en los que no puedo entrar ahora: 1) La cuestión de si hay oraciones judías del tiempo de Jesús en las que Dios sea invocado como *Abbá*; en cualquier caso, es claro que la frecuencia con que Jesús lo hace no tiene parangón. 2) ¿Se puede demostrar históricamente que Jesús distinguió entre su propia filiación divina, exclusiva y especialísima, y la filiación divina de los demás? Los textos, sobre todo Mateo y Juan, establecen tal diferencia; pero ¿se remonta ésta a Jesús? Es éste un problema abierto, y muchos autores piensan que no es posible realizar tal demostración. Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966, pp. 319-333; J. GNILKA, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970, p. 172; H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Génève 1967, pp. 117-120; N. BROX, «Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus», en (K. SCHUBERT, ed.) *Vom Messias zum Christus*, Wien / Freiburg / Basel 1964, pp. 165-201; X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús*, Salamanca 1976, p. 118.

su voluntad. Este segundo aspecto se olvida con frecuencia, pero es fundamental en la sociedad patriarcal del tiempo de Jesús, que fue la que acuñó la expresión *Abbá*.

Esta experiencia de Dios es la raíz última que explica el mensaje de Jesús, las actitudes de su vida y la conciencia de su misión. Porque experimenta a Dios como amor, proclama la venida de su Reino, de su proyecto salvador para los hombres (la «teología» de Jesús y su «escatología», lejos de oponerse, están profundamente relacionadas entre sí)<sup>9</sup>; porque experimenta a Dios como Padre, comprende que la afirmación histórica de su realidad es la fraternidad entre los hombres; porque Dios es Padre, se manifiesta como fuente del ser, como comunicación de su propia vida, como llamada a la vida en plenitud de todos los hombres.

### 3.2. Reino de Dios y Pueblo de Dios

En la mentalidad bíblica, el concepto de «Reino de Dios» es correlativo e inseparable del de «Pueblo de Dios». En este punto, conviene evitar un doble malentendido. El Reino de Dios no es algo que se dirija a cada persona aislada ni, menos aún, que se refiera a la dimensión privada o íntima del individuo. Pero tampoco es algo que se dirija de forma inmediata y directa a toda la humanidad. El Reino de Dios dice relación a un pueblo concreto, cuya misión es acogerlo y hacer visible históricamente el carácter trans-

9. H. SCHÜRMAN, «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitige Verhältnis», en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, distingue en la predicación de Jesús las afirmaciones escatológicas de las teológicas. H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzipien*, Würzburg 1981, insiste constantemente en que ambas clases de afirmación están íntimamente relacionadas, pero que las escatológicas proporcionan el marco de comprensión de las teológicas; es decir, que es a través de su irrupción salvadora como se da a conocer del Dios de Jesús.

formador y humanizante de la aceptación de la soberanía de Dios. Si el Reino de Dios quiere hacerse presente en la historia, necesariamente tendrá que hacerlo en algún punto concreto del espacio y del tiempo. Es la razón profunda del tema —tan delicado y tergiversado— de la elección de un pueblo. Dentro de la tradición judía, la esperanza en el Reino de Dios responde a una escatología profundamente terrena y nacional, aunque la renovación de Israel alcance, de forma mediata, a las naciones paganas.

Jesús se sitúa en este horizonte, que es el de la tradición bíblica, y dirige su misión a Israel, esforzándose para que éste cumpla con su vocación de Pueblo de Dios, acepte la soberanía de Dios y, de ese modo, se convierta en «luz para las gentes» y «señal para las naciones».

Pero Jesús se dirige a *todo* Israel, sin ningún tipo de discriminación; en lo cual hay, sin duda, algo ciertamente notable y característico de su actitud. En efecto, otros movimientos religiosos contemporáneos, que también buscaban la renovación del pueblo judío, se dirigen a una elite espiritual, alejándose y hasta despreciando a la masa del pueblo. Es el caso de los fariseos (palabra que etimológicamente significa «los separados»), que cultivaban en el interior de la secta el conocimiento y la práctica de la ley, pero se mantenían rígidamente separados de los demás. Este elitismo está más acentuado aún en los esenios de Qumrán, que incluso físicamente se separaban del resto del pueblo judío, al que consideraban corrompido, y se retiraban al desierto, donde practicaban numerosos ritos de purificación. Por el contrario, Jesús se dirige a toda la gente. Más aún, se acerca con una especial predilección a una serie de personas (publicanos, pecadores, mujeres, niños...) discriminadas negativamente por las convenciones religiosas de la época. Esta actitud de Jesús expresa lo más íntimo de su mensaje teológico: el Reinado de Dios no se basa en el cumplimiento de la Ley, sino que consiste

en la acercamiento gratuito y misericordioso de Dios, con una oferta de perdón y de salvación insospechada.

En el mensaje de Jesús, la liberación del yugo de los romanos, que era un aspecto esencial de la esperanza mesiánico-davídica de su tiempo, no desempeña un papel relevante; lo cual plantea una serie de problemas críticos en los que no podemos entrar ahora. Por una parte, es posible que este tema fuera objeto, en ocasiones, de alguna alusión un tanto críptica, debido a su conflictividad; por otra, es probable que en el curso de la tradición los aspectos del mensaje de Jesús más críticos con respecto al Imperio se amortiguaran para evitar la persecución y no poner impedimentos a la extensión del cristianismo. Sin entrar en estas cuestiones, hay algo claro: Jesús considera que el Reinado de Dios no se identifica con la expulsión del poder extranjero. El mal tiene unas raíces más profundas y pasa por el interior del mismo Israel. No cabe ninguna marginación, pero tampoco cabe autoseguridad alguna. Todos tienen necesidad de convertirse y acoger la soberanía de Dios.

Ciertamente, el Jesús terreno se dirigió a Israel y no se propuso ir a los gentiles, pero su concepción del Reino de Dios tenía unas virtualidades internas que le iban a permitir superar las fronteras étnicas.

### 3.3. *El Dios de los pobres*

Jesús se dirige a todo Israel, pero también afirma que Dios, el Padre, se conmueve, ante todo y sobre todo, por los pobres, por los hambrientos, por los que lloran, por los que sufren..., de modo que la afirmación histórica de su presencia, es decir, su Reinado, es consuelo, esperanza y liberación para todos ellos. Sus sufrimientos, las injusticias que soportan, se oponen al Reinado de un Dios de vida y son expresión histórica del pecado.

Cuando Jesús proclama programáticamente el Reino de Dios, añade que es «buena noticia» para los pobres (Mt

5,3-12; 11,5; Lc 4,18; 6,20-26; 7,22). «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios».

Cuando Jesús proclama el Reino de Dios como buena noticia para los pobres, no está pensando en premiar sus virtudes morales. No se trata de que los pobres y los que sufren sean especialmente buenos y piadosos. Quizá lo sean, o quizá no; pero, en cualquier caso, no es ésta la perspectiva de las bienaventuranzas. Con frecuencia, la pobreza es profundamente deshumanizadora y poco propicia para fecundar virtudes. La tradición bíblica central y, desde luego, Jesús no idealizan románticamente la pobreza. Al contrario, la pobreza —tomada ahora en el sentido amplio, pero bien histórico, de expresión del sufrimiento— es un mal que se opone a la voluntad de Dios, el cual, por el honor de su nombre y por coherencia con su amor, quiere y debe liberar a los pobres y a los que sufren. Quiere esto decir que la bienaventuranza de los pobres, en su sentido original, no es primariamente una enseñanza moral, sino teológica; no pretende hablarnos de las disposiciones subjetivas del hombre, sino de cómo es Dios y cómo actúa cuando interviene en la historia.

Pero, naturalmente, la situación objetiva no determina totalmente la relación personal de cada individuo con Dios. Jesús llama a todos a la conversión, a una reorientación de todo su ser, desde lo hondo del corazón hasta los comportamientos de la vida cotidiana, en función de Dios y de su soberanía en la existencia personal y colectiva. Pero los pobres son también un lugar privilegiado de la llamada de Dios y, por tanto, de la conversión, como se pone de manifiesto en la solemne parábola con que concluye Jesús sus enseñanzas en el evangelio de Mateo: en los hambrientos y sedientos, en los enfermos y encarcelados, en los emigrantes y desnudos, nos sale al paso el mismo Hijo del Hombre (25,31-46).

Los pobres son lugar de manifestación de Dios, no porque sean los buenos, sino precisamente porque son po-

bres. Ellos, con su misma existencia, hacen patente el pecado del mundo —lo que se opone a la voluntad de un Dios, que es misericordia— y denuncian nuestras complicidades con dicho pecado. En nuestra actitud ante el prójimo necesitado se pone de manifiesto la naturaleza auténtica y profunda de nuestra relación con el Misterio del Ser y con el Amor Infinito, más allá de las verbalizaciones que de ella podemos hacer. El hombre tiene una enorme capacidad de autoengaño, y fácilmente confunde la trascendencia real (lo que nos hace salir en verdad de nosotros mismo) con una imagen mental de la trascendencia, que sigue estando dentro de nosotros mismos y que quizá nos sirve como compensación psicológica ante tantos problemas de la vida o como objeto de un hábil trabajo profesional. Pero es ante el clamor de justicia y de amor de los sufrientes donde verdaderamente nos trascendemos y salimos de nosotros mismos. La reflexión de la primera Carta de Juan ha tematizado de muchas formas y reiteradamente estas ideas: «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (4,20); «todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios; quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (4,7-8).

Se ha dicho, y pienso que con razón, que Jesús proclama a Dios, no contra su negación (el ateísmo), sino contra su manipulación (la idolatría). Jesús, tan comprensivo y cercano con los pecadores y «alejados», es sumamente duro y crítico con quienes son oficialmente más religiosos, y llega a censurar como sus vicios peores lo que ellos esgrimen como sus grandes virtudes. Jesús denuncia las utilizaciones de Dios para encubrir la injusticia y autojustificar el egoísmo; denuncia una fe en Dios que no va acompañada de la afirmación de su Reinado en sus relaciones con el prójimo. «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la misericordia, la justicia y la fe!» (Mt 23,23). De

particular fuerza me parece el texto de Mt 7,21-23, donde Jesús rechaza a personas muy «carismáticas» que alegan su estrecha vinculación con él: ¡han profetizado en su nombre, y en su nombre han hecho milagros y expulsado demonios...! (7,22). No se niega que esto sea verdad, pero se afirma que de nada sirve («Jamás os conocí; apartaos de mí»: 7,23), porque lo que de verdad contaba era realizar «la voluntad del Padre», «obrar la justicia» (7,21.23).

#### 4. La moral del Reino de Dios

##### 4.1. *La vida bajo un nuevo horizonte*

El Reinado de Dios es la causa de la vida de Jesús —centro de su mensaje y clave de sus actitudes—, y por eso mismo es el concepto que mejor puede articular todas sus exigencias morales. El Reinado de Dios exige del hombre una respuesta y comporta una moral. Pero propiamente no es que la actitud moral haga acceder al Reino de Dios, sino que, más bien, el Reino de Dios, que se le entrega en Jesús, exige y posibilita un nuevo comportamiento por parte del hombre.

Jesús anuncia que la soberanía de Dios, anhelada por toda la tradición bíblica, irrumpe irreversiblemente con su persona y su ministerio. Es una presencia de Dios como misericordia y esperanza, pero que ni se impone ni deslumbra. El Reino de Dios no se compara con los imperios del mundo, sino con la pequeña semilla, que se pudre y muere para fecundar la tierra; con la invisible levadura, que hace fermentar la masa; con el grano de mostaza, tan diminuto pero tan cargado de futuro... Ante todo, Jesús invita a creer en el Reino de Dios, es decir, a creer en esa nueva dimensión de la realidad, invisible, pero ya actuante y que un día habrá de manifestarse en plenitud.

Aceptar el Reino de Dios es un principio nuevo de vida que abre un horizonte insospechado y confiere una enorme

libertad. Quien de verdad cree que vive sostenido por el amor de Dios, ni se angustia ni se obsesiona por las preocupaciones de la vida, ni por sus necesidades materiales, ni por su futuro; su máxima preocupación es «buscar el Reino y su justicia», es decir, hacer en la historia la voluntad del Padre celestial (Mt 6,33). En este texto (Mt 6,25-33) encontramos una reflexión típicamente sapiencial, que recurre a la providencia de Dios y al ejemplo de las aves del cielo y los lirios del campo, pero que Jesús sitúa en el contexto de la revelación escatológica del amor de Dios. Los motivos sapienciales presentes en su predicación tienen un carácter argumentativo y pretenden abrir a los interlocutores a su gran anuncio de la cercanía nueva y salvadora de Dios<sup>10</sup>.

«Para la realidad del Reino de Dios y para las consecuencias que el hombre ha de sacar de él, Jesús utiliza formas argumentativas, como imágenes, comparaciones, parábolas y exhortaciones razonadas, que intentan ganarse el asentimiento y el convencimiento del interlocutor»<sup>11</sup>.

El Reinado de Dios es, ante todo, una experiencia de alegría y de gozo. Es como un tesoro que, cuando uno lo descubre, le llena de alegría (Mt 13,44). Jesús está convencido de que Dios es algo bueno para el hombre. Quien pasea por el campo e ignora el tesoro escondido en él, no lo echa en falta; pero quien lo ha descubierto alguna vez, sabe que es lo más valioso, sin lo cual ya no puede vivir y por lo que merece la pena entregarlo todo.

El Reino de Dios es el valor supremo, que polariza a toda la persona y exige de ella una actitud radical. El

10. D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, Würzburg 1977; H. MERKLEIN, *op. cit.* en nota anterior, p. 42; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, pp. 44-51; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Barcelona 1989, pp. 99-102.

11. D. ZELLER, *op. cit.* en nota anterior, p. 183.

principio de la moral judía es que sólo amas a Dios si le amas «con todo tu corazón, con todo tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4). Jesús vuelca toda esta obediencia judía monoteísta sobre el Padre que experimenta actuando en la historia

Sólo se acepta de verdad el Reinado de Dios, es decir, su plan salvífico para la historia, cuando se convierte en el valor supremo. El hombre tiene que estar dispuesto a «vender todo lo que tiene para comprar el campo» (Mt 13,44.46). «Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará a otro, o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24).

La radicalidad exigida por el Reino de Dios en los textos evangélicos guarda una estrecha semejanza con la radicalidad exigida por el seguimiento de la persona de Jesús (Mc 1,16-20; 10,17-27). Ningún maestro de la Ley o líder religioso planteó jamás tales exigencias. En cualquier caso, lo que se pone de manifiesto es la relación íntima e indisoluble entre el Reino de Dios y la persona de Jesús, tema que será desarrollado por la Iglesia posterior. La aceptación del Reino de Dios pasa por el seguimiento de Jesús y, viceversa, el seguimiento de Jesús no termina en la relación con su persona, sino que, en última instancia, supone acoger y servir a la causa del Padre en el mundo (el Reino de Dios).

La aceptación del Reinado de Dios abre un nuevo horizonte, que no se basa en un mero cálculo racional sobre las posibilidades del presente. Pero, al verse solicitado por encima de sus propios cálculos y posibilidades, el hombre descubre una perspectiva singularmente humanizadora y razonable. La seducción del Reino de Dios se traduce en un talante moral que tiene que acreditarse, en el diálogo democrático de la sociedad secular, por su capacidad de humanizar, de descubrir profundidades de la realidad y de suscitar caminos nuevos viables. Por otra parte, la creencia

en la nueva dimensión de la realidad se basa en la promesa de Dios: el Reino de Dios ofrece nuevas posibilidades de actuación humana. La tradición teológica dice que el imperativo de Jesús (sus exigencias) viene precedido por su indicativo (la presencia de su gracia).

El Reinado de Dios alerta sobre las insuficiencias de todas las realizaciones históricas y de los valores sociales vigentes, suscita capacidad crítica y denuncia la tendencia absolutizadora de los reinos del mundo, aunque no compite con ellos en el mismo plano. Es el sentido último de la disputa sobre el tributo al César (Mc 12,13-17). La pregunta es muy concreta: «¿Es lícito pagar tributo al César o no?». Como siempre, Jesús replantea la cuestión llevando a sus interlocutores a un plano distinto y más profundo: «lo del César dádsele al César, y lo de Dios a Dios». Esta respuesta introduce un elemento por el que no preguntaban los fariseos y herodianos, y en el que Jesús pone todo el énfasis (está al final de la frase, y sobre él recae toda la fuerza): *dad a Dios lo que es de Dios*. Jesús no pretende dictaminar qué es lo que pertenece al César, y probablemente no responde de forma directa a la cuestión de la licitud del tributo. Se centra en inculcar lo que sus interlocutores olvidan: la vigencia y supremacía de los derechos de Dios. En este episodio no está en juego la separación de las esferas política y religiosa (tal interpretación es un anacronismo), sino la reivindicación de los derechos supremos de Dios, que se convierten en instancia crítica también de las pretensiones del César. El Reino de Dios no es una alternativa de organización social, pero sí abre perspectivas, alienta posibilidades nuevas y desvela la imperfección y el pecado de todo lo histórico; es una apertura permanente a todo lo que de positivo pueda surgir en la historia, un impulso continuo hacia cotas de mayor libertad y fraternidad.

Jesús parte de una conciencia aguda del anti-reino, de lo que históricamente se opone al plan de Dios. En buena

medida, el Reino de Dios es descrito como una inversión de los valores dominantes en el mundo (Mc 10,42-45): «Los últimos serán los primeros» (Mt 20,16). Es un ideal de superación de las estructuras injustas y patriarcales; de ahí la bienaventuranza de los pobres y el papel de la mujer en el movimiento de Jesús. El Reinado de Dios se afirma como fraternidad de hombres y mujeres.

Jesús apremió a sus interlocutores a tomar una decisión, dado el carácter crítico del tiempo presente. Precisamente porque el Reino de Dios está irrumpiendo, es ahora el tiempo decisivo, la ocasión irreplicable que no hay que dejar escapar (Lc 10,23-24; 12,57-59; 16,1-9). El que no se lo juega todo para acoger ahora el Reino de Dios saldrá malparado en el juicio y no participará de su plenitud futura. Precisamente porque el Reino es una realidad ya actuante, se acerca imparable su manifestación futura y gloriosa. La semilla ya se ha sembrado, y nada puede impedir que llegue a madurez (Mc 4,2-9). Así se entiende la clara referencia que hace Jesús al juicio. Quienes rechacen la invitación divina serán excluidos del futuro Reino de Dios. Jesús ataca a quienes se cierran a su mensaje. Se lamenta de las ciudades galileas (Mt 11,20-24), reprende a «esta generación malvada y adúltera» (Mt 12,39), en muchas parábolas amenaza a los oyentes judíos que no aceptan la invitación actual del Reino (Mt 21,28-31; Lc 13,6-9; 14,16-24)... Es la hora decisiva, y Jesús amonesta con dureza a los endurecidos.

Este tema se aclara más si comparamos la actitud de Jesús con la de Juan Bautista<sup>12</sup>. Para el precursor, la cercanía de Dios se traduce en la inminencia del juicio, y en ello se basa la llamada a la conversión, que es el tema dominante de su predicación: «Ya está puesta el hacha a

12. P. WOLF, «Gericht und Reich Gottes bei Johannes und Jesus», en (P. FIEDLER / D. ZELLER, eds.) *Gegenwart und kommendes Reich. Festschrift A. Vögtle*, Stuttgart 1975, pp. 43-49; J. BECKER, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret*, Neukirchen 1972.

la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3,10). Para Jesús, la cercanía de Dios es acogida y misericordia gratuita e incondicional; la respuesta del hombre no es la condición de la salvación, sino la consecuencia de ésta, ya concedida. Dice Schrage que «la actuación del hombre es una consecuencia, no un presupuesto de la venida del Reino de Dios. Ahora bien, se convierte en juicio cuando por parte del hombre no produce las consecuencias pertinentes»<sup>13</sup>.

En Jesús la fe no es exactamente lo mismo que la conversión, a la que precede y supera con mucho en importancia. En efecto, lo primero que se le pide al hombre es fe, entendida ésta como confianza y aceptación de la cercanía de Dios, sea cual sea el estado en que se encuentre, porque Dios se hace gratuitamente cercano a todos. En un segundo momento, Jesús también exige conversión, es decir, la reorientación de toda la vida hacia Dios y su voluntad; pero la conversión surge de la experiencia del tesoro ya descubierto, de la alegría del encuentro con el don. La reorientación de toda la existencia hacia Dios, la conversión, procede de la «seducción» que previamente Dios ejerce con su proyecto de amor (cf. Jr 20,7). Esto es muy importante para situar correctamente la motivación moral de Jesús.

«Lo que él anunciaba era la buena nueva de la misericordia y la bondad divina, y sólo para el caso de que los oyentes se cerraran a este evangelio de Dios se añadía un anuncio de amenaza. Lo que Jesús intentaba despertar era la aceptación creyente y confiada de su proclamación del reino de Dios, para congregar a los hombres bajo este reino y moverlos a un nuevo comportamiento. Es, pues, evidente que el primer lugar corresponde a la fe y a la conducta agradecida y amorosa que brota de esta fe»<sup>14</sup>.

La exégesis actual no deja dudas de que Jesús esperó para un futuro cercano e inminente la plenitud del Reino de Dios. Basada en esta persuasión, la llamada escuela de la *escatología consecuente* sostuvo que la moral de Jesús, tal como se encuentra en el Sermón del Monte, es una moral del *interim*; es decir, sus extraordinarias exigencias se basan en la convicción de que sólo hay que contar con un plazo muy breve antes del fin<sup>15</sup>.

Pero, en realidad, el aspecto temporal de la venida del Reino no juega un papel importante en la predicación de Jesús, que se resiste frecuentemente —a diferencia de la apocalíptica— a todo tipo de cálculo y especulación. Sus exigencias morales se basan fundamentalmente, no en un acontecimiento futuro, sino en la certeza de que el Reinado de Dios ya está en marcha y de que el hombre está incorporado al insólito plan de su amor, que se desarrolla en la historia. Es este hecho el que abre un nuevo horizonte y plantea grandes exigencias, pero también confiere inéditas posibilidades.

#### 4.2. *El amor como imitación del Dios del Reino*

El Reino de Dios no proporciona sólo perspectiva nueva y motivación propia al actuar humano; también indica lo esencial de su contenido. En efecto, se trata del Reino del Padre, de quien es fuente de vida y oferta gratuita de misericordia y perdón. Acoger este reinado es incorporarse al dinamismo de Dios que se desarrolla en la historia. Aceptar la soberanía del Dios de Jesús es aceptar la soberanía del amor gratuito y promover la vida. La gran exigencia moral del hombre es convertirse en canal transparente y eficaz para que el amor gratuito y engendrador de vida se transmita y crezca en la historia.

13. W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, p. 40.

14. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Barcelona 1989, p. 50.

15. A. SCHWEITZER, *Das Messianitäts- und Leidengeheimnis*, Tübingen 1901 (sexta edición: 1956); ID., *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen 1951<sup>6</sup>, pp. 594ss, 631-642.

