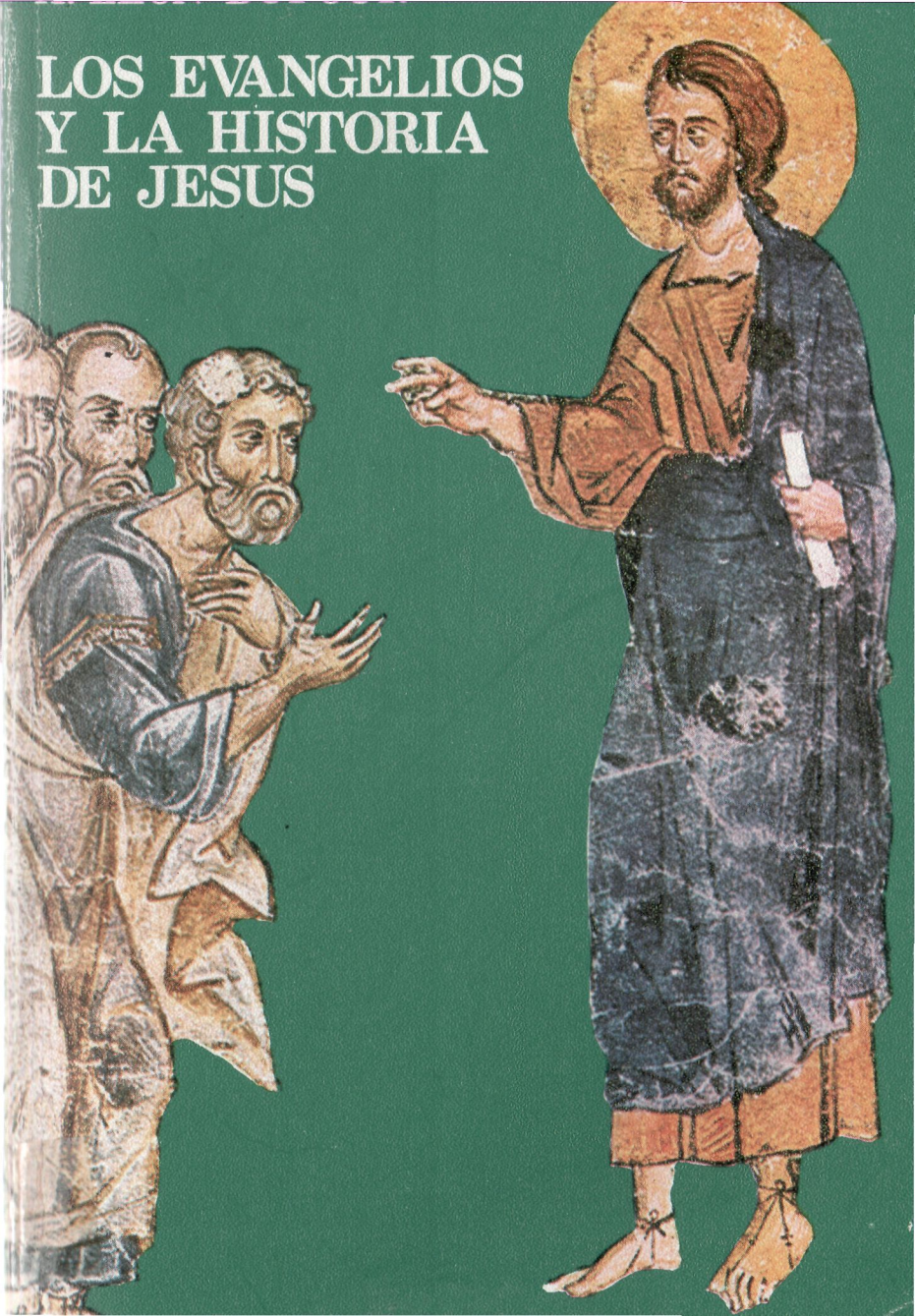
LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA DE JESUS



X. LÉON-DUFOUR

LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA DE JESUS

TERCERA EDICION

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Fue publicado este libro por
ÉDITIONS DU SEUIL, 27, rue Jacob, París

con el título
Les évangiles et l'histoire de Jésus

De él publicó Editorial Estela
las dos primeras ediciones en castellano.

En esta tercera edición se ha puesto al día el libro
y se ha revisado cuidadosamente la traducción.

© *Copyright by*
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1982

Depósito legal: M. 15.083 - 1982 ISBN: 84-7057-315-2

Printed in Spain

TORDESILLAS, ORGANIZACIÓN GRÁFICA - Sierra de Monchique, 25 - MADRID-18

CONTENIDO

Prólogo 13

INTRODUCCION

EL SIGNO DE CONTRADICCION

La persona de Jesús 17
Las fuentes de la historia de Jesús 20
Crítica literaria e inspiración de las Escrituras 25
Historicidad de los evangelios. Finalidad y método 35

PRIMERA ETAPA

EL EVANGELIO CUADRIFORME

Capítulo I: *Los evangelios y el evangelio* 47
El canon de los evangelios 47
Los evangelios y la tradición oral 53
Los evangelios y la razón humana 60

Capítulo II: *Jesús y los teólogos del Nuevo Testamento.* 68
Misterio pascual y vida de Jesús 69
Pablo y la vida de Jesús 72
Jesús en la epístola a los Hebreos 77
Jesús en la primera epístola de Juan 80

Capítulo III: *Los evangelios y la crítica externa* 85
Comparación con el entorno no cristiano 86
Comparación con la teología paulina 92
El medio lingüístico de los evangelios 95

SEGUNDA ETAPA

LOS CUATRO EVANGELIOS

Capítulo IV: *El evangelio según Juan* 105
Un evangelio 109
Un testimonio 116
1. El presente y el pasado, 120.—2. Presencia del pasado, 129.

Historia de Jesús e historicidad del relato 137
1. Juan y la historia de Jesús, 137.—Historicidad del cuarto evangelio, 143.

Capítulo V: *El evangelio según Mateo* 147
Cristo y su Iglesia 149
La Iglesia de Mateo 157

Capítulo VI: *El evangelio según Marcos* 169
El narrador 174
El catequista 181
El evangelista 183
Historia de Jesús e historicidad 188

Capítulo VII: *El evangelio según Lucas* 190
El hombre de la tradición 193
El teólogo de la historia 198
El evangelista del Espíritu Santo 205

Capítulo VIII: *El género literario de los cuatro evangelistas* 214

TERCERA ETAPA

LA TRADICION EVANGELICA

Capítulo IX: *De los evangelios a las tradiciones presinópticas* 226
I. El análisis literario 226
Exposición del hecho sinóptico 227
Interpretación del hecho sinóptico 234
Las unidades literarias presinópticas 237

Capítulo X: *De los evangelios a las tradiciones presinópticas* 243
II. El contexto vital de las tradiciones 243
La Iglesia y los testigos del Resucitado 245
1. Los testigos, 248.—2. La Iglesia de los testigos, 251.

El evangelio antes de los evangelios 257
1. La proclamación evangélica, 258.—2. Los contextos vitales de la tradición evangélica, 266.
La redacción de los evangelios 280

Capítulo XI: *En el origen de la tradición* 291
La santa tradición de Jesús 293
Jesús de Nazaret y los Doce 300
1. El alma de la comunidad prepascual, 302.—2. La actividad misionera de la comunidad prepascual, 306.—3. Estructura de la comunidad prepascual 311.

ULTIMA ETAPA

PROLEGOMENOS A UNA HISTORIA DE JESUCRISTO NUESTRO SEÑOR

Capítulo XII: *La investigación sobre Jesús de Nazaret* ... 318
I. Crítica histórica de las tradiciones 318
Sentencias evangélicas y palabras de Jesús 322
Los relatos evangélicos y los hechos del pasado 332
Situación de los acontecimientos 349
Economía de la vida de Jesús 358

Capítulo XIII: *La investigación sobre Jesús de Nazaret* ... 369
II. «Y vosotros, ¿quién decís que soy?» 369
El reino de Dios está en marcha 374
1. El presente del reino de Dios, 376.—2. El establecimiento del reino, 383.—3. Hacia el reino futuro, 388.
La revelación del Padre 393
1. Presencia del Padre, 394.—2. Como niños, 398. 3. El hijo, 404.
El pueblo de Dios 409
1. El reino futuro, 409.—2. La Iglesia de Jesús, 421.—3. El sacrificio del siervo de Dios y la nueva alianza, 427.

La resurrección de Jesús, respuesta de Dios 432

1. La predicación apostólica, 436.—2. Los relatos evangélicos, 438.—3. Conclusión, 443.

Capítulo XIV: *El encuentro de Jesucristo nuestro Señor.* 445

A la luz del Espíritu Santo 447
El sentido de la historia 451

1. Marcos, 452.—2. Mateo, 454.—3. Lucas, 456. 4. Juan, 458.

Jesucristo nuestro Señor 460

1. Adhesión a Jesús, 461.—2. Jesús y el Padre, 465.

Epílogo 472

¿Jesús de la historia o Cristo de la fe? 473
El misterio de Jesús 479

Obras y artículos citados con frecuencia 487
Siglas de libros, revistas y colecciones 493
Siglas de libros bíblicos 497
Referencias bíblicas 498
Indice analítico 501

PROLOGO

El problema de Jesús no es de hoy, pero la forma de plantearlo se renueva constantemente en función de los progresos o retrocesos de la actitud religiosa y de los métodos científicos. Desde que, hacia finales del siglo XVIII, el espíritu crítico puso en tela de juicio el valor histórico del testimonio de los evangelistas y pretendió que los evangelios no relatan exactamente la historia de Jesús, han aparecido numerosas obras que demostraban la veracidad de los evangelios: por ejemplo, durante los últimos cincuenta años, los magistrales comentarios del P. Lagrange y la obra monumental del P. de Grandmaison. Todos perseguían un mismo fin: alcanzar con certeza los hechos reales, reconstruir los acontecimientos del pasado. Su labor era necesaria y continúa siendo todavía la nuestra.

Pero esta labor debe proseguirse con un rigor acrecentado, en función de la nueva problemática que, desde hace unos cuarenta años, se va imponiendo cada vez más. Esta reciente perspectiva está determinada por un doble factor: la reacción profundamente religiosa del creyente, que no acepta ver al Señor de su fe reducido al retrato que los científicos hacen de Jesús de Nazaret, como si para ello bastara resucitar la imagen de un hombre de la antigüedad, en lugar de encontrar a aquel que vive para siempre. Reacción, por otra parte, del historiador y filósofo, quien, sin dejar de procurar ser totalmente objetivo en su indagación, cree que no puede darse por satisfecho con establecer la existencia de un hecho pretérito exterior a él mismo, sino que debe también reconocer su significado actual en relación con su compromiso en la historia que personalmente vive. Como dicen los ingleses: el historiador «se ve afectado».

¿Cómo no aplaudir la intención religiosa y pastoral que anima a esos historiadores y a esos teólogos? Pero ¿podemos aceptar las consecuencias que algunos de ellos deducen y que de nuevo tienden a poner en entredicho la historia de Jesús? En nuestros días, efectivamente, Bultmann y otros tras él, no contentos con minimizar los resultados de una sana crítica, niegan todo valor a la historia de Jesús; según ellos, la fe debería compensar el

fracaso de la historia y el historiador renunciar a alcanzar a Jesús de Nazaret, limitando su ambición a conocer la fe de la comunidad primitiva en su Señor resucitado.

Semejantes consecuencias nos parecen injustificables, al igual que a la mayoría de nuestros contemporáneos, protestantes o católicos; las rechazamos categóricamente, tanto en nombre de la ciencia como en el de la fe. Pero la repulsa de una solución errónea no debe ocultar la legitimidad de la cuestión que la ha suscitado a pesar suyo; tal es el motivo por el que este libro quisiera hacer justicia a las exigencias de esa problemática nueva, pero sin aceptar los prejuicios que han comprometido los resultados de una investigación que pretendía ser científica.

La pregunta que nos proponemos responder puede formularse de la siguiente manera: ¿cómo llegamos hasta Jesús a través de los cuatro evangelios? De esta manera, situándonos en la línea de las anteriores conquistas de la crítica histórica, nuestra búsqueda apunta a establecer en su total objetividad lo que fue la existencia de Jesús de Nazaret.

Esta obra se presenta como un itinerario; el de un hombre de Iglesia que es hombre de ciencia. Durante varios años ha podido comprobar la verdad del adagio: la crítica superficial destruye; profundizada, purifica y consolida. Durante este tiempo se han venido abajo algunas ilusiones, frutos sin consistencia nacidos de una crítica excesiva o insuficiente; pero esta poda presta vigor a la planta. El historiador contempla realmente al personaje que antaño vivió en Palestina; el semblante de Jesús de Nazaret se le aparece con rasgos cada vez más sobrios y más claros; resuena su palabra más mesurada e imperiosa: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?» (Mt 16,15). A su oído se murmura ya una respuesta como anticipo de la fe, la única que capta la plenitud del misterio.

¿Se limita a eso la labor del historiador? Son muchos los que lo creen, estimando que el examen de las interpretaciones proporcionadas por los primeros cristianos no tienen que ver con la disciplina histórica. Otros, por el contrario —opinión que compartimos—, creen que la investigación debe proseguirse, sobre el mismo acontecimiento, con el mismo método crítico, pero desde un ángulo distinto: el estudio de la fe de los primeros testigos privilegiados permite conocer una respuesta típica y total dada a la cuestión planteada por Jesús. El hombre de ciencia va en busca de Jesús de Nazaret, y lo que sale a su encuentro es la Iglesia primitiva proclamando su fe en el Resucitado. Ahora bien, esta respuesta no llega como algo sobreañadido al acontecimiento que provocó la cuestión; aparece como una luz que da al acontecimiento su dimensión total. Situada en su lugar y no confundida con la investigación precedente, la comprensión total que de Jesús de Nazaret poseyeron los testigos de la época apostólica cae también dentro del terreno histórico. Por esa razón hemos tenido empeño en llegar hasta el final del camino emprendido por la tradición evangélica, sin contentarnos con los datos de los tres primeros evangelios; éstos no aparecen mezclados con los del cuarto evangelio, sino insertos en la comprensión espiritual que de ellos proporciona Juan.

Este itinerario se ofrece no sólo al creyente para ayudarle a situarse mejor en relación con Jesús de Nazaret, sino también a quien todavía indaga, aunque ya haya encontrado. Durante el camino podrá participar en la búsqueda que anima esta obra. No encontrará una respuesta mágica que le dispense de creer, sino que se le plantea una cuestión que, lejos de determinar su libertad, la atrae y la conduce a lo más profundo.

Hoy como ayer, el libro de la historia aparece cerrado, sellado con siete sellos. «Yo lloraba mucho, dice el vidente del Apocalipsis, porque ninguno era hallado digno de abrirlo y verlo. Pero uno de los ancianos me dijo: No llores; mira que ha vencido el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, para abrir el libro y sus siete sellos» (Ap 5,4-5). ¿Quién es ese León? ¿Cuál esa Raíz? ¿Será sólo un sueño todo ello? ¿No es más bien la piedra inconmovible que buscamos, la palabra del «testigo fiel» en la que se apoyará nuestra fe?

Este ensayo no es una obra técnica; no se dirige principalmente a los especialistas. Pero, escrito por un exegeta, se apoya en los resultados científicos de reciente adquisición. Muchos puntos permanecen en el orden de las hipótesis, y no podemos suministrar al lector la prueba definitiva; pero aun cuando tal o cual resultado parcial deba atenuarse un día, el conjunto conservará su valor de síntesis, sin duda provisional, pero válida.

La modestia de la ambición determina el género adoptado. No se trata de uno de esos «cursos» en los que los problemas son magistralmente tratados y, en opinión de algunos, resueltos. No ignoramos que ante esa clase de obras, el lector difícil logra evadirse ordinariamente del razonamiento con el cual esperábamos convencerle y el lector religioso apenas se siente satisfecho. Hemos preferido caminar en su compañía a través del dédalo de la

literatura evangélica, con el deseo de ofrecerle una iniciación concreta a la lectura de los textos sagrados, así como al propio método crítico.

La bibliografía, a pesar de ser abundante, no es exhaustiva. Distribuida al pie de las páginas puede lograr un doble resultado. Por una parte, permitir al espíritu curioso comprobar los asertos del autor y ampliar su conocimiento de los evangelios. Por otra, quisiera asegurar un terreno firme bajo los pies del hombre culto, a quien poco interesa la investigación científica, pero que siente inquietud por saber que ésta no carece de fundamento; para dirigirnos a un sitio no es preciso mirar el terreno que se pisa, si bien tranquiliza estar seguros de su solidez. Aunque ese lector no pueda comprobar la exactitud de las referencias técnicas, sabrá que el autor se somete a la crítica de sus colegas e incluso la solicita para mejorar aún este ensayo.

El autor desea hacer público su agradecimiento hacia cuantos le han ayudado en sus investigaciones, en la elaboración de la presente obra. Particularmente da las gracias al doctor Rudolf Schnackenburg, profesor en la Universidad de Würzburgo, y al padre Ignace de la Potterie, profesor en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Merced a estos amigos, logrará quizás esta obra ser menos indigna de aquel de quien habla y de la Iglesia que la recibe.

X. L.-D.

INTRODUCCION

EL SIGNO DE CONTRADICCION

LA PERSONA DE JESUS

Desde hace veinte siglos, Jesús está entre los hombres como un signo de contradicción. Y lo mismo su historia, ya que no puede escribirse como la de otro hombre, por muy ilustre que fuera. Es cierto que César o Napoleón trastornaron el mundo y modificaron el curso de la historia, pero no pretendieron dar al tiempo su último significado. Otros han querido que se les adorara en vida como a dioses: murieron, y los grandiosos monumentos que perpetúan su memoria acusan el contraste entre la estabilidad de la piedra y el polvo de sus restos mortales; de nadie se ha dicho que siguiera vivo después de muerto. Las obras de arte sobreviven en la memoria de los hombres, pero sus autores están considerados sólo como momentos privilegiados de un pasado ya concluido: ninguna escuela, ni las más respetuosas con la tradición en que se enraízan, pretenden resucitar sencillamente el pasado para hacer de él la norma de su propio futuro.

Por el contrario, quienes relatan la historia de Jesús se proponen proclamar que su vida y su muerte tienen un valor saludable único, capaz de rescatar el tiempo y todos los tiempos. «La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro diferente de él al que debamos invocar para salvarnos» (Hch 4,12); y Jesús declara que vino a dar su vida en prenda por la redención de todos los hombres (Mt 20,28). Ahora bien, en esto precisamente se hace notar la paradoja: el hecho que pretende dominar el tiempo y el espacio se inscribe en el marco ordinario de los acontecimientos humanos; al primer golpe de vista no se distingue, salvo por algunos hechos maravillosos de los que encontramos en la historia numerosos ejemplos; y el historiador puede abordarlo de la misma manera que aborda cualquier otro hecho pretérito. Todo se desarrolló en la época de César Augusto, en una región perdida del inmenso Imperio romano. ¿El personaje? Un judío, que pertenecía a esa nación

turbulenta que los romanos iban dominando con dificultad; y un crucificado, como se veían con frecuencia en las encrucijadas de los caminos. La doctrina que enseña no se impone por la coherencia que caracteriza los grandes sistemas filosóficos: el equilibrio del estoicismo o la majestad de un Platón. Son pocas las frases evangélicas que no tengan cierta semejanza con otras de la tradición judía o con refranes de la sabiduría oriental. Por ejemplo, ¿no recomienda Confucio responder a la hostilidad con el amor?

Frente a esta paradoja es muy cómodo para el historiador subrayar la desproporción entre esta vida sencilla, sancionada por un fracaso, y la pretensión universalista del hombre Jesús. ¿Es posible que sus discípulos, o quizá sencillamente la casualidad, se hayan apoderado más tarde de esta historia para concederle un significado que, por sí misma, no podía pretender? Jesús mismo planteó la cuestión: «Y vosotros, ¿quién decís que soy? (Mt 16,15).

A través de los siglos ha llegado la respuesta, nuevo signo de contradicción, que divide al mundo en dos campos. Unos afirman: «Es un iluso.» Según otorguen o nieguen su fe a Jesús, los hombres otorgan o niegan a su vida una dimensión de eternidad, y el acontecimiento pretérito surge del curso de la historia para darle su sentido, o se atasca sin remedio. Creyentes y no creyentes nos llevan con sus respuestas a plantear la cuestión de los evangelios que todos pretenden leer de una manera imparcial.

Entre los monoteístas, se distingue el cristiano por confesar en Jesús de Nazaret a Cristo, su Señor y su Dios; no se conforma con creer en un Dios trascendente a quien llama Padre celestial; ni tampoco en un Dios a quien llama Espíritu, el cual, con su presencia, sostiene a todos los seres en la existencia. Afirma que Dios se hizo hombre. Esto no significa que Dios adoptara una apariencia corporal —como Zeus visitando a los humanos bajo la forma de un animal o de un ser maravilloso— como si bajara a jugar durante un tiempo con los hijos de los hombres. Por su propia realidad, la encarnación se convierte en un objeto de escándalo para la razón. En Jesús, Dios se hizo hombre, adoptando la condición humana en su realidad más ordinaria y en su naturaleza pecadora, a fin de convertir a los hombres, rescatados de sus pecados, en participantes de la vida divina.

Otro escándalo: este Hombre-Dios atravesó la muerte y, resucitado, vive para siempre. Esto es precisamente lo que enseña el catequista a los niños pequeños: la historia de Jesús de Nazaret, a quien hoy mismo pueden encontrar. Esto es lo que proclama la liturgia, que distribuye a los fieles el pan evangélico siguiendo el ritmo de las estaciones y de los días; esto es lo que han repetido incansablemente los Padres de la Iglesia, buscando actualizar la figura del Salvador.

Aún más: este Viviente unió para siempre su propia historia a la historia de la Iglesia que fundó y que actualiza su vida: Jesús vivió para su Iglesia e, inversamente, la Iglesia vive sólo por Jesús de Nazaret. Esta mutua relación, que constituye la grandeza de su fe, suscita a los ojos del historiador una dificultad capital, a la que quiere hacer frente esta obra: ¿cómo discernir en esta maravillosa tradición lo que es de Jesús y lo que es de la Iglesia? ¿No habrá proyectado ésta, sin darse cuenta, sobre la vida terrestre del Salvador, el ideal que, sin alcanzarlo plenamente, intentaba vivir ella misma?

Si resulta innegable el riesgo que se corre de que la fe transfigure los datos de la historia, no es menos evidente el riesgo que corren los no creyentes: la razón puede tender a ahogar la fe en sus comienzos. A través de los siglos asoma el intento de reducir el acontecimiento sobrenatural a proporciones naturales. ¿No es Jesús el signo de contradicción por excelencia?

Desde el principio de la era cristiana sucedió lo mismo. Celso, hacia el año 180, y Porfirio, a finales del siglo III, ridiculizan el contenido de los textos sagrados y llegan a negar en bloque la historicidad de los hechos relatados. En nombre de la razón o de la fe, se oponen dogmáticamente dos creencias. La prole de Celso no se ha extinguido aún en nuestros días. Voltaire es un ejemplo; en tiempos de la Ilustración, un Reimarus (1694-1768) ve en los apóstoles unos falsarios y en Jesús un mesías político cuyo sueño ha fracasado. Más tarde, Paulus (1761-1851), hijo de un pastor que evocaba a los muertos, extiende a los evangelios su reacción, comprensible por otra parte, contra la atmósfera de falsedades maravillosas en que ha sido educado, y pretende explicar los milagros de Jesús por causas naturales. Por ejemplo, los apóstoles dicen haber visto a Jesús caminando sobre las aguas; se trata de la niebla que les ha hecho confundir los planos. En cuanto a la resurrección, la razón la explica: enterraron a Jesús inanimado, pero no muerto, y el frío del sepulcro lo despertó... Aunque los textos proclaman lo contrario, estos racionalistas no pueden comprender, ya que, deliberadamente, han optado contra la propia posibilidad de lo sobrenatural.

Esta repulsa, tan instintiva en el hombre como su adhesión

a la fe, se vio animada por una ciencia nueva en la que buscó su justificación: la historia de las religiones, la cual, nacida bajo el impulso de los incrédulos, dio en denominar mito a cualquier creencia religiosa. «Es ya tiempo —declara D. F. Strauss en 1835— de introducir una nueva forma de considerar la historia de Jesús que sustituya la idea de una intervención sobrenatural o de una explicación natural... El nuevo terreno debe ser el de la mitología.» En realidad, el horizonte de Strauss es terrestre, y por esa razón subordina la revelación evangélica a una reconstrucción filosófica de tipo hegeliano.

Muchos discípulos pueden invocarle: por ejemplo, Bruno Bauer, W. B. Smith, A. Drews y, en Francia, P. L. Couchoud o Ch. Guignebert, aunque con cierta diferencia de matices. Esta reducción racionalista, que efectuaba Strauss por medio de la mitología y la filosofía, E. Renan la practica con ayuda de la psicología, esbozando la imagen del dulce soñador galileo; Tolstoi, por su parte, acapara a Jesús en provecho del socialismo y predica la no violencia.

¿Qué pensar de estas teorías? El creyente, por su parte, sospechoso de embellecer con su piedad los datos objetivos, denuncia en esos sistemas la voluntad de no creer en la divinidad de Jesús. El propio historiador echa en cara una falta de respeto en lo que se refiere a los datos evangélicos, de la misma manera que antes temía por parte de los creyentes una excrecencia de la leyenda piadosa. Si es un juez severo de los posibles excesos por parte de la razón o de la fe, el historiador no puede limitar ahí su trabajo. Liberado del dogmatismo que durante muchos siglos paralizó, falseándolo, el espíritu crítico, quiere, para no caer en los mismos excesos de los racionalistas, someter los documentos a un riguroso examen.

LAS FUENTES DE LA HISTORIA DE JESUS

Ahora bien, las fuentes evangélicas, lejos de ofrecer una simple biografía del Salvador, se presentan al lector atento llenas de aparentes contradicciones. Según la *Vida de Jesús* que fascinó la infancia de los cristiano, la existencia de Cristo parece desenvolverse desde su concepción hasta su resurrección sin visibles conmociones: el público adulto, amante de fechas exactas, se entera no sólo de que Jesús debió de morir el 7 de abril del año 30, sino que debió de recibir el bautismo en enero del año 28, que pro-

nunció su discurso inaugural el 12 de junio y calmó la tempestad en diciembre del mismo año; su transfiguración habría tenido lugar el 6 de agosto del año 29...

Semejantes precisiones abundan en las obras de vulgarización sobre Jesús; ¿tienen, con todo, el mismo valor? El historiador que las encuentra mencionadas junto a hechos históricos fechados con certeza, como la toma de Jerusalén por Pompeyo el año 63 (a. C.) o la muerte de César el año 44, se ve obligado a ponerlas en duda, de la misma forma que poda con energía la leyenda hagiográfica. A primera vista, la obra crítica parece destruir el edificio de la piedad; en realidad, le ofrece una base más estable al pulverizar los falsos estucos o los nuevos retoques. Esta obra de crítica racional quisiera, mediante algunas cuestiones planteadas a título de introducción, ayudar al lector a despojar de su tranquila seguridad la *Vida de Jesús* o los *Cuatro evangelios en uno,* a fin de seguir mejor al historiador en su lenta andadura.

Para escribir una biografía moderna, de acuerdo con las exigencias de la crítica, se requiere precisar el conjunto de las coordenadas topográficas y cronológicas que permiten situar la existencia que se describe. Ahora bien, los historiadores no logran ponerse de acuerdo sobre la fecha exacta del nacimiento de Jesús; en cuanto a la de la muerte, dudan entre el 14 y el 15 de nisán y entre los años 30 y 33. Los acontecimientos de su infancia no se conocen detalladamente; la duración del ministerio público parece difícil de determinar, y las respuestas varían de uno a tres, incluso cuatro años. Algunos acontecimientos son casi imposibles de situar dentro de este tiempo. ¿Expulsó Jesús a los mercaderes del templo al principio de su ministerio (Juan), el día de su solemne entrada en Jerusalén (Mateo, Lucas) o el día siguiente (Marcos)? ¿Recibió la unción en Betania dos días antes de la Pascua judía (Mateo, Marcos), u ocho días antes (Juan)? ¿Se le flageló antes o después de que Pilato le condenara?

En cuanto a las dificultades que atañen a la topografía, si se intenta un acuerdo entre la presentación de Juan y la de los tres primeros evangelios, pronto se dará uno por vencido. Admitir con Juan que Jesús subió varias veces a Jerusalén, ¿no es abandonar la tradición sinóptica, que sólo habla de una visita a la ciudad santa? Seguir a Jesús fuera de Galilea, ¿no es traicionar la compañía de Juan, que ignora esta excursión? Jesús, una vez resucitado, ¿se apareció a los discípulos en Jerusalén (Lucas), o en Galilea (Mateo), o en ambos sitios (Juan)? Desde luego, como diremos al final de esta obra, no es imposible, a pesar de estas

lagunas, reconstruir a grandes trazos la existencia terrestre de Jesús, pero debemos reconocer desde este momento que es imposible escribir una biografía de tipo científico moderno.

Una dificultad análoga acecha al historiador que quiera ofrecer un retrato detallado de Jesús. Poseemos los trazos esenciales; pero ¿por qué cantidad de detalles, tan caros para el corazón del creyente, escapan a la investigación del sabio? Las palabras y los gestos de Jesús se relatan de una manera tan diversa que con frecuencia hay que renunciar a determinar el contenido exacto; para resistir la tentación del concordismo que disimula las grietas del edificio evangélico, basta con leer atentamente y comparar ciertos textos.

Si alguna vez debieron transmitirse unas palabras en su literalalidad, éstas son las de la oración dominical o las de la institución eucarística. Ahora bien, a menos de suponer que Jesús instituyó dos veces el sacramento de su sacrificio y que diera él mismo dos versiones del padrenuestro, se tropieza con un problema que sólo puede resolver la crítica literaria. He ahí los datos. Mateo (6,9-13) nos proporciona la redacción adoptada por la tradición litúrgica; Lucas (11,2-4) reemplaza «Padre nuestro, que estás en los cielos», por «Padre»; ignora la tercera petición: «Hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra»; modifica ligeramente la cuarta: «hoy» se convierte en «cada día»; las «deudas» que deben ser perdonadas las convierte en «pecados»; finalmente, omite «Líbranos del mal».

En cuanto a los tres relatos evangélicos sobre la cena eucarística, las fórmulas no son idénticas en todos los puntos. Bástenos indicar esta extraña presentación en el evangelio de Marcos (14,22-25): Jesús bendijo el vino, lo repartió a sus discípulos y bebieron de él todos, después de lo cual les dijo: «Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos» (Mc 14,24), como si los discípulos hubiesen permanecido inconscientes del gesto que acababan de realizar al beber del cáliz que les ofrecía Jesús.

Semejantes dificultades dejan perplejo al lector que confronta de cerca las redacciones sinópticas de los episodios evangélicos. Vemos a Jesús cerca de Jericó. Según Lucas (18,35), se acerca; según Mateo (20,29) y Marcos (10,46), sale; según Marcos (10,46) y Lucas (18,35), un ciego se encuentra en su camino; según Mateo (20,30), dos ciegos se enteran de la llegada de Jesús. Entre estos distintos relatos, ¿cuál permite percibir mejor el acontecimiento? Aunque a veces se trata de pequeños detalles, al historiador le cuesta pasarlos por alto; se esfuerza, por tanto, en conseguir primeramente el relato original o una tradición más antigua. La crítica literaria es un instrumento indispensable.

Esta crítica no puede darse por satisfecha examinando «la concordia discordante» de los cuatro libros que nos dan fe de un mismo acontecimiento sin lograr expresarse de una manera idéntica en todos los detalles; debe abordar el problema del género histórico de los evangelios. Todos quieren relatar una historia, pero no ocultan su intención teológica. ¿Pueden ponerse de acuerdo ambas finalidades?

La cosa es conocida en cuanto al cuarto evangelio, donde el simbolismo está tan indisolublemente unido a la historia que cabe preguntarse con razón si los acontecimientos relatados no han sido inventados con miras a ilustrar una teoría. ¿No habrá imaginado Juan el episodio del ciego de nacimiento (Jn 9) a fin de poner en evidencia la frase de Jesús: «Yo soy la luz del mundo» (8,12)? La resurrección de Lázaro podría ser una bella historia que ilustrara la fe del cristiano en aquél que es la «resurrección y la vida» (Jn 11,25).

El evangelio de Marcos, reconocido por los críticos como el más descriptivo, el más cercano a los acontecimientos, se muestra también sistemático. ¿Por qué se reserva la proclamación abierta de la mesianidad al día en que Jesús comparece ante el sanedrín (Mc 14,62)? ¿Por qué subraya con tanta insistencia el secreto que impone Jesús a su alrededor, igual que la falta de comprensión de los discípulos en cuanto a la situación que viven? Cabe preguntarse si unas anotaciones tan tajantes reflejan exactamente el acontecimiento pasado o si son fruto de una sistematización teológica.

He aquí, por ejemplo, una hipótesis que tuvo mucho éxito a principios de siglo. Dándose cuenta de que el fracaso de Jesús durante su vida terrestre podían atribuirlo los incrédulos a cierta inconsciencia por su parte, la comunidad primitiva habría querido justificar la conducta de Jesús prestándole «una conciencia mesiánica» que le conduciría voluntariamente a su sacrificio; en realidad, sin preverlo, habría sido víctima de sus enemigos. Problema crucial: ¿es posible remontarse desde la «teología» elaborada por la cristiandad incipiente hasta el acontecimiento, hasta Jesús en persona? Si una preocupación apologética preside la narración evangélica, ¿podemos todavía hablar de libros históricos?

La misma cuestión se plantea, más cerca del texto, por la manera de exponer los relatos en función del Antiguo Testamento. Los espíritus conservadores pueden responder que no son tan sólo los relatos, sino los acontecimientos los que se interpretan a la luz de la profecía; pero el historiador crítico puede invertir la pregunta: ¿no fue la fe en la profecía la que dio lugar a los relatos de los acontecimientos? En este caso, en el origen de las narraciones no se encontrarían los hechos, sino la fe.

La literatura evangélica sufre continuamente esta ambigüedad. El relato de la concepción virginal, explícitamente unido a la profecía de Isaías, ¿describe un acontecimiento o expone una convicción de fe? El episodio del nacimiento en Belén, que parece competir con la tradición según la cual Jesús es de origen nazareno, ¿no está amañado de pies a cabeza con el fin de demostrar que Jesús cumplió la profecía de Miqueas? Lo propio acontecería con la huida a Egipto y el retorno del exilio, que ilustrarían la profecía de Oseas.

Junto a esos casos aislados, hay datos abrumadores. El relato de la pasión de Jesús parece impuesto en parte por la profecía del Siervo de Dios en Isaías (Is 50,52-53). En efecto, la primitiva comunidad sintió la preocupación de utilizar los recuerdos del pasado en función de las necesidades que sentía, en el orden de la predicación, de la catequesis o de la exhortación moral. El *credo* más antiguo recogido por san Pablo en su primera carta a los Corintios, proclama que Jesús murió «según las Escrituras» (1 Cor 15,3,5); la primera lección de catecismo evocada por Lucas en los Hechos de los Apóstoles muestra a Felipe aleccionando al ministro de la reina de Etiopía con ayuda de la profecía del Siervo doliente (Hch 8,30-35); san Pedro, finalmente, exhorta a los cristianos para que soporten las ofensas injustamente inferidas, teniendo ante sus ojos el ejemplo de Jesús, y lo hace utilizando el vocabulario de la misma profecía de Isaías (1 Pe 2,21-25).

Desde los orígenes, los acontecimientos fueron relatados, por tanto, a la luz de los escritos proféticos, con vistas a una enseñanza o a una exhortación. Ahora bien, los relatos evangélicos de la pasión están escritos de la misma manera y con una preocupación parecida. Nada de informes neutros, que harían la felicidad de determinados historiadores. Queda planteada la cuestión: ¿se dirigió Jesús a la muerte como Siervo de Dios o fue víctima de un error judicial? ¿Sabía que rescataba los pecados al sacrificar su vida, o bien los cristianos han conferido un valor redentor a un acto que fue solamente padecido por Jesús? Por tanto, según unos, este acto poseería en sí mismo un valor supratemporal; otros se preguntan si no habrá sido arrancado a la contingencia del pasado gracias a la fe de los primeros cristianos.

Estas cuestiones, que podrían multiplicarse sin dificultad, plantean el problema histórico de los evangelios. El centro del debate ya no es, como al principio de esta introducción, la persona de Jesús, sino las propias fuentes de su historia. ¿Relatan realmente la existencia y el pensamiento de Jesús de Nazaret los escritos evangélicos? ¿O habrá que resignarse a alcanzar su verdadera personalidad sólo o través de su testimonio? Si la vida de épocas extinguidas puede reconstruirse en parte con ayuda de los documentos literarios que poseemos, conocemos mucho mejor, gracias a los evangelios, la existencia y el pensamiento de los primeros cristianos; pero ¿podemos remontarnos hacia atrás y alcanzar realmente a Jesús de Nazaret? A semejante pregunta quiere responder esta obra, sobre el terreno de la crítica histórica racional [1].

CRITICA LITERARIA E INSPIRACION DE LAS ESCRITURAS

Antes de exponer metódicamente el camino de aproximación que, desde los evangelios, desemboca en Jesús de Nazaret, no parece inútil justificar de hecho y de derecho el ejercicio de la

[1] La obra fundamental continúa siendo la de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga ^{6}1951), publicada por vez primera en 1906. Varias monografías han tratado frecuentemente la cuestión; señalemos, entre otras: W. H. Stanton, *The Gospels as historical Documents* (Cambridge 1909); L. de Grandmaison, *Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves* (París 1928); F. M. Braun, *Où en est le Problème de Jésus?* (Bruselas/París 1932); E. Hoskyns y F. N. Davey, *L'enigme du Nouveau Testament* (traducción francesa, Neuchâtel/París 1949); C. H. Dodd, *History and the Gospels* (Londres 1938); M. Goguel, *Jésus* (París ^{2}1950), con una «Histoire des vies de Jésus», pp. 15-54; J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Zurich 1960). Recordemos igualmente los capítulos de la *Introduction à la Bible,* ed. A. Robert y A. Feuillet (París 1959); traducción castellana: *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965), o de la *Introduzione al Nuovo Testamento* (Brescia 1961) 1-218, 314-325. En una perspectiva más sintética y más filosófica, otras obras se han esforzado en responder a las dificultades planteadas por la mentalidad modernista, entre ellas: J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant* (Bruselas 1944); traducción castellana: *Bajo la mirada del incrédulo* (Bilbao); J. Guitton, *Jésus* (París 1956); traducción castellana: *Jesús* (Madrid 1958).

crítica literaria, a fin de advertir mejor su alcance y sus límites y prevenir de esta manera falsas dificultades.

El cristiano llega de distintas maneras al conocimiento de Jesús de Nazaret. Mediante la liturgia, la Iglesia distribuye a sus hijos el pan del evangelio, repartiendo cada domingo extractos más asimilables según el tiempo y los días del año. Gracias a la lectura y a las enseñanzas, el marco y el desarrollo de la vida de Jesús llegan a ser familiares para el cristiano, que admira esa maravillosa existencia y saborea su doctrina. Existe, finalmente, otro medio de conocimiento, que no puede sustituir a los precedentes, pero que es el único que satisface a los espíritus exigentes desde el punto de vista racional: el conocimiento científico de las fuentes, gracias a las cuales se llega a Jesús de Nazaret.

La investigación crítica no ignora que, para ser total, el conocimiento de Jesús se lleva a cabo en el amor de la fe viva; no pretende tampoco determinar un objeto de fe que sólo la Iglesia tiene autoridad para delimitar sin error; pero encuentra su justificación en una exacta inteligencia de la inspiración de las Escrituras, dogma que gana al iluminarlo con el misterio de la encarnación.

Supongamos que en la época del emperador Tiberio algunos galos, antepasados nuestros, habiendo oído hablar del profeta de Galilea, se hubiesen dirigido a Palestina para ponerse en contacto con Dios mediante su intervención. Hubieran admirado sin duda las obras maravillosas que se obraban a su paso; pero si hubiesen querido comprender las sorprendentes palabras que brotaban de sus labios, ¿no hubieran debido aprender su lengua, el arameo palestino de su época? La palabra divina se expresaba en la palabra de un hombre perteneciente a un determinado medio en el tiempo y en el espacio. Palabra de Dios, pero palabra encarnada. El dogma de la inspiración significa que estos «escritos» expresan la palabra de Dios; de la misma manera que ese hombre, Jesús, es «Verbo de Dios encarnado» *(Verbum Dei incarnatum)*, igualmente estas Escrituras son «Verbo de Dios puesto por escrito» *(Verbum Dei scriptum)*. Hay que abordarlas, por tanto, con el mismo respeto con que antaño se hubiese tratado a la persona de Jesús de Nazaret; pero hay que llevar este respeto hasta querer penetrar las particularidades de su lenguaje, hacernos con su manera propia de expresarse.

Tropezamos aquí con una dificultad, incluso una tentación, que proviene de la condición inspirada de las Escrituras. Frente a Dios que se revela, se encuentran dos tendencias en el corazón

del hombre. Con frecuencia —se trata de una tendencia espontáneamente religiosa—, el hombre respeta a Dios hasta tal punto que sólo puede concebir la revelación de su palabra bajo la forma brutal de una intervención de la eternidad en el tiempo y, si podemos expresarnos de esta manera, del mismo modo que un aerolito caído del cielo. Por otra parte, algo cierto hay en este deseo del hombre, ya que la «revelación» es exactamente una irrupción de Dios en el mundo; pero entonces se trata solamente de «revelación», no de «inspiración» en el sentido que damos a este vocablo. Así sucede con los musulmanes, para quienes el Corán es revelado y no inspirado: su texto nada tiene que ver con la historia, no tiene que «ser actualizado»; la profecía sobre la cual pone el sello definitivo, pertenece a un pasado que, como tal, es venerado en su inmutabilidad [2].

Inversamente a esta tendencia idealista que cuida de no mezclar a Dios con el lodo de este mundo, la tendencia racionalista del hombre busca aclimatar aquí abajo la revelación y la humaniza hasta el punto de que ya no es la irrupción de una realidad trascendente, sino que se convierte en la expresión de un estado permanente. Después de todo, ese Dios externo a la tierra, ¿es algo más que la proyección del espíritu, fruto de la imaginación? ¿No tiene necesidad el hombre de un absoluto que le supera y le arranca al devenir de su historia? Bastaría con restablecer a Dios en el curso de este mundo creado para constatar que la revelación no se produjo sencillamente en un lugar y en un momento del pasado, sino que tiene lugar a cada instante del tiempo actual, de mi presente. Así, con la plausible intención de volver a introducir a Dios en el mundo se llega a sacrificar la perfecta trascendencia de Dios; desde ese momento ya no se trata de «inspiración», ni incluso de «revelación», sino que es el hombre quien se habla a sí mismo.

Estas dos tendencias resultan excesivas en la medida en que no se compensan mutuamente y no encuentran en el Verbo encarnado el fundamento de su conciliación. La Sagrada Escritura no es un bólido celeste ni una obra terrestre, sino el fruto de la cooperación del cielo y de la tierra. Según la expresión de los

[2] Léanse las juiciosas observaciones de un especialista en estudios musulmanes: A. Arnáldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane* (París 1956), especialmente «La critique du christianisme», pp. 305-313.

Padres de la Iglesia [3], Dios ha querido, en su divina «condescendencia», adoptar las formas de vivir, de pensar y de expresarse *familiares al hombre, a fin de elevarlo hasta sus propios* modos de vivir y de pensar. Los libros sagrados son divinos, no porque hayan caído del cielo, sino porque expresan con palabras humanas la palabra de Dios que se encarna de alguna manera en el lenguaje del hombre inspirado.

Así como el Verbo de Dios *(Verbum Dei)* adoptó un cuerpo humano en un tiempo y un lugar determinado, de la misma manera las palabras de Dios *(verba Dei)* han adoptado la condición de escritos humanos de tal lugar y tal época. Examinando los evangelios, el historiador busca expresar lo que han querido decir sus autores humanos; prepara el camino al final del cual distinguirá el creyente, a través de las expresiones de los hombres, el propio espíritu de la palabra de Dios. La labor del historiador, por crítica y rigurosa que pueda parecer, no es una profanación de los libros sagrados; antes al contrario, es indispensable para saborear, en su exacto sentido, las enseñanzas y la revelación del Señor. Labor difícil, cuyos resultados no siempre satisfacen; es análoga al proceso de la fe: de la misma manera que se necesitaba buscar la divinidad de Jesús, que su humanidad velaba al propio tiempo que expresaba, de la misma manera hay que buscar el espíritu a través de un lenguaje cuyo secreto se nos escapa a menudo todavía.

La analogía del *Verbum Dei scriptum* y del *Verbum Dei incarnatum,* debe proseguirse. Efectivamente, permite no sorprendernos ante los límites, los titubeos, las incertidumbres y los progresos del conocimiento científico de los evangelios. Frente al Verbo hecho carne, los contemporáneos de Jesús de Nazaret sólo vieron a un hombre, aunque por instantes fugitivos distinguieran en él proporciones sobrehumanas: vieron la «forma de siervo» (Flp 2,7) que quiso tomar hasta el día en que, gracias al Espíritu Santo, se les concedió la fe que iluminó y transfiguró la realidad vivida. Incluso entre los discípulos se dio una búsqueda lenta y sujeta a continuas revisiones. Parecida es la actitud del investigador respecto al conocimiento científico de los evangelios, considerados como la palabra de Dios puesta en escrito utilizando letras humanas.

[3] La expresión la adoptó Pío XII en la Encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) (*Ench. Bib.* 559; traducción castellana en CEDP, t. I, pp. 1072-1073, núm. 20; Denz. 2294; y en FC, 202).

A partir de este momento, todo puede convertirse en tema de discusión, ya que existen grados en la certeza histórica. Si *debido a una reacción sorprendente, aunque posible e incluso* atestiguada [4], la existencia de Jesús ha podido ponerse seriamente en duda, ello significa que la razón, apoderándose de este «objeto» histórico en que se ha convertido Jesús, es invitada a elegir con la ayuda de los medios racionales del conocimiento humano. Eso no quiere decir que sea razonable dudar de la existencia de Jesús; pero esta duda, expresada una vez, muestra hasta qué punto se entregó Jesús a la razón de los hombres [5].

Escojamos un ejemplo más delicado, que nos hará ver en qué sentido pueden coexistir, en el historiador creyente, dos tipos de certeza: una absoluta, mediante la fe; la otra condicional, mediante la razón. El historiador puede perfectamente, en rigor, negarse a reconocer que Lucas, en el relato de la anunciación, quisiera enseñar directamente que María había formado el firme propósito de permanecer virgen. Esto no le impediría admitir que la tradición ulterior ha enunciado en términos categóricos lo que el texto (si no Lucas) afirmaba de una manera implícita en la expresión... «... no conozco varón» (Lc 1,34). En ello no hay nada sorprendente: el historiador no posee las llaves de la vida eterna. Si todo está virtualmente contenido en el texto inspirado, no todo aflora de la misma manera en la letra ni incluso en la clara intención de su autor humano. Con la ayuda de esta doctrina sobre las relaciones de la Escritura y la tradición, el historiador católico puede y debe manipular, de la misma manera que el incrédulo ,el juego de la crítica racional, sin mezclar en él prematuramente el contenido de su fe.

En realidad, lejos de representar la fe un obstáculo para el historiador creyente, éste se siente tanto más estimulado a proseguir su investigación, cuanto sabe por esta fe que la Biblia, palabra de Dios, no puede enseñar *error.* Muy a menudo, en efecto, tropieza con contradicciones o incompatibilidades de detalle, cuando confronta los diversos relatos de una misma escena; se ve obligado

[4] P. L. Couchoud, *Le mystère de Jésus* (París 1924); ídem, *Jésus, le Dieu fait homme* (París 1937). Su hipótesis obtuvo muy poco éxito incluso entre los críticos más radicales, como A. Loisy, «Revue critique d'histoire et de littérature» 91 (1924) 447-452; C. Guignebert, RHR 94 (1926) 215-244, o R. Bultmann, *Jesus* (Berlín 1926) 16.

[5] Véase el excelente relato de G. Kittel, «Der historische Jesus», en *Mysterium Christi* (1931), 45-65.

entonces a ejercer una crítica rigurosa que le llevará a elegir tal versión de los hechos y dejar de lado tal otra. Por ejemplo, puede creer que Jesús fue juzgado, no durante la noche, sino al amanecer; o bien puede optar por la versión que da Mateo del padrenuestro. De no ser creyente, se limitaría a esta selección, llegando a la conclusión de que uno de los relatos es exacto y el otro inexacto. Pero, debido a que es creyente, sabe que este primer resultado le obliga, como historiador que es, a proseguir su búsqueda a fin de descubrir la verdadera intención del evangelista, cuya versión siente la tentación de rechazar. El privilegio de la «inerrancia» no se produce sobre la exactitud material de cada detalle, sino sobre la verdad objetiva de lo que el autor sagrado ha querido enseñar al citar ese detalle. Entonces el historiador creyente no considerará como un atentado contra la «inerrancia» lo que a veces se denomina «falsedad» del detalle; hablará más bien de *inexactitud* con relación a la verdad de conjunto; comprenderá que este detalle no entra en el relato del evangelista a título de pieza básica, sino como una circunstancia secundaria. Y esto le obliga a superar su propio juicio para intentar adivinar la intención del escritor que examina. Nada se opone a que, incluso a despecho de su propia inexactitud, el detalle incriminado no pueda aportar la revelación de una verdad que hay que recoger: Jesús no fue juzgado «de noche», pero es cierto que su proceso y su condena coinciden con la «hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). Buscando de esta manera la verdadera intención del escritor, el historiador, animado por el creyente que lleva dentro, se ve entonces abocado a realizar de una manera más precisa y más total su labor propia de historiador. No desconoce la inexactitud del detalle, pero descubre mejor la verdad del conjunto a que se subordina el detalle.

Es lo que ya afirmaba san Agustín, quien, cuando tropezaba con una «aporía» de esta clase, reconocía sin dificultad, en última instancia y después de haber agotado todas las otras explicaciones posibles, que todavía no había comprendido el texto y debía proseguir su búsqueda: «Si en las Escrituras ocurre que tropiezo con un pasaje que parece contrario a la verdad, no dudaré en pensar que el manuscrito es defectuoso o que el texto original se ha traducido mal, o bien que no lo he entendido» [6].

[6] *Ep.* 82, 1, 3 = PL 33, 277. Sobre el tema de la inerrancia bíblica, cf. los informes circunstanciales de P. Benoit, en *Init. Bib.* (³1954) 34-44 (trad. castellana: *Iniciación bíblica, Introducción al estudio de las Sagradas Escrituras,* Méjico) y en *Cath.* 5 (1963) 1539-1549, y de A. Barucq y H. Cazelles, en *Intr. Bib.* 1 (²1959) 58-68.

La actitud crítica respecto a los libros sagrados es muy antigua [7]. Los trabajos de Orígenes o de Jerónimo a fin de establecer el texto auténtico son de inmenso valor. Agustín compone un tratado *De consensu evangelistarum* a fin de disipar las aparentes contradicciones que comprueba en los cuatro evangelios; así explica [8] cómo, al hacer que Jesús sea abordado directamente por el centurión, Mateo (8,5), gracias a una figura de estilo, simplifica la realidad histórica que Lucas transmite con más exactitud: se trata de una delegación que, con mucho respeto, envía el centurión ante Jesús (Lc 7,3). No puede decirse que la crítica haya sido ignorada por los Padres de la Iglesia; pero entonces no era indispensable como lo fue a partir del siglo XIX.

Situada en la perspectiva hegeliana que había adoptado D. F. Strauss, la escuela de Tubinga llegó hacia el año 1850 a resultados tan extravagantes que los investigadores recibieron nuevos estímulos: Mateo (que datería del año 130) sería la deformación tendenciosa del evangelio arameo de los Hebreos, escrito que se relacionaría con Pedro y con un ambiente judeocristiano. Lucas, de tendencia contraria a Pedro, representaría una adaptación del evangelio paulino de Marción (hacia 140-180). Finalmente, la síntesis de Marcos pretendería neutralizar las dos tendencias primeras. De no querer evadirse en lo arbitrario de los sistemas de Tubinga, se hacía necesario examinar más de cerca los propios textos.

Ahora bien, cosa paradójica, fue también Strauss quien dio el estímulo. Bajo un tono de reconstrucción filosófica se ocultaba un germen de crítica. Strauss había intentado determinar la evolución literaria de los relatos evangélicos; en el origen de los relatos —decía— existen desde luego acontecimientos, pero la comunidad creyente los ha transformado, embellecido; incluso a veces, partiendo de profecías bíblicas, se ha entregado a reconstrucciones o a verdaderas creaciones. De hecho, hablar del papel de la comunidad cristiana en la elaboración de esos relatos, no es una cosa impía: es sugerir que existen fuentes en sus orígenes y que estas fuentes tienen indudablemente algún valor. Con esta excelente intención, dos investigadores llegaron simultáneamente,

[7] Complétese con nuestra «Breve historia de la interpretación», en *Intr. Bib.* 2 (1959) 145-162.

[8] *De consensu evangelistarum,* II, 20 = PL 34, 1101.

en 1838, tres años después de aparecida la obra de Strauss, a un resultado parecido: en la base de la tradición evangélica se encuentran dos documentos principales, Marcos y una colección de sentencias, que ofrecen un terreno sólido sobre el cual puede edificarse la historia de Jesús. Tal es el origen de la teoría de las *dos fuentes,* de la que hablaremos más adelante a propósito del hecho sinóptico.

Entregados al escalpelo de la crítica, estos dos documentos van a ser trabajados, modificados, perfilados, transformados, revestidos, según los gustos y los temperamentos de los investigadores. Unos insisten en la vida de Jesús que se puede elaborar partiendo del evangelio de Marcos; otros se aferran a las sentencias para intentar edificar un sistema doctrinal coherente, del tipo de la obra de Harnack: *La esencia del cristianismo* (1900). Otros, finalmente, ponen en tela de juicio las dos primeras clases de intentos: el evangelio, en su profunda naturaleza, no es una moral; es una gran esperanza, esperanza ilusoria sin duda, pero que fue el primer antecedente de la conciencia de Jesús.

A principios de este siglo, innumerables síntesis quisieron reunir el mensaje evangélico de una manera coherente; pero estas reconstrucciones se apoyaban por lo general en presupuestos de orden teológico. La crítica literaria realizaba, sin embargo, grandes progresos. Los famosos decretos de la *Pontificia Comisión Bíblica* [9] sobre las hipótesis de Loisy o el sistema de las *dos fuentes* quieren sencillamente poner en guardia al católico contra las consecuencias de su aplicación intemperante. Por ejemplo, la teoría de las *dos fuentes* representaba entonces un peligro que hoy ha desaparecido: tendía aparentemente a poner en duda el valor histórico de los evangelios; de adoptarla, la parte narrativa de la vida de Jesús descansaría totalmente sobre Marcos, el cual no es un apóstol-testigo; además, las sentencias, recogidas por la fuente común a Mateo y a Lucas, no bastarían para atribuir el conjunto del primer evangelio al apóstol Mateo. Hoy en día, cuando ha cambiado profundamente la problemática de los evangelios —por ejemplo, la de su autenticidad crítica o de las fechas exactas de

[9] Los textos de los decretos están reproducidos en *Intr. Bib.* 2 (1959) 160-162; 616-617. La traducción castellana de las citadas respuestas de la Comisión bíblica se halla en Denz. 2110-2112 (respuestas del 29 de mayo de 1907), 2148-2154 (respuestas del 18 de junio de 1911), 2155-2163 (respuestas del 26 de junio de 1912) y 2164-2165 (respuestas del 26 de junio de 1912).

su aparición—, sería perder el tiempo limitarse al aspecto negativo de los decretos de la *Pontificia Comisión Bíblica;* su alcance actual se precisó oficiosamente en el año 1955 [10]. Lo que hoy día interesa, tanto a los exegetas católicos como a todos, es la determinación, cada vez más precisa, del género literario de los evangelios [11].

La crítica literaria que había desembocado en la teoría de las *dos fuentes,* amenazaba con llegar a un callejón sin salida: la disección cada vez más minuciosa de los documentos. Por otra parte, favorecía, quizás inconscientemente, cierta presentación engañosa de la «vida de Jesús». Según esta interpretación, calificada a menudo de «liberal», sería posible depurar perfectamente los evangelios de las aportaciones debidas a los primeros cristianos y alcanzar de esta manera un núcleo histórico incontestable. Para el historiador, el resultado de este trabajo representaría un retrato de Jesús que el hombre podría aceptar o rechazar libremente.

En espera de que este ideal se revisara, dos obras iban a de-

[10] Por el secretario y el subsecretario de la Comisión bíblica: A. Miller, *Das neue biblische Handbuch:* «Benediktinische Monatschrift» 31 (1955) 49-50; A. Kleinhans, *De nova Enchiridii Biblici editione:* «Anton» 30 (1955) 63-65. Véase J. Dupont, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum:* RB 62 (1955) 414-419. Breve resumen en *Intr. Bib.* 2 (1959) 155.

[11] Cosa que los papas dejan entender más o menos claramente. Véase G. Courtade, SDB 5 (1952) 385-387, Pío XII lo ha proclamado oficialmente en 1943 en su encíclica *Divino afflante Spiritu (Ench Bib.* 538-569; traducción castellana en CEDP, tomo I, pp. 1061-1078; y fragmentariamente en Denz. 2292-2294, y en FC, 197-202), que ha prestado a los exegetas católicos un nuevo aliento liberador. Artículos recientes: R. Schnackenburg, *Der Weg der katholischen Exegese:* BZ 2 (1958) 161-176; J. L. Mc Kenzie, *Problems in Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis:* JBL 77 (1958) 197-204; Mons. A. Charue, *Ce que l'Église attend des exégètes,* en *Sacra Pagina* 2 (1959) 76-85; Card. B. Alfrink, *La vulgarisation de la science biblique et les documents de l'Église,* en *Sacra Pagina* 1 (1959) 66-75; X. Léon-Dufour, *Renouveau biblique et vie spirituelle:* DS 4 (1960) 265-278; B. C. Butler, *Roman Catholic Biblical Scholarship:* Exp.T 72 (1960) 113-114; Card. B. Alfrink, *Lettrepreface aux Mélanges offerts à A. C.at Bea et à A. Vaccari:* Bib. 43 (1962) 254-263. Punto de vista no católico: S. Schulz, *Die römisch-katholische Exegese zwischen historisch-kritischer Methode und lehramtlichem Machtanspruch:* Ev.T 22 (1962) 141-156. Posteriormente, una instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica aparecida el 21 de abril de 1964 y la constitución del Vaticano II sobre la revelación (18-XI-63) han sancionado este modo de ver las cosas.

terminar una renovación de los estudios críticos. Wrede [12] declara que Marcos persigue una intención teológica; K. L. Schmidt [13] tiende a pulverizar el marco cronológico que los conservadores querían mantener del segundo evangelio. ¿Qué quedaba de la teoría puramente literaria de las *dos fuentes,* si se comprobaba que el propio Marcos carecía de solidez para la elaboración de una *Vida de Jesús?* Ya no bastaba comparar los documentos entre sí, buscar cuáles pudieron ser sus fuentes; era preciso, inspirándose en la sociología contemporánea, explicar la historia de la formación del evangelio antes de ser puesto por escrito. Supremo intento para alcanzar, a través de la presentación debida a la comunidad creyente, la propia persona de Jesús. Desde entonces ya no se concibe el examen de un texto sin el estudio conjunto del «contexto vital» en que fue elaborado.

La crítica literaria adquiere entonces una nueva dimensión, calificada a veces como «sociológica». Esta búsqueda puede llevar a multiplicar arbitrariamente las formas literarias, a reducir el papel de los autores al de simples compiladores; puede dar lugar a un escepticismo general en lo relacionado con el acontecimiento histórico. Para el historiador capaz de evitar estos excesos sigue siendo indispensable.

Pongamos un ejemplo. La simple crítica literaria puede demostrar por qué la sesión del sanedrín tuvo lugar de día y no de noche; con dificultad podría decir si el tribunal pronunció o no una sentencia de muerte contra Jesús (Mt 26,57-27,2**). Marcos lo afirma; Mateo no lo dice positivamente; Lucas y Juan no dicen ni palabra. Los textos solos no permiten zanjar la cuestión; hay que invocar un fenómeno de orden social: la tradición cristiana tenía tendencia a cargar a los judíos con la responsabilidad de la muerte de Jesús. Por tanto, no es Marcos quien mejor refleja el acontecimiento pasado, sino Mateo, quien se muestra reticente respecto a esta tendencia, y sobre todo Lucas y Juan, quienes van en sentido contrario.

Más allá del estudio de los géneros literarios, más allá del estudio del ambiente, la crítica literaria se concluye en una tercera etapa. Si ha sido necesario buscar cuál fue la formación *del* evangelio, hay que descubrir en definitiva cómo se «formaron» los documentos que poseemos, *los* evangelios en su diversidad.

[12] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gottinga 1901).

[13] K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlín 1919).

Sus autores no son compiladores anónimos, reflejan también un ambiente y tendencias doctrinales. Hoy en día se llega incluso a calificarlos de «teólogos» y a declarar que, hablando con propiedad, no existen evangelios «sinópticos» [14]. Con esta última etapa se cierra el círculo que, a partir de los textos existentes, retorna a ellos para caracterizar a cada uno de los autores, pasando por el conocimiento de la comunidad que les alimentó con su fe.

Estos métodos científicos, que han recibido nombres mágicos —crítica literaria, historia de la formación de los evangelios *(Formgeschichte),* historia de la redacción de los evangelios *(Redaktionsgeschichte)*—, deben purificarse continuamente de las preocupaciones extrañas a sus propósitos y cuidar de no dar respuestas que sobrepasen su competencia. En estas condiciones, las tres etapas del estudio crítico son el camino obligado de quien aspire a realizar una obra científica sobre Jesús. La tarea se hace difícil debido a las opciones que reclama a cada instante [15] y de las consecuencias que trae aparejadas para la misma predicación [16].

HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS
FINALIDAD Y METODO

Esta obra es limitada en su objeto y en su ambición. Reconocer estos límites es el modo de guardarse de exigencias engañosas.

¿Qué se quiere expresar cuando se habla de la «historicidad» de los evangelios? La historicidad no es de un solo tipo: varía según el género literario de la obra considerada. La determinación de este género es difícil, ya que debe precisar la forma del pasaje en función del contexto vital que le dio origen. Por el contrario, la noción es fácil: hablar de «género literario» es explicar una realidad muy sencilla, accesible a partir de experiencias de la vida ordinaria.

Todos sabemos lo que es una moda; por ejemplo, la moda de vestir. Depende de un doble factor; por una parte, se trata de algo convencional, de un determinado estilo de vida; por otra, es una

[14] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (1956) 144; cf. RSR 46 (1958) 240.

[15] Para más detalles, véase nuestra exposición *Jésus-Christ et l'historien,* en *Le Christ, envoyé de Dieu* (1961) 342-364.

[16] F. J. Mc Cool, *The Preacher and the historical Witness of the Gospels:* TS 21 (1960) 517-543.

apropiación personal de ese estilo para adaptarlo a nuestra persona; dos elementos, uno impersonal y sociológico, otro personal e individual: ¿no se debe en gran parte a la dosificación de uno y otro, el encanto que emana de una persona? Sabemos perfectamente que harían reír, serían «pasadas de moda» las formas de vestir de principios de siglo, las que usaban nuestras abuelas cuando eran unas jovencitas, con sus pantalones de puntilla que sobresalían bajo las faldas. Existe cierto estilo del vestir del que no es posible liberarse, so pena de caer en el ridículo: esto depende de la época y también depende del lugar. ¿Qué es, por tanto, la moda? Una forma colectiva de pensar, de sentir, de expresarse, en función de toda una civilización. Se trata de un «género de vestir». Un análisis parecido puede también llevarse a cabo a partir del estudio de las artes plásticas, en particular de la arquitectura; es válido también en el terreno de la literatura y caracteriza el «género literario» [17].

Una persona experta no aborda de la misma manera las diferentes obras que encuentra en la librería, ya que allí están representados todos los géneros literarios. No se puede leer una novela policíaca de la misma manera que un libro de historia, ni como unos anales o unas memorias: las conferencias que se predican en Notre-Dame de París no tienen nada que ver con el estilo periodístico. Incluso pueden variar los estilos dentro de una misma obra. Así, por ejemplo, en un periódico, los accidentes, los procesos, los crímenes, el editorial plúmbeo o el consultorio sentimental representan otros tantos géneros que obedecen a leyes diversas. Pero cada uno de ellos se encuentra sometido a determinados principios: no existen mil maneras de dar cuenta de un entierro o un incendio. Por tanto, determinando exactamente el género literario de un relato, se aprecia mejor el acontecimiento relatado.

Volvamos a la historicidad de los evangelios. En el sentido moderno, un escrito se llama «histórico» cuando tiende a expresar todos los hechos importantes con una intención científica, con la ayuda de documentos sometidos a la criba de la crítica hasta su último detalle. Si se trata de una biografía, no debe olvidar nada en el relato de los hechos, so pena de merecer el epíteto de tendenciosa. Según las breves constataciones que hemos hecho, es evidente que los evangelios no tienen en modo alguno esta pretensión.

[17] A. Robert, *Littéraires (Genres)*, en SDB 5 (1952) 405-421.

Por el contrario, existe lo que se puede llamar una historicidad en sentido vulgar: los escritos expresan correctamente los hechos [18]. De ello no se sigue que queramos resucitar un viejo concepto cosista de la historia, como si la fotografía fuese el ideal de la ciencia. Al contrario, este retorno a una representación pictórica de los hechos, la que practicaban los antiguos, nos acerca al concepto moderno de la ciencia histórica, mucho más consciente de sus límites que lo era la ciencia positivista del siglo XIX. El pseudoideal de la crónica objetiva ha cedido el sitio a la visión interna de las cosas [19].

Una comparación [20] permite comprender dónde reside la verdad histórica de una tradición. Acaba de fallecer en América un hombre al lado de uno de sus hijos, mientras los otros dos se encuentran en Europa. El que se encuentra en América manda junto a sus hermanos a un amigo que relata exactamente y con gran lujo de detalles los últimos instantes del padre. Transcurrido algún tiempo, se reúnen los tres hermanos y evocan la muerte de su padre. En muchos puntos sus recuerdos no concuerdan en cuanto a los detalles exteriores: el hijo que asistió al padre ha olvidado muchos de ellos; pero lo que ha retenido y que él sólo puede explicar, ¿no es lo esencial? Ya que a diferencia del amigo que relataba los hechos en un informe circunstanciado y materialmente exacto, se trata del hijo que habla con la memoria del cariño. ¿Cuál ha dicho la «verdad» sobre los últimos instantes del padre?

La historicidad que podemos esperar de los documentos evangélicos no es de peor calidad que la de las obras modernas; es de otro género que debemos determinar: ¿en qué medida podemos llegar hasta Jesús de Nazaret?

La investigación de esta obra es también limitada en cuanto a su ambición. No pretende demostrar el carácter o la calidad histórica de cada relato o de cada palabra evangélica: éste es asunto de los comentarios exegéticos de cada uno de los evan-

[18] Son las mismas expresiones de Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus,* aparecida en 1920: «La ley principal de la historia es que lo escrito ha de convenir con los hechos, tal como realmente se realizaron» *(Ench. Bib.* 457); Denz. 2187; FC 194).

[19] Véase A. Robert y L. Venard, *Historique (Genre),* en SDB 4 (1941) 7-32; H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (París 1954); J. Hours, *Valeur de l'histoire* (París 1954).

[20] Esta comparación era del agrado de nuestro maestro, el P. Victor Fontoynont.

gelios. Su finalidad consiste en apreciar la calidad histórica de los documentos tomados en su conjunto o como colecciones amalgamadas. Esta vista panorámica no permite contornear hasta el último detalle, pero tiene su valor: pueden subsistir o levantarse dificultades, pero el conjunto se mantiene. Efectivamente, mediante el método de convergencia podemos tener una certeza sobre el conjunto antes de haber obtenido la certeza sobre cada detalle: *mole stat.*

Por lo demás, hay que aclarar lo que llamamos historicidad global. A veces se la califica como «sustancial», pero de esta manera se corre el riesgo de sacrificar algunas partes que serían históricas sólo «accidentalmente». En la historicidad no existen grados mayores o menores, sino formas variadas mediante las cuales se alcanzan los hechos. Por tanto, preferimos la expresión cualitativa de «género literario» al lenguaje cuantitativo (sustancial/accidental).

Para descubrir a Jesús de Nazaret, el historiador debe situarse en la perspectiva de los autores que lo atestiguan; debe proceder a una corrección visual, so pena de ser víctima de una ilusión óptica. El anteojo preparado para captar el conjunto puede hacer que los detalles queden difuminados: basta con que ofrezca del evangelio una visión panorámica correcta [21].

Este es el fin propuesto. Para alcanzarlo, antaño se procedía a menudo según los sabios principios probados de la crítica histórica [22]. Ante todo preocupaba la autenticidad de los evangelios; debían ser atribuidos a tal autor, fechados en tal época. Luego, después de haber establecido el texto en su integridad, se demostraba su historicidad de la siguiente forma: la crítica externa (documentos de la historia profana, tradición primitiva de las iglesias, costumbres de los herejes) y la crítica interna (fuentes utilizadas por los autores, arcaísmos, coherencia y trascendencia

[21] H. Schürmann desarrolla una comparación con la puesta a punto de un aparato fotográfico: *Die vorösterlichen...*, en HJKC (1960) 350-351.

[22] Los promotores del método fueron, según parece, L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* 2 (1911) 1288-1538; M. Lepin, *Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité* (París 1929); H. Pinard de la Boullaye, *Carêmes de Notre-Dame de Paris* (1929-1933). Recientemente la presentación más clásica ha sido proseguida por L. Stefaniak, *De Novo Testamento ut christianismi basi historica:* DTh.P 61 (1958) 113-130. Continúa siendo repetida en numerosos manuales.

del relato, contraprueba con ayuda de los apócrifos, respuesta a todas las objeciones que se referían a las pequeñas divergencias) prueban que los evangelios emanan de autores sinceros y bien informados.

No sería justo rechazar en bloque esta argumentación; no obstante, parece que debe ser completada y reformada [23]. Esto se debe sobre todo al cambio sobrevenido en el método de la crítica literaria. Como hemos dicho antes, la principal aportación de las investigaciones modernas atañe al contexto vital, sin el conocimiento del cual es difícil apreciar exactamente la obra de los antiguos. Por ahí debe modificarse y rejuvenecerse la presentación del problema que plantea la historicidad de los evangelios.

Los evangelios proceden, ciertamente, de autores determinados; pero, ¿soportan éstos el método crítico aplicado a las obras modernas de historia? Dejamos de lado el problema de la autenticidad de los escritos, que no parece resuelto a los ojos de todos los críticos, por dos consideraciones que justifican una presentación renovada.

Marcos y Lucas, según la tradición, no son testigos directos de Jesús de Nazaret, y su dependencia de Pedro y Pablo no es suficiente para garantizar literariamente su testimonio. Juan se presenta como un testigo, pero bastante tardío, y produce una «obra única, que no corresponde a ningún género definido, en que la historia, la teología y la mística se unen indisolublemente» [24]; finalmente, el primer evangelio es una refundición de la obra que la tradición atribuye al opóstol Mateo. De todos modos, los autores de los evangelios no pueden considerarse «testigos» en el sentido que la crítica histórica moderna concede a este vocablo.

Por otra parte, Mateo, Marcos y Lucas se muestran ante todo «servidores de la palabra», preocupados por transmitir los datos tales como los han recogido, después de haber contrastado su valor. Estos se les imponían bajo formas ya determinadas; al esogerlos, los encuadraban en un esquema de conjunto recibido también tradicionalmente. Sólo Juan se atrevió a variar esta disposición, a la que se sujetan los tres primeros evangelios. Las

[23] Nos alegra comprobar que C. Martini se solidariza con una presentación renovada de la argumentación tradicional, «Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate evangeliorum synopticorum»: VD 41 (1963) 3-10.

[24] L. Venard, *Historique (Genre)*, en SDB 4 (1941) 29.

suturas de que se sirvieron para unir sus materiales son claras y permiten remontarse a una etapa presinóptica. En esta etapa, ¿puede responsabilizarse a los «autores» de unos materiales que han tenido una existencia literaria independiente? Sí, en el sentido de que han comprobado la solidez de la tradición aceptada; no, en el sentido de que no se sitúan por encima de la Iglesia que la transmite. En definitiva, la crítica histórica debe someter a examen a los autores de los evangelios; pero, sobre todo, debe penetrar en la comunidad primitiva, cuyos portavoces son los evangelistas. Entonces se encuentra en disposición de determinar cómo, a través de los documentos evangélicos, llega hasta Jesús de Nazaret.

No distribuiremos la argumentación según la autenticidad, la integridad y la historicidad, categorías racionales que no cubren exactamente la complejidad de lo real. No seguiremos analíticamente los métodos de crítica textual (determinación del mejor texto entre los manuscritos existentes), de la crítica literaria (estudio del lenguaje; de la composición literaria: análisis, fuentes, género; de la procedencia: el autor y su medio de vida, circunstancias de la aparición), de la crítica histórica, primeramente externa (lo que dicen sobre los documentos analizados, los documentos externos), luego interna (lo que dice el propio documento)[25]. La crítica histórica permite juzgar el contenido de un texto cuyo sentido ha sido fijado por la crítica literaria. A través de la tradición literaria sobre el acontecimiento se llega a percibir históricamente el acontecimiento en sí mismo. Vamos a proceder sintéticamente, retrocediendo desde el siglo II hasta la tradición oral. En cada etapa determinaremos lo que podemos conocer de nuestros escritos con la ayuda de las dos críticas, externa e interna, sucesivas o simultáneas; apreciaremos de esta manera progresivamente en qué sentido son históricos nuetros evangelios. La argumentación clásica queda así englobada y renovada.

Pueden determinarse tres etapas, correspondientes a las fases sucesivas en que pueden examinarse los escritos evangélicos.

1. Constituyendo la regla de fe evangélica, los cuatro evangelios fueron ante todo considerados en bloque, como el evangelio bajo cuatro formas: según la expresión de san Ireneo, es el «evangelio cuadriforme». A esta presentación de la tradición

[25] Véase L. Vaganay, *L'exégèse catholique,* en *Init. Bib.* (³1954) 487-506; H. Cazelles y P. Grelot, *Les règles de critique rationnelle,* en *Intr. Bib.* 1 (²1959) 69-168.

se adjuntará, desde el punto de vista moderno, una investigación sobre los materiales contenidos en nuestros evangelios.

2. Un estudio de los cuatro evangelios, considerados por separado, permite precisar el género literario «evangelio» y, con ayuda de la crítica interna, apreciar en esta fase cómo pueden ser llamados históricos.

3. Finalmente, remontándose hasta la tradición evangélica, anterior a la fecha en que se pusieron por escrito los cuatro evangelios, un estudio somero del medio en que se formó precisará en qué sentido merece nuestra confianza desde el punto de vista histórico y cuál es su fuente primera.