Normalmente, Jesús evoca el misterio de Dios a través de las parábolas. Y hay una parábola en el evangelio de Mateo que nos lleva a la raíz del comportamiento del hombre. Un señor perdona a su siervo una deuda impresionante (diez mil talentos), que no podía pagar de ninguna manera, simplemente porque se compadece de las súplicas de aquel hombre, al considerar la situación en que habría quedado (18,23-27). Pero, cuando ese siervo sale, se encuentra con un compañero que le debe una pequeña suma (cien denarios); entonces lo agarra y lo mete en la cárcel para obligarle a pagar. Los compañeros cuentan al señor lo sucedido, y el señor se lo reprocha diciendo: «¿No debías tu también tener misericordia de tu compañero, como yo tuve misericordia de ti?» (18,34). Propiamente, no se trata de responder a Dios cuanto de corresponder a lo que Él es y hace: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). En la versión mateana del Sermón del Monte, a partir de 5,20 se presenta «la justicia superior» que debe caracterizar a los que aspiran al Reino de Dios. Se desarrollan seis antítesis entre el comportamiento viejo y el comportamiento nuevo exigido por Jesús que muestran una gradación progresiva y culminan en 5,38-48: la cumbre del mensaje moral de Jesús es una invitación a superar, en la relación con el prójimo, el cálculo del propio interés, las actitudes de mera reciprocidad; a vencer al mal a fuerza de bien (cf. Rm 12,21); es una invitación, incluso, al amor a los enemigos, expresión máxima y desconcertante de la gratuidad del amor. ¿Por qué todo ello?: «...para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). El amor desinteresado y gratuito nos hace hijos de Dios, nos incorpora a la vida divina, que quiere manifestarse y extenderse, y nos identifica con la misericordia (Lc 6,36) y con la perfección (Mt 5,48) de Dios mismo.

A diferencia de lo que muchas veces ha sucedido y sigue sucediendo, el Reino de Dios no es para Jesús un

ideal en cuyo nombre se puedan absolutizar fanáticamente determinadas causas históricas. Al contrario, para Jesús el Reino de Dios lleva al respeto incondicionado a la persona del prójimo; de otra forma, no significaría la soberanía del amor, el cual se afirma, ante todo, como respeto a la libertad del hombre y como confianza en sus posibilidades. La soberanía de Dios apunta a un horizonte de fraternidad y de justicia, pero, al mismo tiempo, es una exigencia cotidiana de romper el círculo de violencia en el que parece encerrada la historia de la humanidad (Mt 5,38-42). Cuando surge un amor de este estilo, que aún la pasión por la justicia con el respeto total por cada hombre concreto, entonces algo de verdad nuevo irrumpe en nuestra historia. Es la suma de la plena radicalidad de la moral de los fines, la utopía del Reino, con la plena radicalidad de la moral de los medios, sin la que no hay utopía a la medida de los hombres concretos (o, si se prefiere, sin la que la utopía amenaza con convertirse en un monstruo que aniquila a los hombres concretos). Parece como si en la moral evangélica latiera la pretensión de sustituir la vieja «ley del más fuerte», tan decisiva en la evolución de las especies, por la «solidaridad con el más débil» como fuerza generadora de lo realmente Nuevo.

La vinculación que Jesús establece entre el amor a Dios y el amor al prójimo se fundamenta, en última instancia, en su concepción del Reino de Dios (Mc 12,28-34; cf. v. 34). El reconocimiento del hombre como hermano no es sino la afirmación histórica de la soberanía suprema de un Dios que es Padre. En la parábola del buen samaritano, que dice lo que debe entenderse por «amor al prójimo» (Lc 10,29-37), Lucas emplea un lenguaje provocativo, como ocurre casi siempre en las parábolas, para sacudir las convenciones vigentes y dar que pensar. El legista quiere saber «quién es mi prójimo»; pero Jesús invierte otra vez el planteamiento: «¿quién fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?». El punto de partida

de la moral no es la preocupación del justo por la construcción de su personalidad moral, sino la urgencia de que se haga justicia al que sufre. Aquí también vale aquello de que sólo quien pierde su vida la gana. La pobreza y la opresión del hombre son lo que más frontalmente se opone al Reinado del Dios de Jesús. El comportamiento del samaritano, el considerado heterodoxo e impuro, se contrapone al del sacerdote y el levita. El samaritano hizo el bien de forma efectiva, desinteresada y con riesgo personal: «tuvo misericordia» (10,37) del caído en manos de los bandidos. En esta parábola (que quizá sería mejor llamar «relato ejemplar») no se menciona nunca el nombre de Dios, ni falta que hace: quien obra tal misericordia reconoce su Reinado. Es el gran mandamiento de Jesús (10,37).

#### 4.3. *El Reino de Dios y la Ley*

La relación de Jesús con la Ley es un asunto bastante complejo y en torno al cual se originó un intenso debate en la Iglesia primitiva. No es idéntica la actitud ante la Ley en los diversos escritos del Nuevo Testamento. Y esto se debe a que el tema de la Ley no fue central en la predicación de Jesús.

Jesús era un judío y, en principio, aceptaba la Ley religiosa de su pueblo; pero su predicación se centraba en el Reino de Dios. No es un escriba preocupado por crear un cuerpo de doctrina sobre la Ley y sobre su validez e interpretación. Jesús habla y actúa a partir de la experiencia singular y profunda de Dios como Padre, que se está haciendo ahora misericordiosa y salvíficamente cercano a los hombres. Y habla a partir de esta experiencia de Dios, no a partir de la Ley, con una autoridad verdaderamente insólita. La Ley queda relativizada, porque la salvación no consiste en su cumplimiento, sino en la aceptación del Reino de Dios que se hace presente con Jesús.

Se ha dicho que Jesús es el exegeta de Dios, no el exegeta de la Ley, algunas de cuyas tradiciones interpre-

tativas, tenidas por sagradas, denuncia abiertamente, porque encubren y falsifican la voluntad de Dios (Mc 7, 5-13); también pide un cumplimiento de la misma no meramente externo, sino que implique a toda la persona desde su interior (Mt 5,27ss). En este sentido, radicaliza la Ley o, mejor, radicaliza la obediencia a Dios. En algunas ocasiones radicaliza las exigencias de la Ley, pero sin contravenir la (Mt 5,21ss.33ss). Pero también hay ocasiones en que el Reinado de Dios le lleva a criticar aspectos de la misma letra de la Ley (Mt 5,31-32 y par.: Mc 10, 11-12; Mt 5,38-48). Jesús vive y expresa la experiencia de Dios como la experiencia de su voluntad humanizadora (su Reino) y como libertad inaudita y provocadora.

#### 4.4. *El Reino de Dios y la recompensa*

¿Habló Jesús de la recompensa?; ¿la entendió como algo que se gana, al modo de un jornal, o como un don libre y gratuito de Dios?; ¿qué relación hay entre recompensa y Reino de Dios?

Es evidente que la «teología del mérito» ha degenerado a veces en deformaciones ridículas y en interpretaciones mercantiles de las relaciones del hombre con Dios. Esto ha sucedido tanto en el mundo católico como en el judío, aunque sería injusto juzgar por sus deformaciones ambas tradiciones teológicas.

Por supuesto que Jesús habló de la recompensa, por lo general recurriendo a imágenes: «...porque el Hijo del Hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno según su conducta» (Mt 16,27; cf. Mt 25,21.23.31-46; 6,4.6.18; Mc 8,35; 10,29s; Lc 12,37). Las palabras atribuibles al Jesús terreno no se refieren a una recompensa intramundana, sino que hablan de la entrada en el Reino, entendido de forma escatológica y definitiva. Es una recompensa graciosa y otorgada por la pura bondad de Dios, porque el Reino de Dios supera las expectativas y posibilidades humanas (Mt 20,

1-15). El hombre no puede esgrimir méritos y derechos ante Dios: «Cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer» (Lc 17,10). Pero el hombre puede y debe confiar en la misericordia del Señor, que le sentará a su mesa en el banquete definitivo.

#### 4.5. *Reino de Dios y normas concretas*

Jesús mantiene una cierta distancia cuando le plantean cuestiones concretas y no suele responder directamente: «¿Quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros?» (Lc 12,13-15). Algo semejante hemos visto que hacía ante la candente cuestión del tributo al César. La diferencia con los escribas judíos es notable. Éstos se caracterizan por una moral casuística y posibilista, que intenta acomodar la Ley a las diversas circunstancias de la vida; Jesús, por el contrario, se centra en el anuncio del Reino de Dios y pretende suscitar una actitud sumamente radical en función de esta realidad y del horizonte que implica.

Jesús no hace casuística de las cuestiones concretas, pero tampoco se evade simplemente ante ellas, sino que replantea con más profundidad las exigencias de Dios, buscando una mayor radicalidad y sinceridad (Lc 12,15; Mc 12,13-17), y explicita con autoridad la intención última de la Ley: la voluntad de Dios. El amor de Dios al hombre convierte las necesidades de éste en el criterio decisivo de interpretación de las normas. El amor de cada uno a sí mismo debe ser equiparable al que se tenga a los demás (Mt 7,12).

Sería equivocado pensar que la moral de Jesús se resume simplemente a «ama y haz lo que quieras». Jesús inculca las buenas obras, la eficacia en la ayuda al prójimo. Sus palabras no son realmente enseñanzas sobre todos y cada uno de los problemas cotidianos; pero, cuando se refiere a alguno de ellos, destaca la enorme radicalidad de sus exigencias, como se ve, por ejemplo, en el Sermón

del Monte. Malinterpretaríamos estas enseñanzas si las tomásemos como una nueva Ley. Son más bien modelos de comportamiento o ideales proféticos que hay que tomar con toda seriedad como algo obligatorio para todos los discípulos de Jesús. Pero estos modelos no abarcan toda la vida y exigen, por tanto, descubrir su intención profunda para actualizarla en función de las diversas circunstancias de la vida.

Pensemos, a modo de ejemplo, en la superación de la permisión del divorcio y la consiguiente declaración de la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10,11-12 y pars.: Mt 5,31-32; Lc 16,18). Parece claro que aquí Jesús va más allá de la letra de la Ley del AT. ¿Cuál es la intención última de estas palabras de Jesús? Denunciar una ley injusta, basada en la concepción de la mujer como una propiedad del hombre que éste puede abandonar en determinadas circunstancias, lo cual dejaba a aquélla —dada la consideración de la mujer en aquel tiempo— en una situación de suma marginación. La intención última de las palabras de Jesús no es cambiar una ley por otra, sino promover una relación de persona a persona entre el hombre y la mujer, suscitar una relación de amor personal y recíproco, basada en derechos y deberes mutuos. Un amor de este estilo tiende por naturaleza a ser indisoluble. Jesús establece un modelo de comportamiento y un ideal profético que deben ser tomados con toda seriedad y como algo obligatorio para quien acepte el Reino de Dios; pero no entra en la casuística sobre qué es lo que ocurre cuando este ideal fracasa en una vida concreta, lo cual puede deberse a mil causas distintas. Ya Mateo (5,31; 19,9) introduce una excepción a este ideal del amor indisoluble. En los casos concretos, tan diversos e imprevisibles, habrá que conjugar la obediencia sincera a los ideales proféticos de Jesús con la consideración de todos los aspectos de su mensaje (por ejemplo, la misericordia; etc).

La moral evangélica no es un código inmutable, y sus traducciones concretas exigen una tarea de continuo discernimiento a la luz de la razón histórica y del horizonte del Reino de Dios.

Pero queda por decir algo muy importante. La moral del Reino no es una propuesta al individuo aislado, sino a un pueblo concreto. Sabemos que el Reino de Dios es correlativo e inseparable del Pueblo de Dios. Los ideales morales del Reino son, ante todo, una propuesta para configurar personal y socialmente la vida del pueblo concreto que lo acoge. Ésta fue la tarea de Israel y ésta es, en la perspectiva cristiana, la misión de la Iglesia, la cual debe ser la comunidad que visibilice el carácter humanizante de la aceptación de la soberanía de Dios en la vida comunitaria y en las estructuras sociales. La superación de las relaciones de poder, el compartir los bienes, el amor indisoluble, el amor a los enemigos, la no violencia... son los valores que debe visibilizar socialmente la Iglesia, que es, ante todo, la servidora del Reino de Dios. La Iglesia tiene que misionar, anunciar..., ante todo con su propia vida interna. La común-uniión y la misión son realidades inseparables y que se exigen mutuamente.

Pero la moral de la comunidad cristiana no puede ser la moral de un gueto<sup>16</sup>. Un valor que no es universalizable

---

16. Ha sido G. LOHFINK quien más ha insistido últimamente en la vinculación entre «Reino de Dios» y «Pueblo de Dios»; cf. *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986, y *El sermón de la montaña, ¿para quién?*, Barcelona 1989. En esta última obra insiste en que la moral del Sermón del Monte pretende configurar la vida interna de la comunidad cristiana y hacer de la Iglesia una «sociedad de contraste» frente al mundo. Esta interpretación exe-gética se inscribe en el seno de la *Integriertegemeinde*, una comunidad alemana en la que se intenta vivir plenamente las exigencias morales del Sermón del Monte. Su concepto de la comunidad cristiana integra todas las dimensiones de la vida, y Lohfink ha abandonado su cátedra en Tübingen para incorporarse a esta comunidad. Exegéticamente, Lohfink tiene una intuición muy válida, pero las consecuencias eclesiológicas que saca me parecen unilaterales, como expongo brevemente en el texto.

no es un auténtico valor humano. Habrá que acreditar en el diálogo intercultural y racional el carácter humanizante y liberador de los valores a que hace sensible en cada momento la «seducción» de Dios y de su Reino. La Iglesia no es una comunidad de contraste frente al mundo, sino una comunidad que debe anticipar históricamente la vocación de toda la sociedad. Cuando lo hace, es una «luz entre las naciones»; cuando no lo hace, «por vuestra culpa es blasfemado mi nombre entre las gentes» (cf. Rm 2,24).

### III

## La radicalidad de Jesús

### 1. La paradoja de Jesús

Para unos profeta sin igual en Israel (Lc 7,16), para otros un comilón y un borracho (Lc 7,34); para unos endemoniado (Mt 12,24), para otros hijo de David (Mt 12,23); para unos un impostor (Mt 27,63), para otros el Mesías; para unos destructor de la ley santa de Dios (Jn 9,16), para otros hombre de Dios (Jn 9,33)... Los juicios sobre Jesús no han sido menos contrapuestos y polémicos en los siglos posteriores.

¿No habrá en la vida misma de Jesús algo que explique las contradicciones que provoca su figura? El comprender esta situación ¿no podrá servirnos para penetrar de algún modo en la originalidad del Nazareno? Jesús descabala las lógicas institucionales. Por supuesto que es un radical, pero detesta y denuncia las actitudes rigoristas; combate el pecado, pero busca y ama a los pecadores; se proclama Hijo de Dios, pero es ajusticiado en nombre de Dios y para salvar el honor de éste.

Jesús es un radical, porque para él hay una causa que exige la entrega total del hombre: la causa de Dios, que irrumpe con su proyecto histórico. Y es que Jesús está poseído por el espíritu de Dios, es decir, por la experiencia de un amor desbordante, que descubre a través de todo

tipo de realidades y que desea traducir históricamente como corriente creadora de amor, de liberación de los que sufren, de justicia y de libertad. Por eso invita a apostar toda la vida por este misterio de amor absoluto. Jesús es un radical, porque descubre un sentido a lo más hondo de la realidad; porque hace de la causa del Dios-amor en la historia el principio estructurador de la conciencia y la actuación humanas, pidiéndolo todo y yendo a la raíz de todo comportamiento.

Para Jesús, el Reinado de Dios implica una transformación de todas las relaciones humanas y sociales. Su proyecto era el de promover un movimiento mesiánico en el que la experiencia de Dios se tradujese en realización creciente de fraternidad. Si algo no podía ser un creyente alimentado en la Biblia hebrea, era un «espiritualista» o un romántico a la hora de contemplar la historia. Jesús no era nada de esto y contaba con la realidad del mal y con los poderes contrarios al proyecto de Dios. Y por eso Jesús (y más tarde los primeros discípulos) incorporó a su experiencia creyente, sin desfallecer, la resistencia que encontró, la ruptura incluso de sus mismos proyectos iniciales y hasta el fracaso de su propia muerte en la cruz.

Quiero decir que el conflicto fue un elemento central y estructural en la vida de Jesús; en el fondo, no es sino el reverso de la originalidad y la radicalidad de su esperanza en Dios. Durante mucho tiempo, la teología y la exégesis bíblica habían olvidado la importancia del conflicto en la vida de Jesús. Se llegó a decir que la cruz era el resultado de un malentendido histórico o de un conflicto metafísico con el demonio o con el mal en abstracto. Pero redescubrir al Jesús real —principio de toda renovación de la vida cristiana— implica caer en la cuenta de la importancia de los conflictos históricos que tuvo que soportar y del escándalo de la cruz. Por eso Jesús se expresa con mucha frecuencia de forma dilemática: «no podéis servir a Dios y al dinero»; «el que pone su mano en el arado y mira para

atrás no es digno de mí»; «vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres y sígueme»; «deja que los muertos entierren a sus muertos, pero tu sígueme»... Estas expresiones no son fruto de un simplismo histórico ni de una visión maniquea de la realidad, sino que brotan en un momento concreto de crisis decisiva, y con ellas pretende Jesús sacudir y movilizar a sus oyentes.

Este Jesús tan radical aparece, al mismo tiempo, cercano a los pecadores y preocupado por reintroducir en el ámbito del pueblo a quienes eran excluidos por la ideología dominante. A Jesús lo critican por «comer con pecadores y publicanos», por «hospedarse en casa de un pecador» y por dejar que se le acerque y le toque una pecadora pública, todo lo cual lo descalifica como profeta, desde la lógica de la integridad y la pureza institucional (Lc 7,39), y le acarrea las críticas más duras de los líderes religiosos. Y es que el radicalismo de Jesús brota de una experiencia de Dios que no lleva a endurecer las exigencias de la ley, sino a fomentar la cercanía a las personas concretas y la solidaridad con sus necesidades. Jesús, que pone al ser humano concreto en el centro (Mc 3,3), se compadece de la pobre viuda que ha perdido a su hijo único (Lc 7,13), del impuro y excluido de las relaciones humanas (Mc 1,41), de los enfermos (Mt 20,34) y del propio pueblo, al que ve «cansado y abatido, como ovejas sin pastor» (Mt 9,36).

La radicalidad de Jesús se convierte en radicalidad para descubrir al prójimo y, sobre todo, para desvelar esa dimensión —tantas veces ocultada, porque denuncia e interpela— que es el sufrimiento de los más necesitados. Las víctimas de la historia son el punto de partida de la interpretación radicalmente fraterna de dicha historia. La esperanza de Jesús —que atraviesa todo su mensaje y tensiona su actitud vital y la de sus seguidores— no se apoya en especulaciones sobre el futuro, al modo de los apocalípticos contemporáneos suyos, sino en la experiencia de la misericordia/compasión, es decir, en el descubrimiento

del sufrimiento del prójimo, en la solidaridad eficaz con él y en la rebelión contra esa situación en nombre del Dios-amor.

## 2. La tentación fanática

En los relatos evangélicos se expresa la reflexión que durante largos años realizaron las comunidades cristianas sobre la vida terrena de Jesús a la luz de las Escrituras judías y de lo que las propias comunidades iban experimentando. Al comienzo de cada uno de los tres evangelios sinópticos encontramos un episodio que se considera la clave teológica de toda la vida histórica de Jesús: sus tentaciones en el desierto. En el fondo, es una meditación sobre el mesianismo cristiano o, si se prefiere, una meditación sobre el misterio de los caminos históricos del Reinado de Dios. Jesús es tentado para que realice su misión y afirme su persona utilizando a Dios en beneficio propio (convertir las piedras en panes), por los caminos del éxito apabullante (tirarse desde el pináculo del Templo, para asombro de la muchedumbre), o recurriendo al poder político.

Se trata, evidentemente, de un texto muy teologizado y que recurre a muchas tradiciones del Antiguo Testamento, pero que está interpretando algo muy real en la vida histórica de Jesús. En efecto, Jesús se vio constantemente desafiado a realizar señales del cielo que conviniesen a sus adversarios (Mc 8,11-12; Lc 11,29; Mt 12, 38-39; 16,1-4; Jn 6,30) o incluso a salvar su propia vida (Mc 15,29-32); también fue presionado para que aceptase la violencia al servicio de su causa (Mt 26,51-54) y hasta sintió la tentación de huir y abandonar (Mt 26,36-46).

Pero el Dios de Jesús no facilita las tareas humanas ni se afirma mediante el éxito o el uso del poder intrahistórico. Éstas son las tentaciones más graves, es decir, las que más seducen, pero también las que más corrompen el proyecto del Reinado de Dios.

El radicalismo de Jesús es pasión por la justicia, porque se basa en el valor irreductible de la persona humana, y es a la vez tolerancia, porque es apertura constante al misterio de Dios como único absoluto. Cuando el radicalismo se convierte en ideología intrahistórica, degenera en fanatismo, sobre cuyas funestas consecuencias la historia nos ofrece abundantes pruebas. Para Jesús, el radicalismo es exigencia de apertura inacabable al misterio de Dios y cautela crítica sobre la propia ideología, incluida —quizá especialmente— la religiosa.

Los siervos que se acercan a su señor, llenos de celo por su causa, con la pretensión de arrancar la cizaña que el enemigo sembraba en su campo reflejan la actitud de los discípulos indignados e impacientes por las dificultades que encuentra Jesús con su mensaje del Reinado de Dios (Mt 13,24-30.36-43). Pero la enseñanza de Jesús es rotunda: «no arranquéis la cizaña, porque arrancaríais también el trigo; ni siquiera se pueden distinguir aún con claridad; tened paciencia, dejad que las cosas maduren y los procesos se decanten...» Y sobre todo, dice Jesús, «no adelantéis vosotros en la historia un juicio que sólo a Dios compete y que está reservado para el final». La parábola de la cizaña pretende combatir el mesianismo fanático e introducir una cautela crítica contra la intolerancia y la violencia que pueden conllevar las actitudes radicales. Lo que debe ser fuente de paciencia y de perseverancia, de relativización y de búsqueda incesante de la verdad, de autocrítica y de apertura permanente, puede convertirse en ideología autolegitimadora, en identificación abusiva con la causa de Dios y, consiguientemente, en fuente de violencia e intransigencia.

La gran tentación del creyente en el Dios de la Biblia, el Dios que actúa en la historia, es convertirlo en legitimación de la propia ideología intrahistórica y, al final, de los propios intereses institucionales. Aquí está la raíz del conflicto mortal que sostuvo Jesús con los líderes religiosos

de Israel y que los redactores de los evangelios, actualizándolo, convierten en cautela crítica para sus propias comunidades cristianas y sus líderes.

Jesús propone el Reinado de Dios, no simplemente a cada persona individual, ni tampoco de forma inmediata a todos los seres humanos; el destinatario inmediato de su anuncio del Reinado de Dios es el pueblo de Israel. Esto es algo que debe subrayarse con fuerza, en aras del rigor histórico y para situar a Jesús en su contexto real y como hijo de su pueblo e inmerso en la tradición bíblica. Jesús desea que Israel cumpla su misión como pueblo de Dios y acepte su Reinado, para así convertirse en testigo de Dios atrayente para todos los pueblos de la tierra.