Llegado ahí —y ésta será nuestra última parte—, el historiador puede esbozar, partiendo de una crítica histórica de las tradiciones, un retrato de Jesús de Nazaret.

PRIMERA ETAPA

EL EVANGELIO CUADRIFORME

Las fuentes de la historia de Jesús se encuentran casi exclusivamente en los cuatro evangelios. Existen pocos documentos no cristianos referentes a esta historia. Caso paradójico es que un acontecimiento, punto de origen del cristianismo, pasara inadvertido fuera del mundo judío. Cabe lamentar esta carencia considerando que el testimonio de los autores no cristianos sería más imparcial que el de los creyentes. El historiador no se preocupa demasiado; sabe que la incredulidad, igual que la fe, no son factores de imparcialidad; las dos deben ser apreciadas.

De todas formas, las fuentes de origen no cristiano son escasas. Nos limitamos a reproducir el juicio de un historiador poco sospechoso de ligereza: Maurice Goguel. «Las que son bastante antiguas para merecer ser tomadas en consideración permiten a lo sumo reconocer la existencia de un personaje llamado Jesús o Cristo, crucificado en Palestina bajo el reinado de Tiberio. No aportan precisión alguna sobre su historia» [1]. *Un hombre llamado Jesús vivió bajo el reinado de Tiberio y murió crucificado; ése es el acontecimiento que se encuentra entre los datos de la historia universal* [2]. *Hoy, sin embargo, se puede añadir confiadamente el testimono del historiador judío Josefo, reconstruido recientemente en su tenor original* [3]; *en ese texto elocuente por sí mismo hacemos notar el lazo que establece entre el grupo cristiano y la comunidad de los discípulos de Jesús. He aquí el texto expurgado por el padre Pelletier de las interpolaciones cristianas: «En este tiempo vivió Jesús, hombre excepcional, porque llevaba a cabo cosas prodigiosas. Maestro de gentes que se mostraban plenamente dispuestas para acoger doctrinas, se ganó mucha gente entre los judíos e incluso entre los helenos. Cuando Pilato le condenó*

[1] M. Goguel, *Jésus* (1950) 55.

[2] Para lo que se refiere a la muerte de Jesús, , cf. J. Blinzler, *Le Procès de Jésus* (trad. francesa, París 1952) 32-48; traducción castellana, *El proceso de Jesús* (Barcelona 1960); X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1421-1423.

[3] A. Pelletier, *L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus:* RSR 52 (1964) 177-203; texto p. 199.

a la cruz por la denuncia de nuestros jefes, los que le habían entregado su afecto al principio no cesaron de amarle, porque él se les había aparecido al tercer día vivo, como los divinos profetas lo habían declarado, y así mil otras maravillas sobre él. Todavía hoy no se ha extinguido la estirpe de los que por causa de él son llamados cristianos.»

En la primera etapa del camino que ha de conducirnos a Jesús de Nazaret consideraremos los evangelios en su conjunto. De hecho, su contenido puede considerarse, sopesarse, controlarse, desde un punto de vista más exterior que el del análisis literario propiamente dicho.

La primera perspectiva es la de los escritores del siglo II. Desde luego, poco se preocupaban de nuestros problemas literarios, pero se planteaban a su manera la cuestión de la historicidad de los evangelios: ¿de dónde proceden estos cuatro libros? ¿Contienen, con exclusión de cualquier otra fuente no bíblica, el mensaje de salvación que es la medida y la norma de la fe cristiana?

Procediendo hacia atrás, interrogaremos luego a los «teólogos» del Nuevo Testamento; los escritos de estos testigos privilegiados del acontecimiento son, efectivamente, poco posteriores e incluso anteriores a la redacción de los evangelios.

Finalmente, y como tercera perspectiva sobre el contenido de los evangelios, el hombre moderno pasará por la criba de su ciencia los datos evangélicos a fin de comprobar si se contradicen con lo que conoce por otro lado.

¿No tendría un valor histórico —visto bajo estas tres perspectivas— el evangelio cuadriforme? Tal es la cuestión a la que pretende responder esta primera etapa de la investigación.

CAPITULO PRIMERO

LOS EVANGELIOS Y EL EVANGELIO

Muy a menudo, los críticos deseosos de apreciar el valor de los evangelios descuidan los datos de la tradición antigua, que abarca los dos primeros siglos, a fin de someter en conjunto los documentos al examen riguroso de su técnica literaria o arqueológica. Por lo general, les ha impresionado desfavorablemente el uso intempestivo que de ellos hacen a veces algunos apologistas, afanosos de encontrar pruebas perentorias sobre la verdad del cristianismo: los evangelios serían históricos porque, considerados históricos por los cristianos de los primeros siglos, han de atribuirse a los cuatro evangelistas, ya que se les atribuían en aquella época. Estas argumentaciones simplistas, que encubren una parte de verdad, no deberían llevarnos a desconocer el valor de la tradición del siglo II sobre los evangelios.

Siempre se hace difícil remontarse desde una obra acabada hasta el proyecto de dicha obra. Ahora bien, fue a partir del siglo II cuando nuestros cuatro evangelios se consideraron como «escritos» y no ya sólo como la «palabra» divina recogida de boca en boca. Asistiendo al paso de la tradición oral a la escritura, quizá descubramos el ángulo desde el cual podrá abordar el historiador con más provecho estos documentos.

EL CANON DE LOS EVANGELIOS

Entendemos hoy por «canon de las Escrituras» el catálogo de los libros inspirados reconocido oficialmente por la Iglesia. La formación progresiva de este canon es muy difícil de reconstruir, y no podemos pensar en exponerla, aunque sea brevemente. Una paradoja semántica aclarará nuestra reflexión. La palabra griega *kanón* significa fundamentalmente «regla», «medida»; así, por ejemplo, el canon de Policleto designa el conjunto de reglas y medidas que deben seguirse en el arte de la escultura. Ahora bien, exceptuado Orígenes, el sentido de «catálogo» aparece en

la Iglesia tardíamente, hacia el año 360, en el concilio de Laodicea: se contraponen los textos canónicos a los salmos personales [1].

Hasta principios del siglo III, el término caracteriza la verdad, la fe, la Iglesia. Cuando Ireneo habla del «canon de la verdad» [2] o del «canon de la fe» [3], proclama que «tenemos como regla la propia verdad» [4]. Tertuliano precisa que se trata de «una enseñanza transmitida por sucesión» [5]. Con Clemente de Alejandría [6] y Orígenes [7], el vocablo se enlaza con «Iglesia» o se califica de «eclesiástico» [8]. Esos Padres no distinguen todavía entre Escritura y Tradición cuando hablan de la «regla de la verdad»; se inclinan del lado de la tradición, «porque les parece que la tradición y la conformidad de las iglesias son la primera norma de la enseñanza cristiana» [9].

La ambivalencia del término «canon», que significa en primer lugar «regla viva de la tradición», y después, «lista, catálogo fijado», es muy significativa; la historia de las palabras refleja la de las ideas. De la misma manera que la regla viva de la tradición acabó por expresarse en un catálogo de libros determinados, así la tradición evangélica acabó por plasmarse en los cuatro evangelios. Pero así como sería erróneo desconocer la regla viva en provecho de la lista, de la misma manera los evangelios deben referirse siempre a la tradición evangélica viva. Eso es lo que nos enseñan los escritores eclesiásticos.

Pero ¿cómo se fijó el canon de los «cuatro evangelios» y qué sentido se le daba? Primera constatación: el canon de los cuatro no es originariamente el resultado de un decreto dado por la

[1] PG 25, 436. Sobre el problema semántico, ver H. W. Beyer, TWNT 3 (1938) 600-606.

[2] *Adversus haereses,* I, 1, 20; II, 40, 1; III, 11, 1 = PG 7, 880 = SC 34 (1952) 181.

[3] *Demonstratio,* 3 = PG 12, 661; 757 = SC 62 (1959) 31.

[4] *Adversus haereses,* II, 41, 1.

[5] D. van den Eynde, *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux-París 1933) 297.

[6] En Eusebio, HE VI, 13, 3 = SC 41 (1955) 104; Clemente, *Strommata,* VI, 15, 125.

[7] *Homilia in I ad Cor,* fragmento 74, publicado en JTS 10 (1908) 41-42.

[8] D. van den Eynde, *Les Normes...* (1933) 301.

[9] D. van den Eynde, *Les Normes...* (1933) 313. Véase igualmente J. Beumier, *Die mündliche Ueberlieferung als Glaubensquelle,* en *Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo/B. [I, 4] 1962) 26-27.

autoridad eclesiástica [10] y menos todavía una reacción de la Iglesia oficial contra el hereje Marción [11], sino que, en el transcurso del siglo II, la Iglesia va tomando conciencia lentamente del carácter único y exclusivo de los cuatro evangelios.

Hacia el año 150, la Iglesia católica posee tranquilamente la «santa tétrada». En las divesas regiones del Mediterráneo, es decir, del mundo civilizado que formaba en aquel entonces el Imperio Romano, hay testigos que afirman esta presencia de los cuatro evangelios. En Roma, el «fragmento de Muratori», designado con el nombre del bibliotecario milanés que lo descubrió en 1740, conserva en un documento del siglo VIII la lista de los libros leídos oficialmente en la Iglesia hacia el año 180, en la época de Hipólito [12]. Mateo no está indicado de una manera expresa, pero se admite que era mencionado, ya que el fragmento está mutilado al principio, y Lucas y Juan se califican como «tercer» y «cuarto» evangelios. Siendo el instinto de conservación una de las características de la liturgia, podemos hacer remontar en algunas décadas, hacia mitad del siglo, la mención de nuestros evangelios con exclusión de cualquier otro escrito análogo.

También en Roma, hacia el año 150, el filósofo san Justino, natural de Palestina, da a la palabra «evangelio» el significado de un escrito de la máxima autoridad [13]. Hacia el año 172, uno de sus discípulos, Taciano, publica el *Diatéssaron* (véase p. 64),

[10] Hoy en día, los exegetas de todas las confesiones reconocen que «no es la Iglesia constituida quien ha creado, como tal, el canon; sólo ha reconocido su existencia (K. Aland, *Das Problem der neutestamentlichen Kanons:* ZST 4 [1962] 232). Se habla incluso del «principio de la ausencia de principios» para la determinación del canon (p. 229), pero también se apela a juicios ortodoxos. Así, por ejemplo, se evoca la historia de Serapión de Antioquía (hacia 190-211), que habría juzgado por su «contenido» el Evangelio heterodoxo de Pedro (Eusebio, HE VI, 12, 6 = SC 41 [1955] 103), pero se olvida señalar que, precisamente antes, este autor atribuye tal juicio al principio de la tradición de las iglesias: «porque no hemos recibido nada semejante» (*Ibid.,* VI, 12, 3).

[11] La tesis propuesta por A. Harnack, *Marcion...* (1924) y que prosigue J. Knox, *Marcion and the New Testament* (Chicago 1942), ha sido refutada por E. C. Blackman, *Marcion and his influence* (1948) 23-41.

[12] Texto y traducción: M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon...* (1933) 71.

[13] *Apología* I, 66, 3 = PG 6, 429; traducción castellana en PAG, p. 257.

obra monumental compuesta partiendo de los cuatro evangelios que conoció en Roma o se llevó de allí [14].

La Iglesia de Africa no está sólo representada por el jurista Tertuliano (hacia el 207), cuyo argumento de prescripción recordaremos más adelante. Desde el año 200 utiliza versiones latinas de los cuatro evangelios, provistos de prólogos, fechados generalmente entre el 160 y el 180 [15]. Más hacia el este, encontramos Alejandría con su célebre escuela catequética y sus ilustres maestros, Clemente (entre el 200 y el 215) y Orígenes (entre el 203 y el 254); afirman, con ciertos matices, que indican cierta independencia mutua, su convicción en lo que se refiere a los cuatro evangelios [16].

Incluso los herejes confirman la tradición a su manera: Carpócrates, Basílides y Teodoto, cuya actividad se sitúa entre el año 140 y el 190, sólo utilizan a Lucas, Mateo y Juan. Así, el autor de una homilía, descubierta recientemente en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, y cuya fecha es algo posterior al año 150 y que es llamado impropiamente *Evangelium veritatis,* atestigua a su manera que el canon de los evangelistas se fijó antes de Marción: sin dejar de ser contemporáneo de éste, utiliza sin duda una tradición premarcionita [17]. Finalmente, remontando hacia el norte, saludamos, sin detenernos, la Iglesia de Siria y sus ilustres testigos: Teófilo y, especialmente, Ignacio de Antioquía; y nos apresuramos a alcanzar Asia Menor, cuya Iglesia aparece como la fuente principal, pero no única, de la tradición sobre el canon de los evangelios. Vio nacer a Papías, Justino y, sobre todo, a Ireneo. Ceder la palabra a este último es escuchar toda la tradición.

En su juventud, hacia el año 150, si es que nació el año 115, Ireneo conoce a Policarpo, discípulo de Juan el Apóstol; las tradiciones de los ancianos de la Iglesia de Asia Menor se las transmite probablemente Papías, obispo de Hierápolis. El año 177 llega a Roma, se pone en contacto con los papas Eleuterio y Víc-

[14] C. van Puyvelde, *Le Diatessaron de Tatien,* en SDB 6 (1960) 855-870.

[15] Según la hipótesis de Dom de Bruyne y de A. Harnack. Para una fecha más tardía, R. G. Heard, en JTS 4*(1954) 1-16; E. C. Blackman, *Marcion...* (1948) 54-57 mantiene la tesis de Dom de Bruyne.

[16] *Strommata,* I, 21 = PG 8, 885 = SC 30 (1951) 150. En Eusebio, HE, VI, 25, 3-6 = PG 13, 829-830 = SC 41 (1955) 126-127.

[17] K. H. Schelkle, *Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis:* BZ 5 (1961) 90-91.

tor, examina la lista de sucesión de los papas desde san Pedro y reconoce en Roma el centro de la tradición; finalmente, sucede a Potino, ya nonagenario, al frente de la Iglesia de las Galias. En aquella época de viajes e intercambios incesantes, nadie conoció mejor que Ireneo de Lyon, gracias a un contacto personal e inmediato, la Iglesia católica. He aquí cómo recapitula la fe de ésta.

De este testimonio brota un canto de victoria sobre los herejes, pero también la serenidad de una posesión inmemorial de los «archivos» del Señor Jesús [18]. Los herejes —dice— han escogido cada uno un solo evangelio para apuntar su error. Los ebionitas, el de Mateo; los docetas, el de Marcos; Marción, el de Lucas; los valentinianos, el de Juan. Ahora bien, los evangelios «no son más ni menos numerosos que los que poseemos» [19]. Existen cuatro evangelios y sólo cuatro. Por ello están reprobados los «gnósticos» bajo todas sus formas, ya sean teóricos o imaginativos, expurgadores o ampliadores: «Son todos necios, mal informados y, sobre todo, extremadamente audaces los que abandonan la forma bajo la cual se presenta el evangelio; unos, por parecer que han encontrado más verdad de la que hay, y los otros, en realidad, por dar de lado a la economía del plan divino» [20].

La audacia de los innovadores consiste en erigirse en jueces de la ortodoxia de los escritos recibidos por la Iglesia, en apelar a alguna tradición secreta y, sobre todo, en no hacer caso de la Iglesia, que, según la expresión ulterior de Tertuliano, es la única que posee el «título» de estos escritos a la verdad [21]. Para asegurarse de que se está en posesión de la auténtica tradición apostólica, basta comprobar las listas de sucesión apostólica; es, sin duda, posible proceder a esta comprobación en «cualquier Iglesia», pero basta ir a Roma, a la Iglesia principal, «aquella en la que siempre, por medio de los que provienen de todas partes, se ha conservado la tradición que proviene de los apóstoles» [22]. El canon debe su origen no a una reflexión sobre el grado de

[18] La expresión «archivos» proviene de Ignacio de Antioquía en *Philad,* 8, 2 (traducción castellana, en PA, 486), y designa verosímilmente la literatura profética (cf. D. van den Eyde, *Les Normes...* [1933] 31-32).

[19] *Adversus haereses,* III, 11, 8 = SC 34 (1952) 193.

[20] *Adversus haereses,* III, 11, 9 = SC 34 (1952) 203.

[21] *Adversus Marcionem,* IV, 2 = PL 2, 363.

[22] *Adversus haereses,* III, 2 = SC 34 (1952) 103.

verdad o de ortodoxia de los evangelios, sino a la tradición apostólica, reconocida y aceptada como un hecho.

Este hecho del canon de los cuatro evangelios no satisface a la razón: ¿por qué exactamente cuatro? Curiosa «economía». Para justificarla, Ireneo concluye su argumentación con una comparación que, por otra parte, no es para él una simple imagen, ni tampoco para quien percibe las misteriosas correspondencias entre el orden de la creación y el de la gracia. Comprueba entre ellos una armonía que le ayuda a expresar el carácter de la revelación evangélica, uno a un tiempo en su principio y en su término y múltiple en sus medios. «Puesto que existen cuatro regiones en el mundo en que vivimos y cuatro vientos cardinales; puesto que, por otra parte, la Iglesia se encuentra diseminada por toda la tierra y que la columna y el fundamento de la Iglesia es el evangelio y el Espíritu de vida, es normal que esta Iglesia posea cuatro columnas que emitan por todas partes hálitos de incorruptibilidad y vivifiquen a todos los hombres. Por donde aparece que el Verbo, artesano del universo, que está sentado sobre los querubines y que todo lo mantiene, una vez manifestado a los hombres, nos ha dado el evangelio cuadriforme, evangelio que está mantenido, no obstante, por un solo Espíritu... Puesto que Dios, en efecto, todo lo compone con proporción, era necesario que la forma bajo la cual se presentaba el evangelio estuviera también perfectamente compuesta y armoniosamente dispuesta» [23].

Un espíritu modelado en la escuela de la Escritura no se cerrará a semejante argumentación: sabe que las leyes inmutables del universo son la figura y la aproximación concreta de las misteriosas disposiciones del Dios que revela a los hombres. La revelación es un hecho exactamente igual a la creación. No se intenta probar un hecho; se intenta que los otros lo constaten, lo «comprendan»; las analogías que Dios esparce en la creación iluminan al espíritu y protegen la imaginación contra la tentación de añadir o de recortar la «santa tétrada evangélica» [24].

Al escribir estas páginas, Ireneo obedece sin duda a una doble tendencia, la única que proporciona la verdadera perspectiva sobre los documentos evangélicos. Por una parte, triunfa de los herejes gracias a la posesión de escritos inspirados, definitiva-

[23] *Adversus haereses,* III, 11, 8-9 = SC 34 (1952) 205.

[24] Eusebio, HE, III, 25,1 = SC 31 (1952) 133. Véase también Orígenes, *Comm. in Johannem,* V, 7; Agustín, *In Johannem,* 31, 1.

mente fijados en número de cuatro, que contienen la palabra del Señor para siempre jamás. Por otra —afirmación fundamental—, sostiene que sólo el Espíritu vivo en la tradición de la Iglesia asegura la cohesión de esos cuatro libros.

Palabra escrita, palabra viva, ésos son los dos aspectos indispensables y complementarios bajo los cuales conviene examinar los evangelios. Ahora bien, estudiando los escritores del siglo II y especialmente los de la primera mitad, se comprueba que las dos tendencias, armoniosamente reunidas por Ireneo [25], se desarrollan a veces excesivamente y sin compensarse mutuamente, una insistiendo sobre lo escrito, otra sobre la palabra viva. Sus excesos continúan siendo hoy significativos para quien quiera entender correctamente los evangelios.

LOS EVANGELIOS Y LA TRADICION ORAL

Desde principios del siglo II se encuentra la Iglesia en posesión de los cuatro evangelios o, mejor dicho, vive de ellos, igual que ellos están vivos en la Iglesia. Según el testimonio de san Justino, quien escribió hacia el año 150, pero refleja una costumbre ya antigua, estos «recuerdos, por ellos escritos (los apóstoles), que se llaman evangelios» se leen el domingo en la asamblea en que se celebra la Cena [26]. Los futuros mártires extraen de ellos consuelo y certeza de vida eterna. Así lo afirma el cristiano Esperato, al magistrado que le interroga, en una respuesta debidamente anotada en las Actas proconsulares de Cartago, con fecha 17 de julio del año 180 [27]. Los evangelios inspiran a los autores de apologías o libros de moral, los cuales no los citan literalmente, pero se nutren de ellos, sobre todo de Mateo y de Juan [28]. Poco importa que hayan desaparecido los textos autó-

[25] Los dos únicos textos (*Adversus haereses,* III, 4, 1 = SC 34 [1952] 117; II, 16) en que Ireneo considera el caso límite en que la tradición podría suplir la ausencia de escritos no aminoran el equilibrio que mantiene en toda su obra entre Escritura y tradición; véase, entre otros, A. Benoit, *Écriture et tradition chez saint Irénée:* RHPR 40 (1960) 40.

[26] Justino, *Apología* I, 66, 3 = PG 6, 429; traducción castellana en PAG, p. 257.

[27] C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Barcelona [6]1947) núm. 72.

[28] *The New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford 1905). Véase

grafos junto con el frágil papiro que los conservaba; se copiaron, se volvieron a copiar, se transmitieron de mano en mano, propagados hasta los últimos rincones de Egipto, como ese fragmento del cuarto evangelio que data aproximadamente del año 130, y tiene en el anverso Jn 18,31-34 y en el reverso 18,37-38 [29]. Incluso son traducidos al latín, al siríaco, al copto: se trata de un verdadero «éxito editorial» [30].

Este éxito, muy interesante para el hombre que vive en la era del papel, ¿no es inquietante? ¿No suplanta el texto escrito a la tradición oral que pretende expresar? Los evangelios, ¿no hacen sombra al evangelio?

Contrariamente a lo que hoy creeríamos fácilmente, el paso de la tradición oral a la escritura no siempre se vio con buenos ojos. La puesta por escrito del evangelio de san Marcos provocó en el propio príncipe de los apóstoles una inquietud, le hizo consciente de un peligro. Escuchemos a Eusebio, que se apoya en un testimonio de Clemente de Alejandría. El auditorio de Pedro, dice, después de recoger de sus labios el mensaje divino, entregado con la fuerza del Espíritu, no se dio por satisfecho. Como todos los que no habían conocido ni escuchado al Señor temían el silencio en que iba a sumergirles la desaparición de los testigos de Cristo, «instándoles de todas maneras, suplicaron a Marcos, cuyo evangelio ha llegado hasta nosotros y que era el compañero de Pedro, que les dejara un monumento escrito de la enseñanza que habían recibido oralmente; no cejaron en su petición hasta haber comprometido a Marcos. Fue de esta manera como lograron que se pusiera por escrito el evangelio llamado *según Marcos*». En cuanto a Pedro, parece que no le consultaron, sino que le colocaron ante el hecho consumado: «El apóstol —dicen— conoció lo que se había hecho gracias a una revelación del Espíritu; se alegró de la diligencia de aquellas gentes y aprobó lo escrito para que se leyera en las asambleas» [31].

Otra tradición, referida personalmente por Clemente, precisa

también los recientes estudios de H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den apostolischen Vätern* (1957), y de E. Massaux, *Influence...* (1950).

[29] Este papiro, identificado en 1933, se conoce como P 52. Véase C. H. Roberts, *An unpublished fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library* (Manchester 1935).

[30] L. Cerfaux, *La Voix vivante...* (1946) 163; traducción castellana, *La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia* (San Sebastián 1958).

[31] Citado por Eusebio, HE II, 15 = SC 31 (1952) 71.

que Pedro, al conocer que Marcos había entregado su libro a los cristianos, «no intervino ni para oponerse ni para aprobarlo» [32]. El rasgo es muy significativo. Como hombre que probablemente no sabía escribir, como digno heredero de una tradición oral para la cual la escritura parece no desempeñar otro papel que el de ayuda a la memoria a fin de que retenga las lecciones aprendidas del Maestro, el semita Cefas no se decide a participar activamente en una obra que casi no entiende, pero que el Espíritu parece imponerle; se somete, como en otro tiempo se sometió a las instancias del Espíritu Santo, que le instaba a acoger en la Iglesia al pagano Cornelio. El cristianismo tenía que alejarse de los límites del terruño palestino y penetrar en el mundo grecorromano; pero el paso de la civilización oral a la civilización escrita no se hacía sin riesgo, y no les costó mucho a los Padres de la Iglesia convertirse en «escritores» [33]. Pedro, con su reserva, manifiesta su temor: ¿no se abusará de la buena nueva definitivamente confiada al «papel»?

Este temor desaparecerá pronto. Lo encontramos latente, no obstante, en el testigo más antiguo de nuestros evangelios escritos: Papías. Este buen obispo no era precisamente un genio: su ingenua credulidad no ganó el aprecio de Eusebio, historiador crítico, que le califica de espíritu mediocre [34]. No obstante, Eusebio le manifiesta cierto aprecio, ya que si Papías no posee un espíritu agudo, representa humildemente la tradición y puede gloriarse con razón de ser pariente de un discípulo del apóstol Juan, el famoso Policarpo.

Desde este punto de vista, Papías continúo siendo un modelo de actitud santa y religiosa con respecto a los evangelios. Cuando quiso redactar sus cinco libros de *Exégesis de las palabras del Señor,* no recurrió a los oradores ni a los escritos esotéricos, sino que trató de reanudar con toda fidelidad el hilo de la tradición que le pondría en comunicación con el Señor en persona, gracias a los presbíteros y, a través de ellos, a los discípulos y a los apóstoles. Estas son las palabras que ponen fin a su discurso del método. Se preocupó no sólo de entender, sino de «grabar en la memoria» cuidadosamente cuanto le transmitían los presbíteros: «No creía —dice— que lo que se extrae de los

[32] *Ibid.,* VI, 14, 7 = SC 41 (1955) 107.

[33] L. Vischer, *Die Rechtfertigung der Schriftstellerei in der altern Kirche:* TZ 12 (1956) 320-336.

[34] Eusebio, HE III, 39, 13 = SC 31 (1952) 156.

libros fuera tan provechoso como lo que proporciona una voz que permanece viva» [35]. Esta voz que quiere escuchar atentamente Papías, a fin de penetrar el sentido escondido tras la letra de las sentencias del Señor, es la voz de la Iglesia representada entonces por los presbíteros, los discípulos, los apóstoles; es la voz que reanima la presencia de los recuerdos evangélicos. La mejor exégesis de los evangelios se obtiene, por tanto, insertándose en la tradición viva, esta tradición de la que estos cuatro libros evangélicos, por preciosos y eternos que sean, son únicamente los testigos fríos.

Ahora bien, desde el año 130, como muy tarde, probablemente incluso desde finales del siglo I [36], Papías toma conciencia de que los evangelios, apenas medio siglo después de su redacción, no son ya tan sólo el objeto sagrado, intocable, que venera una fe sumisa, sino que están entregados sin defensa a la imaginación y a la razón de los hombres. Experimenta un comprensible temor y la necesidad de justificar su empresa.

De hecho, para aquellos que han perdido todo contacto con los primeros testigos, los escritos evangélicos parecen extraños: excesiva sobriedad en cuanto al asunto tratado, sorprendentes antítesis para una doctrina divina, difícil coordinación de los acontecimientos históricos. ¡Cuántos motivos para que intervenga el hombre! ¡Cuántas posibles tentaciones! En lugar de leer los evagelios en la Iglesia tal como están, se juzga indispensable completarlos, depurarlos, clarificarlos y armonizarlos.

La primera tentación consiste en querer completar los evangelios escritos mediante aportaciones legendarias. Los cuatro evangelios, efectivamente, no pretenden proporcionar una crónica exhaustiva de la vida del Salvador; las últimas palabras del último evangelio lo dicen de una manera expresa: «Muchas otras cosas hizo Jesús, que, si se escribiesen una por una, creo que este mundo no podría contener los libros» (Jn 21,25). Ahora

[35] *Ibid.*, III, 39, 4 = SC 31 (1952) 154; trad. castellana, en PA, 874.

[36] Con V. Bartlet y E. Gutwenger, hemos propuesto en *Intr. Bib.* 2 (1959) 187-188 (traducción castellana, *Introducción a la Biblia* [Barcelona 1965]) una fecha antigua: la investigación de Papías puede fecharse entre el 90 y el 110, y su obra entre el 100 y el 110 (o, como máximo, el 120). Recientemente, J. Munck supone que Papías nació hacia el 60 y publicó su obra hacia finales de siglo: *Presbyters and Disciples of the Lord in Papias:* HTR 52 (1959) p. 240; y *Das Matthäusevangelium bei Papias,* en *Mél. O. Cullmann* (1962) 249-260.

bien, un corazón enamorado de su Redentor quisiera conocer detalladamente todo cuanto concierne su paso sobre la tierra y buscará recoger las menores briznas de sus recuerdos.

De esta manera se han conservado cuidadosamene fuera de los evangelios algunas palabras de Jesús. En los Hechos de los Apóstoles, Pablo, terminando su discurso de despedida a los presbíteros de la Iglesia de Efeso, se acuerda de «las palabras del Señor Jesús que El mismo dijo: Mejor es dar que recibir» (Hch 20,35) [37]. Algunos manuscritos evangélicos abogan, por su valor y su número, en favor de la autenticidad de algunos rasgos, pero sin establecerlo de manera incuestinable. El hombre que tenía seca una mano (Mt 12,10) habría sido un albañil [38]. El manuscrito D de Lucas encaja, en Lc 6,4, una frase de Jesús: «Aquel mismo día, habiendo visto a alguien trabajar en día de sábado, Jesús le dijo: Hombre, si sabes lo que haces eres feliz; pero si no lo sabes eres maldito y transgresor de la ley». He aquí, recogida por Orígenes [39], Dídimo [40] y por el evangelio apócrifo de Tomás [41], otra frase digna del Maestro: «El que anda cerca de mí anda cerca del fuego; mas el que está lejos de mí, lejos está de (mi) Reino» [42]. Justino retuvo el detalle, ausente en el texto evangélico, de la cueva de Belén [43]. Se verifica la declaración de Juan: la tradición oral desborda la escritura en que está contenida.

Pero estos desbordamientos, estos suplementos al texto escrito no todos son auténticos. Se mezclan ya numerosas imaginaciones piadosas sin fundamento histórico. Existen «silencios intolerables a la piedad» [44], por lo menos a una piedad que no se

[37] La frase de Jesús ha sido ampliamente estudiada por J. Dupont, *Le Discours de Milet...* (1962) 324-339.

[38] Jerónimo, *Comm. in Math.,* XII, 13.

[39] *In Jeremiam,* hom. XX, 3 = PG 13, 531-532; traducción castellana en EA, p. 116, núm. 24.

[40] *In Psalmos,* 88, 8 = PG 39, 1488.

[41] *Ev. de Tomás,* núm. 82. J. B. Bauer cree ver un dicho de la sabiduría popular: TZ 15 (1959) 446-450.

[42] Sobre los *agrapha,* véase el artículo de L. Vaganay, SDB 1 (1928) 159-198; J. Jeremías, *Unbekannte Jesusworte* (Gütersloh ^{3}1963). Un estudio reciente: R. Haardt, *Das koptische Thomasevangelium und die ausserbiblischen Herrenworte:* HJCG (1962) 257-287.

[43] Justino, *Diálogo con Trifón,* 78 = PG 6, 657; traducción castellana en PAG, p. 442.

[44] Daniel-Rops, *Les Évangiles de la Vierge* (París 1949).

da por satisfecha con el misterio central de Cristo y se interesa por los temas periféricos.

Nada dice el evangelio de la familia del Salvador. ¿Qué juventud fue la de María? ¿Y la vida de José? ¿Cuáles fueron las ocupaciones de Jesús entre sus doce y sus treinta años? ¿Cuáles eran los nombres de los magos, los del buen ladrón y del centurión que con un golpe de lanza abrió el costado del Salvador? Así nacieron unos relatos, debido a la necesidad de satisfacer «la curiosidad de los fieles sobre algunos puntos que apenas rozaban los escritos canónicos» [45]. A fuerza de aproximarse al Antiguo Testamento, se construye la leyenda de la esterilidad de Ana y del nacimiento de María pensando en el relato de la madre de Samuel [46]. A menudo falta de gusto, pero no pecado. Con la preocupación de una verosimilitud psicológica, algunos quieren aclarar situaciones que se juzgan difíciles: si existían «hermanos de Jesús» se debía a que José los tuvo en un primer matrimonio: «Tengo hijos y soy un viejo», dijo cuando la suerte lo designa para desposarse con María [47].

Otros relatos, menos ingenuos, creen facilitar la fe cristiana probando, mediante testigos incrédulos, la realidad de los misterios. De ahí esos episodios, chocantes para nosotros, que demuestran hasta la evidencia la virginidad de María antes del nacimiento de Jesús y en el mismo [48].. A fin de darnos cuenta del peligro de semejantes intentos, citemos detalladamente el relato apócrifo más antiguo que conocemos. Al mismo tiempo que Papías redactaba sus libros de exégesis recurriendo escrupulosamente a los testigos auténticos, circulaba bajo mano un libro, probablemente entre muchos otros. Uno de sus fragmentos, hallado en 1886, cuenta la resurrección de Cristo; en este relato popular se trasluce la preocupación de convencer al incrédulo. Ante la mirada de los soldados de la guardia del sepulcro, descienden del cielo dos hombres; la piedra rueda por sí misma; los jóvenes penetran en el sepulcro. Parece la secuencia de una película. Todavía hay cosas mejores y más tendenciosas. Los soldados se dirigen a avisar al centurión y de esta manera cuentan con un testigo de excepción de la escena a la que van a asistir: «Advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: «Sí». Ellos (los soldados) entonces andaban tratando entre sí de marchar y manifestar esto a Pilato» [49].

¡Lo que prueba demasiado no prueba nada! Si se le demuestra al incrédulo de una manera perentoria que Jesús ha resucitado, ¿en qué se convierte el misterio? ¿Dónde queda la libertad de creer? ¡Cuánta profanación frente a la sobriedad de los evangelios canónicos! Peores son todavía los *deliramenta aprocryphorum,* las divagaciones de los apócrifos que tanto indignaban a san Jerónimo. Puesto que Jesús es Dios, ¿por qué no hacerle obrar milagros fantásticos? ¡Qué importa su carácter sorprendente, mientras el lector saque un saludable temor! Y entonces nos pintan un Niño-Dios capaz de matar a los que se reían de él, sin dejar por ello de resucitar a otros poco después [50].

El ensueño piadoso conduce al absurdo. Ni san Buenaventura ni san Ignacio de Loyola engañan a sus lectores cuando les invitan a acompañar en su meditación a la Sagrada Familia en camino, ya que no añaden nada al texto evangélico y no pretenden, por ejemplo, que la túnica de Jesús crecía con él. La Iglesia no reprueba las revelaciones de Catalina Emmerich o María de Agreda; teme, sin embargo, que se prefiera el brillo falso al oro puro de los textos evangélicos.

Ante una proliferación tan peligrosa, ¿no había que fijar urgentemente la letra de los evangelios, condensar la tradición oral

[45] E. Amann, *Apocryphes,* en SDB 1 (1928) 466. Véase la edición de F. Amiot, *Les évangiles apocryphes* (París 1952); traducción castellana de los evangelios apócrifos en *Los evangelios apócrifos,* versión de A. de Santos Otero (Madrid 1963); las referencias a esta edición se indicarán por la sigla EA.

[46] El apócrifo que titulaban *Protoevangelio de Santiago* ha de llamarse *Natividad de María;* traducción castellana en EA, pp. 136-176; E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Bruselas 1961) ha confrontado el *Papiro Bodmer* V del siglo III, publicado en 1958 E. Testuz en Ginebra, con los manuscritos posteriores; se trata de una «abreviación apresurada y torpe» del texto extenso (p. 391). El original podría ser de la segunda mitad del siglo II. No es imposible que conserve tradiciones históricas válidas.

[47] *Natividad de María,* IX, 2; traducción castellana en EA, p. 152.

[48] *Ibid.,* XIX, 3-XX, 4; traducción castellana en EA, pp. 167-170.

[49] *Evangelio de Pedro,* versículos 39-43; traducción castellana en EA, pp. 389-390.

[50] *Infancia según Tomás,* 3,5; traducción castellana en EA, pp. 287-289.

en los cuatro libros? Utilidad indudable; el lector, de ahora en adelante, no debe olvidar que la escritura del evangelio único jamás debe sustituir la tradición viva, sino ser iluminada por ella. Los evangelios son escritos como los otros, permanecen en constante relación con el Espíritu que anima la tradición de la Iglesia.

LOS EVANGELIOS Y LA RAZON HUMANA

Junto a esas leyendas ampulosas y fáciles, durante el siglo II se iba extendiendo otra literatura que tendía a explicar el evangelio en nombre de una tradición recibida en secreto, de una «gnosis» según el vocablo técnico empleado en su sentido general de «conocimiento esotérico» [51]. En este caso se quería también compensar la sobriedad de los escritos canónicos, no como fruto de la piedad, sino en nombre de su inteligencia. El resultado fue peor.

Se enmiendan los evangelios en virtud de ciertas teorías sobre las relaciones del bien y del mal, sobre la perversión del mundo y, especialmente, del matrimonio. Al tener que ser Juan Bautista forzosamente vegetariano, según los ebionitas, la palabra griega *akrís* se convierte en *egkrís* bajo la pluma del corrector, y el hombre del desierto ya no se alimenta de langostas, sino de miel silvestre, cuyo gusto es parecido al del maná de los hebreos en el desierto [52]. No se duda en poner en boca del Señor los principios mismos de la secta a la que se pertenece; según el escrito que conocemos como *Evangelio de los Egipcios,* Jesús habría dicho: «He venido a poner fin a las relaciones sexuales.» «¿Hasta cuándo?», preguntan los discípulos. «Hasta que reine la muerte» [53].

Entre estos gnósticos que anexionaban la revelación evangélica a sus sistemas y que seducían a las almas sencillas en tiempo de Papías, sobre todo entre el año 130 y el 160, se destaca uno que movilizó contra sí mismo a los más importantes apologistas del siglo —Justino, Ireneo, Tertuliano—, pues había logrado

[51] Véase, por ejemplo, L. Cerfaux, *Gnose préchrétienne et biblique:* SDB 3 (1938) 659-701.

[52] *In. Mt* 3, 4, en Epifanio, *Haer,* XXX, 13 = PG 41, 428; traducción castellana en EA, p. 51. Véase Ex 16,31; Nm 11,8.

[53] Citado por Clemente de Alejandría, *Strommata* III, 63-64.

fundar una verdadera iglesia disidente gracias al corpus que le dio como regla de fe [54].

Educado en un ambiente de tendencia gnóstica, Marción tenía ideas propias sobre Dios y sobre el mundo: Dios es bueno, pero nada tiene que ver con la tierra, intrínsecamente mala, obra de un demiurgo secundario. No pudo llevar a cabo los gestos crueles que le atribuye la Biblia, y por eso el Antiguo Testamento queda eliminado de las Escrituras. Más aún: hay que expurgar los escritos apostólicos de cualquier traza veterotestamentaria, interpolaciones de esos falsificadores que son los judeocristianos. Así, nadie «puede servir a dos señores» (Lc 16,13), el Dios bueno del Nuevo Testamento y el Dios justo del Antiguo; «ni echa nadie vino nuevo en odres viejos» (Lc 5,37), lo cual significaría que, tras la deterioración del Antiguo Testamento, hay que encontrar la verdadera revelación.

Marción se complace en descubrir oposiciones que cree irreducibles y denomina «antítesis». Como se niega, con gran escándalo por parte de Orígenes, a «alegorizar la Escritura» [55], se ve obligado a suprimir uno de los miembros de la alternativa. La biblioteca marcionita incluye el Nuevo Testamento, el *Euangelion* y el *Apostolikón:* más concretamente, Pablo, el acerbo crítico de la ley, y Lucas, cuyo evangelio es el menos judío y en el que, más que en los otros, Dios aparece bueno, resulta, por tanto, menos difícil el trabajo de restitución. Este intelectual maneja con mucha delicadeza la piedra pómez, pero el resultado es importante. Abrahán desaparece de la escena evangélica; Dios ya no es el Dios de la tierra; relegado al cielo, no puede preocuparse de los pajarillos. Más aún: Jesús nada tiene que ver con el mundo inferior, no nace de una mujer, sino que aparece de pronto en Galilea; se escamotean los dos primeros capítulos de Lucas, la genealogía (Lc 3,38) se une en la «bajada a Cafarnaún» (4,31), y de esta manera Jesús ya no viene de las colinas de Nazaret ha-

[54] El texto de Marción ha sido reconstruido gracias a los escritos de los que se opusieron al hereje, especialmente Tertuliano y Orígenes, por A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (²1924). Su interpretación, a menudo forzada, ha sido matizada por E. C. Blackman, *Marcion and his influence* (1948).

[55] *Comm. in Matth.,* XV, 3. Véase E. C. Blackman, *Marcion...* (1948) 115-118; H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture chez Origène* (París 1950) 50-53.

cia el lago Tiberíades, sino que directamente «desciende del cielo» [56].

¿Cuál es el significado duradero de esta empresa? Según la frase de Tertuliano, Marción «ha destrozado las Escrituras para adaptarlas a su sistema» [57]. Desde luego, no es conveniente presentarlo como modelo a los malos teólogos o predicadores, que de las Escrituras escogen lo que interesa a su tesis o a sus sermones, a riesgo de dar de lado a los textos que van contra su pensamiento perfectamente decidido. Esta comparación que se impondría si sólo se considerara el resultado obtenido, sería odiosa. La intención que anima a estos predicadores o teólogos es enteramente diferente. Aun cuando su procedimiento pueda arrastrar consecuencias desagradables, no quieren probar una doctrina distinta de la de la Iglesia. Marción, por el contrario, como lo entendió perfectamente Harnack [58], es el precursor de aquellos en quienes una revelación, una certeza, por otra parte justa en su principio, dirige la visión de las cosas de tal forma que todo debe subordinarse a ella. Pero ¿puede medirse la inspiración de un escrito por el lugar más o menos importante que se le concede en la síntesis teológica, por ejemplo por el mensaje central de la redención o por el principio de la justicia sin las obras? ¿No es esto conceder a una teoría personal una prioridad sobre lo revelado?

Los evangelios plantean otra dificultad. Se lamenta, no ya su sobriedad, ni las interpolaciones que los obstruirían, sino su parcial incoherencia. El trabajo no consiste ya en completar ni expurgar el texto, sino en hacer coherentes los textos parecidos y distintos a un mismo tiempo (cf. pp. 22s).

Se aportan toda clase de remedios. Como parece imposible que Jesús diera dos fórmulas del padrenuestro, muchos manuscritos armonizan la redacción de Lc 11,2 con la ayuda de Mt 6,10, añadiendo: «Hágase tu voluntad.» De esta manera, los sucesivos escribas, animados más por la buena voluntad y la piedad que por la preocupación científica, han sometido el texto original a numerosas transformaciones. «Perversa audacia», exclamaba ya

[56] A. Harnack, *Marcion...* [1]165* - 167*.

[57] *De praescriptione,* 38 = PL 2, 52 = SC 46 (1957) 141.

[58] A. Harnack, *Marcion...* [1]256; P. G. Werweijs, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit* (Utrecht 1960), parece oponerse a esta interpretación; cf. JBL 80 (1961) 285-286.

Orígenes [59]. Y Jerónimo explicaba al papa Dámaso cómo «los numerosos errores que se han implantado en nuestros manuscritos provienen ante todo de que los relatos evangélicos sobre un mismo asunto han sido completados unos con la ayuda de otros. De ello ha resultado que, para esquivar ciertas dificultades de los cuatro evangelistas, se ha tomado como prototipo a cualquiera de ellos y luego se han corregido los demás de acuerdo con éste» [60]. ¿No podría ser que se exige a los textos algo distinto de lo que quieren afirmar?

Ahora bien, alrededor del año 160, unos veinte años después de Marción, apareció un hombre que no se contentó con aminorar las dificultades parciales combinando de vez en cuando las distintas recensiones evangélicas. Escogió un sistema más simple: utilizar los cuatro textos para componer un solo relato armónico.

Originario de Asiria —quizá de Adiabene— [61], Taciano demuestra en su *Discurso contra los griegos* una amplia cultura, tanto en el terreno del helenismo como en las diversas religiones de la época. Fue, sin duda, discípulo de san Justino, pero no cita esta influencia como origen de su conversión; «vinieron casualmente a mis manos —nos dice— unas escrituras bárbaras... y enseñada mi alma por Dios mismo» [62]. Convertido por ellas, Taciano se muestra ante todo un hombre de libros.

Es también violento; rompe brutalmente con la cultura helénica, descargando su apasionamiento «en una diatriba altiva contra las aberraciones del alma humana» [63]. Su intransigencia se descubre a través de sus escritos. Sin duda, no fue el «jefe de los encratitas», como pretende san Jerónimo [64], afirmación que L. Leloir, especialista en estudios taciánicos, considera excesiva [65]. Pero Taciano comparte con seguridad las tendencias de los encra-

[59] *In Matth.,* XV, 4 = PG 13, 1293.

[60] *Epist ad Damasum,* Praef. in evangelia.

[61] C. Van Puyvelde, *Le Diatessaron de Tatien:* SDB 6 (1960) 855.

[62] *Discurso contra los griegos,* 29; traducción castellana en PAG, páginas 612-613.

[63] M. J. Lagrange, *Critique textuelle.* T. II: *La critique rationelle* (París 1935) 186.

[64] *In ep. ad Titum,* prólogo, PL 26, 556; cf. Eusebio, HE IV, 29 = SC 31 (1952) 213; Epifanio, *Panarion,* 46, 2-3.

[65] L. Leloir, *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son commentaire de l'Évangile concordant* (CSCO 220, Lovaina 1961) 2-3; ídem, en *La Venue du Messie* (1962) 244.

titas: encomia la epístola de Pablo a Tito y estigmatiza la primera a Timoteo, ya que en una de ellas Pablo denuncia el uso excesivo del vino (Tit 1,7; 2,2-3), mientras que en la otra aconseja a Timoteo que mezcle el agua con un poco de vino (1 Tim 5,23). Taciano no duda en omitir los pasajes evangélicos donde se llama a Jesús «bebedor de vino» (Mt 11,19; cf. 27,34), donde el maestresala de Caná declara que están «bebidos» después de haber bebido buen vino (Jn 2,10)[66]. El método recuerda el de Marción; por lo demás, se ha descubierto en Taciano cierta tendencia marcionita a «liberar el evangelio de la impronta judía»[67].

Su espíritu doctrinario y su violencia le llevaron a romper con la Iglesia y a hundirse en la herejía. ¿Tuvo, realmente, como dice Ireneo[68], la ambición de pasar por el fundador de una nueva Iglesia? Es mejor no rebuscar los designios escondidos en los corazones y comprobar que los orientales son mucho más indulgentes para con su memoria que los doctores de Occidente.

Los errores y excesos de Taciano no contaminaron apenas la parte duradera de su obra. Eusebio nos dice que era[69] «una especie de compilación, de fusión de los evangelios que Taciano denomina *Diatessaron*», lo cual, según L. Vaganay[70], «parece querer decir *a través de cuatro* (evangelios) o, con más probabilidad, *la cuarta* o el *acorde* en el lenguaje de la música antigua». Según Leloir, que intenta reconstituir el texto y la disposición de esta obra[71], Taciano tomó como base el texto de Mateo, lo completó al principio y al final con el cuarto evangelio, y todo él con ayuda de Marcos y Lucas.

Citemos, por ejemplo, el relato de la tentación[72]. El texto del primer evangelio (Mt 4,1-11) es conservado sustancialmente; pero Taciano cree oportuno reforzarlo con la ayuda de los datos de los otros dos sinópticos. La introducción de Mateo, neutra,

[66] Véase R. M. Grant, *Tatian and the Bible:* TU 63 (1957) 301.

[67] A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies* (Estocolmo 1954) 18.

[68] *Adversus haereses,* I, 26, 1.

[69] HE, IV, 29, 6 = SC 31 (1952) 214; traducción C. Bardy.

[70] L. Vaganay, *Introduction à la critique textuelle néotestamentaire* (París 1934) 88.

[71] L. Leloir, *Le Diatessaron de Tatien:* OS 1 (1956) 208-231; 313-334 (especialmente 216-226); ídem, *Le Témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* (CSCO 227; Lovaina 1962) 2-11.

[72] Véase el texto árabe establecido con traducción por A. S. Marmardji, *Diatessaron de Tatien* (Beirut 1935) 39-41, núms. IV, 42-V, 3.

se reemplaza con la de Marcos, mucho más viva. «En seguida el Espíritu le empujó hacia el desierto. Permaneció en él cuarenta días tentado por Satanás, y moraba entre las fieras, pero los ángeles le servían» (Mc 1,12-13). Según Mateo, la promesa satánica es vaga: «Todo esto te daré si de hinojos me adorares» (Mt 4,9); se sustituye por la recensión de Lucas: «Todo este poder y gloria te daré, pues a mí me ha sido entregado, y a quien quiero se lo doy; si, pues, te postras delante de mí, todo será tuyo» (Lc 4,6-7), y precedida por la anotación de Lucas: «en un instante» (Lc 4,5) el diablo hizo ver a Jesús los reinos del universo. Finalmente, Taciano no omite mencionar, antes del final del relato de Mateo, el de Lucas: «Acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de él hasta el tiempo determinado» (Lc 4,13). De esta manera, gracias a audaces combinaciones que ayudaban al deseo de no perder nada de la tradición evangélica, con el tiempo, una obra popular (algunos piensan incluso en un leccionario litúrgico)[73] iba a servir de modelo a muchos émulos.

De hecho, la obra obtuvo un resonante éxito, en Occidente no antes de la Edad Media, pero sobre todo en Oriente. En nuestros días se han localizado versiones del *Diatessaron* en todas las lenguas. El original, siríaco con mucha probabilidad[74], fue compuesto hacia 170-180; se reprodujo en griego, por lo menos antes del año 220[75], en armenio, árabe, persa, latín, georgiano, italiano, holandés, alemán, inglés (traducido probablemente de una versión francesa)... Se encuentran huellas de la obra incluso en el Turquestán chino[76]. Pero el mayor honor que se le concedió fue el comentario que hizo el doctor sirio Efrén[77]. El *Diatessaron* reinó sin discusión en la Iglesia siria durante casi dos siglos.

Su éxito estrepitoso no impidió las oposiciones enérgicas.

[73] I. Ortiz de Urbina, *Trama e carattere del Diatessaron di Taziano:* OCP 25 (1959) 356-357.

[74] L. Leloir, *Doctrines et méthodes...* (cf. nota 65) 8; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca* (Roma 1958) 33.

[75] A juzgar por un fragmento griego hallado en Doura-Europos; cf. C. van Puyvelde, SDB 6 (1960) 863; M. J. Lagrange, RB 44 (1935) 324; L. Cerfaux (1936), *Recueil* I, 501-504.

[76] A. Vaccari, *Propaggini del Diatessaron in Occidente:* Bib. 12 (1931) 326-354.

[77] En 1957, entre los manuscritos de sir Alfred Chester Beatty, fue identificado el original siríaco del comentario de san Efrén. Lo ha publicado L. Leloir, *Saint Ephrem. Commentary to Tatianus Diatessaron. Syrian text with translation into Latin* (Chester Beatty Monographs 8; Dublín 1963).

Para citar sólo a la Iglesia siria, desde el año 200 existía —quizá antes, desde principios del siglo II [78]— una versión siríaca de los cuatro evangelios. El *Diatessaron,* «evangelio de los fundidos», entró en competencia con el «evangelio de los separados». Fue preciso un edicto de Rábula, obispo de Edesa desde el 411 al 431, para hacer triunfar la versión siríaca: «Que los sacerdotes y los diáconos —dice— pongan cuidado para que en cada Iglesia haya un evangelio de los separados, ¡y que se lea!» [79]. Todavía fue más radical la intervención de Teodoreto, obispo de Ciro (entre 423 y 458), que comprobó que la cuarta parte de sus iglesias utilizaba el *Diatessaron:* «Al no penetrar la malicia de esta composición (los cristianos) se servían con absoluta sencillez como de un libro abreviado. Yo mismo he encontrado más de doscientos ejemplares honrados en nuestras Iglesias; me los he llevado todos, dejando en su lugar los evangelios de los cuatro evangelistas» [80].

De esta manera nacían dos tendencias. Una oficial, preocupada por conservar íntegramente el texto de los cuatro evangelios; la otra popular, deseosa de hacer más accesible este mismo texto, pero fundido en un solo texto armonizado. Esta última tendencia calaba demasiado profundamente en el espíritu humano para desaparecer ante las prescripciones episcopales; perdurará todavía durante la Edad Media en los evangeliarios flamencos del siglo XIII; mucho después se manifestará bajo las formas variadas de los *cuatro evangelios en uno solo.*

Como instrumentos de iniciación popular, estas «recopilaciones» no dejan de tener su valor; pero hay que reemplazarlas rápidamente por los cuatro evangelios, ya que pueden atentar contra la historia auténtica y el canon de las Escrituras. «Nuestros evangelios no son aptos para armonizarlos. Cada uno de ellos traza un auténtico retrato de Jesús. Mezclar sus rasgos, es introducir un pensamiento humano en la obra divina, una elección necesariamente personal y arbitraria; en cualquier caso, en la medida en que se renuncie a hacer una obra personal —lo que no es en absoluto el caso de Taciano—, se reemplazarán esos cuatro adorables retratos por una imagen desvaída» [81]. No hay otro camino, para alcanzar en su plenitud a Cristo Señor, que tomar

[78] C. van Puyvelde, SDB 6 (1960) 870.

[79] J. Overbeck, *S. Ephraem Syri, Rabulae Episcopi..., opera selecta* (Oxford 1865) 220.

[80] *Haereticarum fabularum Compendium,* I, 20 = PG 83, 372.

[81] L. Cerfaux, *La Voix vivante...* (1946) 140-141.

en serio los cuatro evangelios tal como han sido transmitidos en la Iglesia desde los orígenes apostólicos.

Aunque esta investigación sobre los escritores del siglo II no aporte gran cosa a la historia de Jesús, es muy importante para quien quiere abordar correctamente los evangelios: le previene contra la triple tentación que acechó a los cristianos de aquel tiempo. Desde luego, tanto Marción como Taciano y los autores de apócrifos buscaban todos ceñirse cada vez más a la verdad; pero su esfuerzo, para no ser inútil, hubiera debido rectificarse incesantemente recurriendo a la Iglesia. El texto escrito sólo puede volver a encontrar la vida en la Iglesia, cuya tradición permanece viva.

Lo que caracteriza al siglo II es, sin duda, la elaboración del canon de los evangelios. En adelante, desde los tiempos de Ireneo, la tradición queda forjada; pero no se deja aislar del ambiente que le ha dado vida. El cristianismo no es una religión del libro, como la de Mahoma, consignada para siempre ya en el Corán. Continuamente, en el transcurso del siglo II, se manifiesta una tensión entre lo escrito y lo oral, entre la Escritura y la tradición, entre los evangelios y el evangelio.

Esta tensión es difícil de mantener. Si la imaginación pretende añadir algo a los datos de los evangelios sin aceptar la regla de la tradición, el libro canónico le impide extraviarse. Si la razón se apodera del libro, lo convierte en su riqueza, se aplica a sistematizarlo o a hacerlo totalmente racional, los cuatro libros se oponen a este intento de unificación que los violenta y apelan al evangelio único y a la tradición que los desborda por todas partes. San Ireneo trazó magistralmente el camino. El evangelio es uno, pero se expresa en cuatro evangelios; los evangelios son cuatro, pero son inteligibles sólo gracias al Espíritu que los unifica en la Iglesia.

Así, las fuentes de la historia de Jesús se nos presentan no como un arsenal de documentos, sino como una invitación a descubrir a una persona. Antes de ser una respuesta a los problemas que nos agitan, ¿no son una cuestión sujeta a una revisión continua, la del evangelio, la de la buena nueva, la de Jesús?

CAPITULO II

JESUS Y LOS TEOLOGOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Lentamente, durante el transcurso del siglo II, la Iglesia tomó conciencia del «canon» de los evangelios, es decir, de que el evangelio en cuatro libros es el mediador esencial de la historia de Jesús. Por el contrario, antes del 150, estos mismos evangelios, en cuanto escritos, parecen ignorados por los autores anteriores a san Justino. Así, por ejemplo, Clemente de Roma o Ignacio de Antioquía conocen probablemente estos documentos, pero no los citan jamás; nunca parecen atenerse a la letra canónica, jamás los consideran como una «autoridad» escrituraria válida a ejemplo del Antiguo Testamento [1]. Su actitud no pone, sin embargo, en tela de juicio el valor de los evangelios, ya que se explica fácilmente por el hecho de que esos hombres pertenecen a la época que sigue inmediatamente a la edad apostólica, un tiempo en el que todavía continuaba viva la influencia de los primeros testigos. ¿Y qué dicen éstos? Dejando de lado, a pesar nuestro, la teología subyacente a las epístolas de Pedro y de Santiago, vamos a examinar los testimonios de Pablo en sus cartas, de la epístola a los Hebreos y de la primera epístola de Juan.

Ahora bien, esos escritos plantean dos cuestiones cruciales para la unidad de la revelación cristiana. ¿Cómo es posible que en el centro de su mensaje encontremos, no la vida de Jesús sobre la tierra, sino su doctrina y el misterio de su persona? ¿Cómo explicar que el Jesús terrestre se vea, por decirlo así, suplantado por el Cristo glorioso? Si el estudio del siglo II nos llevaba a pensar que los evangelios escritos y la vida de Jesús constituyen lo esencial de la fe cristiana, vemos ahora que en los escritos inspirados extraevangélicos, la doctrina parece devorar el acontecimiento del tiempo pasado. ¿Cuál es, por tanto, el sentido de la vida de Jesús para estos testigos más próximos, aparte de los

[1] D. van den Eyde, *Les Normes...* (1933) 43; E. Massaux, *Influence...* (1950) 133-134; H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung...* (1957) 12.

evangelistas? Vamos a responder brevemente a esta cuestión [2] antes de abordar tres tipos de teólogos del Nuevo Testamento.

MISTERIO PASCUAL Y VIDA DE JESUS

El género literario de esos escritos puede proporcionar una primera respuesta. Sus autores no han redactado una «suma teológica», sino tan sólo cartas. No hay duda de que enseñan, pero no mediante una catequesis ordenada; animan a sus destinatarios y les exhortan a permanecer fieles sobre tal o cual punto de la doctrina, en una situación bien determinada. No sería justo pedirles que repitieran constantemente la enseñanza corriente de la catequesis.

A esta respuesta global conviene añadir una constatación de primera importancia. Si bien el centro de interés no es para los teólogos la vida de Jesús sobre la tierra, sino su misterio pascual, es posible extraer de sus escritos los elementos de una vida de Jesús [3]. He aquí, por ejemplo, lo que cabe entresacar de las cartas apostólicas del Nuevo Testamento.

Jesús pertenece a la descendencia de Abrahán (Gál 3,16), de la tribu de Judá (Heb 7,14), de la descendencia de David (Rom 1,3). Nacido de mujer, vivió sometido a la ley judaica (Gál 4,4; Rom 15,8), tuvo «hermanos» (1 Cor 9,5), uno de los cuales se llamaba Santiago (Gál 1,19). Los apóstoles, entre los cuales se encontraban Cefas y Juan (1 Cor 1,12; 9,5; Gál 1,18; 2,9.11), lo vieron juntos con motivo de su resurrección (1 Cor 15,5). El único acontecimiento que se menciona de su vida pública, la transfiguración, tuvo lugar sobre el monte santo (2 Pe 1,16-18). Jesús, durante la noche en que fue entregado, instituyó el sacramento de su sacrificio en el transcurso de la última cena (1 Cor 11,23-25); antes de morir soportó una terrible agonía del alma (Heb 5,7-9); durante su pasión fue ultrajado (Rom 15,3),

[2] E. Hoskyns y F. N. Dadey, *L'Énigme du Nouveau Testament* (traducción fr. 1949). Este librito, muy notable, nos ha inspirado a menudo tanto en este capítulo como en el resto de la obra. Véase también R. R. Williams, *The Gospel-Epistle Relationship in Canon and Liturgy:* TU 73 (1959) 676-686.

[3] W. K. Brobel, *The human Jesus outside the Gospels and Acts,* en *N. T. Sidelights (Mél. Purdy:* Hartford/Connecticut 1960) 78-87, que no hemos logrado encontrar; cf. TLZ 86 (1961) 748.

pero no replicó con injurias (1 Pe 2,23). Bajo Poncio Pilato (1 Tim 6,13), en el tiempo de Pascua (1 Cor 5,7), le dieron muerte los judíos (1 Tes 2,15), crucificado (Gál 3,1; 1 Cor 11,23; 2,2) sobre el madero (1 Pe 2,24) fuera de la puerta (Heb 13,12). Fue sepultado (1 Cor 15,4; Rom 6,4), resucitó (1 Cor 15,4), se apareció a numerosos hermanos (1 Cor 15,5-8) y subió a los cielos (Ef 4,10), donde está sentado a la diestra de Dios (Col 3,1; Heb 1,3), y descenderá del cielo (1 Tes 1,10; 4,16).

¿Qué es esto sino la historia de Jesús que los destinatarios de las cartas habían aprendido de la catequesis apostólica? Aunque el resultado es importante, no suprime el problema que continúa planteándose el historiador. ¿Por qué estos escritos, reconocidos por la Iglesia como «regla de fe» junto con los evangelios, se interesan tan poco por los acontecimientos de la vida pública de Jesús y no empalman expresamente con su palabra? ¿Cómo explicar sus omisiones? Por ejemplo, la epístola a los Hebreos, ¿no recuerda el gesto de Jesús instituyendo la eucaristía, mientras habla constantemente de su sacrificio y de la «repetición» de los sacrificios? (Heb 9,11-28; 10,5-18).

La dificultad aumenta para quien confronta las doctrinas de los teólogos y el mensaje evangélico. A principios de este siglo, A. Harnack o A. Schweitzer oponían de esta manera el «evangelio de Cristo» *(evangelium Christi)* al «evangelio sobre Cristo» *(evangelium de Christo)* y se proponían, desde perspectivas totalmente diferentes, remontarse a través del segundo hasta el primero, a través de Pablo y Juan, hasta el verdadero Jesús.

Proyecto atractivo, en cuanto indagaba eficazmente las causas y sacaba las conclusiones de la impresión producida por un primer contacto con Pablo. ¿No presenta éste a un Cristo según la fe que posee pocos rasgos comunes con el retrato esbozado por los sinópticos? ¿No habría, por tanto, dos cristianismos, el de los sencillos, reflejado en los evangelios, y el de los perfectos, elaborado gracias a las especulaciones de Juan o Pablo? Esta idea continúa siendo la de ciertos críticos, por ejemplo, Loisy o Bultmann.

Según ellos, el paulinismo es una especulación aberrante, una «gnosis» derivada de las religiones mistéricas griegas. ¿No predica Pablo una mística de «renacimiento», de «incorporación», de muerte y de vida mística? [4]. Esos indicios nos remiten a los misterios de Eleusis o al mito iranio del Hombre primordial. La

[4] A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tubinga 1930).

existencia terrestre de Jesús sólo tendría sentido a condición de ver en ella una figuración agradable que expresara la experiencia espiritual de los primeros cristianos para uso de la gente sencilla. Yendo todavía más lejos, se llega a decir que el cristianismo no está esencialmente en relación con el acontecimiento único del tiempo pasado, sino que aparece como un punto de cristalización de la experiencia mística común a la humanidad: esto es lo que demostrarían los especialistas en historia de las religiones o los teóricos del «alma profunda», habituados a los «arquetipos» que regirían el espíritu humano.

La vida histórica de Jesús, considerada de esta manera, sólo serviría para expresar verdades profundas y eternas; tendría la importancia de un mito o una fábula. Los acontecimientos de la pasión y de la resurrección de Jesús se explicarían mediante relatos que apuntan no sólo a enseñar su valor redentor, sino a presentar un modelo a los creyentes. ¿No nos encontramos reducidos al mito del eterno retorno? La paradoja del acontecimiento absoluto —muerte y resurrección de Cristo— queda suprimida; los ritos y su simbolismo bastan para satisfacer la necesidad religiosa de la humanidad.

Para resumir la diferencia que ve entre Pablo y los evangelios sinópticos, Bultmann recuerda la frase del apóstol: «En adelante ya no quiero conocer a Cristo según la carne, sino solamente a Cristo según el espíritu» (2 Cor 5,16). Invita, por tanto, a echar al fuego las vidas de Jesús que relatan los sinópticos, para comulgar con la mística paulina del Espíritu, del *in Christo* [5].

Lo que dice Bultmann de Pablo, otros lo han afirmado de Juan, el cual habría aclimatado la idea filoniana del Logos, mientras otros creen que la epístola a los Hebreos habría revestido el cristianismo con una filosofía neoplatónica; lo cual, en ambos casos, separa el acontecimiento de su contingencia.

En suma, aun cuando los escritores del Nuevo Testamento aludan a la vida de Jesús y a su enseñanza, habrían desplazado el centro de gravedad del cristianismo, que sería, no Jesús, el personaje que vivió antaño sobre la tierra, sino la persona espiritual de Cristo en quien creemos. Más exactamente, habrían proporcionado al cristianismo su auténtico rostro, que los siglos ulteriores han desfigurado idolatrando los retratos humanos de Jesús.

Esta es la grave objeción que harían los teólogos inspirados

[5] R. Bultmann, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus* (1929), en *Recueil* I, 188-213 (especialmente 206-207).

del Nuevo Testamento contra toda «vida de Jesús» que pretenda ser algo más que una condición o una suposición previa del Cristo según la fe.

PABLO Y LA VIDA DE JESUS

Hace unos años, dos críticos de fama rompían deliberadamente con la moda helenizante y mística lanzada por Harnack y Schweitzer. En 1948, Maurice Goguel declaraba que le sería imposible escribir entonces el libro que había compuesto en 1904 sobre la relación de Pablo con Jesús; declaraba que no pensaba ya que Pablo fuera el fundador del cristianismo: «del *evangelium Christi*... ha salido el *evangelium de Christo,* como la única forma que podía adoptar el evangelio después que la predicación de Jesús quedara coronada por su muerte... Entre Jesús y Pablo está la cruz» [6].

Cinco años después, en un magistral artículo, aunque pasó casi inadvertido, el decano de la Universidad de Upsala, A. Fridrichsen, ponía en tela de juicio la problemática de los historiadores del último medio siglo. Entonces se confrontaban —dice— dos personalidades religiosas, Jesús y Pablo, en sus respectivas situaciones históricas, sin pensar en determinar con precisión la relación de tales situaciones; eso era, como diríamos ahora, separar arbitrariamente al Cristo exaltado de Jesús de Nazaret; de esa forma no podían hablar de una transposición del mensaje original de Jesús [7].

Antes de estos dos manifiestos, habían aparecido algunas protestas con abundantes pruebas en su apoyo, debidas a la pluma de un americano [8], de un húngaro [9], de un alemán [10], entre otros. En nuestros días, la manera de entender la relación entre Pablo y Jesús se ha renovado gracias a numerosos estudios que, sin

[6] M. Goguel, *De Jésus à l'Apôtre Paul:* RHPR 28-29 (1948-1949) 28.

[7] A. Fridrichsen, *Jesus, St. John and St. Paul,* en *The Root of the Vine* (1953) 37-62.

[8] F. C. Porter, *Does Paul claim to have known the Historical Jesus?:* JBL 47 (1928) 257-275.

[9] K. Karner, *Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum:* ZST 14 (1937) 142-193.

[10] J. Schniewind, *Die Botschaft Jesu und die Theologie des Paulus* (1937), en *Recueil,* 16-37.

perder nada de las adquisiciones acumuladas por la historia de las religiones, retornan a posiciones más clásicas [11]. Antes de detallar, a nuestra vez, los puntos de contacto que existen entre la enseñanza de Pablo y los datos evangélicos, intentemos caracterizar la perspectiva paulina.

En el centro del mensaje de Pablo se encuentra la redención llevada a cabo mediante la muerte y resurrección de Jesús. Lejos de tratarse de una doctrina intemporal, fruto de una especulación abstracta o de una contaminación por los cultos helénicos, esta afirmación echa raíz en un acontecimiento determinado de la historia.

Pablo apela a los testigos de la resurrección de Jesús, porque todavía viven: Jesús murió... y resucitó al tercer día (1 Cor 15, 3-4). Si se trata de una invención —exclama—, vana es, por tanto, nuestra predicación y vana es nuestra fe y somos falsos testigos (1 Cor 15,14-15). ¿Puede decirse con más claridad que la fe va, por naturaleza, unida a un acontecimiento histórico? Esta es la tradición (1 Cor 15,3) que Pablo recibió de la cristiandad naciente. Y este hecho tiene un alcance salvífico, redentor, sacrificial: «Dios destinó a Jesús para ser instrumento de propiciación por su propia sangre» (Rom 3,25); «Cristo murió por los impíos» (5,6); «Fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (5,10). El acontecimiento único del pasado tiene un alcance místico, pero totalmente distinto de los de las religiones mistéricas; desde luego, ya estamos «justificados» (5,1), pero nadie puede realmente participar en esta salvación si no pone de acuerdo su vida con la de Jesús, mediante el bautismo, que une a la muerte de Cristo y que obliga a una vida santa (Rom 6,3-4,11).

Según Pablo es, por tanto, el acontecimiento pascual lo que resume la vida cristiana. De ahí que el misterio de la encarnación sea presentado en función de la redención. Si Jesús ha vivido bajo la ley es para que aparezca su humillación en función de la salvación (Gál 4,4-5); «vino a tomar un cuerpo de pecado» (Rom 8,3-4), Dios «lo hizo pecado», naturalmente en la cruz (2 Cor 5,21), e incluso «maldición» (Gál 3,13), a él, que no conocía pecado. En fin, toda su existencia se nos presenta como una humillación voluntaria (Flp 2,5-11); la encarnación es ya el anonadamiento, la «kenosis». A los ojos de Pablo, todo sucede como

[11] Entre otros, W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres 1948) 136-146; W. Schmithals, *Paulus und der historische Jesus:* ZNW 53 (1962) 145-160.

si la vida terrestre de Jesús tendiera, desde su primer instante, a concentrarse en la muerte. ¿Para qué, entonces, detallar los acontecimientos? Si la vida terrestre de Jesús está difuminada, no se debe a tenerla en poca estima, sino a la perspectiva limitada de un sistema.

Aunque se aprecie de manera distinta su papel en la elaboración de lo recibido de la tradición, hay un creciente acuerdo en reconocer en Pablo, tras el gran dogmático, al hombre de tradición, al enviado de Jesús [12]. Sin duda alguna, nada tiene de inventor del cristianismo quien se preocupa de relatar con tanta exactitud lo que ha sabido respecto de la cena eucarística (1 Cor 11,23-26) o de la resurrección (15,3-5). Y lo hace a lo largo de sus cartas: aparte de sus sistematizaciones teológicas, especialmente en las exhortaciones o en los avisos de orden catequético, Pablo se refiere constantemente a la persona de Jesús y a su enseñanza mediante frecuentes alusiones y en un lenguaje parecido al de Jesús.

Pablo, efectivamente, se considera como un simple «enviado» del Señor, cuyos mandatos procura distinguir de sus propias recomendaciones. He aquí, dice a los casados «... precepto es no mío, sino del Señor...» (1 Cor 7,10); y un poco más adelante: «A los demás digo yo, no el Señor...» (7,12; cf. 7,25). Para justificar su derecho a vivir a expensas de las iglesias, se refiere a la regla establecida por el Señor (9,14). Parece un procónsul invocando los decretos del emperador; a los ojos de Pablo, Jesús posee «una autoridad imperial» [13].

Junto a las palabras de Jesús que cita expresamente, Pablo hace numerosas alusiones a su enseñanza [14]. Se encuentran reunidas en conjuntos evangélicos —valga la frase— en los pasajes de

[12] L. Cerfaux, *La tradition selon saint Paul* (1953), en *Recueil* II, 253-263; ídem, *Les deux points de départ de la tradition chrétienne* (1954), en *Recueil* II, 265-282; L. Goppelt, *Tradition nach Paulus:* KD 4 (1958) 213-233; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (Munich 1960), 80-88; K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (Neukirchen 1962). Cf. *Bulletin:* RSR 51 (1963) 595-603.

[13] L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París ²1954) 144; traducción castellana, *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao ²1960) 159-160; ídem, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne* (París 1962) 50.

[14] A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu* (TU 27; Leipzig 1904), ha localizado 1.096 alusiones paulinas a la enseñanza de Jesús, pero sin el suficiente espíritu crítico (cf. pp. 153-154; 459-460).

tonalidad catequética [15]. La catequesis de la primera carta a los Tesalonicenses [16] sobre el retorno del Señor se inspira en la tradición evangélica. Empieza con una alusión a la misteriosa frase de Jesús relativa a quienes estarían todavía vivos al tiempo de su venida (1 Tes 4,15); luego, llega el lenguaje escatológico personal de Jesús (5,2-6); comparación con el ladrón que sorprende en la noche (cf. Lc 12,39; Mt 24,43), la ilusoria tranquilidad en que se vivirá entonces (cf. Lc 12,39.41; 21,34); el deber de no dormirse, sino de velar (cf. Mt 24,42; Mc 13,27; Lc 21,34.36), porque se ignora el día y la hora (cf. Mt 24,36.42; 25,13), día tan ineluctable como los dolores de la mujer en trance de parto (cf. Mt 24,8).

En la epístola a los Romanos (Rom 12,14-14,14) se percibe como un eco del sermón de la montaña y de todas las enseñanzas de Jesús: bendecir a los perseguidores (cf. Mt 5,44), no devolver mal por mal (cf. Mt 5,39-41), dar a cada uno lo suyo (Mt 22, 15-22**), cumplir la ley amando al hermano (cf. Mt 22,34-40**), al que no debemos juzgar (cf. Mt 7,1). En muchos otros pasajes catequéticos de las cartas paulinas (por ejemplo, Col 3,13-4,12) se revela casi a cada instante la presencia del Maestro.

Presencia tan eficaz, tan real, que Pablo le debe cierta mentalidad e incluso el lenguaje [17]. Las imágenes, las parábolas creadas por Jesús han impregnado la predicación de Pablo hasta tal punto que salen de su pluma con toda naturalidad: «Cumplir la ley» (Rom 13,8; Gál 6,2), «fe que traslada los montes» (1 Cor 13,2). Lo que Jesús decía en metáfora, Pablo lo organiza en teoría: por ejemplo, la gratuidad de la justificación (Mt 20,1-16); pero, cosa todavía más sorprendente, Pablo, el ciudadano inclinado a las comparaciones helenísticas y obreras, deja entrever a un campesino que se ignora. Las metáforas de la siembra, del fruto y de la cosecha valen para caracterizar el papel de Jesús lo

[15] E. Selwyn ha utilizado sistemáticamente la *Formgeschichte* para interpretar los pasajes catequéticos de las epístolas paulinas en *The First Epistle of St Peter* (Londres 1947) 363-466. Sus hipótesis hay que matizarlas, pero continúan siendo significativas, mucho más que otros intentos ulteriores. Cf. E. Lohse, *Paränese und Kerygma in I Petrusbrief:* ZNW 45 (1954) 68-69.

[16] B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniciens* (París/Gembloux 1956).