Pero su peculiar experiencia de Dios hace que su Reinado, tal como Jesús lo anuncia, tenga rasgos muy originales: por una parte, no se identifica con la expulsión de la potencia romana dominante; por otra, pasa por la reintegración de los excluidos y marginados de su propio pueblo. De esta forma, Jesús ha relativizado las fronteras con que el pueblo judío —sus líderes religiosos y doctrinales, sobre todo— definía su identidad. No había nada más grave para quienes vinculaban a Dios con el mantenimiento de la pureza étnica. Jesús se dirige a Israel, ciertamente; pero su Dios —misterio absoluto y amor infinito— relativizaba las fronteras étnicas (la pureza y la ley) y ponía las condiciones de posibilidad de la apertura universal. Es decir, quienes más tarde realicen la mencionada apertura, lo harán reivindicando y desarrollando, con enorme audacia y con radical fidelidad, posibilidades muy hondas existentes en el anuncio y en la actitud de Jesús de Nazaret.

### 3. El Dios de la gracia y la denuncia de la violencia

Históricamente parece claro que Jesús estuvo al principio en contacto con Juan Bautista y con el movimiento promovido por éste. Pero los evangelios recurren a su figura

para presentarlo como precursor de Jesús y, a la vez, en contraste con éste. El Bautista desarrolla su misión en el desierto, vive con gran austeridad, ayuna o apenas come, viste de manera inusitada y predica el juicio inminente de Dios, que exige la conversión ante la amenaza que se avecina. Jesús, por el contrario, sale del desierto y va por pueblos y ciudades en busca de la gente, come y bebe con todo tipo de personas (Lc 5,29; 7,36; 11,37; 14,1; 15,2; 22,8) hasta el punto de que le tachan de «comilón y borracho», y anuncia el Reinado de Dios como noticia alegre, como la llegada del jubileo sin fin.

Juan Bautista advierte de la inminencia de un juicio de Dios que va a suponer el fin de la historia, mientras que Jesús anuncia el Reinado de Dios, que pugna por introducirse en dicha historia para transformarla. Jesús, en cambio, pertenece a la tradición profética, que expresa como Reinado de Dios la esperanza en una futura intervención divina para liberar al pueblo en situación de grave postración histórica (el Deutero-Isaías en el momento de la cautividad de Babilonia; y Daniel en tiempos de la opresión de los Seleúcidas...).

Pero para Jesús esa cercanía salvadora, gratuita y liberadora de Dios ya está irrumpiendo. Por eso su mensaje no es, primariamente, una llamada a la conversión, sino una gozosa y apremiante proclamación de esta buena noticia, que tiene su origen en la experiencia de la inmediatez de Dios y de su amor gratuito y sobreabundante. El radicalismo de Jesús no es el del rigorista moral, sino el de quien se descubre sumergido en una corriente de amor desbordante.

Sin duda, Jesús presenta a sus oyentes unas exigencias muy elevadas, que se encuentran recogidas de forma especial en el Sermón del Monte. Se ha discutido hasta la saciedad qué relación con el Antiguo Testamento tienen estas exigencias de Jesús. ¿Se contraponen a la Ley o son

más bien un desarrollo de su intención original profunda? ¿Pretenden abolir la ley o, por el contrario, la radicalizan?

Las exigencias de Jesús no son condiciones previas para acceder al Reinado de Dios (ése sería un planteamiento semejante al de Juan, que parte de la llamada a la conversión), sino posibilidades vitales nuevas que nacen de la realidad de ese Reinado previamente ofrecido de forma gratuita a los hombres. La realidad del amor de Dios ya presente y actuante en la historia abre un horizonte insospechado a la vida humana, suscita energías y genera posibilidades inéditas hasta ahora. Las exigencias de Jesús son el desarrollo de una vida nueva, que viene de Dios y que se descubre con alegría y agradecimiento. Por eso el Sermón del Monte no emplea un lenguaje jurídico (tan frecuente en el judaísmo), sino que recurre a símbolos e imágenes poéticas; no establece normas legales, sino paradigmas de comportamiento que habrá que aplicar creativamente a la diversidad de circunstancias. Son ideales irrenunciables para todo seguidor de Jesús, sin que quepa distinguir dos niveles de exigencias en la comunidad cristiana («mandamientos» obligatorios para todos y «consejos evangélicos», como se decía antes, para una elite espiritual). Estos ideales son una exigencia continua e irrenunciable, una moral en movimiento, porque proponen tender a la perfección misma de Dios (Mt 5,48; Lc 6,36), que es infinita; pero no pueden tomarse como normas jurídicas absolutas.

Voy a proponer un ejemplo. Sin duda, el ideal del amor entre un hombre y una mujer es el matrimonio indisoluble, como ideal irrenunciable para los cristianos (Mt 5,31-32). Pero tendríamos que preguntarnos si convertir la indisolubilidad del matrimonio en una ley absoluta no es desconocer la complejidad de la vida humana y tergiversar la naturaleza de las palabras de Jesús en el Sermón del Monte. Por otra parte, la tradición cristiana —tan rigorista en esta cuestión, hasta el punto de que sólo disuelve un matrimonio

cuando puede afirmar que no existió nunca un consentimiento válido, lo cual genera una práctica no pocas veces hipócrita y fraudulenta— ha sido y sigue siendo, sin embargo, extraordinariamente laxa a la hora de interpretar las palabras de Jesús sobre el respeto a la vida del prójimo (5,21-26), sobre la violencia (5,38-42) o sobre el amor a los enemigos (5,43-48). Resulta incomprensible que quienes siguen considerando moralmente admisible la pena de muerte (es el caso, por ejemplo, del reciente «Catecismo Universal de la Iglesia Católica») y no ven en la práctica de la misma —que sistemáticamente golpea a los sectores más pobres y marginados— contradicción alguna con el Sermón del Monte, no descubran que la actitud de Jesús en los evangelios está pidiendo comprensión y misericordia ante la situación concreta y dramática de muchos creyentes que ven su matrimonio roto y a quienes se trata en la Iglesia con dureza extraordinaria y sin dejarles la posibilidad de rehacer su vida. El rigorismo moral está muy lejos del radicalismo evangélico e incurre en contradicciones flagrantes.

La motivación última de la moral radical de Jesús es la imitación de Dios (Mt 5,48; Lc 6,36; Ef 5,1): «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso». En realidad, el cristiano no obedece a Dios, sino que se identifica con Él, «practica a Dios», en expresión bella y audaz de Gustavo Gutiérrez. El tema de la *imitatio Dei* es conocido en la filosofía moral griega, pero en boca de Jesús recibe un sentido propio, que procede de su peculiar experiencia de Dios. No se trata de identificarse con un *logos* que rija imperturbable el curso de la naturaleza, sino con un Dios-amor que irrumpe gratuitamente en la historia para comunicar su vida, ante todo como esperanza y liberación para quienes más sufren. Imitar a Dios es incorporarse a la corriente de amor que procede de Dios, que se expresa como gratuidad, como salir de sí mismo para construir una humanidad solidaria y fraterna. Por eso la

cumbre de la moral de Jesús reside en la no-violencia y en el amor a los enemigos (Mt 5,38-48). La misma progresión literaria de las seis antítesis del Sermón del Monte (5,21-48) muestra claramente que aquí culminan las exigencias morales de Jesús. El amor a los enemigos es el más gratuito y desinteresado, el que con mayor radicalidad supera la ley del cálculo egoísta y de la mera reciprocidad, y por eso mismo es el amor que más nos identifica con Dios; es el amor que nos hace hijos de Dios (Mt 5,43-48).

Parece, indudablemente, que Jesús pide algo imposible, y no es ahora el momento de desarrollar en qué consiste el amor a los enemigos; baste con decir que, en efecto, Jesús pretende invertir una tendencia humana muy arraigada, una ley que ha presidido la evolución de toda la vida desde sus formas más elementales: la ley del más fuerte y del cálculo interesado a partir del propio yo. Jesús sustituye la ley del más fuerte por la solidaridad con el débil, y pugna por introducir el principio del amor gratuito en las relaciones humanas. Este «salto cualitativo» que introduce el Mesías Jesús y que ha sido llamado la «mutación mesiánica», es don del Padre que se realiza por el poder del Espíritu; es la expresión en la moral humana de la realidad nueva del Reino de Dios como Reino del amor del Padre convertido en principio nuevo de actuación.

Dios no nos ama por lo que somos; nos ama para que seamos. Estamos llamados a dar siempre un margen de confianza a las posibilidades personales de todo prójimo, aun del aparentemente más envilecido, porque eso es respetar su libertad y dignidad como respeta Dios las de todos. Dios no nos espera para juzgarnos, sino para manifestar sin velos su amor. Dios es puro amor, y por eso el hombre no será juzgado por ninguna norma externa, sino que él mismo, con su libertad, va creando en su vida las referencias por las que habrá de ser juzgado. Ésa es la razón por la que Jesús nos exhorta a que —en nuestra actitud más profunda— amemos incluso al enemigo y no juzgue-

mos a nadie, para que tampoco nosotros seamos juzgados (Mt 7,1-2).

Nadie ha proclamado exigencias más altas de amor gratuito que Jesús; nadie en Israel mostró mayor cercanía a los pecadores, hasta provocar el escándalo de los guardianes del sistema; nadie infundió una esperanza más grande a los pobres. Pero tampoco nadie condenó con mayor fuerza la violencia de los poderosos que oprimen al pueblo (Mc 10,42-45); ni nadie en Israel denunció más abiertamente a una clase sacerdotal corrupta; ni nadie fue más duro con las autoridades religiosas, que usaban a Dios en beneficio propio imponiendo cargas insoportables sobre los hombros de la gente. En la medida en que Jesús habla con singular radicalidad de un Dios que es gracia y puro amor, en esa misma medida saca a la luz y combate —con radicalidad similar— la violencia social, doctrinal y religiosa, que es la negación histórica del Reinado de ese Dios.

#### 4. Rigorismo y radicalidad

Los evangelios no pretenden relatar únicamente lo que Jesús hizo y dijo, sino lo que sigue diciendo y haciendo; es decir, pretenden actualizar el pasado para que sea significativo en el presente de sus comunidades. Concretamente, convierten el conflicto con las autoridades judías y con el sistema religioso y social en una exhortación y advertencia sobre los peligros que acechan a su Iglesia cristiana, en trance ya de institucionalización. El curso de la historia posterior hace mucho más apremiante esta lectura de la vida y la obra del Jesús terreno.

La tentación de los fariseos —la esclerosis de una doctrina hipertrofiada— y la de los celotes —la imposición violenta de un proyecto legitimado religiosamente— acechan siempre a la Iglesia cristiana. Es la violencia negra del inquisidor, del defensor de una institución por encima de los derechos de las personas, y la violencia roja del

apocalíptico o del iluminado. Por muy contrapuestas que parezcan, ambas violencias están íntimamente emparentadas, porque el inquisidor y el apocalíptico se consideran el brazo de Dios en la historia, se absolutizan y justifican el avasallamiento de la libertad, de la dignidad y hasta de la vida del prójimo. En el siglo I (antes del año 70) hubo momentos de fuerte contraposición entre fariseísmo y celotismo; pero hoy está claro que existía un fuerte parentesco de fondo entre ambos.

La sensibilidad postmoderna reivindica el paganismo precristiano y considera el monoteísmo como fuente inevitable de intransigencia y violencia. Es un juicio injusto, pero que alerta sobre un riesgo que no se puede desconocer. Jesús vivió entregado a la causa del Dios amor, pero al mismo tiempo fue víctima del monoteísmo del Templo. El gran peligro es confundir el absoluto con sus mediaciones. La fe en Dios debe ser un principio de libertad, de exorcización de los absolutos que encadenan al hombre, pero puede también dar pie a los peores totalitarismos y fanatismos. Todo lo humano es ambiguo, y no hay nada peor, como decían los antiguos, que la perversión de lo mejor («Corruptio optimi pessima»).

El creyente tiene que buscar incansablemente a Dios y su Reino (Mt 6,33), precisamente porque sabe que nunca lo puede poseer del todo y que nada histórico se identifica adecuadamente con él; tiene que barruntar los signos del Reino en la historia y desarrollarlos, discernir la presencia del Espíritu, pero sabiendo que Dios es más grande que todo lo creado, que no lo poseemos, que nos puede sorprender desde cualquier lugar y en las formas más insospechadas.

El rigorismo es la hipertrofia de la lógica institucional interiorizada, que desea, ante todo, delimitar conceptual y jurídicamente sus fronteras con los de fuera, lo que implica el control riguroso y estricto de sus miembros. El rigor con que un grupo social delimita sus contornos corre pa-

ralelo al rigor con que controla la vida de sus miembros. El componente mayor del rigorismo es la voluntad de poder. Una institución rigorista, por exigencia de sus mismos intereses institucionales, es, en última instancia, acomodaticia con respecto a los poderes establecidos y a los valores hegemónicos.

La gran acusación contra Jesús es que relativizaba las fronteras étnicas del judaísmo y transgredía las normas internas de control existentes en el pueblo (normas de pureza, sobre el sábado y sobre el Templo). La radicalidad de Jesús, que se basaba en la experiencia del amor de Dios y en la conciencia de la dignidad humana, desenmascaraba el rigorismo de la lógica institucional y de los intereses sectarios.

Jesús no hace una teoría sobre la ley y las normas judías de su tiempo. Tampoco emplea un lenguaje jurídico ni presenta doctrinas generales. Sin duda, se descubre en él un principio unificador profundo —su experiencia del Dios-amor y cercano—, pero se manifiesta al hilo de los acontecimientos y en función de situaciones concretas. Por eso la fidelidad a Jesús no es una tarea deductiva, sino que exige libertad creativa y sentido agudo del desarrollo histórico. Y hay una cosa clara: que sólo partiendo de una experiencia muy radical de alegría, libertad y esperanza se puede presentar al ser humano unas metas tan altas y exigentes como las que le propone Jesús de Nazaret.

# IV

## Sociología de la cruz en el Nuevo Testamento

### 1. Introducción

Situándose en el ámbito de la sociología del conocimiento, ha habido quienes han intentado descubrir las relaciones entre lo que suele afirmarse como símbolo central de la fe cristiana —la muerte y resurrección de Cristo— y la realidad social a que responde. W.A. Meeks descubre cuatro funciones sociales de este símbolo<sup>1</sup>. B. Holmberg<sup>2</sup>, por su parte, considera que es tal la multifuncionalidad del símbolo que prácticamente no se puede establecer ninguna relación determinada con la realidad social.

En estas discusiones no se suele distinguir entre la afirmación de la muerte de Jesús y la mención concreta de la cruz; se pasa de la una a la otra como si fueran meramente equivalentes, lo cual no es en absoluto correcto.

De la muerte de Jesús se habla continuamente en la predicación cristiana primitiva; en cambio, las menciones de la cruz son relativamente escasas. Mi propósito es pre-

---

1. «The Social Context of Pauline Theology»: *Interpretation* 36 (1982) 266-277.

2. *Sociology and the New Testament*, Minneapolis 1990, pp. 138-139.

sentar las funciones sociales que ejerce la afirmación de la cruz en el Nuevo Testamento. Y lo hago de una forma sobria y concisa, ciñéndome a los textos bíblicos y dejando al lector el placer y el riesgo de explicitar las consecuencias hermenéuticas y las aplicaciones para el presente.

Indudablemente, debe evitarse establecer relaciones simples y unidireccionales entre una idea, un símbolo o una creencia y una realidad social; sus funciones sociales suelen ser diversas, por lo general. Pero, en el caso que nos ocupa, pienso que el planteamiento de la sociología del conocimiento es singularmente fructífero. En efecto, a la hora de buscar la relación con la realidad social, no es lo mismo que se trate de un lenguaje metafísico, de un conjunto mítico de ideas o de la afirmación de un hecho histórico. Y para los autores y destinatarios del NT, como para los primeros cristianos, la cruz era una indiscutible realidad histórica que conllevaba necesariamente relación con la vida concreta y terrena de Jesús de Nazaret.

Dentro del NT, la cruz (el sustantivo *stauros* y el verbo *stauroo*) aparece en los evangelios, con especial frecuencia en textos de origen marcano, y en las cartas, sobre todo en las de Pablo, y muy concretamente en pasajes polémicos de Gálatas, Filipenses y 1 Corintios<sup>3</sup>.

3. El sustantivo «cruz» (*stauros*) aparece en *Mc* 8,34 (Mt 16,24; Lc 9,23); 15,21 (Mt 27,32; Lc 23,26); 15,30 (Mt 27,40); 15,32 (Mt 27,42); en *Q*: Mt 10,38 (Lc 14,27); en *Jn* 19,17.19.25.31; en el *corpus paulinum*: 1 Cor 1,17.18; Gal 5,11; 6,12.14; Flp 2,8; 3,18; Ef 2,16; Col 1,20; 2,14; Heb 12,2.

El verbo «crucificar» (*stauroo*) aparece en *Mc* 15,13 (Mt 27,22; Lc 23,21); 15,14 (Mt 27,23; Lc 23,23); 15,15 (Mt 27,26); 15,20 (Mt 27,31); 15,24 (Mt 27,35; Lc 23,33); 15,25; 15,27 (Mt 27,38); 16,6 (Mt 28,5); en *Q*: Mt 20,19; 23,34; 26,2; Lc 24,7.20; en *Jn*: 19,6a.6b.10.15a.15b.16.18.20.23.41; Ap 11,8; en *Hch*: 2,36; 4,10; en el *corpus paulinum*: 1 Cor 1,13.23; 2,2.8; 2 Cor 13,4; Gal 3,1; 5,24; 6,14. El compuesto *anastauroo* («crucificar de nuevo») aparece en Heb 6,6; y *synstauroo* («crucificar con») en Mc 15,32 (Mt 27,44); Jn 19,32; Rm 6,6; Gal 2,19.

## 2. Las funciones sociales de la cruz en las cartas de Pablo

Podemos agruparlas en cuatro puntos:

2.1. *La cruz es un principio de innovación que proporciona una visión diferente de la realidad y fundamenta una manera alternativa de valorar y de comportarse. De este modo, la afirmación de la cruz recalca la identidad del propio grupo y su unidad interna. Es un lenguaje que no pretende establecer puentes con la cultura de su tiempo, sino que subraya con fuerza la contraposición con la sociedad.*

2.1.1. *La Primera Carta a los Corintios* considera que en el origen de las discordias y disensiones entre los creyentes hay una valoración equivocada de la predicación, porque se realiza según las normas de la sabiduría de la cultura mundana. Parece que la brillante predicación de Apolo ha deslumbrado a los sectores de la comunidad, que son los responsables de las divisiones y con los que Pablo polemiza.

1 Cor presenta una contraposición entre la «sabiduría de la palabra» y la «palabra de la cruz» (1,17-18). La identidad de la comunidad no se funda en la vinculación con un personaje famoso, ni en la elocuencia, ni en la sabiduría. La cruz significa una inversión radical de la interpretación de la realidad. «Mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Mesías crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles» (1,22-23). Es la más vigorosa referencia a la historia de Jesús que hace Pablo. La cruz es un patíbulo vergonzoso, reservado para esclavos y rebeldes políticos. Para los judíos, en virtud de Dt 21,22-23, un crucificado es, además, un maldito de Dios. Pero resulta que la fe cristiana tiene su punto de partida en la confesión de un Mesías crucificado. Es una inversión verdaderamente insólita del orden simbólico: «al Mesías Jesús hizo Dios para

nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención» (1,30).

Para Pablo, el inesperado, impensable y paradójico hecho de que el Mesías haya experimentado una muerte maldita por la Ley —la cruz— significa una novedad y una ruptura en la forma en que se constituye y se relaciona con el mundo el pueblo de Dios.

Los «fuertes» de Corinto, que viven el símbolo de la resurrección con entusiasmo, se creen ya resucitados y por encima de toda convención social. Esto crea problemas de tipo moral (capítulos 5 y 6) y de convivencia con los «débiles» (capítulos 8 al 10). Pablo da una interpretación diferente de la resurrección y con otra función social: es la resurrección del crucificado, y sus efectos últimos son aún futuros (capítulo 15). La cruz invierte los valores vigentes y hace del débil punto de referencia del comportamiento de todos; por otra parte, como sus efectos últimos son aún futuros, no podemos prescindir de los ritmos y condicionamientos de la realidad histórica.

En Corinto la espiritualidad entusiasta es una aceptación —sublimada, si se quiere— de los valores hegemónicos (sabiduría, poder, prestigio), que prende entre los cristianos bien situados. Pero la cruz hace ver las cosas de otra manera. Es, paradójicamente, una sabiduría más profunda, que ve el mundo desde el punto de vista de Dios (2,14ss) y sólo es captable por los que los que son tenidos por necios, débiles y plebeyos.

2.1.2. En la *Carta a los Gálatas*, la referencia a Cristo crucificado se realiza para justificar la innovación de Pablo: la ruptura con la Ley y con la circuncisión, cuya vigencia pretenden reivindicar los predicadores adversarios del apóstol. «¿Quién os fascinó a vosotros, a cuyos ojos fue presentado Jesucristo crucificado? Quiero saber de vosotros una sola cosa: ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la Ley o por la fe en la predicación?» (3,1-5).

No hay forma más rotunda de subrayar la novedad cristiana que afirmar un dato histórico y, además, sumamente escandaloso: la realidad de un Mesías crucificado.

Es la de Pablo una actitud en abierta oposición a la vigente en el judaísmo, por lo que resulta difícil de mantener. Por eso «los que quieren ser bien vistos en lo humano os fuerzan a circuncidaros, para evitar la persecución por la cruz de Cristo» (6,12; 5,11).

En la *Carta a los Filipenses*, el planteamiento es muy similar al de Gálatas: la cruz es el emblema de la novedad cristiana, libre de la circuncisión, contra los judaizantes; los que quieren rejudaizar y vuelven a inculcar la circuncisión son «enemigos de la cruz de Cristo» (3,18).

2.1.3. Los problemas que se plantean en las tres cartas son muy diferentes; sin embargo, la reivindicación de la cruz tiene en todas ellas un fuerte carácter polémico y desempeña una función social análoga. En 1 Cor, Pablo polemiza con los de dentro de la comunidad, porque se asimilan en exceso a la cultura del ambiente, se dejan deslumbrar por la «sabiduría» y se identifican con la elocuencia, la cultura, el poder y la estimación social según las categorías de la sociedad helenística, lo cual lleva a perder la novedad de la vida cristiana y crea disensiones y divisiones. En Gal y Flp, se trata de mantener una actitud novedosa contra quienes vienen de fuera y quieren que la comunidad retorne a los viejos usos judíos. En ambos casos se recurre a la cruz para promover actitudes socialmente críticas, crear una «realidad social» alternativa y mantener la unidad interna de la comunidad.

2.2. *La novedad cristiana establece una ruptura con el mundo, y por eso mismo la afirmación de la cruz fortalece los vínculos internos de la comunidad. La cruz funda un comportamiento completamente distinto del que es hegemónico en el mundo y se caracteriza por la caridad y la unidad.*

2.2.1. La reivindicación polémica y enérgica de la cruz en los primeros capítulos de 1 Cor pretende combatir la raíz de la que proceden las divisiones y disensiones que destrozan la comunidad. Los corintios valoran las expresiones religiosas según los criterios de la cultura helenística, y por eso persiguen carismas espectaculares, se ufanan de la vinculación con un personaje prestigioso y sobreestiman la elocuencia. De aquí nacen las divisiones. La unidad y la caridad, que Pablo inculca a lo largo de toda la carta, surgen de la nueva valoración que tiene su punto de partida en Jesús, Mesías crucificado: aprendemos a tener en más a los más débiles; a no buscar la ciencia que hincha, sino la caridad que edifica; a descubrir que la salvación no procede de la persona del predicador ni de sus dotes culturales, sino del hecho escandaloso del Mesías crucificado... Pero, paradójicamente, así se abre un horizonte insospechado (2,9), una sabiduría divina (2,7) más profunda que la de este mundo.

2.2.2. En Gal, la imitación de Cristo crucificado (5,24) es el fundamento de un comportamiento moral nuevo, caracterizado por el amor mutuo y la unidad de la comunidad (5,13-15).

2.2.3. El conocido himno de Flp 2,6-11, con su referencia a la «muerte de cruz» (v. 8), se inserta en la carta precisamente para inculcar la unidad a los miembros de la comunidad, para que eviten las rivalidades (2,14) y no busquen la vanagloria, sino la humildad, «considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo, buscando cada cual no su propio interés, sino el de los demás» (2,3-4).

El himno presenta el ejemplo de Cristo, abandonando la gloria del preexistente y retornando a la gloria final del exaltado, para describir en el centro del texto la humildad de Cristo, que se humilló a sí mismo llegando hasta el abajamiento máximo de la muerte de cruz.

2.3. *La cruz era un patíbulo especialmente deshonesto y vergonzoso, abiertamente contrario a lo que se consideraba el valor más estimable en la sociedad mediterránea del siglo I<sup>4</sup>: el honor. Por referencia especial al honor/vergüenza, se pone de manifiesto para Pablo que predicar a Jesucristo crucificado es desafiar e invertir los valores más respetados de aquella sociedad.*

2.3.1. El honor era la estima que una persona tenía a sus propios ojos y, sobre todo, a los de los demás, y se basaba en el lugar de origen, en la nobleza de estirpe, en la situación social y, eventualmente, en los méritos personales. Obviamente, la conciencia étnica de pertenecer al pueblo elegido era el máximo honor para los judíos. En una sociedad fuertemente patriarcal, el honor se simbolizaba en los órganos sexuales del varón y de la mujer (en su potencia, en el primer caso, y en su entrega exclusiva a su esposo y propietario, en el segundo). Por eso el eunuco no tenía honor<sup>5</sup>, y el adulterio de la mujer era la máxima deshonor. Así se explica también que para el varón judío su honor étnico se reflejase en su órgano sexual, mediante la circuncisión.

Estas sencillas consideraciones de antropología cultural se muestran extraordinariamente fecundas cuando se aplican a la lectura del Nuevo Testamento, aunque aquí vamos a limitarnos a los textos referentes a la cruz. Numerosos testimonios de la época subrayan el carácter vergonzoso, infamante y deshonesto de la cruz. Se dice que los dioses inmortales de Grecia y Roma no tienen absolutamente nada en común con la cruz, que es un signo de vergüenza (*aiskhyne*: cf. Heb 12,2). Se denomina a la cruz «estaca infamante» (*infamis stipes*), «leño desgraciado» (*infelix*

4. B.J. MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981.

5. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, pp. 353ss.

*lignum*) y «madera criminal» (*panourgikon xylon*)<sup>6</sup>. Cicerón habla de «suplicio crudelísimo y espantoso» (*crudelissimum taeterrimumque supplicium*)<sup>7</sup>. Celso pone en boca de los cristianos, para ridiculizar su fe, estas palabras: «Cree que quien yo te presento es el hijo de Dios, a pesar de los lazos deshonorosos y del suplicio vergonzoso (*dedeménos atimótata e kekolasménos aiskhyta*) y a pesar de que ayer o anteayer se le haya tratado con la peor de las ignominias a los ojos de todos»<sup>8</sup>.

2.3.2. Las afirmaciones de Pablo sobre la cruz sólo se pueden entender a la luz de la realidad histórica de la cruz de Jesús y de la consideración cultural que este suplicio tenía. En las cartas paulinas, es en el campo lingüístico del honor y de la vergüenza donde preferentemente repercute la inversión de valores introducida por «la palabra de la cruz». En 1 Cor, la cruz invierte el modo en que se entiende el honor en la cultura greco-romana. La prueba está, continúa Pablo, en que «en la comunidad cristiana no hay muchos sabios, ni muchos poderosos, ni muchos de noble estirpe; al contrario, Dios eligió la necedad, la debilidad y lo innoble del mundo, lo despreciable y lo que no es, para que nadie pueda alardear de honor (*me kaukhesetai*) delante de Dios» (1,26-29).

2.3.3. En las cartas a los Filipenses y a los Gálatas, por su parte, la cruz invierte el modo que tienen los judíos de entender el honor. En Flp, Pablo previene contra la búsqueda del honor (2,3), que es causa de divisiones en la comunidad, y exhorta a la humildad (2,3), cuyo máximo ejemplo se encuentra en Cristo, que se hizo esclavo y llegó incluso a la ignominia de la muerte en cruz (2,6-8). En Gal aparece la misma concatenación de ideas: quienes son

de Cristo y participan de su cruz no andan detrás de la gloria vana (5,24.26).

En Flp 3,18-19 polemiza Pablo contra los judaizantes, que quieren imponer la circuncisión a la comunidad, y les dice que «ponen su gloria en su vergüenza (*aiskhyne*)», es decir, en su miembro circuncidado, y de ese modo se convierten en «enemigos de la cruz de Cristo», que acaba con esta consideración judía del honor e introduce una forma nueva de valorar la realidad.

Un planteamiento similar aparece en Gal 6,12-15: los judaizantes, que ponen su honor, ante todo, en su pertenencia étnica, se glorían en la carne y fuerzan a circuncidarse; así evitan ser perseguidos por la cruz de Cristo. Pero Pablo sólo pone su honor (*kaukhesthai*) en la cruz de Cristo, que establece una contraposición con los valores establecidos en el mundo («por la que el mundo está crucificado para mí, y yo para el mundo»), y promueve una actitud novedosa («ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino una nueva creatura»).

En la Carta a los Hebreos (12,1-4) se exhorta a una actitud de resistencia, soportando la contradicción con el mundo. Para ello se invita a poner los ojos en Jesús, que soportó la cruz y arrostró la deshonra que ésta suponía (*aiskhynes kataphronesas*), la máxima según la escala de valores de aquella sociedad.

2.4. *A la luz de la cruz interpreta Pablo su misma condición social como apóstol y las características de su predicación. Pablo reivindica polémicamente el personificar los valores alternativos de la cruz y se pone como ejemplo para sus comunidades. Personificar la cruz de Cristo sirve a Pablo para aumentar su autoridad.*

2.4.1. En 1 Cor dice que «no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado». La presencia del apóstol responde a la naturaleza de su mensaje: «me pre-

6. L.A. SÉNECA, *Epistolae morales*, 101, 14.

7. *Contra Verros*, 2, 5, 165.

8. ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 10.

senté ante vosotros débil, tímido y tembloroso» (2,2-3). Lo mismo sucede con las características formales de su predicación: «mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría» (2,4).

Pablo afirma que la condición misma de la mayoría de los miembros de la comunidad de Corinto responde a esta inversión de valores introducida por la cruz: entre ellos no abundan los tenidos en el mundo por sabios, nobles o poderosos, sino los tenidos por necios, débiles y despreciables (1,26-28). Pablo polemiza probablemente con una elite de la comunidad, a la que invita a descubrir en la naturaleza misma de su grupo la forma nueva de valorar la realidad que inaugura la cruz de Cristo.

Pero el apóstol hace más: esos «no-valores» según el mundo, que caracterizan a su comunidad, caracterizan también su propio ministerio. Sigue polemizando con la elite de la comunidad y se presenta como necio, débil y despreciable (4,10), lo mismo que decía de la mayoría de la comunidad en 1,27-28. En la composición social de la comunidad se refleja la necedad —*mora*—, la debilidad —*asthene*—, lo sin honor —*agene*: sin linaje— del mundo, lo despreciable y lo que no es (1,27-28). De forma paralela, Pablo se presenta como necio —*moroi*—, débil —*astheneis*— y sin honor —*atimoi*— (4,10). Tanto al apóstol como a la comunidad se contraponen lo que el mundo tiene por sabio —*sophous, phronimoi*—, fuerte —*iskhyra*— y honorable —*endoxoi*—.

Estas características del apóstol no se deben sólo a su falta de elocuencia, sino también a las persecuciones que sufre y al trabajo manual, fatigoso y humillante según la consideración de la cultura helenística. Es decir, es su situación real lo que lleva a Pablo a presentarse como personificación de los valores alternativos de la cruz. Por eso, en el mismo contexto, puede presentarse como ejemplo a imitar por la comunidad de Corinto (4,16).

2.4.2. En 2 Cor, Pablo defiende su apostolado contra los «superapóstoles» que lo denigran, y todo su planteamiento culmina identificándose con la debilidad del crucificado y con la fuerza de Dios (13,3-4).

Le achacan que su presencia es débil, y su elocuencia despreciable (10,10). Él ha conocido persecuciones sin cuento (11,23-26), y su trabajo manual le acarrea muchas penalidades (11,27). Los «superapóstoles» ridiculizan su situación social, y es que Pablo se humilló y renunció a vivir de la comunidad, porque quería predicar gratuitamente el evangelio (11,7). Toda esta debilidad, bien real, es relacionada por Pablo con la de Cristo, convirtiéndose, paradójicamente, en un reforzamiento de la legitimidad de su autoridad, hasta el punto de que sólo se gloria en su debilidad (11,30; 12,5.9.10), porque esto es lo que le identifica con Cristo crucificado. En efecto, Cristo fue crucificado en razón de su debilidad, de la que Pablo participa. Pero también en el apóstol, como en Cristo, se manifestará la fuerza de Dios sobre los corintios (13,3-4; «cuando soy débil, entonces soy fuerte», decía en 12,10).

2.4.3. También en Gal Pablo reclama su identificación con Cristo crucificado. «Con Cristo estoy crucificado» (2,19); «lejos de mí gloriarme si no en la cruz de nuestro Señor Jesús Mesías, por la cual el mundo está crucificado para mí, y yo para el mundo» (6,14). El apóstol no describe su situación de crucifixión, aunque sí lo hace en 1 y 2 Cor; pero parece claro que se refiere al conflicto, real y concreto, que sostiene con quienes intentan reintroducir la Ley y la circuncisión. Poco después dice: «llevo sobre mi cuerpo las señales (*stigmata*) de Jesús» (6,17), y es muy probable que se esté refiriendo a las cicatrices de los malos tratos soportados por Cristo y que complete así la imagen de «su crucifixión».

### 3. El resto del «corpus paulinum»

3.1. En las otras dos cartas auténticas de Pablo, 1 Tes y Rom, no se menciona ni la cruz ni la crucifixión. En estas cartas, Pablo no tiene que defender su autoridad ni sostiene ninguna polémica. Habría sido especialmente duro mencionar la cruz a una comunidad recién convertida del paganismo —caso de Tesalónica— o a una comunidad —la de Roma— a la que no conoce y que está en la capital del Imperio.

En las cartas del NT no atribuidas a Pablo no se menciona ni la cruz ni la crucifixión. Procedamos a un rápido examen de las referencias a la cruz en las cartas deutero-paulinas.

3.2. La gran construcción teológica de la Carta a los Hebreos muestra una singular vinculación a la vida histórica de Jesús, sobre todo a su muerte. La cruz es citada una vez (12,2). Se mantiene una conciencia muy clara de lo que históricamente era la cruz: un patíbulo ignominioso (12,2) y sangriento (12,4).

La cruz de Jesús sirve para inculcar en los cristianos una actitud de contraposición y resistencia frente a la sociedad. A la vez permite a la comunidad superar el conflicto y la persecución, viendo estas experiencias como análogas a las de Cristo<sup>9</sup>.

9. En los primeros testimonios cristianos aparece unida la realidad de los sufrimientos y la muerte de Cristo con la aceptación del martirio. Los gnósticos se oponían al martirio, porque decían que no suponía ninguna imitación real de Cristo, ya que el sufrimiento de éste no afectaba a su realidad trascendente. Tertuliano (*De Anima*, 55) sitúa el comienzo de la herejía gnóstica en las persecuciones, como un medio teológico de los creyentes cobardes para justificar su comportamiento. En los escritos de Nag Hammadi se ve que entre los gnósticos había diversas posturas ante el martirio Pero una cosa aparece con claridad: que la interpretación de la pasión de Cristo se corresponde con la actitud ante el martirio. Cf. E.H. PAGELS, «Gnostic and Orthodox Views of Christ' Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?», en (E. LAYTON, ed.) *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Conference at Yale. March 1978. I: The School of Valentinus*, Leiden 1980.

3.3. También hay referencias a la cruz en Ef 2,16 y Col 1,20 y 2,14. En ambas epístolas, la mención de la cruz se realiza para recordar la novedad de la situación religiosa introducida por Cristo. Estas cartas se encuentran, por tanto, en la línea paulina, pero con una diferencia notable: se recuerda la superación de la Ley y de la circuncisión, pero esto ha dejado de ser ya un problema actual, y el contexto es teórico y no polémico. Se mantiene el recuerdo de la cruz, pero desprovisto del carácter socialmente conflictivo que tenía siempre en Pablo. Ef y Col son más epístolas generales que cartas concretas y reflejan el proceso de institucionalización y acomodación de la tradición paulina. En ambas epístolas, la obra de reconciliación de Cristo, expresada ya en términos cósmicos, es el marco de una exhortación ardiente a la unidad en el seno de la comunidad.

3.4. En las Cartas Pastorales no hay ya ninguna referencia ni a la cruz ni a la crucifixión. A medida que la comunidad se institucionaliza y se acomoda al mundo, se oculta el hecho escandaloso de la cruz, porque creaba enormes dificultades en las relaciones con la sociedad del Imperio. La cruz tampoco era ya un principio hermeneúico válido para la comunidad. En efecto, a) su identidad no pasaba por una contraposición social, sino por la aceptación de un «depósito» de verdades; b) su moral era la del buen ciudadano, no una alternativa social; c) la autoridad es legitimada legalmente (la transmisión y la imposición de manos), y no había que recurrir a la identificación del líder con la debilidad del crucificado; d) ni la composición social de la comunidad ni su situación social permitían encontrar homologías entre la comunidad y el crucificado.

### 4. La cruz en los relatos evangélicos

4.1. Fuera del relato de la pasión, las menciones de la cruz son muy escasas (Mc 8,34 = Mt 16,24 = Lc 9,23; la cruz de los discípulos; el mismo tema, en Mt 10,38 = Lc 14,27;

textos propios de Mt: 20,29; 23,34; 26,2). Los textos se acumulan en la segunda parte del relato de la pasión y son de origen marciano. El cuadro siguiente recoge los usos de «cruz» y «crucificar» a partir de este momento.

	Mc	Mt	Lc
1) Primera petición de la gente	15,13	27,22	23,21
2) Segunda petición de la gente	15,14	27,23	23,23
3) Decisión de Pilato	15,15	27,26	—
4) Jesús conducido por los soldados	15,20	27,31	—
5) Llevar la cruz	15,21	27,32	23,26
6) Crucifixión	15,24	27,35	23,33
7) Hora de la crucifixión	15,25	—	—
8) Compañía de bandidos	15,27	27,38	—
9) Burlas de la gente	15,30	27,40	—
10) Burlas de los jefes	15,32a	27,42	—
11) Burlas de los bandidos	15,32b	27,44	—

4.2. Mateo recoge todos los textos de Marcos, excepto uno, quizá porque resulta una repetición innecesaria (15,25; cf. 15,24). En cambio, en Lucas se percibe un claro deseo de eliminar las referencias, de las que sólo conserva las imprescindibles, a pesar de que mantiene todas las perícopas en las que aparece la cruz en Marcos. Es muy significativo que haya suprimido la decisión de Pilato de crucificar a Jesús (Mc 15,15). También elimina la cruz de todas las burlas (Mc 15,30.32a.32b).

La conclusión es obvia: Lucas se dirige a una comunidad en pleno Imperio romano y con un proyecto misionero, por lo cual la cruz le resulta especialmente molesta. Esta conclusión se ve confirmada por los datos de Hechos.

4.3. La cruz se menciona en el relato de forma escueta y no es directamente teologizada, a diferencia de lo que sucede con los elementos que preceden y siguen a la muerte de Jesús.

El relato más primitivo de la pasión narraba la crucifixión y mencionaba la cruz. La tendencia de la tradición no es a introducir menciones de la cruz, sino todo lo contrario.

## 5. La cruz en el «kerigma» primitivo

5.1. En las fórmulas arcaicas del epistolario del NT que reflejan el kerigma primitivo nunca se menciona la cruz (cf. 1 Cor 15,3-5). También se ha querido descubrir en los discursos de los Hechos rastros del «kerygma» primitivo. Esta predicación se formula de manera sumamente conflictiva con las autoridades judías: «vosotros lo matasteis, pero Dios lo resucitó...». Es notable que, mientras que la muerte de Jesús se cita reiteradamente, la cruz sólo se menciona dos veces: 2,36 y 4,10. Parece que la primera predicación cristiana ha evitado llamar la atención sobre la cruz.

5.2. La mención expresa de la cruz (*stauros*) no se hace como cumplimiento de la Escritura, ni tampoco se explicita su valor teológico. En cambio, ambas cosas suceden cuando se habla simplemente de la muerte de Jesús («murió por nuestros pecados, según las Escrituras»: 1 Cor 15,3).

5.3. En Hch 5,30 y 10,39 se alude a Dt 21,23: «maldito de Dios todo el que está colgado de un madero»<sup>10</sup>. Se trata de textos de la predicación cristiana primitiva en los que se reivindica ante los judíos, de forma polémica y crítica, a Jesús, colgado del madero, pero resucitado por Dios. Probablemente nos encontramos con un eco de la primitiva apologética cristiana contra las objeciones judías al crucificado, que se basaban en dicho texto deuteronomico<sup>11</sup>.

10. Dt 21,23, en los LXX: *kekateraménos ypo Thou pas kremámenos epi xylou*. Hch 5,30 y 10,39: *kremásantes epi xylou*. Véase también Hch 13,29.

11. En el *Diálogo de Trifón* (xxx) de Justino, se pone este reproche contra la fe cristiana en boca del judío Trifón.

En Gal 3,13, Pablo cita explícitamente Dt 21,23, también en un contexto polémico con el judaísmo. Poco antes, en 3,1, se ha referido a la predicación de Jesucristo crucificado como un principio de innovación —tal como hemos visto anteriormente—, de modo que la salvación no hay que buscarla ya en la Ley. Pero el apóstol continúa, argumentando al modo rabínico, para combatir a quienes desean imponer a la comunidad los usos judíos y todas las normas legales. Confiar en la Ley es incurrir en la maldición, porque está escrito: «maldito (*epikataratos*) todo el que no se mantenga en la práctica de todos los preceptos escritos en el libro de la Ley» (3,10, citando Dt 27,26). Pero Jesús nos ha librado de esta maldición haciéndose él mismo maldición, porque está escrito: «maldito (*epikataratos*) todo el que cuelga del madero» (ahora cita Dt 21,33).

Es muy probable que estas fórmulas, que aluden inequívocamente a la cruz de Jesús utilizando la terminología de Dt 21,23, reflejen el kerygma cristiano primitivo en ambiente judío. De esta manera, la presentación de la cruz tiene una función social crítica e innovadora. Es notable que en estos textos se empieza a dar un valor salvífico a la muerte en cruz de Jesús.

## 6. Reflexiones finales

6.1. Literariamente, hay un relato de la pasión, muy antiguo y de origen jerosolimitano, que mencionaba varias veces el hecho histórico de la cruz sin teologizarla expresamente. El dato de la cruz era innegable, pero la tradición tendió progresivamente a evitarlo.

En el uso plástico de la cruz observamos un fenómeno similar. Se dice frecuentemente que la cruz provocaba tal escándalo y dificultades en el Imperio que no aparece hasta que, después de Constantino, los cristianos disfrutaron de una situación consolidada. Sin embargo, hay datos arqueológicos que hacen bastante verosímil pensar que las

primeras comunidades judeocristianas palestinas<sup>12</sup>, así como algunas comunidades cercanas a Roma (Herculano y Pompeya)<sup>13</sup>, ya usaron la cruz. La cuestión, evidentemente, no es si se hicieron alusiones simbólicas a la cruz, que son indudables, sino si existieron referencias claras a su realidad histórica.

Una comunidad pobre, como eran las judeocristianas de Palestina, minoritaria y perseguida, conservaba de forma fácil y natural el recuerdo de la cruz de Jesús en su literatura y en sus representaciones. La cruz era una posibilidad real también para ellos, el crucificado era uno de los suyos, y la cruz era un símbolo preciso de su situación y de su relación con la sociedad.

6.2. Cuando la situación social de la comunidad cambia, la cruz va entrando en contradicción con sus intereses sociales, y su predicación disminuye (Lucas), se hace genérica (Efesios, Colosenses) y llega a desaparecer (Cartas Pastorales). Los reproches de Celso (*Contra Celso* VI, 10)

12. B. BAGATTI / J.T. MILIK (*Gli Scavi del «Dominus Flevit». Parte I. La Necropoli del Periodo Romano*, Gerusalemme 1958) sostienen que en el cementerio del «Dominus Flevit», en el Monte de los Olivos, que datan de los siglos I-II, se encuentran sarcófagos cristianos con el signo de la cruz. El arqueólogo judío C.D. SUKENIK defiende que la cruz se encuentra en unos sarcófagos cristianos hallados en el barrio de Talpiot, en la ciudad de Jerusalén, y que datan de poco después del año 40 («The Earliest Records of Christianity»: *American Journal of Archeology* 51 [1947] 351-365). A. NICCACI, en un estudio panorámico sobre los recientes descubrimientos arqueológicos en Palestina que pueden interesar al NT, afirma lo siguiente: «Se lee, por ejemplo, que los cristianos antiguos se opusieron a hacer de la cruz el símbolo de su fe, debido a la incomprensión que provocaba tanto en el mundo hebreo como en el pagano. Sin embargo, el símbolo de la cruz se encuentra testimoniado ya en una época antiquísima, ciertamente antes de Constantino, como se ve por los descubrimientos arqueológicos» («L'ambiente del Nuovo Testamento e della chiesa primitiva alla luce degli scavi dello Studium Biblicum Franciscanum [Gerusalemme]»: *Antonianum* LVIII [1983] 38).

13. L.W. BARNARD, «The Cross of Herculaneum Reconsidered», en (W.C. WEINRICH, ed.) *The New Testament Age. Essays in honor of B. Reicke*, vol. 1, Macon 1984, pp. 14-27.

y el dibujo burlesco del asno crucificado del Palatino demuestran el escándalo y la dificultad que suponía la cruz. Del arte se eliminan el retrato humano de Jesús y la cruz, que no volverá reaparecer hasta el siglo IV. En varios Apologetas, preocupados por legitimar y hacer relevante el cristianismo en la cultura de su tiempo, desaparecen las menciones a la vida histórica y a la muerte de Jesús (Ate-nágoras, Taciano, Teófilo, Minucio Félix, el recopilador de las Sentencias de Sextus...).