[17] H. Riesenfeld, *Le langage parabolique dans les épîtres de saint Paul,* en *Lit. et th. paul.* (1960) 47-59; D. M. Stanley, *Pauline Allusions to the Sayings of Jesus:* CBQ 23 (1961) 26-39.

mismo que el de los misioneros (1 Cor 9,11; 2 Cor 9,6-10; 1 Cor 15,34-44; Gál 6,7-8; Rom 15,27-28). Compara las iglesias con campos o viñas (1 Cor 3,6-9), con una casa que hay que edificar (1 Cor 3,9-17; cf. Mt 7,24-27), casa en la cual el servidor debe ser fiel (1 Cor 4,1-2; Lc 12,42), donde se halla el heredero (Rom 8,17; Col 1,12; cf. Mc 12,7**), o que debe heredarse (cf. Mt 5,5; Mc 10,17). La imagen de la luz caracteriza el comportamiento de la nueva vida cristiana (Ef 5,14; Col 1,12; cf. Mt 5,14; 6,22-23), ya que Cristo es la fuente de esta luz (Ef 5,14; 2 Tim 1,10): el cristiano «es» incluso luz (Flp 2,15; Mt 5,16; 1 Tes 5,5; cf. Lc 16,8).

Pablo no tiene bastante con haber hecho suyos la palabra y el pensamiento de Jesús. Vive de su propio espíritu; por ejemplo, en su pobreza (2 Cor 8,9) o en su humillación (Flp 2,8). Cuando, en definitiva, todo lo reduce al acto supremo que representa la muerte, lo hace para invitar a la imitación de Jesús (1 Cor 1,11) [18]. Cuando evoca el amor con que Cristo nos ha amado (Ef 5,2; Gál 2,20), ¿cómo dejar de pensar en el amor de Pablo a sus ovejas? ¿Hay que despojar de cualquier resonancia humana el lenguaje de este hombre fuerte, de este apasionado, que habla de «su ternura», semejante a la de la nodriza que rodea de cuidados a los niños que cría, o a la de un padre que se agota trabajando para sus hijos (1 Tes 2,7-12), que confiesa a los filipenses que les ama «con la ternura de Cristo Jesús» (Flp 1,8), que suplica a los corintios que ensanchen su corazón? (2 Cor 6,13). Y si Pablo se atreve a proponerse como ejemplo a esos cristianos, es porque tiene conciencia de ser él mismo el imitador de Cristo (1 Tes 1,6; 1 Cor 11,1; 2 Cor 11,1-2); ¡no!, para Pablo la persona de Jesús no es una abstracción. En verdad, *cor Pauli, cor Christi.*

Ahora podemos volver a leer el pasaje que sirve de manifiesto a Bultmann para sacrificar el Cristo según la carne al Cristo según el Espíritu [19]. «De manera que desde ahora a nadie conocemos según la carne; y aun a Cristo, si lo conocimos según la carne, ya no lo conocemos así» (2 Cor 5,16); y prosigue Pablo: «De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva;

[18] D. M. Stanley, *Become imitators of me. The Pauline Conception of Apostolic Tradition:* Bib. 40 (1959) 859-877; E. Larson, *Christus als Vorbild* (Upsala 1962).

[19] R. Bultmann, *Exegetische Probleme des 2. Korintherbriefes:* Sy. bib. U 9 (1947) 12-20.

y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo» (5,17). El que Pablo haga a sus adversarios una concesión real o hipotética se debe a que se encuentra en plena polémica y se coloca en el terreno de ellos. Ahora bien, en Corinto se ha querido exaltar a Cefas y poner de relieve el privilegio de los «hermanos de Jesús» (1 Cor 9,5), de aquellos que, a diferencia de Pablo, han sido testigos de la vida terrestre de Jesús; siempre ha tropezado Pablo con esos judeocristianos que hubieran querido mantener el cristianismo en los límites de una religión de tipo judío, una especie de cristianismo dinástico del cual habrían sido los jefes los hermanos consanguíneos de Jesús.

Eso es lo que repudia enérgicamente Pablo: en adelante queda reprobado cualquier conocimiento de Jesús que quiera permanecer sobre el plan abolido de las cosas antiguas sin desembocar en las cosas nuevas, en la nueva criatura. Pablo no estigmatiza al Cristo histórico que vivió antaño, sino un conocimiento de Cristo que rehusaría realizarse en el Espíritu [20]. Por desgracia, Jesús puede ser considerado sólo «con los ojos de la carne»; así lo miró Pablo cuando veía en él tan sólo a un perturbador de la ley. Debe adorársele como el Señor en el Espíritu; esto es lo que comprendió Pablo cuando fue llamado en el camino de Damasco.

Pablo no ha abandonado al Cristo de la historia para irse con un Cristo espiritual místico. Sólo conoce a Jesús, el que fue crucificado, que resucitó y que ahora vive por siempre jamás.

JESUS EN LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

Aunque la epístola a los Hebreos esté compuesta con un espíritu paulino, los críticos no la atribuyen a Pablo en persona [21]. Su autor, que no ha podido todavía identificarse, escribió quizás en la década que precedió a la ruina de Jerusalén el año 70. Contemporáneo de la redacción definitiva de los primeros evangelios, no demuestra ninguna dependencia inmediata respecto a ellos. Por

[20] O. Michel, *Erkennen dem Fleich nach (2 Kor., 5, 16):* Ev T 14 (1954) 22-29; J. Cambier, *Connaissance charnelle et spirituelle du Christ dans 2 Co 5, 16,* en *Lit. et th. paul.* (1960) 72-92.

[21] Sobre la autenticidad, véase C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (París 1952) I, 169-196; J. Cambier, en *Intr Bib.* 2 (1959) 552-553; traducción castellana: *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965); *Bible de Jérusalem,* en un volumen (1956) 1489-1490.

ello es tanto más interesante recoger su testimonio sobre Jesús y sobre su vida.

El autor está «imbuido de cultura alejandrina» [22]: distingue, por ejemplo, dos zonas de ser, con correspondencias entre sí, como entre la realidad y su sombra [23]. Hubiera podido evadirse por un alegorismo donde el acontecimiento pierde su importancia, como lo hace, por ejemplo, Filón. Insiste, por el contrario, en el acontecimiento concreto, el sacrificio sangriento de Cristo (Heb 9,11-12), la oblación de su cuerpo hecha una sola vez (10,10), la cruz, la muerte.

El autor se sitúa en una perspectiva ritual, cuyo fundamento ordinario es de orden mítico y que se caracteriza por la repetición necesaria de un arquetipo. Nuestro escritor amplía paradójicamente esta perspectiva mostrando que las categorías rituales se han «realizado» en un acontecimiento único, cuyas apariencias nada tenían de ritual: Jesús no es de estirpe sacerdotal, no ha ofrecido víctimas legales, la cruz es un oprobio y no un acto sagrado; además, las categorías rituales quedan eliminadas por su misma realización: después de la cruz no queda lugar para la reiteración de ningún sacrificio (7,27; 9,12; 10,10).

Finalmente, en esta epístola se presenta a Cristo como un ser establecido por encima de los ángeles, Hijo eterno de Dios. Igual que en Pablo, esta fe hubiera podido conducir a su autor a no hacer el verdadero centro de interés de la vida terrestre de Jesús. Mas no sucede así: sus explanaciones están dominadas por el misterio de la encarnación, en virtud del cual, el Pontífice es totalmente solidario de todos cuantos ha venido a salvar (4,15; 5,5-10).

Estas tres observaciones muestran de una manera sumaria que la epístola a los Hebreos no representa de ninguna manera una mentalidad de tipo gnóstico, mediante la cual la doctrina volatiliza el acontecimiento histórico. Como su perspectiva sobre este acontecimiento no es en todos sus puntos idéntica a la de Pablo, quisiéramos ahora caracterizarla.

Igual que san Pablo, el autor de la epístola a los Hebreos pone de relieve la muerte redentora de Jesús: crucificado fuera de la puerta de la ciudad (13,12). Jesús ha eliminado los pecados mediante su sacrificio único (9,26.28). Varias veces se repite que

[22] Véase, sobre el filonismo de la epístola a los Hebreos, C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, 39-91.

[23] J. Cambier, en *Intr. Bib.* 2 (1959) 535-537.

este acontecimiento del pasado es único en su género (10,2). Como para Pablo, el que ha llevado a cabo el acto redentor es el Hijo eterno, «esplendor de su gloria e imagen de su sustancia» (1,3); volverá por segunda vez, no ya para expiar el pecado, sino para dar la salud a quienes la esperan (9,28; 10,37).

Pero nuestro autor no se contenta con fijar el acontecimiento que Pablo recoge en la dualidad muerte/resurrección, ni con detallar las consecuencias místicas y morales. Abraza, por así decirlo, el acontecimiento en toda su temporalidad, le restituye una densidad, dilatándolo hacia lo anterior y lo posterior. Después de la muerte, ya no es exactamente la resurrección gracias al poder de Dios lo que corona el itinerario de Jesús; es (con las cartas a los Colosenses y a los Efesios) el misterio de tomar asiento a la derecha de Dios: «Habiendo cumplido la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de Dios» (1,3), «atravesó el tabernáculo superior en el santuario» (9,11-12).

La originalidad del autor radica sobre todo en que el acontecimiento de la muerte del Salvador se dilata igualmente hacia lo que la precede. Esta muerte, la asume Jesús gracias a una voluntad que acoge el designio de Dios (10,7), cuando «entrando en este mundo» le fue «preparado un cuerpo» (10,5); ya no es sencillamente el instante final de su vida, es un sufrimiento que ha durado, que ha dejado a la libertad del Salvador el tiempo de expresarse. Jesús, «coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte..., gustado la muerte» (2,9), y así fue hecho «perfecto por los sufrimientos» (2,10).

El autor, entrando en la «psicología» de Cristo, nos habla de «Jesús, el cual, en vez del gozo que se le presentaba, soportó (la) cruz, habiendo despreciado (la) vergüenza, y a la diestra del trono de Dios en lo sucesivo está sentado» [24] (12,2); él es quien «en los días de su carne, habiendo ofrecido oraciones y súplicas al que podía salvarle de (la) muerte, con clamor poderoso y lágrimas, y habiendo sido escuchado por el hecho de su piedad, aunque era Hijo aprendió por sus padecimientos la obediencia» [24] (5,7-8).

Con el deseo de situar a los lectores ante un hombre que conoció el sufrimiento, al autor no le importa repetir la existencia de hechos notorios; a aquellas gentes tardas en comprender, que tienen necesidad de leche en vez de manjar sólido (5,10-11), quiere recordarles las cosas oídas (2,1), «aunque elevándolos a la

[24] Según A. Vanhoye, *Traduction structurée de l'Épître aux Hébreux* (Roma 1963).

doctrina perfecta» (6,1) y conducirlos a que reflexionen sobre el sentido del sufrimiento que, sin duda, es un escándalo para ellos (12,3). El mejor sistema es, a su juicio, mostrarles en Jesús «el iniciador y consumador de la fe» (12,2), recalcarles que es de su mismo origen, que es verdaderamente el hermano de los hombres (2,11), teniendo en común con ellos la carne y la sangre (2,14); aún más: que, al igual que ellos, «él mismo padeció siendo tentado» (2,18), «rodeado de flaqueza» (5,2), pero también «para siempre perfecto» (7,28). Finalmente, reuniéndolo todo en sí mismo, Jesús, gran Pontífice, Dios y hombre a la vez, puede compadecerse de nuestras flaquezas (4,14-15) y, habiendo obedecido perfectamente, ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna (5,9).

Desde el punto de vista en el que nos hemos situado —el papel de la vida terrestre de Jesús en una teología—, el autor de la epístola a los Hebreos acusa un cambio con respecto a la perspectiva de Pablo. Si evoca la «predicación» de Jesús, la cual —garantía para quienes la han oído— inaugura la salvación (2,3), no mira todavía la vida terrestre de Jesús en su completo desarrollo, sino tan sólo la duración de sus últimos instantes. La revelación desemboca en el camino que conduce al cuarto evangelio [25]; Juan se esforzará en reconstruir la dimensión interior de esta vida terrestre. Desde ahora, el autor de la epístola a los Hebreos muestra el sentido ejemplar de la conducta de Jesús; nadie se adentrará tanto en su conciencia y en su «psicología». Para él, la vida terrestre de Jesús pertenece a lo esencial de la fe cristiana [26].

JESUS EN LA PRIMERA EPISTOLA DE JUAN

La cuestión que promueven las cartas de Pablo y la epístola a los Hebreos se plantea todavía al leer la primera epístola de Juan. Sea cual sea la relación de esta carta y del evangelio —admitimos la identidad de origen [27]—, el caso es que su autor es

[25] C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux,* I, 109-138, examina ampliamente las relaciones de la epístola con el evangelio de Juan.

[26] C. P. M. Jones, *The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings,* en *Mém. R. H. Lightfoot* (1955) 113-143.

[27] La mayoría de los críticos admiten que un mismo autor compuso el evangelio y la epístola; véase la lista y la discusión en F. M. Braun, *Jean le Théologien...* (1959) 27-41.

propiamente un «teólogo» que reduce el mensaje cristiano a dos principios fundamentales: creer que «Dios es amor» (1 Jn 4,8) y «amaos los unos a los otros» (1 Jn 4,11). Ahora bien, existe una buena y una mala teología. Ordenando alrededor de unos cuantos puntos de vista centrales el mensaje de la fe cristiana, la teología corre el riesgo de abstraer la doctrina de su contexto de origen, que es y será para siempre la persona y la obra de Jesucristo Nuestro Señor. ¿Hasta qué punto está ligada la teología de esta epístola con la vida terrestre de Jesús?

Si Juan define: «Dios es amor» (1 Jn 4,8), nada tiene esto que ver con las definiciones esenciales de los filósofos; todo proviene de una experiencia histórica, de un acontecimiento a través del cual Juan ha comprendido que Dios nos amaba.

El acontecimiento es, ante todo, la resurrección, igual que para Pablo y para la epístola a los Hebreos. «La sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado» (1,7), ya que Jesús «es la propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (2,2); «sabéis que apareció para destruir el pecado» (3,5) y «destruir las obras del diablo» (3,8).

Juan, el teólogo, es también cabeza de la Iglesia y apunta, probablemente, a desviaciones que observa en el espíritu de su comunidad: existen seductores que pretenden extraviar a los creyentes (2,26; 3,7) y los guían con el espíritu del error (4,6). Probablemente se trata de una especie de laxismo, según el cual el cristiano podría vivir en el pecado a partir del momento en que cree en Jesús. Ahora bien, el misterio del acontecimiento redentor arrastra consecuencias para la vida del creyente. Este debe, ante todo, reconocer que es un «redimido»: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es él (Dios) para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad» (1,8-9). Después, el creyente debe intentar vivir sin cometer pecados: «Todo el que permanece en él no peca» (3,6), siendo el pecado fundamental no amar al hermano. Entonces aparece claramente el lazo entre el acontecimiento histórico de la redención y el deber de imitar este acto: «En esto hemos conocido la caridad, en que él dio su vida por nosotros, y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos» (3,16).

La originalidad de Juan, respecto a los teólogos de quienes se ha hablado antes, no reside, sin embargo, en esta aplicación del acontecimiento redentor a la existencia cristiana de cada día. Para Pablo, la venida a este mundo estaba absorbida, por así decirlo, en el misterio de la cruz: «Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado... condenó al pecado en la carne» (Rom 8,3). Para Juan, la venida en la carne es un acontecimiento que no se identifica con el de la redención por la cruz; la «carne», según él, no está unida intrínsecamente al pecado; significa el carácter caduco e impotente de la criatura por oposición al mundo celeste y espiritual [28]: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), verdadero hombre de este mundo, con sus límites, pero también con las acciones que planteó durante su vida terrestre.

Muchos críticos identifican, por otra parte, a los «anticristos» (1 Jn 2,18.22; 4,3) y «pseudoprofetas» (4,1) con una especie de «docetismo» parecido al de Cerinto. Para éste, según dice san Ireneo [29], Jesús habría sido, al nacer, un hombre como los demás, en quien habría penetrado el Espíritu con ocasión de su bautismo para abandonarle en el momento de su muerte; el autor de la redención sería Dios bajo la apariencia de un hombre, no un Dios encarnado. Ignacio de Antioquía, contemporáneo de Juan, defiende también la realidad de la carne de Cristo contra esos gnósticos intemperantes [30]. Quizá no hay que urgir demasiado esta comparación con Cerinto [31]; pero, de todos modos, continúa siendo verosímil que el laxismo condenado por Juan corresponde a un cierto docetismo.

En su carta, Juan habría podido, sin duda, detallar la existencia terrestre de Jesús: eso habría sido escribir un evangelio. Sin embargo, no se limita a recalcar, como Pablo, el acontecimiento pascual redentor; recuerda el hecho de la encarnación. «Podéis conocer el espíritu de Dios por esto: todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne es de Dios» (4,2). «¿Quién es el embustero sino el que niega que Jesús es Cristo? Ese es el Anticristo» (2,22). Esta encarnación tiene un sentido para la vida cristiana: «La caridad de Dios hacia nosotros se manifestará en

[28] X. Léon-Dufour, *Carne,* en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1965).

[29] *Adversus haereses,* I, 26, 1; III, 11, 1 = SC 34 (1952) 179.

[30] Sobre las relaciones de Juan y de Ignacio, véase F. M. Braun, *Jean le Théologien...* 262-282; P. T. Camelot, en SC 10 (^{3}1958) 27.

[31] R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo ^{2}1963) 16-23.

que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por él» (4,9); «Y sabemos que el Hijo de Dios vino y nos dio inteligencia para que conozcamos al Verdadero» (5,20), es decir, a Dios, conocido por lo que es: vida y amor.

Juan garantiza «lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos del Verbo de vida» (1,1), y lo explica para que todos vivan en comunión con él (1,3). Es el testigo, no sólo de la redención, sino de la encarnación, que se valora por sí misma. Juan prepara de esta manera el camino al evangelio que va a detallar el tiempo contenido entre la venida a la tierra y la muerte redentora. Para Juan, la propia venida es ya redentora.

Los autores de las cartas del Nuevo Testamento no son evangelistas; es normal que no describan la vida terrestre de Jesús, sino que compongan sus cartas en función de las necesidades de los destinatarios; exponen su mensaje con una admirable libertad. Pero siempre se conserva la referencia esencial al acontecimiento del tiempo pasado, no como a una mera ocasión, sino en un momento único, válido para siempre. Este acontecimiento puede reducirse sólo a la muerte-resurrección de Jesús, extenderse a los sufrimientos que traduce, o bien enraizarse antes, en el acontecimiento de la venida del Verbo a este mundo; de todas maneras, impide que la fe cristiana se evapore en una gnosis o en una doctrina de tipo filosófico.

La persona de Jesús, el Hijo de Dios encarnado, el Salvador, continúa siendo el polo terrestre de la fe. Nunca se ha abandonado al Jesús de este mundo para adorar a un Cristo liberado de su existencia anterior aquí abajo. Si el siglo II nos impedía centrar nuestra atención en los evangelios escritos hasta el punto de permanecer sordos a la buena nueva y a la tradición que expresan, las cartas del Nuevo Testamento nos obligan a un esfuerzo contrario: nos demuestran que el Cristo en quien creemos es inconcebible sin su referencia a la persona histórica de Jesús de Nazaret, que vivió, murió y resucitó.

La enseñanza de las cartas va más allá y nos prepara para entender mejor el mensaje evangélico. Concentra nuestra mirada en la obra esencial de la redención, en el misterio de la obediencia perfecta del Hijo a los designios de Dios: en la humillación, el sufrimiento y el abatimiento, en la libertad de su voluntad, Jesús enseña a los hombres que es el Hombre por excelencia, «perfec-

to»; se presenta a ellos como el gran Pontífice, que arrastra tras sí a sus hermanos los hombres, a quienes ha querido semejarse en todo, salvo en el pecado. El historiador de Jesús encuentra en la regla de fe que constituyen estas cartas un foco de luz para iluminar los antecedentes desparramados del evangelio, un principio que los unifica.

CAPITULO III

LOS EVANGELIOS Y LA CRITICA EXTERNA

El creyente moderno, persuadido de que «la Biblia tiene razón», deseoso de fortificar su fe mediante argumentos extraños al evangelio y a la literatura cristiana, se dirige a estos testigos neutros que son la arqueología, la botánica, la historia, la lingüística... A estas ciencias anejas a la exégesis les pregunta si confirman los antecedentes bíblicos, si basta con «extraer la Biblia de las arenas del desierto» para constatar que «dice verdad».

Semejante empresa no es ilegítima cuando limita su ambición a demostrar que la Biblia no ha faltado a la verdad. Pero sería ilusorio, incluso peligroso, pensar que se alcanza y se demuestra de esta manera la verdad de la Biblia. Por ejemplo, algunos botánicos han podido identificar el maná de que se alimentaron los hebreos en el desierto con el producto de una especie de acacia silvestre, la *tamarix mannifera,* y comprobar que las hormigas lo devoran en cuanto el calor solar ha disipado su aletargamiento nocturno; estos descubrimientos, si facilitan una mejor comprensión del relato del Exodo, no nos facilitan la comprensión última, ya que el Éxodo no es un libro de ciencias naturales, y lo que quiere relatar es un hecho milagroso, el don divino del «maná celeste». De querer hacer el relato demasiado verosímil, nos exponemos a velar la verdad misma.

¿Han «dicho la verdad» los evangelios? Este capítulo quisiera indicar modestamente algunos resultados proporcionados por las ciencias que tienen conexión con la historia [1]. Esta luz indirecta

[1] La bibliografía sobre el tema es inmensa. Remitimos al lector a los diccionarios especializados, principalmente al *Dictionnaire de la Bible, Supplément,* en curso de publicación bajo la dirección de H. Cazelles, así como a las revistas especializadas, como, por ejemplo, «Revue Biblique», «Biblica», «Palestine Exploration Quarterly», «The Bulletin of the American Schools of Oriental Research». Indiquemos algunas obras fundamentales: F. M. Abel, *Géographie de la Palestine,* 2 tomos (París 1913/1938); ídem, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre*

sobre nuestros evangelios podría tener un doble efecto sobre la interpretación literaria, única que conduce a la verdad del relato: asegurar las bases de la crítica y determinar sus límites.

COMPARACION CON EL ENTORNO NO CRISTIANO

La ocupación y destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70 proporciona al historiador un punto de partida excelente para fechar el contenido de los evangelios. Efectivamente, a partir de esta fecha, y aún más exactamente alrededor de los años 66-70, incluso desde el año 44 si juzgamos de acuerdo con la rápida sucesión de los procuradores romanos en una Judea excitada, la sociedad judía sufrió una profunda transformación. Terminada la pacífica seguridad que reinaba en tiempos de Valerio Grato o incluso de Poncio Pilato, la agitación es continua. Nos encontramos ante dos sociedades bien distintas. ¿De cuál de ellas nos ofrecen una imagen los evangelios?

Digamos previamente unas palabras sobre el medio social. Basta con ojear cualquier *Vida de Jesús* [2] o alguna «clave de los evangelios» para ver evocada la vida cotidiana en Palestina durante el tiempo de Jesús: la casa, la fabricación del pan, el aceite que se derramaba sobre las llagas de los heridos, la medida que se contaba por los pliegues de los vestidos, la educación del joven judío, las peregrinaciones al templo...

En cuanto a la topografía, conocemos la opinión de Renan: «Toda esta historia, que a distancia parece flotar entre las nubes de un mundo irreal, cobró un cuerpo, una solidez que me sorprendió. La concordancia asombrosa de los textos con la realidad, la maravillosa armonía del ideal evangélico con el paisaje que le sirvió de marco, fueron una revelación para mí; vi ante mis ojos un quinto evangelio, lacerado, pero todavía perceptible» [3].

juive (París 1952); J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980); W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel* I (Hamburgo ^{3}1959).

[2] Especialmente, desde este punto de vista, las obras de F. William o de F. Prat; sin olvidar A. Lesêtre, *La Clef des évangiles* (París 1902) y, sobre un tema limitado, R. Aron, *Les Années obscures de Jésus* (París 1960; traducción castellana, *Los años oscuros de Jesús,* Madrid 1963).

[3] E. Renan, *Vie de Jésus* (París ^{13}1863) XCVIII-XCIX; traducción castellana, *Vida de Jesús* (Buenos Aires).

Efectivamente, desde hace casi un siglo, las excavaciones innumerables realizadas en Palestina [4] dan razón a los datos topográficos de los evangelios. Desde luego, existen todavía localidades desconocidas, como, por ejemplo, Dalmanuta (Mc 8,10) o Magadán (Mt 13,39); pero se han descubierto los restos de algunas ciudades como Cafarnaún, Corazaín, Naín, Cesarea de Filipo, Magdala, Betsaida.

Semejantes descubrimientos aportan una preciosa ayuda al propio exegeta. ¿Quiere el lector un ejemplo significativo? Tiempo atrás, sugería Loisy que el evangelista Juan había transformado la alberca cuya agua agitada curaba a los enfermos que en ella se metían en una piscina con cinco pórticos (Jn 5,2-3); este simbolismo arbitrario, decía, permitía al evangelista evocar la ley de los cinco libros que Jesús venía a cumplir curando a los enfermos. Ahora bien, las excavaciones, al dejar al descubierto un estanque rectangular cortado en dos mediante un pórtico, han confirmado el valor del testimonio de Juan [5].

Aportan, además, otras pruebas: el pozo de Jacob corresponde exactamente a lo que dice de él el cuarto evangelio (Jn 4); el vado en que bautizaba el Precursor puede situarse, tal como lo afirma Juan (3,23) en Ainón, es decir, en Ain-el-Far'ah, unos treinta kilómetros al sur del lago de Tiberíades [6].

Los episodios del evangelio ganan, al mismo tiempo, al confrontarse con los datos de la numismática o los relatos del historiador judío Josefo, que escribía en el siglo I [7]. Tal o cual relato parece más verosímil. No cabe duda que la matanza de los inocentes (Mt 2,16) parece sorprendente; pero si recordamos que la región no contaba más allá de los mil habitantes, el número de víctimas de Herodes debe fijarse entre diez y veinte. Ahora bien, sabemos por Josefo que Herodes era un tirano sanguinario. ¿No ahogó a su yerno, asesinó a sus propios hijos Alejandro y Aristóbulo, estranguló a su mujer Marianne, quitó de en medio

[4] L. Hennequin, *Fouilles et champs de fouilles en Palestine et en Phénicie,* en SDB 3 (1938) 318-524.

[5] J. Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda* (Gotinga 1949). Véase RB 57 (1950) 467; L. H. Vincent y F. M. Abel, *Jérusalem* (París 1912/1922); II, 609-677; 685-698.

[6] W. F. Albright, *Recent Discoveries and the Gospel of St John,* en *Mél. C H Dodd* (1956) 153-171; ídem, *Archéologie de la Palestine* (París 1955) 268 (traducción castellana, *Arqueología de Palestina,* Barcelona 1962).

[7] H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament:* NT 4 (1960) 139-160; 307-318.

cinco días antes de su muerte a su primogénito Antípatro y ordenó que, inmediatamente después de su muerte, se asesinara a todos los notables del país a fin de que se derramaran lágrimas durante sus funerales? El juego de palabras de César Augusto es terrible: «Vale más ser el cerdo (en griego *hys*) de Herodes, que su hijo (en griego *huios*) [8]. ¿Se sigue de ahí que es histórica la matanza de los inocentes de Belén? La ciencia, que demuestra que no es inverosímil, no puede responder definitivamente; se limita a abrir la puerta a la crítica literaria, que se encuentra ante otros problemas.

En otros casos subsisten las dificultades históricas: por ejemplo, ¿tenía autoridad el sanedrín —bajo la protección de la autoridad romana— para condenar a muerte a los culpables (el *ius gladii*)? La opinión favorable ha ganado hoy en este sentido [9]. Vamos a ser algo más reservados, diciendo que en el actual estado de las investigaciones no puede afirmarse que el sanedrín no pudiera ejercer el *ius gladii* [10]; por modesta que sea esta denegación, impide contentarse con una opinión que muchos estiman definitivamente probada.

Otra dificultad: el retrato de Pilato. Según los evangelios, escrupuloso y preocupado; según Josefo, cruel y sanguinario. Pero en nuestros días ya no conceden los historiadores la razón a este último. Josefo no merece más que una confianza reservada cuando no es testigo ocular o cuando su propia persona está en juego. No pone atención en las fechas; indica dos fechas distintas al relatar la rebelión de Judas [11] o la deposición de un mismo sumo sacerdote [12]. Así, algunos historiadores estiman que, en cuanto al empadronamiento de Cirino, se puede confiar en Lucas (2,1-2) más que en Josefo y situar el empadronamiento en el año 7 a. C. [13].

[8] Josefo, *Antigüedades judaicas,* XIV-XVII; traducción castellana, en *Obras completas,* 5 t. (Buenos Aires). El juego de palabras lo relata Macrobio, historiador pagano del siglo v, *Saturnales* II, IV, 11.

[9] T. A. Burkill, *The competence of the Sanhedrin:* VC 10 (1956) 80-96; P. Winter, *Marginal Notes on the Trial of Jesus:* ZNW 50 (1959) 14-33; ídem, *On the Trial of Jesus* (Berlín 1961) 75-90.

[10] X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1487.

[11] *Antigüedades judaicas,* XVII, 10, 5, y XVII, 1, 1.

[12] *Ibid.,* XVII, 13, 1, y XVII, 2, 1.

[13] Véase, por ejemplo, uno de los últimos comentadores de Lucas, W. Grundmann, *Lukas* (1961) 77-79. Resumen en A. George, Ass. S 10 (1963) 46.

Más aún que los antecedentes topográficos o cronológicos, el estudio del contexto religioso de los evangelios permite reconocer al mismo tiempo el enraizamiento y la originalidad del mensaje evangélico. No se descubre ninguno de esos anacronismos que traicionan a los apócrifos, como la pretendida educación de María en el templo [14], que se contradice con los usos judíos mejor confirmados.

Por el contrario, la destrucción de Jerusalén, establecida al principio de este capítulo como punto de partida, permite fechar con seguridad la vida religiosa y sus diversas manifestaciones en los evangelios: el precepto sabático, las peregrinaciones al templo, el culto sinagogal, corresponden a la época anterior al año 70; luego desaparecen. Son también de la misma época las controversias entre rabinos y la rivalidad entre los partidos judíos, fariseos [15] y saduceos especialmente. Por último, y sobre todo, la expectación escatológica y mesiánica que suponen los evangelios corresponde totalmente con la que descubren los libros contemporáneos.

Las esperanzas terrestres y nacionales encuentran su eco en los evangelios: los hijos de Zebedeo (Mt 20,21 *), Simón Pedro ante el fracaso terreno de su Maestro (Mt 16,22), los discípulos (Lc 19,11; 22,38; Hch 1,6), los galileos (Jn 6,15), el pueblo durante la entrada de Jesús en Jerusalén (Mt 21,9 **), el buen ladrón (Lc 23,42), los discípulos de Emaús (Lc 24,21). Todos estos testigos de una aspiración hacia una liberación mesiánica pudieron despertar a la esperanza mediante la recitación cotidiana de las *Dieciocho bendiciones* del judío piadoso, de la que copiamos la doceava: «Apresúrate a desarraigar el imperio del orgullo de nuestro tiempo», o mediante la plegaria del salmo 17 de Salomón (siglo I a. C.), que suplica a Dios envíe el Mesías para purificar a Jerusalén de la presencia de los paganos (versículos 21-46). La misma pasión para el establecimiento del reino de Dios anima estas dos literaturas.

Los escritos descubiertos recientemente en Qumrán han evidenciado aún más este parentesco. Conviene esbozar sus rasgos, ya que después de haber sostenido durante mucho tiempo que los evangelios son el producto de la imaginación cristiana, no se ha

[14] *Natividad de María,* VII, 3; traducción castellana en EA, p. 149.

[15] W. Beilner, *Christus und die Pharisäer* (Viena 1959), proporciona una bibliografía muy abundante; ídem, *Der Ursprung des Pharisäismus:* BZ 3 (1959) 235-251.

temido después, con una exageración opuesta, hacerlos depender estrechamente de la literatura qumraniana.

He aquí, sucintamente, los antecedentes [16]. Cuando aparecieron los vestigios del monasterio del mar Muerto, los historiadores del cristianismo quedaron maravillados. Hasta entonces, no se conocía de una manera precisa más que la mentalidad de los fariseos y la de los saduceos. Los esenios, a quienes alude Josefo [17], permanecían todavía en la penumbra. Sólo el *Documento de Damasco,* descubierto en El Cairo hace más de medio siglo, aportaba alguna luz sobre la secta. Hoy en día, el historiador dispone de su biblioteca y puede reconstruir su modo de vida conventual.

Frente a Jerusalén, mancillada por un sacerdocio indigno, están los monjes del desierto, quienes, al edificar un templo espiritual, se preparan para la venida de los dos Mesías y la guerra entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Son los hijos de la nueva alianza, los santos, los pobres, los elegidos de Yahvé; a ellos les fueron revelados los secretos; conocen el designio de Dios. Finalmente, veneran a quien fundó su secta, el «Maestro de justicia» cuyos magníficos salmos han sido conservados piadosamente. ¿Cómo dejar de reconocer en ello una verdadera «preparación» del cristianismo? ¿Hay que pensar en una dependencia? A principio de siglo se exageraban los contactos de la religión cristiana con el helenismo hasta el punto de hacer de ella una invención posterior a la época palestinense. ¿No deberíamos ver hoy en ella un simple fruto del judaísmo?

El historiador debe procurar no incurrir en el error de método, por desgracia tan frecuente, que consiste en «interpretar una etapa primitiva a la luz de una etapa más evolucionada, lo cual desemboca fatalmente en iluminar la primera con una falsa

[16] Una literatura tan considerable que un bibliógrafo ha podido consignar en un volumen los títulos de unos 1.556 libros o artículos aparecidos entre 1949 y 1957: C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Berlín 1957). Se completa con O. Betz, en NTS 7 (1960-1961) 361-363, y por la «Revue de Qumrân», dirigida por J. Carmignac. J. Carmignac nos ofrece en la *Intr. Bib.* 2 (1959) 78-82; 118-123 (traducción castellana, en *Introducción a la Biblia*, Barcelona 1965) una rápida síntesis. Dos balances de la cuestión: L. Cerfaux, *Influence de Qumrân sur le Nouveau Testament* (1959), en *Recueil* III, 33-45; P. Benoit, *Qumrân et le Nouveau Testament:* NTS 7 (1960-1961) 276-296.

[17] Véase J. Carmignac en la *Intr. Bib.* 2 (1959) 75-80; M. Black, *The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus,* en *Mél. C. H. Dodd* (1956) 172-175.

claridad y juzgarla erróneamente». En el presente caso «se proyecta sobre el Maestro de justicia la silueta de Jesús crucificado y resucitado, y luego se maravilla uno del parecido» [18]. El gran historiador crítico Eusebio de Cesarea había incurrido en un error parecido: debido a una atenta lectura del *De vita contemplativa* de Filón, había sacado la consecuencia de que los hombres cuya vida describe la obra eran los cristianos, «no debería ahora, en sentido inverso, creerse que los cristianos se inspiraron en los contemplativos de Filón, es decir, en los esenios» [19].

Adoptada esta precaución, es sumamente interesante confrontar, sobre determinados puntos, los evangelios y la literatura de Qumrán: así se apreciará mejor la originalidad del cristianismo. A veces se tropieza con situaciones o formulaciones semejantes. Por ejemplo, el joven rico que llega hasta Jesús (Mt 19,16-22 **) recuerda al aspirante de Qumrán, que para ser perfecto desea entrar en el noviciado de la comunidad [20]. También se relacionan las reglas de la excomunión (Mt 18,15-18) o la fórmula «odiarás» a tu enemigo (Mt 5,43) [21].

Estos parecidos íntimos no son demasiado numerosos [22] y no se refieren a lo esencial. Juan Bautista no aporta indudablemente nada nuevo cuando proclama el mensaje de la consolación de Isaías o cuando utiliza el rito bautismal para preparar los corazones a la venida de Dios. Pero, a diferencia de Qumrán, llama a todos los judíos sin distinción de castas, y su bautismo, que sólo se administra una vez, tiene un alcance moral desconocido por la práctica ritual cotidiana observada por los monjes de Qumrán [23]. Otros puntos capitales: la literatura de la secta ignora

[18] P. Benoit, *Qumrân et le Nouveau Testament:* NTS 7 (1960-1961) 295-296.

[19] L. Cerfaux, *Influence de Qumrân sur le Nouveau Testament* (1959), en *Recueil* III, 39.

[20] J. Schmitt, *L'Église primitive et Qumrân,* en *La Secte de Qumrân...* (1959) 228-229.

[21] 1 QS 1, 4,10; 9, 21-22.

[22] Existe una especie de aerolito de Qumrán en 2 Cor 6,14-7,1; cf. J. A. Fitzmyer, *Qumrân and the Interpolated Paragraph in II Cor 6,14-7,1:* CBQ 23 (1961) 273-280.

[23] J. Delorme, *La pratique de baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes:* LV 26 (1956) 165-204; H. H. Rowley, *The Baptism of John and the Qumran Sect,* en *Mém. T. W. Manson* (1959) 218-229; J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannes-Taufe:* «Rev. Qumrân» 3 (1961) 185-207.

la apelación «Hijo del hombre», el carácter doloroso de la vida del Siervo y, sobre todo, su sacrificio expiatorio válido para el prójimo. ¡Qué diferencia entre Jesús y el Maestro de justicia! Ciertamente, ambos han fundado una comunidad, ambos han sufrido persecución. Pero todo lo que se sabe del segundo es que fue «un sacerdote piadoso que recibió de Dios el don de interpretar la Escritura y la revelación de los secretos que atañen a la inminencia del fin de los tiempos» [24].

A costa de muchas simplificaciones, obligadas en esta obra, he aquí cómo podrían esbozarse las relaciones entre el cristianismo y Qumrán: «Al principio, el cristianismo fue un movimiento tan poderoso y original que creó formas y expresiones sin copiar a nadie nada en absoluto. Este era el caso de Cristo» [25]. De una manera parecida, en la Iglesia naciente, la visita de Dios el día de Pascua no es sencillamente un acontecimiento de los tiempos pretéritos; tiene todavía tal fuerza y actualidad que transforma cuanto toca, todo lo que asimila. Podemos pensar que «más tarde, la comunidad judeocristiana de Jerusalén entró en un período de estancamiento, durante el cual pudieron producirse, gracias a determinadas relaciones, algunos contactos literarios. Los judeocristianos y los monjes de Qumrán no eran conformistas» [26]. Después de la ruina de Jerusalén se convirtieron en lo que hoy conocemos por «refugiados». Reunidos en sus refugios comunes, debieron de proceder a «intercambios culturales» que explicarían en parte los parecidos más estrechos que se notan, por ejemplo, en la literatura de Mateo o de Juan. Eso es tan sólo una hipótesis, pero ayuda a representar la evolución de la literatura evangélica durante aquella época y marca cuidadosamente la originalidad de la experiencia religiosa que se encuentra en los orígenes del cristianismo. Unos contactos sobre puntos particulares, pero no de dependencia: ése parece ser el inventario de los estudios qumranianos.

COMPARACION CON LA TEOLOGIA PAULINA

La caída de Jerusalén no es el único punto de partida que sirve para fechar el contenido de los evangelios. En el seno de

[24] K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tubinga 1953) 283.

[25] L. Cerfaux, *Influence...* (1959), en *Recueil* (1959) III, 43.

[26] L. Cerfaux, *ibid.*

la cristiandad los evangelios pueden situarse por relación a otros escritos anteriores a ellos: la literatura paulina [27]. En ésta, la teología y la organización eclesiástica se hacen preponderantes, sin evacuar por ello toda referencia a la vida de Jesús (véanse pp. 69-70). ¿Se hacen eco los evangelios de esta organización de la Iglesia, de la teología elaborada de Pablo?; ¿reflejan el ambiente de la época paulina? Tales son los tres terrenos en que una confrontación de los evangelios y de las epístolas de Pablo resulta fructífera.

En tiempo de Pablo, la Iglesia, al principio, sufrió por parte del judaísmo numerosas persecuciones; luego se dirige cada vez más claramente hacia todos los hombres sin excepción; se organiza, al fin, para durar. Las epístolas pastorales, que podrían ser de los años 63-67, proporcionan sobre esta evolución un testimonio capital. Pablo, finalmente, se preocupa por extirpar las herejías nacientes.

Ahora bien, ¿qué encontramos en los evangelios sinópticos? Una comunidad, formada alrededor de Jesús, se reúne cerca de la sinagoga e, incluso después de Pentecostés, frecuenta el templo. Jesús y sus discípulos observan las leyes mosaicas. Si Jesús anuncia que las persecuciones deben ser el destino de los que le siguen, no permite sospechar que ya se hayan iniciado. ¿Puede hablarse de universalismo cuando escuchamos cómo Jesús recomienda a sus misioneros: «no vayáis a los gentiles» (Mt 10,5) y afirma: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24)? Sin duda, descubrimos algunas huellas de jerarquía en el grupo de sus discípulos, entre los cuales algunos son privilegiados, especialmente Pedro; mas, ¿podemos hablar de organización? Finalmente, si los discípulos ya se disputan los puestos más inmediatos a Jesús, no se puede hablar de herejía. Se trata verdaderamente de otro mundo.

La separación es todavía más clara en cuanto a la doctrina. No olvidemos que, a partir de los años 50-60, Pablo da del cristianismo una presentación sintética. Desde luego, para él se trata sólo del judaísmo llevado a su perfección; pero ya se elabora un sistema doctrinal, se precisan los datos y la terminología de la teología futura: doctrina de Cristo preexistente, del Salvador, de la redención, del Espíritu Santo, de la Iglesia, cuerpo de Cristo.

[27] La epístola de Santiago no presenta un sistema teológico; a pesar de su fecha, que puede ser antigua (entre 35-50 y 57-62 [?]), no podemos apoyarnos en ella.

Finalmente, si leemos las epístolas pastorales, descubrimos nociones técnicas de la teología cristiana, como «depósito», «tradición»...

En los evangelios sinópticos, por el contrario, la forma es sencilla, despojada de cualquier preocupación de construcción y de armonización (cf. pp. 218-222). Se hace difícil descubrir, por ejemplo, alguna afirmación sobre la preexistencia de Jesús o sobre la relación de Jesús con su Padre (Mt 11,27 = Lc 10,22; Mc 13,32 = Mt 24-36; cf. pp. 406-408). La terminología que ha permanecido primitiva, está destinada a desaparecer; ya no se hablará del «Hijo del hombre»; la palabra «Iglesia» habrá suplantado pronto la expresión «reino de los cielos».

Por último, el ambiente que revelan las cartas de Pablo es el de un duro combate contra las tendencias judaizantes o contra los precursores del gnosticismo. Pablo combate a fondo; pero Juan lucha de una manera parecida en su primera epístola (cf. pp. 80-84), y este combate se recrudecerá y dominará la historia de la Iglesia en el siglo II.

En los evangelios, la polémica es la de una época claramente anterior. Jesús lucha sin tregua contra la mentalidad legalista, farisaica y contra la esperanza demasiado humana de un mesianismo nacional. Estos dos objetivos no estarán ya a la orden del día cuando la Iglesia, habiéndose multiplicado fuera del judaísmo, no tenga que temer su contagio, y cuando Cristo, muerto crucificado, haya crucificado consigo toda esperanza terrestre en el establecimiento de un reino temporal.

Redactados por los años de la caída de Jerusalén, los evangelios reflejan, por tanto, la imagen de una época pasada, que el historiador puede situar antes del año 70 e incluso antes del 50, fecha de la primera epístola de san Pablo. Los materiales son antiguos, muy antiguos. Desde luego, no es imposible que unos hombres inteligentes hayan reconstruido sin errores un medio semejante; pero otros esfuerzos parecidos de reconstitución se nos muestran, en general, menos felices o francamente excesivos, como el de los apócrifos del Nuevo Testamento (cf. pp. 56-60) o varios relatos edificantes del Antiguo: en las historias de Tobías o de Judit, son evidentes los anacronismos. Estos intentos hacen resaltar por contraste la calidad histórica de los evangelios canónicos.

EL MEDIO LINGÜISTICO DE LOS EVANGELIOS

La historia de Jesús está relatada por hombres que utilizan un vocabulario y una lengua propios de una época determinada; de esta manera se hace también posible fechar el contenido de los evangelios: ¿reflejan, pese a estar escritos en griego, un pensamiento semítico?

Como toda literatura, los evangelios manifiestan la dependencia mutua de las ideas y de las palabras. Sucede a veces que un pensamiento no puede ser expresado por falta de términos capaces de contenerlo; inversamente, palabras tomadas de un medio cultural extranjero aportan con ellas nuevas ideas. De esta manera, un pensamiento se modifica, se enriquece o empobrece, según la calidad de las palabras empleadas. El historiador debe tener en cuenta esta interacción para caracterizar los evangelios, aun cuando las «ideas» se denominan en lenguaje teológico «revelación», ya que ésta es la condición humana de las Sagradas Escrituras (cf. pp. 25-30).

El griego de los evangelios es una lengua muy especial, hecha a propósito para intrigar al teólogo y al historiador; se conecta con lo que se denomina «griego bíblico» [28]. Este, nacido de la confluencia de dos culturas, griega y semítica, expresa un pensamiento específicamente semítico, profundamente marcado por veinte siglos de religión oriental, de una religión que, en conjunto, ha resistido al sincretismo y, más particularmente, a cualquier infiltración helénica. Este pensamiento, de tipo simbólico, se expresó en principio en lenguaje semítico, es decir, en una lengua que no pertenece a la rama indo-europea y cuyos matices se traducen de manera muy diferente. Determinadas palabras que nos son familiares, como obediencia, conciencia, reflexión, casi no aparecen en nuestros escritos, y el europeo siente la tentación de concluir que no existe lo que significan, cuando lo que debe hacerse es descubrir el equivalente metafórico [29]. Este pensamiento semítico ignora, por ejemplo, la cópula «ser». Jesús hubo de decir: «Bienaventurados los pobres, porque para ellos será el reino de los cielos» (Mt 5,3), sin concretar si lo son ya desde ahora o si lo serán en lo futuro.

Los primeros cristianos, o por lo menos los evangelistas, uti-

[28] A. Vergote, *Grec biblique,* en SDB 3 (1938) 1320-1369.

[29] R. Deichgräber, *Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu:* ZNW 52 (1961) 119-122.

lizaban la versión del Antiguo Testamento denominada de los *Setenta* [30] y escribían en una lengua muy parecida a ésta. Ahora bien, esta lengua fue un enigma hasta finales del siglo último. Contrasta claramente con el griego clásico e incluso con el griego helenístico de los siglos posteriores. Sus palabras desconocidas y su extraña sintaxis dieron pábulo a las burlas de los adversarios del cristianismo, como Celso y Porfirio, mientras los apologistas reaccionaban de manera distinta. Unos confiesan la imperfección del griego bíblico, reservándose su justificación: Jesús no era el fundador de una escuela filosófica, preocupado por la retórica. Los otros se aplican a demostrar su perfección artística. Durante el Renacimiento, las consideraciones dogmáticas envenenaron la controversia: se era purista o hebraizante, según se juzgaba la presencia de hebraísmos digna o no de la lengua del Espíritu Santo. En definitiva, hasta la mitad aproximadamente del siglo XIX se hablaba todavía del griego bíblico como de una lengua sagrada y misteriosa que había hecho suya el Espíritu Santo [31].

Ahora bien, un descubrimiento sensacional puso de relieve los pocos indicios que se poseían durante el siglo XVIII, que hacían sospechar la existencia de una lengua común, diferente del griego literario escrito. En 1778, se descubrieron en Egipto unos papiros que contenían, además de los textos clásicos, cartas particulares, testamentos, recibos y escritos de todas clases, obra de la pluma de los habitantes del Egipto tolomaico, romano y bizantino. Esta *Charta Borgiana* se completó con los papiros de Turín (1826-1827), de Londres (1839), de Leiden (1843), de París (1865) y, finalmente, el año 1877, con los papiros del Fayum. El conjunto dio lugar a la publicación de los *Oxyrhynchus* por Grenfel y Hunt (1895-1897), que todavía prosigue. Fue entonces cuando A. Deissmann sacó las consecuencias literarias de estos descubrimientos. En lugar de las 550 palabras especiales que se creía reconocer en el léxico del Nuevo Testamento, quedaban tan sólo

[30] El Antiguo Testamento se tradujo al griego con motivo de la dispersión de los judíos. Esta traducción se escalonó entre 250 y 150 a. de J.C. La apelación de *Setenta* proviene de la leyenda consignada en la *Carta de Aristeas,* según la cual se encargó a setenta doctores israelitas por Tolomeo Filadelfo (trad. castellana fragmentaria, en BA 189-200): cf. A. Pelletier, *La Lettre d'Aristée à Philocrate,* SC 89 (1962).

[31] Así hablaba en 1863 el teólogo protestante Rothe, según H. Cremer, *Biblisch-Theologische Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität* (ed. Kögel, Stuttgart 1911) XV.

unas cincuenta, o sea, un uno por ciento en lugar de un doce; también disminuían considerablemente los semitismos. Desde aquel momento, el griego bíblico dejaba de ser una lengua especial para pasar a ser la lengua de todos, la *Koiné.*

Pero el griego del Nuevo Testamento no había desvelado aún su secreto: ¿cómo se había pasado del arameo, que hablaba Jesús [32], al griego de los evangelistas? El fondo semítico que se descubre en el texto actual[33] puede presentarse en el debate de la historicidad como una dificultad más o como un signo de autenticidad. Para algunos, los evangelistas reproducirían tradiciones helenísticas y no palestinenses, alejadas por tanto de la propia palabra de Jesús. Otros consideran con preferencia este sustrato semítico como una huella de la más antigua tradición. De todos modos, el historiador debe determinar el sentido semítico de los vocablos griegos y del vocabulario bíblico utilizado por los evangelistas. Un ejemplo será más elocuente que las consideraciones generales.

Cuando Jesús nació en Belén, los ángeles proclamaron: «¡Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad!» (Lc 2,14), y este himno angélico lo cantan todavía los hombres creyentes la noche de Navidad. Ahora bien, las traducciones recientes modifican el final: «¡paz en la tierra a los hombres a quienes Dios ama!»; con razón, ya que el lingüista tropieza con cada una de las palabras de estas dos frases. Como final, no sabían qué elegir de la traducción de Jerónimo: *Pax hominibus bonae voluntatis,* donde la buena voluntad califica a los hombres a quienes se desea la paz, o bien el texto griego *(eirene en anthropois eudokías),* donde la buena voluntad puede referirse a Dios y designar la benevolencia divina (cf. Lc 10,21*).

El descubrimiento de los manuscritos de Qumrán dirime el debate. En los *Himnos* se trata por dos veces de los «hijos de la

[32] M. Dibelius, *Evangelienkritik und Christologie* (1935), en *Recueil* I, 337-339; M. Black, *The Recovery of the Language of Jesus:* NTS 3 (1956-1957) 305-313; ídem, *Die Erforschung der Muttersprache Jesu·* TLZ 82 (1957) 653-668; J. H. Emerton, *Did Jesus speak Hebrew?:* JTS 12 (1961) 189-202.

[33] P. Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire, compte tenu du substrat sémitique* (París 1930); M. Black, *Aramic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ²1954). Algunos ejemplos en G. Stählin, *Ueber einige biblische Wort-Familien,* en *Symbolon...* (1958) 54-79.

benevolencia de Dios, sobre quienes Dios detiene su cólera y derrama la sobreabundante medida de su misericordia» [34]. Un texto recientemente publicado habla del «hombre de la benevolencia de Dios» [35]; finalmente, en 1960, se descubría una expresión análoga en el comentario samaritano del Pentateuco, que data del siglo IV d. C. [36]. Por tanto, mientras no se demuestre lo contrario, se impone la traducción como una expresión típicamente judía: «¡Paz en la tierra a los hombres a quienes Dios ama!»

Esto no es todo. La paz y la gloria que anuncia el himno angélico son dos realidades que las expresiones griegas se exponen a traicionar si no se explica su contenido semítico y bíblico.

Intentemos olvidarnos del sentido con que la civilización cristiana ha cargado la palabra «gloria»: honor, esplendor, relumbre, por oposición a la oscuridad; abramos un diccionario de la lengua griega [37]. La palabra *doxa,* mediante la cual el evangelista indica el contenido del himno angélico, significaría sencillamente *opinión* o *renombre,* dos sentidos que claramente no convienen al mensaje del ángel: ¿Se preocuparía Dios de lo que pensamos de él? No obstante, santo Tomás, siguiendo a san Agustín, define la gloria: *Clara cum laude notitia de bono alicujus,* expresión que se puede traducir: «Reputación célebre y elogiosa de los méritos de alguien»; se trataría, sobre todo, de conocimiento, de lo que pienso, de lo que piensan de mí. Ninguna referencia a la luz ni a lo que funda la gloria.

Por el contrario, bajo la pluma de san Pablo encontramos expresiones sorprendentes, como «peso eterno de gloria», «riqueza de su gloria» (Rom 9,23; Ef 1,18; 2 Cor 4,17). Dentro de la palabra griega continúa vibrando el sentido original, semítico. La raíz hebrea *kabod* significa ante todo «ser pesado, poderoso», y luego «ser glorioso», evocando siempre un peso, a veces material, como la riqueza de Abrahán (Gn 13,2), o moral, según la estimación de los demás, la «gravedad» (Gn 45,13). Aplicada a Dios, esta noción de gloria comporta dos elementos: por una

[34] I QH 4, 34; 2, 8-9. Véase C. H. Hunzinger, en ZNW 44 (1952-1953) 85-90; 49 (1958) 129; E. Vogt, en Bib. 34 (1953) 427-429.

[35] J. A. Fitzmyer, en TS 19 (1958) 225-227.

[36] R. Deichgräber, en ZNW 51 (1960) 132.

[37] G. Kittel, *Doxa,* en TWNT 2 (1935) 236-240; 245-255. Véase también D. Mollat, *Gloire,* en VTB (1962) 412-419; trad. castellana: *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1965).

parte, la manifestación; por otra, la intimidad. Al irradiar su gloria, Dios se expresa mediante el desbordamiento de su riqueza interior.

Por tanto, cuando Lucas relata que la gloria del Señor envolvió a los pastores con su luz y que el himno del ejército celeste retumbó en el cielo, quiere mostrar que el nacimiento de Jesús es un acontecimiento a la vez terrestre y celeste: que el propio Dios está presente con la riqueza de su ser en la humildad de aquel niño.

Cuando, después, proclaman los ángeles la paz a los hombres que Dios ama, no anuncian sólo que se suspenden las hostilidades entre Dios y los hombres [38] en el sentido que Platón, al hablar de «la paz de la guerra civil» [39], entiende por «paz» no el acto que pone término a una guerra, sino un armisticio en un estado de guerra permanente entre los hombres. Los griegos y los latinos hacen de la prosperidad y de la felicidad no la naturaleza misma de la paz, sino una de sus consecuencias entre otras, como el honor, la fidelidad, la virtud [40].

La paz semítica, como la gloria, conserva en su trasfondo un sentido material, casi biológico. En lugar de ser sólo la ausencia de guerra o una simple puerta abierta sobre una existencia pacífica, el *shalom* hebreo incluye las ideas de riqueza, bienestar, salud, integridad. Para saludarse se desean el *shalom;* la vida ideal se cifra en una vida de paz, de plenitud de todos los bienes [41]. El ángel anuncia que, al amar a los hombres, Dios les concede la paz, la salud perfecta en el alma y el cuerpo, gracias a la presencia entre ellos de su Hijo Jesús.

Este breve esbozo semántico sobre el sentido de las palabras «gloria» y «paz» enriquece con algunas observaciones nuestro examen de la historicidad de los evangelios y más generalmente del Nuevo Testamento. Sin duda, éste está escrito en griego,

[38] W. Foerster, *Eirenè,* en TWNT 2 (1935) 398-400; 405-416.

[39] Se cita al Pseudo-Platón, *Def.* 413 *a,* y Platón, *Las Leyes* I, 628 *b; Rep.* IX, 575 *b;* traducción castellana (Madrid, Instituto de Estudios Políticos).

[40] Horacio, *Carmen saeculare* 57; traducción castellana en Virgilio y Horacio, *Obras completas* (Madrid 1941) 888-890.

[41] X. Léon-Dufour, *Paix,* en VTB (1962) 728-734; A. George, *La paix de Jésus:* «Cahiers universitaires catholiques» (1965) 293-307.

pero el pensamiento es profundamente semítico y bíblico. El autor no teme utilizar un vocablo ligero como *doxa* (la fama de rápidas alas) para designar la riqueza interior y expansiva de Dios. Carga el término paz con toda la herencia bíblica. Su vocabulario nos revela con ello que el terruño donde se enraíza la revelación evangélica no es, en primer término, el medio helenístico, sino el suelo de Palestina. Desde luego, en el transcurso de la redacción del Nuevo Testamento se notan las influencias helenísticas de algunos pasajes de los evangelios: salvador (Lc 2,11), regeneración (Mt 19,28), *kalos kai agathos* (Lc 8,15, traduce «noble y generoso»)... Pero no es imposible descubrir ordinariamente los orígenes semíticos y bíblicos del evangelio.

De todos modos, ya recurra a la comparación con el ambiente no cristiano de la época, a la confrontación con la teología paulina o al examen de la lengua utilizada, el historiador desemboca en la misma constatación: que los antecedentes evangélicos, sometidos a la prueba de su crítica rigurosa, resisten.

¿Se sigue de ello que los evangelios hayan «dicho la verdad»? Todavía no. La fe cristiana ha podido actuar sobre el detalle de su redacción; solamente la crítica literaria permitirá determinar exactamente su género histórico y, por tanto, su veracidad. Pero desde ahora ya puede considerarlos el historiador como documentos de un valor real.

Una observación, para terminar, dirigida al creyente. Según la fe cristiana, el Verbo de Dios se entregó a los hombres sin reservas, en Jesús. También los evangelios se entregan a los hombres, a los arqueólogos, a los lingüistas, a los historiadores de las religiones. Jesús salió vencedor de la muerte que le infligieron los hombres; los evangelios no temen la prueba que les hace experimentar la ciencia, ya que entienden expresar la palabra eterna de Dios.

SEGUNDA ETAPA

LOS CUATRO EVANGELIOS

Considerados a partir del testimonio de los primeros Padres de la Iglesia y en función de la crítica externa, los documentos evangélicos acaban de ser objeto de un juicio de valor. Los evangelios se nos transmiten en condiciones textuales excelentes y pueden atribuirse a autores que vivieron durante el primer siglo; relatan un acontecimiento al que no contradice la historia profana, y el medio que evocan data perfectamente de aquel tiempo, condiciones todas que hacen de nuestros evangelios unos documentos históricos importantes de los que globalmente podemos fiarnos.

A principios de este siglo, algunos apologistas creyeron haber encontrado un sistema breve para ponerse inmediatamente en relación con los acontecimientos, tal y como sucedieron. Lejos de ser una fuente de idealización —decían—, el amor de los primeros discípulos hacia su Maestro fue una obediencia, una fidelidad a su Señor. La consideración es de peso y debería disponer favorablemente al historiador con respecto a los evangelistas; sin embargo, no puede dar lugar más que a una confianza de conjunto. Sin duda, los evangelistas no quisieron deformar sus fuentes; sin duda, dejaron intactos ciertos datos; por ejemplo, los que la crítica externa afirma por su parte. Pero ¿no hicieron una obra apologética? Su trabajo, en efecto, parece «orientado»; los hechos están presentados de una manera doctrinal muy distinta a la de un informe neutro, imparcial. Por tanto, tenemos derecho a preguntarnos: ciertas tendencias, ciertos prejuicios de su fe, ¿no han modificado los hechos, más o menos conscientemente? ¿No han reconstruido, inventado la historia partiendo de su experiencia religiosa? Y sin llegar a tanto, ¿no han expresado bajo una forma histórica verdades doctrinales según el género del midrash, *conocido en la Biblia?* [1].

Se trata de saber si podemos poner nuestra confianza en los

[1] R. Bloch, *Midrash,* en SDB 5 (1955) 1263-1281; P. Grelot, en *Intr. Bib.* 1 (1959) 173-184; trad. castellana: *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965). Cf. A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash:* CBQ 28 (1966) 105-138; 417-457. Véase la crítica de R. Le Déaut, *Bib.* 50 (1969) 395-413.

autores y admitir que a través de ellos llegamos no sólo a su fe, sino al propio Jesús.

Para responder a esta cuestión, ya no basta considerar desde fuera los documentos como en la primera etapa; hay que expresar un juicio de crítica interna basado estrictamente sobre la crítica literaria de los documentos. Este juicio puede formularse en dos etapas: la historicidad de cada evangelio, a partir de su género literario; la historicidad de la tradición evangélica, a partir de las unidades preexistentes.

CAPITULO IV

EL EVANGELIO SEGUN JUAN

En su camino de aproximación hacia Jesús de Nazaret, el historiador encuentra, ante todo, el evangelio de Juan. Desde hace más de un siglo, este evangelio ha estado sometido a una crítica rigurosa que, sin duda, ha permitido conocer mejor su género literario, pero ha llevado a quienes la han emprendido a conclusiones a menudo excesivas y arbitrarias, sobre todo en lo que se refiere a la realidad histórica de los acontecimientos relatados. Este problema de la historicidad del cuarto evangelio no está todavía resuelto, pero puede plantearse correctamente en tres perspectivas diferentes: autor, género literario, fuentes.

Los datos de la tradición que atribuyen el cuarto evangelio al apóstol Juan, hijo de Zebedeo, han sido impugnados en nombre de un sistema de inspiración hegeliana (Baur), o bien en virtud de una problemática inspirada por la historia de las religiones, o por razones de crítica interna. Estas variaciones de la crítica no han aminorado los datos sustanciales de la tradición [1].

De esta manera se pretendía que el evangelio de Juan no pudo ser redactado antes de la mitad del siglo II; ahora bien, en 1933, por las mismas fechas en que Loisy enseñaba como un hecho comprobado [2] que el evangelio de Juan data a lo sumo de los años 135-150, se publicaba un fragmento de papiro hallado en Egipto, fechado alrededor del año 130: reproducía los versículos de Jn 18,31-34 en el anverso y al dorso 18,37-38 (página 54); parece, por tanto, que durante esa época, sin duda antes

[1] F. M. Braun, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne* (París 1959); ídem, *L'évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israel*: RT 59 (1959) 421-450; 60 (1960) 165-184; 325-363; ídem, *Le quatrième évangile dans l'Église du second siècle,* en *Sacra Pagina* 2 (1959) 269-279; J. A. T. Robinson, *The New Look of the Fourth Gospel:* TU 73 (1959) 338-350; ídem, *The Destination and Purpose of St. John's Gospel:* NTS 6 (1959-1960) 117-131.

[2] A. Loisy, *Les Origines du Nouveau Testament* (París 1936) 59.

del año 125, el cuarto evangelio se había extendido ya lejos de Palestina y de Asia Menor. Igualmente, en 1935, se identificaba un papiro fechado alrededor del año 150: una especie de armonía evangélica establecida sobre la base de Marcos y Juan [3]; el manuscrito de Juan utilizado puede remontarse al 110-130, quizá antes todavía. En la hora actual ya casi no existe un crítico que sitúe el cuarto evangelio después del año 100. El dato esencial de la tradición queda confirmado: el cuarto evangelio data de los tiempos apostólicos y fue utilizado desde el principio del siglo II, antes del 110, por Ignacio de Antioquía [4] o por los gnósticos de Egipto: Basílides, Valentín, Heracleón, Teódoto [5].

Un éxito semejante para un libro que difiere tanto en su estilo del de los otros evangelios sólo parece posible si se le concede a esta obra una autoridad apostólica. Juan, no obstante, no fue señalado como su autor hasta finales del siglo II. En Roma es citado por el Canon de Muratori (160-180), en Antioquía por Teófilo, en Alejandría por Clemente, en África por Tertuliano, finalmente en Lyón por Ireneo. El testimonio de este último es particularmente digno de fe, porque se relaciona con el de Policarpo, discípulo de Juan, y porque mezcla dos testimonios diferentes relativos a la estancia de Juan en Efeso: el de Justino y el de Polícrates. Ahora bien, éste conocía muy bien las tradiciones religiosas de la ciudad, ya que siete parientes le precedieron inmediatamente en su sede episcopal.

Contra la autenticidad de Juan, los críticos hicieron valer numerosos argumentos. Una obra semejante no puede ser hija —decían— del discípulo de Jesús, pescador galileo sin cultura [6]. El testimonio de Ireneo está desprovisto de valor; Policarpo, de quien era oyente, pensaba en otro Juan y, por otra parte, en sus cartas casi no muestra dependencia verdadera respecto al cuarto evangelio. Para responder a esas dificultades, se han enunciado

[3] H. Idris Bell & T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel and other Early Church Papyri* (Londres 1935); ídem, *The New Gospel Fragments* (Londres 1935). Véase RB 42 (1935) 339-343; «Etudes» 224 (1935) 763-775.

[4] Véase F. M. Braun, *Jean le Théologien* (1959) 262-282.

[5] Véase F. M. Braun, *Jean le Théologien* (1959) 100-133; M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel, The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge 1960) 96-111.

[6] Recientemente todavía, P. Parker, *John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel:* JBL 81 (1962) 35-43.

muchos argumentos que, poco a poco, permitirán resolver la cuestión [7].

En nuestros días ha variado la posición del problema. A principios de este siglo, la *Pontificia Comisión Bíblica* protestaba con razón contra quienes sacrificaban a la ligera la tradición a hipótesis poco seguras; efectivamente, la historicidad del evangelio aparecía entonces ligada intrínsecamente a esta autenticidad joánica. Puesto que procedía de un autor sincero y bien informado, el apóstol Juan, el cuarto evangelio podía considerarse como un excelente documento histórico.

Actualmente piensan muchos autores [8] que este evangelio, cuya unidad literaria es innegable, no se escribió de un tirón, sino que es el resultado de la conjunción de múltiples tradiciones, fijadas en diversas épocas. Se descubren fácilmente glosas explicativas (Jn 3,24; 4,2); el sermón al final de la Cena fue objeto de dos redacciones sucesivas, que luego se reunieron; es muy verosímil que el sermón sobre el pan de vida se encontrara inserto en una trama preexistente; finalmente, el capítulo 21 fue añadido probablemente por un discípulo.

Tal como ha llegado hasta nosotros, la obra no sólo está garantizada por la autoridad apostólica, sino que todo indica que se remonta en sustancia al apóstol Juan, lo cual no quiere decir obligatoriamente que él haya escrito cada una de las páginas. Por otra parte, aunque se estableciera su autenticidad, no garantizaría ella sola su valor histórico. Lo que hay que apreciar es el valor real de las fuentes utilizadas. El historiador, que en definitiva no puede apoyar sus afirmaciones sobre lo que enseña la fe en la inspiración y en la veracidad de los libros santos, tiene derecho a suponer que una obra escrita aproximadamente cincuenta años después de transcurridos los acontecimientos que relata, difícilmente escapa a algunas inexactitudes, ya se trate de adornos o de modificaciones de perspectiva. Sin duda, la atribución a Juan de este evangelio basta para disminuir, e incluso para apartar estas dudas; no obstante, aunque la veracidad de este evangelio esté garantizada gracias al privilegio de la inspiración, ello no puede

[7] Véase F. M. Braun, *Jean le Théologien...* 357-364; R. Schnackenburg, *Johannes-Evangelium,* en LTK 5 (1960) 1103-1104; I. de la Potterie, *San Giovanni,* en *Introduzione al Nuovo Testamento,* ed. G. Rinaldi y P. De Benedetti (Brescia 1961) 564-566.

[8] Entre los católicos, por ejemplo, D. Mollat, M. E. Boismard, F. M. Braun, R. Schnackenburg.

dispensar al crítico de interrogarse sobre el género histórico de esta obra.

En efecto, el problema de su historicidad se plantea correctamente a partir de la determinación del género literario del cuarto evangelio. Al considerar las notables diferencias que separan el cuarto evangelio de los tres primeros —insistiremos detalladamente sobre estas diferencias—, el historiador se pregunta con razón si para salvaguardar la unidad de la tradición evangélica sobre Jesucristo no deberá confesar que la obra es fruto de meditaciones piadosas de un creyente sobre la tradición sinóptica original. ¿Se trata de una relación histórica de los acontecimientos vividos por el personaje histórico Jesús o del testimonio de un teólogo sobre la significación actual de su mensaje? Contra la afirmación de Loisy, que respondía eliminando la historia en provecho de la alegoría, la *Pontificia Comisión Bíblica* reaccionó en favor de la historia. Pero no falló el problema del género propio del cuarto evangelio; por tanto, continúa planteándose la cuestión, aunque dentro de unos límites más restringidos: ¿en qué sentido, Juan, que es el «teólogo» [9] por excelencia, continúa siendo un evangelista?

Abordar el cuarto evangelio desde el ángulo de su historicidad no es hacerle injuria, sino, al contrario, afirmar su profunda intención. Además, esta perspectiva se impone de un modo especial en función de nuestro propósito, que consiste en alcanzar las bases más firmes de una «historia de Jesús». Efectivamente, con harta frecuencia ciertos críticos, aún reteniendo algunos detalles exteriores de su evangelio, desconocen su aportación propia y sólo se fían de los sinópticos, como si estos últimos hubieran de determinar ellos solos el género literario de los evangelios. Ahora bien, ¿por qué razón limitarse a una sola norma? Si Juan tiene una concepción de la historia que no concuerda apenas con los métodos positivos modernos, ¿no representaría una ayuda para la comprensión de los hechos relatados por los sinópticos? Desde luego, no pretendemos en manera alguna asimilar el cuarto

[9] En el *De aedificiis*, III, 2, escrito hacia el año 558, Procopio de Cesarea señala una iglesia de Efeso dedicada a Juan, llamado el Teólogo, «porque se expresaba respecto a Dios más allá de las posibilidades de la naturaleza humana». Ahora bien, en los grafitos descubiertos en aquel lugar se ha identificado lo siguiente: «Señor, tú, nuestro Dios y Salvador, y san Juan, su evangelista y teólogo, ven en ayuda de este pecador, servidor tuyo», texto citado en F. M. Braun, *Jean le Théologien* (1959) frontispicio.

evangelio a los tres primeros, pero creemos que el historiador no tiene derecho, *a priori*, a limitar su investigación a los datos de los sinópticos; además de éstos, el conocimiento del centro luminoso que es el cuarto evangelio es indispensable para la elaboración de una vida de Jesús.

UN EVANGELIO

No lo olvidemos: Juan no ha querido redactar una biografía científica de Jesús en el sentido moderno de la palabra, sino un «evangelio». Él mismo lo dice: «Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos que no están escritas en este libro; y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús, el Mesías [10], es el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31). Su obra se entronca con la predicación de la Iglesia naciente; trata de la fe a la cual va ordenada esta predicación, de la vida que se encuentra al término de la fe, de los milagros que mueven a creer que Jesús de Nazaret es el Mesías y el Hijo de Dios.

Su evangelio ofrece, incluso, una estructura análoga a la del kerigma original, es decir, la proclamación de la salvación mediante la fe en el Señor resucitado [11]: toma como punto de partida la predicación de Juan Bautista (1,19) y la designación de Jesús como Mesías con ocasión de su bautismo (1,31-34); detalla los signos y las enseñanzas de Jesús; relata la pasión, la resurrección y algunas apariciones; interpreta los acontecimientos a la luz de la profecía bíblica. Todo ello denota un evangelio tradicional.

La obra no se presenta, por tanto, como una crónica de los acontecimientos, hecha por un observador que se juzgaría imparcial debido a estar desligado del objeto de su búsqueda; quiere,

[10] Es conveniente hacer de la palabra «Mesías» no el atributo, sino la aposición del sujeto de la frase, Jesús. Con W. C. van Unnik, *The Purpose of St. John's Gospel*· TU 73 (1959) 382-411, y R. Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium*, en *Mél. J. Schmid* (1963) 240-264, especialmente p. 257.

[11] C. H. Dodd, *Le kérygme apostolique dans le quatrième évangile:* RHPR 31 (1951) 265-274; ídem, *The interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) 384-389 (trad. castellana: *Interpretación del cuarto evangelio*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978); cf. del mismo autor, *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

sin embargo, ser un libro de historia que relate la existencia de Jesús de Nazaret. Desde luego, las lagunas son demasiado numerosas en el relato para que el historiador pueda reconstruir un marco cronológico exacto, así como todos los detalles de los acontecimientos [12]; pero las indicaciones que proporciona son suficientes para dibujar el marco de un relato que tiene verdaderamente un principio y un fin; y los rasgos relatados son lo bastante numerosos y precisos para permitir esbozar un retrato vivo de Jesús.

Jesús atrae a sus primeros discípulos con ocasión de la predicación del Bautista. Las fiestas de Pascua, la fiesta de los Tabernáculos, la Dedicación, jalonan el camino que conduce a Jesús hasta el Gólgota y al día de su resurrección. Frente a Jesús vemos surgir a los judíos, y sus diferentes reacciones están claramente caracterizadas: Nicodemo, el doctor, los cismáticos de Samaria, los prosélitos, los galileos, los fariseos, las almas de buena voluntad. La acción se sitúa en Jerusalén, en Galilea y más allá del Jordán —siempre en sitios que se pueden identificar—; los acontecimientos llevan la fecha «dos días después», «seis días después», «la noche de la fiesta», sin hablar de los detalles que nos ofrecen los relatos de la pasión y de la resurrección. No es este el momento de comprobar el valor de estas observaciones biográficas; pero imponen de golpe un género literario al evangelio: éste se presenta como la historia de Jesús. El evangelio no proclama sólo el kerigma pascual reducido a sus rasgos esenciales; anuncia también cuál fue la existencia concreta y la enseñanza de Jesús.

La determinación del género literario de este evangelio exige, además de las breves indicaciones precedentes sobre el contenido del texto, una investigación más a fondo de sus fuentes y de su ambiente de origen. Mucho se ha escrito sobre las fuentes del pensamiento de Juan, pero de las hipótesis propuestas, muchas han envejecido rápidamente. El notable opúsculo del profesor P. H. Menoud ofrece una excelente síntesis de la cuestión, tal como ésta se presentaba en 1947; la completó en 1957 [13].

[12] M. Goguel, *Jésus* (1950) 171.

[13] P. H. Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Neuchâtel/París ²1947); ídem. *Les études johanniques de Bultmann à Barrett*, en *L'Év. de Jean Études* (1958) 11-40; E. Haenchen, *Johanneische Probleme:* ZTK 56 (1959) 19-54.

Lo que se deduce es que la interpretación bíblica y palestinense del cuarto evangelio resiste victoriosamente a las impugnaciones que se han sucedido en el transcurso de este siglo. Desde 1900 a 1920, la atención se volvió hacia el mundo helénico: Juan habría tomado de Filón su concepto del Logos [14]; del hermetismo, los temas de la vida y de la luz [15], así como las afirmaciones que comienzan por «yo soy» [16]; finalmente, de las religiones de misterios, los ritos sacramentales con su eficacia mágica, por ejemplo el agua y el pan de vida [17]. Luego vino la moda del gnosticismo irano y mandeo, que lanzó Bultmann después de criticar enérgicamente las teorías de dependencia filoniana o hermética [18]. Todas estas hipótesis no fueron totalmente infructuosas; todavía conservan celosos partidarios en algunos puntos: por ejemplo, C. H. Dodd mantiene la influencia preponderante del helenismo [19].