6.3. Constantino abolió la pena de la crucifixión, precisamente porque su fe cristiana le hacía recordar lo sucedido a Jesús. A partir de este momento, la cruz reaparecerá convertida en un símbolo triunfal, que se encontrará en el cuello de los fieles, en lo más alto de las basílicas, en las monedas, en las habitaciones privadas, en la diadema y en el cetro imperial; ya no entorpece las relaciones con la sociedad. Pero este proceso no fue repentino y contó con dificultades. Es interesante que Eusebio de Cesarea, en su *Vita Constantini*, al describir la basílica del Santo Sepulcro, sólo hable de la tumba, el lugar de la Resurrección, y no mencione para nada el Gólgota y la cruz. Es un dato que no podía ignorar, porque el lugar del Calvario era conocido y venerado, y además en la Basílica se veneraba la cruz, que se consideraba recién descubierta. Su silencio se debe, probablemente, a la visión triunfalista que quiere presentar del cristianismo<sup>14</sup>.

14. Según ZE'EV RUBIN («The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem»: *De Jerusalem Cathedra* 2 [1982] 79-105), Eusebio, obispo de Cesarea, no habla de la cruz por su rivalidad con Macario, obispo de Jerusalén, que es quien la ha descubierto junto con santa Elena. En mi opinión, hay que dar más importancia a la visión triunfalista del cristianismo que está en el origen del énfasis de Eusebio en la resurrección y su silencio sobre la cruz. En *Laudes Constantini*, Eusebio hace una ligera mención de la cruz como «signo salvador», sin referencia específica al dato histórico del patíbulo de Jesús, en conexión con la basílica constantiniana de Jerusalén, pero sólo después de haberla mencionado como signo de victoria

6.4. En la medida en que la cruz mantiene sus connotaciones históricas, las funciones sociales de su predicación tienen un sentido muy coherente y preciso. La cruz se reivindica polémicamente para acentuar la novedad de la salvación cristiana. U. Lutz afirma que «los dos grandes teólogos de la cruz del Nuevo Testamento, Pablo y Marcos, son teólogos polémicos»<sup>15</sup>. Y añade que su teología de la cruz no es una contraposición frente a judíos o paganos, sino frente a otras teologías cristianas. Más tarde dice:

«Una teología de la cruz, en el sentido propio de la palabra, no es algo obvio y natural en el Nuevo Testamento, sino un fenómeno singular; como sucede siempre en la historia de la Iglesia cuando irrumpe una teología de la cruz crítica de la teología misma»<sup>16</sup>.

E. Käsemann subraya, con su fuerza característica, el carácter polémico de una auténtica teología de la cruz:

«La expresión *teología de la cruz*, si se usa de forma no polémica, pierde su sentido original. Siempre se ha afirmado críticamente contra una interpretación del mensaje cristiano dominante en la tradición, y no es casualidad que haya caracterizado a la reacción protestante»<sup>17</sup>.

sobre los enemigos del emperador y sobre los paganos. A partir de entonces, la cruz es introducida en todas las iglesias construidas por el emperador. Sobre la teología imperial subyacente a la obra de Eusebio, puede verse E. HOORNAERT, «Eusebio de Cesarea y la historia de la Iglesia. Para una historia de la Iglesia a partir de los pobres»: *Revista Latinoamericana de Teología* II (1985) 185-194.

15. «'Theologia crucis' als Mitte der Theologie im Neuen Testament»: *Evangelische Theologie* 34 (1974) 118.

16. *Ibid.*, p. 120.

17. «Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus», en *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1972, p. 67.

El mismo autor es muy consciente de que la predicación paulina de la cruz sólo puede entenderse si se parte de la consideración que históricamente tenía la cruz:

«La cruz, que es hoy símbolo de religiosidad, era expresión de la lejanía de Dios, y por eso la veneración del que de ella colgaba resultaba un escándalo... La consideración edificante (*Erbaulichkeit*) de la cruz obstaculiza al evangelio más que la desmitologización, porque inmuniza contra la sacudida brutal del mensaje de Cristo y nos sumerge en un mundo de consideraciones razonables y banales»<sup>18</sup>.

Käsemann también señala que la teología de la cruz se abría paso históricamente de forma polémica con otras teologías y espiritualidades cristianas

«La teología paulina [de la cruz] dirige sus ataques, no principalmente contra personas poco consideradas desde el punto de vista religioso o tenidas por inmorales... Los enemigos de Cristo en Galacia y en Corinto, en Filipo y en Roma... se encuentran entre los miembros más celosos y piadosos de las comunidades»<sup>19</sup>.

6.5. La predicación de la cruz expresa también la originalidad de sus contenidos morales. La cruz funda la identidad del propio grupo en contraposición a la sociedad y según unos valores radicalmente alternativos a los vigentes en ella.

La cruz ofrece una fuente de legitimidad de la autoridad contrapuesta a las de las culturas judía o helenística.

La cruz da sentido a la existencia perseguida de la comunidad cristiana.

6.6. El binomio muerte/resurrección es mucho más plurifuncional que el de crucifixión/resurrección. La cruz es lo más contingente, conflictivo y escandaloso de la historia de Jesús. La Iglesia está siempre tentada, o bien de dejar de hablar de la cruz (no de la muerte de Jesús), o bien de «metaforizarla» para diluir su sentido histórico y modificar sus funciones sociales, esencialmente molestas desde el punto de vista institucional.

6.7. V.W. Turner<sup>20</sup> ha estudiado los ritos de *inversión de estado* y de *elevación de estado*, que coinciden en presentar un período liminal, es decir, un momento de paso en que no se poseen los atributos ni del estado pasado ni del venidero. Este autor relaciona el proceso ritual con la estructura social.

Quizá se puede comparar la crucifixión con el período liminal o de paso, que se descubre en ambos rituales. No me refiero a la representación ritual, tan importante, de la muerte de Jesús en el culto, sino a la presencia de la cruz en la predicación. Y me limito a una breve sugerencia.

La presentación de la crucifixión guarda a veces cierta analogía con la liminalidad de los rituales de elevación de estado, en los que se somete al neófito a una serie de humillaciones que preceden a su elevación estructural. Como la liminalidad de las crisis vitales, puede compararse a la tragedia, que implica humillaciones, desgarramientos y dolor. En otras ocasiones la presentación de la crucifixión guarda analogía con los rituales de inversión de estado. Es el caso cuando el estructuralmente inferior, por medio de una conducta extravagante, se hace superior. Es una forma de reaccionar contra la degradación de la estructura social

18. *Ibid.*, p. 69.

19. *Ibid.*, p. 72.

20. *El proceso ritual*, Madrid 1988.

y de reivindicar los valores de la *communitas*. La liminalidad de la inversión de estado puede compararse a la comedia, pues ambas se caracterizan por la burla y la inversión de las reglas estructurales (Turner dice que no implica la destrucción de estas reglas).

No es ninguna casualidad que los estudios modernos de los relatos evangélicos, que subrayan su carácter narrativo y su trama esencialmente conflictiva y que desemboca en la cruz, pongan de manifiesto su analogía con la tragedia y con la comedia<sup>21</sup>.

## V Iglesia e iglesias en el Nuevo Testamento

Cuando hablamos de la Iglesia, de cómo tiene que ser, de su relación con la sociedad o de su dimensión comunitaria, los cristianos recurrimos siempre al Nuevo Testamento. Pero debemos tener conciencia clara de que el NT no da recetas. Hay que evitar el fundamentalismo que pretende encontrar en la Biblia respuestas inmediatas y acabadas a los problemas de hoy, saltando por encima de los condicionamientos culturales y de la relatividad histórica de los textos.

Lo cual no quiere decir que no podamos aprender mucho de esta lectura. El que no dé recetas es, en el fondo, algo positivo: en la Iglesia primitiva descubrimos una gran creatividad y un enorme pluralismo. Descubrirlo enriquece las posibilidades de actuación en el presente, pero implica también la necesidad de discernir entre ellas. No hay fidelidad sin creatividad.

El recurso al NT lo va a considerar de una doble forma. El NT es el *momento normativo* de la Iglesia, un «libro canónico» en el que se percibe una unidad radical en medio de su pluralidad. Pero el NT también nos introduce en el *momento fundante* de la Iglesia, en el proceso histórico inicial, que, como suele suceder, tiene un valor muy grande, porque marca la naturaleza y la historia posterior de

---

21. D.E. AUNE, *New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987.

la Iglesia. Conviene notar desde el inicio que la Iglesia cristiana no surge como una religión de Estado, sino como un conjunto de pequeñas comunidades minoritarias en su ambiente, y frecuentemente perseguidas.

También es preciso hacer una breve observación sobre el cristianismo primitivo. Con frecuencia se idealizan enormemente los inicios de la Iglesia. Esto se constata ya en los mismos Hechos de los Apóstoles, por ejemplo en los famosos sumarios en los que se describe la vida de la comunidad primitiva de Jerusalén. En realidad, muy diversos grupos sociales tienden a idealizar sus orígenes y, con frecuencia, proyectan en el pasado la «edad de oro» de su historia. Esta operación tiene una función antropológica y sociológica: establecer un punto de referencia para la propia identidad del grupo de que se trata. Pero, cuando se hace historia, se impone introducir el espíritu crítico y saber que las cosas no son así. Concretamente, el cristianismo primitivo fue mucho más plural y conflictivo que el actual. Ni la perfección cristiana está en el pasado ni la historia de la Iglesia es un mero proceso de degradación e infidelidad. En todas las épocas encontramos luces y sombras, pecado y gracia (aunque en algunas épocas pueda predominar un elemento, y hasta de forma extraordinaria). A veces se piensa, con bastante simplismo, que la Iglesia era al principio una entidad clara y unitaria, de la que poco a poco se fueron desgajando ramas diversas. Pero, en realidad, la «gran Iglesia» no es un dato primero, sino, más bien, el resultado de un proceso complejo y conflictivo, en el que intervinieron factores y fuerzas muy diferentes y en el que una determinada línea cristiana fue prevaleciendo y acabó constituyéndose en la línea ortodoxa. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que se trate de la simple victoria del más fuerte, porque también es posible examinar la coherencia cristiana de las opciones que prevalecieron.

El estudio de los orígenes del cristianismo está en auge actualmente, fuera del marco de la confesionalidad ecle-

sial, como uno de los grandes temas de nuestra cultura. En España han aparecido muy recientemente varias obras importantes al respecto<sup>1</sup>, de lo que no podemos más que felicitarlos. Pero se plantea el reto de asumir críticamente estos estudios científicos en la visión creyente de nuestra propia tradición cristiana. Sin duda, hay interpretaciones ingenuas y apologéticas que son ya inservibles. En este tema, como en otros, la investigación histórica y bíblica es una exigencia de maduración cultural de la fe.

### 1. De Jesús a la Iglesia

La Iglesia se legitima a partir de Jesús y pretende proseguir su obra y hacer presente su persona. Pero ¿responde históricamente al proyecto de Jesús, a lo que él dispuso con sus palabras y con su actuación?

Desde que existe la eclesiología como parte de la teología, es ésta una cuestión primordial. Parece oportuno plantearnos este interrogante, porque la primera comunidad cristiana, la de Jerusalén, estaba promovida y formada por quienes estuvieron vinculados históricamente con el Jesús terreno. Nos encontramos con una cuestión clave que debe aparecer en el umbral de todo estudio histórico y teológico sobre la Iglesia. En el fondo, es un aspecto de ese gran problema teológico de los tiempos modernos que consiste en comprender las relaciones entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la confesión de la Iglesia.

La respuesta a esta cuestión ha basculado entre dos polos opuestos<sup>2</sup>. Por una parte, la famosa frase de Loisy,

1. J. MONTSERRAT TORRENTS, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989; G. PUENTE OJEA, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid 1991; A. PIÑERO (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba/Madrid 1991.

2. Una historia —realizada con claridad y con atención a los últimos planteamientos de los estudios neotestamentarios— de cómo se ha ido planteando exegética y teológicamente esta cuestión, en F. SCHUSSLER-FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1985, pp. 60-107.

«Jesús anunciaba que iba venir el Reino... y vino la Iglesia»<sup>3</sup>, es el exponente clásico de quienes ven en la Iglesia la tergiversación radical del proyecto de Jesús. Por otra parte, estaba la reacción de una teología para la que la Iglesia, incluso en su funcionamiento y organización, respondía a unos designios explícitos que —según se pretendía demostrar históricamente— provenían de Jesús, su fundador.

Pero quizá haya que preguntarse si ambas posturas, más allá de sus contradictorias conclusiones, no coinciden en un concepto positivista de la historia y en un recurso anacrónico al pasado de Jesús para fundamentar así sus valoraciones, bien divergentes, sobre la Iglesia posterior. En mi opinión, la madurez a que ha llegado la reflexión hermenéutica sobre lo que significa la historia, así como los indudables avances en el conocimiento histórico de Jesús, permiten hoy plantear de una forma críticamente más rigurosa y hermenéuticamente más flexible —consciente de lo que puede afirmar la historia y de lo que pertenece a la opción de fe— la relación de la Iglesia con el proyecto de Jesús. Obviamente, no es posible desarrollar con amplitud un tema de tanta enjundia; por eso me limitaré a una presentación breve y sintética.

### 1.1. *El Reino de Dios es el proyecto de Jesús y el hilo conductor que explica teológicamente el surgimiento de la Iglesia*

El Reino de Dios es el centro de la proclamación de Jesús y lo que explica su actuación y su itinerario vital. Jesús anuncia la cercanía insólita del Reinado del Padre en el presente y su manifestación definitiva en un futuro próximo, e insta a la aceptación de la soberanía de Dios en la vida personal y colectiva. Cuando Jesús habla del Reino

3. *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, p. 111.

de Dios, está hablando de la voluntad o proyecto de Dios en la historia y en la existencia humana. El aspecto temporal de su anuncio es real, pero secundario.

«El anuncio del Reino de Jesús, con su dimensión innegable de la espera de un fin próximo, está situado en la radical relación con Dios de toda su actuación, que implica una renuncia última a los planes propios. A modo de ejemplo, podemos referirnos a la petición 'venga tu Reino', que sólo clama por el acontecimiento del Reinado de Dios, pero que deja totalmente en manos de Dios las modalidades de su venida»<sup>4</sup>.

Para Jesús, la cercanía de Dios es plenitud humana: la aceptación de esta soberanía de Dios es fuente de libertad y se traduce en amor y fraternidad. Pero hay que decir inmediatamente que Jesús no se dirige solamente a los individuos aislados, ni tampoco presenta el Reino de Dios como un proyecto inmediata y directamente universal. Jesús se dirige al pueblo de Israel. Porque hay que tener presente que, en la Biblia, el «Reino de Dios» es correlativo al concepto de «Pueblo de Dios»<sup>5</sup>; es decir, implica un pueblo concreto e histórico que lo acepte, lo visibilice y lo anuncie a los demás. Aquí reside la razón última de ese hecho —de otro modo inexplicable y escandaloso— de la elección de un pueblo. El Reino de Dios tiene que hacerse concreto y visible en la historia para que el nombre de Dios sea glorificado. Y para ello el Pueblo de Dios tiene que poner de manifiesto la capacidad de humanización y de justicia que comporta la aceptación del Reino de Dios.

4. W. TRILLING, «'Implizite Theologie'. Ein Vorschlag zum Thema 'Jesus und die Kirche'», en *Studien zur Jesusüberlieferung* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Neues Testament, 1), Stuttgart 1988, p. 172.

5. «De la misma forma que el Reino tiene su tiempo, tiene también su lugar. Necesita un pueblo en el que pueda hacerse presente»: G. LOHFINK, «Jesus und die Kirche», en (W. KERN / H.J. POTTMEYER / M. SECKLER, eds.) *Handbuch der Fundamentaltheologie. 3. Traktat Kirche*, Freiburg 1986, p. 75.

Pues bien, esto es lo que pretendió Jesús: convocar a Israel para que acepte el Reino de Dios y se prepare a su manifestación plena. Jesús intentó promover la reunión definitiva, la «congregación escatológica», de Israel en vista del Reino de Dios<sup>6</sup>. Por eso limitó su ministerio al pueblo de Israel y no pretendió fundar una institución religiosa aparte de él. Tampoco fue su intención formar un grupo de elegidos o selectos que se separasen del resto del pueblo y fuesen como el embrión de un nuevo Israel. Esto es lo que hacían, por ejemplo, los esenios de Qumrán, que se consideraban «los hijos de la luz» y se separaban de los demás para fundar su propia comunidad en el desierto, porque consideraban que el pueblo —«los hijos de las tinieblas»— estaba totalmente corrompido. Por el contrario, Jesús se dirige a todos sin discriminación. Más aún, se acerca con un afán singular a los pecadores, les anuncia el Reino de Dios y les acepta entre sus seguidores. Y no se preocupa de explicitar las consecuencias que para ellos habría de tener la necesaria conversión, sino de subrayar el carácter insólito del amor de Dios, que rompe tabúes y marginaciones y busca lo que se consideraba más alejado.

Aquí hay que situar una de las más importantes acciones simbólicas de Jesús: la elección de un grupo de doce de entre sus discípulos. La mayoría de los críticos se inclinan a pensar que éste es un hecho realmente acaecido. Es inverosímil que la comunidad primitiva designase a Judas como «uno de los doce» (Mc 14,10.20.43) si no fuera porque la existencia de tal grupo —y la pertenencia de Judas a él— era un hecho que se le imponía. Es claro que la constitución del grupo de los doce dice relación al pasado de los doce patriarcas del pueblo. Pero hay más: debe tenerse presente que la esperanza en el restableci-

6. «El único sentido de toda la actividad de Jesús es la convocatoria del Pueblo de Dios del tiempo final»: J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Göttingen 1959, p. 30.

miento de las doce tribus era una de las formas más comunes de la gran esperanza escatológica en el restablecimiento de Israel<sup>7</sup>. Estamos ante una de las acciones simbólicas más importantes de Jesús, con la que expresa su voluntad de dirigirse a todo Israel y de promover la renovación escatológica del pueblo de las doce tribus. Tras un detenido estudio de la esperanza judía en la restauración escatológica de las doce tribus, E.P. Sanders concluye con las siguientes palabras:

«Vemos que las esperanzas judías del primer siglo para el futuro incluían la restauración de las doce tribus de Israel. Como se reconoce comúnmente, es a esta luz como tenemos que entender el motivo de los doce discípulos en los evangelios. Aunque no todos los textos que miran al futuro restablecimiento de Israel mencionan explícitamente el número doce, sin embargo es verdad que la expectación del reagrupamiento de Israel estaba tan extendida, y el recuerdo de las doce tribus permanecía tan agudo, que 'doce' *tendría que significar necesariamente 'restablecimiento'*»<sup>8</sup>.

De forma similar se expresa G. Lohfink:

«El número de doce sólo se puede relacionar con el número de doce de las tribus de Israel. Pero con las doce tribus se está refiriendo a un punto central de la esperanza de Israel para el tiempo final. Pues, aunque el sistema de las doce tribus para entonces hacía ya mucho que no existía, se esperaba para el tiempo de la salvación escatológica la plena restitución del pueblo de las doce tribus»<sup>9</sup>.

7. Qo 36,10ss; 48,10; Sal. Salomón 17,28-31.43; Test. Moisés 3,4; 4,9; IQM 2,2s; 3,13; 5,1; 11QT 18,14-16.

8. *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, p. 98.

9. *Op. cit.* en nota 5, p. 37. Un texto muy judeo-cristiano, el Apocalipsis de Juan, que ha comprendido perfectamente el papel de los doce como fundamento del Israel escatológico, presenta la Jerusalén celeste, llena de gloria, con su muralla edificada sobre doce piedras que llevan los nombres de los doce Apóstoles del Cordero; cf. Ap 21,9-14.

Jesús mantuvo esta orientación al pueblo de Israel hasta el fin de su vida, y probablemente vio en su muerte el último servicio para que Israel aceptase el Reino de Dios.

Es claro que Jesús no puso en marcha un movimiento misionero hacia los gentiles. De otra forma, no se explican las dificultades que existieron en las comunidades primitivas para iniciarlo. Pero tampoco debe olvidarse que, así como Nazaret está en el corazón de la montaña galilea, aislado de todo influjo y al margen de las vías de comunicación, Cafarnaún —que fue elegida por Jesús como centro de su ministerio— está en una situación que prácticamente obliga a tener relación con ambientes paganos: muy cerca pasaba la «Via Maris», que llevaba a Damasco a través de la Decápolis; la orilla de enfrente del lago, fácilmente accesible a los pescadores, era ya terreno pagano; al parecer, pasaba muy cerca de Cafarnaún la ruta que unía la Decápolis con el también territorio pagano de Tiro y Sidón en la costa siria del Mediterráneo. Las incursiones de Jesús por estos territorios, tal como nos cuentan los evangelios, son perfectamente verosímiles. Se trata, sin duda, de narraciones muy teologizadas por la comunidad posterior, pero no hay duda de que Jesús tuvo contactos con gentiles, como, por otra parte, cabía esperar de un judío abierto de aquel tiempo.

De todas maneras, lo más importante no son estos contactos de Jesús con paganos, sino el hecho de que, de forma mediata, los gentiles tuvieran cabida en el mismo proyecto de Jesús. En la medida en que Israel acepte el Reino de Dios, se convertirá en «luz para las naciones», es decir, provocará la aceptación de Yahvé por todas las gentes y su peregrinación a Jerusalén. Como los profetas, Jesús tiene una escatología centrípeta y no centrífuga.

### 1.2. *La comunidad postpascual, continuadora del proyecto de Jesús de promover la renovación definitiva de Israel y su aceptación del Reino de Dios*

Después de la muerte de Jesús y la experiencia del Resucitado, los discípulos se vuelven a reunir. Tras aquellas experiencias decisivas, permanecen a la espera del Reino de Dios y siguen dirigiéndose a Israel. Continúan el proyecto de Jesús de promover un movimiento escatológico de conversión de Israel con vistas al Reino de Dios. Con frecuencia se desconoce esta continuidad fundamental entre Jesús y la primera comunidad<sup>10</sup>.

Los discípulos son judíos, se sienten miembros de Israel y en absoluto piensan separarse de él. El hecho de que hagan de Jerusalén el centro de la comunidad pone de manifiesto su conciencia escatológica y su decidida orientación hacia Israel en su conjunto<sup>11</sup>.

Ahora bien, los discípulos van percibiendo cada vez con más claridad que el Reino de Dios, causa de la vida de Jesús, es inseparable de su persona. Por eso la espera de la venida definitiva del Reino se identifica, a sus ojos, con la espera de la «venida del Señor», con la «parusía del Hijo del Hombre». La espera de la segunda venida de Cristo no es sino la expresión cristológica de la fe radical en el Reino de Dios y en su plenitud, que descubren como inseparable de la persona de Jesús<sup>12</sup>.

### 1.3. *Proceso de surgimiento paulatino de la Iglesia cristiana*

Se da un proceso complejo, en cuyos detalles no puedo entrar ahora, en virtud del cual una buena parte de Israel

10. Cf. E.P. SANDERS, *op. cit.* en nota 8, p. 334.

11. «Quien quería dirigirse a todo Israel debía hacerlo en Jerusalén»: M. HENGEL, «Die Ursprünge der christliche Mission»: *NTS* 18 (1971-72) 31.

12. R. AGUIRRE, *Reino, Parusía y decepción*, Madrid 1984.

rechaza el anuncio de Jesús realizado por los enviados postpascuales, de manera que éstos van orientando sus pasos cada vez más hacia los gentiles.

El estudio de las diversas iglesias de los orígenes cristianos tiene como uno de sus objetivos principales describirnos este proceso y adentrarnos en los discernimientos históricos y teológicos que supuso. De esta forma, y poco a poco, el grupo de los cristianos fue adquiriendo una identidad propia y diferenciándose del Israel histórico. El mismo pueblo de Israel fue percibiendo el grupo de los cristianos como una realidad diferente. Así fue apareciendo la Iglesia como una realidad teológica y sociológicamente diferenciada. Este proceso fue muy difícil y estuvo plagado de conflictos, tanto en el interior del grupo cristiano como con el judaísmo. Creo que vale la pena decir unas palabras para interpretarlo históricamente.

Es sabido que Israel experimentó una terrible crisis, quizá la más fuerte de toda su convulsa historia, en el año 70. La caída de Jerusalén y la destrucción del Templo por las tropas romanas suponía el derrumbamiento de lo que había constituido la columna vertebral del pueblo y de la religión judía: desaparecen el culto y el sacerdocio; no existe el Templo de Jerusalén, centro hasta entonces de la identidad de todos los judíos; los saduceos pierden su hegemonía política e ideológica...

Esta crisis provocó unas enormes convulsiones en el judaísmo, que se veía en la necesidad de recrear una nueva identidad. Obviamente, al hablar del judaísmo me refiero a algo que implicaba todas las dimensiones de la vida, por lo que estas convulsiones, además de su dominante aspecto ideológico, implicaban conflictos de poder muy serios. Aquí desempeñaron un papel destacado no sólo los grupos tradicionales de la época —fariseos, saduceos, esenios...—, sino también una serie de movimientos mesiánicos, proféticos y apocalípticos más efímeros, pero de fuerte impacto popular. Pues bien, puede considerarse al

cristianismo naciente como un movimiento intra-judío de renovación<sup>13</sup>: era una oferta y una posibilidad para que el pueblo de Israel superase la crisis y reconstruyese su identidad. Como ya he subrayado, los primeros cristianos, que eran y se sentían judíos, se dirigieron al pueblo de Israel, y no pasaba por su cabeza la idea de fundar una institución religiosa aparte.

Lo que sucedió fue que el pueblo de Israel superó su terrible crisis por la línea propugnada por el fariseísmo, es decir, centrándose en la Ley y en la sinagoga y —lo que tuvo quizá más repercusiones— uniformando un judaísmo que hasta entonces había sido enormemente plural. A partir de este momento —precisamente como consecuencia del conflicto interno y porque los otros puntos de referencia habían desaparecido—, el judaísmo de cuño fariseo se erige en la ortodoxia judía sin más. Las otras corrientes judías van siendo marginadas, y su literatura es excluida. La recopilación de la Mišná en el siglo II significó la «canonización» de este judaísmo de los rabinos, de orientación farisea. Pero sería un grave error de perspectiva el que este judaísmo posterior nos hiciese olvidar el pluralismo existente con anterioridad.

La relación con Israel permanece como un elemento fundamental —formulado de diversas formas por los distintos autores del NT— de la conciencia de los primeros cristianos. Sin embargo, era inevitable que éstos fueran constituyéndose en entidad propia, separada de ese judaísmo que acabo de describir. Y tomaron conciencia de este hecho de formas diferentes y con ritmos diversos. Las

13. G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979, es quien utiliza esta terminología. Hablar de «cristianismo», sobre todo referido a este momento, es una simplificación, porque había muchas corrientes diferentes, y quizá ninguna claramente hegemónica. Pero creo que esta simplificación es inevitable para una tipificación, instrumento útil de conocimiento en este caso.

comunidades predominantemente gentiles fueron las que con más rapidez y menos problemas se reconocieron con una identidad propia y al margen del judaísmo. Hubo otras comunidades, formadas por judíos, que mantuvieron hasta mucho más tarde su conciencia de pertenecer al Israel histórico. Y no faltaron grupos judeo-cristianos que, cuando el cristianismo era ya un fenómeno sociológico y teológico consolidado, no aceptaron diferenciarse de Israel, lo que les hizo quedar como ramas cristianas desgajadas y al margen de lo que se suele llamar la «gran Iglesia». Los puntos en que los judeo-cristianos se mostraban especialmente recalcitrantes eran la observancia de la Ley, la fecha de la celebración de la Pascua (las fechas tienen una importancia decisiva en la identidad social de los grupos) y algunas cuestiones teológicas (concretamente, una cristología adopcionista). Aún en el siglo VII parece que Mahoma conoció algunos de estos grupos judeo-cristianos disidentes, que pervivían aislados en el desierto<sup>14</sup>.

#### 1.4. *La Iglesia, «obra de Dios» y consecuencia del ministerio de Jesús*

Así pues, la Iglesia es el resultado de un proceso histórico que tiene su momento clave y decisivo en la doctrina y obra de Jesús. El Vaticano II lo dice de forma muy precisa: «El Señor dio comienzo [*initium fecit*] a su Iglesia predicando la buena noticia, es decir, la llegada del Reino de Dios» (LG 1,5). Este texto del Concilio vincula a la Iglesia con el anuncio del Reino de Dios y dice que de esta forma Jesús «dio comienzo» a la Iglesia, evitando la expresión más jurídica «fundó».

La Iglesia aparece, por tanto, como la consecuencia explicable y legítima de un proceso histórico que tiene su

14. Puede verse la Introducción de J. Jomier a la edición de *El Corán* realizada por J. Cortés (Madrid 1980); cf. pp. 16-19.

momento decisivo en Jesús. Para el creyente, este proceso es el despliegue del plan de Dios en la historia, y por eso sitúa a la Iglesia en una perspectiva teológica y trinitaria. Pero, naturalmente, ésta es ya una interpretación de los datos históricos realizada a la luz de la fe. El proyecto de Dios viene de muy lejos, se va desplegando progresivamente, siempre en relación dialéctica con la libertad humana, y tiene su punto culminante en Jesús, de modo que sin lo que él significó no habría podido surgir la Iglesia cristiana.

Entre los autores del NT, ha sido Lucas quien más profundamente ha reflexionado sobre los orígenes de la Iglesia y quien mejor los ha descrito, hasta el punto de haber dedicado una segunda obra (*Hechos de los Apóstoles*) a este tema. Es claro que Lucas presenta una visión teológica de los orígenes de la Iglesia, y no se trata ahora de discutir el valor histórico de los sucesos singulares que narra. Pero sí parece que las líneas de fondo del proceso que describe reflejan con fidelidad lo sucedido realmente<sup>15</sup>. Una serie de datos de la obra lucana ayudarán a percibir mejor el proceso histórico a través del cual se va desplegando el plan de Dios que desemboca en la Iglesia cristiana<sup>16</sup>.

— Sobre todo en los dos primeros capítulos de su evangelio, basados en antiguas fuentes semíticas, Lucas subraya que Jesús ha sido enviado a Israel (1,16.17.32-33.54.68-69; 2,32.34). A lo largo de su obra, Lucas utiliza mucho más que Marcos y Mateo la palabra griega *laos* para designar al pueblo<sup>17</sup>, distinguiéndolo con claridad de *ojlos*, que significa muchedumbre o gentío. Frecuentemente, Lu-

15. J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, p. 98; G. LOHFINK, «Hat Jesus eine Kirche gestiftet?»: *ThQ* 161 (1981) 81-97.

16. G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, München 1975.

17. Frecuencia de *laos*: Mateo, 14 veces; Marcos, 3; Lucas, 37; Juan, 3; Hechos, 48.

cas recurre a palabras y giros de la Biblia griega de los LXX, donde *laos* tiene un sentido preciso para designar a Israel como pueblo elegido y comunidad de salvación. Jesús se dirige al *laos*, y éste responde positivamente (19,48; 20,19; 23,27.35), a diferencia de lo que ocurre con otros líderes, que se caracterizan por obtener una respuesta adversa.

— Ya al principio de los Hechos se dice que el número de los hermanos reunidos era de unos ciento veinte (1,15), es decir, diez veces el número de los doce apóstoles y de las doce tribus. Esta comunidad primitiva representa a todo Israel, unido en nombre de Jesús y a la espera de la venida del Espíritu Santo, que es el don escatológico prometido a Israel (Hch 2,17-21, con la cita de Jl 3,1-5).

Como hizo Jesús, los apóstoles en sus primeros discursos se dirigen a los «israelitas» (2,23; 3,15) o a «toda la casa de Israel» (2,36). También la reacción del pueblo es francamente positiva en la primera parte de los Hechos (2,41.47; 3,9; 4.4.16-17.21.33; 5,13-16.26; 6,7). En varios de estos lugares se trata precisamente de la reacción positiva del *laos* (2,47; 3,9; 4,17.21; 5,13.26). Sin embargo, como ya sucedía en el evangelio de Lucas, la actitud de los dirigentes es muy negativa (cf. capítulos 4 y 5).

— A partir del episodio de Esteban, el relato lucano experimenta un cambio: crece la hostilidad contra los cristianos y se reduce llamativamente el uso de *laos*, porque ya no se puede designar positivamente al conjunto de los israelitas. En adelante, usa dos veces *laos* para referirse a la comunidad cristiana (15,14; 18,10) y, al mismo tiempo, llama «los judíos» al pueblo hostil e increyente. Para Lucas, Israel es el pueblo de los judíos cuando ha rechazado definitivamente la conversión. Se cumple la profecía citada en Hch 3,23: «Todo el que no escuche a ese profeta sea exterminado del pueblo». «Quien ahora, después de Pentecostés, no escuche el anuncio de Jesús realizado por los Apóstoles y se convierta, deja de pertenecer a Israel. El

verdadero pueblo de Dios está sólo allí donde están los Apóstoles y todos los discípulos que se han unido a ellos. Hch 3,23 muestra la unidad indestructible entre Israel y la Iglesia en el sentido de Lucas»<sup>18</sup>.

— La utilización de la palabra *ekklêsía* en Hch pone de relieve la coherencia de la visión lucana. Aparece por primera vez en 5,11, poco antes del mencionado cambio de orientación, que tiene lugar con el episodio de Esteban (capítulos 6 y 7). Se usa por segunda vez en 8,1-3, cuando se habla de la persecución de la Iglesia. A partir de este momento, aparece regularmente en el resto del libro de los Hechos.

La conclusión es clara: la Iglesia no es algo que aparece de repente, sino que es más bien el resultado de un proceso que presupone la convocatoria a Israel y la venida del Espíritu Santo. Pero la *ekklêsía* sólo se consolida como una entidad diferenciada del pueblo judío cuando el rechazo de la predicación de los Apóstoles por parte de la mayoría de éste es irreversible.

Para Lucas hay un Israel que acepta al Jesús propuesto en la predicación, que recibe el Espíritu Santo como el don de los últimos tiempos, que se abre a los gentiles y que forma parte del verdadero Israel (compuesto de judíos y paganos). Hay otro Israel que no acepta esta invitación y que se convierte en «los judíos». Lucas describe un proceso en el que la Iglesia es «la obra de Dios» (Hch 13,41), que está en continuidad con Israel, que aparece como el desarrollo histórico del plan de Dios y que tiene en Jesús su momento decisivo y configurador del futuro. Para Lucas no tiene sentido plantearse el problema de la fundación de la Iglesia. «Según Lucas, Jesús no ha fundado la Iglesia; sin embargo, sí ha desempeñado el papel decisivo en el proceso que condujo a la aparición de la Iglesia»<sup>19</sup>.

18. G. LOHFINK, «Hat Jesus...?» (cit. en nota 15), p. 90.

19. G. LOHFINK, «Jesus und die Kirche» (cit. en nota 5), p. 64.

Desde un punto de vista sociológico, esta forma de plantear las cosas es perfectamente verosímil. Frecuentemente, cuando un grupo se separa de otro, sostiene que lo hace por fidelidad a los orígenes y no se ve a sí mismo introduciendo una discontinuidad, sino que atribuye ésta a aquellos de quienes se aleja. Es probable que de una forma semejante viese la comunidad primitiva sus relaciones con Israel. Jesús no era tanto el fundador de una nueva institución cuanto el salvador de Israel, el que congrega al Israel verdadero del fin de los tiempos<sup>20</sup>. Lucas utiliza para definir a la comunidad cristiana un vocabulario teológico propio de una «iglesia» (*laos*, Israel), pero esto mismo revela una actitud sociológica de secta (sin que el uso de esta palabra tenga una connotación negativa desde el punto de vista religioso) que, en el fondo, pugna por diferenciarse de la «iglesia» judía<sup>21</sup>.

### 1.5. Algunas sugerencias

Voy a plantear para finalizar tres sugerencias que se desprenden del estudio realizado y que, en mi opinión, tienen importantes repercusiones.

a) Es muy diferente pensar la Iglesia, ya desde su origen, como una realidad histórica y dinámica, con sus antecedentes, que va descubriendo su camino y sus formas institucionales en un proceso complejo, o, por el contrario, verla ya desde el inicio como una entidad estática, perfectamente definida y, en el fondo, incólume a la historia.

20. G. LOHFINK, «Hat Jesus...?» (cit. en nota 15), p. 84.

21. F. BOVON observa que actualmente hay una cierta reacción contra la tendencia reciente a identificar de manera excesiva a Israel con la Iglesia en la interpretación de Lucas; cf. *L'oeuvre de Luc*, Paris 1987. Dice Bovon muy acertadamente que «el discurso teológico de Lucas sobre la Iglesia como pueblo elegido es, ante todo, un signo de la ruptura histórica de la comunidad primitiva con el judaísmo dominante» (p. 254).

Quizá una imagen falsa de sus orígenes contribuya a fomentar la inmovilidad histórica de la Iglesia actual. A veces se cree, confundiéndolo todo, que amar lo eterno equivale a intentar perpetuar lo temporal<sup>22</sup>.

El estudio riguroso de los orígenes de la Iglesia nos muestra que Dios conduce a su pueblo a través de un proceso histórico muy complicado y conflictivo, en el cual —y no en instituciones inmutables— le descubre la mirada del creyente.

El origen de la Iglesia, tal como lo he presentado, se caracteriza históricamente por ser un proceso y no responde a un mero decreto institucional explícito ni de Jesús ni de Cristo resucitado; y teológicamente se caracteriza por situar a la Iglesia en el plan de Dios, aunque debe tenerse bien presente que su surgimiento tiene una relación inmediata con la predicación y la obra de Jesús. El creyente descubre en este complejo proceso la obra de Dios, que a través de Jesucristo y de su Espíritu crea su pueblo de los últimos tiempos.

Sin duda, las palabras de Jesús en Mt 16,18 han tenido una enorme influencia para que se haya pensado en una institucionalización puntual y explícita de la Iglesia por parte de aquél. Sin embargo, existe hoy un acuerdo muy generalizado en considerar que este texto es postpascual y no debe leerse como una información histórica, sino como una confesión sobre la naturaleza de la Iglesia y su relación con su Señor. Más aún, en este texto dice Jesús: «*edificaré mi Iglesia*», con lo que está afirmando también el carácter de proceso que mira al futuro. La diferencia radica en que para Lucas es la obra de Dios, mientras que en Mateo se atribuye al Cristo resucitado. El Cristo mateano (cf. 28,20) está todos los días hasta el fin de los tiempos con su co-

22. J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander 1988, p. 93.

munidad. Lucas, en cambio, es más sensible a la ausencia física de Jesús (cf. relato de la ascensión) e insiste en la continuidad del proyecto de Dios que se despliega en la historia.

Me pregunto si en los deseos de vincular a la Iglesia con un decreto explícito y concreto de Jesús no latirá a veces un intento de legitimar a la Iglesia de tal forma que se suprima la relatividad de lo humano y, en el fondo, se ahorre la visión profunda de la fe.

b) El proyecto de Jesús es el Reino de Dios, que implica un Pueblo de Dios concreto que lo acepte y visibilice. Éste es el hilo conductor que explica, tras la negativa de Israel, la aparición de la Iglesia. La Iglesia queda así relacionada con el Reino de Dios y a su servicio<sup>23</sup>.

Jesús acepta plenamente el Reinado de Dios en su existencia humana; pero, como hombre, es esencialmente limitado y no se identifica totalmente con el Reino de Dios ni agota en sí la mediación de Dios en la historia. Dios lleva adelante el Reino comenzado con Jesús, precisamente porque ese Reino no queda absorbido en él<sup>24</sup>. El Reino de Dios tiene una dinámica que abarca toda la historia y a todos los hombres. Al servicio de esta causa está la Iglesia. Sería inexacto decir que «la Iglesia es la forma postpascual de seguimiento de Jesús»<sup>25</sup> si no se añade que dicha Iglesia está para acoger y difundir el Reinado de Dios. Naturalmente, en esta tarea la existencia de Jesús es el punto de referencia privilegiado para la Iglesia posterior.

23. Por eso no es adecuada la expresión —tan frecuente y empleada ya por autores muy antiguos— según la cual «Jesús es *autobasileia*», que viene a sugerir la identificación plena del Reino con Jesús.

24. W. TRILLING, «Implizite Ekklesiologie...» (cit. en nota 4), p. 181.

25. J. BLANK, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Madrid 1973, pp. 167-171.

El servicio al Reino de Dios en la historia es el criterio último que debe guiar la actividad de la Iglesia y el discernimiento de todas sus opciones. Es un reto permanente el que sus medios institucionales estén al servicio de su único fin teológico, y no al revés. La Iglesia no se justifica por la mera existencia de unos determinados elementos estructurales, sino, ante todo, por la capacidad de expresar socialmente, mediante su vida comunitaria, la novedad del reino de Dios, su capacidad de humanización y de innovación histórica.

c) Un problema teológico clave es el de la relación entre Jesús y la Iglesia. Modernamente se ha discutido su aspecto cristológico: la relación entre la investigación histórica sobre Jesús y la confesión cristológica posterior. Hoy parece aceptarse que el estudio histórico no puede demostrar que Jesús reivindicase para sí los títulos con que después le va a confesar la Iglesia, pero sí puede demostrar una serie de características de Jesús que después, tras la experiencia pascual, van a explicar el surgimiento histórico de la cristología. Es lo que se quiere decir cuando se afirma que el historiador descubre una «cristología implícita» y no explícita.

Pues bien, creo que el historiador puede hablar de la *eclesiología implícita* de Jesús, el cual reunió a un grupo de discípulos, eligió a doce de entre ellos, los envió a predicar y entendió su propia vida y muerte como un servicio al pueblo en orden a la aceptación por parte de éste del Reino de Dios. Todo ello no es una *eclesiología explícita*. Jesús se movió siempre en el horizonte inmediato de Israel. Pero, tras la experiencia pascual y la venida del Espíritu, después de la actitud concreta que adoptó Israel, la causa de Dios promovida por Jesús fue dando origen a la Iglesia como pueblo del Reino de Dios, como una en-

tividad cada vez más definida social y teológicamente. Es éste el proceso que hemos visto<sup>26</sup>.

El estudio histórico muestra la legitimidad y coherencia del proceso, pero no puede dirimir el significado último que sólo la fe le confiere. No es correcto buscar en un origen jesuánico explícito la legitimación de las formas institucionales de la Iglesia. En este punto hay que decir, por una parte, que probablemente el margen de lo modificable históricamente es mayor de lo que con frecuencia se acepta, y que la Iglesia tiene el peligro de revestir con su peculiar legitimación religiosa la tendencia de toda institución a la permanencia de sus formas; pero, por otra parte, también hay que decir que la fuente de legitimación —y legitimación teológica— de la institucionalidad eclesial no es su explícito origen jesuánico. Esto debería haber quedado patente tras el empeño que he mostrado en superar un planteamiento eclesiológico cristomonista, sumamente extendido, y sustituirlo por un horizonte teológico más amplio, que sitúa a la Iglesia en el plan de Dios a través de la obra de Jesús y del Espíritu. Pero, en la medida en que la referencia a Jesús es decisiva para el surgimiento y

26. F. SCHÜSSLER-FIORENZA, *The Foundational Theology* (cit. en nota 2), amplía el concepto de «fundar», que no puede restringirse a la intención explícita del sujeto. Lo que está objetivamente contenido en la obra de una persona es mucho más de lo que puede detectar su intención personal. En el caso que nos ocupa, la cuestión debería ser «si la proclamación y las obras [de Jesús] tienen un sentido que legitime la emergencia de la Iglesia» (p. 114). No rechaza el uso de las categorías «implícito»-«explícito», que han sido utilizadas sobre todo en cristología, pero considera que es mejor reflexionar sobre el significado de «continuidad histórica», la cual reside en una interpretación *a posteriori* de la historia que depende del punto de vista que se adopte y de los valores por los que se opte. Schüssler-Fiorenza desarrolla una sugerente visión de la relación entre Jesús y la Iglesia a partir de lo que llama una «hermenéutica reconstructiva» (el proceso constante de reinterpretación del sentido descubierto en Jesús) y que forma parte de su proyecto de «Foundational Theology», que no es simplemente «Fundamental-Theology».

el ser de la Iglesia, también es claro que el problema no es si Jesús fundó la Iglesia, sino cómo tiene que ser la Iglesia si quiere estar fundada en Jesús.

## 2. «Ekklésia»

El hecho de que la comunidad cristiana utilizase la palabra *ekklésia* para designarse a sí misma está lleno de enseñanzas. Pero, ante todo, tenemos que registrar los datos. La palabra *ekklésia* se usa en el NT en un triple sentido<sup>27</sup>:

a) *Iglesia doméstica*: 4 textos (Rm 16,5; 1 Cor 16,9; Col 4,15; Flm 2). Son textos sobrios, en los que la Iglesia no es determinada teológicamente.

b) *Iglesia local*, de una ciudad o de una región: 86 casos, 41 de los cuales en Pablo. La Iglesia, con mucha frecuencia, es determinada teológicamente, y así se habla de «Iglesia de Dios», «Iglesia de Dios en Cristo Jesús», etcétera.

c) *Iglesia universal*: se discute el sentido de algunos textos, porque no se sabe a ciencia cierta si se refieren a la Iglesia universal o a la iglesia local. No es cuestión de

27. La bibliografía es inmensa y, ante todo, quiero citar tres recientes trabajos en castellano: J. SÁNCHEZ BOSCH, «Iglesia e iglesias en las cartas paulinas»: *Revista Catalana de Teologia* VIII (1983) 1-43; ID., «La Iglesia universal en las cartas paulinas»: *Revista Catalana de Teologia* IX (1984) 35-81; D. MUÑOZ LEÓN, «'Ekklesia' y 'Ekklesiai' en el Nuevo Testamento», en (Commission Biblique Pontificale) *Unité et diversité dans l'Écriture*, Città del Vaticano 1989, pp. 113-126. Son trabajos destacables: J. HAINZ, *Ekklesia*, Regensburg 1972; K. HOLL, «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde», en *Das Paulusbild der neuen deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, pp. 144-178; H. MERKLEIN, «Die Ekklesia Gottes. Die Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem»: *BZ* 23 (1979) 48-70; K.L. SCHMIDT, «Ekklesia»: *TWNT* III, 502-539; W. SCHRAGE, «'Ekklesia' un 'Synagoge'. Zur Ursprung des christlichen Kirchenbegriff»: *ZTK* 60 (1963) 178-202.

entrar ahora en estos detalles. Domingo Muñoz considera que en 16 casos el NT está hablando de la Iglesia universal (1 Cor 10,32; 12,28; 15,9; Gal 1,13; Flp 3,6; Ef 1,22; 3,10.21; 5,25.27.29.32; Col 1,18; 1 Tm 3,15; Hch 20,28; Mt 16,18).