No obstante, los descubrimientos de Qumrán han atraído a los investigadores hacia el país palestino. Entre la herencia bíblica y el «juanismo», la secta esenia, que constituye una especie de «pregnosis» [20], se revela como un eslabón intermedio: conoce el tema de la lucha entre la luz y las tinieblas [21]. El judaísmo helenístico se muestra también mejor desde su aspecto esotérico: ambiente de intercambios, donde los contactos con el helenismo y la gnosis pudieron efectuarse directamente según las tendencias

[14] Véase la bibliografía en P. H. Menoud, *L'Év. de Jean* (²1947) 30, y en F. M. Braun, *L'arrière-fond du quatrième évangile*, en *L'Év. de Jean. Études* (1958) 179.

[15] Véase F. M. Braun, *Hermétisme et johannisme:* RH 55 (1955) 22-42; 259-299.

[16] Juan habría «helenizado la mística paulina», declaraba A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tubinga 1930) 324-364.

[17] W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga 1921).

[18] R. Bultmann critica los puntos de vista helenizantes en ZNW 24 (1925) 100; NTS 1 (1954-1955) 77-91. Sus propias opiniones se hallan reproducidas en su comentario *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga ³1959).

[19] C. H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953). Véase la recensión de D. Mollat, RSR 44 (1956) 422-442. Sobre el tema del judaísmo helenístico, véase P. Franquesa, *Influencias ambientales en el evangelio de San Juan*, en *Sacra Pagina* 2 (1959) 255-268.

[20] G. Quispel, *L'évangile de Jean et la gnose*, en *L'Év de Jean. Études* (1958) 197-208 F. M. Braun, *Jean le Théologien* (1959) 112-133.

[21] K. G. Kuhn, *Johannesevangelium und Qumrantexte*, en *Mél. O. Cullmann* (1962) 111-122.

sincretistas del tiempo, por ejemplo las que aparecen en el libro de la *Sabiduría* [22], en las *Odas de Salomón* [23] o en el *Evangelio de Tomás* [24].

A costa de algunas simplificaciones se podrían relacionar la tradición joánica con un ambiente de tipo sapiencial y apocalíptico que recibe, a modo de complemento, la influencia de las ideas corrientes de la época; la cosa es más verosímil si este evangelio fue elaborado en Asia Menor, encrucijada de ideas filosóficas y de revelaciones de religiones de misterios. De esta manera es normal admitir que un filonismo vulgarizado pudo desempeñar un papel en la elaboración del Logos joánico [25].

Este breve esbozo de las fuentes de la tradición joánica podría dar la impresión de que es el resultado de una verdadera alquimia de materiales heterogéneos. A decir verdad, al hacer esto no hemos alcanzado todavía «la» fuente, propiamente dicha. Es cierto que Juan refleja un judaísmo sapiencial y legalista, pero a la manera de un creyente cristiano; y esta fe modifica enteramente el patrimonio del cual parece ser heredera. Más adelante demostraremos en qué sentido corona Juan la tradición evangélica. Desde ahora podemos reconocer en él, por razón de este espíritu cristiano, ciertas preocupaciones de orden apologético o sacramental. Según todas las probabilidades, el evangelista se dirigía a la comunidad cristiana para ayudarla a profundizar y a comunicar su fe en Jesucristo, el Hijo de Dios.

Sin intentar decir que Juan escribió un libro de propaganda misional dirigida a los judíos [26], se le ve deseoso de oponer el Verbo, en su plenitud de ser y de vida, a la Sabiduría que es la ley de Moisés: «Porque la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vino por Jesucristo» (1,17). Otra preocupación apologética se manifiesta con respecto a la persona de Juan Bautista.

[22] G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Bib. 38 (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60. Véase también A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie:* NRT 82 (1960) 803-822; 918-939; 1040-1062; F. M. Braun, *Saint Jean, la Sagesse et l'histoire,* en *Mél. O. Cullmann* (1962) 123-133.

[23] Véase F. M. Braun, *Jean le Théologien* (1959) 224-251.

[24] R. E. Brown, *The Gospel of Thomas and St. John's Gospel:* NTS 9 (1962-1963) 147-155.

[25] J. Starcky, *Logos,* en SDB 5 (1957) 473-475; 491-492.

[26] W. C. van Unnik, *The Purpose of St. John's Gospel:* TU 73 (1959) 382-411. En sentido contrario, R. Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium,* en *Mél. J. Schmid* (1963) 240-264.

El «movimiento bautista» tuvo una supervivencia bastante larga, sin duda hasta cerca del año 300 [27], y esto en la propia Siria. El episodio relatado en Hch 19,1-6 atestigua su existencia en Efeso en tiempos de Pablo [28]; esta secta practicaba entonces el bautismo escatológico, ignorando el don del Espíritu. Por su parte, las *Homilías pseudoclementinas* recuerdan que subsistió una rivalidad entre los joanistas y los cristianos [29]: «Se predicaba a Juan como Cristo» y se afirmaba que era «mayor que Jesús» [30]. Una apologética de buena ley se veía obligada a recordar el mensaje exacto del precursor, ya que la tradición sinóptica había puesto de tal manera de relieve la personalidad del Bautista que la secta se veía favorecida con ello. Ahora comprendemos que el Evangelio de Juan recalcara que el Bautista no era la luz (1,8), ni el Mesías (1,20-21), sino que otro existía antes que él (1,15-20), que él se gozaba al ver que Jesús copiaba su rito bautismal y le quitaba sus discípulos: «el amigo del esposo quiere que el esposo crezca y que él mengüe» (3,27-30). Ni una palabra del bautismo que administró Juan a Jesús: Juan es sólo el precursor, que da testimonio de la verdad (5,33; 10,41) [31].

Haciendo esto, el evangelista respondía a una necesidad de la Iglesia de su tiempo; al parecer, quiso también corregir cierto docetismo. Según la primera epístola de Juan, la Iglesia sufría con la presencia de «anticristos» (1 Jn 2,18-29; 4,16). Estos falsos doctores tienen probablemente alguna relación con el Cerinto que denunciaba Ireneo: ¿no pretendía que Jesús era un hombre ordinario, inhabitado momentáneamente por un «eón» celeste? [32]. Por otra parte, se conoce el docetismo estigmatizado por Ignacio de Antioquía [33] y por la *Epístola de los Once Apóstoles,* que data de finales del siglo II [34]: sus defensores sólo querían retener del mensaje apostólico una doctrina sin conexión con la persona de

[27] J. Thomas, *Le Mouvement baptiste en Palestine et en Syrie* (Gembloux 1935) 136-137.

[28] E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1956) 498.

[29] PG 1, 1237-1238.

[30] PG 1, 1240.

[31] R. Schnackenburg, *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger,* en *Mél. B. Altaner* (1958) 21-38; G. Richter, *Bist du Elias? Joh. 1, 21:* BZ 6 (1962) 79-92; 238-256; 7 (1963) 63-80.

[32] Ireneo, *Adversus haereses,* I, 21.

[33] Véase F. M. Braun, *Jean le Théologien* (1959) 262-282.

[34] Véase F. M. Braun, *Jean le Théologien* (1959) 209-216.

Jesús; al no entender ya el lenguaje de los «sencillos», pretendían alcanzar inmediatamente el Verbo de Dios.

Esta es la tendencia que Juan se esfuerza por combatir, recalcando, en su calidad de testigo, que Cristo es el mismo Jesús encarnado «que contemplamos y palparon nuestras manos» (1 Jn 1,1)[35]; desde ese momento se comprende que situara en el centro mismo del evangelio el misterio de la encarnación, de una encarnación muy concreta que se expresa hasta en los detalles más humildes de la existencia (por ejemplo: Jn 4,6; 11,5; 13,23). El Verbo es ese judío (4,9), el Jesús que procede de Nazaret (1,45-46; 7,41.52; 19,19), el hijo de José (6,42); hay que creer que su crucifixión (3,14; 8,28; 12,32.34) y su retorno al lado del Padre (6,62) nos garantizan la vida eterna y la resurrección (5,21; 11,25). Al restablecer de esta forma las verdaderas perspectivas sobre Jesús, Juan quiere dirigir un mensaje a sus contemporáneos y, a través de ellos, a los hombres de todas las épocas.

Pero el cuarto evangelio no está condicionado sólo por la defensa de la fe: lo está también, interiormente, por la atmósfera que crea la práctica cristiana. Su tonalidad sacramental está hoy perfectamente comprobada. Después de las exageraciones de Loisy, adoptadas todavía a veces, con harta ligereza (para algunos, el lavatorio de los pies significaría una transposición joánica de la institución de la eucaristía)[36], se vuelve a una apreciación prudente de las cosas[37]. Así, el discurso que sigue a la multiplicación de los panes (Jn 6) quiere ofrecer claramente una homilía sobre la práctica eucarística (cf. pp. 126s).

En otros casos es el contexto el que impone una interpretación sacramental. Por ejemplo, en lo que se refiere al capítulo 3, que se presenta como una especie de catequesis bautismal. La conversación con Nicodemo se sitúa en un conjunto de tonalidad sacramental, ya que, algunos versículos después, el evangelista relata una controversia sobre la purificación bautismal; la mención del bautismo administrado por Jesús (3,22), sorprendente hasta el punto que en 4,2 se corrige la afirmación, viene a mostrar, mediante un ejemplo, cómo Jesús, a diferencia de Juan, introduce en el reino de Dios a quienes desean, por la fe en el Hijo del hombre, renacer por el Espíritu y por el agua (3,5)[38].

Una catequesis bautismal análoga se encuentra probablemente en el capítulo 5, como lo comprendieron los cristianos de los primeros siglos que decoraron las capillas fúnebres de las catacumbas. El paralítico que no llega a tiempo a introducirse en la piscina de Betzata, pero que es curado por Jesús, es la imagen del hombre que no puede salvarse solo y debe ser bautizado en el Señor Jesús en persona. Si el paralítico anda, es que el bautismo es una verdadera resurrección de los muertos, como lo da a entender el discurso que sigue a la narración del milagro (5,21.25.28).

En el capítulo 9, el relato de la curación del ciego de nacimiento muestra, a su vez, cómo el bautismo es una «iluminación»: «Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos y te iluminará Cristo» (Ef 5,14). El que fue curado milagrosamente es expulsado de la sinagoga y acogido por Jesús; así, el Buen Pastor reúne a sus ovejas dispersas y maltratadas por los jefes del pueblo. El ciego de nacimiento curado representa simbólicamente al primer miembro de la Iglesia que funda Jesús. El milagro tuvo lugar en la piscina de Siloé; y Juan lo rubrica explicando: «Palabra que quiere decir: *Enviado*» (9,7); exactamente, el sentido justo de Siloé es «el que envía», pero, como heredero de una antigua tradición bíblica, Juan no teme dar una etimología arbitraria con objeto de hacer resaltar el sentido del milagro, que tan bien supo expresar san Agustín: «Se lavó los ojos en la piscina; fue bautizado en Cristo»[39]. Leyendo el evangelio, el creyente aprende de qué se trata en realidad: un impedido que anda; un ciego de nacimiento que recobra la vista; un muerto que vive, como Lázaro se levantó de la tumba (Jn 11).

Así, el evangelio de Juan ha de leerse en la Iglesia, tal como fue elaborado, «in medio Ecclesiae». La Iglesia, a la que jamás nombra, se encuentra siempre presente. Se la reconoce ante todo gracias a algunos indicios literarios: un sutil paso del «yo» al «nosotros» (3,11; cf. 1,14), una brusca interpelación en plural (19,35; 20,31; 1,51; 3,7), la presencia de confesiones de fe cris-

[35] Aunque los dos escritos no deban atribuirse a un mismo autor, reflejan parecidas preocupaciones.

[36] O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'évangile johannique* (París 1951). En un sentido diferente, J. A. T. Robinson, *The Significance of the Foot-Washing*, en *Mél. O. Cullmann* (1962) 144-147.

[37] R. Schnackenburg, *Die Sakramente in Johannesevangelium*, en *Sacra Pagina* 2 (1959) 235-254; E. Lohse, *Wort und Sakrament im Johannesevangelium:* NTS 7 (1960-1961) 110-125; R. E. Brown, *The johannine Sacramentary reconsidered:* TS 23 (1962) 183-206.

[38] I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn 3, 5:* ScE 14 (1962) 417-443.

[39] PL 35, 1714.

tiana que vienen a orquestar las revelaciones de Jesús (3,31-36, después de la ampliación de 3,16-21), las glosas del evangelista que dan a las palabras de Jesús el sentido más amplio que han adquirido después de la Pascua, a la luz del Espíritu (2,21-22; 7,39; 12,16.33).

La Iglesia, a través del evangelio, es la que insta a sus hijos a purificar, confirmar, profundizar su fe en Jesús de Nazaret, que es Mesías e Hijo de Dios; la que constituye el medio vivo en que se enraíza el cuarto evangelio y que le confiere su género literario propio.

Es esencial reconocer esta influencia de la Iglesia apostólica respecto a la presentación del mensaje de Juan. Pero esta comprobación necesaria no debe velar otra evidencia: al propio tiempo que se ve influido por ella en su formulación, es el testimonio de Juan lo que funda la fe de la Iglesia; apelando a su misión de «testigo» es como responde Juan a las cuestiones y a las dificultades de las comunidades a que se dirige.

UN TESTIMONIO

De esta manera, el cuarto evangelio se presenta ante todo como la obra de un testigo [40]. Desde luego, ningún evangelio está firmado por su autor; sin embargo, el cuarto está presentado explícitamente como la obra de «aquel a quien amaba Jesús».

Así lo ha juzgado el redactor del segundo final del libro: «Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las escribió, y sabemos que su testimonio es verdadero» (21,24). Este discípulo es el que en la Cena se había inclinado sobre el pecho de Jesús y le había preguntado: «Señor, ¿quién es el que te va a entregar?» (21,20; cf. 13,25), el mismo de quien se habla en el relato de la aparición en el lago de Tiberíades (21,7) y en otros pasajes (13,23; 19,26-27; 20,2). También es él, sin duda, aquel «otro discípulo» que sigue a Jesús al interior del palacio del sumo sacerdote (18,15-16) y aquel que afirma solemnemente la veracidad de lo que se consumó en la cruz: «El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad, para que vosotros creáis» (19,35). Podemos, finalmente, reconocerle, desde las primeras páginas del evangelio, en aquel que junto con Andrés es el primero en seguir a Jesús (1,35-40) [41].

[40] L. de la Potterie, *La notion de témoignage dans saint Jean,* en *Sacra Pagina* 2 (1959) 193-208.

A diferencia de los autores de los tres primeros evangelios, el autor del cuarto se presenta, pues, como un «testigo». Comprender el sentido de este vocablo es introducirse un poco en el concepto joánico de la historia. Otros han demostrado perfectamente la calidad humana del testimonio de Juan, ese hombre «saturado de revelación», según la frase de san Jerónimo, y que al «final de su larga vida quiso trazar para los futuros siglos el retrato del Amigo divino» [42]. La lejanía, lejos de borrar sus recuerdos, le ha permitido darse cuenta con más claridad de aquellos que tenían un valor decisivo. No buscó, por tanto, hacer revivir pequeños detalles sin un significado importante, sino una doctrina y una historia que han constituido el alimento constante de su alma, el tema ordinario de su enseñanza, su luz y su consuelo en medio de un mundo judío en declive y del mundo cristiano que surgía a la vida. Como hacía notar san Ireneo, hablando de las lecciones de Policarpo, maestro venerado, son éstas unas enseñanzas «que se desarrollan de alguna manera con el alma y se funden con ella». Grabadas, no en el papel, sino en lo vivo del corazón, el espíritu las «rumia» constantemente y las recuerda con más intensidad que otros hechos más recientes [43]. Con mayor razón sucede eso con los recuerdos de san Juan referentes a Jesús.

A estas consideraciones psicológicas, afianzadas por la reflexión filosófica de un Blondel, J. Huby añadía el ahondamiento teológico referente a la noción del testimonio. Es lo que vamos también a intentar a nuestro modo; para ello partiremos de la antigua tradición transmitida por Clemente de Alejandría. «Al comprobar que los hechos 'corporales' ya habían sido narrados en los evangelios, Juan, el último de todos, compuso el evangelio 'espiritual', a requerimiento de sus amigos y bajo la inspiración del Espíritu» [44].

El «evangelio espiritual» es obra del Espíritu Santo, quien ilumina el espíritu de Juan y le permite manifestar la misteriosa

[41] A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannes-Evangelium. Ein exegetischer Versuch* (Oslo 1959).

[42] J. Huby, *L'Évangile et les évangiles* (1954) 237; traducción castellana, *El Evangelio y los evangelios* (San Sebastián).

[43] Ireneo, *Ep. ad Florinus,* citada en Eusebio, HE, V, 20 = SC 41 (1955) 62. Reproducimos la traducción de J. Huby, *loc. cit.*

[44] En Eusebio, HE, VI, 14, 6 = SC 41 (1955) 107.

profundidad de los acontecimientos sucedidos en la época de la existencia terrestre de Jesús. Sin duda, a la manera de un historiador, el evangelista busca resucitar el acontecimiento en sí mismo, gracias a sus recuerdos personales y a su preocupación por la exactitud; si lo hace, es en nombre de su fe, que afirma el carácter supratemporal del acontecimiento redentor. Porque el evangelista no es un historiador en el sentido ordinario del vocablo: al anunciar un «evangelio», Juan pone en contacto a sus lectores, no con un muerto ilustre, sino con un viviente. La vida terrestre de la que es el testigo está iluminada retrospectivamente por la gloria del Señor atestiguada por su fe. Su trabajo supone, indudablemente, una escrupulosa fidelidad al pasado, pero representa aún más una exigencia de fidelidad a este presente que vive en la Iglesia gracias al Espíritu Santo. No repite concienzudamente una lección aprendida en otro tiempo, sino una palabra viva que todavía oye actualmente y transmite a los hombres de su época a fin de convertirlos, como él mismo, en contemporáneos de Cristo Señor.

Este magnífico proyecto podríamos caracterizarlo mediante una expresión de Kierkegaard: Juan quiere convertir a su lector en un discípulo «de primera mano». Podría suceder, no obstante, que condujera tan sólo a un resultado totalmente humano, precisamente el que se propone todo historiador hábil en hacer revivir el tiempo pasado. De hecho, cuando la Iglesia se hace presente a Jesús, a quien reconoce como su Señor, no lo hace solamente gracias a los recuerdos de un testigo de excepción que ha conservado fielmente la tradición del primer siglo y sabe presentársela en un espíritu que ella reconoce como suyo. Si el cuarto evangelio fuera sólo eso, no merecería el título de «espiritual» que le concede la tradición. Pero no es tan sólo la obra del testigo humano; es la obra del Espíritu Santo. He aquí lo que el propio Jesús anuncia en su discurso después de la Cena, mostrando en qué sentido puede escribirse su historia y cuál es su relación con el presente de la Iglesia.

Jesús está ya a punto de subir junto a su Padre; entrega su testamento a los discípulos que deja en la tierra. Cuando un hombre muere, lega, a veces, no sólo sus riquezas materiales, sino también sus bienes espirituales con la esperanza de sobrevivir de esta manera en la vida de sus hijos. Cuando el Hijo de Dios abandona la tierra, no es sólo un «espíritu», una manera de vivir, lo que lega a sus discípulos pidiéndoles que lo recuerden siempre: una comunidad semejante no es aún la Iglesia de Jesucristo. Lo

que constituye la Iglesia y realiza la unidad de sus miembros es el Espíritu Santo, que no cesa de mantenerla en un contacto vivo con Jesucristo. La Iglesia no puede vivir sino por esta acción constante del Espíritu Santo, que representa al Señor glorificado a través de Jesús de Nazaret. El papel del Espíritu, tal como lo anuncia Jesús, es doble: iluminar el tiempo pasado y defender la causa de Jesús en el tiempo presente. Revelador y defensor; éstos son los papeles que, antes de morir, atribuye Jesús al Espíritu Santo. El «Paráclito», «llamado junto a» (en latín, *advocatus*), desempeña el papel activo de asistente, abogado, apoyo [45]. La revelación no se detuvo en la muerte de Jesús: prosigue, bajo otra forma, por la acción del Espíritu Santo. Sin duda, en el plano del objeto revelado existe sólo una revelación, y es Jesús quien la comunica en nombre del Padre; pero esta única revelación se distribuye en dos períodos sucesivos, de los cuales sólo el segundo permite la total inteligencia de lo que estaba íntegramente contenido en la primera: a la época del lenguaje parabólico sucede la de la iniciación perfecta [46].

El propio Jesús lo anuncia en su discurso de despedida: se lo ha revelado todo a sus discípulos (Jn 15,15), pero no le han podido realmente comprender. «Esto os lo he dicho en parábolas; llega la hora en que ya no os hablaré más en parábolas. Antes os hablaré claramente del Padre» (16,25). Continúa hablando siempre Jesús, pero de ahora en adelante lo hace por mediación del Espíritu Santo. «Os he dicho estas cosas mientras permanecía entre vosotros; pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, éste os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (14,25-26). Jesús se ausenta de este mundo, pero su palabra continúa haciéndose oír; el Espíritu debe recordar el pasado a los discípulos desmemoriados o, mejor dicho, despertar en ellos la verdadera inteligencia de las palabras y de los acontecimientos. Entonces la vida de

[45] M. F. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo 16, 8-11)*: RSPT 33 (1949) 361-389; F. Mussner, *Die Parakletsprüche und die apostolische Tradition:* BZ (1961) 56-70; X. Léon-Dufour, *Paraclet,* en VTB (1962) 742-743; trad. castellana, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1965); I. de la Potterie, *Le Paraclet,* en *Ass.S* 47 (1963) 37-55; M. Migüens, *El Paráclito (Jn 14-16)* (Jerusalén 1963).

[46] L. Cerfaux, *Le thème littéraire parabolique dens l'Év. de saint Jean* (1974), en *Recueil* II, 17-26.

Jesús alcanza su sentido íntegro: «Pero cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa» (16,13).

Aparentemente, Jesús cede el lugar a «otro» (14,16), y esto justifica los dos tiempos y los dos modos de la revelación; en realidad, es sólo Jesús quien habla y actúa: «... El Espíritu no hablará de sí mismo, sino que dirá todo lo que oyere» (16,13). Igual que el Hijo refleja la actividad del Padre (5,19.30), el Espíritu explica el pensamiento profundo de Jesús. Durante su vida terrestre, Jesús había depositado en el corazón de sus discípulos unas palabras de carácter «seminal» [47]: el agua del Espíritu debía hacerlas germinar a su debido tiempo.

Iluminado por él, el evangelista puede convertir a su lector en contemporáneo de aquel que franqueó las puertas del Hades y permanece vivo para siempre jamás: a través de la historia del tiempo pasado proclama el evangelio para el tiempo presente.

1. *El presente y el pasado*

Se dice que la historia es la resurrección del pasado. Para Juan, este pasado revive por entero en la presencia actual del resucitado. No obstante, la dimensión del pasado no queda abolida por completo: no deja de ser cierto que la vida de Jesús se ha desarrollado antes del día de Pascua en un lugar y en un tiempo determinados. Juan no deduce las consecuencias morales y doctrinales del acontecimiento redentor, como lo hace san Pablo; presenta este acontecimiento en su propia duración, pero también en su verdadero sentido. Tres maneras de proceder caracterizan su empresa: muestran la situación auténtica del pasado, su valor actual en función del presente y su sentido positivo en el centro mismo del presente.

Se sitúa al pasado en relación con el presente, que es considerado como lo que permite reconocer su sentido real. Efectivamente, no se comprende la historia en su verdad sin hallarse en su término. Igual que el corifeo en las tragedias antiguas, el evangelista desempeña un papel indispensable: conociendo el final, va explicando el sentido de los acontecimientos, sin permitirse añadir nada en absoluto, pero guiándose según los hechos que relata. Si cree necesario añadir alguna breve explicación, lo hace para ayudar al lector a hacerse presente al Señor viviente.

[47] P. Joüon, *L'Agneau de Dieu:* NRT 67 (1940) 320.

Un ejemplo aclarará este estilo joánico [48]. Jesús acaba de arrojar a los vendedores y cambistas del templo (2,13-22). A los judíos, que piden una señal que autorice ese gesto, les responde: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré.» Exactamente igual que los judíos contemporáneos de Jesús, el lector de este relato cree espontáneamente que Jesús habla de una destrucción del templo de piedra y de su reconstrucción, pero se queda perplejo cuando escucha al evangelista, intérprete autorizado, que declara: «Pero él hablaba del templo de su cuerpo.» Siente, por tanto, la tentación de explicar sencillamente, con la ayuda de Juan, esta sentencia difícil: Jesús hablaba únicamente de su propio cuerpo. Pero la explicación no es satisfactoria. En este caso, a menos de pensar arbitrariamente que Jesús se designara mediante un gesto, los oyentes debían fatalmente engañarse; el lenguaje de Jesús no habría sido simbólico, sino equívoco: consecuencia que contradice con toda evidencia al testimonio que el evangelista desea aportar.

En vez de limitar el pensamiento de Jesús a la interpretación explícita de Juan, es preciso apelar a la conciencia particular que, según Juan, tiene Jesús: lo mismo que los profetas del Antiguo Testamento, pero mucho más que ellos, en virtud de su papel mesiánico, Jesús apuntaba a un nivel de profundidad sumido todavía para sus contemporáneos en las tinieblas del futuro. Jesús no hablaba únicamente del templo de piedra o de su cuerpo, sino de ambos simultáneamente; y ello no debido a alguna palabra de doble sentido, como hace otras veces, sino porque distinguía de antemano las secretas correspondencias entre las figuras de la antigua alianza y las realidades de la nueva.

Eso es lo que da a entender Juan cuando explica que Jesús hablaba de su cuerpo: gracias al Espíritu Santo, que lo ilumina e instala en el centro mismo del resucitado, manifiesta el fondo del pensamiento de Jesús. Mientras los contemporáneos no percibían en la sentencia de Jesús más que el templo de piedra, el cristiano iluminado por el Espíritu discierne en profundidad, a través de ese templo, el cuerpo de Jesús. En el seno de la Iglesia y bajo la dirección del evangelista, descubre la verdadera dimensión de los acontecimientos que componen la historia de Jesús, es decir, su sentido pascual y su profundidad espiritual.

Esta «señal», en tiempos de los oyentes de Jesús, era la pro-

[48] X. Léon-Dufour, *Le signe du temple selon saint Jean,* en *Mél. J. Lebreton* = RSR 39 (1951) 155-175.

pia persona del Mesías, que se arrogaba el derecho de transformar el judaísmo corrompido por sus jefes y de volver a construir el templo ideal en que soñaban los judíos. En tiempo de los lectores cristianos, continúa siendo la persona de Jesús, pero desde ahora se comprende que sólo puede llevar a cabo este paso del judaísmo al cristianismo muriendo y resucitando en su propia carne, que es el verdadero templo de la nueva alianza; más aún, esta perspectiva, en la inteligencia teológica de Juan, manifiesta su verdadera dimensión: si Jesús es el nuevo templo, es por ser la fuente del Espíritu que reciben los que creen en él.

De esta manera, gracias a unas discretas pinceladas, Juan educa a su lector, enseñándole a mirar los acontecimientos pasados con los ojos de la fe. En otros lugares interpreta otras palabras misteriosas. Jesús acaba de proclamar que del corazón del creyente brotarán ríos de agua viva. ¿De qué agua se trata? En el episodio de la samaritana, Juan dejaba al lector en la duda: el agua podía ser la palabra de Jesús, o quizás el Espíritu que él envía. Aquí, en cambio, comenta inmediatamente: «Esto dijo del Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en él», e insiste: «pues aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (7,38-39).

En otros lugares también revela Juan el sentido escondido que el creyente puede adivinar tras una palabra aparentemente trivial. Caifás acaba de dar a sus colegas un consejo, que, en su intención, tiene sólo un alcance político: «Vosotros no sabéis nada; ¿no comprendéis que conviene que muera un solo hombre por todo el pueblo y no que perezca todo el pueblo?» Y Juan añade inmediatamente: «No dijo esto por sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo, y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno todos los hijos de Dios, que están dispersos» (11,50-52). Igualmente, con motivo de la entrada de Jesús en Jerusalén montado en un pollino, un texto de la Escritura (Zac 9,9) viene a legitimar este gesto sorprendente. No obstante, no hay que dejarse engañar. La profecía de Zacarías no avivó la memoria de los espectadores: «Los discípulos —concreta Juan— no lo entendieron al momento; pero cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron que de él estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho» (12,16). Finalmente, la palabra de Jesús no es explicada sólo por el que conoce el misterio de Pascua (por ejemplo, 12,32-33), sino que el propio Jesús distingue a veces lo que es posible captar en aquel mismo momento y lo que se comprenderá más tarde (13,7).

El pasado se presenta como pasado, de forma que a la luz pascual aparece como el tiempo de la incomprensión, el tiempo en que «aún no había sido dado el Espíritu» (7,39).

No obstante, el pasado no puede quedar reducido al simple hecho de haber tenido lugar: su significado lo desborda por todas partes; y si los contemporáneos de Jesús no pudieron comprenderlo plenamente, se impone al creyente que vive en el momento presente de la Iglesia: para él, el pasado, en su objetividad histórica, permanece como una pregunta que se le dirige.

Pero el lector atento advierte que los diálogos joánicos, sin perder su frescura y su vida, han sido compuestos artificialmente. Sobreabundan en interrogantes; pero éstos no son simples puntos de partida; manifiestan menos la apertura o la curiosidad que la incapacidad de la sabiduría humana ante la revelación del Verbo, que ni puede comprender, ni explicar, ni justificar. La cuestión se plantea ordinariamente para hacer rebotar el diálogo, permitiendo a Jesús desarrollar su primera revelación. Por ejemplo, los interrogantes de Nicodemo expresan la reacción de incomprensión, incluso de negativa, propia de los contemporáneos de Jesús antes de que les fuera enviado el Espíritu Santo; son como una llamada, que se desconoce, a una revelación complementaria y definitiva y por ahí confieren ya al pasado un sentido; debido a que el evangelista conoce ya la respuesta, descubre en el acontecimiento su verdadero carácter: el de una interrogación.

La misteriosa frase de Jesús: «... quien no naciere de nuevo no podrá ver el reino de Dios» (3,3), es seguida por una pregunta sobre el modo y la posibilidad de este renacimiento: «¿Cómo puede el hombre nacer de nuevo? ¿Es esto posible?» (3,4). Jesús comienza por contestar a la segunda pregunta: es posible por el Espíritu y el agua (3,5-8). Nicodemo repite entonces la primera pregunta, que se refiere al medio necesario (3,9), y Jesús desarrolla su respuesta (3,10-15). De esta manera la frase misteriosa de Jesús en 3,3 ha promovido un doble interrogante y conducido a un doble desarrollo.

Al adoptar este modo de exposición, Juan ha sistematizado un esquema de revelación atestiguado por la literatura apocalíptica contemporánea y, según el testimonio de los evangelios sinópticos (cf. pp. 386-387), practicado por el propio Jesús: para evitar entregar a la sabiduría humana los misterios del reino de Dios, no se proclamaban en bloque de una manera clara. Literariamente hablando, los diálogos joánicos aparecen compuestos de

la siguiente manera[49]: ante todo, el autor coloca una sentencia enigmática (cf. 16,25); luego de demostrar que no es totalmente comprensible al entendimiento humano y que provoca una pregunta, da una explicación más clara; o, mejor dicho, introduce una nueva revelación que anuncia el acontecimiento pascual y el don del Espíritu.

Sistemáticamente, pues, Juan muestra que el hombre, escuchando la palabra de Jesús, se encuentra frente a una pregunta. Si alguna vez toma la iniciativa rogando a Jesús que intervenga, tropieza de momento con una negativa, aunque Jesús acepte contestarle (2,3-4; 4,47-48).

Finalmente, el pasado no es tan sólo una pregunta, sino que encierra ya una parte de respuesta; como tal, desempeña un papel indispensable en la comprensión del presente. Esta significación, aportada por aquel que conoce el sentido total del Espíritu, se transparenta de una manera sutil en la forma como Juan relata los acontecimientos pasados en función de la práctica sacramental de su tiempo.

Hemos indicado (cf. pp. 114-116) cómo organizó el apóstol algunos materiales evangélicos con miras a una catequesis bautismal. Precisemos sobre este punto su aportación positiva a la comprensión del presente de la Iglesia. Desde sus orígenes, el rito bautismal se presenta como el cumplimiento efectivo de la conversión a Cristo; y este acto queda confirmado por una verdadera experiencia del Espíritu Santo (Hch 2,38; 8,16; 10,44-48). Esta práctica del bautismo se unía a una orden expresa del resucitado, que relataban los evangelios sinópticos: «Id, bautizad a todas las naciones» (Mt 28,19). El profundo sentido del rito, la consagración por el Espíritu, no estaba indicada por los primeros evangelios. Antes de que se escribiera el libro de Juan, Pablo, como buen teólogo, había dado un sentido al rito y aportado una justificación de esta experiencia del Espíritu; así elaboraba una moral de tipo bautismal: todos los bautizados actualizan en su existencia el hecho pascual y la consagración al Espíritu (Rom 6); el bautismo no es, por tanto, una simple iniciación, sino una nueva vida que actualiza mediante el Espíritu la existencia de Jesús resucitado.

Ahora bien, si Pablo ha mostrado perfectamente el lazo entre el bautismo y el acontecimiento capital de la Pascua, en el cual

[49] Algunos ejemplos de diálogos, en RSR 46 (1958) 498, n. 37.

se recapitula la obra de Cristo, no ha mostrado el lazo del rito bautismal con la vida de Jesús antes de su muerte. Es lo que hace Juan cuando muestra el simbolismo sacramental del agua, relatando los milagros que prefiguran la existencia bautismal. El cristiano es un hombre que anda, que ve, que vive; y esto debido a que permanece en relación con la persona de Jesús: he ahí el nuevo elemento que aporta la enseñanza de Juan.

Juan no se contenta con recordar la virtud purificadora y fecundante del agua que destruye el pecado y hace nacer a la vida; va a indicar la fuente de este simbolismo. A lo largo de su evangelio, el apóstol se complace evocando los episodios en el transcurso de los cuales confiere Jesús al agua su verdadero significado. En Caná transforma el agua en vino; en otros sitios bautiza; siente sed ante el pozo de Jacob; hace andar al paralítico a quien no ha curado el agua agitada de la piscina de Betzata; manda al ciego de nacimiento a lavarse en la piscina de Siloé; finalmente, declara que hay que renacer «del agua y del Espíritu», que sólo él puede dar el agua viva, la fuente que salta hasta la vida eterna: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba» (7,37), proclama en ocasión de la libación de agua durante la fiesta de los Tabernáculos.

Esta agua significa a menudo el rito bautismal[50]. Dice más: a través del agua ritual, Juan quiere revelar la presencia de las Personas que le confieren su valor. El agua simboliza ante todo al Espíritu que Jesús debe dar, mediante su palabra, a quien cree en él. Por ello, en la escena de la crucifixión, el evangelista subraya el hecho extraordinario que siguió al golpe de lanza con que se hirió el costado de Jesús: «y al instante salió sangre y agua» (19,34); al quedar cumplido el sacrificio mediante la sangre, el agua del Espíritu mana con abundancia del costado de este nuevo templo que es el cuerpo de Cristo.

De esta manera, el rito llevado a cabo por la Iglesia está de ahora en adelante en relación con el Espíritu que Jesús entrega por su sacrificio; gracias a la palabra de Jesús de Nazaret, el bautizado ha renacido por el agua y el Espíritu, y posee en sí mismo una fuente de agua viva que no puede agotarse.

[50] Véase I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit:* ScE 14 (1962) 440-443; ídem, *La notion de témoignage dans saint Jean,* en *Sacra Pagina* (1959) II, 204-206; X. Léon-Dufour, *Et là Jésus baptisait (Jn 3,22),* en *Mél. E. Tisserant,* I (1964) 295-309.

Esta profundidad de la fe personal con respecto a Cristo, requerida por el rito bautismal, proporciona al mismo tiempo su sentido al rito eucarístico [51]. En la época de Juan, igual que en la nuestra, la Iglesia practicaba la Cena: los relatos de la institución referidos por los evangelios sinópticos y por san Pablo son su mejor garantía. El rito tenía ya un sentido: celebraba el sacrificio de Jesucristo en una atmósfera pascual. Pablo había puesto en guardia a los cristianos contra una práctica que no tuviera en cuenta la caridad fraterna (1 Cor 11), manifestando con ello que la liturgia eucarística se ordena a la constitución del cuerpo de Cristo, de la Iglesia. De esta manera, por su misma naturaleza, este rito está en relación con el gesto que llevó a cabo Jesús la víspera de su muerte, y su significado es operar el crecimiento del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Pero, alcanzados estos dos puntos, quedaba todavía por unir esta práctica a los gestos de Jesús durante su vida pública: ésta es la aportación de Juan.

Por lo demás, el apóstol se había visto precedido en este camino por los sinópticos, que habían relatado el milagro de la multiplicación de los panes con las mismas palabras de la institución eucarística; de esta forma, según ellos, los panes multiplicados en el desierto anunciaban ya el don de un alimento sobreabundante (cf. pp. 268s). Con el cuarto evangelio se ha adelantado un paso. Efectivamente, si Juan no menciona el relato de la institución (como si creyera inútil volver a repetir una cosa conocida y ya perfectamente practicada), tiene cuidado en anudar explícitamente este rito, esta liturgia sacramental, con la fe, con la adhesión personal al misterio de Jesús. Y por ello es el único que relata, después de la multiplicación de los panes, el discurso de Jesús en donde se proyecta luz sobre el verdadero sentido de este milagro.

En este pasaje es fácil encontrar alusiones a la práctica del sacramento: para obtener la vida es menester comer ese pan que es el propio Jesús bajado del cielo. Hoy hablamos de presencia real. Para obtener la vida es menester comer la carne del Hijo del hombre y beber su sangre bajo las especies eucarísticas. Si nos atenemos al contenido de este mensaje, comprobamos que Juan no enseña en este pasaje más de lo que nos enseñó la tradición sinóptica; no obstante, la renueva y ahonda, sencillamente porque sitúa esta enseñanza en el transcurso mismo de la vida pública.

[51] X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie:* RSR 46 (1958) 481-523.

Juan demuestra así que no relata sólo una catequesis eucarística: la une a un acontecimiento pretérito de la vida de Jesús en el que ha sabido leer, gracias a su fe, el significado que no han percibido los contemporáneos de Jesús. Juan nos hace sentir esta distancia entre la total comprensión actual y la incomprensión pasada, presentando las palabras de Jesús de tal forma que, tras el sentido eucarístico, se encuentra contenida la significación más inmediata en la que se detuvieron los oyentes de Jesús. La opción de éstos no recayó sobre el anuncio de un sacramento que no sospechaban; optaron por o contra Jesús, sobre la base de la fe que él exigía en su persona y su obra. De esta manera, tras el sentido sacramental se afirma un sentido personal, que Juan ve y nos hace ver en el acontecimiento pasado.

Puede leerse, efectivamente, el discurso completo como la revelación del triple misterio personal de Jesús. Jesús descendió del cielo: hay que creer en su encarnación. Jesús entrega su cuerpo como sacrificio para la salvación del mundo: hay que creer en la redención. Jesús va a subir al cielo: hay que creer que, gracias a su ascensión, Jesús ha visto su obra coronada por Dios. Estos tres misterios, contra los cuales tropiezan los contemporáneos de Jesús, son sólo accesibles mediante el Espíritu Santo: «Mis palabras son espíritu y son vida» (6,63).

Los dos sentidos —sacramental y personal— no están yuxtapuestos y no deben sacrificarse uno a otro. Relatando la historia de esa opción de los oyentes de Jesús ante el triple misterio, la Iglesia del siglo I reconoce el sacramento que le es familiar. Juan la invita a adherirse al misterio personal de Cristo, en su triple dimensión, mediante una fe que debe animar la celebración eucarística. Sin esa adhesión de fe, el rito tiende a convertirse en una práctica mágica y ya no es expresión de vida. Gracias a san Juan, la Iglesia, participando en los misterios eucarísticos, puede vivir el «mysterium fidei», alcanzar a Cristo en estos tres misterios principales: encarnación, redención, ascensión. La eucaristía es, simultáneamente, manjar de los creyentes, sacrificio redentor del mundo, presencia en la tierra del Señor ascendido al cielo. Y la Iglesia se reúne con su Señor gracias al Espíritu que notifica la propia palabra de Cristo. Por la mediación del Espíritu Santo, el creyente debe reanudar continuamente su vida sacramental a la palabra de Cristo, en quien ha creído.

A los ojos de la fe, el pasado de Jesús de Nazaret conserva un valor actual. Su memoria debe guardarse amorosamente. An-

tes de mostrar lo que es esa «presencia del pasado», intentemos calificar más exactamente la situación del creyente con relación a la del oyente de Jesús. El creyente, al leer en la Iglesia la historia de Jesús, participa en la plenitud de inteligencia espiritual que es la suya; no deja de conservar una relación esencial con lo que hemos denominado el «primer tiempo» de la revelación, aquel en que vivía el oyente de Jesús, antes de que el Espíritu Santo fuese dado. Efectivamente, esta situación pretérita surge de nuevo en el presente cristiano, en cada época de la Iglesia, ante todo como punto de partida de la conversión, luego como eventualidad, nunca totalmente evacuada, de una regresión a la etapa de la incomprensión original. En principio, la razón del creyente está plena y definitivamente iluminada por el Espíritu; de hecho, mientras no haya llegado a la visión de la gloria, puede retroceder a la etapa de la razón sin la luz del Espíritu. Debe «pasar» continuamente de una fase a otra de la revelación, descifrando a la luz del Espíritu lo que hizo y dijo Jesús a lo largo de su existencia.

Si Juan juzgó oportuno mantener la distinción de dos tiempos de revelación, aunque subordinándolos uno a otro, si se negó a fundirlos en uno solo, fue sin duda a fin de precisar lo que debe ser la comprensión plena y viva del mensaje de Jesús. El lector cristiano ya no vive en la época de los oyentes de Jesús: cualquier reconstrucción arqueológica de los hechos sería infructuosa si no ayudara a comulgar con los primeros cristianos. Un retorno puro y simple a esta fase prepascual serviría tan sólo para convertir en carnal la inteligencia de los acontecimientos, dejando en la sombra un pasado que no ilumina el misterio de la resurrección. Pero si bien la Pascua aporta consigo la luz definitiva, la Parusía no ha llegado todavía: el cristiano situado entre estos dos acontecimientos, permanece todavía dirigido hacia la segunda venida de Cristo y debe adoptar a su manera, pero de una forma real, la espera de los contemporáneos de Jesús.

Igual que ellos, se encuentra ante un misterio que, hasta la consumación de los siglos, continúa siendo objeto de una opción que continuamente debe renovarse. San Juan nos invita a una mutua fecundación de los dos tiempos en la revelación: el cristiano que, mediante su fe, ha superado el momento histórico de los contemporáneos de Jesús, no lo ha suprimido de una manera definitiva; debe superarlo y volver a él constantemente, es decir, realizar continuamente el camino que traza san Juan: el acontecimiento histórico llama al misterio que lo ilumina. Pero el misterio ya no se distinguiría de una simple imaginación si no se refiriera sin cesar al acontecimiento que lo reveló en el principio.

2. *Presencia del pasado*

Los acontecimientos del pasado tienen un valor ejemplar. Al relatarlos, el historiador desea mostrar su alcance duradero; extrae la verdad eterna de la ganga en que se encuentra enterrada. Así, como dice el adagio, la historia es maestra de la vida. ¡Cuánto más el evangelio, que anuncia un hecho del tiempo pasado cuyo alcance es salvífico para todos los hombres y para todos los tiempos! Pero si el evangelio y la historia profana tienen, en cierto aspecto, una misma finalidad, ¿es uno mismo el camino seguido para manifestar la verdad eterna? Por ser «espiritual», ¿debe dejar de enraizarse el evangelio en el terreno del acontecimiento?

Los errores de interpretación a que ha dado lugar son significativos. Desde los orígenes del cristianismo, el cuarto evangelio se comentó con predilección por los gnósticos, como Heracleón [52]. Si el Logos se hizo carne, se preguntaban estos gnósticos, ¿no habrá sido para arrancarnos a nuestra condición carnal y darnos acceso al gozo de la pura contemplación? La gloria del resucitado, según ellos, absorbe para siempre las sombras de esta tierra; desde ahora queda el mundo transfigurado, ya no es ese teatro profano donde los evangelios dejan que los acontecimientos se desarrollen trivialmente. El mundo glorificado es promovido a la dignidad del espíritu humano. Poco a poco, la historia de Jesús pierde su carácter concreto de acontecimiento contigente que parece hundirlo en el tiempo y el espacio. Y esos gnósticos empiezan a considerar los detalles exteriores y el marco de esta vida, imaginados por Juan, como un revestimiento sin consistencia que se funde al sol del espíritu.

Para manifestar la presencia actual de este pasado único que es la vida de Jesús, ¿sería necesario eliminar la dimensión cronológica de la historia en provecho de un puro simbolismo? Y si se toma en serio la encarnación y se mantiene la sumisión al tiempo que ésta exige, ¿quedará velado sin remedio el aspecto simbólico de la historia?

a) *El simbolismo joánico.* Cualquier lector del cuarto evangelio queda sorprendido por el carácter ambiguo de las palabras

[52] E. Preuschen, *Origenes Werke,* IV, *Comm, in Jo.* (GCS; Leipzig 1903) CII-CVII.

y de los hechos relatados; nunca se está seguro de haber comprendido la intención del escritor. Esta impresión se debe a la propia teología de Juan: en ella, todo es signo de una realidad misteriosa. Los personajes se convierten en tipos transhistóricos, símbolos que manifiestan la variedad de las conductas humanas ante el Verbo hecho carne que vino al mundo para revelarse.

Importa no reducir este simbolismo a una simple manera de hablar. Jean Réville y Loisy vieron en ello una mera reconstrucción del espíritu: el cristianismo se reduciría a un mito, coloreado de una manera distinta por los evangelios según sus disposiciones interiores y su capacidad; sólo interesa el símbolo, al no ser los relatos más que ilustración de las ideas fundamentales que son la luz y la vida. De hecho, el simbolismo joánico [53] no es mero ropaje, una forma retórica: expresa del modo mejor la realidad de la encarnación.

Este simbolismo queda patente ante los ojos del lector. Los milagros no son simplemente episodios maravillosos destinados a suscitar la fe o a probar el mesianismo de Jesús; son «señales» que revelan un aspecto de su enseñanza y de su misterio. El milagro se convierte en parábola. Así, para Jesús, curar al ciego de nacimiento es presentarse como luz del mundo; resucitar a Lázaro es afirmarse como la resurrección y la vida. Sus palabras, misteriosas, invitan a buscar, más allá de su sentido inmediato, un significado más real. «Destruid este templo...» (2,19). «Quien no nace, *ánothen,* de arriba/de nuevo» (3,3). «El 'viento' sopla donde quiere» (3,8). «Es preciso que sea levantado el Hijo del hombre» (3,14, explicado en 12,32). En 3,29 se trata del «amigo del esposo», más adelante, del «agua viva» (4,10), de «las mieses que amarillean» (4,35). En otra parte se dice: «Los muertos oirán la voz del Hijo de Dios... y vivirán» (5,25): ¿se trata de muertos reales o de muertos espirituales? Jesús provoca la confusión de sus discípulos cuando les anuncia: «Lázaro está dormido, voy a despertarle» (11,11).

No son sólo las palabras explícitas las que tienen un alcance simbólico, sino también los acontecimientos: en el pozo de Jacob (Jn 4) es toda la Samaría herética la que acoge a Jesús expulsado por la Judea; más adelante son los griegos quienes piden «ver a Jesús» en el preciso momento en que los jefes del pueblo manifiestan su voluntad de quitárselo de en medio (12,20-21); en cuanto al lavatorio de los pies, en el trancurso del cual Jesús se quita los vestidos (13,4) y se los vuelve a poner (13,12), simboliza la pasión y la resurrección; Jesús se despoja de su vida, mas para volver a tomarla. Las mismas localizaciones «no tienen simplemente un valor documental; tienen un significado teológico; no definen tan sólo un área geográfica, sino que constituyen lo que podríamos denominar un espacio religioso» [54].

Ultimo rasgo: Juan extiende el simbolismo a los hombres propios y a los números [55]. Siloé designa a Cristo; las tinajas de Caná, que servían para la purificación de los judíos, eran seis, sin duda porque esta cifra imperfecta (siete menos uno) indica la espera de la redención total que lavará al mundo de pecado; se discute sobre el sentido de los treinta y ocho años de espera del paralítico y sobre el de los 153 peces grandes (21,11); quizá la cifra triangular de 17, suma aritmética de las 17 primeras cifras, es decir, de la suma perfecta, ya que equivale al Espíritu (= siete) y a la Ley (= diez); la misión apostólica realizará la pesca milagrosa anunciada en Ez 47,10 [56].

Aunque no estemos seguros del sentido que les daba Juan, estos detalles simbólicos dejan de parecer inventados por la necesidad del asunto, cuando se sitúan en relación con la economía global de su evangelio. Por ejemplo, «el espacio palestinense, transfigurado por la gloria del Verbo hecho carne, se carga de nuevos significados», pero no para limitarnos a ellos: si el Verbo entra en el espacio y la duración humana, es «para introducir a los hombres en un espacio y un tiempo que trascienden al mundo» [57]. Juan ha querido, contra la tendencia docetista de su época, recalcar que el Verbo de Dios no es simplemente el mediador de una doctrina intemporal, sino Cristo Jesús, Verbo de Dios hecho carne. Se comprende que de ahora en adelante, según frase de

[53] Que sepamos no existe ningún estudio profundo del simbolismo joánico. Véase un ensayo: J. Leal, *El simbolismo histórico del IV Evangelio:* Est. Bib. 19 (1960) 329-348.

[54] D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile·* TU 73 (1959) 322.

[55] Ha habido muchos excesos en este terreno; cf., por ejemplo, F. Quiévreux, *La structure symbolique de l'Évangile de saint Jean:* RHPR 33 (1953) 123-168.

[56] J. A. Emerton, *The Hundred and Fifty Three Fisher in John 21, 11:* JTS 9 (1958) 86-89; H. Kruse, *Magni pisces centum quinquaginta tres:* VD 38 (1960) 129-148.

[57] D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile:* TU 73 (1959) 325.

san Agustín, «cualquier acción del Verbo sea palabra para nosotros» *(etiam factum Verbi verbum nobis est)* [58].

Esto vale ante todo para los dos símbolos más importantes, la vida y la luz, traídos por el Verbo; luego florecen simbolismos parciales: el cordero, el viento, el agua, la fuente, el pan, el pastor, la puerta, el camino... Al contacto con el Verbo, todo cobra vida, se anima incluso el marco de esta existencia: ya se trate de los pozos, las piscinas, la fiesta de las iluminaciones, las tinajas de la purificación, los cinco pórticos, la espera del paralítico, el agua que brota del costado de Cristo. «Para Juan, la historia es un misterio, y relatarla representa necesariamente exponer al propio tiempo este misterio» [59]. Lejos de tratarse de un revestimiento literario de tipo platónico, el simbolismo es un aspecto normal y necesario de la historia del Verbo de Dios encarnado.

b) Para comprender verdaderamente el simbolismo de Juan, hay que mantenerlo en contacto con el acontecimiento concreto de la encarnación. Ahora bien, existe otra manera de precaverse contra la interpretación gnóstica en la cual Heracleón y otros muchos han buscado una evasión ilusoria. La historia de Jesús presenta en Juan un aspecto cronológico caracterizado. Este desarrollo lineal, consecuencia de la encarnación, se manifiesta sobre todo en que el cuarto evangelio relata el proceso de un día que es el proceso de siempre.

El proceso de Jesús es un drama que se desarrolla en el tiempo, y el evangelista cuida de volver a trazar las etapas ante nuestros ojos; desde la desconfianza inicial a la condena última se desarrollan las diversas fases de este juicio, que cuenta con una «hora» propia, de la cual conocemos los detalles y las peripecias, cuyo desarrollo seguimos a lo largo del evangelio. Contrariamente a lo que piensa Bultmann, Juan no ha pulverizado el marco tradicional de la escatología cristiana, que se compone de un presente y de un porvenir [60].

Basta estudiar el vocabulario, en el cual son numerosos los términos que pertenecen al lenguaje jurídico: juzgar, juicio, dar

[58] Agustín, *In Johannem,* XXIV, 2.

[59] L. Bouyer, *Le quatrième Évangile* (París 1955) 18. Véase también X. Léon-Dufour, *Théologie biblique et Vocabulaire,* en VTB (1962) XVII-XIX.

[60] T. Preiss, *La justification dans la pensée johannique,* en *Mél. K. Bart* (1946) 100-118; D. Mollat, *Jugement,* en SDB 4 (1949) 1381; X. Léon-Dufour, *Actualité du quatrième évangile:* NRT 76 (1954) 449-468.

testimonio, abogado, convencer, acusar... La «verdad» se opone, por otra parte, más a la mentira o al falso testimonio que al error: así, por ejemplo, cuando se manda una comisión investigadora a ese hombre extraño que ha aparecido en las riberas del Jordán, éste afirma no ser el Cristo. En otro lugar se discute sobre el derecho a actuar en sábado, sobre los dos testigos requeridos para autorizar una declaración; se pronuncian sentencias de excomunión, se cita ante el tribunal de los fariseos, se decide condenar a muerte al blasfemo, quieren lapidarlo, se procede a un arresto... El propio evangelista atestigua solemnemente que dice verdad y que su testimonio es verdadero. Todo sucede como en un largo proceso oficial, del que Juan trazará el desarrollo.

En el capítulo 5 asistimos a una auténtica acción judicial. El hombre que acaba de curar a un paralítico en sábado es acusado de hacerse igual a Dios; acusación pública seguida de las conclusiones del fiscal: quieren condenarle a muerte. Jesús pronuncia entonces una apología, en la que podemos discernir una triple intención. En primer término, un alegato (5,19-30), una invitación a creer, que subraya una expresión: «De suerte que vosotros quedéis maravillados» (5,20); luego, una «defensa» (5,31-38): Jesús cita sus testigos de descargo, así como los testigos de cargo, frente a sus acusadores; finalmente, termina con una acusación (5,39-47), desvelando el prejuicio que explica la actitud de sus «jueces», la raíz de su incredulidad. Jesús invierte totalmente la situación: Moisés, a quien llaman constantemente su abogado, se convierte en acusador público. Así, el que es juzgado se convierte en juez de sus jueces.

Todo está contenido en germen en esta apología. Lo que sigue en los capítulos 7 y 8 es sólo el desarrollo: controversia sobre la validez del testimonio de Jesús, deliberación del jurado, acusación que se vuelve contra los jueces, finalmente Abrahán, quien, después de Moisés, atestigua a favor de Jesús y, por tanto, contra su propios «hijos». Entonces Jesús puede declarar solemnemente que «ahora es el juicio de este mundo», que «ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera», mientras que él mismo será «levantado» (12,31-32); por último, exclama triunfalmente: «Yo he vencido al mundo» (16,33), lo que hay que interpretar en el sentido de que sale victorioso y justificado del proceso iniciado contra los judíos y contra el mundo. Las tinieblas no han podido ahogar la luz.

Este mismo carácter de proceso se transparenta igualmente en la actitud de los contemporáneos de Jesús. Si el relato es portador

de revelación, ésta se presenta no en una serie de «cuadros» sucesivos, sino mediante la interpretación de una «acción», en el sentido teatral del vocablo, como el juicio de Dios actualizado por la presencia misma del Hijo del hombre.

Desde su primer encuentro con los «judíos», cuando expulsa a los vendedores del templo (2,13-22), Jesús aparece como un signo de contradicción. Empieza el juicio por la casa de Dios, y la discriminación se opera entre los oyentes según sus disposiciones fundamentales. Como preludio a la manifestación pública de Jesús, se encuentran de esta manera expuestas las dos actitudes posibles frente al Salvador; un oyente que rechaza a Jesús permanece o se convierte en «judío»; otro que le acoge se convierte en discípulo, luego en cristiano. El tema histórico de la opción por o contra Jesús, es decir, el juicio que se hace de él se vuelve a encontrar a lo largo del evangelio: unas veces se expresa por el endurecimiento progresivo de los enemigos y se tiene la impresión de asistir a un diálogo entre sordos; otras veces, por el contrario, se trata de un caminar hacia la luz. Pero siempre se trata de una toma de posición por o contra Jesús [61].

El proceso cotidiano culmina en el juicio final, al término de la vida terrestre de Jesús. Llegados ahí, en compañía de aquel que domina al tiempo, es posible rehacer el camino recorrido, no gracias a la imaginación, sino mediante la fe que actualiza el tiempo pasado y descubre su alcance metahistórico. Jesús mismo lo declara en su discurso después de la Cena, y el evangelista lo recalca a su manera, elevando a la dignidad de «categorías» los personajes del evangelio. La historia continúa para el cristiano, pero se torna sólo comprensible iluminándola por este proceso que se desarrolló antaño, en un lugar y en un tiempo determinados.

Este proceso histórico de Jesús se prosigue ahora a plena luz: antes opuso Jesús a los judíos; ahora opone los cristianos al mundo. Porque la existencia cristiana supone un insulto al mundo: para éste, Jesús fue condenado porque era un agitador, mientras que para los cristianos Jesús está vivo junto a su Padre. El mundo sucede a los judíos en esta condenación de un modo de vida que no puede soportar: antes se trataba de Cristo; ahora, de los cristianos. Pero se trata siempre del mismo extraño proceso, en el cual el acusado se convierte en juez, y el juez es acusado.

[61] Véase nuestra exposición en NRT 76 (1954) 459-463.

Condenado por los judíos, Jesús los confundió manifestándoles que eran incapaces de argüirle de pecado (8,46); el cristiano, juzgado por el mundo, debe, de la misma manera, confundirlo y convencerle de pecado.

En esta actualización de la antigua prueba de fuerza, no se encuentra solo. Tiene junto a sí a aquel a quien prometió Jesús antes de reunirse con su Padre: al Espíritu-Paráclito [62]. El Espíritu no se contenta con hacer totalmente comprensibles las palabras de Jesús; no es sólo el abogado de los cristianos, su apoyo, como dicen los sinópticos (Mt 10,19-20; Mc 13,11; Lc 12,11-12); llegará a ser en ellos el defensor de Cristo. Atestigua en el corazón de los discípulos condenados por el mundo que Jesús está glorificado (16,14). Les revela el verdadero sentido del proceso iniciado entre Cristo y los judíos, entre los cristianos y el mundo. «Demuestra el error del mundo en materia de pecado, de justicia y de juicio» (16,8).

De esta manera, el drama histórico que se desarrolló en Palestina se prosigue todavía. El lector puede continuar preguntándose quién tiene razón, el mundo o Jesús; pero el creyente sabe, gracias al Espíritu, que atestigua en su corazón, que tiene razón para creer y que, si se ve perseguido por su fe, no deja de ser, junto a Jesús, el vencedor de este mundo y de Satanás.

Comprometidos así en este proceso de Cristo, que durará hasta el final del mundo, podemos, a la luz del Espíritu, comprender nuestra actitud en función de la de los contemporáneos de Jesús; con relación a nosotros, ellos desempeñan el papel de «categorías», de «tipos»; a través de ellos, se dirige a nosotros la enseñanza de Jesús.

Juan relata el drama evangélico de tal forma que es a la vez el del pueblo judío y el de toda la humanidad. Así, la expresión «judíos» no indica ordinariamente al pueblo judío en el sentido racial de la palabra, sino en general a los enemigos de Jesús. Lo confirma el hecho de que Jesús y Juan Bautista no se expresan como judíos: «En *vuestra* Ley está escrito», dice Jesús (8,17), mientras que Nicodemo dice claramente: «*nuestra* Ley» (7,51). Todo el que cree en Jesús se opone a los «judíos», aunque sea de hecho étnica y religiosamente judío: así, el paralítico curado (5,15) o el ciego de nacimiento que ha recobrado la vista (9,18).

[62] M. F. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jn 16, 8-11):* RSPT 33 (1949) 361-389.

Gracias a esta simplificación literaria —que es, más exactamente, una profunda intuición espiritual acorde con la tradición tipológica primitiva (véase, el ejemplo, 1 Cor 10,1-12)—, los personajes de la historia evangélica adquieren un valor de universalidad que les confiere la proximidad de Jesús, Salvador, no sólo de Israel, sino del mundo (4,42).

Por consiguiente, el lector debe sentirse arrastrado por el movimiento de la fe acogedora o por el de la repulsa; ambos riman el evangelio. Para él, los personajes con que tropieza en este relato permanecen siempre vivos; los judíos incrédulos y los discípulos caminando hacia la fe son algo más que unos hombres de tiempos pretéritos: nos representan a nosotros, actores en el drama de la fe y de la incredulidad frente a Cristo, drama que continúa representándose hoy en día. En cada hombre se encuentran un creyente que se adhiere progresivamente a la verdad y un incrédulo que rechaza la luz, según quiera —o no quiera— que se disipen en él las tinieblas de las malas obras. Surgiendo en medio de los hombres, el Hijo del hombre actúa hoy como ayer y prosigue entre nosotros su obra de «revelador».

Entender el evangelio de Juan no es, por tanto, conocer sencillamente cuál fue la existencia de Jesús de Nazaret, sino encontrar a Cristo, Señor viviente a través de los siglos: ésta es la conclusión que el análisis literario impone al lector preocupado por escuchar el testimonio del evangelista. Si rehúsa convertirse mediante la fe en contemporáneo de Cristo, se alinea inmediatamente del lado de los judíos y participa en la condenación de Jesús. No existe término medio: hay que vivir en la luz o tratar de ahogarla en el corazón donde nace.

Esta opción no cesa de renovarse: el propio creyente no termina nunca de estrechar los lazos que le unen a su Señor, de dejar que la luz disipe las últimas tinieblas que cubren su alma. Acoger la luz que se presenta es escuchar hoy el mensaje de la buena nueva, comprender y actualizar el acontecimiento del tiempo pasado. Con esta condición, la lectura de la historia de Jesús adquiere su dimensión real: se convierte en proclamación evangélica de las palabras de Jesús e invita a la opción de una fe cada vez más radical en Jesucristo, vencedor del mundo.

Debido a que es un «evangelio» y obra de un «testigo», el evangelio de Juan se nos impone como una exigencia siempre actual, que nos compromete a renovar nuestra opción frente a la persona de Jesús. En esta perspectiva, la apelación al pasado —a un pasado del que somos misteriosamente contemporáneos— se revela esencial en relación con la inteligencia presente del mensaje de Jesús que el Espíritu nos concede. Pero precisamente de esto parece brotar una paradoja: el cuarto evangelio, que confiere a la historia esa plenitud de sentido, es también el que parece haber absorbido más lo histórico en la teología, hasta el punto que se hace difícil discernir lo uno de lo otro; el mensaje de Jesús está expresado de una manera tan «joánica» que se llega con dificultad a encontrar las palabras mismas de Jesús. El problema de la historicidad de Juan no puede resolverse por el solo hecho de que se encuentren en él datos históricos aceptables; surge y nos urge cuando se ha visto hasta qué punto el acontecimiento pasado se hace presente mediante el mismo evangelio.

Responder a la cuestión que nos plantea puede conducirnos a revisar lo que entendemos ordinariamente por «verdad histórica». De hecho, a los ojos del crítico, el valor histórico del cuarto evangelio no puede identificarse en todos los puntos con el que a menudo se concede, erróneamente, a los evangelios sinópticos. En este terreno delicado procederemos por etapas: el evangelio de Juan merece que le concedamos una confianza real, pero ésta debe matizarse según las diversas perspectivas del relato.

1 *Juan y la historia de Jesús*

El primer modo de adquirir una certeza de conjunto a propósito del valor histórico del cuarto evangelio consiste en confrontar los datos que proporciona con los de los sinópticos. Estos son suficientemente conocidos por el lector para poder realizar una confrontación semejante antes del examen detallado que emprenderemos a propósito de los otros tres evangelios. Así disminuye la impresión de heterogeneidad y, con la tradición cristiana del siglo II, que acoge la obra como inspirada, se impone una convicción: Juan se encuentra no sólo en continuidad con los sinópticos dentro de una real diversidad, sino que su obra se presenta como el desarrollo último de la tradición evangélica. Junto

con un gran número de críticos contemporáneos [63], creemos que Juan conoce no los escritos sinópticos, sino una tradición sinóptica, parcialmente redactada o no, y que a menudo está más cerca de la tradición de Lucas. Juan supone, por tanto, toda la tradición sinóptica y la utiliza; revela sus límites y muestra también su término final. Ésta es la consecuencia que se saca de un atento estudio sobre el contexto de la existencia de Jesús, sobre los diversos episodios de su ministerio, sobre su mensaje y sobre el retrato que nos traza san Juan.

En el ministerio de Jesús, Juan no excluye en absoluto Galilea, incluso la menciona (1,43; 4,3.43; 6,1; 7,1; 2,1), pero añade la subida a Judea con ocasión de diversas fiestas (2,13; 5,1; 7,10). Con ello no hace ninguna innovación; Lucas sugería ya viajes similares cuando repetía, como una idea fija, que Jesús subía «a Jerusalén» (Lc 9,51; 13,22; 17,11). También lo deja entender claramente Mateo, al relatar la frase de Jesús: «Jerusalén, Jerusalén... cuántas veces quise reunir a tus hijos...» (Mt 23,37); finalmente, los tres sinópticos suponen estas visitas a la ciudad santa cuando evocan la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén: Jesús no era allí un desconocido.

Otra aportación de Juan: el doble ministerio de Jesús en Judea, al principio de su vida pública, cuando el precursor bautizaba todavía en el Jordán (Jn 3,22-23), y al final, justo antes de la entrada en Jerusalén (10,40; 11,54). La estancia en Galilea se sitúa entre estos dos ministerios en Judea; también en este caso Juan es el único que indica para este viaje un motivo muy verosímil: la inquietud y los celos de los fariseos (4,1-3).

Hay que observar también los datos preciosos que aporta respecto a ciertas localizaciones. Gracias a él sabemos que existía una ciudad llamada Betania, situada al otro lado del Jordán (1,28), que Juan bautizaba en Ainón (3,23), que Jesús se dirigió a Caná de Galilea (2,11; 4,46) y «a una ciudad llamada Efraín» situada

[63] Algunos estudios recientes sobre las relaciones de Juan y los sinópticos: J. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes* (Hildesheim ²1958); S. Mendner, *Zum Problem Johannes und die Synoptiker:* NTS 4 (1957-1958) 282-307; P. Borgen, *John and the Synoptic in the Passion Narratives:* NTS 5 (1958-1959) 246-259; X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1439-1444; R. E. Brown, *Incidents that are Units in the Synoptic Gospels but dispersed in St. John:* CBQ 23 (1961) 143-160; D. Moody Smith, *John 12, 12 ff. and the question of John's Use of the Synoptics:* JBL 82 (1963) 58-64; J. A. Bailey, *The Traditions common to the Gospels of Luke and John* (Leiden 1963).

«al borde del desierto» (11,54). En cuanto a las fechas, sus precisiones no son menos importantes: evoca los cuarenta y seis años que se emplearon en edificar el templo (2,20); hace observar que la muerte de Jesús tuvo lugar el 14 de nisán (18,28; 19,31); incluso concreta la hora de su condenación (19,14).

El ambiente en que transcurre la existencia de Jesús es el mismo en este evangelio que en los sinópticos; nada común, en su relato, con el producto de la imaginación desbordada que aparece en los textos apócrifos. Jerusalén es la santa ciudad de las peregrinaciones, donde acuden incluso prosélitos (12,10); el templo, aún inacabado (2,20), alberga a los mercaderes (2,13-14). Galilea cuenta con un príncipe real (4,46); es despreciada (1,46; 7,41.52) y se inclina hacia el mesianismo revolucionario (6,14-15). Una profunda enemistad separa a los judíos y samaritanos (4,9; 8,48). Las costumbres religiosas son también las mismas que en los otros relatos evangélicos: purificaciones (2,6; 3,25; 11,55), solemnidades del entierro (11,38.44; 12,7; 19,31.40), prohibiciones (18,28; 19,31). La casta de los fariseos corresponde exactamente a la que describían los sinópticos, con su formalismo (5,16-18; 7,23; 9,16), su desprecio del pueblo sencillo (7,49; 9,28-29.34), su odio hacia Jesús (5,16.18; 7,1; 8,40.59; 10,31...).

Si el contexto joánico de la existencia de Jesús está tan emparentado con el de los otros evangelios, parece extraño a primera vista que Juan no relate la mayoría de los episodios sinópticos y que, inversamente, los hechos por él descritos no se encuentren por lo general en los otros tres. No obstante, una mejor comprensión de la forma joánica puede modificar esta impresión inicial. Hay que observar ante todo que el cuarto evangelio contiene, en forma de alusiones o transposiciones, el eco de acontecimientos que se encuentran consignados de manera a veces más explícita, en la tradición sinóptica. Así sucede con el origen nazareno de Jesús (1,45; 6,42; 7,41.52; 19,19), el bautismo por Juan (1,31-34), el encarcelamiento del Bautista (3,24), la elección de los Doce (6,70; 13,18; 15,16; 20,24), la traición de Judas (6,64; 12,4; 13,2.27-29), la institución de la eucaristía (6,51), la condena por los judíos y su sanedrín (7-8), la agonía (12,27), la institución del bautismo cristiano (3,5), la ascensión (20,17), y, sobre todo, la transfiguración (1,14; 12,28-30), cuyo misterio parece regir toda la vida terrestre de Jesús y proyecta su luz gloriosa sobre los menores acontecimientos de su existencia prepascual.

Numerosos detalles se relatan, sin duda, debido a su alcance

sús, quien tiene la iniciativa (cf. 4,48). Su significación la proporciona el discurso que va anejo a ellos (5; 6; 9; 11). Este modo de interpretación ya lo sugerían los sinópticos, por ejemplo, en la curación del paralítico, seguida de la controversia sobre el poder de perdonar los pecados (Mt 9,1-8**), o, en Marcos, mediante la inclusión de una serie de acontecimientos entre dos curaciones de ciegos (Mc 8,22-10,45).

Finalmente, las controversias no tocan ya toda suerte de asuntos (ayuno, boda, pureza...), sino esencialmente la propia persona de Jesús. Se vuelve a encontrar, no obstante, la preocupación por el sábado, la petición de una señal y la cuestión de la auténtica descendencia de Abrahán; el estilo rabinizante aparece todavía, así como la argumentación escrituraria (3,14; 6,31; 10,32-36) y la discusión jurídica sobre el valor del testimonio (5,31-32; 8,13-18.31-59). Las controversias que siguen a la curación del paralítico o a la del ciego de nacimiento, ¿no evocan las que en los sinópticos acompañan la curación del paralítico o el episodio de las espigas arrancadas? La ocasión es idéntica: se trata del sábado. Aunque incluidos en un género literario diferente, los episodios son de la misma naturaleza en los cuatro evangelios.

El mensaje de Jesús lo transmite Juan, ante todo, mediante largos discursos, como la apología del capítulo 5 o la plegaria al Padre del capítulo 17. Que hayan sido compuestos por el evangelista sólo puede sorprender a quienes ignoran las composiciones parecidas llevadas a cabo por los primeros evangelistas, a partir de las palabras pronunciadas por Jesús en diversas circunstancias (cf. pp. 284-285): el sermón de la montaña, el capítulo de las parábolas o el discurso escatológico. Veremos también que en los sinópticos, tal o cual sentencia de Jesús ha podido recibir de la Iglesia primitiva una expresión particular.

En cuanto al estilo de Juan, parece confundirse con el de Jesús, aunque no sea absolutamente imposible distinguirlos uno de otro. No obstante, al margen de esos discursos de factura joánica, y a veces incluso en el desarrollo de esos discursos, surgen sentencias lapidarias de tipo sinóptico: «Si el grano de trigo no cae en la tierra...» (12,24), «No es el siervo mayor que su señor...» (13,16; cf. 15,26), «La mujer, cuando pare...» (16,21), «Dichosos los que sin ver...» (20,29)[72]. Pero cuando Juan las incorpora

[72] C. H. Dodd, *Some johannine «Herrenworte» with Parallels in the Synoptic Gospels:* NTS 2 (1955-1956) 75-86; J. A. T. Robinson, *The Parable of John 10, 1-5:* ZNW 46 (1955) 233-240; C. H. Dodd, *Une parabole cachée dans le quatrième évangile:* RHPR 42 (1962) 107-115.

a su evangelio, estas sentencias, en razón de su contexto, adquieren una significación mucho más amplia, de forma que son susceptibles de múltiples interpretaciones en función de las disposiciones del lector.

La comparación detallada del mensaje joánico y del mensaje sinóptico sobrepasa el marco de este primer estudio (cf. págs. 409-418). Un sencillo ejemplo mostrará cómo Juan se sirve de la tradición evangélica, pero en otra clave metódica. Evoca muy poco el «reino de Dios» (3,3.5; cf. 18,36); pero este tema no se halla ausente de su evangelio: para Juan se convierte en la vida eterna, la luz, la verdad. Ahora bien, al realizar esta transposición, Juan tan sólo desarrolla metáforas que, exceptuando la última, ya se encuentran en los sinópticos: la vida (Mt 7,14; 18,8-9; 19,16-17), la luz (Mt 4,16; 5,14.16; 6,23; 17,2; Lc 2,32; 8,16; 16,8...).

2. *Historicidad del cuarto evangelio*

Si la presentación que acabamos de hacer del género literario del cuarto evangelio tiene verdaderamente un fundamento, hay que sacar de ello algunas consecuencias que modifican sensiblemente el problema de la historicidad de este escrito. Eliminemos ante todo la falsa forma de abordarlo: a veces se concede un premio de historicidad a los sinópticos y luego se procura justificar el evangelio de Juan. En este caso se supone, erróneamente, que los sinópticos son obras de tipo científico[73]. De hecho, interesa distinguir en el evangelio el marco y el contenido, ya que la certeza a que llega el historiador no es la misma en uno y otro caso.

En lo que se refiere al marco de la existencia de Jesús, la aportación del cuarto evangelio es muy importante; sin ella, el historiador se vería reducido al esquema sinóptico, notoriamente simplificado (cf. pp. 358-361). Recientemente, un crítico resumía los descubrimientos de la ciencia en este terreno[74]. En seis

[73] R. E. Brown, *The Problem of Historicity in John:* CBQ 24 (1962) 1-14; E. Stauffer, *Historische Elemente im IV Evangelium,* en *Mél. Sommerlath* (1960) 33-51.

[74] A. M. Hunter, *Recent Trends in Johannine Studies:* Exp.T. 71 (1960) 219-222. No hemos podido consultar la obra capital de C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963).

puntos de suma importancia, Juan es la primera fuente de información histórica: dos de los discípulos de Jesús fueron antes discípulos del Bautista; hubo un ministerio en Judea antes del de Galilea; la multiplicación de los panes dio lugar a un entusiasmo mesiánico de tipo político; Jesús ejerció un ministerio en el sur, exactamente antes de su pasión; la Cena tuvo lugar del 15 de nisán; Jesús compareció ante Anás después de ser detenido. Estas observaciones podrían ampliarse: así nos parece que Jesús hizo administrar el bautismo por sus discípulos, que los romanos participaron en la detención de Jesús...

La concordia de los críticos, bastante firme en cuanto al marco del evangelio, se reduce cuando se trata de afirmar la historicidad de los episodios particulares o del mensaje. También en este caso hay que evitar afirmaciones demasiado categóricas y generales.

Cuando el hecho lo relatan también los sinópticos (por ejemplo, el bautismo de Jesús, los vendedores expulsados del templo, la multiplicación de los panes o la pasión), muchos elementos del relato joánico parecen más idóneos que los de la tradición sinóptica. En cuanto a las frases que se presentan como una transposición y realización de la tradición sinóptica, el juicio depende de esta pregunta: ¿en qué medida da Juan realmente su sentido a la tradición? Es una cuestión de exégesis detallada.

La respuesta se hace más delicada cuando el historiador se encuentra con pasajes o episodios que no figuran de ninguna manera en la tradición sinóptica. Sin embargo, no hay que sobrevalorar esta dificultad. Por ejemplo, si Juan es el único que nos relata los episodios de Caná, de la samaritana o de Lázaro, ¿cómo es que los sinópticos silencian el ministerio de Jesús en Jerusalén, no obstante su importancia? Si queda alguna dificultad, se debe ante todo al estilo joánico: los relatos y los discursos están tan trabajados que el historiador en busca del desarrollo de la acción o de las *ipsissima verba Jesu* no siempre queda satisfecho. ¿No es esto una invitación a que se interrogue sobre su propio trabajo?

Hay que evitar entonces dos excesos. Por una parte, rechazar el acontecimiento o la enseñanza con el pretexto de que es sólo joánico; por otra, aceptarlo sin crítica ninguna, por la sencilla razón de que es evangélico. Si el historiador lleva a cabo ante todo una investigación sobre Jesús de Nazaret, debe utilizar el cuarto evangelio, pero como prolongación de la tradición sinóptica. Si, por el contrario, el historiador, sabiendo que no puede

limitar su obra a esta investigación, se preocupa por conocer *también* el encuentro con Cristo Señor de los primeros cristianos, este evangelio se convierte en luz que le guía y le permite descubrir el sentido último de la tradición evangélica.

Cuando se ha reconocido el género literario del cuarto evangelio, nada tiene de sorprendente la reticencia de quien se preocupa exclusivamente de la investigación sobre Jesús de Nazaret. Juan ha querido ser a un tiempo testigo de Jesús de Nazaret (desarrolla los recuerdos que conserva de él) y testigo de Cristo Señor (intenta hacernos compartir la plenitud de su fe en él). Es un desafío a la historia concebido al modo de los positivistas, y éstos son lógicos cuando rechazan las afirmaciones de una obra semejante. Juan, efectivamente, no quiere permanecer en ese plano: su investigación y su testimonio no se limitan a un resultado que se llega sin duda a objetivar, pero a condición de aislarlo de la perspectiva desde la que se nos transmite. No considera al hecho en sí, independientemente del espíritu que le da su sentido.

Aún más, y con esto confiere a la historia una dimensión accesible sólo a la fe, considera los acontecimientos a la luz del Espíritu Santo, quien les da la plenitud de su significación. No quiere permanecer en la incomprensión de los «judíos», ya que «el espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada» (6,63). Para Juan tiene, por tanto, valor histórico el hecho real que le indica que Dios ha intervenido en la historia de los hombres. Dios, que anima las cosas dándoles una dimensión espiritual y simbólica que no puede descubrir la mirada humana con sus solas fuerzas.

Si es necesario evocar esos hechos mediante los cuales Dios ha dejado la huella de su intervención en la historia, esta evocación tiene por finalidad invitar a quien rememora los acontecimientos pasados a plantearse, a través del hecho conocido, la cuestión principal sobre Jesús. Los acontecimientos, por sí mismos, no ofrecen una respuesta prefabricada que exime del acto de fe, sino que se presentan como una llamada para descubrir al que los ha vivido en un momento de nuestra historia. En este sentido, el libro de Juan es propiamente un «evangelio», una buena nueva, un encuentro con aquel que no cesa de presentarse como la luz de todos los hombres.

Salvo para el marco del evangelio, no se puede disociar en Juan al testigo del pasado y al testigo del presente, de la misma manera que no es posible disociar en Jesús de Nazaret al hombre y al Verbo: su historia no puede compararse con la de un hom-

bre ordinario; una dimensión de eternidad hace estallar continuamente el molde profano en que se desearía mantenerle. Las composiciones joánicas no son en absoluto meditaciones teológicas inventadas por un cristiano piadoso de finales del siglo I, sino que aparecen como una armoniosa fusión del testimonio del hombre y del testimonio del Espíritu. Se ha querido hablar de armónicos o de aguas tan íntimamente mezcladas que se necesita una mirada muy aguda para dividirlas. De hecho, se trata de recuerdos personalizados que, como tales, pueden alcanzar el verdadero sentido de la historia.

La comparación de las aguas mezcladas se expone a dejar en el mismo plano las acciones conjugadas de Juan y del Espíritu. El milagro de Caná, tantas veces traído a colación por los Padres de la Iglesia a fin de explicar cómo el Nuevo Testamento da cumplimiento al Antiguo [75], podría servir de apoyo a nuestra imaginación. El agua es una criatura de Dios, buena y necesaria, y el vino que dio Jesús fue producido, no *ex nihilo,* sino a partir del agua [76]. No es a partir de nada como el testimonio del Espíritu Santo se deja oír al hombre, sino en el propio acontecimiento, un acontecimiento que el historiador puede y debe alcanzar, aunque sin lograr agotar su significado. De esta forma es conducido hasta encontrar a Cristo Señor, al que la fe de Juan confiesa en Jesús de Nazaret.

[75] Ireneo, *Adversus haereses,* III, 11, 5 = SC 34 (1952) 189.

[76] Santo Tomás, *Lectura in Johannem,* II, 7 (ed. Marietti, núm. 358). Señalemos tres comentarios recientes: R. Schnackenburg, *El Evangelio de Juan,* 3 vols. (Barcelona); R. E. Brown, *El Evangelio según Juan,* 2 vols. Ed. Cristiandad, Madrid 1979); J. Mateos/J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979, ²1981).

CAPITULO V

EL EVANGELIO SEGUN MATEO

Los tres primeros evangelios presentan tales semejanzas en su estructura, y a veces incluso en su contenido, que se les puede abarcar con una mirada: de ahí la frecuente apelación de «sinópticos» (*syn-opsis,* mirada de conjunto). El hecho sinóptico, que expondremos más adelante, nos introducirá en las fuentes de estos tres evangelios. Desde hace un siglo, el interés de la crítica ha recaído sobre este problema: los documentos y las fuentes presinópticas. No obstante, desde hace algunos años, la «teología» propia de cada uno de los sinópticos se estudia con creciente interés [1]. En esta perspectiva queremos echar una ojeada sobre cada uno de ellos a fin de precisar la manera como presentan el hecho histórico de Jesús de Nazaret.

Se impone una observación previa que tiene por objeto preservarnos de la acusación de círculo vicioso. En la perspectiva de esta obra convenía considerar cada uno de los evangelios antes de abordar el problema de sus fuentes; pero sabemos que estas consideraciones de conjunto suponen el conocimiento de la tradición presinóptica y la solución del problema sinóptico. Por ejemplo, quien admite la teoría de la dependencia inmediata de Mateo y de Lucas en relación con Marcos puede simplificar la presentación de estos dos evangelios. Hoskyns, cuya obra apreciamos grandemente, declara: «Parece que, observando sencillamente la manera como Mateo y Lucas han tratado su fuente, es decir, el texto de nuestro Marcos actual, se puede determinar con toda la precisión deseable cuál era la tendencia de cada uno» [2]. Bastaría completar estas observaciones con lo que se sabe sobre las reacciones de Mateo y Lucas frente a sus otras fuentes para apre-

[1] Algunos recientes estudios se han publicado en nuestros boletines *Formgeschichte* et *Redaktionsgeschichte des évangiles synoptiques:* RSR 46 (1958) 237-269; *Théologie de Matthieu et paroles de Jésus:* RSR 50 (1962) 90-111.

[2] E. Hoskyns y F. N. Davey, *L'énigme du N. T.* (1949) 81.

ciar su teología particular. Este método parece claro, pero es simplista.

Cada evangelio representa una interpretación que se enraíza, más allá del último escritor, en un fondo tradicional transmitido por una comunidad determinada. Detrás del autor hay que descubrir el ambiente. En el cuarto evangelio había ya aparecido la presencia activa de la Iglesia, pero su autor, al dar un testimonio personal, había unificado perfectamente los materiales de que disponía; en los tres primeros evangelios, más aún que en Juan, los autores dejan aparecer las fuentes que han utilizado y desaparecen más detrás de la comunidad eclesial cuya fe expresan.

La hipótesis que sostenemos sobre las relaciones entre los sinópticos, nos autoriza a presentarlos separadamente antes de examinar sus fuentes. Creemos que no dependen inmediatamente unos de otros, sino que provienen en sus partes comunes de fuentes idénticas que, antes de ser utilizadas, se modificaron ligeramente en las comunidades respectivas de los evangelistas (cf. páginas 227-237).

Junto con el evangelio de Juan, el de Mateo es la obra que el historiador tiene más dificultad en utilizar para un trabajo de historia. Juan desaparece tras el Espíritu Santo, de modo que la mirada del crítico tiene dificultad en discernir lo que es testimonio del hombre y lo que proviene de la fe; Mateo se identifica hasta tal punto con la voz de la Iglesia, de quien es la expresión, que difícilmente se consigue oír su propia voz. Si Juan es —¿podemos decirlo?— excesivamente personal, Mateo no lo es apenas.

Sin duda, en su obra se reconoce un autor, con sus hábitos de estilo y sus propias perspectivas; sin duda, la tradición eclesiástica afirma que este evangelio, que agrupa de manera ordenada las sentencias del Señor, se remonta sustancialmente al apóstol Mateo [3]. La crítica interna no contradice formalmente esta

[3] Sobre Papías, véase lo que decimos en *Intr Bibl.* 2 (1959) 186-192 (traducción castellana, *Introducción a la Biblia*, Barcelona 1965), y en esta obra, pp. 51-57. Complétese con los recientes artículos: J. Kürzinger, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums*· BZ 4 (1960) 19-38; J. Munck, *Die Tradition über das Matthäusevangelium bei Papias*, en *Mél O. Cullmann* (1962) 249-260. Además de Ireneo, que en este punto parece depender de Papías, cf. Orígenes, en HE VI, 25, 3-4; Tertuliano, PL 2, 363, 789; Clemente de Alejandría, PG 8, 889.

afirmación de la tradición [4], pero la matiza mostrando que la obra original del apóstol fue profundamente reformada más adelante. Todo da pie a una gran confianza en el valor de las tradiciones consignadas. Queda el hecho, sin embargo, de que en definitiva, bajo la influencia conjugada de un autor y de su comunidad, la obra presenta la vida de Jesucristo no como una biografía de tipo científico, sino como una buena nueva destinada a promover y alimentar la fe. Es éste el género literario que quisiéramos examinar.

CRISTO Y SU IGLESIA

La intención de un autor se expresa a menudo al principio o al final de su obra. Mateo indica claramente su intención cuando nos hace oír las últimas palabras que dirigió el Resucitado a los Once: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, haced discípulos de entre todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Y yo estaré con vosotros siempre hasta el fin de los siglos» (Mt 28,18-20).

En esta proclamación última, en este «manifiesto» de Cristo resucitado, podemos distinguir dos temas primordiales que conciernen a Cristo y a su Iglesia [5]. Jesús se presenta como el Hijo del hombre anunciado por el profeta Daniel (Dn 7,13-14), que ha recibido la soberanía universal; el evangelio viene a demostrar que Jesús, después de haber rehusado recibir esta soberanía de Satanás (Mt 4,8-10) porque sabía que el Padre le había entregado todo (11,27), triunfó de sus enemigos y de la muerte: el reino de Dios es, en definitiva, el reino de Cristo. He ahí lo que Mateo, que conoce el fin de la historia, ha querido enseñar a sus lectores. Ese es el primer tema o la dimensión cristológica de su evangelio.

El segunda tema es el de la Iglesia de Cristo, verdadero Israel (21,43), que realiza el pueblo de Dios. El evangelista conoce su dimensión universal: el campo donde siembra el Hijo del hombre «es el mundo» (13,38), pues todas las naciones están llamadas a

[4] Sobre el nombre de Mateo en los evangelios, véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 190-191.

[5] O. Michel, *Der Abschluss des Matthäus-Evangeliums:* Ev.T. 10 (1950-1951) 16-26; W. Trilling, *Das wahre Israël* (1959) 6-36.

convertirse en discípulos de Jesús de Nazaret mediante el bautismo y la adhesión a las enseñanzas recibidas de Jesús durante su vida terrestre. Sólo esta relación con la palabra de Jesús, este recuerdo de un acontecimiento pasado, fundamenta la comunidad universal de los hombres; ahora bien, este personaje del pasado permanece presente («... donde estén dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos», 18,20) hasta la consumación del mundo. Esto da su sentido a la historia y dirige todo su desarrollo.

Igual que Juan, Mateo relata una historia pretérita, pero en función de un tiempo presente que sabe ligado de una manera indestructible y vital a ese pasado. No es éste el lugar de exponer, ni siquiera a grandes rasgos, la teología de Mateo [6]; no obstante, para encontrar la perspectiva de nuestro autor ante Jesús de Nazaret convertido en Señor y Cristo, es indispensable esbozar el sentido que da Mateo a la historia de los hombres, que es, ante todo, la historia del reino de los cielos.

Mateo ha erigido en categoría teológica la expresión «reino». Llega a hablar de manera absoluta de «la palabra del reino» (13,19) o de los «misterios del reino» (13,11) [7]. La consecuencia normal es que la expresión vuelve con frecuencia a su pluma (51 veces frente a 14 en Marcos y 34 en Lucas) y ha conservado la forma «reino de los cielos», que se remonta probablemente a Jesús en

[6] De los comentarios escritos por los Padres, quedan algunos pasajes de Orígenes (PG 13, 835-1800), las 90 homilías de Crisóstomo (PG 57 y 58); traducción castellana, *Homilías sobre san Mateo,* 2 t. (Madrid 1955 y 1956), el comentario de Hilario (PL 9, 917-1078), el de Jerónimo (PL 26, 21-218). Entre los comentarios recientes: J. Knabenbauer (París 1892) se distingue desde el punto de vista patrístico; M. J. Lagrange (París [4] 1927) merece la pena consultarse; E. Lohmeyer (Gotinga 1956) pone de relieve la independencia de Mateo en relación con Marcos. Tres estudios de la teología de Mateo: W. Trilling, *Das wahre Israël* (Leipzig 1959); G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Ueberlieferung und Auslegung im Mt. ev.* (Neukirchen [2]1961); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Gotinga 1962). Véase también G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums,* II. *Das Evangelium des Matthäus als Katechismus:* NTS 4 (1957-1958) 101-104. En castellano se han publicado recientemente tres comentarios: P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975); I. Gomá, *El Evangelio según san Mateo,* 2 vols. (Madrid-Barcelona 1976), y J. Mateos/F. Camacho, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981).

[7] W. Trilling, *Das wahre Israël* (1959) 120; cf. *Intr. Bib.* 2 (1959) 178-181.

persona, pero que desapareció rápidamente del lenguaje cristiano; era demasiado compleja para poder ser entendida correctamente y se cambió por lo que indica: Iglesia, vida eterna, cielo. De ahí la dificultad de fijar su sentido, esencialmente fluido. El vocablo *malkuta,* «reino», puede señalar, efectivamente, la autoridad ejercida por un rey, su imperio reconocido y aceptado, o bien la duración de su reinado o el territorio en que ejerce su imperio [8]. La noción de reino de los cielos gravita alrededor de estos dos polos, temporal y espacial; las interpretaciones dosifican de distinta manera los dos elementos.

Numerosos críticos, entre los cuales se encuentran Lagrange y Bonsirven, ven en la teología del Antiguo Testamento y en el uso rabínico la materia a partir de la cual Jesús habría forjado esta expresión: De esta manera, abarcaría dos realidades distintas para los judíos: la vida futura (reino de Dios) y la realidad presente instaurada por Cristo (reino mesiánico).

El reino se presenta como futuro cuando se trata, por ejemplo, del reino del Padre (13,43; 25,34; 26,29) o cuando el verbo unido a la palabra expresa un movimiento espacial: se «entra en» el reino al que se está llamado (5,3.10.19; 8,11-12) para tomar posesión de él (5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24). Si, por el contrario, es el reino el que viene hacia el hombre y no el hombre el que entra en el reino, entonces se trata del reino mesiánico de Dios, que se desarrolla en tres tiempos: el reino inaugurado con la venida de Jesús, el reino que se desarrolla en la tierra después de la resurrección de Jesús, el reino escatológico propiamente dicho. La existencia de estos tres tiempos mina las teorías extremas según las cuales Jesús habría hablado sólo del reino futuro (escatología consecuente: Loisy, Schweitzer) o, inversamente, habría hablado únicamente del reino presente (escatología realizada: Dodd, Glasson; cf. pp. 374-376).

Por válida que sea esta distinción entre el presente y el futuro, no agota totalmente los datos de Mateo. Sin duda, el reino se inscribe en la línea del tiempo, conoce un antes y un después; pero si es cierto que la naturaleza de esta historia está determinada menos por su desarrollo terrestre que por su origen y su fin,

[8] J. Bonsirven, *Le règne de Dieu* (París 1957) 9; S. Aalen, *Reign and House in the Kingdom of God in the Gospels:* NTS 8 (1961-1962) 215-240; G. E. Ladd, *The Kingdom of God. Reign or Realm:* JBL 81 (1962) 230-238.

ambos celestes, es preferible apelar a la distinción entre cielos y tierra.

Otros críticos [9] han puesto de relieve el ambiente apocalíptico del que provendría la expresión «reino de los cielos». El carácter, a un tiempo presente y futuro del reino, subsiste todavía, pero su origen celeste —el reino de los cielos es el reino del Dios de los cielos—, determina su naturaleza: existe en el cielo, se realiza en la tierra en imagen y por anticipación; luego se consumará en el cielo. Esta historia de las relaciones de Dios con la humanidad tuvo, sin duda, su punto de partida en Israel, pero se lleva a cabo, según la profecía del Segundo Isaías, en Jesucristo.

He aquí cómo se presenta en Mateo. El reino de los cielos está cerca, está a punto de llegar, está aquí (3,2; 4,17; 10,7); de hecho, la expulsión de los demonios es la señal (12,28). Se impone una actitud a quien oye a Jesús anunciar la buena nueva del reino (4,23; 9,35; 10,7). Algunos se encuentran en él como en su casa: los pobres y los perseguidos (5,3.10); todos deben tornarse como niños (18,1.3.4; 19,14), observar los más pequeños preceptos (5,19), practicar una justicia superior a la de los escribas (5,20), actuar con violencia (11,12), hacerse eunucos si es preciso (19,12) o abandonar sus bienes (19,23-24). Mediante esta proclamación, Jesús manifiesta la llamada que dirige Dios a todos los hombres para que trabajen en su viña (20,1): publicanos y meretrices preceden a los fariseos en el reino anunciado por Juan (21,31). Inagurado en la tierra, el reino de los cielos realiza, por tanto, el reino de Dios. A los indignos que cierran la entrada (23,13) les será quitado el reino de Dios que esperan (21,43); quienes por derecho son hijos del reino serán arrojados de él (8,12), mientras que los discípulos de Jesús son los verdaderos hijos del reino (13,28) y constituyen el «pueblo que le hará producir sus frutos» (21,43).

Aunque no sea posible la identificación en todos los puntos, el reino de Dios pone en presencia de una «iglesia». A quienes entran les son revelados los misterios del reino de los cielos (13,11). Fuente de alegría para quien lo descubre, tesoro escondido en su campo o perla buscada durante mucho tiempo (13,44.45), este reino, modesto como un grano de mostaza, se convertirá en magnífico árbol (13,31-32); la cizaña y el buen trigo, los buenos y los malos, se encuentran en él mezclados (13,24-30; 36-43; 22,10); pero cuando venga la consumación de la historia, purificado por los ángeles del Hijo del hombre (13,41), el reino del Hijo se convertirá en el reino del Padre (25,34; 26,29; 13,43) [?].

[9] Particularmente T. Zahn, cuyo comentario sigue siendo interesante.

Este reino, que no es simplemente terrestre, adopta una figura terrestre. Su ley es el servicio mutuo (18,12-14) y el perdón (18,21-35). Pedro posee las llaves (16,19) y los discípulos juzgarán a las doce tribus del nuevo Israel (19,28) cuando el Hijo del hombre se siente en su trono en su segunda venida (16,28). ¿Por qué no reconocer en esto una especie de «código» para uso de una sociedad que quiere durar?

Este es el reino cuyo evangelio deben proclamar los discípulos, ya que no está limitado a Israel (cf. 10,23), sino abierto a todas las naciones (24,14; 28,19) del mundo entero (26,13). El reino de los cielos indica, pues, una realidad dinámica que viene del cielo, se revela desde este mundo a los discípulos y aumenta poco a poco bajo la forma del verdadero Israel: la Iglesia. No obstante, ésta no dará un total cumplimiento al reino antes de la consumación de los siglos; por esta razón ella pide incesantemente: «Venga tu reino» (6,10).

Si la Iglesia tiende a convertirse en la realidad del reino de los cielos, tampoco adquiere una existencia independiente de aquel que la hizo nacer y la expresó en su propia persona: Jesucristo. La historia del reino de los cielos es idéntica a la de Jesucristo: éste es el segundo aspecto de lo que proclama el resucitado al final de su vida terrestre; habiendo recibido la absoluta soberanía, permanece para siempre presente entre los suyos.

Por consiguiente, la vida terrena de Jesús no es simplemente condición y origen de la Iglesia; continúa desempeñando un papel en su historia. Es el lugar donde enseña Jesús y da su verdadero sentido a la universalidad de la Iglesia. Esta es, sin duda, en la época en que escribe el evangelista, un hecho consumado; pero la forma en que se ha plasmado conserva un valor actual: su liberación progresiva del particularismo judío continúa siendo una lección para la Iglesia, siempre expuesta a creer que realiza visiblemente ese universalismo sobre la tierra, incluso antes de estar en el cielo.

Subyacente a esta intención propiamente evangélica —¿no es el evangelio palabra de Dios para mí hoy?—, el designio apologético de Mateo es evidente. El primer evangelio es el evangelio de la consumación: al pasar de la justicia judía a la justicia cris-

tiana [10], la historia de la salvación, iniciada en Abrahán y destinada a consumarse en los confines del mundo, se cumple en Jesucristo.

Un cristiano del siglo xx entra con dificultad en las intenciones de Mateo, ya que no es sensible a sus orígenes israelitas, y la enseñanza de san Pablo en su epístola a los Romanos apenas le penetra: según él, la Iglesia ha sucedido a Israel en la historia de la salvación. Contra esta simplificación, ilusoria y peligrosa, que reduce la Iglesia de Cristo a la estrechez farisaica del tiempo de Jesús, Pablo reaccionó enérgicamente. También Mateo, que muestra en qué sentido permanece la Iglesia unida a Israel.

El lector se ve constantemente detenido por las reflexiones del autor: «Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta», fórmula que introduce una cita explícita del Antiguo Testamento. Estas notaciones en contrapunto no son tanto opiniones personales del evangelista o resúmenes de la acción (cf. 11,20) cuando la inserción en el designio de Dios de los acontecimientos del tiempo pasado. Como señalan los Hechos de los Apóstoles, la Iglesia viviente reflexiona sobre los hechos a la luz de la revelación hecha a los Padres. La historia de Jesús no reúne simplemente recuerdos más o menos personales; es el fruto de una inteligencia bíblica del designio de Dios. Jesús mismo debió practicar este método (por ejemplo, Lc 7,27 *; Mt 15,7-9 *) que amalgama los textos y los cita sólo en su profundo sentido. Mateo, como buen escriba versado en las Escrituras, cita al pie de la letra con el fin de probar una tesis.

Su evangelio se convierte en apología, como para justificar a Jesús de ciertas acusaciones hechas por los judíos. Mateo no esconde su juego, sino que utiliza abiertamente las profecías para justificar, por ejemplo, la extraña infancia de Jesús: su nacimiento de una virgen (1,22-23) en Belén, un villorrio perdido (2,5-6), su huida a Egipto (2,15), la matanza de los inocentes de la que él fue causa (2,17-18), su vida en Nazaret (2,23). De la misma manera, Mateo justifica el comportamiento de Jesús, a veces sorprendente: si no se instala en Jerusalén, sino en Cafarnaúm, es para que se levante «una luz» en la «Galilea de los gentiles» (4,14-16); si no actúa como el juez anunciado por Juan Bautista, es para aparecer como el Siervo anunciado por Isaías, que toma nuestras debilidades y cura nuestras dolencias (8,17), no disputa ni grita en las plazas públicas (12,17-21). Si sus parábolas parecen confusas (13,35), si entra en Jerusalén modestamente (21,4-5), si se le detiene como a un ladrón (26,56) y es vendido por treinta monedas de plata (27,9-10), es debido a que de esta manera «debía cumplirse el oráculo del profeta» [11].

[10] A. Descamps, *Les Justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne* (Lovaina 1950); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1962) 226-236.

Mediante esta apologética, Mateo muestra que los contemporáneos de Jesús se equivocaron cuando se negaron a adherirse a su mensaje y desconocieron su verdadera personalidad mesiánica. La historia de Jesús, iluminada de esta manera por la fe en las profecías, no es simplemente un hecho pretérito evocado por un escritor; continúa siendo, para el lector de Mateo, la cumbre de la historia del designio divino. Y este punto culminante no sólo fue una consumación, sino que determinó una ruptura con el pueblo judío, inflexible en su repulsa. Al rechazar a Jesús, los judíos permitieron al mensaje evangélico extenderse por el mundo entero. A su manera, Mateo ofrece, igual que Juan, un modo de entender la historia.

Sería, por tanto, un error querer reducir el primer evangelio a una doctrina ilustrada con ejemplos; relata, ante todo, una existencia de alcance doctrinal. Se ve por la disposición y fusión de las fuentes y por la economía de los acontecimientos [12].

Mateo trata de poner a su lector ante una vida real, una existencia concreta, y no ante una colección de cuadros. Sus fuentes no le permiten inventar datos cronológicos o topográficos muy precisos; pero hace lo posible para proporcionarlos, por vagos que sean. Siembra su relato de términos generales: «entonces», «en aquel tiempo», «aquel día»; no teme enlazar la entrada en escena del precursor con el relato de la infancia mediante la expresión «en aquellos días» (3,1). Aparte los relatos de la pasión y de la transfiguración (17,1), sólo hallamos dos indicaciones de tiempo: «ya atardecido» (8,16; 14,15.23) y «muy de mañana» (21,18).

[11] K. Stendhal, *The School* (1954) 39-142, ha renovado el estudio de J. C. Hawkins, *Horae synopticae* (1909); cf. RSR 46 (1958) 250-253; F. Dreyfus, *Saint Matthieu et l'Ancien Testament:* Vie Sp. 101 (1959) 121-135; J. J. O'Rourke, *The Fulfillment Texts in Matthew* CBQ 24 (1962) 394-403; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1962) 50-85.

[12] Cf. *Intr. Bib.* 2 (1959) 164-165.

En cuanto a la topografía, Mateo no es mucho más preciso, pero le gusta situar el relato con la ayuda de recuerdos un tanto esfumados; así, las indicaciones de lugar: «junto al mar de Galilea», «subir y bajar de la montaña», «de camino», «en casa» o «fuera», en «barca». Jesús se sienta en el monte (5,1; 15,29), «junto al mar» (13,1) «en una barca» (13,2), «en el monte de los Olivos» (24,3). «Ve» (5,1; 8,18; 9,22.23.36; 21,19), «sale» (13,1; 14,14; 15,21; 24,1), «y pasando de allí» (4,21; 9,9.27; 11,1; 12.9.15; 13,53; 14,13; 15,21.29; 19,15). Sea cual sea el valor histórico de estas notas, la mayoría bastante triviales, indican la intención del evangelista: poner en presencia de una persona viva que exige fe en ella.

La composición de este evangelio muestra igualmente una economía de la revelación y un progreso en la vida de Jesús. Lo que se nos relata es un drama. La materia no está repartida como en un catecismo que agrupara las enseñanzas de Jesús alrededor de cinco discursos importantes —teoría que no tiene fundamento sólido— [13]. Está distribuida orgánicamente en dos partes. Primeramente, Jesús se presenta; al proclamar la admisión de los gentiles en el reino de los cielos, exige de su pueblo una adhesión sin reservas a su persona; pero los judíos rehúsan en masa (capítulos 3 a 13). Entonces, Jesús sigue su camino, que de la pasión le conducirá a la gloria, poniendo los fundamentos de su Iglesia (capítulos 14 a 28).

Los acontecimientos de la infancia se reúnen en un prólogo que Mateo inserta en el evangelio, ilustración viviente de la existencia de Jesús. Mientras José, en nombre de Israel y del linaje de David, acoge al niño concebido por María del Espíritu, Jerusalén, Judea y Herodes lo rechazan, persiguen y quieren matarlo. Actúan de esta manera a causa de la adoración de los magos, tipo de los paganos, a los que el evangelio invita a la salvación. Pero Jesús sale victorioso y pasa a la Galilea de los gentiles, que destrona a Judea en provecho propio.

[13] El plan del evangelio de Mateo, construido sobre los cinco discursos, propuesto por el americano B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (Nueva York 1930), divulgado entre los católicos franceses por la *Bible de Jérusalem*, según los trabajos de L. Vaganay, *Le problème synoptique* (París/Tournai 1954), y *Matthieu*, en SDB 5 (1954) 940-956, no parece resistir a un profundo estudio: cf. algunos elementos en RSR 42 (1954) 549-584, y en *Intr. Bib.* 2 (1959) 172-178.

LA IGLESIA DE MATEO

Al presentar a Jesús en semejante perspectiva, Mateo indica cuáles son sus lectores. Según la expresión de Orígenes [14], se dirige a los «creyentes que provienen del judaísmo»; éste es el parecer de la tradición: Ireneo [15], Clemente [16], Eusebio [17], Jerónimo [18], Crisóstomo [19]. A pesar de algunos intentos recientes [20], la crítica interna confirma este juicio: Mateo es el evangelio palestinense por excelencia, el del terruño donde vivió Jesús. Se reconoce por el vocabulario que utiliza, las costumbres que menciona, las tendencias teológicas que manifiesta.

Si se dirige a creyentes de origen judío, Mateo no tiene por qué explicar ciertas locuciones arameas, como hace Marcos (Mc 3,17; 5,41; 7,11.34; 10,46; 14,36); aunque alguna vez lo haga (Mt 1,23; 27,33.46); podríamos decir que las reproduce ingenuamente, como «raca» (5,22). Con más frecuencia aparecen expresiones judías: «atar y desatar» (16,19; 18,18), expresión que indica una excomunión o una decisión de orden doctrinal y jurídico; el yugo que hay que llevar, el reino de los cielos, la condenación de la gehenna (23,33), la «justicia» sinónimo de limosna, «la ciudad santa», para indicar a Jerusalén (4,5). Se trata otra vez de giros típicamente palestinenses: «no es la carne ni la sangre quien te lo ha revelado» (16,17), «de estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas» (22,40), «soy inocente de la sangre de este justo» (27,24), «la consumación del siglo» (24,3), las tinieblas exteriores y el crujir de dientes (8,12), o también el probable juego de palabras sobre Beelcebul y el amo de la casa (10,25).

Cuando un autor conoce a su público, no necesita darle explicaciones superfluas. A diferencia de Marcos, Mateo sabe que su lector está al corriente de las costumbres judías de la época. Así, no comenta la costumbre de lavarse las manos antes de las comidas (Mc 7,2-5; cf. Mt 15,2.11.18). No explica su alusión a las

[14] Orígenes, en HE VI, 25, 4 = PG 20, 581 = SC 41 (1955) 126.
[15] Ireneo, en HE V, 8, 2 = PG 7, 844-845 = SC 34 (1952) 96.
[16] Clemente, en HE III, 24, 6 = PG 20, 265 = SC 31 (1952) 130.
[17] Eusebio, HE III, 24, 6 = PG 20, 265 = SC 31 (1952) 129; PG 22, 941; 23, 904.
[18] Jerónimo, PL 23, 613.
[19] Crisóstomo, *In Mt* I 3 = PG 57/58, 17.
[20] P. Nepper-Christensen, *Das Matthäus-Evangelium, ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus 1958); cf. RSR 50 (1962) 98-101.

peculiaridades de los dialectos de Palestina (26,73), ni precisa lo que significa «el día primero de los ácimos» (26,17). Los tres primeros evangelios relatan naturalmente determinadas costumbres locales, como el llevar los orlas rituales en los vestidos (9,20 *; cf. 14,36; 23,5), los saludos en las plazas (23,6-7 *) o las formas de los juramentos (15,4-6 *). Mateo indica otras muchas costumbres: la presentación de la ofrenda ante el altar (5,23) o las prácticas de los sacerdotes el día de sábado (12,5). Señala también determinados rasgos propios de los fariseos y doctores de la ley: la piedad ostentosa de muchos (6,1-6.16-18), el uso de filacterias (23,5), el deseo de proselitismo (23,15) y el pago de los diezmos (23,23). A esos mismos hipócritas se les compara con sepulcros blanqueados (23,27). Mateo recoge quizás un eco de la controversia entre dos famosos doctores contemporáneos: Shammai y Hillel sobre «cualquier causa» de divorcio (19,3).

Finalmente, múltiples indicaciones sitúan el drama en las preocupaciones teológicas de la época de Jesús. Unicamente Mateo dice que Jesús fue enviado sólo a Israel (10,5; 15,24; cf. 10,23); se muestra más preocupado por practicar la ley judía, y su lenguaje es típico: ordena obedecer a la ley sin reservas (5,17-19; 12,5); califica de «anomía» la injusticia con respecto a ella (7,23; 13,41; 24,12; 23,28); emplea expresiones típicamente judías: así, por ejemplo, habla de los «hijos del reino» (8,12), de «todo escriba instruido en la doctrina del reino de los cielos» (13,52), de la huida en día de sábado (24,20) y de «la mesa con Abrahán» (8,11).

Además del evangelio palestinense, Mateo es el evangelio «eclesiástico» por excelencia. La Iglesia de Mateo aparece en la redacción misma de la obra, en su estilo y composición, y en su orientación teológica.

Del segundo evangelio, el hombre del siglo XX aprecia mucho los detalles pintorescos. Marcos observa, por ejemplo, el cabezal sobre el que dormía Jesús (Mc 4,28), las sumas de dinero gastadas sin provecho alguno por la mujer enferma (Mc 5,26), el color verde de la hierba cuando la multiplicación de los panes (Mc 6,39). A través de estos recuerdos, el lector se siente ante la presencia de Jesús de Nazaret. Cuando aborda el primer evangelio, se expone a quedar decepcionado, en la medida en que convierta a Marcos en el prototipo del valor histórico y de la originalidad; entonces se inclina a ver en Mateo un simple resumen de los extensos relatos de Marcos. Este error de interpretación, extendido entre muchos críticos, es fácil de denunciar cuando se recuerda el origen eclesial de este evangelio.

Leídos y recitados en comunidad, estos relatos han acabado por pulirse como las cantos rodados y ajustarse a recitaciones de tipo litúrgico. Al lado del género pintoresco en que sobresale Marcos, hay lugar para el género hierático propio de Mateo.

Citemos el ejemplo de la curación de la suegra de Pedro (Mt 8,14-15 **). Despojar al relato de todo lo que sea anecdótico o accesorio le confiere un estilo solemne, de tipo eclesiástico. No se trata sólo de «Simón», sino de Pedro, el jefe de la Iglesia; no se habla de los acompañantes Andrés y Santiago, ni tan siquiera de la intervención de los discípulos. Jesús se encuentra solo ante la mujer, tendida en la cama como muerta; la coge de la mano, desaparece la fiebre, «resucita» (en el sentido del vocablo griego) y ella «le» sirve a él, a Jesús solo. La Iglesia primitiva, al leer este episodio, no se preocupaba en principio de lo que refería el acontecimiento, sino que debía percibir ante todo una especie de anticipación del simbolismo de la resurrección del cristiano, que en lo sucesivo «sirve» a Cristo. De todas maneras, sea cual sea el origen de tal estilo literario, esta clase de relatos parecen fruto más de un ambiente de «estilo oral» que de la actividad literaria de un escritor.

Por otra parte, el estilo de Mateo es habitualmente más claro que el de Marcos en la composición y disposición de los hechos, lo que puede depender, en parte, de la actividad literaria del autor. Resulta aleccionadora la comparación con los pasajes paralelos de Marcos, no para dar a uno o a otro la preferencia en cuanto a composición o veracidad, sino para apreciar mejor la originalidad de Mateo. Sus frases, comparadas con las de Marcos, son ordinariamente menos abruptas, menos semitizantes (compárese Mt 21,24 y Mc 11,29), más explícitas, mejor trabadas mediante partículas distintas del inevitable «y». Los relatos están mejor llevados. Lagrange dijo con mucha razón que, comparado con Marcos, Mateo es tan superior por la lucidez de su composición como inferior por la vida [21]. Por ejemplo, la presentación del precursor no empieza con un paréntesis como hace Marcos, sino de una manera muy natural (Mt 3,1-6); en el relato de la llamada de Santiago y Juan, la presencia de Zebedeo, su padre, está señalada desde el comienzo (4,21), mientras que en Marcos se cae en la cuenta de su presencia sólo cuando Zebedeo es aban-

[21] M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu* (1927) LXIX.

donado con la barca (Mc 1,20). No hay que deducir de ello que Mateo traicione la fidelidad histórica; no sólo es muchas veces más hermético que Marcos (Mt 15,5-6), sino que tiene un concepto distinto del género histórico que conviene a la presentación del evangelio.

La comunidad eclesial se preocupa por organizar, como en una catequesis, las enseñanzas e incluso los relatos; lo que manifiesta la composición del evangelio con arreglo a ciertos procedimientos literarios, ciertos agrupamientos por estructura temática.

Desde hace tiempo se han puesto de relieve los procedimientos nemotécnicos que caracterizan las lenguas orientales y que utiliza Mateo con frecuencia [22]. Se trata, por ejemplo, de «palabras de engarce» que ayudan a la memoria a retener una serie de sentencias que no se asocian por su contenido. El padre Soiron [23] fue uno de los primeros que estudió sistemáticamente este fenómeno. Así, en 18,4 se trata de «hacerse un niño de éstos», en 18,5, de recibir «a un niño como éste», en 18,6, de evitar el escándalo de «uno de estos pequeñuelos». Estas solas palabras unen sentencias de origen claramente dispar [24]. En numerosos casos habría que recurrir al original arameo para justificar la asociación verbal; así, por ejemplo, la luz del mundo que deben ser los discípulos (5,14) atrae, sin duda, la palabra entroncada «lámpara», aunque el pensamiento se haya difuminado; en 5,14 se trata de la predicación, en 5,15 de la conducta moral. No se trata, pues, tanto del mismo tema como de los mismos términos; la dificultad consiste en detectar éstos [25].

Los agrupamientos numéricos son frecuentes y, si bien a veces tienen un significado simbólico, su finalidad parece ser más bien facilitar el ejercicio de la memoria. Mateo cuenta tres veces catorce antepasados de Jesús (1,17), cita las siete peticiones del padrenuestro (6,9-13), agrupa las siete parábolas (13,1-52); Cristo pronuncia siete «¡ay de vosotros!» contra los fariseos (23,13-36), habla de los «siete espíritus peores» que vuelven a la carga (12,45 = Lc 11,26), llena siete espuertas con los pedazos que

[22] Véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 166-168.

[23] T. Soiron, *Die Logia Jesu. Eine litterarkritische und litterargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem* (Münster/W 1916).

[24] L. Vaganay, *Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources:* RB 60 (1953) 203-244.

[25] C. M. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford 1925); M. Black, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ²1954).

sobran de los siete panes multiplicados (15,34-37 *; 16,10 *); en otro lugar se habla de los siete maridos de la mujer sin hijos (22,25-28 **) y del perdón que debe llegar, no hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete (18,22). La existencia de números parecidos en Marcos o Lucas sugiere que es la tradición común, y no sólo Mateo, la que ha retenido semejantes cifras y agrupamientos; muchos pueden remontarse al propio Jesús. Pero Mateo siente predilección por ellos. De la misma manera el número tres permite agrupar las tentaciones (4,3-10); la limosna, la oración, el ayuno (6,1-18); la menta, el anís y el comino: la justicia, la misericordia y la lealtad (23,23); las oraciones en Getsemaní (26,36-46 *). Finalmente, el número dos agrada a Mateo, quien cuenta por pares a los endemoniados (2,28), los ciegos (9,27; 20,30), las vocaciones (8,19-22), los falsos testigos (26,60).

Las inclusiones consisten en reproducir, al final de un relato o de una sentencia, una palabra, una fórmula típica que recuerda el principio y «encierra» de esta manera el todo en una unidad. Los versículos 6,19-21 se encuentran encuadrados por la palabra «tesoro»; 7,16-20 por «sus frutos los conoceréis». Sirven, incluso, para encuadrar un episodio, procedimiento que casi no emplea Lucas comparado con Mateo y que Marcos no toma en cuenta. En 16,6 Jesús dice: «guardaos del fermento»; en 16,12, concluye Mateo a diferencia de Marcos: «Entonces cayeron en la cuenta de que no les había dicho que se guardasen del fermento» [26].

Otro indicio del estilo semitizante de Mateo es el paralelismo por sinónimos o antítesis, cuando al menos se presenta sin variación notable ni verdadero progreso del pensamiento. Lucas se las ingenia para variar su estilo. La cosa está clara al final del discurso inaugural de Jesús, en el cual, a diferencia de Lucas, Mateo (7,24-27) presenta un paralelismo riguroso; Lucas lo ha destruido, porque un oído griego no gusta de la simple antítesis, sobre todo verbal. Tenemos ahí un indicio de autenticidad para descubrir las palabras de Jesús tales como se hicieron oír antaño. Pero no nos anticipemos. El estilo de Mateo gusta de organizar el paralelismo bajo la forma de quiasmo [27], del que copiamos un ejemplo sencillo:

[26] Véase también Mt 12,39-45; 15,2.20; 18,10.14; 19,13.15; 19,30 y 20,16, donde sólo Mateo presenta la inclusión; con Marcos, en Mt 9,14.15; 12,2.8; 19,3.8; 21.23.27.

[27] Después del ensayo poco crítico de N. W. Lund, *Chiasmus in the*

Pues el que quiera salvar su vida (A), la perderá (B)
y el que pierda su vida por mí (B'), la hallará (A') (Mt 16,25).

Podría descubrirse una organización más completa en Mt 13,53-58; los versículos primero y último encuadran el relato; los elementos están agrupados en el interior y se corresponden mutuamente.

A) habiendo ido — fracaso del profeta (A'
a su patria — *en su patria*

B) estaban admirados — estaban escandalizados (B'
¿de dónde éste...? — *¿de dónde éste...?*
esta sabiduría — todo esto

C) *¿no es...?* — *¿no es...?* (C
este — su madre

Finalmente, una última característica del estilo de Mateo que muestra el medio oriental del que emana: el ritmo de las estrofas. Por ejemplo, la disposición de las bienaventuranzas, encuadradas por la expresión «reino de los cielos» y acabando igualmente en ambas estrofas (5,6.10); o también el discurso sobre Beelzebul (12,22-32). Junto al ritmo elegante, la pobreza del estilo: «... y acercándosele se postró ante él» (8,2 = 9,18). Las mismas fórmulas se repiten en las palabras de Jesús; por ejemplo, «en las tinieblas exteriores» (8,12; 22,13; 25,30), «donde habrá llanto y crujir de dientes» (8,12; 13,42.50; 24,51), o en las expresiones atribuidas a personajes diferentes: Juan y Jesús anuncian igualmente que «el reino de los cielos está cerca» (3,2 = 4,17); ambos claman contra la «raza de víboras» que son sus contemporáneos (3,7 y 12,34 = 23,33) [28].

La comunidad judeocristiana de Mateo se manifiesta no sólo en el estilo del evangelio, sino también en su composición. La estructura general presenta un agrupamiento principal de cinco grandes discursos: «Y cuando acabó Jesús estos discursos» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Son como cinco pilares que sostienen

New Testament (Chapel Hill 1942) y el artículo de J. C. Fenton, *Inclusio and Chiasmus in Matthew:* TU 73 (1959) 174-179, cf. C. H. Lohr, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew:* CBQ 23 (1961) 403-435.

[28] Frente a unos quince casos en Mateo, Marcos ofrece tan sólo tres (Mc 4,2 = 12,38; 6,20 = 12,37; 9,6 = 14,40), y Lucas dos seguros (Lc 2,14 = 19,38; 16,8 = 20,34).

la doctrina del Maestro: el sermón de la montaña, las consignas de misión, el discurso en parábolas, las lecciones sobre la vida en comunidad, el discurso escatológico. Además de la intención evangélica global aparece claramente el propósito catequético.

Es evidente la composición por temas en el interior de estos discursos. Por ejemplo, en el primero, tal o cual antítesis que caracteriza la nueva justicia ha sido unida a una o varias sentencias análogas al tema tratado. La antítesis sobre el homicidio se acaba en 5,24 (incluso quizás en 5,22a); la sentencia sobre la reconciliación con el enemigo, que primitivamente debió de tener un significado escatológico (conservado en Lc 12,58-59) viene a reforzar felizmente la enseñanza sobre la actitud hacia el prójimo. La antítesis sobre el adulterio es perfecta en 5,28; pero la palabra «mirar» ha atraído la palabra «ojo» y el tema del escándalo viene a completar, por el fondo, la enseñanza de la antítesis. Más aún, la antítesis que le sigue (5,31-32), aunque formalmente distinta de las otras, parece también añadida debido al parentesco con el mismo asunto.

Igualmente, las sentencias de resonancia escatológica (10,17-42) completan las consignas misioneras originales (10,5-16), al paso que se les pone un prefacio (10,1-4). Pueden hacerse las mismas consideraciones al discurso sobre Beelzebul, al que se añade 12,33-37 y quizá 12,38-45. El capítulo de las parábolas presenta un doble final (13,34 y 13,53). Las reflexiones respecto a quién es el más grande en el reino de los cielos (18,1-4) se alargan y convierten en auténticas lecciones sobre la vida en comunidad (18,1-35). El discurso contra los fariseos y escribas incluye trozos de origen dispar (Mt 23); finalmente, al discurso escatológico propiamente dicho (Mt 24) vienen a sumarse las tres parábolas del capítulo 25. Estas magníficas composiciones convierten el evangelio de Mateo en un conjunto doctrinal que justifica la preferencia de que fue objeto durante los primeros siglos [29].

Los relatos reflejan el mismo procedimiento de composición. En el origen de los capítulos 8,1-9,34 puede reconocerse un agrupamiento más antiguo (8,1-16.17), al que han venido a juntarse otras dos series de milagros (8,23-9,8 y 9,18-34). Los tres anuncios sobre el destino del Hijo del hombre (16,21; 17,22-23; 20,17-19) van seguidos por un episodio y una enseñanza dirigida

[29] E. Massaux, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Lovaina 1950).

a los discípulos (16,22-28; 17,24-18,4; 20,20-28); ahora bien, la segunda secuencia obtiene una doble ampliación: el discurso eclesiástico (18,5-35) y una especie de sermón de la montaña para uso de los discípulos, compuesto con ayuda de diversos relatos (19,1-20,16).

Un buen procedimiento didáctico consiste en agrupar los temas. Mateo es un maestro consumado en este arte de la recopilación. No se contenta con yuxtaponer sentencias y relatos: los mezcla. Así, por ejemplo, en el relato de la curación del siervo del centurión (8,5-13) inserta una sentencia sobre el festín en el reino de los cielos, que Lucas refiere, no con ocasión del relato de este milagro (Lc 7,1-10), sino en 13,28-29; esta sentencia, dada la economía del evangelio, parece anticipada en razón del parentesco del tema: gracias a ella, este episodio se convierte en Mateo en la historia típica del paganismo que viene a Jesús. No hay que concluir sin más que esta inserción sea obra de Mateo, ya que pudo existir en el agrupamiento anterior que iba de 8,1 a 8,16-17.

Las tendencias teológicas van en el mismo sentido que la composición y el estilo del evangelio. Se descubre un vivo interés por todo lo «eclesiástico». Es en Mateo donde se leen las palabras que otorgan a Pedro el poder de «las llaves del reino de los cielos» y edifican sobre él la Iglesia (16,18-19; cf. 18,18), así como los episodios que muestran el lugar especial de Pedro asociado a Jesús: la marcha sobre las aguas (14,28-31), el pago del tributo del templo (17,24-27). La economía del reino de los cielos, que antes hemos esbozado, está orientada hacia la constitución de una Iglesia representada por la reducida comunidad agrupada alrededor de Jesús. Esta comunidad tiene su modo de presentar a Cristo, a los apóstoles y la vida cristiana.

Comparada con el retrato trazado por Marcos, la presentación hierática del primer evangelio parece menos viva, no tan bien filmada (como diríamos hoy en día); aparece hundida en un aparato de citas proféticas y despojada de esos trazos que encantan al lector de Marcos. Pero si no podemos calificarla de «bien vista», merece el título de «bien vivida». Un autor reciente hablaba de «la escuela de Mateo» [30]; diríamos más exactamente «la

[30] K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Upsala 1954).

Iglesia de Mateo» [31], ya que este evangelio no está dominado sólo por una preocupación catequética, sino que tiene tras sí una comunidad, una liturgia, si despojamos a este vocablo de la resonancia que algunos, entre ellos G. D. Kilpatrick [32], quisieran mantener.

Se presenta a Jesús, lo hemos hecho observar antes, como aquel a quien anuncian las Escrituras; es también aquel a quien el lector reconoce como Cristo: de ahí el título preferido «Jesucristo». Es también el Hijo de David y, finalmente, el Hijo de Dios a quien confiesa el creyente. Si Mateo centra su interés en esta proclamación de fe cristiana, se comprende que se sacrifiquen a menudo detalles agudos y observaciones psicológicas a la sobriedad de un estilo hierático. Así lo demuestra una rápida comparación con Marcos.

En lo que se refiere a los sentimientos de Jesús, Mateo recoge recuerdos de su compasión (9,36; 14,14; 15,32; 20,34) y de su violencia (23,1-36), pero ignora los numerosos rasgos de Marcos que describen la cólera de Jesús (Mc 1,41, según el manuscrito D, 3,5), su irritación (Mc 1,43; 8,12; 10,14), su ternura (Mc 9,36; 10,16.21). Igualmente, si Jesús hace por dos veces preguntas como si fuera un hombre ordinario (Mt 16,15; 17,25), mientras son continuas en Marcos (Mc 5,9.30; 6,38; 8,12; 9,12.16.21.33; 10,3; 14,14), en Mateo esas preguntas expresan generalmente reproches (Mt 8,26; 14,31; 16,8; 19,17; 22,20). En el primer evangelio, la dignidad de Cristo aparece más firme. La importancia del culto vivido atenúa la precisión de los recuerdos. Así, en su patria, Jesús, según Mc 6,5, no pudo hacer ningún milagro; según Mt 13,58, no hizo muchos. Quizá también la respuesta de Jesús al joven rico ha perdido en Mt 19,17 el carácter abrupto que tenía en Mc 10,18 [33].

Además, el primer evangelio habla de los discípulos con un tono de admiración, el que se reflejaba en la comunidad primitiva

[31] A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929) X; cf. RSR 46 (1958) 250-253.

[32] G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946).

[33] Cf., además, Mt 13,55 (Mc 6,3), Mt 15,33 (Mc 8,4), Mt 26,17-19 (Mc 14,12-16), Mt 26,39 (Mc 14,36), Mt 26,61 (Mc 14,58), Mt 27,58 (Mc 15,45): de acuerdo con este último ejemplo, Mateo designa el cadáver de Jesús con la palabra *cuerpo*, mientras que el cadáver de Juan es llamado *despojo* (14,12), palabra que Marcos emplea las dos veces.

(Hch 5,15; 19,12). Desde luego, los discípulos no están a tono con con las enseñanzas de Jesús, y a veces el Maestro se impacienta; pero esto, comparado con la crudeza de las réplicas en Marcos, manifiesta la intención de atenuar la falta de inteligencia de los doce. Así, el autor de las Crónicas silencia los defectos de David que relata sencillamente el libro de Samuel. Relatar estos defectos, ¿no sería atentar a la dignidad sobrehumana de que están investidos los apóstoles desde los comienzos de la Iglesia?

Esta sobriedad en lo anecdótico, que nada resta al profundo valor histórico del testimonio eclesial, permite dibujar mejor la pedagogía de Jesús en Mateo. Después de suscitar la cuestión fundamental sobre su persona (8,27), Jesús agrupa y fortifica a sus discípulos (14,1-16,20), les revela el misterio de la pasión y les enseña la ley del servicio fraterno (16,21-20,28). Les va instruyendo cuidadosamente debido a su lentitud para entender las lecciones (16,8-11), y ellos acaban por comprender (16,12). Igualmente comprenden las parábolas (13,51). Al ver a Jesús andar sobre las aguas, reconocen en verdad al Hijo de Dios (14,33), se entristecen por la insistencia de Jesús en anunciar su pasión (17,23), pero no se indica que no le comprendan (Mc 9,32). La Iglesia de Mateo procura atenuar tanto la familiaridad de los discípulos con el Maestro como sus imperfecciones. ¿No son profetas, escribas de la nueva ley, sabios? ¿No tienen la autoridad y el poder mismo de Jesús? (9,8.6).

La presentación de la doctrina de Jesús se concibe también en función de la necesidad de la Iglesia de Mateo. El sermón de la montaña parece haber adoptado al estilo sapiencial una predicación que fue originariamente profética. La presentación «social» que Lucas hace del discurso inaugural ayuda a ver con más claridad de qué manera centra Mateo el mensaje sobre la justicia cristiana; ésta indica los bienes escatológicos otorgados por Dios o, mejor dicho, en razón del contexto global del primer evangelio, las buenas obras que es preciso realizar para entrar en el reino de los cielos [34]. A la luz de este reino, las bienaventuranzas se convierten en virtudes que hay que practicar para obtener la recompensa futura. De acuerdo con esta exhortación

[34] El mejor estudio hasta la fecha es el de J. Dupont, *Les Béatitudes. I. Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes* (Brujas/Lovaina ²1958). Véase la recensión detallada de las dos ediciones sucesivas de esta obra magistral, RSR 46 (1958) 253-260.

a vivir rectamente, hay que tener espíritu de pobreza y la dulzura que proviene de la humildad; hay que sentirse afligido en espera del consolador; hambriento de las obras de una vida cristiana cada vez más perfecta; hay que ser misericordioso, sencillo de corazón y convertirse en fautor de concordia (5,3-9). Al tema de la «puerta estrecha», única que deja entrar en el reino (Lc 13, 23-24) está asociado el de los dos caminos (Mt 7,13-14), conocido por la *Didajé* (cap. I a V) [35].

Las explicaciones de las parábolas están imbuidas por la vida cristiana de la época de Mateo (13,18-23.36-43.49-50). La parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14) va dirigida no a los fariseos (Lc 15,3-7), sino a los jefes de la comunidad. Si es cierto que están mezclados buenos y malos en la sala del festín de bodas, no pueden permanecer en ella sin llevar traje de boda, so pena de verse arrojados a las tinieblas exteriores (22,11-13). La amenaza que apuntaba a los judíos pesa igualmente sobre los cristianos. De esta manera, las parábolas sobre la fidelidad, sobre el deber de trabajar según los talentos recibidos, vienen a sacudir la inercia que amenaza a toda sociedad organizada. Como el evangelista san Juan, pero de otra manera, Mateo manifiesta el valor suprahistórico de los acontecimientos del tiempo de Jesús.

De esta manera, los «hermanos» que primitivamente son los correligionarios, son también, sin duda, los hermanos en la fe de Cristo (5,22-23.24; 7,3-5; 18,21.35), de acuerdo con el pensamiento de Jesús, quien había fundado su propia familia (12,46-50 **). El episodio que relata la tempestad calmada no es sencillamente una maravilla realizada por el Señor, sino una lección catequética para todos los creyentes que, habiendo seguido a Cristo, se encuentran embarcados en la «nave de la Iglesia», según frase de Tertuliano [36].

El lector debe tener una pregunta a flor de labios. Estamos ante una teología, pero ¿qué sucede con la historia? La apologética y la catequesis, ¿respetan la historicidad de los hechos relatados? La respuesta no se puede dar antes de examinar la tra-

[35] J. P. Audet, *La Didachè, Instructions des Apôtres* (París 1958). Trad. castellana, en PA, 77-83.

[36] Véase G. Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium*, en *Ueberlieferung...* (1961) 48-53; J. Gnilka, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân*· BZ 7 (1963) 43-62; E. Hilgert, *The Schip and related Symbols in the New Testament* (Assen 1962).

dición sinóptica en su conjunto; a modo de conclusión, intentemos situar el problema.

Resulta evidente que Mateo no quiere escribir una biografía de Jesús de Nazaret que no esté iluminada por la luz de la fe. Pretende dar al creyente deseoso de profundizar su fe y participar en la historia de la alianza divina con su pueblo, un testimonio sobre Jesucristo, Hijo de Dios, en quien se recapitula la historia de Israel; y este testimonio confiere al acontecimiento del pasado una dimensión eterna. El tiempo de Jesús de Nazaret es no sólo el que realiza la gran esperanza de Israel, sino también una época privilegiada cuyos acontecimientos prefiguraban la historia de la Iglesia.

Juan, mediante el Espíritu Santo, hace revivir el tiempo pretérito hasta el punto de que el lector se siente identificado con los contemporáneos de Jesús de Nazaret y debe optar en favor o en contra de este hombre que se presenta como Hijo de Dios. En cambio, Mateo, aunque no explicita la actualización del pasado, la practica en forma parecida. Mediante sus «composiciones», el género hierático de sus relatos y la adaptación catequética de sus tradiciones, da el sentido de la historia de Jesús: no es posible reducirla a una biografía ordinaria, ya que incluye la supervivencia de Cristo Nuestro Señor.

Ese es el género histórico del primer evangelio. ¿Qué es de su historicidad? ¿Hasta qué punto puede alcanzar el historiador a Jesús de Nazaret a través del testimonio de fe relatado por Mateo y su Iglesia? La situación es más fácil que en el caso del cuarto evangelio. No sólo podemos captar numerosos datos históricos (el entorno de los acontecimientos), sino que a menudo es posible deducir también sus perfiles.

Esto se debe a dos factores. Ante todo, la ingenuidad de Mateo en la disposición e interpretación de los materiales permite al crítico detectar a menudo el acontecimiento tal como pudo tener lugar antes de Pascua; en segundo lugar, la existencia de dos recensiones paralelas —las de Marcos y Lucas— permite una recíproca confrontación, de la cual puede surgir una consideración más sintética sobre la historia de los tiempos pasados. Esta empresa sólo puede llevarse a cabo correctamente después de examinar los otros dos sinópticos en el curso de la tercera etapa de nuestra investigación. De momento nos basta reconocer que el primer evangelio quiere darnos, a partir del recuerdo de un tiempo pretérito, el sentido de la historia de Jesús Nuestro Señor.

CAPITULO VI

EL EVANGELIO SEGUN MARCOS

La tradición atribuye unánimemente el segundo evangelio canónico a san Marcos y reconoce en él los recuerdos de san Pedro; la crítica moderna casi no niega ya esta atribución, aunque a veces se muestre reticente en cuanto a la parte del apóstol Pedro.

El testimonio más antiguo lo leemos en Papías (principios del siglo II). «Eso es lo que solía decir el Presbítero: Marcos, que había sido intérprete de Pedro, escribió exactamente, pero no ordenadamente, cuanto recordaba de las palabras o acciones del Señor. Porque no había oído ni seguido al Señor, pero más tarde, como ya he dicho, había seguido a Pedro. Este daba sus instrucciones según las necesidades [del momento], pero sin hacer una composición ordenada de los oráculos del Señor. Por tanto, Marcos no cometió falta alguna al poner algunas por escrito, tal como las recordaba. Ya que sólo tuvo una preocupación: no omitir nada de cuanto había oído y no decir nada que no fuera cierto» [1].

De este texto, cuyos comentarios son múltiples [2], tenemos, entre otras, la interpretación que distingue la tradición del Presbítero y el comentario de Papías. Este empieza probablemente a partir de la segunda frase, con el inciso «como ya he dicho». Habitualmente se destacan tres afirmaciones. Marcos fue el intérprete de Pedro, dice el Presbítero; Papías comenta: siguió a Pedro y aprendió de memoria sus instrucciones. Marcos fue fiel al escribir, dice la tradición; Papías añade que su fidelidad fue la misma de Pedro. Marcos, declara finalmente el Presbítero, escribió sin orden el conjunto del evangelio, palabras y acciones. Papías, que se interesa sobre todo por las sentencias, justifica a la vez su parsimonia y su desorden, atribuyéndolos al estilo de Pedro.

[1] En Eusebio, HE III, 39,15 = PG 20, 300 = SC 31 (1952) 156-157; traducción castellana en PA, 877.

[2] Cf. *Int. Bib.* 2 (1959) 222-223; traducción castellana, *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965). Recientemente, J. Kürzinger, *Das Papiaszeugnis*

Entre los críticos se discute sobre algunos puntos que atañen al papel de intérprete y al orden de que carece Marcos. Pero, de todos modos, el testimonio de Papías demuestra que, desde principios del siglo II, este evangelio se atribuía a un personaje de segundo plano, cosa sorprendente y que no ha podido ser inventada por el gusto de aminorar la autoridad de la obra.

La tradición es conocida no sólo en Asia Menor, sino también en Egipto (Clemente)[3], en Africa (Tertuliano)[4], en Roma (Justino[5], Canon de Muratori)[6]: el segundo evangelio fue escrito por Marcos, dependiente de la predicación de Pedro. En cambio, la tradición no es unánime en cuanto a la fecha, y esto representa un indicio más en favor de la atribución unánime a Marcos. Según Ireneo[7], Marcos escribió su obra después de muerto Pedro; según Clemente[8], en vida del apóstol. Esta última tradición tiene su explicación en el curso ordinario que sigue la amplificación en este terreno: para dar más fuerza a los recuerdos consignados por Marcos, los ancianos de Alejandría pretendieron que Pedro conocía su intento y que, incluso, según Eusebio[9], refrendó la obra (cf. pp. 53-55).

La crítica interna permite precisar un poco. En cuanto a la fecha, el evangelio parece anterior al año 70, ya que no se alude a la ruina de Jerusalén, ni siquiera en Mc 13,14. Por lo general, se estima que el libro debe fecharse entre el 65 y el 70[10]. El autor no es desconocido de los Hechos de los Apóstoles. Efectivamente, en ellos se habla de un cierto Juan, por sobrenombre Marcos, personaje de segundo plano. En dos lugares está en relación con

und die Erstgestalt des Matthäus-Evangeliums: BZ 4 (1960) 19-30; H. E. W. Turner, *The Tradition of Mark's Dependence upon Peter:* Exp.T 71 (1959-1960) 260-263; T. Y. Mullins, *Papias on Mark's Gospel:* VC 14 (1960) 216-224; E. Stauffer, *Der Methurgeman des Petrus,* en *Mél. J. Schmid* (1963) 283-293.

[3] HE II, 15, 2 = PG 20, 552 = SC 31 (1952) 71.

[4] *Adversus Marcionem,* IV, 5 = PL 2, 367.

[5] *Diálogo con Trifón,* 106 = PG 6, 724; traducción castellana, en PAG, pp. 487-489.

[6] M. J. Lagrange, *Hist. anc du canon du NT* (París 1933) 71.

[7] *Adversus haereses,* III, 1, 1; cf. III, 10, 6.

[8] HE II, 15, 2.

[9] HE II, 15, 2; cf. VI, 14, 7 = SC 41 (1955) 107.

[10] Algunas indicaciones en *Intr. Bib.* 2 (1959) 226-227. Recientemente S. G. F. Brandon, *The Date of the Markan Gospel:* NTS 7 (1960-1961) 126-141.

Pedro: en los Hechos (Hch 12,12) y en la primera epístola de Pedro (1 Pe 5,13), donde es llamado «Marcos, mi hijo». Otros textos concretan que Marcos es conducido por Bernabé y Pablo desde Jerusalén a Antioquía (Hch 12,25), y luego, con ocasión del primer viaje misional de Pablo, a Chipre (13,5), donde abandonó a sus compañeros para volver a Jerusalén (13,13). Este abandono induce a Pablo a separarse de Bernabé, y Marcos emprende con éste un nuevo viaje a Chipre (15,37-39). Nada impide pensar que este personaje sea el mismo que aquel de quien habla Pablo, que trabaja a su lado por el reino de Dios y le consuela durante su cautividad (Col 4,10; Flm 24; 2 Tim 4,11). Así, Marcos habría estado en contacto, con Pedro, luego con Pablo (¿de 44 a 49 y de 61 a 63?) y nuevamente con Pedro (63-64).

Estos datos son seguros. Por el contrario, hay que desechar las tradiciones según las cuales Marcos habría predicado en Alejandría (Eusebio[11] y Jerónimo[12] lo afirman, pero ni Clemente ni Orígenes lo indican) y habría sido discípulo del Señor (según Epifanio[13], pero Papías dice expresamente lo contrario).

No es imposible determinar el ambiente que vio nacer el segundo evangelio. El lugar no lo fija la tradición, que habla unas veces de Roma (Clemente, Jerónimo, Eusebio, Efrén), otras de Alejandría (Crisóstomo), mientras que algunos autores modernos se inclinan por Antioquía. Aunque a este centro de cultura romana no le falten razones para pretender la cuna de nuestro evangelio, parece pretender ser más indicada Roma. Marcos descubre la influencia de un ambiente romano cuando se preocupa por explicar tal o cual palabra griega mediante un giro latino: «dos leptos, que hacen un cuadrante» (12,42; cf. 15,16); si en Mateo y Lucas se descubren siete palabras latinas, Marcos nos ofrece tres más, así como diversos giros de sintaxis latina (2,23; 5,23...).

Marcos, por otra parte, parece dirigirse a cristianos de origen no judío y que no habitan en Palestina. No se preocupa mucho, efectivamente, por situar el evangelio en relación con la ley de la antigua alianza[14]: se encuentran en sus escritos sólo dos o tres menciones personales del cumplimiento de las profecías (1,2-3; 14,49; 15,28 [?]). En cambio, se preocupa por explicar las costumbres judías (7,3-4; 14,12; 15,42), por traducir las palabras

[11] PG 20, 173.

[12] PL 23, 621.

[13] PG 41, 280.

[14] S. Schulz, *Markus und das Alte Testament:* ZTK 58 (1961) 184-197

arameas (3,17; 5,41; 7,11.34; 10,46; 11,36; 15,22.34), por dar algunos detalles de tipo geográfico (1,5.9; 11,1) y subrayar el significado del evangelio para los paganos (7,27; 10,12; 11,17; 13,10) [15]. ¡Qué diferencia de perspectiva con Mateo!

Por el contrario, pero en menor grado, Marcos coincide con Mateo en lo que atañe a la influencia de la comunidad cristiana a la cual pertenece. La práctica litúrgica marca, ciertamente, los relatos sobre la multiplicación de los panes (6,41; 8,6 y 7,25-30; 8,14-21) [16] y de la institución eucarística (14,16-25) [17]. Quizá también exista alguna huella de esta influencia en las frases sobre el ayuno (2,20), la unción de los enfermos (6,13) o la oración (9,29; 11,24-25).

En cuanto a la perspectiva apologética o teológica, se hace difícil atribuirla a un medio determinado. Loisy habló del «paulinismo» de Marcos; pero esta hipótesis no ha resistido los trabajos de A. Schweitzer y de M. Werner. El vocabulario presenta alguna afinidad con el de Pablo, pero no se habla ni de justicia ni de prueba. En cuanto a las ideas, la cristología de Marcos es la de un creyente piadoso [18]; lo mismo, en cuanto a la soteriología y al universalismo, la expresión: «Deja *primero* hartarse a los hijos», mediante la cual atenúa Jesús la negativa que dirige a la mujer del país de Tiro (7,27), es de un paulinismo harto desvaído. ¿Hubiese admitido jamás Pablo que se saciasen los judíos antes de predicar a los gentiles? Finalmente, la tradición escatológica de Marcos difiere de la de Pablo, y el vocablo «misterio», que se consideraba paulino, se encuentra en los documentos de Qumrán [19].

[15] G. H. Boobyer, *The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St. Mark's Gospel:* SJT 6 (1953) 77-87; G. D. Kilpatrick, *The Gentile Mission in Mark and Mark 13, 9-11,* en *Mém. R. H. Lightfoot* (1955) 145-158.

[16] G. Ziener, *Die Brotwunder im Markusevangelium:* BZ 4 (1960) 282-285.

[17] J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga ^{3}1960); cf. RSR 50 (1962) 504-506.

[18] Estudio reciente: J. Schreiber, *Die Christologie des Markus-evangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums:* ZTK 58 (1961) 154-185.

[19] Sobre las relaciones entre Marcos y Pablo, J. C. Fenton, *Paul and Mark,* en *Mém. R. H. Lightfoot* (1955) 89-112. Sobre los «misterios»: E. Vogt, *Mysteria in textibus Qumran:* Bib. 37 (1956) 247-257; B. Rigaux, *Révélation des mystères et perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament:* NTS 4 (1957-1958) 237-262.

Escrito por un autor muy cercano a los acontecimientos que relata y poco dependiente del ambiente que le rodea, el segundo evangelio ofrece al historiador excelentes garantías. Sin embargo, esta confianza global debe ser confirmada por un examen del género literario que caracteriza su historicidad.

El segundo evangelio goza del favor de la moderna psicología [20]. Su testimonio ha conservado, pese a la influencia de la comunidad en que fue escrito, un carácter vivo y personal sorprendente. Sin embargo, esta simpatía no debe conducir a descuidar el trabajo más austero del historiador.

La obra aparece marcada con un doble origen: un testigo que cuenta lo que vio y una comunidad que transmite lo que cree. ¿No es, por otra parte, este doble testimonio, de proporciones variables, lo que permite caracterizar un evangelio? En Juan se fusionan el testigo que ha visto y el testigo que cree y representa a la comunidad; en Mateo es el testigo personal quien tiende a eclipsarse tras su Iglesia; en Marcos se distingue con bastante facilidad la parte del testigo y la de la comunidad eclesial.

No es atentar contra el valor del testimonio de Marcos descubrir los materiales que ha reunido; en espera de la tercera etapa, indiquemos brevemente los resultados del estudio de las fuentes de su evangelio. Con ayuda de suturas y sumarios (por ejemplo, 1,14-15; 3,7-12), Marcos ha completado unas veces, estructurándolos, algunos relatos vagos (1,1-13; 3,13-19; 6,6-13; 9,30-10,52; 11,1-25); otras, ha organizado en un todo los agrupamientos procedentes de algunos testigos (1,21-38; 4,35-5,43; 6,30-56; 7,24-37; 8,1-26; 8,27-9,29) y los de procedencia catequética (2,1-3,6; 3,20-35; 4,1-34; 7,1-23; 11,27-12,44; 13,1-37). El conjunto está coronado con el relato de la pasión [21]. Este análisis de las fuentes

[20] Los recientes comentarios sobre Marcos son más numerosos y más densos que los de Mateo. J. Knabenbauer (París 1894) conserva su valor por la documentación patrística; H. B. Swete (Londres 1898) es todavía útil y difícilmente superable; M. J. Lagrange (París ^{5}1929) es fundamental; J. Schniewind (Gotinga ^{5}1949) tiene un gran valor; E. Lohmeyer (Gotinga 1937) es original y sugestivo; J. Schmid (Ratisbona ^{4}1958) es actualmente el mejor comentario católico; V. Taylor (Londres 1952) ofrece excelentes puntos de vista, sobre todo en las introducciones a las perícopas; W. Grundmann (Berlín 1959) es a menudo afortunado en su presentación.

[21] Véase V. Taylor, *El Evangelio según san Marcos* (1980) 109-121.

permite distinguir los tres aspectos del trabajo de Marcos; podemos reconocer en la obra al narrador, al catequista y al evangelista.

EL NARRADOR

Pasar del primer evangelio al segundo es como salir de una plaza para contemplar la naturaleza. Esta impresión no es falsa, ya que Marcos es un narrador de talento; pero trabajó sobre un material —vocabulario, sintaxis, incluso estilo— que existía antes de su actividad. El historiador no rechaza al testigo, pero quiere situarlo en su lugar exacto. El carácter vívido de las piadosas historias que son los relatos de Job o de Judit hizo creer, durante largo tiempo, que se trataba de auténticos relatos históricos; ¿habría que situar a Marcos en este género histórico ficticio? Los datos sobre el autor y su ambiente nos disuaden de hacerlo, pero este prejuicio favorable hay que confirmarlo por medio del análisis literario.

El vocabulario de Marcos es a un tiempo monótono y sorprendente. Son numerosos los relatos encabezados por *y,* al que se une invariablemente un adverbio, como *inmediatamente* o *de nuevo,* que no debe de ningún modo entenderse como una notación cronológica. Los verbos *hacer, haber, poder, querer,* se repiten sin temor a fatigar al lector. Generalmente *se ponen a* hacer una acción y siempre son *numerosas* las gentes y las cosas. Marcos dispone sólo de una palabra para indicar la mirada circular de Jesús, vaya cargada de bondad o de cólera (3,5.34; 5,32; 10,23; 11,11); solamente el contexto permite precisar; sin embargo, por dos veces la mirada parece penetrar el fondo del ser, y el verbo es ligeramente distinto (10,21.27). También ha sabido captar Marcos la forma en que el Maestro llama hacia sí con autoridad; mas para expresar esta llamada sólo dispone de un verbo, el que emplea para indicar que Pilato hace llamar al centurión (15,44); no obstante, ¿no está esa palabra cargada de sentido teológico cuando anuncia la investidura solemne de los discípulos (3,13; 6,7) o la enseñanza particular que imparte a la muchedumbre distinguiéndola de los fariseos (7,14) o a los discípulos aislados de la muchedumbre (8,1)? El mismo Verbo reaparece cuando, para extraer la lección de un acontecimiento, Jesús convoca a sus enemigos (3,23), a la muchedumbre y los discípulos (8,34), a los discípulos solamente (10,42; 12,43). Las anotaciones sobre los lugares tampoco son más variadas: por ejemplo, para las enseñanzas particulares, siempre nos encontramos *en casa* (7,17; 9,28.33; 10,10) o *en el camino* (8,27; 10,32).