¿Cuál es el origen de esta designación? La palabra griega *ekklêsía* es la traducción de la palabra aramea *qahal*, que designaba a Israel como pueblo de Dios, sobre todo en el desierto. Es obvio que el uso de *ekklêsía* fue introducido por la comunidad cristiana judeo-helenista, pero traduciendo la palabra *qahal*, utilizada por la comunidad aramea primitiva, por otra que pusiera de manifiesto su continuidad con Israel, su conciencia de ser el Israel escatológico. Por tanto, la palabra *ekklêsía* evidenciaba claramente la pertenencia al único pueblo de Dios.

Sin embargo, los cristianos llaman *ekklêsía* no sólo a la Iglesia universal, sino también a la local; es decir, hablan de *ekklêsías*, en plural. Esto, que constituye una novedad inesperada a la luz del uso veterotestamentario<sup>28</sup>, está indicando que la Iglesia local es entendida, no como una mera parte de la Iglesia universal —algo así como una unidad subordinada de tipo organizativo—, sino como su concreción o realización en un lugar o región concreta. Incluso teológicamente, la Iglesia local es determinada de la misma forma que la universal. Pero, obviamente, la Iglesia universal tampoco es la mera reunión secundaria de las Iglesias locales aisladas y autónomas. En un trabajo reciente, la Pontificia Comisión Bíblica se expresa de la siguiente manera:

28. J. SÁNCHEZ BOSCH, «Iglesia e iglesias...» (cit. en nota 27), p. 13, dice que «los textos del AT, según leemos en los LXX, no dan pie a la idea de una iglesia local: *ekklêsía* es todo el pueblo... Por eso el plural 'iglesias de Dios', aplicado a distintas comunidades, es una creación cristiana que consideramos esencial para la eclesiología del NT». Es un hecho generalmente reconocido la novedad lingüística que supone la «iglesia local».

«Se constata la existencia de Iglesias en Jerusalén, Antioquía, Corinto, Roma, en las regiones de Judea, Galacia, Macedonia. Ninguna pretende ser ella sola toda la Iglesia de Dios, pero ésta está realmente presente en cada una de ellas»<sup>29</sup>.

A. Vanhoye aplica a la diversidad de Iglesias locales la imagen del cuerpo y sus muchos miembros (1 Cor 12,12), que Pablo refiere a la diversidad de carismas en el seno de una Iglesia concreta; y concluye:

«Dirigiéndose a la comunidad de Corinto, dice: 'vosotros sois cuerpo de Cristo' (1 Cor 12,27), sin artículo. No identifica completamente a una comunidad particular (iglesia local) con el cuerpo del Señor glorificado. Tampoco dice que sea una parte de un gran organismo, lo que implicaría una deficiencia radical. Su manera de hablar hace comprender que una iglesia local no es un trozo de la Iglesia, sino que es la Iglesia de Dios constituida en un lugar. La dirección de la carta lo dice con claridad: Pablo se dirige a 'la Iglesia de Dios que está en Corinto'»<sup>30</sup>.

De lo dicho se sigue que adherirse a la Iglesia es siempre adherirse a un pueblo universal, convocado por Dios; es el *qahal El*, la *ekklêsía tou Theou*, la Iglesia de Dios. Es un pueblo que viene de muy lejos en el tiempo, que se remonta hasta los patriarcas del AT y se extiende universalmente en el espacio. Es una realidad de comunión donde el encuentro con Dios es mediado por una relación humana amplísima, en la que entramos en contacto con horizontes y modos distintos de interpretar y experimentar la salvación de Dios, lo cual nos enriquece a la vez que nos relativiza (nos enriquece porque nos relativiza).

29. Commission Biblique Pontificale, *Unité et diversité dans l'Écriture. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Città del Vaticano 1989, p. 27.

30. A. VANHOYE, «Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1 Co 12 et Rom 12», en la obra citada en la nota 29, p. 149.

Pero adherirse a la Iglesia es también formar parte de una comunidad concreta en la que podemos distinguir, en el período neotestamentario, dos niveles. En primer lugar, está la *iglesia doméstica*, una comunidad que tiene su núcleo en la *oikos/domus*, es decir en *la casa*, que era simultáneamente un lugar y un grupo humano y que constituía la estructura base del mundo greco-romano<sup>31</sup>. La iglesia doméstica era un grupo relativamente reducido (podía tener de treinta a cuarenta miembros), lo cual facilitaba unas relaciones humanas personalizadas e intensas. Pero la iglesia doméstica no terminaba nunca en sí misma. El cristianismo primitivo fue preponderantemente un fenómeno urbano, y en cada ciudad solía haber varias iglesias domésticas que constituían la iglesia local de esa ciudad o región, cada una con su propia personalidad, y que se reunía como tal en determinadas ocasiones. La comunidad de Corinto está organizada de esta forma, como se deduce de 1 Cor. Las comunidades judías de la diáspora también se organizaban de una manera semejante, de modo que junto a las diversas sinagogas existían unos elementos institucionales para todos los judíos de una ciudad. Y la semejanza con los cristianos se prolonga, porque es obvio que los judíos tienen una clara conciencia de pertenecer a un pueblo que supera los límites de su localidad.

Actualmente se destaca mucho la importancia que para el desarrollo y difusión del cristianismo tuvo la iglesia doméstica, una realidad ágil y sólidamente asentada en la estructura social de aquel mundo y que favorecía una fuerte vivencia comunitaria, lo cual fue, sin duda, uno de los factores que hicieron atractivo el cristianismo frente a la fosilización de la religión oficial romana. También es verdad que esta organización, muy participativa y con varios núcleos, produjo divisiones y conflictos. Concretamente,

31. Sobre las «iglesias domésticas», puede verse mi libro *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, pp. 65-92.

las escisiones y partidos existentes en Corinto, y contra los que tanta energía reacciona Pablo, responden, con toda probabilidad, a las diferencias entre las diversas casas cristianas. Sin embargo, desde un punto de vista teológico, se tiene desde el principio conciencia clara de que la iglesia local es una realidad más importante, como se refleja en el uso de la palabra *ekklêsía* y en su adjetivación cuando a ella se refiere. Obviamente, esto es inseparable de la importancia de *la ciudad* en el mundo mediterráneo del siglo I.

### 3. El pluralismo en la Iglesia

El movimiento cristiano primitivo no fue en absoluto monolítico, sino muy plural, como corresponde a una realidad sumamente viva, participativa y que se desarrolla en contextos diversos y dinámicos. Pero es obvio que todo este movimiento está atravesado por una cierta unidad, la cual mantiene unos puntos de referencia comunes y unas relaciones que los vinculan. No se puede hablar de la Iglesia primitiva sin presentar el doble aspecto de su pluralidad y de su unidad. Entramos así en el corazón de su vida y de sus conflictos, pese a que no es posible presentar ahora la evolución completa de su historia.

En este apartado voy a exponer primero el pluralismo de las iglesias cristianas primitivas, y a continuación el pluralismo existente en el interior de algunas de ellas. En el apartado siguiente expondré la unidad de la Iglesia primitiva.

#### 3.1. Pluralismo de comunidades

##### a) Iglesias judeo-cristianas y pagano-cristianas

Los primeros seguidores de Jesús aparecen como un grupo particular dentro de un judaísmo que era muy plural. La primitiva comunidad de Jerusalén era estrictamente ju-

día y, como tal, observaba fielmente los preceptos del judaísmo, tales como el respeto absoluto de la Ley, el culto en el Templo, la práctica de la circuncisión, etc. Pronto aparece en el seno de esta comunidad un grupo de judeo-cristianos helenistas que no son menos judíos que los demás, pero que —quizá por provenir de la diáspora— son de habla griega y de cultura más helenista. Esto crea ciertos problemas internos, y los apóstoles deciden poner a algunos judeo-helenistas como responsables de su propio grupo (Hch 6). La primera persecución contra los cristianos no afecta más que a los del grupo helenista, probablemente porque las autoridades judías los veían como excesivamente liberales. En todo caso, los judeo-cristianos semitas —los Apóstoles entre ellos— no tienen mayores dificultades y permanecen en la ciudad, mientras que los helenistas tienen que huir de ella (Hch 8,1-3).

En un primer momento, parece que la figura más representativa de la iglesia de Jerusalén, su líder, es Pedro; pero pronto será Santiago, el hermano del Señor, quien ocupe el primer puesto. Se trata de una iglesia cristiana que ha acentuado su judaísmo, si puede hablarse así, tras la huida de los helenistas. Incluso su organización interna es similar a la de las comunidades judías, y vemos que está dirigida por Santiago y un grupo de presbíteros (Hch 21,18).

Por su parte, los judeo-cristianos helenistas, en su huida, van predicando a Jesucristo por los territorios que atraviesan (Hch 11,19-20). Llegan hasta Antioquía de Siria, tercera ciudad del Imperio y sumamente cosmopolita, porque allí se daban cita gentes de muy variadas procedencias para las que el griego era la lengua franca. Cuando llegan aquí los judeo-cristianos helenistas, dan el paso decisivo: «Anunciaban a los griegos [paganos] la Buena Nueva del Señor Jesús» (Hch 11,20). Por primera vez surge en Antioquía una Iglesia abierta a los gentiles y que no pretende someter a éstos a la Ley del Antiguo Testamento. Es una

Iglesia más carismática y con una organización diferente de la jerosolimitana, sin reflejar ya el modo judío; no está dirigida por un colegio de presbíteros, sino por «profetas y maestros» (Hch 13,1-2). Bernabé, la figura más destacada de la Iglesia de Antioquía, trae a la ciudad a Pablo (Hch 11,25-26), que recibirá aquí la parte más fundamental de su formación cristiana y llegará a convertirse en uno de los líderes de la comunidad (Hch 13,2); Pablo comenzará su actividad misionera como enviado de la Iglesia de Antioquía (Hch 13,3).

Jerusalén y Antioquía son las dos grandes iglesias del cristianismo primitivo, pero ambas de características muy diferentes. La de Jerusalén es una iglesia judeo-cristiana rigurosa, fiel a todas las normas del judaísmo y cuyos miembros, que constituyen un grupo particular dentro de dicho judaísmo, se consideran a sí mismos y son tenidos por plenamente judíos. La de Antioquía, en cambio, es una iglesia misionera y abierta a los paganos, a los que no se les considera obligados a someterse a la circuncisión ni a las normas del AT.

Es lógico, por tanto, que no tardara en plantearse el problema: ¿cómo podían estar en comunión iglesias tan diferentes?

Para dilucidar este asunto se reunió lo que, impropriamente, se suele llamar «Concilio de Jerusalén» y que, en realidad, fue una asamblea de las iglesias de Jerusalén y de Antioquía. De esta importante reunión —en cuyos importantes problemas históricos no podemos entrar ahora— nos hablan el capítulo 15 de los Hechos y el capítulo 2 de la carta a los Gálatas. Al final la Iglesia de Jerusalén —que, por supuesto, siguió siendo tan judeo-cristiana y tan vinculada a todas las normas judías como hasta entonces— aceptó la legitimidad del cristianismo antioqueno. Es decir, la unidad de la Iglesia se basaba, no en la unificación, sino en el reconocimiento de lo diferente.

Se puede decir sin exageración que la decisión de esta asamblea de Jerusalén ha sido la más importante que ha tomado la Iglesia en toda su historia, porque supuso sentar las bases para superar una religión étnica y para que el cristianismo fuese auténticamente universal. Se pasó de una visión centrípeta (en la escatología judía se espera «la peregrinación de todos los pueblos a Sión») a una visión centrífuga. Por eso se puede decir que la misión —desvinculada del sometimiento al judaísmo— constituye a la Iglesia como una realidad sociológica diferente del pueblo judío.

Pero con esto no se habían solucionado todos los problemas. Al contrario. Como suele suceder frecuentemente, las medidas innovadoras plantean nuevos problemas y abren conflictos. Así sucedió después de la asamblea de Jerusalén. ¿Cómo podían estar en comunión los judeo-cristianos y los pagano-cristianos en caso de coincidir en una misma comunidad? El conflicto se planteó bien pronto en Antioquía, cuando llegaron allí unos cuantos cristianos del grupo de Santiago. Pero no es éste el momento de desarrollar tan apasionante cuestión.

#### b) Diversidad de comunidades en el NT

Dentro del mismo NT encontramos comunidades muy diferentes. Un polo está representado por las comunidades paulinas, caracterizadas por su dinámica misionera y su voluntad de encarnarse en el mundo. Los escritos deuteropaulinos (cartas pastorales) desarrollarán esta voluntad de encarnación, que viene acompañada de un acentuado proceso de institucionalización (jerarquía y fe como ortodoxia). El «paulinismo» ha quedado para el tiempo posterior como el santo y seña de una Iglesia misionera. En el otro polo están las comunidades que reivindicaban el nombre del apóstol Juan, las cuales acentúan el rechazo del mundo y se cierran sobre sí mismas, y su vida interna se

basa en unas relaciones afectivas y emocionales que no admiten autoridades y son reacias a toda forma de institucionalización. El «juanismo» representa tradicionalmente la experiencia espiritual del individuo y de cada comunidad. El evangelio de Juan fue el más utilizado por las sectas primitivas, como también lo es por las numerosas sectas de nuestros días. En cuanto a la comunidad de Mateo, se la ha considerado frecuentemente como un término medio o un ensayo de síntesis entre las comunidades judeo-cristianas y las pagano-cristianas.

Si lográsemos superar los límites del canon neotestamentario y estudiásemos las comunidades que están detrás de la amplia literatura apócrifa, el abanico del pluralismo se ampliaría enormemente.

#### c) La variedad de imágenes eclesiológicas refleja diferentes tipos de iglesias

Aun reconociendo las dificultades metodológicas del intento, parece posible establecer una cierta relación entre las imágenes eclesiológicas y las comunidades que las crean o utilizan. Pues bien, viendo el diferente uso de la misma o parecida imagen, podemos detectar la diversidad de iglesias existentes en el NT. No pretendo ser exhaustivo y me limito a tres ejemplos.

— La Carta a los Efesios habla de la casa de Dios como de un Templo santo, edificado sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con Cristo como piedra angular (2,19-22). Si ésta es una imagen inmanente —porque se trata de una casa que se construye en la tierra y que se eleva hacia lo alto—, el Apocalipsis presenta una imagen trascendente: la casa de Dios es la nueva Jerusalén, que desciende del cielo (21,1-3).

— En la carta a los Efesios, la Iglesia es la esposa de Cristo, a la que éste ama y con la que se une de la forma más íntima que pueda imaginarse (5,21ss). En otros lu-

gares, la Iglesia es el rebaño que sigue a Cristo, su pastor, el cual la ama y la cuida, pero mantiene con ella una relación de precedencia y más externa.

— En la Cartas a los Romanos y en la Primera Carta a los Corintios, la imagen del «cuerpo de Cristo» se utiliza, ante todo, para subrayar las relaciones de unidad y colaboración que deben existir entre los cristianos. Es decir, la imagen sirve para acentuar la solidaridad horizontal existente entre quienes constituyen el cuerpo de Cristo (1 Cor 12,12-28; Rm 12,4-5). En la Carta a los Efesios, en cambio, la imagen se usa de manera vertical, para subrayar la vinculación que el cuerpo tiene con su Cabeza, Cristo, de quien recibe toda su vida (4,15-16).

#### d) El canon plural y amplio

Al final se acabó reconociendo un canon de escritos del NT muy amplio. En general, las sectas tienden a hacer cánones más reducidos y unitarios. En el canon actual encontramos una gran diversidad de iglesias, debido a la no menor diversidad de escritos: desde un documento tan judío como la Carta de Santiago, hasta la Carta a los Gálatas, con su vibrante proclamación de la ruptura con el judaísmo. Este fenómeno ha dado pie a muchas reflexiones y discusiones, en las que no vamos a entrar ahora; pero es claro que la Iglesia primitiva, tan consciente de la pluralidad, descubría también una unidad subyacente en el conjunto de escritos que consideraba canónicos. Se confirma lo que antes ya veíamos: que la unidad no equivalía a la uniformidad, sino que se basaba, ante todo, en el reconocimiento recíproco entre lo distinto.

### 3.2. *Pluralismo en las comunidades*

El pluralismo interno es igualmente intenso, como corresponde a unas comunidades participativas que se van configurando, porque están en sus inicios y se basan en la

adhesión libre de sus miembros. Según los Hechos, la comunidad participa en las decisiones más importantes. Cuando se trata de buscar un sustituto de Judas para completar el grupo de los Doce, es la comunidad la que presenta a dos candidatos, entre los cuales se echa a suertes (1,23); es también la comunidad la que elige a los siete hombres que habrán de estar al frente del grupo de los helenistas (6,3); incluso es posible que sea toda la comunidad la que imponga las manos sobre ellos (6,6); Pedro tiene que dar cuenta ante toda la comunidad de la decisión que ha tomado de entrar en la casa de Cornelio y de mandar bautizar a sus miembros (11,1ss); es toda la comunidad de Antioquía la que impone las manos sobre Bernabé y Pablo y les envía en misión (13,3); y es toda la comunidad, finalmente, la que tiene una parte muy activa en el «Concilio de Jerusalén» (15,22).

Dirigiéndose a la comunidad de Corinto, que se muestra especialmente participativa y conflictiva, Pablo defiende la diversidad y recurre al símil del cuerpo para subrayar que los miembros son diferentes, pero todos son igualmente necesarios:

«En efecto, el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos. Si dijera el pie: 'Puesto que no soy mano, yo no soy del cuerpo', ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Y si el oído dijera: 'Puesto que no soy ojo, no soy del cuerpo', ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde quedaría el oído? Y si fuera todo oído, ¿dónde el olfato? Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad. Si todo fuera un solo miembro, ¿dónde quedaría el cuerpo? Ahora bien, muchos son los miembros, mas uno el cuerpo. Y no puede decir el ojo a la mano: '¡No te necesito!'. Ni la cabeza a los pies: '¡No os necesito!'» (1 Cor 12,14-21).

Uno de los principales objetivos de Pablo en esta carta es regular la exuberante vida de la comunidad corintia,

que amenaza con desbordarse continuamente. Y uno de los criterios fundamentales que establece es el de rodear de un cuidado especial e incluso de un honor preferente a los miembros más débiles y despreciados. Lo dice siguiendo el mismo símil del cuerpo:

«Los miembros del cuerpo que parecen más débiles son indispensables. Y a los que nos parecen más viles del cuerpo los rodeamos de mayor honor. Así, a nuestra partes deshonestas las vestimos con mayor honestidad, pues nuestras partes honestas no lo necesitan. Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él, para que no hubiera división alguna en el cuerpo...» (1 Cor 12,22-25).

Pablo sitúa a la Iglesia en una perspectiva trinitaria<sup>32</sup>, de modo que también la diversidad en su vida tiene, según el apóstol, un triple fundamento teológico: la acción del Espíritu, que distribuye libremente una gran variedad de dones; la relación al cuerpo de Cristo, que comporta necesariamente una pluralidad de miembros; y la iniciativa soberana de Dios, que fija a los creyentes diversas posiciones en la Iglesia<sup>33</sup>.

#### 4. La unidad en la Iglesia

La diversidad, en principio, lejos de ser un mal, expresa vitalidad y participación personal, pero por debajo de ella subyace una profunda unidad. La Iglesia primitiva manifiesta una voluntad decidida de mantener la comunión, tanto entre las distintas iglesias como en el interior de cada una de ellas, e incluso crea instrumentos para garantizar la unidad. Hay una conciencia de pertenencia a la única *ekklêsía* de Dios, de comunión íntima entre todos los que

32. M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Salamanca 1978, pp. 26-53.

33. A. VANHOYE, *op. cit.* en nota 30, p. 156.

confiesan a Dios y a su Cristo. Pero esto, como ya hemos visto, no es óbice para la autonomía de cada iglesia y, por tanto, para la pluralidad entre ellas.

#### 4.1. *La instancia última de la unidad radica en el misterio mismo de Dios, de cuya vida participan la Iglesia y los creyentes*

Los documentos del NT no son informes burocráticos, sino testimonios de experiencias vitales, procedentes de unas comunidades que se encontraban en momentos de máxima creatividad y entusiasmo espiritual. La Iglesia tiene su origen, su meta y su prototipo en «el amor del Padre, la gracia del Señor Jesucristo y la comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13,13). Por eso, de la misma forma que se expresaba en clave trinitaria la diversidad —según acabamos de ver—, también se encontraba en la vida trinitaria de Dios la raíz última de la unidad de la Iglesia.

Hay diversidad de carismas, pero *el Espíritu* es el mismo (1 Cor 12,4). A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común (v. 7). Y, tras la enumeración de la plural manifestación de los carismas del Espíritu (vv. 8-10), concluye Pablo con las siguientes palabras: «todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad» (v. 11).

Hay diversidad de ministerios, pero *el Señor* es el mismo (1 Cor 12,4). «Del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo» (v. 12; cf. Rm 12,4-5). «Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte» (v. 27). También en la Carta a los Efesios, el gran documento eclesial de la tradición paulina, se atribuye a Cristo la diversidad de ministerios:

«A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida del don de Cristo... Él mismo dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4,7-12).

Del mismo modo que hay un solo Señor y un solo Espíritu, hay también un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos (Ef 4,6); es el mismo Dios quien obra todo en todos (1 Cor 12,6)

#### 4.2. *El amor, patrimonio común por encima de la diversidad de carismas*

En la iglesia de Corinto hay una gran proliferación de carismas, algunos de ellos realmente espectaculares, que son participados en mayor o menor medida por muchos miembros de la comunidad. Pablo valora estos dones del Espíritu, al tiempo que subraya su complementariedad e intenta introducir un cierto orden en sus manifestaciones. Pero, sobre todo, el Apóstol quiere dejar bien claro que hay algo menos espectacular, pero mucho más profundo y que tiene que ser compartido por todos: la fe, la esperanza y, sobre todo, la caridad (1 Cor 13,13), «que es el vínculo de la perfección» (Col 3,14).

En la Carta a los Romanos, Pablo pide «fomentar la paz y la mutua edificación» (Rm 14,19), con cuidado de «no destruir la obra de Dios» (14,20). De donde se sigue que el Apóstol, tan celoso defensor de la libertad cristiana (cf. la Carta a los Gálatas), llegue incluso a pedir la renuncia a los propios derechos por consideración para con la conciencia débil y errónea de algunos miembros de la comunidad. Es lo que sucede en el conocido problema planteado por las carnes procedentes de los sacrificios en los templos paganos (Rm 14-15).