Evidente pobreza de vocabulario. Pero sobre este modesto cañamazo, el toque original y certero. Marcos se fija en las cosas. De ahí esas palabras que los estilistas estiman vulgares y que Lucas evita cuidadosamente: *camilla* (2,11), *aldeas* (1,38), *con tozudez* (14,31). De ahí, también, la extraordinaria variedad de las palabras que describen realidades concretas: Swete ha contado once palabras distintas para designar la casa y sus partes, diez para los vestidos, nueve para los alimentos. Turner ha hecho notar la variedad de los números mencionados por Marcos: treinta y seis veces se trata de cifras determinadas, entre las cuales nueve veces los Doce, dos veces los «tres días», diez veces otros números repetidos. De ahí, finalmente, su inclinación por los diminutivos. Igual que Mateo, habla de *migajas* y de *cachorrillos* (7,27-28) o de *pececillos* (8,7), pero es el único que recuerda que Jesús utilizó la palabra *niña* para resucitar a la hija de Jairo (5,41); es el único que oye a los padres desconsolados exclamar: «¡Mi hijita está muriéndose!» (5,23; 7,25); sólo él recuerda la *barquichuela* (3,9), las *sandalias* (6,9), la *punta de la oreja* que le cortaron al siervo del Pontífice (14,47). Este realismo de Marcos, este sentido de lo concreto se demuestra aún por la manera como salpica su libro con aramaísmos: no hay la distinción de Lucas, ninguna convención de estilo, sino sólo recuerdos que transmite tal como le vienen a la memoria, aunque luego los aclare (3,17; 5,41; 7,11; 7,34; 10,46; 14,36; 15,34).

La «ingenuidad» de Marcos se demuestra también en su sintaxis, que da fe de su origen semítico. No obstante, el filólogo se encuentra molesto, ya que debe tener en cuenta los giros populares y el estilo semítico, los cuales tienen un antecedente común: el «estilo oral»[22]. Nuestro criterio es que ambos confieren al libro un mayor valor histórico, ya que aportan un testimonio en parte más ingenuo. A veces el lector tropieza con deslices de estilo: «Una inscripción estaba inscrita» (15,26), «deshicieron el techo... y habiendo abierto una abertura» (2,4; cf. 4,2; 7,33; 9,2; 14,33); a veces descubre un giro semítico que nosotros calificaríamos fácilmente de tautología, pero que gusta a un oído oriental: «Envíanos a los puercos para que entremos en ellos» (5,12; cf. 6,3; 7,13; 13,19.20; 14,18). El narrador procede por apro-

[22] La expresión se debe a M. Jousse, *Le Style oral et mnémotechnique chez les Verbo-Moteurs. Études de Psychologie linguistique* (París 1925).

ximaciones, por sucesivos toques, llevando de esta manera al oyente a que vea cada vez con más claridad la escena que describe y que refleja, con toda verosimilitud, el estilo propio de Jesús. Jesús no se contenta con anunciar que a Satanás le «ha llegado su fin»; prepara esta afirmación diciendo que «no puede sostenerse» (3,26). Antes de hacernos saber que David «sintió hambre», indica que «tuvo necesidad» (2,25). He ahí auténticos paralelismos semíticos.

Su arte como narrador se hace notar especialmente cuando deja al oyente el tiempo necesario para que recuerde perfectamente lo que acaba de relatar; entonces varios personajes repiten la misma frase. Así, Jesús declara que los pecados son perdonados al paralítico; los escribas piensan entre sí: «¿Quién puede perdonar pecados?»; finalmente, Jesús vuelve a repetir la misma afirmación (2,5.7.9.10). En otros lugares se comprueba el mismo método (2,15-16; 6,31.32.35; 9,11.12; 10,38.39). Otro procedimiento de buen narrador es poner de relieve la palabra importante de la narración. Así se explica el uso sorprendente de negaciones doblemente reforzadas: «ni aún con cadenas puede nadie sujetarle» (5,3). Esa palabra importante aparece a menudo en primer término, mientras que en la proposición debiera ocupar el lugar del complemento: anticipación psicológica que los filólogos denominan *casus pendens:* «Juan, a quien yo degollé, ése que ha resucitado» (6,16). O bien la frase típicamente viva del ciego curado: «Veo hombres, algo así como árboles que andan» (8,24).

A juzgar por el criterio de las lenguas literarias indoeuropeas, un buen escritor debe aclarar el nexo que existe entre las proposiciones sucesivas: esto que se llama *syn-taxis* (com-posición). El lenguaje semítico, exactamente igual que el griego popular tiene, por el contrario, la costumbre de la *parataxis* o yuxtaposición de frases unidas por medio de un «y» que tiene múltiples sentidos. El oyente debe estar atento a captar, gracias a algún indicio o a la entonación del narrador, la naturaleza exacta de esta conexión. La ausencia de cualquier unión es muy característica del arameo[23] (por ejemplo, en las narraciones 8,29 b; 10,27.28[24]... y para las frases de Jesús: 3,35; 4,28; 5,39 b[25]...). Es particularmente expresiva la ausencia de los «pues» que acentúan un razonamiento (por ejemplo, 4,24.30; 9,50; 12,9...)[26]; contrariamente, asistimos a una verdadera inflación de «y», no sólo al principio de ochenta perícopas, sino en el transcurso del mismo episodio, en los más diversos sentidos: exactamente igual que el *waw* hebreo, que puede introducir una oración condicional (8,34), temporal (15,25) o circunstancial (1,19; 4,27).

[23] M. Black, *Aramaic Approach*... (1954) 38.

[24] Lista según Lagrange y M. Black: Narraciones: 8,29b; 10,27.28.29.31.32; 12,24.29; 14,3c.19; 16,6.

[25] Palabras de Jesús: 3,35; 4,28; 5,39b; 10,25; 12,9.20.23.27.36.37; 13,6.7b.8bc.9b.15.34; 14,6c.8.41.64.

A pesar de la abundancia de las pequeñas anotaciones precedentes, no hemos caracterizado todavía el estilo de Marcos en su originalidad. Lagrange hizo observar atinadamente[27] que se debe al contraste entre los rasgos vivos y unos esquemas muy simples. Ello nos lleva a precisar en qué sentido es Marcos un testigo.

El esquematismo de los relatos escapa a veces a la mirada, distraída por los rasgos sobresalientes que lo adornan; sin embargo, se impone. He aquí, por ejemplo, dos milagros escritos con el mismo patrón, aunque su objeto sea diferente: la tempestad calmada (4,39-41) y un exorcismo (1,25-27).

Y despertando, *amenazó*	*Y* Jesús, le *amenazó*
y *dijo*	*diciendo*
Silencio, *cállate*	*Cállate* y sal de él
(efecto de la orden =	(efecto de la orden =
calma en el mar)	curación del poseso)
y tuvieron gran temor	y todos quedaron fuera de sí de modo que se preguntaban
se *decían* unos a otros	unos a otros *diciendo*
¿Quién es éste?	*¿Qué es* esto?

Puede hacerse la misma comparación entre la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) y la del sordo y tartamudo (7,32-36), o entre la primera predicación en Cafarnaún (1,21-27) y la de Jesús en Nazaret (6,1-2). Aún más, los relatos de la preparación de la Cena (14,13.14.16) y de la entrada en Jerusalén (11,1-6) tienen la misma factura. Tal esquematismo autorizaba al padre Lagrange a deducir, contra ciertos críticos de su época, que el evangelio entero era obra de un mismo autor; nos permite además descubrir en esos relatos, por otra parte tan espontáneos, un verdadero entramado.

Entonces se plantea la cuestión: ¿nos encontramos ante un

[26] Algunos casos en que Marcos no coloca el *pues,* mientras que lo utilizan Mateo o Lucas; Mc 4,24,30; 9,50; 12,9.10.17.20.23.37; 13,4.

[27] M. J. Lagrange, Marc (1929) LXXVII-LXXIX.

testigo? Conociendo el arte que tienen los semitas para dar vida a la narración de acontecimientos imaginarios, el historiador no puede concederle de buenas a primeras patente de testigo. Lo que nos inclina aquí a concederlo, no a Marcos sino a Pedro, es la distinción que puede hacerse entre los relatos de Pedro y los otros.

Un primer indicio de la presencia de Pedro es el vivo cariz de sus relatos. Marcos casi no utiliza el tiempo pasado, el aoristo griego, tiempo clásico de la narración; conserva el presente histórico ciento cincuenta y una veces (1.21.30; 2,3)[28], o el imperfecto que fija la mirada sobre la acción en trance de realizarse (5,18; 12,41; 14,55), lo que rara vez se mantiene en la traducción (7,17; 10,17). A menudo, el autor parece conducido por su relato y mezcla los tiempos a placer: «Y llama a sí a los Doce, y comenzó a enviarlos de dos en dos, y les daba poder sobre los espíritus impuros, y les encarga que no tomen para el camino nada más que un bastón, ni pan ni alforja, ni dinero en el cinturón, y calzados con sandalias, y no llevéis dos túnicas» (6,7-9). Ciertamente, el relato está mal construido, pero ¿no parece que estemos escuchando a Jesús?[29].

Un segundo indicio lo ofrece el procedimiento desmañado de los relatos. Marcos no dirige sus narraciones como un escritor culto que domina su descripción; está prendido por lo que ve, sigue el episodio por sus huellas, aunque luego añada una explicación suplementaria, cuando piensa en ello, incluso aunque literariamente no sea el momento oportuno. El modo más sensillo consiste en precisar una afirmación, excesiva o muy vaga: «su fama se extendió por doquier», es decir: «en todas las regiones limítrofes de Galilea» (1,28); «llegado el atardecer», más exactamente «puesto ya el sol» (1,32). Estas precisiones atañen al lugar (1,38.45), al tiempo (1,35; 16,2), a los últimos tiempos (2,20; 10,30; 13,29), a la descripción del acontecimiento (5,19.23; 6,25; 10,22; 12,14.44; 14,30.68), o, incluso, al pensamiento: así, concluye: «la lepra le abandonó», digo, «y fue curado» (1,42; cf. 4,39; 5,19.39; 6,4; 8,17; 14,6-15). Finalmente, el pensamiento, a menudo más vivo en él que la pluma, desmenuza el movimiento de la frase imponiéndole un paréntesis explicativo

[28] J. C. Hawkins, *Horae syn.* (1909) 144-145; M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markus-Stil* (Roma 1937) 49-74.

[29] Véanse los siguientes pasajes: 1,29-31.35-38; 2,13-14; 3,13-14.31-33; 6,30-32; 15,16-20.

(2,15-16; 6,14-15; 7,18-19.25-26; 13,10.14; 14,36) o un fin brusco, o un «anacoluto» (5,23; 6,8-9; 11,32; 12.40).

Otros dos indicios permiten colocar a Pedro en el origen de algunos relatos. El plural impersonal, costumbre aramea destinada a expresar el «se» impersonal: «Le llevaron un sordo y tartamudo» (7,32)[30]. Este plural es tanto más significativo cuanto que va seguido de un verbo en singular: entonces parece que se pueda reemplazar la tercera persona del plural por un «nosotros», el del testigo que relata: «*Nosotros* penetramos en Cafarnaún... y se puso a enseñar» (1,21)[31].

Un último indicio es el que se denomina «rasgo de Marcos», los cuales se presentan bruscamente en el transcurso o en el final del relato. La edad de la hija de Jairo se indica al final: y al instante se levantó la niña y echó a andar, «pues tenía doce años» (5,42; cf. 1,16; 3,21; 5,2-4.7-8.28; 6,14...). Lagrange ha hecho de estos pasajes un excelente análisis que Taylor hace suyo: «Los rasgos que ha esbozado se encuentran de nuevo aquí y allá, no como pinceladas destinadas a un efecto de conjunto, sino como recuerdos reales que se han fijado en la memoria. Se trata de hechos que nada añaden a la lección moral o apologética; no presentan al milagro como más sorprendente, no realzan la personalidad de Jesús; se encuentran en el relato porque antes han estado en la naturaleza»[32].

Esta conclusión simplifica los datos e interesa distinguir, con Taylor[33], los rasgos de Marcos que han podido ser imaginados por el narrador —como, por ejemplo, el gesto de «postrarse» con que se indica que el precursor no se cree digno de desatar la correa de las sandalias del que viene (1,7; véase también,

[30] Véanse también: 1,21.22.45; 2,3.18; 3,32; 5,35; 6,14.33.43.54; 8,22; 10.13.49; 13,9.11; 14,1.12.

[31] Casos en que *se* va seguido de *él:* 1,29-30; 5,1-2.38; 6,53-54; 8,22; 9,14-15.30.33; 10,32.46; 11.1.12.15.19-21.27; 14, 18.22.26-27.32. Casos del *se* arameo: 1,22.30 (?); 2.3.18; 3,2(?).32; 5,14(?).35; 6,14.33.43.54; 7,32; 8,22; 10,2(?).13.49; 13,9.11.26(?); 14,1.12; 15,10(?).27(?).

[32] M. J. Lagrange, *Marc* (1929) LXXV; V. Taylor, *Marcos* (1980) 74s.

[33] V. Taylor, *Marcos* (1980) 151s; L. Vaganay, *Problème synoptique* (1954) 157-165. Lista de «rasgos de Marcos», que se quedan en el exterior de los hechos: 1,19.20.29.33; 2,3-4.14.23; 3,9.20.32; 4,1.38; 5.6.15.32.42; 6,3.28.31.33.39.40.48; 7,30.33; 8,14.24; 9,3.14.15.20.26; 10, 17.46.50; 11, 4.7.13.16.20; 12,41; 13,1; 14,3.13.40.51.54.68; 15,8.21.36. Rasgos que ayudan a entender los sentimientos de los personajes: 1,41; 3,5.34; 6,20.25.34; 8,2.12.32.33; 9,19.36; 10,14.16.22.23.27.32.41; 11,11; 15.43.

1,10.12.33...)—, los rasgos que son obra del redactor (1,45; 2,13...), preocupado por explicar (1,23; 2,8...), y las anotaciones que han llegado hasta él, seguramente por mediación de un testigo ocular: los «jornaleros» (1,20), los «cuatro» portadores del paralítico (2,3) que «descubrieron el terrado» (2,4), la «barca» (3,9), las otras barcas que le acompañaban (4,36) y el «cabezal» en la «popa» (4,38). Todos esos detalles, cuya lista podría alargarse, son «cosas vistas». ¿Por qué no reconocer a Pedro por autor, como lo indica la tradición? [34].

Por tanto, podría atribuirse el origen de ciertos relatos a Pedro personalmente. Enumeremos aquellos en que están de acuerdo bastantes críticos: la vocación de los discípulos, la curación de la suegra de Simón, la salida rápida de Cafarnaún, la vocación de Leví, la verdadera familia de Jesús, la repulsa de Nazaret, la confesión de Pedro, la transfiguración, el episodio del joven rico, la petición de los hijos de Zebedeo, la entrada en Jerusalén, la purificación del templo, la unción de Betania, Getsemaní, la detención de Jesús, la negación de Pedro: todos estos episodios se distinguen de muchos otros, menos coloridos, que Marcos hubo de elaborar o que la tradición confió sumariamente (por ejemplo, 3,13-19.21; 4,10.12; 6,6-13; 9,9-13; 10,41-45; 14,1-2.10-11).

Marcos es, por tanto, un narrador de talento, tanto por haber sido el eco fiel de Pedro, el testigo, como por haber sabido reproducir de una manera viva las tradiciones recogidas en la comunidad. El problema histórico no se presenta de la misma manera en los dos casos. En lo que entiende ser el testimonio de Pedro, el historiador siente que pisa terreno firme; para las tradiciones que no es posible atribuir directamente al apóstol, sea porque no se encontraba presente durante el acontecimiento (por ejemplo, los episodios del Bautista, la tentación, el proceso ante el sanedrín o ante Pilato), sea porque su género no es ya tan concreto (la curación del leproso, la preparación de la Cena...), el historiador se vuelve más pronto hacia la comunidad-testigo, lo cual requiere un análisis más profundo, que intentaremos en la tercera etapa. De todas maneras, el evangelio de Marcos se presenta como el testimonio sustancial tanto de Pedro como de una comunidad. El segundo aspecto, del que vamos a ocuparnos,

[34] Véase también: 2,23; 5,31.40; 6.27.37.39-40.48.53; L. Vaganay, *Problème synoptique* (1954) 157-174.

es más notable en las enseñanzas de Jesús que relata el catequista Marcos.

EL CATEQUISTA

El segundo evangelio brilla por sus relatos, mientras que resulta apagado en las enseñanzas que reproduce, muy lejos de la amplitud de Mateo. Estrictamente hablando, en Marcos sólo existen dos discursos: el discurso en parábolas (4,1-34) y el discurso escatológico (Mc 13). ¿Suprimió adrede Marcos el Sermón de la montaña, como opinan algunos críticos? [35]. La cuestión no está zanjada todavía. En cuanto a las consignas apostólicas y eclesiásticas, ampliamente desarrolladas en Mateo, en Marcos sólo quedan algunos restos: cuatro versículos dedicados a las primeras (6,8-9.10-12) y de doce a dieciséis para las segundas (9,33-37.42-43.47-50 y 9,38-41). La misma brevedad caracteriza la controversia sobre Beelcebul (3,23-30) y el discurso de la maldición contra los escribas y fariseos, que consta sólo de tres versículos, frente a 36 en Mateo y 19 en Lucas (Mc 12,38-40).

Aunque Marcos presente también agrupamientos de sentencias, generalmente unidas entre sí igual que en Mateo (Mc 4,21-25; 7,6-23; 8,34-9,1), a diferencia de este último no se interesa en absoluto por el contenido de los discursos de Jesús. Esto justificaría la observación frecuente, compensadora en parte, de que «enseñaba», «pronunciaba la palabra», sin que al propio tiempo relate nada sobre esta enseñanza [36]. Mateo sólo presenta un caso análogo (Mt 13,54). Marcos lo hace normalmente (1,39; 2,2.13; 4,1.2; 6,2.6; 6,34; 10,1; 11,17; 12,1.35). En 1,21 vemos un ejemplo de esta forma de generalizar sobre la enseñanza, y en el versículo siguiente hace notar que la multitud se maravillaba; ahora bien, estos dos versículos parecen corresponder a la introducción y al final del Sermón de la montaña (Mt 4,23 y 7,29): parece como si Marcos omitiera el discurso propiamente dicho. Otro indicio curioso: Marcos anuncia a veces varias parábolas y sólo relata una (4,2.10.13; 12,1). Parece incluso tener gran rela-

[35] L. Vaganay, *L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc:* RB 58 (1951) 5-46.

[36] J. Chapman, *Matthew, Mark and Luke* (Londres 1937) 4-17; P. Parker, *The Gospel before Mark* (Chicago 1953) 52-59; cf. RSR 42 (1954) 573-574.

ción con una tradición desarrollada, por ejemplo, en la parábola de los talentos, donde los detalles se presentan en el mismo orden que en Mateo (Mc 13,33.35; Mt 25,13.14.15.19).

Si las enseñanzas no forman el centro del evangelio de Marcos, ¿deben tomar su lugar los relatos? Aunque nuestra respuesta quizá sorprenda, creemos que hay que dar de lado esta solución. Según una primera impresión, los relatos de Marcos parecen caracterizados por su extensión. Pero interesa mirarlos más de cerca.

Algunos relatos son extremadamente breves, como la tentación de Jesús (1,12-13), la vocación de los primeros discípulos (1,16-20), las cuatro últimas controversias en Galilea (2,13-3,15). Por otra parte, hay cinco relatos muy desarrollados: la curación del paralítico (2,1-12), el episodio del poseso de Gerasa (5,1-17), la resurrección de la hija de Jairo (5,21-43), el martirio de Juan Bautista (6,17-29), el exorcismo del epiléptico (9,14-29). Pero la mayoría de estos relatos están sólo adornados con rasgos tomados a lo vivo. Por ejemplo, la tempestad calmada tiene en Marcos sólo tres líneas más que Mateo. La multiplicación de los panes, sólo cuatro más. Incluso a veces Marcos parece haber condensado algunos relatos, igual que hace con los discursos; según la juiciosa observación de L. Vaganay [37], la anotación lacónica «vinieron a Cafarnaún» (Mc 9,33) podría resumir el episodio del tributo del templo (Mt 17,24-27); si las transiciones son a menudo oscuras adrede (1,1-2; 5,42-43a; 14,47-48), ¿no proviene esto de la preocupación por una condensación extremada?

Debido a que abrevia el contenido de los discursos y a que sus relatos son menos abundantes de lo que parece a primera vista, ¿no sería Marcos, según frase de la tradición, un «abreviador»? No ya porque abrevie un texto más extenso que el suyo, sino porque se dirige directamente al desenlace como buen catequista, preocupado por inculcar brevemente lo esencial. ¿Cuál es, entonces, el desenlace? No es posible contentarse con motivos catequéticos, aunque sean perfectamente reconocibles; desde luego, hay explicaciones que se dirigen al lector: precisiones geográficas, sentido de palabras arameas o de costumbres judías; también es cierto que existen conjuntos cuya estructura deriva de la catequesis, como las cinco controversias galileas (2,1-3,5), las parábolas (4,1-34), las discusiones sobre las tradiciones farisaicas (7,1-23); se reconocen los elementos nemotécnicos que unen algunas sentencias (4,21-25; 8,34-9,1; 9,37-50; 11,23-25) y la estructura temática que engloba los recuerdos (10,1-31); pero todo ello son huellas de un trabajo anterior al propio Marcos, que se remonta a la comunidad incipiente; Marcos es tan sólo su eco. Por otra parte, ¿no es ése, precisamente, el papel del catequista? Al convertirse en eco de la tradición, el catequista cede el sitio al evangelista.

[37] L. Vaganay, *Problème synoptique* (1954) 364-365.

EL EVANGELISTA

La carencia de Marcos en el terreno de la enseñanza catequética explica el rango subalterno que tiene después de Mateo y Lucas [38]. Pero si es el más breve, es también —según frase de Bossuet [39], quien hace suya una expresión de san Agustín [40]— «el más divino de todos los abreviadores». «Divino», porque ha logrado, gracias a esta «abreviación», centrar mejor la mirada de su lector en el misterio de la persona de Jesús. En este sentido, Marcos prepara el camino a san Juan; ¿no es ahí, en definitiva, donde se concentra la total revelación del Nuevo Testamento?

El evangelio empieza con un título que es un programa: «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (1,1) [41]. He aquí, dice Marcos, cómo demostró Jesucristo ser Hijo de Dios; ésta es la buena nueva que os anuncio y que os anuncia el mismo Jesús. La expresión «Hijo de Dios» tiene ya el sentido teológico de la fe cristiana; efectivamente, con un arte que demuestra por parte del autor un propósito de enseñanza, la apelación es cuidadosamente reservada. Aparte de la confesión puesta en boca de los demonios en uno de los relatos (5,7) y en un sumario de exorcismos (3,11), sólo la encontramos en tres momentos cumbre de la revelación evangélica: la voz de Dios en el bautismo (1,11),

[38] Hasta el siglo XIX, el segundo evangelio se comentó poco. Jerónimo, predicando a unos monjes, saca de él sólo algunas aplicaciones piadosas. De los Padres de la Iglesia, sobresalen entre los griegos los nombres de Teofilacto (siglo XI) y Eutimio (siglo XII), y entre los latinos, el de Beda (siglo VIII). Luego vienen santo Tomás, Cayetano, Juan Maldonado, Cornelio a Lápide, Agustín Calmet.

[39] *Élévations sur les mystères,* 23 semana, 2.ª elevación.

[40] *De consensu evangelistarum,* I, 3, 4 (= PL 34, 1044).

[41] Mantenemos, con la mayoría de los manuscritos y numerosos críticos, las palabras «Hijo de Dios».

en la transfiguración (9,7) y en boca del centurión. El velo del templo acaba de rasgarse (15,38), el tiempo del judaísmo ha terminado. Es entonces cuando, en nombre de los paganos, se proclama la eficacia de la muerte de Jesús: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15,39). El segundo evangelio quiere revelar a los paganos la buena nueva: Jesús es el Hijo de Dios.

De este propósito teológico, claramente formulado, pueden sacarse dos consecuencias. Ante todo, el relato de Marcos quiere referir fielmente lo sucedido antes de Pascua. Esto se nota particularmente en la sobriedad con que utiliza los títulos de Jesús. Generalmente, a Jesús le denomina «Maestro»; los títulos de Hijo de David (10,47-48), Profeta (6,15; 8,28), Señor (11,3; 7,28) son excepcionales en él; el de «hijo de María» (6,3), sorprendente. Habitualmente se trata de Jesús (81 veces), nunca de Cristo Jesús, y de Jesucristo sólo en 1,1 y en el final deuterocanónico [42] (16,9). La palabra «Cristo» no la encontramos jamás en boca de Jesús para designarse a sí mismo (salvo en 9,41, debido a un probable retoque de la comunidad) y ha de permanecer secreta (8,30) hasta la solemne proclamación ante el sanedrín (14,61-62). El único título que se atribuye Jesús es el de Hijo del hombre: en el juicio final, juzgará a los pecadores (8,38), pero ya desde ahora les ofrece la salvación perdonándoles los pecados (2,10) e inaugurando la era mesiánica (2,28), convirtiéndose en el Siervo doliente anunciado por Isaías (8,31; 9,31; 10,33; 9,12; 10,45).

Así, según Marcos, antes de ser reconocido como Hijo de Dios en el instante de su muerte, Jesús, que se dice «el Hijo» o «el Hijo del hombre», oculta voluntariamente su identidad mesiánica. La teología de Marcos sobre Jesucristo, Hijo de Dios, se caracteriza por lo que se denomina a menudo «secreto mesiánico». Esta segunda consecuencia plantea un grave problema al historiador que la comprueba: ¿Ha inventado Marcos esta pedagogía de Jesús o bien refleja una tradición primitiva que enlaza directamente con Jesús? Esta es la cuestión que deberemos abordar en la última parte de esta obra.

[42] El final de Marcos (Mc 16,9-20), totalmente atestiguado por los manuscritos, es canónico e inspirado. Pero muchos indicios literarios nos invitan a considerarlo, con M. J. Lagrange, *Marc* (1929) 456-466, como no auténtico, es decir, como no de Marcos, sino de un discípulo del Señor cuya autoridad estaba reconocida; no hay motivo alguno que permita sostener que no data de los tiempos apostólicos (cf. *Intr. Bib.* 2 [1959] 227-228).

De momento, basta con captar la enseñanza de Marcos: **Jesús** no podía, durante su vida terrestre, decir claramente quién **era** antes de haber demostrado con su muerte el significado de **sus** títulos. Desde luego, Jesús tiene conciencia de ser el Hijo de Dios; pero, según su designio, quiere llevar a sus discípulos a este reconocimiento de una manera progresiva. Desde ese momento, Marcos se esfuerza por respetar el desarrollo de la fe en los discípulos, subrayando a grandes rasgos su incomprensión, de acuerdo con el testimonio de Pedro [43].

Sin duda, el tono espontáneo del segundo evangelio refleja el carácter de Pedro. Sin embargo, esta observación no explica la profundidad de visión que tenía el apóstol cuando veía a Jesús. Tras sus ojos carnales se abría la mirada de la fe, y el lector es invitado a observar la génesis de la creencia en el Hijo de Dios. Entonces se comprende la incomprensión radical de Simón-Pedro: no podía penetrar, con sus ojos humanos, el misterio de aquél con quien convivía; y el día en que recibe la luz muestra en el acto su incomprensión. En este sentido cabe decir del segundo sinóptico que es el evangelio de antes de Pascua.

Mas, por otra parte, es también el evangelio pascual. Marcos es el único que emplea de una manera sistemática el término propio de «evangelio», con que encabeza su obra: «Principio del evangelio de Jesucristo» (1,1). Es importante entender rectamente la expresión [44]. Esta palabra sirvió para designar nuestros escritos sólo desde el siglo II. Los primeros ejemplos seguros se encuentran en Marción, hacia el año 140, y en san Justino, hacia 150-155: éste habla de «las memorias de los apóstoles, que son llamados evangelios» [45]. Los títulos que hoy leemos encabezando los

[43] L. Cerfaux, *L'aveuglement d'esprit dans l'Évangile de saint Marc* (1946), en *Recueil* II, 3-15; T. W. Manson, *Realized Eschatology and the Messianic Secret*, en *Mém. R. H. Lightfoot* (1955) 209-222; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); A. Kuby, *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums:* ZNW 49 (1958) 52-64; G. H. Boobyer, *The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel:* NTS 6 (1959-1960) 225-235; T. A. Burkill, *The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel:* ZNW 52 (1961) 189-213; J. B. Tyson, *The Blindness of the Disciples in Mark:* JBL 80 (1961) 261-268.

[44] G. Friedrich, *Euaggelion,* en TWNT 2 (1935) 705-735; X. Léon-Dufour, en J. Huby, *L'Évangile* (1954) 93-98; D. Mollat, *Évangile,* en DS 4 (1961) 1745-1772; ídem, *Évangile,* en VTB (1962) 332-336; trad. castellana: *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1965).

[45] *Apología* I, LXVI, 3; traducción castellana, en PAG, p. 257.

libros «Evangelio según Mateo... o Marcos», datan del siglo siguiente. Titulándolos de esta manera, los cristianos caracterizaban exactamente su contenido, ya que en estos escritos la palabra no tiene el sentido de «libro», sino que indica una actividad (Mt 26, 13*): lo que Jesús ha hecho y enseñado. En rigor, la palabra «evangelio» no indica en primer término uno de los cuatro libros canónicos, sino la buena nueva de salvación aportada por Cristo y predicada por los apóstoles.

Para captar el dinamismo de la expresión empleada por Marcos conviene recurrir a la profecía que, según Lucas, leyó Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron un libro del profeta Isaías, y desenrollándolo, dio con el pasaje donde está escrito: 'El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me consagró por la unción para evangelizar a los pobres; me ha enviado a anunciar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor.' Y enrollando el libro se lo devolvió al servidor y se sentó. Todos en la sinagoga tenían los ojos fijos en él. Comenzó a decirles: 'Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír'» (Lc 4,16-21). Este texto expresa perfectamente la sustancia de la palabra «evangelio». Jesús se presenta como el profeta enviado por Dios; es el cumplimiento de la esperanza mesiánica y lo anuncia en los propios términos del profeta. Para comprender mejor el pasaje conviene recordar el contexto donde se encaja la profecía.

El texto citado por Jesús se relaciona indirectamente con la segunda parte del libro de Isaías, en la cual interviene a menudo la noción de evangelización. Al acercarse el fin del destierro en Babilonia, el profeta exhorta a los cautivos a regresar a la Jerusalén de sus padres. Antes de presentar al Siervo de Yahvé, cuyo sacrificio les valdrá el retorno y la entrada en gracia (Is 52,13-53,12), Isaías contempla la multitud que avanza: ante ella camina el mensajero, el precursor. Desde los muros de Sión les vigilan los centinelas: «¡Qué hermosos son sobre los montes, los pies del mensajero [del evangelista]. Anuncia paz, que te trae la felicidad [evangeliza], que pregona la salvación, diciendo a Sión: ¡Reina tu Dios! ¡Oye! Tus centinelas alzan la voz, y todos a una cantan jubilosos, porque ven con sus ojos cómo Yahvé vuelve a Sión (Is 52,7-8).

Y el reino comienza en el mismo instante en que el mensajero, es decir, el evangelista, anuncia el retorno del Señor al reino de Palestina que había abandonado con la ruina de la ciudad

santa (Ez 10,18-22; 11,22-23). Para la mentalidad semítica, tan distinta del pensamiento griego, la palabra y la realidad van juntas: cuando Dios dice, actúa (Is 55,10-11); la palabra de Dios crea lo que proclama [46]. Los escritores de la época del exilio emplean de esta manera una palabra cuyo uso era hasta entonces profano y le confieren un sentido teológico. La palabra indicaba el anuncio de una buena noticia, generalmente la idea de victoria (1 Sm 31,9; 2 Sm 1,20; 4,10); desde el campo de batalla se destaca un emisario que corre a anunciar el triunfo. La perspectiva religiosa recoge la idea de alegría y victoria. Antaño se hablaba de *las* «batallas de Yahvé» (Ex 15,3; Nm 21,14); aquí se trata de *la* victoria de Dios. El evangelista es el mensajero de la victoria (cf. Is 40,10; 51,9; 52,12) que ha ganado el Dios guerrero (Is 42, 13; 43,16-17). Ahora reina, triunfante sobre el mundo entero (véanse los salmos del reino, Sal 91-99).

Para san Marcos, heraldo que anuncia la buena nueva, el evangelio no es un libro que deba aprobarse o criticarse; es el anuncio de un acontecimiento que se realiza en el mismo momento en que se anuncia; y este acontecimiento es la persona de Jesucristo, Hijo de Dios. Más exactamente, se trata del triunfo final de Dios en la existencia de Jesús.

Efectivamente, para Marcos no se trata de descubrir la biografía de un hombre, ni tan siquiera la de un Hombre-Dios: ésta es, hasta cierto punto, la perspectiva de Mateo y, sobre todo, la de Lucas. Marcos sabe perfectamente que Jesús es el «hijo de María», que tiene «hermanos», que es «carpintero» de profesión (6,3), pero esta condición natural de Jesús no le interesa en sí misma; no se preocupa en absoluto de relatar sus orígenes ni el principio de su existencia.

¿Cuál es el «principio» del evangelio? No se trata del nacimiento de Jesús, sino del prólogo que se extiende por los trece primeros versículos [47], donde se relata el ministerio del precursor, el bautismo de Jesús, su tentación. Y estos acontecimientos no son únicamente terrestres: Marcos indica su profundidad, muestra los personajes del drama que va a desarrollarse y cuyo final es la salvación. Juan es únicamente el introductor; los actores son, junto con el diablo y los ángeles, el Espíritu Santo, que se revela en el bautismo y empuja a Jesús para que sea tentado

[46] A. Feuillet y P. Grelot, *Parole de Dieu,* en VTB (1962) 750-758.

[47] R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford 1950) 15-30.

en el desierto, y el Padre, por medio de la voz celeste. Después de este prólogo vienen los acontecimientos que detallan el conflicto de Jesús con el fuerte y su victoria: exorcismos, controversias, disputas, enseñanzas, finalmente la pasión y la resurrección. El evangelio es la buena nueva de la victoria de Jesús sobre las fuerzas del mal [48].

De esta manera se precisa la perspectiva evangélica de Marcos: llevar al lector a reconocer en Jesús de Nazaret al Hijo de Dios, el que nos ha salvado triunfando del demonio.

HISTORIA DE JESUS E HISTORICIDAD

Marcos, a un tiempo narrador y catequista, ha dado a su evangelio la apariencia de una historia de Jesús. Utilizando diversas tradiciones ya más o menos agrupadas, las distribuye según los centros de interés más importantes [49].

Para él, tres acontecimientos dominan el desarrollo de los hechos: bautismo, confesión de Pedro, pasión de Jesús. De ahí esas dos grandes subdivisiones: el misterio del Mesías (1,14-8,30) antes de la confesión de Pedro; después de ésta, el misterio del Hijo del hombre (8,30-16,8). El segundo período representa un ahondamiento del primero en el conocimiento de Jesús de Nazaret.

En el centro de estas grandes divisiones, salvo para el relato de la pasión, no se ve que exista interés por disponer los acontecimientos en un orden cronológico. Son más bien los centros de interés catequético los que determinan los diversos grupos: Jesús y el pueblo (1,14-3,6), Jesús y los suyos (3,7-6,6), Jesús y sus discípulos (6,6-8,30). Finalmente, Marcos ha tenido interés en reunir esos elementos con ayuda de sumarios y suturas que prestan al conjunto el aspecto de una verdadera existencia. En el relato de la pasión, por ejemplo, estas uniones cronológicas más o menos embrolladas (14,1.12) o la reconstrucción de la conspiración, con la ayuda de observaciones anteriores (14,1, volviendo sobre 11,18, o a la inversa).

La historia de Jesús se desarrolla en un marco y un tiempo determinados, pero permanece siempre unida a su significación doctrinal e incluso subordinada a una finalidad catequética. Ha-

[48] J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums* (Zurich 1956), con una excesiva insistencia en este tema.

[49] Hemos hecho una breve justificación del plan en *Intr. Bib.* 2 (1959) 208-213. Opinión análoga en H. Schlier, BZ 3 (1959) 298.

biendo visto de qué manera se cree en Jesucristo, Hijo de Dios, venido voluntariamente a abatir el dominio del diablo y salvar a los hombres del pecado, el lector, puesto al fin en presencia del misterio pascual, es invitado a confesar, por su fe, que Jesús de Nazaret es el Cristo, el Rey de los Judíos, el Hijo de Dios.

El historiador debe tener en cuenta la dimensión teológica que concede Marcos a los acontecimientos de la historia, que para él es la historia de la salvación. Pero debe también determinar hasta qué punto refleja el evangelio de Marcos la realidad de los acontecimientos.

La crítica literaria conduce al juicio de crítica histórica. No demasiado a prisa, sin embargo, ya que éste no puede formularse sino partiendo del conjunto de la tradición sinóptica e incluso de la tradición joánica. Planteemos algunas preguntas que intentaremos resolver al final de esta obra. ¿Corresponde la economía del evangelio de Marcos a la evolución histórica? ¿Caracterizan los dos períodos de la revelación de Jesús el desarrollo del ministerio de Jesús? ¿Expresa una actitud voluntaria de Jesús el secreto mesiánico? ¿Merecen total confianza los propios rasgos de Marcos?

Si en su conjunto hace Marcos de historiador, ¿puede justificarse en el detalle su presentación de Jesús de Nazaret? Responderemos confrontándolo con los otros evangelios, especialmente con los dos sinópticos [50].

[50] Aparte los comentarios y las obras señaladas en las notas 18, 20, 43, 47 y 48, he aquí los títulos de algunas publicaciones recientes: W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gotinga 1956); cf. RSR 46 (1958) 239-242; H. Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium,* en *Mél. R. Bultmann* (1954) 157-164; T. A. Burkill, *St. Mark's Philosophy of History:* NTS 3 (1956-1957) 142-148; G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums, Rahmen und Aufbau des Markus-Evangeliums,* NTS 4 (1957-1958) 1-24; ídem, *Die Topographie des Markus-Evangeliums, ihre Hintergründe und ihre Einordnung:* ZDPV 73 (1957) 133-166; K. Weiss, *Ekklesiologie, Tradition und Redaktion in der Jüngerunterweisung Mark. 8.27-10,52,* en HJKC (1960) 414-438; J. Gnilka, *Die Verstockung Israëls. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (Munich 1961); M. Karnetzki, *Die galiläische Redaktion im Markus-Evangelium:* ZNW 52 (1961) 238-271; E. Schweizer, *Anmerkungen zur Theologie des Markus,* en *Mél. O. Cullmann* (1962) 35-46; T. A. Burkill, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of S. Mark's Gospel* (Nueva York 1963); V. Taylor, *Evangelio según san Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

CAPITULO VII

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

Una tradición anterior al final del siglo II designa al autor del tercer evangelio con el nombre de Lucas, sirio originario de Antioquía, médico, compañero de Pablo en sus viajes (Canon de Muratori [1], Ireneo [2], Tertuliano [3], Clemente [4], Orígenes [5]). Esta tradición universal es lo bastante antigua para merecer la confianza del historiador. A este dato, la piadosa imaginación de los creyentes ha añadido una serie de rasgos más aleatorios: Lucas sería uno de los setenta y dos discípulos, incluso uno de los dos peregrinos de Emaús; habría sido el pintor de la Virgen. Libre de estas añadiduras sin fundamento real, la tradición, en cuanto a lo esencial, aparece firme; por otra parte, se ve confirmada en numerosos puntos por la crítica interna. Bastará subrayar algunos de estos puntos [6].

Hay unanimidad en atribuir el libro de los Hechos de los Apóstoles y el tercer evangelio al mismo autor: la misma lengua, el mismo estilo, el mismo plan que preside los dos tomos de esta obra única sobre la extensión de la palabra hasta los confines del mundo; finalmente, el mismo destinatario, Teófilo, ya que el prólogo de los Hechos, al recordar este nombre, remite explícitamente al prólogo del tercer evangelio, en el cual ya se encuentra mencionado [7].

[1] Traducción de M. J. Lagrange, *Hist. anc. du canon du NT...* (1933) 71.

[2] *Adversus haereses,* II, 1, 1 = SC 34 (1952) 96.

[3] *Adversus Marcionem,* IV, 5 = PL 2, 366-367.

[4] *Strommata,* I, 21, 145 = PG 8, 885 = SC 30 (1951) 150.

[5] *In Matth.* I = PG 13, 830; Ireneo, HE VI, 25, 6 = SC 41 (1955) 127.

[6] Véase L. Cerfaux y J. Cambier: *Luc (Évangile selon saint):* SDB 5 (1953) 545-594; X. Léon-Dufour, *Intr. Bib.* 2 (1959) 229-257; traducción castellana: *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965). A. Strobel, *Lukas der Antiochener:* ZNW 49 (1958) 131-139.

[7] W. C. van Unnik, *The Book of Acts - the Confirmation of the Gospel:* NT 4 (1960) 26-59; J. Dupont, *Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes:* NTS 6 (1959-1960) 132-155.

Otra confirmación que aporta la crítica interna: el autor de los Hechos es un compañero de Pablo. Así se deduce del estudio de los pasajes que se denominan «secciones-nosotros» [8], en los cuales el narrador, hablando en primera persona del plural, se incluye él mismo entre los actores cuya historia narra (Hch 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16). ¿Cuáles son los hombres cultos, de origen pagano, que acompañaron a Pablo en sus viajes apostólicos? Además de Lucas, le acompañaron Demas (Col 4,14; Flm 24; 2 Tim 4,10), Crescente (2 Tim 4,10), Artemas (Tit 3,12), Zenas y Apolo (Tit 3,13). No puede tratarse de Tito, ya que a éste no se le nombra en compañía de Pablo, sino en ocasión del concilio de Jerusalén (Gál 2,1.3), y este relato no pertenece a las secciones de que hablamos aquí. Como parece difícil atribuir el conjunto de esta obra a un redactor desconocido o de segundo plano, podemos eliminar a los «compañeros» episódicos que no dejaron otra huella que un simple nombre al azar de una epístola. Queda Lucas, el fiel compañero, el único de esta lista que parece poseer la envergadura requerida.

Pero el hecho de ser compañero de Pablo, ¿no hace sospechoso el testimonio de Lucas como evangelista? Efectivamente, su vocabulario, su estilo, así como las tradiciones que relata, ¿no se encuentran en dependencia directa de las enseñanzas de Pablo? ¿Cómo, por ejemplo, no reconocer un estrecho parentesco entre los relatos de la institución de la eucaristía en uno y otro? [9]. Aún más, según frase de Tertuliano [10], hay que decir de una manera más general, que Pablo fue el «iluminador» de Lucas: es de Pablo de quien Lucas recibió las grandiosas perspectivas que pone en acción. No obstante, esta influencia real y muy profunda deja intacto el interés que ofrece Lucas como historiador de Jesús: su obra no es, como la de Pablo, una «teología» de Cristo; se

[8] J. Dupont, *Les Sources du Livre des Actes. État de la question* (Brujas 1960) 118-126.

[9] H. Schürmann, *Quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38* (tres tomos, Munster/W 1953/1955/1957); J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga ^{3}1960); P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistiefassung* (Munich 1960). Véase RSR (1960) 498-502; 504-506.

[10] *Adversus Marcionem,* IV, 2 = PL 2, 364.

trata de una auténtica investigación que se encuentra iluminada por la experiencia paulina de Cristo [11].

Este testimonio revela una originalidad real con respecto al de los otros evangelistas. Mientras los dos primeros evangelios llevan la marca de un ambiente, de una determinada comunidad (Mateo), o de un apóstol como Pedro (Marcos), el tercero es verdaderamente la obra de un autor, de un escritor, que no pone su nombre al principio del libro, pero define claramente su intención y su método. He aquí el prólogo: «Puesto que ya muchos han intentado escribir la relación de lo sucedido entre nosotros, según que nos ha sido transmitido por los que, desde el principio, fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente, ilustre Teófilo, para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido» (Lc 1,1-4).

A diferencia de Mateo, que relata la catequesis de su Iglesia, o de Marcos, que pone por escrito la proclamación del evangelio, todavía en estado incipiente en labios de Pedro, Lucas quiere redactar un «libro» sobre «todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el comienzo hasta el día en que, después de dar sus instrucciones a los apóstoles que había escogido bajo la acción del Espíritu Santo, fue levantado al cielo» (Hch 1,1-2).

Le antepone, por tanto, un prefacio en el que se reconocen las expresiones clásicas que se encuentran en cabeza de otras obras antiguas, compuestas por historiadores, geógrafos, médicos: ha consultado a los testigos oculares *(autoptai)* de los acontecimientos *(tōn pragmātōn)*, ha llevado a cabo una minuciosa investigación *(akribōs)*, exhaustiva *(pasin)*, a fin de ofrecer un fundamento *(aspháleian)* a las enseñanzas recibidas por aquel a quien dedica la obra. Todo ello podía decirlo un historiador profano, que se aplicase a ordenar sus informaciones en un relato seguido *(kathexés)*.

Ahora bien, al mismo tiempo que emplea términos comunes, Lucas deja escapar una expresión que traiciona su profunda personalidad: cuando identifica los «testigos» con los «ministros de la palabra», deja de ser accesible a un griego cultivado; el historiador se convierte entonces en evangelista. Las expresiones profanas que hemos encontrado son sólo una vestidura literaria que

[11] Por lo demás, Lucas guarda más relación con la epístola a los Hebreos que con el propio Pablo: C. P. Jones, *The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings*, en *Mém. R. H. Lightfoot* (1955) 113-143.

recubre una realidad cristiana original. En lenguaje cristiano, «los *autoptai* se llamarían *mártyres*»; los «acontecimientos» históricos son el anuncio del evangelio; la «tradición» histórica es, al mismo tiempo, «tradición» religiosa, portadora de la salvación cristiana» [12]; finalmente, los rasgos reunidos para instrucción de Teófilo están tomados de la «catequesis» cristiana, y la garantía histórica que Lucas desea proporcionarle servirá para «consolidar su fe cristiana». Debemos recordar todo esto al interrogarnos sobre el género literario histórico de la obra; y por esa razón, reuniendo todos estos datos, vamos a buscar en su autor al heredero de la tradición, al teólogo de la historia del designio divino y, finalmente, al evangelista del Espíritu Santo.

EL HOMBRE DE LA TRADICION

Todo historiador es, hasta cierto punto, hombre de tradición, ya que intenta remontarse a través de los testimonios hasta las fuentes más cercanas de los acontecimientos cuya historia escribe. En este sentido, Lucas es un historiador. Pero su actitud no es la de un historiador profano, pues la tradición de que se hace eco y garante disfruta ya de un valor y de una autoridad que no puede poner en tela de juicio. No tiene que «juzgarla» desde la altura de su razón, ni pretende tampoco proporcionar con su relato una base histórica a un kerigma que careciera de ella; debe tan sólo mostrar la identidad entre la enseñanza de la Iglesia y la tradición apostólica [13].

Podemos precisar la coyuntura histórica en que se encuentra inmerso el escritor. Se trata de una época turbulenta, como lo demuestran determinados relatos de los Hechos de los Apóstoles. Por ejemplo, Pablo, en su testamento a los presbíteros de Efeso, habla de «lobos rapaces» (Hch 20,29-30) que amenazan a la Iglesia [14]; y en sus epístolas pastorales no cesa de animar a Timo-

[12] L. Cerfaux, *Luc*, en SDB 5 (1955) 557.

[13] H. Schürmann, *Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1, 1-4*, en *Misc Erfordiana* (Leipzig 1962) 48-73.

[14] H. Schürmann, *Evangelienschrift* (1962) 51-52; J. Dupont, *Le Discours de Milet. Testament pastoral de saint Paul (Hch 20, 18-36)* (París 1962) 206-219; H. Schürmann, *Das Testament des Paulus für die Kirche (Apg 20, 18,35)*, en *Mél. L. Jaeger* (Paderborn 1963) 108-146.

teo o a Tito a mantener firmemente la exactitud de la doctrina (1 Tim 1,3-7; 4,1-3; 6,3-4; Tit 1,10-11; 3,9-10; 2 Tim 2,14-16.18; 3,1.8; 4,3). Lucas no tiene reparo en relatar los episodios de la Iglesia naciente en la que se manifiestan estas desviaciones: Simón el mago (Hch 8,9-13; 18-24), Elimas el mago (13,8-12), los exorcistas judíos ambulantes (19,13-17); aún más, sabe de determinados «hombres que enseñan doctrinas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento» (20,30).

Pablo recomendaba a los pastores la vigilancia; Lucas, a su modo, se preocupa por poner remedio a semejantes peligros y asegurar la ortodoxia de la comunidad. No es un testigo de vista; pero, conociendo exactamente la enseñanza eclesiástica y la tradición apostólica, se propone sacar a luz su identidad fundamental; al publicar su libro, desea fundamentar objetivamente la confianza del ilustre Teófilo. Ya no proclama sencillamente, como Marcos, la buena nueva, el «evangelio» (la palabra no aparece en su obra), compone un «libro», una «escritura», que debe servir para la enseñanza de la Iglesia.

En su prólogo, Lucas habla de las «enseñanzas» *(logoi)* recibidas por Teófilo; literalmente, de las «palabras que te han catequizado». Esta catequesis [15] indicaba sin duda la enseñanza elemental que seguía al anuncio kerigmático y preparaba al bautismo (cf. Heb 5,11-6,2; Hch 8,35; 10,37-43; 16,31-32; Ef 4,10-21; Col 1,6; Act 18,25; 20,20). No es fácil decidir hasta qué punto estas catequesis preparaban al bautismo (1 Pe 1,1-13-21; 1,22-2,10; 3,18-22; 4,5; Col 3,1-4,6; Tit 2,12-14; 1 Jn 3,1-11; Sant 1,17-2,13) o tenían lugar después de él (Hch 5,42; 6,2; Flp 4,9; 1 Tes 2,7-12; Ef 4,20-21; Col 1,5-6; 2,6), como tampoco es posible saber con certeza si Teófilo era catecúmeno o neófito.

Tal como se presenta, el libro de Lucas aparece como un complemento de la catequesis inicial. Ésta se componía seguramente de un determinado número de «palabras» de Jesús, especialmente significativas y dignas de crédito; las epístolas pastorales nos han conservado algunas (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8). Ésta había sido la primera «objetivación» de la palabra viva; en adelante se esfuerzan por alcanzarla y escucharla por medio de estas sentencias de fácil retención y que recuerdan los acontecimientos cronológicos más importantes. Es probable que deba comprenderse de esta manera el origen de los «relatos» *(diégeseis)* elementales de los que habla Lucas.

[15] H. Schürmann, *Evangelienschrift* (1962) 53.

El discurso de Pedro al centurión Cornelio (Hch 10,37-43) nos ofrece, según parece, un ejemplo fiel de esta catequesis bautismal: consistía en recordar la economía de la existencia de Jesús, desde su bautismo por Juan hasta su resurrección. Ahora bien, ése es precisamente el esquema sobre el cual está construido el tercer evangelio. Y pese a algunos recientes intentos de explicación [16], no parece posible atribuir al propio Lucas el origen de tal esquema: lo recibió de la catequesis primitiva, lo cual no impide reconocer la marca propia de Lucas en la forma de desarrollarlo, haciendo resaltar los puntos más importantes de su evangelio.

Para demostrar que las enseñanzas recibidas por Teófilo corresponden en verdad al kerigma apostólico, Lucas se propone reunir y organizar los ensayos realizados hasta él. «Siguió sus huellas» con una investigación «diligente»; pero a diferencia de los historiadores de la antigüedad, acuciados a menudo por el deseo de denigrar a sus predecesores (tal como lo hace Josefo al principio de su *Historia de la guerra judaica*) [17], no dirige crítica alguna a quienes fijaron primero las tradiciones que él utiliza; mejor dicho, les reconoce grandes ventajas en relación consigo mismo: ¿no fueron «testigos oculares», que reproducían inmediatamente la tradición apostólica, mientras que él no puede presentarse como un «ministro de la palabra», sino tan sólo como un hombre con información de segunda mano? La obra, en efecto, fue compuesta al final de la generación apostólica. No obstante, en cierto sentido, esta situación presenta una ventaja, y Lucas no deja de explotarla.

En efecto, distanciándose de esos primeros testigos, puede remontarse a través de ellos «hasta los orígenes», examinar «todos los ensayos» y «poner en orden» ese conjunto de datos; de esta forma, Lucas puede convertirse verdaderamente en un teólogo de la historia del plan de Dios. Pero antes de aclarar este punto, es conveniente mostrar, con ayuda de ciertos indicios literarios [18],

[16] U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961). Véase la extensa recensión crítica de J. Dupont, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres:* RB 69 (1962) 37-60.

[17] F. Josefo, *Œuvres complètes* (éd. Th. Reinach), tomo V, *Guerre des Juifs* (traducción R. Harmand, París 1912) 1-2; traducción castellana, G. Ricciotti, *La guerra judaica de Flavio Josefo* (Barcelona 1960).

[18] Para apreciar el estilo de Lucas, la obra fundamental es H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge, USA, 1919).

que en él el hombre de la tradición se manifiesta en el respeto con que trata sus fuentes.

La lengua y el estilo de su libro son un primer testimonio. San Jerónimo no oculta su admiración hacia el escritor, «el más dotado en lengua griega entre los evangelistas» [19]. Un juicio semejante, no obstante, es totalmente relativo y sólo vale como comparación con la rudeza de los otros evangelistas.

Si Mateo da pruebas de cierto hieratismo litúrgico y Marcos se muestra fácilmente popular, Lucas brinda a un oído griego una curiosa mezcla, hecha a la vez de distinción y familiaridad; a veces, incluso, no evita un lenguaje corriente, hasta vulgar. Se encuentran en sus escritos palabras con sabor ático, pero también giros semíticos e incluso palabras de origen latino; a veces aporta, en su elegante griego, una corrección a un determinado vulgarismo de Marcos; pero en seguida encontramos que la situación se invierte y sustituye con un giro semitizante («el aspecto de su rostro se hizo otro»: Lc 9,29) una bella expresión griega de Marcos («y se transformó»: Mc 9,2). De hecho, lo que puede plantear un interrogante en el estilo de Lucas no es el número más reducido de aramaísmos o la mayor frecuencia de giros griegos con relación a Marcos, sino la inconstancia que manifiesta en el empleo del vocabulario [20].

La sintaxis también se revela desigual. Evidentemente, está más cuidada que en Marcos; hallamos optativos, modo distinguido para un oído griego; hallamos una «sintaxis» que sabe unir sabiamente las proposiciones mediante partículas exactas. Sin embargo, Lucas no cesa de sorprendernos, reemplazando de pronto un excelente giro de Marcos: «y cuando el demonio se apodera de él, lo arroja al suelo» (Mc 9,18), con un giro semítico: «y he aquí que el espíritu se apodera de él y él se pone a gritar» (Lc 9,39) [21].

Planteemos, por tanto, la cuestión: Lucas, este escritor de raza, que ha demostrado su talento en la redacción del prólogo evangélico en otros pasajes de su obra (especialmente en los Hechos de los Apóstoles), ¿fue incapaz de corregir de una manera regular el evangelio de Marcos si es que lo tenía ante la

[19] *Cartas* XIX, 4, *Papa Dámaso* = PL 22, 378.

[20] Ejemplos en *Intrd. Bib.* 2 (1959) 231.

[21] X. Léon-Dufour, *L'épisode de l'enfant épileptique,* en *La Formation des évangiles* (1957) 85-115 (especialmente 108-109).

vista? Y si quiere «semitizar» adrede, como se ha dicho a menudo, ¿por qué no lo hace siempre? [22]. Es más sencillo pensar que reproduce fielmente las fuentes que utiliza: el hombre de la tradición se revela de esta manera por el respeto de que rodea a sus fuentes, y este respeto puede llegar hasta sacrificar a veces su cultura y su preocupación por el buen decir.

No es tan sólo en esta fidelidad al tono verbal de sus fuentes como manifiesta Lucas su respeto para con la tradición, sino también por la forma que tiene de disponerlas dentro de su relato. Una confrontación de Lucas y Mateo sobre ese punto es particularmente instructiva. Este último hace obra de «composición» en el sentido propio de la palabra; no teme añadir a un determinado relato unas palabras que el Señor, según todas las probabilidades críticas, no pronunció en tal contexto; así, por ejemplo, en el Sermón de la Montaña, el *padrenuestro* sirve para ilustrar uno de los tres preceptos fundamentales de la ley nueva: el de la oración (Mt 6,9-13); pero es poco verosímil que Jesús lo enseñara en aquella circunstancia. En cambio, Lucas podría haberlo relatado en su verdadero contexto (Lc 11,1-4; cf. p. 350). De la misma manera, en Mateo, la frase referente a la entrada de los paganos en el reino va unida al relato de la curación del hijo del centurión de Cafarnaún (Mt 8,11-12) y concuerda perfectamente con el significado de aquel milagro; Lucas no se atrevió a llevar a cabo esta conexión y continúa manteniendo separados el relato de la curación (Lc 7,1-10) y la sentencia relativa a los paganos (Lc 13,28-29).

Semejantes observaciones, que valen para la mayoría de las tradiciones aisladas, se aplican igualmente a la disposición general del evangelio. No se trata ahora de determinar si la distribución de Marcos/Lucas es superior a la de Mateo; sólo interesa comprobar que Lucas, tributario de una fuente cercana a la de Marcos, la respeta perfectamente, hasta el punto de que no mezcla sus fuentes particulares con la trama de conjunto, sino que interrumpe por dos veces el hilo de la narración que se denomina «marcana» para insertar sus propios datos.

[22] Lucas ofrece a veces pasajes mucho más hebraizantes que Mateo. Por ejemplo, Lc 9,28.29.33.38.39 (Mt 17,1.2.4.15); Lc 13,30; 18,35; 20,1 (Mt 19,30; 20,29; 21,23), por no hablar de los giros propiamente hebreos, que algunos quieren atribuir a una voluntaria imitación de los Setenta.

	Lucas		Marcos
Prólogo	1,1-2,52 =	1,1-2,52	
A. *En Galilea*	3,1-9,50 =	3,1-6,19	1,1-3,19 más 3,20-35
		6,20-8,3	4,1-9,50 (excepto 6,45-8,26)
		8,4-9,50	
B. *Hacia Jerusalén*	9,51-19,27 =	9,51-18,14	10,13-52
		18,15-19,27	
C. *En Jerusalén*	19,28-24,53 =	19,28-24,53	11,1-16,8

El cuadro habla por sí mismo. Lucas presenta, alternativamente, una secuencia idéntica a la de Marcos y una secuencia que le es propia. El pequeño inciso (Lc 6,20-8,3) y el gran inciso (9,51-18,14) interrumpen, sin destruirla, la continuidad del relato de Marcos. Sea cual sea la hipótesis adoptada a propósito de las fuentes utilizadas por Lucas [23], el tratamiento a que las somete es el de un hombre preocupado por respetar la tradición y que, actuando de segunda mano, pretende no forzar los datos que utiliza, sino que se esfuerza en «transmitirlos» fielmente.

EL TEOLOGO DE LA HISTORIA

Sin embargo, esta misma fidelidad exige del hombre de tradición que no sea esclavo de la letra de los documentos que utiliza; debe tomarlos, organizarlos y presentarlos según una economía que procede en gran parte de la amplitud y la perspectiva de su mirada. Lucas se acredita verdaderamente como un teólogo de la historia del designio de Dios por la forma como ha llevado a cabo su investigación y ordenado los materiales reunidos.

[23] J. Jeremias, *Perikopenumstellungen bei Lukas?:* NTS 4 (1957-1958) 115-119; F. Rehkopg, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (Tubinga 1959); H. Schürmann, *Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas und Matthäus-Evangelium:* NTS 6 (1959-1960) 193-210; ídem, *Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf. Die luk. Sonderquelle...*: BZ 5 (1961) 266-286; Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (³1963), trad. española: *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid 1974).

El historiador se preocupa de situar en el tiempo y en el espacio los acontecimientos que relata [24]. Lucas no siempre lo logra, ya sea porque su documentación resulte insuficiente, ya sea porque la preocupación por la construcción teológica pueda más en él que la reconstitución exterior de una biografía de Jesús. A veces, no obstante, alcanza una precisión cronológica notable; por ejemplo, en esos dos pasajes solemnes, construidos como dos pórticos que introducen los relatos del nacimiento de Jesús (2,1-3) y del ministerio de Juan (3,1-2): se cuentan en ellos los nombres de siete magistrados de la época. Otra precisión de tiempo en relación con los otros evangelios es que la reunión del sanedrín tiene lugar «de madrugada» y no durante la noche (22,66).

En otros pasajes, el historiador suaviza afirmaciones que juzga excesivas. Mateo y Marcos dicen que la transfiguración tuvo lugar «seis días después» (Mt 17,1; Mc 9,2) de la confesión de Pedro; Lucas corrige «como unos ocho días después» (Lc 9,28); de la misma manera coloca un modesto «como unos» ante unas cifras demasiado precisas (1,56; 3,23; 9,14; 22,59; 23,44). También omite Lucas lo que parece escrito por partida doble o repetición: encuentra una tradición más perfecta respecto a la vocación de los primeros discípulos (5,1-11) y se separa entonces del texto de Marcos (Mc 1,16-20). Podríamos presentar una lista completa de los relatos que introduce en un contexto distinto al de Marcos (Mc 3,22-30 = Lc 11,14-23) [25]. Generalmente no transmite los relatos similares; por ejemplo, de las dos multiplicaciones de los panes, no habla más que de la primera. Omite lo que le parece superfluo: la maldición de la higuera, a causa de la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9); el caminar sobre las aguas, a causa del milagro de la tempestad calmada (8,23-25); la unción de Betania, a causa del perdón de la pecadora (7,36-50); una de las dos comparecencias ante el sanedrín (22,66-71); el episodio del vino mirrado que repetiría el de la esponja ofrecida a Jesús (23,36).

Además de estas supresiones, Lucas aporta a veces algunas

[24] Véase, por ejemplo, R. Morgenthalen, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis: Gestalt und Gehalt des Lukas* (dos volúmenes, Zurich 1949).

[25] Véase también Mc 4,30-32 (Lc 13,18-19), Mc 6,1-6 (Lc 4,16-30), Mc 8,11-13 (Lc 11,16.29), Mc 9,49-50 (Lc 14,34-35), Mc 10,41-45 (Lc 22,24-27), Mc 12,28-34 (Lc 10,25-28).

precisiones de orden positivo. El episodio de la tempestad calmada tuvo lugar no la tarde del día de las parábolas, sino otro día distinto (8,22), o también sugiere que la tranfiguración de Jesús tuvo lugar por la noche: ¿no tenía Jesús por costumbre retirarse de noche a orar a la montaña (9,32-37; cf. 6,12; 22,39-40)? De esta manera se hace fácil comprender que los discípulos, en el transcurso de esta escena «estaban cargados de sueño» (9,32). Otra precisión: menciona por tres veces una subida a Jerusalén (9,51-53; 13,22; 17,11), como si quisiera dar a entender que Jesús se dirigió a Jerusalén varias veces. Finalmente, a título de historiador, ofrece a sus lectores datos geográficos: Cafarnaún y Nazaret son ciudades de Galilea (4,31; 1,26); en cuanto al «mar de Galilea», del que hablan Mateo y Marcos, lo llama más modestamente «lago de Genesaret» (5,1; 8,23)[26].

Estas correcciones, precisiones e insinuaciones son motivo de alegría para el historiador deseoso de escribir una «vida de Jesús», ya que le autorizan a criticar las afirmaciones de los otros evangelios. Pero ¿dan pie para construir una cronología que reproduzca exactamente la trama de su evangelio? Numerosos autores han pretendido, por ejemplo, asimilar la triple mención de la subida de Jesús a Jerusalén que se encuentra en «el gran inciso» (9,51-53; 13,22; 17,11) con las indicaciones que apunta el cuarto evangelio (Jn 7,1.13; 10,22; 11,54); concordismo engañoso que hoy rechazan todos los críticos. Esta triple mención es un artificio literario al servicio de una intención teológica: la vida de Jesús está completamente orientada hacia el sacrificio, la resurrección y la ascensión, que deben realizarse en Jerusalén[27].

Esta misma intención de construcción teológica puede explicar las omisiones de Lucas en cuanto a los datos topográficos suministrados por Marcos. En 5,17 y 9,46, Lucas omite la mención de Cafarnaún (Mc 2,1; 9,33); en 5,27; 6,17; 9,43 b no menciona Galilea (Mc 9,30); y en 8,39 no habla de la Decápolis (Mc 5,20). Tampoco tiene, como Marcos, la preocupación de

[26] Véase también 8,26; 19,29; 23,51.

[27] Estudios recientes: J. Blinzler, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichtes im Lukas-Evangelium*, en *Mél. A. Wikenhauser* (1953) 20-52; J. Schneider, *Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes*, en *Mél. A. Wikenhauser* (1953) 207-229; W. C. Robinson, *The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative:* JBL 79 (1960) 20-31; W. Grundmann, *Fragen der Komposition des lukanischen Reiseberichtes:* ZNW 50 (1959) 252-270.

localizar cada uno de sus relatos: en Cesarea de Filipo (Mc 8,27), en el Monte de los Olivos (Mc 13,3), en Getsemaní (Mc 14,32); o bien, en forma menos concreta, de camino (Mc 10,17), en el templo (Mc 12,35), frente al gazofilacio (Mc 12,41). Ahora bien, en la segunda parte del libro de los Hechos (Hch 14-28), más elaborada que la primera, Lucas demuestra un gusto muy vivo por los nombres de lugar. ¿Cómo explicar, por tanto, esas omisiones a lo largo de todo el evangelio? Al parecer, deben imputarse a la perspectiva teológica que adopta, o bien a la imprecisión de las fuentes de que disponía. Esta última explicación es la más verosímil.

De hecho, ciertos indicios sorprendentes parecen probar que Lucas no conocía personalmente Palestina: modo de construcción de las casas (5,19; 6,47-49), costumbres (6,29; 7,14; 8,5.6), clima o topografía (4,29; 9,10; 12,55; 21,29), otros tantos rasgos que parecen propios de otro contexto sociológico. Lucas, que trabaja de segunda mano, debe también ser objeto de crítica antes de utilizarlo en la elaboración de una «vida de Jesús».

Crítica tanto más necesaria para el historiador deseoso de investigar a fondo sobre Jesús cuanto que Lucas pretendía componer algo muy distinto a una biografía profana de Jesús. Sin duda, cuando se propone escribir «ordenadamente» (1,3) un relato de los acontecimientos, no pretende modificar la trama general que le ofrece la tradición: sólo Juan, testigo directo, se atreve a hacerlo. Lucas desea exponer a Teófilo la economía del relato evangélico; con este fin intentará conseguir una buena composición literaria, pero sobre todo una comprensión profunda del designio de Dios.

El arte de las transiciones permite a Lucas presentar un relato seguido de los acontecimientos. En esto se muestra muy superior a Marcos. Por ejemplo, en 5,33, los fariseos, que han criticado a Jesús por comer con los pecadores, plantean una cuestión sobre el ayuno de los discípulos: dos relatos, yuxtapuestos en Marcos, se encuentran reunidos aquí en un mismo contexto, para satisfacción del lector[28]. Otras veces se ahorra hábilmente esas transiciones. A fin de preparar a su lector para la predicación mesiánica de Juan, Lucas hace notar ante todo el efecto que produce sobre las muchedumbres la palabra del Bautista invitando a la

[28] Compárese también 8,11 (Mc 4,13), 8,16 (Mc 4,21), 8,40 (Mc 5,21), 9,22 (Mc 8,31), 9,29 (Mc 9,2).

conversión: el pueblo se pregunta si no será el Mesías [29]. Lucas, como buen escritor, recurre a indicaciones que preparan los acontecimientos ulteriores: el diablo ha dejado a Jesús «hasta el tiempo determinado» (4,13); volverá cuando «entre en Judas» (22,3; cf. 22,53) [30].

El orden de los relatos favorece a menudo la verosimilitud histórica. Relatando en primer lugar algunos milagros, Lucas nos hace comprender mejor la respuesta de los discípulos a la llamada del Señor (5,1-11); desde el principio de su evangelio nos presenta en bloque (5,17) a los enemigos de Jesús; precisa que los vendedores son echados del templo inmediatamente después de la entrada en Jerusalén (19,45-46); distribuye de manera lógica el relato de la Cena (22,14-38) y agrupa acertadamente las etapas de la negación de Pedro (22,54-62).

Estos ejemplos demuestran qué arte despliega Lucas en la disposición de su relato; pero el cuidado por la coherencia interna no tiene una finalidad propia: explica a su modo el interés que pone Lucas en hacer resaltar una verdadera economía teológica en la presentación de los relatos. Haremos un breve análisis antes de estudiar a Lucas como teólogo de la historia.

Su evangelio está centrado por completo en Jerusalén. El itinerario de Jesús queda así simplificado: el viaje a la periferia de Galilea (Mc 6,45-8,26) está suprimido; los nombres de Cesarea de Filipo (Mc 8,27) o de Galilea (Mc 9,30) se omiten también; la cita fijada por Jesús para después de su resurrección (Mc 14,28), y recordada por el ángel (Mc 16,7), Lc 24,6-7 la transforma de la siguiente manera: «Acordaos cómo os habló estando aún en Galilea.» Se trata de una historia deliberadamente presentada con un fin preciso. Empieza en Jerusalén (1,5) y termina en Jerusalén (24,52-53). El relato de la infancia recuerda dos subidas a Jerusalén no menos típicas (2,22-38; 2,41-50). En la introducción a la vida pública, la tentación de Jesús culmina no en un monte, como en Mateo, sino en Jerusalén (4,9-12). El gran inciso aparece, en fin, como una solemne subida a Jerusalén. Palabras y relatos aparecen agrupados artificialmente, como lo estaban sin duda en las fuentes de Lucas. Una serie

[29] Véase igualmente 4,1; 5,1.36; 9,34.37; 19,28.36.47; 20,1.

[30] Véase también de qué manera se han anunciado los siguientes: 3,1-3 por 1,80; 9,9 por 3,20; 10,1 por 9,1-6; 11,1 por 5,33; 22,2 por 20,19; 22,39 por 21,37; 23,2 por 20,35; 23,8 por 9,9; 23,49.55 por 8,1-3; 24,25-27 entre otros por 18,31.

de discursos polémicos, próximos en cuanto a sus temas, se extienden desde 11,14 a 14,24; con la ayuda de palabras de engarce (12,1-12; 14,25-35; 16,16-18) se agrupan *logia* de origen variado; finalmente, como en Mateo, se agrupan en tríos los relatos sobre vocaciones (9,57-62), las palabras sobre el privilegio de los discípulos (10,18-24), las instrucciones sobre la oración (11,1-13), las parábolas sobre la misericordia divina (15,1-32), las sentencias sobre la ley (16,16-18) y diversos consejos (17,1-6). A menudo se sugiere la distinción de los momentos durante los cuales debieron pronunciarse las palabras de Jesús (9,59; 11,15; 13,18-20; 15,11), pero con no menor frecuencia, como en Mateo, las perícopas se unen de una manera muy vaga mediante «después de esto», «en aquella hora»; a menudo están sólo yuxtapuestas (10,1.21.25; 12,1.35.47; 13,21; 16,1; 17,1.3.4.7).

Cuando ordena de esta forma los materiales reunidos de cualquier modo, Lucas manifiesta claramente su idea: quiere difuminar todas las indicaciones geográficas que no sean Jerusalén. El resultado es sorprendente. En 9,51, se trata del Siervo de Dios que parte para afrontar la agonía (cf. Is 50,6-8 según los Setenta) [31], o, mejor dicho, que se dispone a «ascender» hacia Dios (cf. Jn 13,1). En 9,53, Jesús y sus discípulos se ven rechazados por los samaritanos por el raro motivo de que «iban a Jerusalén». Luego, «se fueron a otra aldea» (9,56): ¿cuál? La anotación «siguiendo el camino» (9,57), atrae tres relatos reunidos simplemente por la palabra «seguir». En 10,1 se habla de «toda ciudad y lugar adonde él había de venir»; luego, después de algunos discursos, tras el retorno de los discípulos y la parábola del buen samaritano, Lucas vuelve a coger el hilo de su relato: «yendo de camino, entró en una aldea» (10,38); se trata de Betania, pero Lucas, que quizá lo sabe, no lo indica. Prefiere multiplicar las fórmulas vagas: «Aconteció que, hallándose él orando en cierto lugar» (11,1), «recorría ciudades y aldeas, enseñando y siguiendo su camino hacia Jerusalén» (13,22). Poco después aconsejan a Jesús: «Sal y vete de aquí» (¿de dónde?), pero él responde: «Debo seguir mi camino, porque no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13,31-33), y a continuación apostrofa a la ciudad santa (13,34-35). No obstante, esta larga subida no ha terminado. Jesús, en efecto, da algunas enseñanzas en el curso de una comida (14,1-24). Después, «como se le juntasen

[31] J. Starcky, *Obfirmativ faciem suam ut iret Jerusalem· Sens et portée de Lc 9,51*, en *Mél. J. Lebreton* = RSR 39 (1951) 197-202.

numerosas muchedumbres» (14,25) —¡todo el mundo se va con él!—, continúa enseñando, sobre todo en parábolas. Siempre caminando hacia Jerusalén, «atravesaba los confines de Samaria y Galilea», y de nuevo entra «en una aldea» (17,11-12). En este momento, Lucas empalma con el relato de Marcos: «Mirad, subimos a Jerusalén y se cumplirá todo lo que está escrito sobre el Hijo del hombre» (18,31). Entonces se toma de la tradición común en una precisión geográfica; Jesús «entró en Jericó» (19,1; cf. 18,35); pero Lucas insiste a su manera: «Añadió Jesús una parábola, por cuanto estaba próxima Jerusalén, y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego» (19,11). A continuación, la solemne descripción de la entrada en la ciudad: «Y diciendo esto, siguió adelante, subiendo hacia Jerusalén. Y al acercarse a Betfagé y Betania...» (19,28-29), «cuando ya se acercaba a la bajada» (19,37), «así que estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella» (19,41). Después, «entrando en el templo» (19,45), echó a los vendedores.

Es posible que estos artificios literarios sean un tanto toscos, pero producen un efecto muy real. De esa manera, la subida a Jerusalén se inserta perfectamente en la trama del evangelio: éste empezó en Jerusalén, y Jesús vuelve allí triunfante; después de la noche en el huerto de los Olivos, allí es apresado, juzgado, condenado y crucificado. Allí resucita, se aparece a los discípulos, y desde Betania sube al cielo; los discípulos vuelven entonces a Jerusalén bendiciendo a Dios. Finalmente, desde allí, tal como lo relata el segundo tomo de la obra de Lucas, la buena nueva se extiende «hasta los extremos de la tierra» (Hch 1,8).

A los ojos de Lucas, la historia del designio de Dios ofrece, por tanto, una maravillosa continuidad, desde el tiempo de Israel hasta el tiempo de la Iglesia, pasando por el tiempo de Jesús; la vemos esbozada en el discurso de Esteban (Hch 7) o en el de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13,16-22).

Ello nos permite sacar una primera conclusión: igual que los dos primeros, el tercer evangelio tampoco es una biografía científica en el sentido moderno del vocablo; como ellos, intenta presentar una explicación a la luz del acontecimiento pascual, de los hechos que se han desarrollado antes. En Lucas se afirma este designio de una manera más consciente, en la medida en que deduce en su total verdad la ley de esta historia, la que expone el propio resucitado a los discípulos camino de Emaús o a los apóstoles reunidos en el cenáculo: hay que pasar por la cruz para entrar en la gloria (24,25-26.45-46).