#### 4.3. *Las divisiones en la iglesia de Corinto*

En la iglesia de Corinto hay muchos problemas de diverso tipo, a los que el Apóstol se va refiriendo a lo largo de 1 Cor. Ya he dicho que la proliferación de carismas y la intensidad de la participación creaba determinados conflictos que Pablo pretende regular en los capítulos 12-14. Pero, sin duda, el problema más grave es el planteado por las disensiones y discordias existentes en el seno de la comunidad. En efecto, «cada uno de vosotros dice: ‘Yo soy de Pablo’, ‘Yo de Apolo’, ‘Yo de Cefas’» (1,12). Con esta cuestión se enfrenta el Apóstol, sobre todo, en 1,10 — 3,15 y en 11,17-33.

Probablemente una de las causas de estas divisiones radicaba en la existencia en Corinto de diversas iglesias domésticas, cada una de las cuales se remontaba a un fundador distinto, a quien se recurría para legitimar la propia historia y dinámica. En esta cuestión, Pablo es tajante: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que tengáis todos un mismo sentir, y no haya entre vosotros disensiones; antes bien, viváis bien unidos en un mismo pensar y un mismo sentir» (1,10). La Primera Carta a los Corintios es el escrito de la diversidad, que no se ahoga, sino que, bien al contrario, se fomenta; pero se explicita la unidad profunda y se podan con energía las excrescencias que la rompen (el «capillismo», las rivalidades espirituales, el desprecio a los débiles y a los pobres, el engreimiento o elitismo espiritual...).

Mención especial merecen las disensiones que tenían lugar a la hora de celebrar la Eucaristía. Pablo lo registra: «Cuando os reunís en común, eso ya no es comer la Cena del Señor; porque cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga» (11,20-21). El problema no es teórico ni, aparentemente, doctrinal, sino práctico: en la cena, en cuyo marco se celebraba la Eucaristía, se ponían de manifiesto las diferencias sociales existentes entre los miembros de la co-

munidad; la Eucaristía no producía justicia y fraternidad. Y Pablo es durísimo a este respecto: «eso ya no es comer la Cena del Señor» (v. 20); «¿es que despreciáis a la Iglesia del Señor y avergonzáis a los que no tienen?» (v. 22); «quien come el pan o bebe el cáliz del Señor indignamente [es decir, sin que produzca frutos de fraternidad y justicia] será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor» (v. 27).

La Eucaristía, que es el sacramento de la unidad —por que, al vincular con Cristo, vincula a los cristianos entre sí como hermanos—, que debe incorporar a los creyentes a una vida de amor y justicia como la de Cristo, se degrada y corrompe cuando en ella se manifiestan las divisiones sociales.

#### 4.4. *La unidad de la Iglesia y la unidad de la fe*

Ya Pablo remite a las tradiciones fundantes y comunes como base de la unidad de la Iglesia: en el caso de la Eucaristía (1 Cor 11,23-26) y de la resurrección (15,3-5), está transmitiendo una tradición que es compartida por todas las iglesias y que hunde sus raíces en el testimonio apostólico. En el fondo, lo que está en juego es la referencia a Jesucristo, al sentido de su vida y al hecho de su resurrección, como base de la unidad de la Iglesia.

El elemento doctrinal va adquiriendo importancia creciente y, sobre todo, explicitación conceptual a medida que la Iglesia se institucionaliza. Así, en las cartas Pastorales se insiste continuamente en la necesidad de conservar el «depósito» contra los errores, porque la fe se va convirtiendo, cada vez con mayor claridad, en la aceptación intelectual de un contenido doctrinal cuyos perfiles corresponde a la Iglesia interpretar y vigilar.

Después indicaré que, con el paso del tiempo y el avance del proceso de institucionalización, las formas ministeriales se desarrollan y unifican. Pero es una constante en las iglesias primitivas la referencia a los apóstoles como

elemento clave sobre el que ellas están edificadas, y a los que corresponde una función fundante e intransferible (1 Cor 12,28; Ef 2,19-20; 4,10-11), a la vez que se percibe, en medio de unas formas organizativas muy variadas, la existencia de un ministerio estructurante que, con el tiempo, irá adquiriendo más importancia y concreción.

#### 4.5. *El bautismo y la Eucaristía y la unidad de la Iglesia*

El desarrollo de un sistema ritual y de una economía sacramental va a ser un elemento capital en el proceso de institucionalización del cristianismo, con la consiguiente aparición de un cuerpo ministerial especializado, y en la consolidación de su unidad. Pero desde el primer momento existen en las iglesias cristianas dos ritos, el bautismo y la eucaristía, que, de alguna forma, se remontan a Jesús y que suponen un gran vehículo de unidad, no sólo por el hecho de ser compartidos por todos los creyentes, sino por las mismas exigencias teológicas y morales que de ambos dimanar.

El bautismo es un rito de iniciación que introduce en una vida nueva, en una comunidad ideal en la que una unidad radical vincula a todos sus miembros, porque todos han renacido y poseen un nuevo ser, han superado el mundo viejo y sus divisiones más ancestrales. En la Carta a los Gálatas encontramos un texto bautismal que es la proclamación entusiasta de la vida nueva y de la unidad asombrosa proporcionada por la incorporación a Cristo:

«Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (3,26-28).

En el llamamiento a la unidad de Ef 4,1ss se recuerda que hay «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre» (vv. 5-6).

La exigencia de fraternidad y justicia de la eucaristía ya aparecía en el texto anteriormente mencionado de 1 Cor 11,17-34, pero vuelve a expresarse con toda claridad en el capítulo 10:

«El pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque, aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un mismo pan» (10,16-17).

La unidad de la Iglesia fundada en la Eucaristía está presente en un bellísimo y muy conocido texto de la *Didajé*:

«Como este fragmento [de pan] estaba disperso por el monte y, reunido, se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino» (ix,4).

#### 4.6. Relaciones entre las iglesias

En los escritos del NT se nos informa de la existencia, entre las diversas iglesias cristianas, de múltiples relaciones que hacen operativa la unidad teológica. Un caso singular es la colecta que Pablo hace entre las iglesias de Grecia en favor de la de Jerusalén (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rm 15,25-28): concede tanta importancia al hecho de llevar personalmente sus frutos a Jerusalén que por esta razón retrasa su viaje a Roma y España. La colecta es, sin duda, una ayuda material necesaria, pero está expresando la comunión en la fe y en el amor de los demás con la Iglesia madre de la ciudad santa.

La comunión entre las iglesias se manifiesta en una circulación constante entre ellas de misioneros y profetas. Tenemos, no sólo el caso excepcional de Pablo, sino también el de Pedro, a quien vemos en Jerusalén, Antioquía, Corinto y Roma. Priscila y Áquila están en Éfeso, Corinto y Roma. Continuamente se exhorta a recibir a un hermano que va de una a otra comunidad. En la *Didajé* se hacen recomendaciones sobre la recepción de los profetas ambulantes que llegan a una ciudad procedentes de otra.

Un fenómeno cristiano muy característico es la circulación de cartas entre las comunidades. En la Primera Carta de Pedro, la iglesia de Roma escribe a varias iglesias de Asia Menor. En el Apocalipsis encontramos siete cartas dirigidas a iglesias de la parte occidental de Asia Menor, en torno a Éfeso. En Col 4,16 se pide que se lea la carta y se haga llegar a Laodicea y, al tiempo, recibir y leer la que venga de esta iglesia.

Se podría estudiar y concretar más esta red de relaciones que vincula a las diversas iglesias que iban surgiendo en las costas del Mediterráneo. Es obvio que había iglesias que tenían una mayor afinidad entre ellas por el hecho de haber tenido el mismo fundador o por reivindicar una misma tradición particular. El mundo romano estaba muy intercomunicado, y los viajes, por mar y por tierra, eran muy frecuentes; las comunidades judías de la Diáspora mantenían relaciones constantes. Las iglesias cristianas —mayoritariamente urbanas y situadas, además, en lugares estratégicos y bien comunicados— traducían de forma práctica su conciencia de pertenecer a una misma *ekklêsia tou Theou*.

#### 5. Líneas de evolución de la Iglesia posterior

Tras un laborioso proceso de institucionalización, surgió lo que se ha dado en llamar la «gran Iglesia», a la que no se incorporaron ciertas corrientes disidentes que fueron consideradas heréticas o sectarias. Bien conscientes del peligro de toda tipificación, podemos decir que la institucionalización de la Iglesia primitiva tuvo cuatro aspectos principales.

a) *Doctrinal*: la fe se identifica progresivamente con un contenido doctrinal preciso y susceptible de ser controlado por la autoridad eclesiástica.

b) *Ministerial*: se configura una organización jerárquica cada vez más clara y de tipo monárquico.

c) *Ritos y sacramentos*: se consolidan y unifican, ante todo, el bautismo como rito de iniciación y la eucaristía.

d) *Relación de la Iglesia con el mundo*: proceso de acomodación a las estructuras del mundo, con amortiguamiento del radicalismo crítico. En las cartas pastorales, que representan dentro del NT un estado ya avanzado del proceso de institucionalización, se pide a los cristianos respetar y rezar por las autoridades imperiales; para estas cartas el buen cristiano es el buen ciudadano<sup>34</sup>.

Más aún, se va configurando la vida interna de la comunidad cristiana según el modelo de la casa patriarcal, que era la institución central y clave de la sociedad greco-romana. En un primer momento, la fe cristiana se había intentado encarnar en «la casa», imbuyendo esta realidad social del espíritu nuevo del evangelio y dando pie a las iglesias domésticas. Ha habido un desplazamiento paula-

34. En la relación con el mundo se plantea la necesidad de discernir la opción concreta, y caben siempre diversas actitudes. Un caso de enorme interés y repercusión posterior lo encontramos en la iglesia de Roma de finales del siglo II y comienzos del III. Tenemos dos documentos de la época y procedentes de esta iglesia, la Primera Carta de Clemente y «El Pastor de Hermas», dos escritos muy diferentes y que manifiestan que aquella iglesia no es nada homogénea. En la carta de Clemente se refleja la presencia de un grupo cercano a la elite y que acabó prevaleciendo en el seno de dicha iglesia; «El Pastor», por su parte, representa a sectores populares, más pobres y numerosos, entre los que se encontraban esclavos y libertos. La carta de Clemente acepta la ideología romana y tiene una visión optimista del mundo y de la sociedad en que vive; quiere trasladar al interior de la iglesia la visión jerárquica de la sociedad romana, así como su orden y estabilidad, y pone al ejército romano como ejemplo de lo que debe ser la Iglesia. «El Pastor de Hermas» es muy crítico con su sociedad y tiene una visión negativa del mundo; define la identidad de la iglesia por contradistinción con la sociedad romana; invierte el orden social y considera que lo considerado inferior debe ser lo más estimado. «El Pastor», claramente hostil a la forma de pensar de Clemente, tuvo mucho influjo popular e incluso fue considerado «canónico» por varias iglesias. Sin embargo, la forma de pensar de Clemente —minoritaria al principio, pero cercana al poder— acabaría imponiéndose en la iglesia de Roma. Sobre todo esto, cf. J.J. JEFFERS, *Conflict at Rome*, Minneapolis 1991.

tino, y acaba siendo la casa patriarcal el prototipo que se adopta para la organización de la iglesia local.

Este proceso, muy sumariamente sugerido, plantea grandes interrogantes al historiador y al teólogo. Para comprenderlo rectamente hay que descubrir sus luces y sus sombras, que, como suele ocurrir, son inseparables. La «gran Iglesia» surge de lo que podríamos llamar una voluntad de encarnación, del deseo de ser un proyecto socialmente viable, asentado en las estructuras existentes, de modo que fuese posible su extensión y penetración. En el fondo, es el desarrollo coherente del proyecto de los judeo-helenistas, que, con Pablo a la cabeza, se lanzaron a misionar por todo el mundo mediterráneo. Pero el problema es la pérdida de relevancia de la fe cristiana: ¿qué pasa con los valores del reino de Dios y con su capacidad de innovación histórica?; ¿dónde queda la capacidad de crear nuevas relaciones sociales, fomentando la fraternidad y la participación comunitaria, en una Iglesia que se adapta al Imperio y acepta sus pautas organizativas?

Las Cartas Pastorales pertenecen al canon del NT y expresan algo cristianamente muy válido, una intuición religiosa «normativa»: la vocación universal del cristianismo, basada en que «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tm 2,4), lo cual implica su encarnación histórica. La historia posterior nos enseña los riesgos de esta opción: que la encarnación acabe en mundanización, y la universalidad se consiga a costa de las cotas irrenunciables de relevancia evangélica. En otras palabras, el peligro es que la dinámica del poder ahogue la dinámica de la fraternidad. La trayectoria de la historia de la Iglesia, desde Pedro y sus compañeros, muestra que no está claro si se adora al Dios del sanedrín o al Dios del Crucificado. Por eso, aceptando que las Cartas Pastorales son canónicas para el creyente, hay que añadir que deben ser interpretadas a la luz

de los evangelios, y no al revés, como sucede teórica y prácticamente con frecuencia.

Pero la historia del cristianismo primitivo fue muy compleja. Hubo corrientes cristianas que no se incorporaron a la «gran Iglesia», que estuvieron en disputa con ella y que, en algunos casos, tuvieron mucha fuerza y larga vida. Podemos distinguir dos grandes corrientes. En primer lugar, la judeo-cristiana, que, como indica su nombre, mantuvo una vinculación estricta con las normas y leyes del AT; los grupos de este estilo, que generalmente tenían una base social pobre y de poco relieve social, se caracterizaban por una ética radical y una cristología poco desarrollada. Ambos aspectos son perceptibles en la misma Carta de Santiago. En segundo lugar, la corriente gnóstica, compleja y de enorme pujanza, que respondía, según parece, a los intereses y necesidades de gentes bien situadas socialmente; se basaban en una fuerte experiencia espiritual personal y en la conciencia de poseer un conocimiento privilegiado de los misterios divinos. Si los judeo-cristianos subrayaban la vinculación con el Jesús terrestre —de cuyas características judías eran herederos estrictos, con el peligro de quedar anclados en la letra del pasado—, los gnósticos se encontraban de tal manera inmersos en la experiencia de la vida nueva del Espíritu que se saltaban las leyes de la historia y se sentían por encima de toda norma moral.

Si hubieran prevalecido el judeo-cristianismo o el gnosticismo, el cristianismo habría sido, sin duda, más radical, pero no habría sido una religión popular; tan popular que pronto se convirtió en la ideología hegemónica del mundo greco-romano. Hoy podemos descubrir en el gnosticismo y en el judeo-cristianismo, no sólo la herejía que se desechó, sino también determinadas posibilidades que se frustraron y verdades que se olvidaron y cuya recuperación puede interpelar y enriquecer a la «gran Iglesia».

**Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»  
(últimos títulos publicados)**

- |   |           |  |           |
|---|-----------|--|-----------|
| 1. GERD THEISSEN<br>Sociología del movimiento de Jesús                                      | 122 págs. | 15. GÉRARD FOUREZ<br>Sacramentos y vida del hombre (2.ª ed.)                               | 200 págs. |
| 2. LEONARDO BOFF<br>Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia (5.ª ed.) | 136 págs. | 16. J.I. GONZALEZ FAUS<br>La Humanidad nueva (7.ª ed.)                                     | 648 págs. |
| 3. BIRGER GERHARDSSON<br>Prehistoria de los evangelios                                      | 96 págs.  | 17. J.I. GONZALEZ FAUS<br>Memoria de Jesús. Memoria del pueblo                             | 240 págs. |
| 4. KARL RAHNER / K.H. WEGER<br>¿Qué debemos creer todavía?                                  | 192 págs. | 18. IGNACIO ELLACURIA<br>Conversión de la Iglesia al Reino de Dios                         | 304 págs. |
| 5. J.I. GONZALEZ FAUS<br>Este es el hombre  | 218 págs. | 19. J.I. GONZALEZ FAUS<br>La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología            | 168 págs. |
| 6. LEONARDO BOFF<br>Jesucristo el Liberador (4.ª ed.)                                       | 280 págs. | 20. HARVEY COX<br>La religión en la ciudad secular   | 256 págs. |
| 7. MARTIN HENGEL<br>Seguimiento y carisma   | 136 págs. | 21. LUIS MALDONADO<br>Introducción a la religiosidad popular                               | 232 págs. |
| 8. JON SOBRINO<br>Resurrección de la verdadera Iglesia (2.ª ed.)                            | 350 págs. | 22. JEAN-YVES CALVEZ<br>Fe y justicia  | 248 págs. |
| 9. ALBERT NOLAN<br>¿Quién es este hombre? (4.ª ed.)   | 232 págs. | 23. JON SOBRINO<br>Liberación con espíritu   | 224 págs. |
| 10. LEONARDO BOFF<br>La fe en la periferia del mundo (2.ª ed.)                              | 264 págs. | 24. J.L. RUIZ DE LA PEÑA<br>Teología de la creación (3.ª ed.)                              | 280 págs. |
| 11. LEONARDO BOFF<br>Iglesia. Carisma y poder (6.ª ed.)                                     | 264 págs. | 25. J.I. GONZALEZ FAUS y otros<br>El secuestro de la verdad                                | 192 págs. |
| 12. JON SOBRINO<br>Jesús en América Latina (2.ª ed.)  | 264 págs. | 26. LEONARDO BOFF<br>Teología desde el lugar del pobre (2.ª ed.)                           | 152 págs. |
| 13. J.I. GONZALEZ FAUS y otros<br>La justicia que brota de la fe                            | 216 págs. | 27. J. M.ª GONZALEZ RUIZ<br>La Iglesia a la intemperie                                     | 216 págs. |
| 14. ADOLF EXELER<br>Los Diez Mandamientos   | 208 págs. | 28. WALTER BRUEGGEMANN<br>La imaginación profética   | 144 págs. |
|   |           | 29. J.L. RUIZ DE LA PEÑA<br>La otra dimensión. Escatología cristiana (4.ª ed.)             | 360 págs. |
|   |           | 30. CARLOS BRAVO GALLARDO<br>Jesús, hombre en conflicto.<br>El evangelio de Marcos en A.L. | 312 págs. |

- |  |           |  |           |
|--|-----------|--|-----------|
| 31. LEONARDO BOFF<br>...Y la Iglesia se hizo pueblo (2.ª ed.)            | 256 págs. |  |           |
| 32. JUAN ANTONIO ESTRADA<br>Oración: liberación y compromiso de fe       | 304 págs. |  |           |
| 33. J.-M.-R. TILLARD<br>El obispo de Roma                                | 248 págs. |  |           |
| 34. ANDRES TORRES QUEIRUGA<br>Creo en Dios Padre (3.ª ed.)               | 192 págs. |  |           |
| 35. FRANÇOIS VARONE<br>El Dios ausente (2.ª ed.)                         | 232 págs. |  |           |
| 36. PHILIPPE FERLAY<br>María, madre de los hombres                       | 208 págs. |  |           |
| 37. RÉMI PARENT<br>Una Iglesia de bautizados                             | 224 págs. |  |           |
| 38. GÉRARD FOUREZ<br>Una Buena Noticia liberadora                        | 248 págs. |  |           |
| 39. LUIS GONZALEZ-CARVAJAL<br>Los signos de los tiempos                  | 240 págs. |  |           |
| 40. J.I. GONZALEZ FAUS<br>Proyecto de hermano (2.ª ed.)                  | 752 págs. |  |           |
| 41. LUIS MALDONADO<br>Sacramentalidad evangélica                         | 240 págs. |  |           |
| 42. FRANÇOIS VARONE<br>El «dios» sádico                                  | 264 págs. |  |           |
| 43. MARCEL LÉGAUT<br>Creer en la Iglesia del futuro                      | 208 págs. |  |           |
| 44. ANTONIO GONZALEZ DORADO<br>De María conquistadora a María liberadora | 144 págs. |  |           |
| 45. JUAN MARTIN VELASCO<br>Increencia y evangelización (2.ª ed.)         | 256 págs. |  |           |
| 46. J. M.ª ROVIRA I BELLOSO<br>Fe y cultura en nuestro tiempo            | 200 págs. |  |           |
| 47. J. M.ª GONZALEZ RUIZ<br>El evangelio de Pablo                        | 272 págs. |  |           |
| 48. JOSEP VIVES<br>«Si oyerais su Voz...»                                | 368 págs. |  |           |
|  |           | 49. J.L. RUIZ DE LA PEÑA<br>Imagen de Dios (2.ª ed.)   | 288 págs. |
|  |           | 50. J. M.ª MARDONES<br>Postmodernidad y cristianismo   | 160 págs. |
|  |           | 51. BARTOMEU BENNASSAR<br>Pensar y vivir moralmente  | 128 págs. |
|  |           | 52. JOSEP ORIOL TUÑÍ<br>Jesús en comunidad   | 160 págs. |
|  |           | 53. JUAN LUIS SEGUNDO<br>El Dogma que libera   | 408 págs. |
|  |           | 54. J.I. GONZALEZ FAUS<br>Hombres de la comunidad  | 168 págs. |
|  |           | 55. JOÃO B. LIBÂNIO<br>Teología de la liberación   | 288 págs. |
|  |           | 56. ALBERT NOLAN<br>Dios en Sudáfrica  | 248 págs. |
|  |           | 57. CHRISTIAN DUQUOC<br>Liberación y progresismo   | 136 págs. |
|  |           | 58. PAUL VALADIER<br>La Iglesia en proceso   | 248 págs. |
|  |           | 59. JEAN-PIERRE JOSSUA<br>Cuestión de fe   | 128 págs. |
|  |           | 60. JACQUES VERMEYLEN<br>El Dios de la Promesa<br>y el Dios de la Alianza                                | 400 págs. |
|  |           | 61. LEONARDO BOFF<br>La nueva evangelización   | 168 págs. |
|  |           | 62. GIULIO GIRARDI<br>La túnica rasgada. La identidad cristiana,<br>hoy, entre liberación y restauración | 456 págs. |
|  |           | 63. J.L. RUIZ DE LA PEÑA<br>El don de Dios.<br>Antropología teológica especial                           | 416 págs. |
|  |           | 64. JOSE M.ª VIGIL (ed.)<br>La opción por los pobres   | 168 págs. |

65. JUAN LUIS SEGUNDO  
La historia perdida y recuperada  
de Jesús de Nazaret.  
De los Sinópticos a Pablo 680 págs.
66. JÜRGEN MOLTSMANN  
La justicia crea futuro 152 págs.
67. JON SOBRINO  
El principio-misericordia 272 págs.
68. LEONARDO BOFF  
Quinientos años de evangelización 136 págs.
69. JOSE RAMON BUSTO  
La justicia es inmortal 168 págs.
70. J.I. GONZALEZ FAUS  
Ningún obispo impuesto 160 págs.
71. PEDRO CASALDALIGA / J.M. VIGIL  
Espiritualidad de la liberación 288 págs.
72. JUAN LUIS SEGUNDO  
¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios? 504 págs.
73. IAN BRADLEY  
Dios es «verde» 168 págs.
74. JUAN LUIS SEGUNDO  
El Caso Mateo 272 págs.
75. CRISTIANISME I JUSTICIA  
De cara al tercer milenio 176 págs.
76. SALLIE McFAGUE  
Modelo de Dios 312 págs.
77. RAFAEL AGUIRRE  
La mesa compartida 248 págs.

Editorial SAL TERRAE  
Apartado 77 - Santander