Esta teología de la historia se inscribe perfectamente en la línea de la tradición común: los evangelios son una retrospectiva pascual referida a los acontecimientos de la historia de la salvación realizada por Jesús. No obstante, Lucas, dentro de esta fidelidad al pensamiento general de la tradición, conserva la originalidad de su punto de vista particular. Lo hemos demostrado en otro lugar [32] al estudiar cómo ordena las enseñanzas que le son propias; contentémonos ahora con penetrar más allá en la comprensión de su visión histórica.

EL EVANGELISTA DEL ESPIRITU SANTO

Para ello necesitamos ahora considerar la obra de Lucas en su totalidad —evangelio y Hechos de los Apóstoles— y situarla con relación a los dos primeros evangelios. Marcos proclama la buena nueva: Jesucristo, el Hijo de Dios, ha venido a salvarnos del pecado y de la muerte mediante su propia muerte y su resurrección. Esta historia de Jesús, lo mismo que el anuncio del kerigma, debe provocar un choque en quien la escucha y conducirlo a vivir en la Iglesia conforme a esta buena nueva. No obstante, Marcos no indica esa concurrencia; deja a la Iglesia el cuidado de precisar las exigencias que actualizarán, para el creyente, la victoria alcanzada por Jesús sobre las fuerzas del mal y sobre el demonio.

Esta aplicación concreta que Marcos deja de lado porque no pertenece por sí misma al evangelio en cuanto tal, Mateo la emprende deliberadamente. Eco de una Iglesia viviente, con todas las tendencias y todos los medios de vida que la caracterizan, el primer evangelio ofrece al lector una verdadera catequesis, en la cual, Jesús de Nazaret y el Señor resucitado le hablan de una forma inmediata.

No es éste el objetivo de Lucas, quien se propone trazar la historia del designio de Dios, desde la venida de Jesús a la tierra hasta la extensión del reino por los confines del mundo. La amplitud de este propósito exige una iluminación especial de esta historia.

Hasta Lucas, el acontecimiento pascual ocupa por completo el campo de la visión teológica, de manera que se le subordina no sólo todo lo que le precede, sino también todo lo que le sigue. En el día de Pascua se realiza la promesa hecha a Israel: los aconte-

[32] Véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 241-246.

cimientos pretéritos se iluminan con esta nueva luz, como la noche cuando aparece la aurora. Así, el «comienzo» de la buena nueva podía situarlo Marcos en tiempos de la predicación de Juan Bautista, quien ya anunciaba el reino de Dios. El día de Pascua todo cobra sentido, ya que el reino eterno de Jesús, Señor del cielo y de la tierra, se encuentra realmente inaugurado.

En san Lucas reaparece evidentemente el esquema binario de la promesa y la realización: con Jesús, todo se consuma y realiza. Pero el «comienzo» no está ya situado en el mismo punto, y el final se pone después de la Pascua: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios» (Lc 16,16): si Lucas relata el bautismo que Jesús recibió por mano de Juan, tiene cuidado de mostrar, un momento antes, cómo el Bautista es arrojado a la cárcel por Herodes (3,19-22). En realidad, el tiempo de la realización empieza no con la predicación de Juan, sino con el ministerio de Jesús: «lleno del Espíritu Santo» (4,1), que desciende sobre él cuando es bautizado en el Jordán (3,22), Jesús vuelve a Galilea impulsado por el Espíritu (4,14), enseña en las sinagogas y proclama en Nazaret: «El Espíritu del Señor está sobre mí... Hoy se cumple esta Escritura que acabás de oír» (4,18.21). Es lo que anunciaba Pedro al centurión Cornelio: «Le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, al que pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38). Este tiempo nuevo «cumple» (cf. Lc 1,1) las promesas hechas a Israel; inaugurando el «ahora» de la predicación de Nazaret, dura «desde [este] comienzo hasta el día en que fue levantado al cielo después de haber dado sus instrucciones a los apóstoles que había escogido por la acción del Espíritu Santo (Hch 1,1-2).

Este es, en la historia del designio de Dios, el paso realmente definitivo: la venida de Jesús. Pero tal novedad no se presenta de golpe, y es aquí donde Lucas hace más explícita la tradición evangélica. Esperando el retorno de Jesús (Hch 1,11), ha tenido lugar otro «cumplimiento», que es como el mediodía tras la aurora pascual y que anticipa de algún modo la parusía: «Cuando llegó el día de Pentecostés» (Hch 2,1), se abre una nueva época, la de la misión de la Iglesia [33].

Para los dos primeros evangelios, la existencia de Jesús aparece como un punto central que une y divide las dos épocas más

[33] E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte:* Ev.T 14 (1954) 256-275 (especialmente 261-265).

importantes de la historia de la salvación, el tiempo de las promesas y el de su cumplimiento. Según Lucas, el propio cumplimiento se efectúa en dos tiempos: el de Jesús y el de la venida sobre los apóstoles del Espíritu «que el Padre ha prometido» (Hch 1,4). La historia no comprende, por tanto, simplemente dos épocas, la de Israel y la de Jesús, con la cual se identifica la de la Iglesia; comprende tres: el tiempo de Israel, el de Jesús y el de la Iglesia [34].

Esta presentación puede simplificarse de una manera peligrosa cuando se reduce a un esquema lineal que sólo recoge la sucesión de las épocas; entonces nos aproximamos a las elucubraciones de un Joaquín de Fiore, quien enumera el tiempo del Padre, el del Hijo y el del Espíritu. Lucas, en cambio, reconoce que el Espíritu Santo obra en los tres períodos, distintos uno de otro; así difumina el esquema binario promesa/cumplimiento y le sobrepone la división ternaria [35].

De hecho, el Espíritu Santo no ha sucedido a Jesús para determinar una nueva época, sino que ha actuado desde el tiempo de Jesús; los textos antes citados indican que Jesús, desde el origen, estuvo lleno del Espíritu. Por eso podemos calificar a Lucas, mejor que a Mateo y a Marcos, de evangelista del Espíritu Santo; la constante mención del Espíritu es lo que confiere una real unidad al desarrollo de la historia, tal como él la concibe.

Esta comprobación permite no dejarse engañar por algunas hipótesis recientes [36], según las cuales Lucas habría roto con la tradición auténtica del evangelio, dando consistencia a la vez al tiempo de la Iglesia y al tiempo de Jesús. Según estas tesis, el evangelio auténtico supondría la espera de la parusía para un

[34] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tubinga ²1957), ha subrayado especialmente esta presentación tripartita de la historia según Lucas. Su tesis ha sido duramente criticada por W. C. Robinson (1962), H. Flender (1965), P. Schutz (1969), y S. Brown (1969).

[35] Cf. RSR 46 (1958) 242-250, y H. Schürmann, *Evangelienschrift...* (1962), notas 53 y 65a.

[36] Especialmente la de H. Conzelmann. Después, por ejemplo, E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957); O. Cullmann, *Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion:* TLZ 83 (1958) 1-12, ha defendido la opinión contraria a esta tesis. Igualmente muchos otros.

plazo próximo, de tal manera que no quedaría ya lugar para un espacio de tiempo entre Pascua y la parusía. Con Lucas, que acepta y difunde la idea del retraso de la parusía, la Iglesia tiene ante sí un futuro ilimitado; su «tiempo» cobra un valor por sí mismo y, de rechazo, delimita el tiempo de Jesús como un espacio determinado: no anuncia ya sencillamente la inminencia del fin, sino que funda el tiempo intermedio de la Igesia y significa la presencia de la eternidad en un momento del tiempo.

Tal explicación es arbitraria y desconoce la unidad de la tradición evangélica. Al principio, los cristianos esperaron, sin duda, el inmediato retorno de Cristo y se acostumbraron a una «demora de la parusía»; pero ¿de cuándo data este correctivo? A juicio de numerosos exegetas, incluso no católicos, esta espera ilusoria se encuentra ya atemperada en Marcos, es decir, en la primera interpretación del mensaje de Jesús. Y si los primeros intérpretes se guardaron de esta ilusión, ¿por qué sólo Jesús habría sido víctima de ella? Todo esto suena de un modo raro hoy día. Querer redescubrir en la experiencia del retraso de la parusía la unidad de la visión histórica de Lucas es unir lo conocido a lo desconocido, lo seguro a lo hipotético. La teología de Lucas no es una posición de repliegue, sino la comprensión más profunda de una situación dada que lleva en sí misma su propia significación.

Para conocer esta situación, basta prestar atención a la coyuntura de la nueva Iglesia, tal como la manifiesta, no ya sencillamente el testimonio de Lucas, sino el eco paulino más antiguo de la buena nueva. Cuando Pablo recuerda a los Tesalonicenses, las horas benditas de su conversión, de su encuentro con Dios y con Cristo, no evoca solamente el contenido de su fe, sino que lo desarrolla: «Pues nuestro evangelio entre vosotros no fue sólo en palabras, sino en poder y en el Espíritu Santo y en plenísima confianza» (1 Tes 1,5). Experiencia del Espíritu Santo, fe en el misterio de Pascua, esperanza en el advenimiento del Señor, ése es el evangelio en acción, proclamado y acogido. Entre estos tres elementos, que designan el clima de la predicación evangélica, variará la dosificación. En su origen, el punto de partida concreto de la predicación parece ser la experiencia del Espíritu Santo. No constituye, sin embargo, el evangelio como tal en su contenido, sino su signo y su sello. Así, en los evangelios escritos esa experiencia es mencionada sólo de paso y como una promesa, pero siempre se presupone en la inteligencia del creyente que se pone a la escucha de la palabra.

Para todos los evangelistas, pero especialmente para Lucas, sólo el Espíritu Santo puede dar el sentido de la historia de Jesús. Así, el sello de la predicación de Pedro al centurión Cornelio no es la prueba escrituraria alegada, sino la experiencia viva: «Aún estaba Pedro diciendo estas palabras cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían la palabra» (Hch 10,44). Lo que se atestigua en favor de los paganos es válido también para los judíos (Hch 5,31-32), como también para todos los lectores del evangelio [37].

Por tanto, en el punto de partida de la obra de Lucas hay que colocar la experiencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Si después el tiempo de la Iglesia adquiere una duración real en el designio de Dios es porque el Espíritu actúa en ella y le permite desarrollarse entre la partida de Jesús y su retorno. Debido a eso mismo, el tiempo de Jesús, que transcurre entre la proclamación del reino y la ascensión, va a adquirir su propio valor; la existencia de Jesús no es sólo la fuente creadora del perdón, ni sólo la condición de la venida del Espíritu o de la entrada en la salvación; es la imagen y la garantía que funda la esperanza del creyente [38]. El tiempo de Jesús, tiempo preservado de la tentación, durante el cual los discípulos no necesitan prevenirse contra el enemigo, es la figura del cielo. El reino no se encuentra tan sólo próximo: está ahí, en Jesús, ya que el Espíritu está en Jesús. La vida cristiana consiste en mirar hacia atrás, hacia el Jesús que ha venido y ha vivido, y hacia adelante, hacia el Jesús que viene.

Lucas es, por tanto, un auténtico evangelista, ya que se preocupa de manifestar cómo la existencia de Jesús es en verdad la actualización de la buena nueva. Es, por tanto, un representante fiel de la tradición apostólica en la misma medida en que nos hace presentes los acontecimientos que ésta nos relata; no se presenta como un testigo, sino como un hombre de la tradición, fiel a sus fuentes [39].

Además, tiene interés en proclamar que el «ahora» del tiempo de Jesús vale para siempre. Es el «hoy» que se afirma en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,21), que anuncia el día de su nacimiento (2,11) y el de su muerte (23,43), el «ahora» repetido a

[37] U. Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas:* ZTK 57 (1960) 51-66.

[38] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1957) 27,30.

[39] H. Schürmann, *Evangelienschrift...* (1962) 67-73.

lo largo de su vida terrestre (5,26; 13,33; 19,5.9.42), «los días» (Hch 13,41; Lc 24,18) anunciados por los profetas (Hch 3,24), el «ha sucedido entre nosotros» (Lc 1,1), donde «nosotros» designa no sólo los discípulos del tiempo pasado, sino también los creyentes del tiempo actual. La obra de Lucas presenta mucha afinidad con el Deuteronomio [40], deseoso de actualizar la palabra de Yahvé: «Hoy Yahvé, tu Dios, te manda» (Dt 26,16). En esta misma línea, sólo Lucas llama frecuentemente a Jesús «Señor», en la más pura terminología cristiana» (Lc 7,13.19) [41].

Esta actualidad del tercer evangelio resulta más clara cuando se confronta con los Hechos de los Apóstoles: el mismo Espíritu actúa en ambas épocas. Es el Espíritu que conduce a Jesús en todo [42] y también a los apóstoles (Hch 8,29.30; 10,19; 11,12.28; 13,2.4; 15,28; 16,6.7; 20,23.28; 21,4.11). Las nuevas misiones que deben emprender se les revelan mediante visiones (9,10.11; 10,3-4.10-11; 16,9-10; 18,9; 22,17-18; 23,11; 27,23.34); se ven liberados de la prisión y de cualquier contratiempo de manera maravillosa (5,19; 8,26; 10,3.7.32; 11,13; 2,7). Si todos estos hechos evocan situaciones evangélicas, los discípulos, desde los tiempos de la vida de Jesús, predican el reino (Lc 9,2) como lo hacen en los tiempos de la Iglesia (Hch 8,12; 19,8; 20,25; 28,23); y la misma cita de Isaías (Is 49,6) sobre la «luz de las gentes» apunta a Jesús (Lc 2,32) y a los misioneros (Hch 13,47); la misma persecución alcanza a Jesús (Lc 4,29) y a los discípulos, que deben sacudirse el polvo de sus pies (9,5; 10,11) y volverse hacia los gentiles (cf. Hch 13,46-47; 18-6). La misma atmósfera de alabanza, de alegría, de plegaria, envuelve el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia [43]. La muerte de Jesús se convierte en el prototipo del martirio de Esteban y, por medio de él, de cualquier testigo cristiano.

Finalmente, en Lucas, el universalismo, proseguido por la Iglesia, según la misión que se le ha asignado, se impone como

[40] E. Lohse, *Lukas als Theologe...* (1954) 271.

[41] Véase también 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5-6; 18,6; 19,8; 22,61; 24,3.34. Sobre este particular, G. W. H, Lampe, *The Lukan Portrait of Christ:* NTS 2 (1955-1956) 160-175; A. George, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc:* Sc.E 14 (1962) 57-69.

[42] G. W. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke,* en *Mém. R. H. Lightfoot* (1955) 159-200. Véase también *Intr. Bib.* 2 (1959) 243-244.

[43] Para los detalles, véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 244-245.

un hecho que ilumina la buena nueva; mejor dicho, constituye esta buena nueva, mientras que en Mateo se presenta como su doloroso final. El examen de los retoques de estilo demuestra, efectivamente, que en Lucas el evangelio se difunde más allá de las fronteras de Israel. Proporciona numerosas explicaciones a aquellos a quienes podrían extrañar las expresiones o costumbres típicamente palestinenses; complementa la sequedad de los recuerdos restituyendo el contexto psicológico de las palabras pronunciadas; difumina el color local o semítico; finalmente, omite sencillamente algunas tradiciones, de sentido judío muy pronunciado, por ejemplo, las relativas al código de purificación de los manjares [44].

Sobre todo, explicita el universalismo contenido en ciertas tradiciones; así, relaciona a Jesús con Adán (3,38), mientras que la genealogía de Cristo, según Mateo, se remonta sólo a Abrahán. Igualmente, cuando Jesús llega al mundo, no son sólo los israelitas los invitados a regocijarse: «¡Paz a los hombres a quien ama Dios!», cantan los ángeles (2,14), ya que «Cristo Señor» es el «Salvador» de todos (2,11). La profecía de Isaías (Is 40,3-5) queda subrayada en la prdicación de Juan: «y toda carne verá la salud de Dios» (3,6; cf. Hch 2,21; 28,28); se presenta como ejemplo a no israelitas: el buen samaritano (10,25-37), el leproso samaritano curado (17,11-19), el centurión a quien alaba Jesús (7,9*).

En el mismo sentido podría demostrarse todavía que el evangelio de Lucas es el de la bondad, el que manifiesta «la filantropía de Dios» (Tit 3,4); bastaría recordar que Lucas recoge las tradiciones que revelan anticipadamente el comportamiento de la Iglesia a través del de Jesús: amigo de los pecadores, de las mujeres, de los extranjeros, revelador de la misericordia insondable de Dios [45].

Si se nos permitiera emplear un término moderno, podríamos decir que el tercer evangelio es el evangelio «social» por excelencia. En el mundo perverso en que se encuentra, la Iglesia necesita una regla de vida; pues bien, Lucas nos muestra claramente cómo explica el Bautista a las muchedumbres, a los publicanos, a los soldados, en qué consisten sus deberes de estado

[44] Para los detalles, véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 246-247. N. Q. King, *The «Universalism» of the third Gospel:* TU 73 (1959) 199-205.

[45] Para los detalles, véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 248-250.

(3,10-14). El sermón inaugural está también concebido en esta perspectiva [46], y abundan en él las recomendaciones de esta clase: «Da (sin cesar) a todo el que te pida» (6,30). «Sed misericordiosos» (6,36). «Dad una medida buena, apretada, colmada, rebosante», ilimitada, y no sólo en previsión del juicio (6,38). ¿Cómo no se sentiría arrastrado el lector a seguir los ejemplos propuestos de esta manera? Por ejemplo, el soldado extranjero, que ama al pueblo judío y edifica una sinagoga: se hace digno del interés de Jesús (7,5); pero no así el sacerdote o el levita que, viendo a un hombre medio muerto, sigue por el otro lado del camino y pasa de largo (10,31-32). Lucas insiste sobre los miramientos que se deben a los pobres y a los pecadores: hemos de invitar a nuestra mesa no a los ricos, de quienes cabe esperar que devuelvan la atención, sino a los desgraciados (14,12-14). No olvidemos tampoco que el gran abismo abierto por el rico entre él y los pobres no puede colmarse en el más allá (16,25-26). Y el fariseo que, por desprecio interior, se aparta de los pecadores, se separa del mismo Dios: para él no habrá ya justificación (18,10-14).

Lucas, evangelista del designio de Dios, es, al propio tiempo, el hombre que concreta hasta dónde llega exactamente la exigencia del mensaje evangélico. Sabe definir la conducta respecto a la riqueza e indica hasta dónde debe llegar el renunciamiento: «cada día» debe tomar su cruz el discípulo de Jesús (9,23). Pero si puede bajar hasta el menor detalle [47], es porque, como evangelista del Espíritu Santo, sabe que la plenitud de la alegría se ha derramado en el corazón de los creyentes (Hch 5,41).

Al igual que cada uno de los evangelistas, Lucas tiene su propia manera de ser auténticamente fiel a la tradición. Ha merecido, especialmente por sus cualidades humanas, el título de historiador, en el sentido que se daba a este vocablo en la antigüedad [48]; pero es, sobre todo, la plenitud de la inteligencia espiritual que posee de esa historia lo que caracteriza su obra y la sitúa en relación con la de otros testigos de Jesús. Sabe que la

[46] J. Dupont, *Les Béatitudes* ([2]1958) 265-298; y ([1]1954) 193-223. Véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 250-251.

[47] Véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 252.

[48] Sobre el historiador en la Antigüedad, cf. T. Guidi, *L'historiographie chez les Sémites:* RB 15 (1906) 509-519; R. Caillois, *Temps circulaire, Temps rectiligne:* «Diogène» 42 (1963) 3-14.

vida de Jesús es la buena nueva que, mediante el acontecimiento pascual, realiza las promesas divinas; pero sabe también que es el origen de un nuevo período en la historia del mundo, el tiempo de la Iglesia, mediante la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Al manifestar esta presencia del Espíritu, Lucas no ha concentrado la vida de Jesús, como Juan, en el misterio del encuentro que Dios realiza continuamente con el hombre; ha revelado la dimensión «espiritual» de la historia en su desarrollo, que se llama entonces con verdad el designio de Dios [49].

[49] Sobre el evangelio de san Lucas, disponemos de las Homilías de Orígenes en SC 87 (1962) y de los libros I - VI del Tratado de Ambrosio en (PL 15, 1527-1850) SC 45 (1956) y 52 (1958); Cirilo de Alejandría (PG 72, 475-490). Entre los modernos, señalemos los comentarios de A. Plummer (1896, [5]1922), T. Zahn (1913, [3]1920), M. J. Lagrange (1921, [7]1948), K. H. Rengstorf (1937, [9]1962), W. Grundmann (1961, [3]1964), H. Schuermann I (Friburgo de Brisgoric 1969), la tesis de G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften* (París-Brujas 1965) y el artículo de A. George, *La construction du troisième évangile:* ETL 43 (1967) 100-129. Recientemente publicó J. Fitzmyer el tomo I de *The Gospel according to Luke I-IX* (Nueva York 1981) de importancia extrema sobre todo lo relacionado con Lc: fechas de composición y autor, lenguaje y estilo, teología, etc.

CAPITULO VIII

EL GENERO LITERARIO DE LOS CUATRO EVANGELISTAS

Al finalizar la segunda parte de esta obra, será interesante ver el camino recorrido y resumir sus grandes etapas.

Los evangelios expresan la tradición de un acontecimiento histórico. Esta tradición, recibida por los apóstoles, transmitida por ellos a la Iglesia, la posee serenamente esta Iglesia, que la defiende contra cualquier deformación; tradición escrita, inseparable de la tradición viva de la que es expresión. A través de los evangelios y de los escritos de los teólogos del Nuevo Testamento, apunta a un acontecimiento idéntico en el fondo, que es posible situar científicamente en la historia cuando se apela al testimonio de las ciencias anejas y de los otros escritos cristianos. Este acontecimiento lo relatan cuatro evangelistas, cada uno de la manera que le es propia.

Tal fue el objeto de los precedentes capítulos. ¿Cuál será el de los que siguen? Básicamente, responder a la cuestión capital que se plantea a todo lector de los evangelios: ¿nos ponen realmente sus redactores en contacto con Jesús de Nazaret, que se presentó como Hijo de Dios, luz y Salvador de los hombres? ¿Relatan fielmente el acontecimiento tal como sucedió? ¿No lo han adornado, deformado, traicionado? Para saberlo, hemos de investigar la intención que los empujó a escribir y apreciar la manera como compusieron sus obras: utilización de fuentes, procedimientos literarios, medios de expresión.

Así, después de dejar hablar sucesivamente a cada uno de los cuatro evangelios, vamos a precisar, desde un punto de vista más general, el género literario a que pertenecen, destacando sus características comunes y confrontándolas con escritos análogos.

Para limitar el alcance y la ambición de estas páginas, se impone una observación: no es posible determinar el género literario de una obra sino después de un minucioso examen de las fuentes utilizadas, cosa que efectuaremos en la tercera etapa de nuestra investigación. No obstante, desde ahora, es ya posible

medir la confianza que merecen los evangelios considerados en sí mismos en su estado definitivo, tal como han llegado hasta nosotros.

Si los trabajos no católicos publicados hace unos cuarenta años [1] se negaban a menudo a reconocer el carácter original de la redacción evangélica en relación con sus fuentes, los recientes insisten en este punto. Así, G. Bornkamm [2] afirma: «El género literario de los evangelios es una creación cristiana original (K. L. Schmidt, R. Bultmann). Su peculiaridad reside en el carácter único del kerigma cristiano, que anuncia que tal hombre es el Señor... Los evangelios no pueden asimilarse por su género literario a las obras de la historiografía antigua, especialmente a la literatura de 'Vidas' o 'Memorias'. No se proponen directamente narrar la 'biografía' de un héroe, sino suscitar la fe del lector de Jesús». Sobre este punto difiere el juicio de Bornkamm del de K. L. Schmidt: mientras este último incluye los evangelios entre la «literatura menor» y se gana con toda razón los reproches de L. de Grandmaison [3], Bornkamm añade: «Las analogías que se encuentran en las formas literarias no cristianas, anteriores o posteriores a Jesucristo, no ayudan en absoluto a comprender los evangelios considerados como un todo; efectivamente, no significan que las tradiciones particulares y los agrupamientos de tradiciones del evangelio se hayan construido según unas normas y unas leyes que existen en otras literaturas populares, profanas o religiosas» [4].

Dejando provisionalmente de lado las tradiciones preevangélicas, tomemos nota de este retorno al buen sentido. Ya no se pueden reducir sencillamente los evangelios al patrón de Marcos y menos todavía a las tradiciones anteriores a Marcos. Si los conservadores se equivocaban asimilando los evangelios a biofrafías edificantes, los hipercríticos lograban resultados igualmen-

[1] Especialmente el extenso trabajo de K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, en *Mél. H. Gunkel* (1923) II, 50-134.

[2] G. Bornkamm, *Evangelien*, en RGG^3 2 (1958) 750.

[3] L. de Grandmaison, *Jésus Christ* (París ^{15}1931) I, 47-49.

[4] G. Bornkamm, *Evangelien* (1958) 750; O. A. Piper, *The Origin of the Gospel Pattern:* JBL 78 (1959) 115-124; ídem, *The Nature of the Gospel according to Justin Martyr:* JR 41 (1961) 155-168; J. W. Bowman, *The Term Gospel and its Cognates in the Palestine Syriac*, en *Mém. T. W. Manson* (1959) 54-67; C. F. D. Moule, *The Intention of the Evangelists*, en *Mém. T. W. Manson* (1959) 165-179.

te decepcionantes: un evangelio dividido en pequeños elementos conceptuados como primitivos. Contra ambos excesos los recientes trabajos de la *Redaktionsgeschichte* [5] han restaurado, por fortuna, el valor literario y teológico de cada uno de los evangelios.

Si los análisis de los capítulos precedentes pueden tener la pretensión de alguna exactitud en la presentación del género literario de cada evangelio, se impone la conclusión: estos cuatro libros relatan un mismo acontecimiento, una doctrina parecida, la historia de Jesús, que vino a salvar a los hombres mediante su muerte redentora, y la revelación del designio de Dios. Es cierto que los sinópticos no muestran claramente, como el cuarto evangelio, su intención de suscitar y sostener la fe del lector; de ahí los dos excesos de los comentadores: esforzarse por reducir los antecedentes joánicos a los de los sinópticos o ignorar adrede el cuarto evangelio. Estas posiciones extremas coinciden en conceder un valor histórico mayor a los sinópticos que al evangelio de San Juan. De hecho, como hemos visto, hay muchas cosas aceptables desde el punto de vista histórico en el cuarto evangelio e, inversamente, es imposible comprender los sinópticos sin considerarlos como teólogos.

Lo cierto es que cada uno de los evangelistas tiene su propia perspectiva. Juan funda su testimonio en el del Espíritu Santo; Lucas escribe el evangelio del mismo Espíritu en forma de historia; Marcos proclama el sentido pascual de la existencia de Jesús y el testimonio de Mateo se identifica con el de su Iglesia. Cada uno tiene su manera peculiar de abordar el acontecimiento que relata. Marcos y Juan dan la impresión de un contacto más inmediato con el acontecimiento que Lucas y Mateo. Pero la conciencia de Lucas y la seriedad de su investigación son garantías seguras de su veracidad.

En suma, los cuatro evangelios son exactamente libros de historia, pero dominados por una fe que quiere comunicarse. Plantean al lector una cuestión que exige de él un compromiso: su razón no quedará plenamente satisfecha hasta que su fe haya respondido a la llamada lanzada por los evangelistas. Nuestra precedente investigación nos ha llevado a esta conclusión: para los creyentes del siglo II, como para los teólogos del Nuevo Testamento, la doctrina es inseparable del acontecimiento que le ha dado vida; por naturaleza, la fe es histórica.

[5] Véase nuestro Boletín, *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des évangiles synoptiques:* RSR 46 (1958) 237-269.

Ahora podemos preguntar a los propios evangelistas: ¿es su intención relatar los acontecimientos tal como sucedieron, o bien, deseosos de «convertir» los lectores a su fe, hacen obra «apologética», en el sentido que adopta este término en la obra de Arístides o de Cuadrato, por ejemplo? [6]. En una palabra, ¿son los evangelistas un testimonio o una apología?

«La discordancia aparente de los evangelios» aporta una primera respuesta. Según frase de Pascal [7], «varios evangelistas para la confirmación de la verdad, su desemejanza útil». Efectivamente, esta convergencia fundamental en el seno de divergencias notorias sobre puntos secundarios puede ser un argumento de gran valor, pero bajo dos condiciones: no olvidar que tal convergencia está sujeta a eventual revisión por el estudio de las fuentes de los evangelios; saber que este argumento no es una prueba definitiva más que en una perspectiva de fe, compartida o supuesta. El historiador no debe ser forzosamente creyente para admitir el valor histórico de los evangelios, pero debe simpatizar con la fe que los anima [8].

En estas condiciones, la *concordia discors* de los cuatro evangelios, corroborada por las confirmaciones que aportan los otros escritos del Nuevo Testamento, es de mucho peso en favor de la historicidad del acontecimiento que relatan. Los historiadores fieles al pensamiento de Langlois y Seignobos reconocerán en esto un argumento clásico para afianzar el valor histórico de un libro o de un grupo de libros. Lejos de nosotros negarle todo crédito; pero nos guardaremos de pensar que basta él solo para dirimir la cuestión de la historicidad de los evangelios; solamente constituye un indicio positivo suplementario que añadir al debate.

Podemos aportar una segunda respuesta al problema de la

[6] Cuadrato y Arístides de Atenas presentaron ambos una apología al emperador Adriano, entre 123 y 129, según atestigua Eusebio, HE IV, 3, 1-3 (traducción castellana de la *Apología* de Arístides en PAG, págs. 117-151) Algunos críticos han querido atribuir a uno u otro el *Discurso a Diogneto;* trad. castellana, en PA, 845-860. Véanse los trabajos de P. Andriessen, RTAM 13-14 (1946/1947), VC 1 (1947), «Sacris Erudiri» (1949); el de W. Hunger, en Schol. 20-24 (1949) 390-400.

[7] B. Pascal, *Pensées,* núms. 318 y 968 (E. Lafuma, 1962; trad. castellana, *Pensamientos,* núms. 644 y 739, t. II: Buenos Aires 1959) 171 y 205.

[8] M. Goguel, *Jésus* (1950) 159.

intención que guió a los evangelistas: se deduce de un estudio de la forma como se expresan. L. de Grandmaison ha dicho lo esencial en unas páginas excelentes: nuestros evangelios «inauguran y constituyen ellos solos, en el género biográfico de tendencia doctrinal y apologética, una variedad nueva a la que nada se parece, incluso en las obras igualmente destinadas a hacer conocer y apreciar a un fundador religioso. En cuanto al fondo, los caracteres propios de la variedad evangélica son, junto con la sumisión completa del autor a su objeto, la fusión constante, en la exposición religiosa y moral, de la persona y de las enseñanzas de Jesús, y el supuesto permanente de que basta relatar o reproducir exactamente para obtener el efecto deseado: las palabras y los hechos del Señor son válidos por sí mismos y se manifiestan como irreformables. Los evangelios son, por tanto, más epifanía que apología; tienden a alimentar la fe, a comunicarla por vía de contagio vital, a desarrollar, entre quienes son capaces y dignos, el germen preexistente. No son un alegato, sino una exposición, un resumen tradicional e incompleto de la buena nueva» [9].

Inspirándonos en este juicio, quisiéramos esbozar lo que constituye la originalidad de los evangelios en relación con cualquier otra literatura y lo que permite definirlos como «testimonio», más aún que como exposición o resumen o incluso epifanía. A decir verdad, en ninguna otra parte se descubre una literatura análoga, que pretenda a un tiempo reproducir un hecho y atestiguar ardientemente en su favor, debido a que tanto la vida del que lo relata coma la del que lo escucha están comprometidas con él.

¿Son apologías los evangelios? Para empezar habría que recordar cuanto hemos dicho a propósito de los evangelios apócrifos: su preocupación consiste en glorificar a Cristo o a algún apóstol y probar al incrédulo que está equivocado al no creer; por ejemplo, el evangelio llamado «de Pedro». Ahora bien, las discusiones relativas a la identidad de quienes escribieron los cuatro evangelios canónicos demuestran hasta qué punto se preocuparon por esconder su personalidad, por esfumarse ante la Iglesia, única que debía poner sobre su obra el sello de la canonicidad; los esfuerzos recientes para determinar las perspectivas

[9] L. de Grandmaison, *Jésus Christi* (1931) I, 52-53. En la edición abreviada (París [4]1930) 34-35.

de cada evangelista muestran igualmente hasta qué punto sus juicios personales desaparecen tras la tradición de la que son testigos.

¿Se presentan nuestros libros como una apología de los discípulos? Cierto que la estima (casi habría que decir el culto) que se profesaba a los apóstoles crecía constantemente. Lucas relata que se llegaba «hasta el punto de sacar a las calles a los enfermos y ponerlos en lechos y camillas, para que, llegando Pedro, siquiera su sombra los cubriese» (Hch 5,15); y Pablo, hacia el año 56, escribiendo a los Gálatas, llama a Santiago, Cefas y Juan «las columnas» (Gál 2,9). Se nos hace difícil imaginar la veneración extraordinaria con que se rodeaba a quienes habían tenido el privilegio de vivir en compañía de Jesús, el Señor resucitado. Pablo, en todo caso, denuncia el exceso de este fervor cuando se ve obligado a luchar contra los judaizantes e incluso los judeocristianos, contra aquellos «archiapóstoles» que se levantaban contra él arguyendo que habían conocido a Jesús durante su vida terrena. Ahora bien, en los evangelios, a estos mismos hombres, considerados, amados, adulados, se les describe bajo un aspecto poco favorable. Se muestran tardos, ambiciosos, cobardes, incrédulos: discuten siempre, dan pruebas del mismo espíritu nacionalista que sus contemporáneos y, finalmente, niegan a su Maestro. El hecho de que algunos críticos, por otra parte sin fundamento alguno, hayan tachado de legendaria la negación de Pedro es señal de que esas tradiciones parecían bastante extrañas. Desde ese momento se plantea la cuestión de manera ineluctable: ¿por qué los evangelistas relatan semejantes recuerdos, humillantes para las autoridades que veneran, incluso poco edificantes? ¿No es un indicio que permite pensar que relatan unos hechos reales de los cuales han conservado el recuerdo?

Un razonamiento parecido, incluso más significativo, puede hacerse respecto a la forma como trazan el retrato de Jesús. Los evangelistas redactan sus obras en el momento en que Jesús es adorado como Cristo y Señor, como Hijo de Dios preexistente desde toda la eternidad, sentado ahora a la diestra del Padre, de donde ha de venir a juzgar a vivos y muertos. Los críticos procuran descubrir en los textos evangélicos indicios de ese desarrollo de la fe cristiana: apenas aparecen algunas alusiones en boca de Jesús, probablemente incomprensibles para sus oyentes. ¿Es verosímil, por ejemplo, que los evangelistas subrayen que Jesús se atribuyó el título de «Hijo del hombre», cuando precisamente esta apelación cayó en el olvido desde las primeras gene-

raciones cristianas? ¿Y cómo se explica que se retenga precisamente el título de «Cristo», cuando Jesús lo declinó constantemente? Sin duda, una gimnasia mental semejante, una tal transposición constante no es absolutamente imposible, pero resulta muy improbable a los ojos del historiador.

Si los evangelios fueran apologías de Cristo, hubieran debido eliminar determinadas afirmaciones que suscitaron bastantes dificultades hasta el concilio de Nicea y que, no obstante, ponen en boca o describen su conducta: por ejemplo, Jesús es inferior al Padre; se dirige a él en actitud de súplica; a él atribuye sus milagros; en Getsemaní le obedece dolorosamente; en la cruz se encuentra aparentemente abandonado de él, hasta el punto de que los testigos ulteriores del texto [10] se han esforzado en modificar el grito de Cristo: «Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado? (Mc 15,34; Mt 27,46), por «Fuerza, fuerza..., me abandonas». Jesús ignora el día y la hora del juicio: considera el pecado contra el Espíritu Santo más grave que la blasfemia contra él.

Finalmente, su comportamiento parece a menudo un obstáculo a la fe que exige en su persona: se oculta de las masas, se ve obligado a huir ante sus enemigos, a esconderse, sufre como todos los hombres y conoce la angustia de la agonía; sus propios milagros pasan inadvertidos: llega a realizarlos como a hurtadillas, evitando que se les conceda un valor taumatúrgico. ¿Qué pensar de la doctrina moral preconizada por los evangelios? No tolera concesión alguna con respecto a las ideas de la época o de los prejuicios humanos: si bien la recompensa prometida es el cielo, éste es sólo accesible a quienes hayan sido perseguidos, como Jesús. Pablo resumió perfectamente la impresión que puede provocar semejante programa: «Escándalo para los judíos, locura para los gentiles« (1 Cor 1,23).

Si los evangelios no son apologías, ¿son quizás especulaciones doctrinales? ¡Qué pobreza de composición cuando se comparan con las obras de los gnósticos de finales del siglo primero! En éstos interesa, como en cualquier obra racional importante, evitar las contradicciones internas. Así, Marción expurga cuidadosamente el evangelio de cuanto no conviene a la teología del

[10] G. Jouassard, *L'abandon du Christ par son Père durant la passion d'après la patristique et les docteurs du XIII siècle* (Lyon 1923) 13. Véase L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre* (1930) 256.

Dios bueno (cf. pp. 60-62). O bien los autores utilizan un lenguaje erudito, esotérico, cuya finalidad consiste en sorprender a los espíritus crédulos.

No sucede así con los evangelios. El relato no es rebuscado, no se juzga en absoluto a Cristo ni a sus adversarios, ni se ofrecen especulaciones teológicas. Si algo tienen de admirable no es, indudablemente, su profundidad, sino más bien la extremada simplicidad de la relación. «Jesucristo dijo las cosas tan sencillamente que parece no haberlas pensado, pero tan netamente que se ve bien lo que pensaba de ellas. Esta claridad, unida a esta ingenuidad, es admirable» [11]. El testimonio de los evangelistas respeta esa característica de las enseñanzas de Jesús hasta tal punto que sentimos la tentación de aplicarles lo que Pascal dice del propio Cristo.

¿Quién pudo, en efecto, inventar las parábolas sino aquél a quien se atribuyen? ¿Por qué buscar un genio en otra parte, a menos de conferírselo arbitrariamente a los evangelistas o a la primitiva comunidad? En verdad, la sencillez de los evangelistas, esa sencillez que no retrocede ante las aparentes dificultades, incluso ante las contradicciones, es un argumento de peso en su favor.

Finalmente, lejos de poder reducirla a un sistema teológico, la doctrina evangélica es inseparable de la existencia de Jesús de Nazaret; se trata menos de una doctrina que de una persona; menos de una solución aportada al sentido de la existencia que de un misterio que irrumpe en el mundo de los hombres. También en esto dan prueba los evangelistas de una ingenuidad que hace difícil interpretar su obra: más allá del significado inmediato queda siempre un sentido que escapa al crítico. Y es que, en definitiva, los evangelistas no han querido propiamente transmitir una doctrina, sino atestiguar un hecho: la muerte voluntaria de Jesús, que acepta su sacrificio por nuestra salvación. De esta manera, la exposición queda inmediatamente animada por la fe que anima al testigo: eso es lo que caracteriza propiamente un «evangelio».

Volvamos a nuestra pregunta: ¿Son los evangelios libros de historia? Sí, porque aportan testimonios de valor, respecto a un hecho acaecido, que no están deformados por una preocupación

[11] B. Pascal, *Pensées,* núm. 309 (Ed. Lafuma; trad. castellana, *Pensamientos,* núm. 743, t. II; Buenos Aires 1959) 206.

apologética. Pero no son libros de historia como los demás, pues no se limitan a la exposición objetiva de los acontecimientos; pretenden plantear una cuestión fundamental y nos obligan a planteárnosla: ¿Es Jesús realmente Dios, como afirman esos testigos? Tendremos que examinar este dato. Pero antes de hacerlo es conveniente sopesar con cuidado el valor de las fuentes utilizadas por los evangelistas. Éste es el objeto de la tercera parte de nuestra investigación.

TERCERA ETAPA

LA TRADICION EVANGELICA

En su piedad, el lector cristiano se daría por satisfecho con las variadas perspectivas que le ofrecen los cuatro evangelios sobre la existencia de Jesús. Es muy cierto, como ha dicho el P. Lagrange, que «los evangelios son la única vida de Jesús que puede escribirse. Sólo es menester entenderlos lo mejor posible» [1]. *Bastaría volver sin cesar a la fuente que siempre mana y que es la tradición del primer siglo.*

Desde luego. Mas para alcanzar esta finalidad con más exactitud es preciso remontarse más allá de los escritos actuales, hasta las fuentes utilizadas. Una vez llevada a cabo esta última etapa de nuestra investigación histórica, sabremos con más seguridad si los evangelios, en su forma actual, nos permiten encontrarnos con Jesús en persona tal como se manifestó antaño.

El título impuesto a esta etapa desborda su contenido; nos limitamos a la tradición presinóptica, dejando expresamente de lado el cuarto evangelio. Pero se trata de la tradición evangélica. Como hemos indicado en el transcurso del análisis del evangelio espiritual, éste se presenta como la prolongación y la coronación de la tradición sinóptica. La investigación histórica que debe afectar a las fuentes utilizadas por los tres primeros evangelistas —fuentes que denominaremos por comodidad «tradiciones presinópticas»— llega no sólo al retrato de Jesús de Nazaret, sino también al pleno conocimiento de Cristo nuestro Señor que se ilumina en la tradición joánica.

Nuestro método será regresivo. Desde los evangelios nos remontaremos a las tradiciones presinópticas. De estas últimas intentaremos remontarnos aún más arriba; entonces se planteará la cuestión decisiva: ¿debe limitar el historiador su ambición a conocer el contexto vital que transmitió el evangelio o puede descubrir en la fuente de la tradición evangélica a Jesús en persona?

[1] M. J. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ* (París ^{6}1929) VI.

CAPITULO IX

DE LOS EVANGELIOS A LAS TRADICIONES PRESINOPTICAS

I

EL ANALISIS LITERARIO

El examen de una obra supone dos investigaciones: una se fija esencialmente en el texto para precisar el contenido y determinar las fuentes; la otra busca la naturaleza del terreno que la vio nacer. Análisis literario del texto y examen de su condicionamiento sociológico: he ahí los dos estadios o pasos que permiten llegar desde los evangelios escritos hasta las tradiciones presinópticas.

Entre los evangelios existen parecidos y divergencias de naturaleza muy diversa y de difícil clasificación. Se trata de un hecho único en la literatura, denominado a menudo *concordia discors*. Este hecho plantea una cuestión: ¿cuáles son las mutuas relaciones de esos escritos? ¿Es posible descubrir tras ellos documentos de suficiente extensión que se puedan someter a una crítica histórica ceñida o, cuando menos, detectar entre ellos ciertas unidades literarias cuyo género se pueda precisar? La respuesta a esta pregunta interesa a nuestro propósito de investigación histórica, pero depende esencialmente del conocimiento exacto del hecho sinóptico. Este hecho lo expondremos en su simplicidad y complejidad, evitando toda explicación precipitada, aunque goce del favor de numerosos críticos contemporáneos [1].

Durante mucho tiempo se publicaron «armonías», destinadas no a poner de relieve el hecho sinóptico, sino a coordinar las diversas tradiciones, exponiéndose a sacrificar las pequeñas divergencias y a imponer al relato la sucesión cronológica de una vida de Jesús. El primer intento de esta clase fue el de Taciano, quien, como hemos visto (cf. pp. 63-66), redactó el *Diatessaron*, narración continuada de la buena nueva. Pero la Iglesia no animó mucho tales intentos; prefería atenerse a los cuatro evangelios aunque fuese imposible armonizarlos.

A finales del siglo XVIII, los trabajos científicos se preocupaban no tanto de probar el acuerdo esencial de las tradiciones cuanto de exponer el hecho objetivo. El instrumento cada día más perfeccionado y que permitió llegar al conocimiento del hecho sinóptico se llamó sinopsis (del griego *synopsis*, mirada de conjunto): con una sola mirada se encuentran los textos emparentados, de modo que es fácil determinar el grado de parecido o divergencia hasta en los menores detalles [2].

EXPOSICION DEL HECHO SINOPTICO

En conjunto, sobre los numerosos dichos y hechos de Jesús relatados (cf. Mt 9,35; Mc 4,2), los tres primeros evangelios proporcionan datos parecidos: los mismos milagros, las mismas parábolas, las mismas discusiones, los mismos acontecimientos importantes de la vida de Jesús. Un rápido examen comparativo entre los sinópticos y el cuarto evangelio lo demuestra con evidencia.

A fin de desenredar la madeja de las múltiples relaciones que existen entre los sinópticos, se suele dar nombre a las tradiciones que representan. La *triple tradición*, que incluye las perícopas documentadas por tres testigos, se llama también tradición de Marcos, porque este evangelista ocupa la posición intermedia entre Mateo y Lucas. La *doble tradición*, que incluye las perícopas que no pertenecen a Marcos, documentadas por dos testigos, corresponden de hecho a la tradición común de Mateo y Lucas. Las

[1] Cf. una exposición detallada y bibliografía en *Le fait synoptique*, en *Intr. Bib.* 2 (1959) 258-295; trad. castellana: *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965).

[2] En griego, la sinopsis de Huck-Lietzmann (Tubinga 1950) es una de las mejores. Ha sido superada por la de K. Aland (Stuttgart 1964). En ésta se encuentra el texto completo de Juan y los principales apócrifos paralelos. En francés, dos sinopsis, publicadas por Desclée de Brouwer (1964) y Cerf. En español, la de Taurus. Para una visión panorámica de las perícopas, X. Léon-Dufour, *Concordance des évangiles synoptiques* (Tournai/París 1956), con ayuda de siete colores hace resaltar la presencia de las tradiciones en cada evangelio sinóptico.

tradiciones simples indican los pasajes representados por un solo testigo, Mateo, Marcos o Lucas. Finalmente, se denominan *duplicados* las tradiciones repetidas dos veces en un mismo evangelio.

Los aficionados a las estadísticas quisieran llegar a menudo a resultados tales que permitieran aplicar al material evangélico los métodos matemáticos; ignoran no sólo el factor de la tradición oral que está en la base de nuestros evangelios, sino las incertidumbres en que nos deja la crítica textual. Así, los totales no siempre concuerdan, debido a que tal o cual versículo es considerado como auténtico por un autor y como no auténtico por otro; por ejemplo, Mt 17,21 no aparece en la edición de Nestle y se reproduce con reparos en la Biblia de Jerusalén, mientras que nosotros lo juzgamos auténtico [3]. Por otra parte, la estimación del grado de parecido entre dos testigos puede variar mucho. Las genealogías de Jesús en Mateo (1,1-17) y en Lucas (3,23-38), ¿provienen de la misma fuente? ¿Puede decirse lo mismo de los relatos sobre la tentación de Jesús que escriben Marcos (Mc 1,12-13) y Mateo/Lucas (Mt 4,1-11; Lc 4,1-1)? Cuando, de los dos testigos de un acontecimiento, uno añade algo al relato del otro, ¿debemos deducir que existe una tradición suplementaria? Por ejemplo, en el episodio del epiléptico, los detalles que proporciona Marcos (9,15-16,20-26), o el detalle de Lucas sobre el «hijo único» (Lc 9,38). Estas observaciones tienden a limitar la confianza que podemos conceder a las estadísticas generales, pero no invalidan los resultados siguientes.

La *triple tradición* ocupa más de la mitad de Marcos (330/661 versículos), alrededor de un tercio de Mateo (330/1068 versículos) y casi un tercio de Lucas (330/1150 versículos). Por otra parte, Marcos sólo tiene unos cincuenta versículos propios: la parábola de la paciencia del sembrador (Mc 4,26-29), el episodio de los deudos de Jesús (3,20-21), la curación del sordo y tartamudo (7,31-37) y del ciego de Betsaida (8,22-26), además de algunos *logia* dispersos. Todo acontece como si Marcos representara el denominador común de la tradición sinóptica. Ofrece, no obstante, algunas tradiciones ignoradas por Mateo o por Lucas, mientras que ignora numerosos elementos presentes en los otros dos sinópticos. La *doble tradición* cubre casi un quinto de los versículos de Mateo y Lucas (230 a 240 versículos), o sea, además del relato de la infancia, ocho parábolas, algunos relatos y numerosas sentencias. Por su parte, Lucas tiene entre 500 y 600 versículos propios, según se cuenten solamente los pasajes propiamente dichos o se incluyan pequeñas adiciones bastante numerosas. Todo transcurre como si Mateo y Lucas poseyeran un fondo común, al que se añadirían las tradiciones propias a uno o al otro.

[3] X. Léon-Dufour, *L'épisode de l'enfant épileptique,* en *La Formation des Évangiles* (1957) 91-92. Otros versículos que aprecian de distinta manera los especialistas de crítica textual: Mt 18,11; 23,13; Mc 16.9-20; 7,16; 9,44.46; 11,26; 15,28; Lc 17,36; 23,17.

La evidencia global de un parecido entre los materiales utilizados se esfuma cuando éstos se examinan de cerca. Se trata, desde luego, de un mismo recuerdo, pero ¡cuántas variaciones en el relato! El *padrenuestro* contiene siete peticiones en Mateo (6,9-13), cinco en Lucas (11,2-4). Según Mateo, 10,10 y Lucas 9,3 = 10,4, Jesús prohíbe tomar lo que sea para el camino; según Marcos 6,8-9, autoriza expresamente un bastón. Persiste el parecido; pero hay que matizar el significado y preguntarse a menudo por qué, en relatos globalmente idénticos, aparece una variante.

La cuestión suscitada por el examen del contenido de los textos es doble: si se niega cualquier dependencia literaria entre ellos, ¿cómo justificar los numerosos acuerdos? De afirmar su dependencia mutua, ¿cómo explicar las omisiones y las adiciones? ¿Basta con recurrir a la perspectiva propia del autor, al centro de interés de sus lectores? ¿Y cómo evitar arbitrariamente en la búsqueda de sus secretas intenciones?

El hecho sinóptico no se caracteriza sólo por la naturaleza de los materiales reunidos, sino también por su orden. Esto requiere un examen cada vez más minucioso. Al presentar el evangelio según Lucas, hemos reconocido, en la base de los tres sinópticos, la existencia de una catequesis primitiva que habría imprimido una marca definitiva en los acontecimientos de la existencia de Jesús (cf. Hch 10,37-41); a pesar de las adiciones propias a cada evangelio, se reconoce un mismo esquema:

	Mt	Mc	Lc
A. *Preparación del ministerio*	3,1-4,11	1,1-13	3,1-4,13
B. *Ministerio en Galilea*	4,12-18,35	1,14-9,50	4,14-9,50
C. *Subida hacia Jerusalén*	19,1-20,34	10,1-52	9,51-18,43
D. *Pasión y la resurrección*	21-28	11-16	19-24

Ahora bien, dentro de esta concordancia global, las discordancias manifiestas impiden hablar de plagio mutuo. La más notable

es la que presenta Mateo en relación con Marcos/Lucas: mientras Marcos, desde 1,21 a 6,13 y Lucas de 4,31 a 9,6 siguen el mismo orden, Mateo va por su camino; especialmente, los discursos de misión y de las parábolas son presentados en un orden inverso. Además, la distribución de las sentencias es diferente en Mateo y en Lucas: el primero las concentra en algunos discursos importantes, mientras que en Lucas se hallan habitualmente dispersas.

En el amplio contexto de que acabamos de hablar, y que hemos calificado como parecido en los tres evangelios, se descubren «secuencias», series de pequeños relatos. Ahora bien, el fenómeno de *concordia discors* comprobado en el conjunto de los tres libros se observa también a propósito de estas unidades reducidas. Un lector atento de la sinopsis observa fácilmente que Mateo y Marcos ofrecen a menudo secuencias parciales casi idénticas; por ejemplo:

Mc	1,21-45	2,1-22	2,23-3,6
Mt	7,28-8,16	9,1-17	12,1-14
Mc	3,22-4,34	4,35-5,20	5,21-43
Mt	12,22-13,34	8,18-34	9,18-26

salvo que Mateo invierte el orden de Marcos (así Mc 1,40-45; 4,25; 4,35-5,20; 5,21-43).

Por su parte, Lucas va ordinariamente en acuerdo con Marcos, insertando sus tradiciones en la secuencia de Marcos, sin desordenarla. No obstante, a veces se separa y se permite notables desplazamientos e inversiones. La llamada de los discípulos precede (Mc 1,16-20) o sigue (Lc 5,1-11) a la primera predicación de Jesús en Cafarnaún; la visita de Jesús a Nazaret se encuentra en un contexto muy distinto (Mc 6,1-6; Lc 4,16-30); en el relato de la pasión estos desplazamientos son especialmente frecuentes. A veces, al final de una secuencia parecida a la de Marcos, Lucas incluye un episodio remotamente relacionado. Así, en Lucas, la controversia sobre Beelzebul no va seguida del episodio que relatan Mateo/Marcos sobre la auténtica familia de Jesús, sino de otro análogo: el de la mujer que bendice a la madre de Jesús (Lc 11,27-28). En cuanto al pasaje sobre la verdadera familia de Jesús, Lucas lo reproduce en un contexto distinto de Mateo/Marcos, después del capítulo de las parábolas (Lc 8,19-21).

«Se diría... una auténtica arcada con sus columnas y sus capiteles esculpidos, transportados en un solo bloque a monumentos orientados y distribuidos de modo distinto» [4].

El lector puede descender a detalles; comprobará que en un mismo pasaje las palabras y los acontecimientos están ordinariamente en una misma serie. No obstante, a veces extraña una inversión. Por ejemplo, la segunda y tercera tentaciones de Jesús están invertidas en Mateo (4,5-10) y en Lucas (4,5-12). A veces una modificación afecta la misma frase; por ejemplo, según Mc 4,8 la progresión es ascendente: treinta, sesenta, ciento por uno. Estas variaciones no son raras [5]; atañen a numerosos puntos de las recensiones; tienen, por tanto, mucha importancia para la comprensión del hecho sinóptico. Cuanto más se examina el detalle, tanto mayor se muestra la libertad en el tratamiento de los materiales o de las secuencias. Se plantea una cuestión parecida a la que surgía tras el contenido de los sinópticos: si la secuencia global refleja la estrecha y común dependencia de un mismo esquema, ¿cómo explicar estas innumerables transposiciones? ¿Gracias al solo trabajo de composición literaria de los evangelistas o debido a algún otro factor?

No quisiéramos abusar de la paciencia del lector. Interesa, no obstante, llevar un poco más lejos todavía el examen del hecho sinóptico, dado que las diferencias y los parecidos afectan no sólo al contenido y orden de los materiales utilizados, sino a su misma expresión.

Observemos ante todo las concordancias. Los sinópticos, si se comparan con Juan, parecen escritos en un estilo idéntico: poco diálogo, unos cuantos discursos extensos minuciosamente compuestos. Esta concordancia se vuelve a encontrar, cosa singular, en la estructura del relato; algunas indicaciones y paréntesis están colocados en el mismo punto del relato, cuando no parecían en absoluto obligados por el movimiento narrativo. Por ejemplo, la misma indicación interrumpe el relato de la vocación de los primeros discípulos: «pues eran pescadores» (Mt 4,18 = Mc 1,16); el relato de la curación del paralítico se interrumpe en el mismo lugar y con los mismos términos: «pues para que veáis..., dijo al paralítico» (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24) [6].

[4] L. de Grandmaison, *Jésu Christ* (1931) I, 94-95.

[5] Otros ejemplos en X. Léon-Dufour, *Concordance...* (1956) 19.

[6] J. C. Hawkins, *Horae synopticae* (1909) 55-57, ha anotado tres casos para Mt/Mc/Lc, 6 para Mt/Mc, 2 para Mc/Lc, 1 para Mt/Lc.

La concordancia llega a veces hasta la identidad verbal. Ciertamente, el número de versículos estrictamente idénticos es poco y sólo se encuentra en dos evangelios a la vez (8 para Mateo/Marcos, 6 para Mateo/Lucas, 3 para Marcos/Lucas); existen, sin embargo, semejanzas sorprendentes: por ejemplo, en la predicación de Juan, que comprende 63 palabras, sólo difieren dos o tres en Mateo y Lucas (Mt 3,7b-10; Lc 3,7b-9)[7]. Observemos que esta identidad concierne más a menudo a los dichos del Señor; la libertad es mayor en la parte narrativa; puede observarse en los episodios del centurión (Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10; 13,28-29), de los hijos de Zebedeo (Mt 20,20-28 = Mc 10,35-45) o del epilético (Mt 17,14-20 = Mc 9,14-19 = Lc 9,37-43; 17,5-6). Sorprendente concordancia, finalmente, en el empleo de palabras raras que sólo encontramos una vez en el Nuevo Testamento, o bien en la manera idéntica de citar el Antiguo Testamento, desconocido, sin embargo, en la tradición manuscrita (Mt 3,3**; 11,10**)[8].

Si el conjunto de estas concordancias exige por lo menos un contacto literario entre los sinópticos, los fenómenos de discordancia invitan a no deducir precipitadamente una dependencia literaria inmediata. Desde luego, muchas divergencias pueden atribuirse al trabajo de redacción del evangelista: transiciones, matices de estilo, cambios de palabras que reflejan una perspectiva diferente (por ejemplo, Lc 11,33 = Mt 5,15). Otras pueden explicarse por el recurso a traducciones diferentes de una misma palabra original: así, por ejemplo, el término arameo *bâri'* estaría debajo de las diversas palabras empleadas por Mateo/Marcos (*ischyontes,* Mt 9,12 = Mc 2,17) y por Lucas (*hygiainontes,* Lc 5,31): los «vigorosos» o «sanos»[9].

Junto a estas divergencias, más o menos justificadas, persiste un fenómeno mucho más sorprendente, que los críticos suelen recalcar poco y explicar mal. Una idea o un relato se plasman en una estructura determinada. Ahora bien, estos elementos se encuentran a veces disociados, lo cual provoca entre ellos una discordancia. En dos narradores de un mismo relato, uno de los elementos permanece idéntico, el otro varía. La parábola de los talentos (Mt 25,14-30) y la de las minas (Lc 19,11-27), la de las

[7] Complétese mediante las indicaciones de X. Léon-Dufour, *Concordance...* (1956) 18-19.

[8] Véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 266.

[9] J. Jeremias, TLZ 74 (1949) 532; M. Black, *Aramaic Approach...* (²1954) 278.

bodas reales (Mt 22,1-10) y la de los invitados al banquete (Lc 14-16-24) ofrecen estructuras idénticas, pero palabras muy variadas. Aunque algunos críticos persistan en reivindicar para cada autor una total independencia literaria, se interpreta generalmente este parentesco apelando a un contacto literario, pero también a una diversificación en el estadio de la tradición oral.

A veces aparece el fenómeno inverso: en un mismo episodio las palabras son las mismas, pero han cambiado de lugar, incluso de sentido. Estos «desplazamientos» parecen los más difíciles de explicar sólo por la actividad literaria del evangelista. Veamos algunos muy sencillos, en los que las palabras conservan el mismo sentido a pesar de expresar realidades diferentes. El espíritu impuro al salir del poseído curado «dio un fuerte grito» (Mc 1,26) y recibe a Jesús (Lc 4,33); Jesús «levantó» *(ēgeiren)* a la suegra de Simón (Mc 1,31), la misma que, según Mt 8,15, «se levanta» *(egerthe);* la muchedumbre admira a Jesús por la autoridad que manifiesta en Mc 1,27 por su doctrina y en Lc 4,36 por el propio exorcismo.

A veces, al desplazarse, la palabra adquiere un significado diferente. *Logos* significa «suceso, noticia» en Mc 1,45 y «fama» en Lc 5,15, en el contexto de un mismo episodio. ¿Quién podría suponer, al leer una traducción, que una misma palabra, *basanizo,* significa en Mt 14,24 que la «barca estaba... *agitada* por las olas» y en Mc 6,48 que los discípulos se hallaban «*fatigados* de remar»? Modificad las relaciones gramaticales (una coma fuera de sitio, como diríamos nosotros), y cambia el sentido: «Lo que yo os digo *en la oscuridad,* decidlo a la luz» (Mt 10,27) se convierte en «todo lo que *decís en las tinieblas* será oído en la luz» (Lc 12,3). En la controversia sobre el matrimonio y el divorcio, los fariseos evocan la ley de Moisés, pero en Mt 19,7 se sirven de ella como de un argumento contra Jesús: «¿Cómo es que Moisés ordenó...?», mientras que en Mc 10,4 responden a la pregunta mediante la misma cita. Podríamos multiplicar los ejemplos[10] y notar, finalmente, que la misma palabra, la misma frase, pueden pronunciarla diferentes personas y adoptar así un sentido nuevo: palabras distintas podían expresarse mediante sonidos casi idénticos (así las vocales *e, ei, ē* se pronuncian todas *i* por el fenómeno del «itacismo»). Algunos ejemplos: «Vio *(eiden)* a la suegra de Pedro» (Mt 8,14) y «pero la *(he de)* suegra de Simón», Mc 1,30; también Mt 13,55: «¿No es éste *el hijo del carpintero (ho tou*

[10] Véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 269-271.

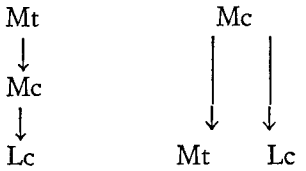
téktonos huiós)?» y Mc 6,3: «¿No es acaso *el carpintero hijo* de María *(ho tekton ho huiós tes Marías)?*». Estos fenómenos microscópicos parecerán despreciables a muchos; verdaderamente, tomados por separado no tienen un gran alcance, pero al afectar a toda la tradición sinóptica, hay que tenerlos en cuenta.

INTERPRETACION DEL HECHO SINOPTICO

Las afinidades entre las recensiones parecen probar al conjunto de los críticos, si no una interdependencia de estos pasajes, por lo menos un contacto literario entre ellos. La apreciación de los desacuerdos es, por el contrario, muy diversa. Algunos autores creen que para justificarlos bastan los hábitos de estilo, la composición literaria y las tendencias doctrinales. Otros, cada vez más numerosos, conceden que ciertas divergencias pueden imputarse a la actividad literaria o doctrinal de un evangelista; por ejemplo, la generalización de Mateo respecto a las curaciones obradas al atardecer (Mt 8,16 = Mc 1,32) o la intención de Lucas (Lc 24,6), que modificando la tradición según la cual el ángel fija la cita en Galilea, centra su perspectiva en Jerusalén. Pero semejante actividad no se ha ejercido necesariamente sobre el texto de otro evangelio. Por lo demás, esos mismos críticos confiesan que no todo puede atribuirse al trabajo de redacción, y a menudo se ven obligados a evocar traducciones diferentes de las mismas palabras arameas o fallos de la memoria durante el período oral de la tradición.

En el transcurso de los dos últimos siglos se elaboraron tres grandes sistemas, de los cuales sólo podemos indicar los principios generales [11]. Según el sistema de la *tradición oral,* la catequesis se estereotipó rápidamente debido a la pobreza del vocabulario de la lengua aramea y de las propias leyes de la repetición continua: de ahí los parecidos entre los diversos escritos. Las diferencias reflejan las exigencias de los medios en que tenía lugar la catequesis. En nuestros días casi ya no quedan críticos que mantengan este sistema: la estructura de las perícopas y su secuencia, a veces idéntica, a veces interrumpida y proseguida simultáneamente, exige un contacto literario de los evangelios entre sí o, por lo menos, de las unidades presinópticas.

Se ha apelado al sistema de la *interdependencia* de los sinópticos, proponiendo todas las genealogías posibles de los evangelios. Hay dos que merecen reflexión:



La primera no ha tenido éxito: la segunda tiene casi valor de dogma. Pero algunos —nosotros entre ellos— la rechazan como insuficientemente crítica. No podemos justificar aquí en detalle esta postura; tracemos tan sólo un esbozo.

El conjunto de los críticos acepta los dos axiomas siguientes: Marcos es independiente de Mateo y Lucas; Mateo y Lucas son mutuamente independientes. En cambio, no admitimos los otros dos axiomas: Lucas depende inmediatamente de Marcos, Mateo depende inmediatamente de Marcos. Así no se explican los fenómenos microscópicos que manifiesta el hecho sinóptico. Entiéndasenos: admitimos contactos literarios parciales entre Lucas o Mateo y las fuentes de Marcos; pero no podemos admitir que Lucas o Mateo tuvieran ante los ojos el texto de Marcos cuando redactaron sus evangelios. Las impresiones de conjunto que nos dan los críticos no proporcionan una prueba perentoria contra la continua multiplicidad de indicios inversos. Los minuciosos estudios llevados a cabo sobre tal o cual episodio o sobre los escritos de la pasión en su conjunto ponen continuamente en tela de juicio el sistema de la interdependencia [12]. Llegará un día en que la prioridad absoluta de Marcos con relación a Mateo o Lucas aparecerá como un *a priori* de la crítica pasada.

Una tercera categoría de explicaciones del hecho sinóptico viene a completar o suplantar los sistemas de la tradición oral y de la interdependencia. Las *teorías documentales* se presentan bajo tres formas: un documento único en el origen de la triple tradición, un documento complementario en el origen de la doble tradición, una documentación múltiple en el origen del conjunto. Los intentos para determinar un Mateo arameo en el origen de los tres sinópticos fracasan cuando quieren precisar la extensión

[11] Véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 272-295.

[12] X. Léon-Dufour, *L'épisode de l'enfant épileptique,* en *La Formation des évangiles* (1957) 85-115; ídem, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1439-1454.

y la naturaleza de ese documento, que (por hipótesis) no debe ser uno de nuestros tres evangelios [13]. Igual crítica cabe con respecto al documento Q (del alemán *Quelle,* fuente), que se ha imaginado como origen de la doble tradición: le falta homogeneidad, límites, orden, o bien debe subdividirse en tantos documentos como exige la variedad de los textos actuales [14].

Al parecer, la hipótesis de una documentación múltiple responde con más flexibilidad a los antecedentes del hecho sinóptico. Por otra parte, tendría la suficiente firmeza, ya que, a diferencia del sistema de la tradición oral, admite contactos y dependencias de orden literario entre los diversos documentos; y, a diferencia de la fuente inventada para el origen de la doble tradición, goza de un serio fundamento histórico. Esta hipótesis fue propuesta por Schleiermacher en 1817, antes de que el sistema de las dos fuentes llegara a dominar los espíritus. Anticipándose en un siglo a las hipótesis de la *Formgeschichte,* pensaba que la vida misionera de la primitiva comunidad podía explicar la génesis de los evangelios. Pronto se compusieron pequeñas recopilaciones de hechos y sentencias, como manuales para uso de predicadores y catequistas; de allí extraían, según sus preferencias y las necesidades de su auditorio, milagros, sentencias, un episodio de la vida pública, el relato de la pasión de Cristo. De esta manera se formaron colecciones más o menos extensas que los evangelistas agruparon después en sus escritos [15]; al propio tiempo, en las comunidades no cesaban de transmitirse oralmente las palabras del Señor y los relatos evangélicos.

Así, a pesar del acuerdo simplificador de numerosos críticos, no es posible limitar los contornos exactos de unos documentos escritos que tendrían la amplitud del evangelio de Marcos, y menos todavía los del documento fantasma evocado para los orígenes de la doble tradición. Es mejor ignorar esos hipotéticos documentos y renunciar a apoyar en ellos la historicidad de los evangelios. Esta reserva nos evitará caer en un error que a menudo se comete: se cree que tales documentos, aunque se obtengan al final de un trabajo crítico bastante aleatorio, tienen más valor, merecen

[13] Véase nuestro Boletín *Autour de la question synoptique,* RSR 42 (1954) 549-584; ídem, *Intr. Bib.* 2 (1959) 286-288.

[14] L. Vaganay, *Le Problème synoptique* (1954) 126-151. Véase también *Intr. Bib.* 2 (1959) 289-291.

[15] Véase *Intr. Bib.* 2 (1959) 291-293.

más confianza que los propios evangelios; se declara, de una manera perentoria, que representan las capas más antiguas de la tradición; se expresa un juicio de crítica histórica sobre documentos imaginarios, mientras que se renuncia a expresarlos sobre los propios evangelios. ¿Cómo justificar semejante método? Verdaderamente, si los evangelios son testimonios de valor, ello no se debe a que dependan de tal o cual documento, sino al valor intrínseco de su forma o de su contenido. Por tanto, sin esperar más, centremos nuestro interés en las unidades literarias que constituyen la documentación múltiple donde ha bebido la tradición sinóptica.

LAS UNIDADES LITERARIAS PRESINOPTICAS

El análisis literario que vamos a esbozar es necesariamente parcial. Al situarnos ante una multitud de unidades literarias, nos expone al riesgo de tratar a los autores como simples compiladores y de equiparar los evangelios a la literatura popular de tono legendario. La conclusión fue enunciada, hace unos cuarenta años, por los pioneros de una nueva escuela: la *Formgeschichte.* Es prematura, si se tiene en cuenta por lo menos el otro elemento que caracteriza la literatura evangélica: el ambiente donde se formaron las unidades presinópticas, de las que hablaremos en el siguiente capítulo.

No detallamos la primera evidencia: el marco en que cada autor presenta su evangelio es muy amplio y susceptible de encerrar contenidos muy diversos, tradiciones particulares, complejos de tradiciones comunes a varios evangelios o propios a uno o a otro. Nos atenemos a las pequeñas unidades literarias que descubre el análisis riguroso de los conjuntos actuales.

Las suturas que unen un relato a lo que le precede y a lo que le sigue son tan evidentes que se puede legítimamente estudiar lo que se llama con razón una «perí-copa», pasaje «re-cortado» dentro de un gran conjunto. Por ejemplo, la curación del leproso parece en Mt 8,1-4 venir a continuación del sermón de la montaña y situarse en el momento en que Jesús baja, seguido de una gran muchedumbre. Pero la sutura parece artificial si se observa la situación, históricamente poco verosímil, del leproso entre la multitud, igual que la recomendación de Jesús de que no hable a nadie de su curación. Por tanto, el relato ha existido, probablemente con independencia del marco en que se presenta. Esta

probabilidad se convierte en certeza cuando se considera el relato de Mc 1,40-45. En el versículo precedente (1,39), la «jornada en Cafarnaúm» se corona con un resumen sobre Jesús predicando y curando a los endemoniados. El relato prosigue de una manera brusca: «Viene a él un leproso...» Por otra parte, el principio de la «perícopa» siguiente (2,1) no está mejor unido al relato que lo estaba éste al precedente. Nuestro pasaje flota, pues, sin trabazón en un amplio contexto narrativo. Lo mismo sucede con muchas unidades menores, perfectamente aislables del marco evangélico.

De estas numerosas unidades, perícopas-fuentes, intenta la crítica una primera clasificación. Entre los materiales evangélicos pueden distinguirse sumariamente las sentencias y los relatos; pero si a veces existen relatos sin palabras, y parábolas o sentencias no insertas en ningún relato, la mayoría de las veces las sentencias y los relatos están íntimamente mezclados y forman un género de difícil clasificación; sin embargo, ésa es la labor del crítico. Para lograrlo, busca el «núcleo» de la perícopa, es decir, la palabra, el grupo de palabras donde se concentra el efecto que el escritor busca obtener. Los detalles del pasaje pueden entonces subordinarse a ese núcleo que caracteriza el conjunto. Veamos algunas clases de tales unidades.

Las *sentencias enmarcadas* son perícopas cuyo interés se centra en una sentencia y no en el acontecimiento al que el relato sirve de marco. Si el acontecimiento es un *milagro,* éste no se describe apenas. En el relato que narra la curación del hombre cuya mano estaba seca (Mc 3,1-5) no se da ningún detalle sobre la enfermedad; la curación se obtiene mediante una orden breve, sin poner de relieve la omnipotencia de Jesús, sin que se haga notar la admiración de los asistentes (a diferencia de la curación de los ciegos o del sordo y tartamudo). Por el contrario, la indicación inicial de los enemigos que intentan acusar a Jesús orienta la atención del lector hacia una especie de controversia en acción, de la cual surge la pregunta de Jesús: «¿Es lícito en sábado hacer bien en vez de mal?» Por tanto, el recuerdo del milagro se ha transmitido no para exaltar el poder de Jesús taumaturgo, sino para conservar una enseñanza sobre el sábado. El versículo siguiente (Mc 3,6) inserta el acontecimiento en un marco histórico, pero no es esencial para la conservación del recuerdo. Los detalles típicos de Marcos (3,5a) pueden no haber pertenecido a la tradición original. Para apreciar plenamente qué tradición podría ser, habría que examinar la presentación en Mateo (Mt 12,9-14), más simplificada en su esquema y más adornada en su enseñanza, gracias a la adición de la parábola sobre la oveja caída en el pozo (cf. Lc 14,5; 13,15-16).

Si el acontecimiento es una *controversia,* el diálogo es breve, incisivo, destinado a poner de relieve la palabra del Salvador. Para percibirlo basta pensar, por contraste, en los diálogos joánicos, que progresan con una calculada lentitud. Aquí sólo se conocen los hechos indispensables; los interlocutores pocas veces son más de dos; sus cuestiones son difíciles de entender al no iniciado. La controversia sobre el tributo debido al César es un modelo en su género (Mt 22,15-22*). La introducción explica lo esencial para permitir entender la famosa sentencia de Jesús. La conclusión que expresa la admiración pudo pertenecer perfectamente a la unidad general, ya que no hace sino poner de relieve la sentencia de Jesús. En cambio, la adición de Mt 22,22: «y dejándole se fueron», desvía la atención sobre los fariseos y debilita algo la intención.

Si el acontecimiento es un *episodio de la vida de Jesús,* la misma sobriedad caracteriza la descripción. En el relato de Jesús bendiciendo a los niños (Mt 19,13-15**) no se sabe quién presenta a los niños, se ignora el lugar y tiempo del episodio. Incluso las dos últimas palabras de la recensión de Mateo: «se fue de allí» no desvían realmente la atención del lector. No obstante, Marcos (10,13-16) es más sobrio que Mateo en el relato, pero más abundante en cuanto a las palabras de Jesús: en 10,15 añade otra sentencia del Maestro, cuyo contexto no es mejor en otro pasaje de Mateo (18,3); lo esencial no está ahí, sino en la sentencia: «De los tales es el reino de Dios», lo cual es subrayado por la bendición que imparte Jesús, según Mc 10,16.

Las precedentes anotaciones muestran que el género literario se reconoce a través de las recensiones actuales; hay que guardarse, no obstante, de subestimar los otros géneros de presentación. Por ejemplo, el llamamiento de los primeros discípulos, que apunta en la sentencia de Jesús: «Os haré pescadores de hombres» (Mt 4,19*), no tiene ya en Lc 5,10 la forma de una sentencia enmarcada, sino el estilo de un relato sobre Jesús o un relato de milagro. De ello no se sigue necesariamente que el milagro haya sido inventado para ilustrar la sentencia; se puede suponer perfectamente que la tradición seguida por Lucas ha conservado el contexto del milagro, perdido en la tradición Mateo/Marcos. El problema continúa en pie.

Los *relatos de milagro* se distinguen de las sentencias enmarcadas en que están construidos de una manera regular: circunstancias, milagro, efecto producido. ¿Podrían, por otra parte, relatarse de otra manera? Los paralelos citados por ciertos pioneros de la *Formgeschichte* presentan sin duda la misma estructura, pero —ya lo hemos demostrado [16]— la intención suele ser diferente. Las narraciones paganas pretenden exaltar al taumaturgo, sus descripciones son más minuciosas y, por tanto, más «profanas»; los relatos sinópticos tienden a demostrar el cumplimiento por Jesús de su misión mesiánica. Así, salvo en dos pasajes (Mc 7,31-37; 8,22-26), no se trata de contactos corporales ni de largas súplicas. En estos relatos, las palabras de Jesús no adoptan un giro particularmente original; el estilo es sencillo: «Vete en paz» (Mc 5, 34; Lc 7,50), «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,34; 10,52), «¿Qué queréis que os haga?» (Mc 10,36), la expresión es poco variada: un exorcismo se dirige de manera idéntica a un hombre (Mc 1, 25) o al mar (Mc 4,39). Si la palabra está poco desarrollada, los detalles, por el contrario, pueden ser abundantes a fin de poner de relieve el gesto de Jesús.

No es, pues, tanto la brevedad cuanto la concentración lo que indica la forma literaria. Así, en Marcos 1,23-27, no es la breve frase de Jesús la que retiene la atención: «Cállate y sal de él» (Mc 1,25), sino la proclamación del demonio: «Te conozco; tú eres el Santo de Dios» (1,24) y la admiración de la muchedumbre: «¿Qué es esto?...» (1,27); todos rinden homenaje a Jesús, vencedor de Satanás. Un caso interesante nos lo proporciona la curación del paralítico que parece fundir dos tradiciones: una sentencia enmarcada (Mc 1,5-10a) y un relato de milagro (2,1-4.10b-12). Una última observación: es muy difícil atribuir una primacía de antigüedad a una narración sobre la base de la brevedad o la extensión del relato. Los críticos están lejos de ponerse de acuerdo sobre este particular; la hipótesis que ve en las narraciones de Marcos rasgos sobreañadidos procedentes de los recuerdos de Pedro (véanse pp. 178-180) permitiría explicar mejor el estado actual de los textos [17].

[16] L. J. McGinley, *Form Criticism of the synoptic healing Narratives* (Woodstock 1944).

[17] A. Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels* (Londres 1941); H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten,* en *Ueberlieferung...* (1961) 155-187; A. George, *Les miracles de Jésus...*, en *Le Christ, envoyé de Dieu* (1961) 404-419.

Los *relatos sobre Jesús* se asemejan, por su estilo descriptivo, a las sentencias enmarcadas y a los relatos de milagro, pero se distinguen de ellos por el interés dirigido no ya al milagro, sino a Jesús o a alguno de sus allegados [18]. Por ejemplo, la curación de la hija de la mujer cananea (Mt 15,21-28*) es la ocasión para poner de relieve la actitud de Jesús respecto a los paganos. La visita de Jesús a los suyos, la confesión de Pedro, la transfiguración, la entrada en Jerusalén, la mayoría de los relatos contenidos en la pasión, son pasajes que dependen más o menos de testigos oculares y de construcciones literarias, pero cuyo valor histórico sustancial no puede ponerse en tela de juicio bajo el pretexto de que tienen una mayor profundidad teológica que las sentencias enmarcadas. Únicamente hay que poner más atención en su examen.

Finalmente, los *sumarios* que recapitulan el ministerio de Jesús pueden haber existido antes de la redacción del evangelio. Muy pronto, efectivamente, se resumió la actividad de Jesús, palabras o milagros. En el sumario que anuncia la predicación en Galilea y en el que precede a la institución de los Doce se reconocen rasgos tomados de la realidad —Jesús oprimido por la muchedumbre, la barca que ponen a su disposición (Mc 3,9; cf. Mc 5, 24)— y generalizaciones elaboradas a partir de hechos concretos —la prohibición que impone Jesús a los demonios de que proclamen que es Hijo de Dios (Mc 3,11-12; cf. 1,14; 5,7)—. El mismo procedimiento reaparece en los Hechos de los Apóstoles (Hch 2—5), donde, de una manera más sistemática, cada sumario va seguido de un episodio concreto destinado a ilustrarlo.

Las transiciones son más difíciles de apreciar; puede tratarse a menudo de un puro trabajo literario: las características de estilo del autor ayudarían a escoger; pero las incoherencias (para nuestro juicio moderno) no bastarían para fallar a favor de un trabajo de redacción del evangelista; las palabras de engarce son, por el contrario, indicio de una compilación anterior [19].

[18] Véase un ensayo de J. Coutts, *Classification of Some Narrative Units in the Synoptic Gospels:* TU 73 (1959) 148-155.

[19] Cf., por ejemplo, sobre Mc 9,33-50, los estudios de L. Vaganay, *Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources:* RB 60 (1953) 203-244; R. Schnackenburg, *Markus 9,33.50,* en *Mél. A. Wikenhauser* (1954) 184-206; A. Descamps, *Du discours de Marc 9.33-50 aux paroles de Jésus,* en *La Formation des évangiles* (1957) 152-

El análisis literario de los evangelios sinópticos coloca al historiador ante una multitud de elementos, de fuentes que deberá apreciar de una manera distinta según su género propio. Desde ahora puede constatar que esas unidades literarias están unificadas en función de Jesús, de quien todas dan testimonio. A esta comprobación de orden literario debe unirse un estudio sociológico; las unidades literarias están igualmente unificadas en razón del contexto vital que las produjo: éste es el objeto del próximo capítulo.

177. Especialmente la multitud de observaciones de J. Dupont en las notas de su obra *Les Béatitudes* (Brujas ²1958).

CAPITULO X

DE LOS EVANGELIOS A LAS TRADICIONES PRESINOPTICAS

II

EL CONTEXTO VITAL DE LAS TRADICIONES

Si es verdad que las múltiples unidades literarias que se encuentran bajo los evangelios actuales convergen en Jesús, ¿por qué no intentar inmediatamente esbozar un cuadro de su vida y de sus enseñanzas? ¿No basta reunir y ordenar recíprocamente los diversos relatos que la crítica literaria ya efectuada ha descubierto para obtener así un retrato suficientemente preciso y seguro? Actuar de esta forma implicaría rendir culto a un concepto singularmente estrecho de la crítica literaria, concepto que adquisiciones recientes del método histórico han demostrado insuficiente.

De hecho, no es posible distinguir con exactitud el «género literario» de un relato sin definir y describir el «contexto vital» en que se elaboró y fijó. Como se ha dicho con razón, el género literario refleja «un fenómeno social, a saber, una forma colectiva de pensar, sentir, expresarse, en función de toda una civilización... El género literario implica evolución y, en un grado más o menos pronunciado, impersonalidad» [1].

Por esta razón, después de tratar la clasificación de las unidades literarias hemos de pasar ahora al examen del contexto sociológico en el cual vieron la luz. En otros términos, hemos de volver a trazar la historia de la «formación» del evangelio, dando a esa palabra el sentido genético que le da la geología: a la manera como un terreno pasa por diversas «formas»; hemos de intentar hacer la «paleontología» del evangelio, describir cómo, poco a poco, en el lapso de unos treinta años, la tradición se

[1] A. Robert, *Littéraires (Genres)*, en SDB 5 (1952) 408.

fijó por escrito. La empresa es parecida a la que permite, gracias a la radiografía, descubrir tras la tela de un maestro, un Van Eyck o un Rembrandt, los estados sucesivos del cuadro: ante todo la pátina, luego las reparaciones, después las añadiduras de pintores posteriores, finalmente la tela original e incluso los sucesivos esbozos del cuadro, hasta llegar al diseño primitivo.

Se trata, por tanto, no de describir los acontecimientos que se han sucedido en la comunidad apostólica, sino la estructura y las actividades características de ese «contexto vital» (en alemán, el *Sitz im Leben*) y, en particular, el papel que desempeñó en la formación de las unidades literarias evangélicas.

Subrayar este papel no equivale, advirtámoslo, a desconocer la parte que toca a cada autor. El género literario supone, en efecto, un doble elemento, personal e impersonal; mejor dicho, implica la continuación, dentro de una visión personal, de una determinada manera común de vivir, de actuar, pensar, escribir (cf. páginas 35-37). Hemos estudiado suficientemente hasta el momento las características del estilo de cada evangelista y las perspectivas propias a cada uno de ellos; lo que ahora deseamos descubrir es lo que ellos deben a su ambiente.

Para ello interesa ante todo captar el tipo de relación que existe entre la comunidad apostólica y Jesucristo, el Señor. Esta relación aparecerá bajo un aspecto diferente según se otorgue una prioridad a la consideración de uno u otro de los elementos que pone en juego. Alimentada por el sociologismo corriente a principios de siglo, la *Formgeschichte* [2] puso toda su atención en la comunidad apostólica; este cambio de perspectiva tuvo felices consecuencias, dado el desconocimiento radical que se tenía entonces (excepto J. Wellhausen) sobre el ambiente en que se formó la literatura evangélica; pero indujo a sobreestimar el poder creador de ese ambiente hasta el punto de relegar a la sombra la persona que es su sola razón de ser: Jesús.

Si creemos a los autores de la *Formgeschichte,* la masa de los primeros cristianos quedó deslumbrada por la intensa luz de la resurrección. Dotada, como todos los medios populares, de un

[2] Sobre la escuela de la *Formgeschichte,* cf. X. Léon-Dufour, en *Intr Bib.* 2 (1959) 297-305; traducción castellana: *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965); R. Schnackenburg, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung·* ZKT 85 (1963) 16-32; traducción castellana (condensación): *El método de la «Historia de las formas» en la investigación de los Evangelios:* «Selecciones de Teología» 12 (oct.-dic. 1964) 260-266.

genio creador, pero desprovista de cultura y de preocupaciones científicas, cedió a su exaltación cultural y a su necesidad de leyendas heroicas, idealizó, deformándolos, los recuerdos evangélicos y creó una leyenda de Jesús. Esta teoría sociológica se inspira en presupuestos cuyos fundamentos se han demostrado muy frágiles [3]. No obstante, estimula nuestra investigación sobre el papel de Jesús en la formación de los evangelios. Pero estudiemos ante todo el papel que desempeñó la comunidad apostólica. O, mejor dicho, antes de verla actuar, veamos cómo vive [4].

LA IGLESIA Y LOS TESTIGOS DEL RESUCITADO

La primera preocupación de la Iglesia no fue, desde luego, darse a sí misma unos estatutos que definieran la finalidad que pretendía, o bien determinar las medidas que pensaba adoptar para reclutar a sus miembros. Antes de tomar conciencia de sí misma y de definirse a los ojos de todos, se dejó penetrar por la vida desbordante que veía enraizada en la experiencia extraordinaria por la que habían pasado algunos privilegiados. Poseemos todavía algunos ejemplos de esta proclamación de fe original, como la que recoge una carta de san Pablo, escrita unos veinticinco años después de la muerte de Jesús: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; fue sepultado, resucitó al tercer día, según las Escrituras, y se apareció a Cefas, luego a los Doce» (1 Cor 15,3-5); y concluye Pablo, después de añadir algunas noticias de otra procedencia: «En suma, tanto yo como ellos esto predicamos y esto habéis creído» (1 Cor 15,11).

Otras profesiones de fe o himnos [5] son todavía reconocibles, en los escritos de Pablo o de Pedro, bajo el velo de explanaciones dogmáticas o morales. Así, por ejemplo: «Nuestro Señor Jesús, que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra

[3] J. Baruzi, *Le problème de la forme dans l'exégèse contemporaine,* en *Problèmes d'histoire des religions* (París 1935) 108.

[4] Proseguimos, modificándolo y completándolo sustancialmente, el esbozo que publicamos en la reedición de J. Huby, *L'Évangile et les évangiles* (³1954) 10-89.

[5] J. Schmidt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949) 62-105; D. M. Stanley, *Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels:* CBQ 21 (1959) 24-38; M. E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première Epître de Pierre* (París 1961).

quienes componen el grupo son «testigos» por excelencia, en el sentido privilegiado de la palabra.

1. *Los testigos*

No obstante, ser testigo de Cristo no es tan sólo ser «testigo ocular» de los acontecimientos de su existencia; éste sería el sentido profano de la palabra *martys,* que casi equivale a *autoptes* Por ejemplo, se afirma ante un tribunal haber visto tal cosa u oído tal palabra (cf. Hch 6,13; 7,58; Mc 14,56-59; Mt 26,59-61), con respecto a las cuales se toma partido. En este caso, el testimonio fundamenta su valor en una convicción totalmente humana. Ahora bien, si a determinados hombres se les llama testigos del Resucitado no es tan sólo porque atestigüen la realidad de la resurrección de Jesús, sino porque han sido investidos de una misión que concierne a la significación de este hecho [9].

La escena de la elección de Matías es, a este respecto, característica [10]. Después de la traición y del suicidio de Judas, la comunidad quiere completar el colegio de los Doce. Ciento veinte personas se encuentran reunidas en el Cenáculo. «Conviene —dijo Pedro— que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección» (Hch 1,21-22). Presentan a dos hombres. Ambos cumplen las condiciones requeridas por Pedro: siguieron a Cristo por todas partes y han comprobado con sus propios ojos que Jesús se mostró en vida después de su muerte. No obstante, esto no basta para convertirlos en «testigos de la resurrección»; falta todavía una misión especial, fruto de una elección particular; ésta está ya determinada en la intención del Señor Resucitado: para conocerla se recurrirá a la «suerte» (1,26), es decir, a la elección del Espíritu Santo; de esta manera se proveerá la «suerte» (o la «parte») que a Judas le adjudicó Jesús (1,17). Para Lucas, la escena corresponde a la de la investidura de los Once por el Resucitado: «Seréis mis testigos» (Lc 14,48; Hch 1,8), esos testigos privilegiados de los que pronto se hablará (Hch 10,41; 13,31).

[9] N. Brox, *Zeuge und Märtyrer* (Munich 1961); L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le Livre des Actes* (1943), en *Recueil* II, 157-174; A. Rétif, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres:* NRT 75 (1951) 152-165.

[10] P. H. Menoud, *Les additions au groupe des douze apôtres d'après le Livre des Actes:* RHPR 37 (1957) 71-80; K. H. Rengstorf, *Die Zuwahl des Matthias:* «Studia Theologica» 15 (1961) 35-67.

De estos episodios se desprenden claramente tres características. En primer lugar, ser testigo del Resucitado no es simplemente atestiguar una evidencia personal, aunque sobrepase la sensibilidad humana ordinaria. Consiste en salir fiador de una verdad que supera cualquier experiencia; es afirmar que un hombre ha vivido, actuado, muerto y, después de resucitado, ha subido al cielo; es relatar la historia de Jesús antes y después de su muerte. El testimonio atañe, sin duda, al hecho capital de la resurrección (cf. Hch 2,32; 3,15; 4,33), que, con la ascensión (5,31), corona la historia de Jesús, pero se refiere también a la anterior vida terrestre de Jesús, a sus acciones y su muerte, que anuncian y realizan la salvación prometida (10,37-43); sin el contacto familiar con Jesús de Nazaret (cf. Mc 3,14) no existe apóstol-testigo. Los Doce deben atestiguar que el Señor resucitado es el mismo Jesús con quien compartieron la existencia. De esta manera y gracias a ellos, un hecho pretérito continúa teniendo una significación actual en el presente apostólico del testimonio.

Observemos, en segundo lugar, que este presente apostólico se confunde con la presencia del Resucitado, tal como ésta se realiza por el don del Espíritu Santo. Tal convicción, explícita en la teología de Juan (cf. Jn 14,26; 15.26-27; 16,13), se encuentra ya implícitamente en la descripción que hace Lucas de los acontecimientos. Efectivamente, la misión de atestiguar, que confía el Resucitado, está siempre ligada a un acontecimiento futuro: el don del Espíritu. Por dos veces, Jesús añade, después de su orden de «ser testigos»: «Pero yo os envío la promesa de mi Padre» (Lc 24,49), o en los Hechos (1,8). «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos.» Finalmente, en Hch 2,1, la elección de Matías por el Resucitado va inmediatamente seguida del relato de Pentecostés. El testimonio aportado por esos hombres es, por tanto, el del Espíritu, que se manifiesta directamente por medio de la predicación el día de Pentecostés (Hch 2,4; cf. 2,32) o solamente por la certeza que tienen de actuar bajo su imperio (4,31), hasta tal punto que no dudan en proclamar: «Nosotros somos testigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo» (5,32). Es el testimonio aportado por el Espíritu el que confiere su verdadera dimensión a la acción de la comunidad apostólica.

Finalmente, y ésta es la tercera característica, se trata de una

corporación de testigos. El colegio apostólico está constituido por los Doce, por los apóstoles (en el sentido restringido que da Lucas a esa palabra), por los testigos en sentido propio. No se es testigo simplemente porque se predique, sino que si se puede predicar es debido a que se es testigo por elección. Si a Esteban se le llama también «testigo» (Hch 22,20) es, sin duda, porque tuvo la visión de Cristo «en pie a la diestra de Dios» (Hch 7,55). Teniendo en cuenta que Cristo aparece «en pie», y no «sentado», como en las descripciones habituales de la venida del Hijo del hombre al final de los siglos (cf. Lc 22,69), no es imposible que Lucas haya querido mostrar a Cristo en la actitud de quien atestigua durante un proceso. Si Esteban es testigo de Jesús, ello sería debido a que, de una manera más profunda, Jesús da testimonio de él, atestiguando la verdad de las palabras que le dicta por el Espíritu Santo (Hch 6,10; Lc 21,15), a pesar de las declaraciones de los falsos testigos sobornados por la sinagoga (Hch 6,9, 11,13; 7,58). De esta manera, a Esteban se le llama testigo sólo en ese preciso sentido, y parece que este término sólo se le puede aplicar en el contexto de su última predicación y de su muerte.

Esteban no pertenece al colegio de los Doce; tampoco Pablo. Sin embargo, también a él se le llama «testigo» (22,15), sin duda en razón de la misión que ha recibido personalmente del Señor: «Para esto me he dejado ver de ti, para establecerte servidor y testigo de la visión en la cual me acabas de ver y en aquellas en las que me mostraré a ti aún» (26,16). Comparando los relatos de la primera aparición a Saulo y los de las apariciones anteriores a los Once, se pueden apreciar los diferentes papeles de testigo que se les confían. Hacia Saulo desciende Jesús del cielo en una grandiosa teofanía (luz, voces, caída a tierra); a los Once, el Resucitado se les aparece como un hombre de la tierra antes de su ascensión. Una misión idéntica se confía a Saulo y a los Once, pero su fundamento no es el mismo en uno y otro caso. Saulo reconoce que perseguir a la Iglesia es perseguir al Señor de la gloria; su testimonio va, por tanto, en favor no del Jesús de antes de la muerte, sino del Jesús que vive actualmente en la gloria. En cuanto a los Once, deben atestiguar la identidad de Cristo glorioso y de Jesús de Nazaret: sólo ellos garantizan la inteligencia del presente en su relación con el pasado.

Ese es el cuerpo apostólico de los testigos del Resucitado, el que constituye el fundamento del nuevo Israel (Mt 19,28 = = Lc 22,30), ya que «el muro de la ciudad tenía doce hiladas, y sobre ellas los nombres de los doce apóstoles del Cordero» (Ap 21,24).

2. *La Iglesia de los testigos*

El cuadro que muestra Lucas no pretende en modo alguno reproducir detalladamente la sucesión de los acontecimientos, sino que expresa el profundo sentido de la juventud de la Iglesia. De hecho, la Iglesia incipiente no se parece a una muchedumbre indiferenciada: gravita alrededor de un centro, el colegio de los Doce testigos, que, a su vez, sólo existen en función del único Jesús, Señor de la gloria. Desde el principio, su estructura es jerárquica. Nada tiene de «democrática» en el sentido trivial y desvalorizado que con demasiada frecuencia adopta este vocablo [11]. Una clara comprensión del papel de los testigos muestra la inconsecuencia de aquellos que tratan de poner en duda la consistencia real de la Iglesia incipiente. Como hace observar atinadamente V. Taylor contra los fundadores de la *Formgeschichte:* «Si los críticos de las formas tuviesen razón, los discípulos deberían haber sido arrebatados al cielo inmediatamente después de la resurrección» [12].

De hecho, la Iglesia se afirma, y precisamente como una comunidad en la cual los Doce ocupan un lugar único. Los convertidos «perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles» (2,42); el Señor no los colocó aparte, confiándoles sus secretos durante su vida terrestre: «su testimonio es el de los hombres que han tocado el mundo divino» [13]. A sus pies depositan el precio de la venta de las casas o haciendas (4,34-37); engañarles es mentir al Espíritu Santo (5,3). Su autoridad no se puede discutir.

Entre ellos, Pedro ocupa un lugar especial; toma la palabra en nombre de todos (1,15; 2,14.37-38; 3,4.6.12; 4,8; 5,2-3.29); goza de un prestigio excepcional: ¿no llegan «hasta el punto de sacar a las calles a los enfermos y ponerlos en los lechos y camillas para que, llegando Pedro, siquiera su sombra los cubriese»? (5.15). Es cierto que en 19,12 se dice lo mismo de Pablo. ¿Se trata, entonces, de una generalización? Quizá, pero es sintomática de la admiración extraordinaria de que eran objeto los apóstoles. Nada

[11] P. H. Menoud, *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel/París 1949) 60, n. 2.

[12] V. Taylor, *The Formation...* (1933) 41.

[13] L. Cerfaux, *La Communauté apostolique* (París 1943) 24.

tiene de extraño, entonces, que los Doce apóstoles convoquen la asamblea de los discípulos para pedirles que elijan siete varones colaboradores escogidos; descargados así de la vigilancia de los quehaceres domésticos, podrán consagrarse exclusivamente al ministerio de la palabra (6,2-4). Y son ellos también quienes invisten a los siete elegidos imponiéndoles las manos (6,6).

Al resguardo de esta pequeña comunidad sólidamente establecida, la tradición se encuentra protegida contra cualquier influencia extraña a su fundador. No obstante, ¿no se expone a debilitarse en la atmósfera confinada de un cenáculo? Los círculos de iluminados son, igual que las muchedumbres anárquicas, un terreno propicio a la invención de leyendas. Pero los judíos impiden que el grupo de los discípulos se repliegue sobre sí mismo: escandalizados por el evangelio de la resurrección, se irritan contra los «herejes» de la nueva secta (cf. Hch 34,5; 28,22).

Esta persecución enardece a los discípulos, pero provoca su dispersión por lo menos dos veces: después de la diatriba de Esteban contra el templo (8,1) y con ocasión de la persecución de Herodes (12,1). Primero los helenistas («exceptuados los apóstoles»: 8,1), luego Pedro (quizá también los Doce), deben abandonar Jerusalén. Este éxodo se impone, ya que la tradición evangélica no es un tesoro que deba conservarse escondido en un lugar de peregrinación, sino una buena nueva que hay que proclamar por todo el mundo habitado. La Iglesia no es una asociación de amigos que reúna a los antiguos compañeros de Jesús, deseosa de inmortalizar el recuerdo de un ser querido desaparecido; atestigua, de acuerdo con la consigna del Resucitado, la presencia de un viviente. Las comunidades, fundadas y animadas por estos testigos, van, a su vez, a conservar celosamente el «depósito de la fe»; siendo numerosas, podrán controlarse mutuamente y permitir a los historiadores del futuro, como un san Lucas, comprobar cuidadosamente la fidelidad de la transmisión (cf. pp. 192-198). Considerando en detalle esta evolución, el historiador puede apreciar la calidad de la tradición evangélica: no es exactamente un cuadro rígido, la letra que mata, sino la fidelidad flexible del corazón, el Espíritu que vivifica.

En una primera etapa, el evangelio franquea las puertas de la ciudad santa y retumba en Samaría. Huyendo de la persecución desencadenada por el testimonio de Esteban, Felipe, uno de los Siete (6,5), anuncia a Cristo en la ciudad donde se ha refugiado. Su palabra y sus milagros sazonan la cosecha fuera de Judea. Entonces, dice Lucas: «Cuando los apóstoles que se encontraban en

Jerusalén oyeron cómo había recibido Samaría la palabra de Dios, enviaron allá a Pedro y a Juan» (Hch 8,14). No lo hicieron acuciados por un sentimiento de celos, sino porque sólo ellos pueden poner el sello definitivo a la obra comenzada, invocando al Espíritu Santo sobre aquellos que ha evangelizado y bautizado Felipe (Hch 8,16). Mediante estos poderes reservados, la jerarquía apostólica controla la expansión de la comunidad; ¿por qué no concederle la misma preocupación con respecto a la tradición evangélica, tesoro no menos preciado?

Tesoro, o, mejor dicho, fuente viva. A ejemplo de «Felipe el evangelista» (Hch 21,8), Pedro y Juan «volvieron a Jerusalén, evangelizando muchas aldeas de los samaritanos» (Hch 8,25). Por su parte, Felipe «evangelizaba todas las ciudades hasta llegar a Cesarea» (8,40). Así se fundaron comunidades en Judea, Galilea y Samaría (9,31); y «yendo Pedro por todas partes» (Hch 9,32) como de visita pastoral: baja de Jerusalén a Lida (Hch 9,32-35), prosigue hasta Joppe, que requiere su presencia (Hch 9,38).

Parece no tener prisa por regresar a Jerusalén, ya que permanece ahí bastante tiempo; se encuentra allí todavía cuando unos hombres del centurión Cornelio le invitan a visitar Cesarea; Pedro se dirige, pues, hacia esos paganos y comprobando que el Espíritu Santo «desciende» sobre ellos igual que sobre los judíos, los bautiza (Hch 10,1-48; cf. 11,15). Así, Pedro manifiesta su docilidad a la acción del Espíritu; pero en la comunidad de Jerusalén algunos espíritus pesimistas no comprenden su amplitud de espíritu y, a su regreso, le exigen que justifique su conducta: ¡ha convivido con los incircuncisos! (Hch 11,3; cf. 10,28.48). Preocupado por tranquilizar a sus hermanos, Pedro relata los hechos y concluye: «Si Dios, pues, les había otorgado igual don que a nosotros... ¿quién era yo para oponerme a Dios?» (11,4-18). No importan los celosos; la tradición evangélica está viva en Pedro.

Como en una segunda etapa, el evangelio llega hasta Fenicia, Tiro, Sidón, Berea, así como a Chipre, la patria de Bernabé y de Mnasón, y, finalmente, a Antioquía (11,19); Pedro no trata de oponerse a semejante expansión, sino que, de acuerdo con su comunidad, juzga oportuno mandar a Bernabé a Antioquía (11,22) para asegurar, al frente de esa Iglesia, la continuidad de la tradición; los jefes de la nueva fundación serán, de esta manera, veteranos de primera hora: los cinco profetas y doctores de Antioquía llevan nombres judíos, salvo quizá Lucio de Cirene (13,1). Por otra parte, será en Antioquía donde la joven secta, liberada de la presión judía, alcanzará su mayoría de edad. Salidos de la

sombra que proyectaba el templo sobre el cenáculo donde se partía el pan, viviendo en contacto con los paganos, los discípulos de Jesús conservan el sobrenombre que se les impone: se llamarán «cristianos» (Hch 11,26). Igualmente en Antioquía y por vez primera, el relato de los Hechos explica que «celebraban el culto del Señor» (13,22). Al hacerlo no inventan la tradición evangélica, sino que la dejan desarrollarse.

En este momento van a enfrentarse dos tendencias: una, estrictamente conservadora, acabará por perderse en un judeocristianismo reducido y sin dinamismo [14]; otra, aspirando a la evangelización del mundo, asegurará el triunfo de la tradición viva. Así, Antioquía se convirtió en un centro de cristiandad, alimentando un nuevo hogar de tradiciones. ¿No será a expensas de Jerusalén? Después de los fogosos helenistas y no más tarde del año 44, después del martirio de Santiago (Hch 12,2-19), el hermano de Juan, y de la liberación maravillosa de Pedro, los Doce, aunque más conservadores, abandonaron la ciudad santa, rompiendo así con el judaísmo y dispersándose por todo el mundo conocido. Sin embargo, en Jerusalén, un «elemento dinástico» [15] continúa viviendo bajo la presidencia de Santiago, el «hermano» del Señor, y conservando, según parece, alguna pretensión de supremacía.

La comunidad de Antioquía, tan desbordante de vida, le inquieta, sobre todo desde la venida de un recién llegado, Saulo de Tarso. Algunas gentes allegadas a Santiago se introducen y pretenden imponer, en nombre de la salvación, la circuncisión (15,1). Es el triunfo de Jerusalén: todos se reúnen allí para determinar qué costumbres judías deberán conservar los gentiles convertidos. Se redacta un texto majestuoso, con destino a la Iglesia de Antioquía, en el que, bajo la pluma de Lucas, se funden dos controversias distintas y las soluciones dadas (cf. Gál 2,1-14): «Los apóstoles y los ancianos vuestros hermanos, y los hermanos de la gentilidad que moran en Antioquía, Siria y Cilicia,

[14] Sobre el judeocristianismo, cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (Tournai/París 1958).

[15] M. Goguel, evocando, en la línea de E. Meyer, el papel que el Califato desempeñaría en los orígenes del Islam, habla de un «cristianismo dinástico» que habría vencido en Jerusalén al cristianismo apostólico (M. Goguel, *La naissance du christianisme* [París 1946] 132); estas comparaciones son engañosas. Tampoco se puede hablar, como O. Cullmann, *Saint Pierre* (traducción francesa, 1952) 185-202, de un pontificado de Santiago, quien habría sucedido a san Pedro.

salud: Habiendo llegado a nuestros oídos que algunos de los nuestros, sin tener mandato de nosotros, os han turbado con palabras y han agitado vuestras almas, de común acuerdo nos ha parecido enviaros varones escogidos en compañía de nuestros amados Bernabé y Pablo, hombres que han consagrado su vida al nombre de Nuestro Señor Jesucristo. Enviamos, pues, a Judas y a Silas para que os refieran de palabra estas mismas cosas. Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas indispensables: que os abstengáis de los manjares inmolados a los ídolos, de sangre y de carnes ahogadas y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros. Pasadlo bien» (Hch 15,23-29).

Proclamación que Lucas hace digna de un concilio; el primero de todos, pero quizá también el último que se tendrá en Jerusalén. La Iglesia ya no volverá a encontrarse allí. Se guardan atenciones para la comunidad santa; como a una anciana, se le asegura mediante colectas una renta vitalicia; se la visita, ya que conserva preciosos recuerdos [16]; pero ya no es la única Iglesia, guardiana de la tradición evangélica: debe contar con Antioquía, con Efeso y pronto con Roma y con las múltiples Iglesias que nacen por todas partes.

La Iglesia es de ahora en adelante católica de hecho; pero su extensión no perjudica a la tradición, cuya exactitud queda asegurada por la multiplicación de los lazos vivos. Pedro continúa circulando. Le vemos en Antioquía (Gál 2,11); cristianos de Corinto lo reivindican como de su «partido» (1 Cor 1,12); llega incluso hasta Roma. En aquellos tiempos se viajaba mucho, indudablemente con menos rapidez que hoy en día, pero igual que hoy. Y Pablo no es una excepción: más adelante, Tertuliano aconsejará al discípulo deseoso de conocer la verdadera tradición una visita de inspección a las Iglesias [17]; así lo harán Ireneo [18] o Hegesipo [19]. Todos sienten la misma preocupación: controlar la autenticidad de las tradiciones comunicadas en las Iglesias locales.

Naturalmente, estallan discordias. Por ejemplo, las que dividen la comunidad de Corinto (1 Cor 1,10-12), las disensiones que surgen entre Pablo y Bernabé (Hch 15,36-46; cf. Gál 2,13),

[16] L. Cerfaux, *La probité des souvenirs évangéliques* (1927), en *Recueil* I, 369-386.

[17] *De praescriptione,* 36 = SC 46 (1957) 137-139.

[18] *Adversus haereses,* III, 3, 3 = SC 34 (1952) 106.

[19] Citado en Eusebio, HE IV, 22, 2 = SC 31 (1952) 200.

o incluso entre Pablo y Pedro (Gál 2,11.14). No obstante, a pesar de la rudeza del lenguaje y el choque de los temperamentos, subsiste un profundo acuerdo: la tradición vive en el interior de la Iglesia, cuya dispersión no perjudica a la unidad; permanece desbordante de fuerza expansiva y guardiana atenta de las palabras y acciones del Señor.

La actitud de Pablo es significativa. El, el gran contemplativo; él, tan independiente, desea, después de una larga estancia en Arabia, honrar a Cefas pasando quince días a su lado (Gál 1, 18); terminada su primera misión, se preocupa por poner de acuerdo su apostolado entre los gentiles con el de Pedro entre los judíos; de lo contrario, se vería amenazada la unidad de la tradición: ¿no habría entonces corrido en vano? Va, pues, a informarse junto a los «notables» de Jerusalén y a discutir con ellos (Gál 2,2). Es también Pablo quien relata cuidadosamente las palabras y las tradiciones del Señor (cf. pp. 73-76). Para él, igual que para los Doce, la Iglesia es la verdadera comunidad: el Señor Jesús es su lazo vivo y los testigos están encargados de transmitir la tradición evangélica pura [20].

Por eso no se nos hace fácil creer a san Lucas cuando afirma haber consultado a «los que, desde el principio, fueron testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc 1,2). ¿Se puede, honradamente, asimilar la Iglesia a una colectividad popular, sin consistencia, sin personalidad, sin espíritu propio? Quitadle la fidelidad al hecho histórico de Jesús, y ella pierde su cohesión, incluso su razón de ser.

Apoyada sobre la firme «institución» de los testigos [21], al propio tiempo que animada por el hálito del Espíritu, la Iglesia continúa desarrollando una tradición evangélica viva y alimentándose de ella. Desde luego, no han faltado críticos que califiquen con cierto desprecio esa reconstitución histórica debida a Lucas de catolicismo primitivo *(Frühkatholizismus)* [22]; refiriéndose a un pretendido escatologismo prepaulino, que consistiría en una simple espera del final inminente de los tiempos, estos críticos pretenden

[20] L. Cerfaux, *La tradition selon saint Paul* (1953), en *Recueil* II, 253-263.

[21] N. Brox, *Zeuge und Märtyrer* (1961) 53.

[22] H. Conzelmann, E. Käsemann, U. Wilckens y, recientemente, W. Marxsen, *Dee «Frühkatholizismus» im Neuen Testament* (Neukirchen 1958). Véase K. H. Schelkle, *Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis,* en *Mél. J. Schmid* (1963) 225-232.

que Lucas, al ver que el fin del mundo tardaba en hacerse realidad, habría «aclimatado» el Espíritu Santo a una sociedad creada desde este momento para subsistir a lo largo de esos «últimos tiempos», de duración indeterminada, en que se encontraban. Esto es desconocer todo un aspecto de la tradición evangélica y apostólica, eliminada en nombre de una concepción *a priori* [23].

De hecho, aun cuando Lucas hubiese sistematizado un tanto los datos de su relato, continúa siendo verdad que la tradición evangélica, conservada y animada por los testigos, ha sido correctamente descrita. El alma de la Iglesia incipiente son los Doce testigos y, a través de ellos, es el propio Jesús, que está vivo y guía a su Iglesia mediante el Espíritu Santo. Confiados en esta seguridad, podemos abordar la actividad de los testigos en las predicaciones evangélicas y en la formación progresiva de los evangelios.

EL EVANGELIO ANTES DE LOS EVANGELIOS

La cohesión de la Iglesia, que fue preservada a pesar de una rápida expansión, deja suponer que el colegio de los testigos nada tiene que ver con una academia preocupada por redactar una biografía del Maestro desaparecido, como un monumento imperecedero que sirva de norma a la conducta de los creyentes. De hecho, no es ésa la orden que los «testigos» recibieron del Señor, sino la de anunciar su presencia viviente. En la jerga de los exegetas, cuando designan esta actividad primera de los testigos, ha prevalecido la palabra «kerigma» (que en griego significa «proclamación», «predicación») [24]. Entendido en su amplio sentido, cuando engloba también la catequesis didáctica, el kerigma responde, como un eco, a la experiencia que tiene la Iglesia del Señor viviente; por ello, lejos de ser una realidad sin vida, se adapta a

[23] J. Dupont, *Les discours missionnaires...:* RB 69 (1962) 57-59.

[24] Para una primera iniciación, A. Rétif, *Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres* (París 1953) 15-32. Estudios más técnicos: K. Stendahl, *Kerygma und kerygmatisch:* TLZ 77 (1952) 715-720; K Goldammer, *Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur·* ZNW 48 (1957) 77-101; G. Lindeskog, *Christuskerygma und Jesustradition·* NT 5 (1962) 144-156; I. Herrmann, *Kerygma und Kirche,* en *Mél. J. Schmid* (1963) 110-114.

los diversos ambientes a los que se dirige. Éstos son los dos aspectos que vamos a considerar a continuación.

1. *La proclamación evangélica*

Jesús hubiera podido confiar al pergamino los puntos esenciales de su doctrina o dejarnos una recopilación de pensamientos, como hicieron Epicteto y Marco Aurelio. Pero no lo hizo: sólo escribió una vez, y fue en la tierra (Jn 8,6.8)[25]. Por su parte, durante los primeros treinta años de su existencia, la Iglesia no poseyó evangelios escritos; el evangelio, no obstante, resonaba en sus labios y vivía en su corazón. Por tanto, hemos de olvidar por un momento el aire biográfico que han adoptado los libros inspirados y escuchar a través de ellos la predicación apostólica viva que nos transmiten. Entonces descubriremos que el acontecimiento redentor se inserta en una historia del designio de Dios que tiene en cuenta tanto el presente vivido como el futuro esperado, a la luz de un pasado muy reciente, enraizado él mismo en el pasado profético de las Escrituras.

El anuncio de la resurrección era un hecho totalmente nuevo, pero se nos aparece situado en una extensa historia que le da su pleno sentido. El texto más antiguo del Nuevo Testamento, escrito hacia el año 50, relata por pluma de Pablo la forma en que los Tesalonicenses encontraron al Señor: «Nuestra predicación del evangelio entre vosotros no consistió sólo en palabras, sino en poder y en Espíritu Santo y en plenísima seguridad... Todos refieren la acogida que nos hicisteis y cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, el que nos libró de la ira venidera» (1 Tes 1,5.9-10).

Lo notable en este texto es no sólo el anuncio del acontecimiento pascual «referente a cierto Jesús muerto, y que Pablo asegura que vive» (Hch 25,19), sino, sobre todo, el lugar que se da al acontecimiento, el cual se encuentra situado entre un hecho presente —el don del Espíritu— y un hecho venidero —el retorno del Señor, que vendrá a juzgar a todos los hombres—. Los milagros que obra el Espíritu Santo con motivo de

[25] M. Blondel, *Histoire et dogme,* en *Les premiers écrits* (París 1956) 213 (cf. 178); J. Huby, *L'Évangile et les évangiles* (³1954) 5; traducción castellana: *El Evangelio y los evangelios* (San Sebastián).

la fundación de una nueva Iglesia, como en un nuevo Pentecostés (cf. Gál 3,2-5; Hch 10,44), la alegría que esparce en los corazones en medio de las persecuciones (cf. 1 Tes 1,6; Hch 5,41; 1 Pe 4,13): eso es lo que confirma maravillosamente la predicación del hecho pascual y anuncia al propio tiempo el advenimiento de Jesús, coronación de la obra divina.

En realidad, el evangelio en acto, proclamado y acogido, comporta siempre tres elementos: la experiencia del Espíritu Santo, la fe en el misterio de la Pascua, la esperanza en la venida del Señor. No obstante, la importancia relativa de estos diversos elementos varía según las épocas. Lo que esperan los primeros cristianos no es ya el Espíritu prometido por Jesús en un próximo futuro, porque, ya presente, es el punto de partida concreto de la predicación; lo que esperan es el advenimiento de Jesús en su gloria. En adelante, la esperanza del advenimiento llena hasta tal punto el horizonte de la predicación primitiva que los tesalonicenses llegan a oscurecer el propio misterio pascual, considerado en su realidad pretérita y siempre actual (1 Tes 4,13-18), y a desviarse del deber elemental que representa el trabajo (2 Tes 3, 10-13). Ahora bien, si el retorno del Señor continúa siendo siempre uno de los artículos esenciales de la catequesis primitiva, los evangelios suscitan, por el contrario, una menor atención: Pentecostés y Parusía encuentran esta vez su significado común en el acontecimiento de la Pascua, en el cual se resume el objeto primordial de la fe. Así, esa triple dimensión vuelve a encontrarse siempre, pero con variados enfoques y perspectivas diversas.

De la predicación primitiva del evangelio, que se revela a través de las fórmulas esquemáticas de san Pablo, Lucas ha esbozado un cuadro de rico colorido, de acuerdo con unas fuentes que ha recogido cuidadosamente y ordenado después[26]. Desde luego, Lucas obedece a la costumbre de los historiadores de la Antigüedad, que, sin querer traicionar la verdad, ponen en boca de sus personajes las palabras que les parecen mejor adaptadas a una situación dada; no obstante, está fuera de duda que los materiales utilizados son antiguos. Se reconoce en ellos, por ejemplo, la cristología arcaica del Siervo de Dios, así como el esquema tradicional que corresponde al kerigma primitivo[27]. El común deseo que

[26] Véase la introducción al fascículo de la *Bible de Jérusalem. Les Actes des Apôtres* (París ²1958) por L. Cerfaux; ídem, en *Intr. Bib.* 2 (1959) 349-365. Véanse igualmente los diversos trabajos de J. Dupont.

[27] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londres

anima tales discursos es que los apóstoles, en tanto que testigos, quisieron dar cuenta de hechos reales, pero dándoles unas dimensiones que no se pueden descubrir a primera vista.

Se trata de prodigios sorprendentes a los ojos de todos. Los peregrinos de Jerusalén oyen a los galileos hablar en lenguas extrañas (Hch 2,4,11). El pueblo ve en el templo cómo anda y salta un tullido de nacimiento (3,1-10; cf. Mt 11,5 citando a Is 35,5-6). Hombres sin letras y plebeyos se atreven a proclamar que el tribunal supremo ha condenado a un inocente y persisten en su audacia cuando se les prohíbe afirmar tales cosas (4,13-20; 5,28).

Estos hechos sorprendentes requieren una interpretación. Ahora bien, Pedro recalca que cualquier explicación humana es insuficiente. Ante la muchedumbre estupefacta al oír hablar a los galileos en otras lenguas declara que no están borrachos, ya que es la hora del sacrificio matinal (2,15), antes del cual los judíos piadosos no probaban ni comida ni bebida alguna. Otro día se dirige al pueblo agrupado alrededor del tullido curado: «¿Por qué nos miráis a nosotros, como si por nuestro propio poder o por nuestra compasión hubiéramos hecho andar a éste» (3,12). Citado ante el sanedrín, afirma con valentía: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (5,29). Esta inversión en las leyes de la naturaleza o de la más elemental psicología es inexplicable. O, mejor dicho, significa que el Espíritu Santo actúa y confirma mediante prodigios el hecho que ahora los apóstoles anuncian a los judíos: Jesús, que vivió entre vosotros, aquel a quien crucificasteis, está vivo (2,22-24.36; 3,13-15; 4,10; 5,30-31; 10,39-40; 13,27-30). ¡Nosotros lo hemos visto! (2,32; 3,15; 5,32; 10,39-41; 13,31; cf. 1,8; 4,33). De esta manera, la tradición evangélica es el eco, ampliado por el Espíritu Santo, de la experiencia que los apóstoles vivieron el día de la Pascua.

Semejante certeza trae consigo un cambio de vida. Han llegado los tiempos mesiánicos, los últimos días (2,17; cf. 1 Cor 7, 29-31; 10,11): ya no hay que esperar a otro Mesías, no sólo porque el que se esperaba (Mt 11,3) ha sido acreditado ante los judíos (Hch 2,22; 10,38), sino porque Jesús ha sido «hecho Señor y Cristo» (2,36). Ahora bien, este Cristo que está en el cielo (3,21; cf. 1 Tes 1,10; 2 Tes 1,7) volverá a juzgar a los vivos y a los muertos (10,42). Desde ese momento, todos los hombres tienen la obligación de optar en favor o en contra del hecho que

1944), librito cuya influencia ha sido considerable. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949).

preside su historia: Cristo está vivo. El mensaje se termina, por tanto, mediante una llamada a la conversión, al arrepentimiento (2,38; 3,19-26; 5,31; 10,43; 13,38-39). Se invita a los hombres a recibir la salvación (2,21; 4,12; 11,14; 13,26; 15,11; 16.30-31) que Jesús, autor de la vida (3,15; cf. 11,18; 13,46-48; 5,20) puede conceder solamente a quienes le adoran como Señor (2,36...), como Príncipe y Salvador (5,31; 13,23).

El evangelio aparece aquí, al igual que en la carta de Pablo analizada más arriba, en su triple dimensión. El Espíritu Santo se encuentra en su origen y el acontecimiento en su término, mientras que en el centro se desarrolla la propia historia de Jesús. Dios ha llevado a su cumplimiento los tiempos de la revelación de la salvación. Ha ungido a Jesús con el Espíritu, concediéndole actuar con poder y enseñar con autoridad. Dios había previsto que Jesús sería crucificado, que moriría y sería enterrado. Al tercer día lo resucitó de entre los muertos. Lo sentó a su derecha. Lo enviará para bendecirnos y para juzgar a los hombres. Entonces, Jesús salvará a quienes creen en él y forman el verdadero pueblo de Dios gracias al don del Espíritu. Por tanto, hay que creer en Jesús y adorarlo como Señor.

La predicación primitiva no es el simple resultado de una reflexión elaborada por un hombre genial, como los artículos de una religión creada de pies a cabeza. El cristianismo incipiente no es una «novedad» en el sentido de que no tuviera relación alguna con el pasado. Jesús había indicado el camino de la verdadera tradición: no abroga, sino que consuma la ley (Mt 5,17). Pablo, a su vez, explica al procurador Félix que sus compatriotas le persiguen equivocadamente: «Sirvo al Dios de mis padres con plena fe en todas las cosas escritas en la Ley y en los Profetas, según el camino que ellos llaman secta» (Hch 24,14). De esta manera se presenta el cristianismo como la flor del judaísmo, la realización de la revelación que hizo el Señor desde la creación y, más particularmente, desde Abrahán, Moisés y los profetas.

Por tanto, los apóstoles piden en nombre de las Escrituras que se crea en su evangelio (8,26-38; 17,2-3; 18,24-28; 26,22-23). No recurren a argumentos forzados o de conveniencia que hubieran exigido unos espíritus modernos. Dirigiéndose a sus antiguos correligionarios, evocan el designio de Dios sobre la humanidad y muestran que los acontecimientos nuevos se insertan en la más auténtica tradición de los padres: ¿no los profetizó Dios en las Escrituras? Adoptando en su trato con ellos la pedagogía del Re-

sucitado (Lc 14,25-38), facilitan la adhesión de sus hermanos de raza a Jesús, demostrando que es el mismo que anunciaron los profetas (Hch 3,21; 10,43; 26,27), el Mesías que todos esperaban (9,22; 18,5.28), según la Ley y los Profetas (28,23; 13,15), según Moisés y los profetas (26,22), según las Escrituras (17,2.11).

Los acontecimientos que hace poco iluminaban de una manera retrospectiva la Escritura, manifestando el término al que se ordenaba, están, a su vez, iluminados y justificados por las profecías. Este es el sentido de «según las Escrituras» que repite el *credo* recordado por Pablo a los corintios (1 Cor 15,3-4). «Los postreros días», aquellos en los cuales tiene conciencia la comunidad cristiana de estar viviendo en adelante, fueron anunciados por todos los profetas (Hch 3,24), y de un modo especial por Joel, quien precisaba que el Espíritu vendría (2,17-21; cf. Jl 3,1-5) para cumplir la promesa hecha a los padres (13,32-33; 26,6; cf. 1,4; 2,33-39; 13,23; Gál 3,6.29). Lo mismo sucede con la conspiración contra Cristo: el salmista la había anunciado (4,25-26; cf. Sal 2,1). Y, en medio de la persecución, los apóstoles, elevando la voz a Dios, oran de la siguiente manera: Tus enemigos no han hecho sino «ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese» (4,28). Si Jesús ha sufrido una muerte ignominiosa en la cruz es porque Dios lo había previsto y determinado en su designio (2,23). Para evocar esta muerte utilizan, pues, los mismos términos con los que la ley maldecía al pecador: «suspendiéndole de un madero» (5,30; 10,39; 13,29), según la expresión del Deuteronomio (Dt 21,23), que cita Pablo expresamente en Gál 3,13 y a la que alude Pedro en 1 Pe 2,24. Jesús cumplió verdaderamente esta profecía, ya que asume la maldición que pesa sobre los pecadores.

Entre los profetas que anuncian la suerte reservada a Jesús (3,18; 13,27), Isaías ocupa un lugar aparte: profetiza la muerte y el triunfo del Siervo de Yahvé (8,23-33; cf. Is 53,7-8). Abiertos en adelante a la comprensión de las Escrituras, los primeros cristianos reconocen en Jesús al «Siervo» (3,13.26; 4,27.30), al «Justo» (3,14; 22,14; cf. Is 53,11) que fue «entregado» (3,13; cf. Is 53,12; Gál 2,20), «al Profeta» parecido a Moisés, aquel que Dios debía «hacer surgir» y «resucitar» (3,22 y 3,26; cf. Dt 18,15), aquel de quien David afirmaba que no experimentaría la corrupción del sepulcro (2,25-28; 13,35; cf. Sal 16,8-11) y que sería exaltado a la diestra o «por la diestra» de Dios (2,34-35), según se vea

una alusión a Sal 110,1 ó a 118,16 [28]. El mismo deber de conversión está ligado a una profecía (2,21,39; cf. Jl 3,5; Is 57,19); y debido a ello podemos esperar la restauración de todas las cosas predichas por los profetas, es decir, la repatriación de los israelitas cautivos y dispersos, signo de la renovación de la creación entera (3,21; cf. Mt 3,23-24). Pero, al propio tiempo, se amplía la perspectiva: ya que Jesús es el verdadero descendiente de Abrahán, la promesa hecha antaño se realiza en él por la orden que da de predicar a los gentiles: «Y se gloriarán en tu descendencia todos los pueblos de la tierra» (Gn 22,18; 12,3; cf. Gál 3,6-14), empezando por el pueblo de Israel (Hch 3,25-26). Amós lo había anunciado: todas las naciones son invitadas a recibir igualmente la bendición (15,16-17; cf. Am 9,11-12). En resumen, los profetas son citados como testigos en el proceso de Jesús, del que los apóstoles piden la revisión a la humanidad entera; igual que en las vidrieras de nuestras catedrales o sobre los muros de la Sixtina atestiguan la perennidad del designio de Dios.

Estos acontecimientos que proclaman, los apóstoles no los prueban en el sentido moderno de la palabra; los sitúan en la economía divina de la historia de la salvación, descubren el significado que adquieren, gracias a ellos, el pasado y la revelación entera. Al interpretar el hecho pascual a la luz del designio eterno de Dios, muestran que la existencia histórica de Jesús tiene una dimensión absoluta e invitan a los oyentes y lectores del evangelio a adorar al Señor.

El valor de los elementos, que Lucas dispone así en un cuadro sorprendente, se ve confirmado de una manera magnífica por los datos tradicionales más antiguos. Se ha podido, con bastante fortuna, determinar lo que pudo ser «la Biblia de la Iglesia primitiva» [29]. Todo induce a creer que los primeros cristianos centraron su atención en una serie de pasajes que, a sus ojos, eran más significativos. Hacia finales del siglo II los escritores eclesiásticos disponían, según parece, de colecciones de citas escriturarias, de las cuales extraían argumentos para exponer o defender al cristianismo: por ejemplo, Justino, Tertuliano, Ireneo, Cipriano.

Aunque no se pueda afirmar con seguridad que en el siglo I existieran verdaderos «testimonia» [30], sí puede demostrarse que

[28] J. Dupont, *L'interprétation des psaumes dans les Actes des Apôtres*, en *Le Psautier*... (1962) 382-384.

[29] C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Londres 1953).

[30] R. Harris, *Testimonies* (Cambridge 1916/1920); F. M. Sagnard, *Holy*

se habían formado colecciones (cf. Cor 1-2; 1 Pe 1-2) que se utilizaban para las exposiciones doctrinales [31]. Ahora bien, bastaría con notar los pasajes de la Escritura citados como mínimo por dos autores considerados como independientes entre sí (por ejemplo, Pablo y Juan, los sinópticos, la primera epístola de Pedro) para darse cuenta de que los textos utilizados por Lucas en los Hechos eran familiares a los primeros cristianos.

C. H. Dodd agrupa esta Biblia de la Iglesia incipiente en cuatro capítulos: fin de los tiempos, nuevo Israel, persona y obra de Jesús. Los textos apocalípticos en que se reconocía el anuncio profético de los «últimos tiempos» se habían extraído especialmente de Joel (2-4), Zacarías (9-14), Daniel (7 y 12), Malaquías (3,1-5). Para demostrar cuál era el nuevo Israel, la Iglesia apelaba a las profecías de Oseas (especialmente 2,1.25), Isaías (6,1-9,7; 11,1-10; 29,9-14; 40,11), Jeremías (31,10-34; 7,15), Habacuc (1-2). La persona y la obra de Jesús, Señor y Cristo, se iluminaban a la luz de las profecías sobre el Siervo (Is 42; 52-53), de los salmos consagrados al Justo doliente (Sal 69; 22; 31; 34; 118; 41-43; 80) y de los llamados mesiánicos (Sal 2; 8; 110).

A partir de esta exégesis escrituraria podemos intentar precisar las líneas maestras de una teología primitiva [32]. Se encuentra en ella la triple dimensión del evangelio en estado incipiente: el Espíritu, los últimos tiempos y, en el centro, Jesús el Señor.

Pedro expresa la convicción que tienen los primeros cristianos

Scriptures in the Early Fathers of the Church: TU 73 (1959) 706-713; J. Daniélou, *La session à la droite du Père:* TU 73 (1959) 689-698; A. C. Sundberg, *On Testimonies:* NT 3 (1959) 268-281; P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (París 1961). La IV gruta de Qumrán ha proporcionado una especie de florilegio de los textos escriturarios.

[31] L. Cerfaux, *Vestiges d'un florilège dans I Cor 1,18-3,23?* (1931), en *Recueil* II, 319-332; ídem, *Un chapitre du Livre des «Testimonia»* (1937), en *Recueil* II, 219-226; ídem, *Regale sacerdotium* (1939), en *Recueil* II, 283-315.

[32] L. Cerfaux, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique* (1949), en *Recueil* II, 189-204; ídem, *L'exégèse de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament* (1951); J. Dupont, *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes:* ETL 29 (1953) 289-327; ídem, *L'interprétation des psaumes...* (1962) 357-388; E. Lövestam, *Son and Saviour. A Study of Acts 13, 32-37* (Lund 1961); H. Braun, *Das Alte Testament im Neuen Testament:* ZTK 59 (1962) 16-31; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament* (París 1962).

de haber llegado a los «últimos tiempos» cuando añade una sola palabra a la profecía de Joel: califica de «últimos» los «días» anunciados por el profeta (2,17; cf. 3,24) [33]. Es que cree cumplida la promesa: Jesús glorificado a la diestra de Dios, derrama su Espíritu sobre toda carne. El mensaje evangélico consiste en la proclamación del señorío de Jesús. Este señorío realiza el designio de Dios (Hch 2,23; cf. 4,28) anunciado por Isaías (Is 46,10). Para demostrarlo, los exegetas de la Iglesia incipiente se separan obligadamente de los exegetas judíos, contemporáneos suyos: una preocupación cristológica caracteriza su interpretación. De esta manera, la comunidad reunida (Hch 4,24-30), copiando las palabras de Sal 2,1-2, atribuye a Jesucristo, el Ungido de Dios [34], lo que la exégesis de Qumrán aplica a la comunidad de los «elegidos de Israel» [35]. Además, nos damos cuenta de que Pedro, cuando lee y cita los salmos proféticos, como el Sal 110,1, descubre el anuncio de la glorificación de Jesús a la diestra de Dios. «La experiencia pascual de los discípulos les aclara el sentido de los textos; éstos, por su parte, les permiten captar el profundo alcance y trascendencia de los acontecimientos de que fueron testigos; resaltan, por decirlo de algún modo, la faceta celeste» [36].

Para probar la resurrección de Jesús y su exaltación a la diestra de Dios, esta cristología elemental se apoya, no de una manera servil en los pasajes que la literatura rabínica tenía por mesiánicos [37], sino en textos proféticos que apuntan directamente a la persona de David (Sal 16,8-11 = Hch 2,25-31; 13,34-37; Sal 110,1 = Hch 2,34-36; Sal 132,11 = Hch 2,30; Sal 2 = Hch 4,25-27). El «Santo Siervo de Dios» no es ya David, sino Jesús (Sal 118), 22 = Hch 4,11; Is 52,13 = Hch 3,13.26; 4,27.30), «el Justo» (Is 53,11 = Hch 3,14), es verdaderamente «el Hijo de David» [38]. Otras dos importantes figuras del Antiguo Testamento se reconocen igualmente como prefiguraciones de Jesús: Moisés

[33] A. Kerrigan, *The «sensus plenior» of Joel III, 1-5 in Act II, 14,36,* en *Sacra Pagina* 2 (1959) 295-313.

[34] W. C. van Unnik, *Jesus the Christ:* NTS 8 (1961-1962) 101-116.

[35] J. Dupont, *L'interprétation des psaumes...* (1962) 376-377.

[36] J. Dupont, *ibid.,* 370.

[37] S. L. Edgar, *New Testament and Rabbinic Messianic Interpretation:* NTS 5 (1958-1959) 47-54.

[38] W. Michaelis, *Die Davidsohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem:* HJKC (1960) 317-330; J. Giblet, *Jésus, fils de David:* LV 57 (1962) 3-21.

(Dt 18,15.18 = Hch 3,22; 7,37; 5,31; 3,15) y José (Gn 37,11. 28 = Hch 7,9-16).

En lo sucesivo, todos los pueblos tendrán parte en esta salvación universal. «El que está lejos» es convocado a sentarse con los hijos de Abrahán en el banquete del reino (Is 57,19 = Hch 2,39; 22,21). Para salvarse basta «invocar el nombre del Señor» (Jl 2,32 = Hch 2,21) y cumplir la antigua exhortación de Moisés (Lv 23,29 = Hch 3,23) convirtiéndose a Cristo Jesús (Is 59,20 = = Hch 3,26).

De esta manera se lleva a cabo, en toda su amplitud, la predicación actual del mensaje evangélico. Este se encuentra situado en el tiempo, sólidamente enraizado en una tradición antigua que recopila realizándola y vuelto hacia la espera y la preparación del reino que debe venir. Pero la proclamación, al mismo tiempo que posee un valor normativo con relación a la vida de la cristiandad incipiente, se halla influida por el medio en el que se desarrolla. Como palabra de Dios a los hombres, no puede permanecer indiferente a la reacción del hombre frente a la revelación divina. Es esta influencia del contexto humano y religioso de la primitiva comunidad sobre la predicación todavía no fijada la que vamos a examinar ahora.

2. *Los contextos vitales de la tradición evangélica*

Podemos distinguir tres categorías principales de «contextos vitales» en que se «formó» la tradición evangélica: el culto, la catequesis, la misión. En estos diferentes contextos, los recuerdos recibían un colorido especial. Sobre tales cuestiones nuestras fuentes de información no se limitan a lo que indica Lucas en los Hechos de los Apóstoles; se encuentran también en las cartas apostólicas. No obstante, el texto de los Hechos sigue siendo fundamental en cuanto que dibuja el marco donde se desplegaban las actividades diversas de la joven comunidad. Lucas reúne sus indicaciones en tres sumarios (Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) [39]; dos citas indicarán cuáles son los elementos de esta actividad de la Iglesia incipiente: «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en la oración» (2,42); «los apóstoles atestiguaban con gran poder la

[39] Después de los trabajos de L. Cerfaux y de P. Benoit, véase el de Zimmermann, *Sammelberichte der Apostelgeschichte:* BZ 5 (1961) 71-82.

resurrección del Señor Jesús, y todos los fieles gozaban de gran estima» (4,33). Culto, catequesis y predicación apoyada en milagros son lo esencial de la actividad apostólica. Estudiemos brevemente cada uno de estos elementos.

El contexto litúrgico se caracteriza por la celebración de la «fracción del pan» (Hch 2,42), expresión que, en lenguaje cristiano, designa el rito eucarístico [40]. El propio san Pablo lo recuerda: «Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16), y transmite un relato cultual de la celebración eucarística (1 Cor 11,23-25) que ofrece numerosos puntos de contacto, pero también diferencias, con las tradiciones evangélicas: señal de que existían varias tradiciones sobre la manera de celebrar el culto [41].

Oraciones (Hch 2,42) presididas por los apóstoles (cf. 4,24-30), y quizá recitadas en el templo, completan el culto eucarístico que tiene lugar en las casas. Podemos suponer igualmente, sin temor a equivocarnos, que el relato de la pasión, evocado con la fórmula «la noche en que fue entregado» (1 Cor 11,23), tiene su lugar en el curso de estas celebraciones. En cuanto a las ceremonias del bautismo, revisten, según parece, una gran solemnidad (Hch 2,41; 8,36-39; 9,18; 10,47-48; 19,5; 22,16). En el curso de un rito que consagra definitivamente al neófito a Cristo (Rom 6,3; Gál 3,27; 1 Cor 6,11; 10,2) y cuya colación no parece reservada sólo a los apóstoles (Hch 10,48; 1 Cor 1,14.17), se invoca «el nombre del Señor Jesús» y se cantan seguramente himnos bautismales (Ef 5,14; 1 Tim 3,16; 1 Pe 1,3-5; 2,22-25; 3,18-22; 5,5-9) [42].

De esta forma, mediante dos actos esenciales, obedecen los cristianos la orden del Señor Jesús: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24), y se mantiene vivo el recuerdo del Maestro que saben presente para siempre en medio de ellos.

[40] Cuestión controvertida. Véase P. H. Menoud, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie:* RHPR 33 (1953) 21-36.

[41] D. M. Stanley, *Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels:* CBQ 21 (1959) 24-38; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (1960); H. Schürmann, *Eucharistiefeier,* en LTK 3 (1959) 1159-1162.

[42] E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie* (1949), en *Recueil* I, 34-51; W. Nauck, *Eph 2, 19-22, ein Taufhied?:* Ev.T 13 (1953) 362-371; F. L. Cross, *1 Peter, a Paschal Liturgy* (1954); M. E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre* (París 1961).

Pero no se limitan a eso los actos del culto: existe también la salutación mediante un «ósculo santo», las aclamaciones litúrgicas como «Marana tha», que expresan la esperanza de la próxima venida del Señor: «¡Señor nuestro, ven!» (1 Cor 16,22; Ap 22,20)[43]; finalmente, la imposición de manos, practicada con diversas finalidades: confiere a los bautizados el don del Espíritu Santo (Hch 8,17), se utiliza con motivo de la institución de los Siete en su nuevo cargo (6,6), o también para investir a Bernabé y Saulo en su misión (13,2-3). Este último texto nos da a conocer otras manifestaciones de culto: ayuno y oración se asocian a él y se producen «revelaciones». ¿No es el Espíritu Santo quien dice: «Ponedme aparte a Bernabé y a Saulo para la obra a que los llamo»? Observemos, finalmente, que las asambleas corintias eran, según parece, especialmente tumultuosas, a juzgar por las reacciones de san Pablo (1 Cor 12,3; 14,1-40).

Antes de que se pusiera el evangelio por escrito, el culto era un «contexto vital» particularmente importante para su «formación», ya que es ahí donde se exterioriza y se expresa la Iglesia viviente: tanto mediante la acción de gracias y la alabanza como por la oración en tiempos de persecución o con vistas a la misión. Es, por tanto, normal comprobar su influencia en las redacciones evangélicas.

Aunque el relato actual de la institución eucarística hunda sus raíces en una tradición prelitúrgica[44], encontró su formulación en un contexto cultual, y es verosímil que se insertara después en el relato primitivo de la pasión de Jesús: un análisis literario de los textos muestra lo autorizado de esta hipótesis[45].

Una influencia más sutil parece haberse ejercido sobre un relato de la vida pública de Jesús: el milagro de la multiplicación de los panes[46]. Como en la noche en que se instituyó la eucaristía, vemos a Jesús «partir los panes y darlos a los discípulos» (Mt 14,19**; cf. 26,26**). Esta reminiscencia verbal revela una relación profunda entre las dos escenas, relación que Juan ha

[43] G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie:* TLZ 75 (1950) 227-230; C. Spicq, NT I (1956) 200-204; C. F. D. Moule, NTS 6 (1959-1960) 307-310.

[44] J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (³1960) 185.

[45] X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1456-1458.

[46] H. Clavier, *La multiplication des pains dans le ministère de Jésus:* TU 73 (1959) 441-457; G. Ziener, *Das Brotwunder im Markusevangelium:* BZ 4 (1960) 282-285.

explicitado (Jn 6): la multiplicación de los panes, en el pensamiento de Jesús, prefigura la institución de la eucaristía. En este terreno, no obstante, hay que evitar las hipótesis aventuradas y examinarlas muy seriamente, otorgándoles un coeficiente de mayor o menor probabilidad. Por lo demás, la influencia del contexto litúrgico sobre el relato de la multiplicación de los panes no fue quizá la única; pero, por lo menos, es segura.

No podemos admitir de la misma manera que la influencia de la liturgia de la *Didajé* (VIII,3)[47] explique las divergencias entre los relatos de Marcos y de Juan respecto a la distribución horaria de los acontecimientos que se desarrollaron el Viernes Santo. Juan, en efecto, sitúa la crucifixión no a las nueve de la mañana, como Marcos (Mc 15,25), sino al mediodía (Jn 19,14); la originalidad de Marcos se debería a que subdivide la jornada del Viernes, basándose en las tres «horas» de oración: prima (Mc 15,1), tercia (15,25), de sexta a nona (15,33). Algunos autores opinan incluso que el relato íntegro de la pasión se narraba durante las celebraciones litúrgicas, incluso quizá durante una vigilia pascual cuya existencia se señala hacia mediados del siglo II[48]. Finalmente, hemos señalado a propósito del primer evangelio (cf. pp. 158-159) que numerosos relatos de tono hierático pudieron estilizarse en el transcurso de las sucesivas recitaciones; pero no es evidente que este trabajo de pulimento sea debido a un contexto litúrgico y no catequético.

El contexto catequético, efectivamente, caracteriza ante todo la enseñanza de la doctrina en un grado más o menos avanzado. Su existencia la señala Lucas en los Hechos de los Apóstoles: los creyentes «perseveraban en oír la enseñanza *(didajé)* de los apóstoles« (Hch 2,42). Los neófitos debían ser instruídos en las Escrituras y en el conocimiento de los hechos concernientes al Señor Jesús. Aunque se dirija a un descreído y prepare para el bautismo, la catequesis del ministro de la reina de Etiopía por medio de Felipe (Hch 8,26-40) es un caso típico en esta clase de enseñanza; el método corresponde al que emplea el Resucitado

[47] R. Clover, *The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels:* NTS 5 (1958-1959) 12-29; H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung.* . (1957); J. P. Audet, *La Didachè* (1958); L. Cerfaux, *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didachè* (1959), en *Recueil* III, 209-223.

[48] G. Schille, ZTK 52 (1955) 161-205. Véase también: *Passion,* en SDB 6 (1960) 1437-1438.

con los peregrinos de Emaús (Lc 24,25-27) y al de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,17-21). Mientras la predicación apostólica parte del hecho sorprendente de Pentecostés y afirma la resurrección a la luz de las Escrituras, Felipe, a la inversa, escoge un texto profético y demuestra su realización en el acontecimiento pascual: «Y abriendo Felipe sus labios y comenzando por esta Escritura, le anunció la buena nueva de Jesús» (Hch 8,35).

Las epístolas apostólicas han conservado, mejor que los Hechos, confesiones de fe en las cuales, muy probablemente, se reunían para uso de los neófitos los puntos más importantes del credo; se ve que lo esencial se basaba en la confesión de Jesús como «Señor», como «Hijo de Dios» y como «Cristo». Estos títulos de Jesús se han convertido en algo tan corriente en el lenguaje cristiano que aparecen normalmente en los relatos evangélicos. A este respecto, la confrontación de las recensiones sinópticas resulta a menudo instructiva.

En la tempestad del lago de Galilea, los discípulos, presa del pánico, despiertan a Jesús, que duerme en la popa, llamándole: «¡Maestro!» (Mc 4,38 = Lc 8,24); no obstante, al relatar este hecho con una perspectiva catequética, Mateo pone en labios de los discípulos el título de fe: «¡Señor!» (Mt 8,25; cf. 17,4.15 **). Este título de Kyrios, que equivale al de Cristo glorificado a la diestra de Dios (cf. 1 Cor 16,22; Flp 2,11), vuelve constantemente a la pluma de Lucas (Lc 7,13.19; 10,1.39.41...).

Una contraprueba parecida puede hacerse a propósito de los títulos «Hijo de Dios» o «Cristo», que, entendidos en sentido riguroso, suponen la fe pascual. A la vista de Jesús andando sobre el mar, los discípulos, según Marcos, «se quedaron en extremo estupefactos» (Mc 6,51); por el contrario, preocupado por inculcar a sus oyentes la plenitud de esta fe pascual, Mateo, cuando relata la estupefacción de los discípulos ante esa manifestación de poder, les pone en boca esta manifestación: «Verdaderamente, tú eres Hijo de Dios (Mt 14,33) [49]. Esta coloración de los recuerdos es tanto más notable por su discreción, sobre todo si se compara con la manera brutal propia de los relatos apócrifos; en el *Evangelio de Pedro,* por ejemplo, Jesús, conducido al Calvario, es designado siempre como Señor (vv. 2.3.6. 8.10.19 21.24), Salvador de los hombres (13), Cristo en este relato, los ancianos y los mismos sacerdotes hacen suyas estas

[49] J. Renié, *Une antilogie évangélique (Mc 6,51-52; Mt 14,32-33):* Bib. 36 (1955) 223-226.

apelaciones. En los relatos canónicos, mientras Marcos reserva los títulos a los pasajes significativos (Mc 1,11; 9,7; 14,62), Mateo utiliza diversas veces los apelativos de Cristo (Mt 27,17.22) e Hijo de Dios (27,40,43); Lucas (22,61) y Juan (13,13-16) sólo evocan una vez el título de Señor.

Señalemos todavía otro indicio de la influencia ejercida por la catequesis dogmática sobre la tradición de una frase de Jesús. Mateo relata la sentencia típica de Jesús: «Y el que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca porque se trata de un discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt 10,42); Marcos la transmite casi en los mismos términos, pero cambiando «porque se trata de un discípulo» por la expresión «en razón de que sois de Cristo» (Mc 9,41). No cabe duda de que este cambio hay que atribuirlo a una influencia de la fe pascual, ya que nunca, antes de su muerte, Jesús se da el título de Cristo. A los ojos del historiador, las palabras de Jesús se han beneficiado de un enriquecimiento cristiano, únicamente posible después de la resurrección.

Hay que atribuir también a la catequesis dogmática el lenguaje bíblico o «teológico» con que se reproducen los recuerdos. Los acontecimientos son presentados, no bajo la forma de informes impersonales, sino en la transfiguración de la luz pascual. De esta manera, «negando» lo que dice la sierva del pontífice, Pedro «niega» (Mt 26,70-72 *); no traiciona sólo la fidelidad humana a su Maestro —como parece ser—, sino que rompe el lazo de la fe que une al Salvador; así entiende la fe lo que quiso decir Jesús (Mt 26,34-35.75). Igualmente la huida de los discípulos (Mt 26,56*) podría parecer una simple cobardía; de hecho, están «escandalizados» (Mt 26,31.33*), y su acción es un fallo de su fe (cf. Mt 11,6; 13,21*). Jesús, lúcidamente, prevé el desenlace fatal de su empresa: eso es lo que reconoce el historiador. Pero la fe oye que el Maestro profetiza, al citar la Escritura, la caída y el levantamiento de los discípulos (Mt 26,31-32 *). Continuamente percibimos este paso del acontecimiento, relatado incidentalmente, a su profunda inteligencia. No cabe duda de que es posible discernir todavía el acontecimiento en sí mismo, pero ahora lo vemos a través de la fe, que revela lo invisible a través de lo visible [50].

Si la catequesis procura facilitar la comprensión de las enseñanzas del Señor, busca también ponerlas en práctica. Las con-

[50] K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu...* (1959) 20-21; 70-78.

signas de vigilancia y las exhortaciones a aguantar firmes en el combate ocupan gran parte de las cartas de Pablo o Pedro (por ejemplo, 1 Tes 5,1-9; Rom 13,11-14; Ef 6,14-17; 1 Pe 5,8-9...); se apoyan en la enseñanza de Jesús, pero actualizan también determinados recursos del pasado.

Esta influencia se advierte normalmente en la elaboración de ciertos textos exangélicos. Por ejemplo, cuando Jesús dice en parábola que hay que velar en espera de la venida del «amo de la casa» (Mc 13,35), Mateo alegoriza reemplazando esta expresión por «vuestro Señor» (Mt 24,42); poniendo así en el aire el aspecto cristológico de la parábola, no hace sino aclarar el propio pensamiento de Jesús. Otro ejemplo: Lucas encuadra el episodio de Getsemaní con la recomendación repetida por dos veces: «Orad para que no caigáis en tentación» (Lc 22,40-46); sigue en esto la tradición común que veía en el episodio una lección de vigilancia y oración dirigida a los jefes de la comunidad. De manera parecida, insertando el anuncio de la traición entre las preguntas de los discípulos y de Judas: «¿Soy, acaso yo, Señor?» (Mt 26, 22.25), Mateo obliga a su lector a plantearse la misma pregunta (cf. 1 Cor 11,27-30). El díptico formado por la comparecencia de Jesús ante el sanedrín y la actitud de Pedro podría también tener un alcance dogmático: Jesús atestigua en lugar de Pedro y, a través de él, en lugar de la Iglesia, Juan y Lucas expresan esta idea, uno cuando declara que el discípulo no puede seguir a su Maestro a no ser en virtud del sacrificio de Jesús (Jn 13,33-38); el otro, cuando nos da a entender que la verdadera causa del arrepentimiento de Pedro es la mirada de Jesús (Lc 22,61-62)[51].

Las sentencias de Jesús se explicaban y repetían en el marco de una catequesis todavía adelantada; es probable que, en su origen, la mayoría estuviesen encuadradas en un relato que localizaba e ilustraba la palabra del Maestro (cf. pp. 237-241), no obstante, muchas de ellas nos han llegado aisladas, sin ligazón con un contexto histórico preciso. Por otra parte, no era esto lo esencial; lo que interesaba era responder a las preguntas de los cristianos, a su preocupación del momento, mostrando que el Señor, siempre viviente, ilumina el sentido de su existencia. De esta

[51] Ejemplos: C. H. Dodd, *The Primitive Christian Catechism and the Sayings of Jesus,* en *Mém. T. W. Manson* (1959) 106-118; H. Riesenfeld, *Vom Schätzesammeln und Sorgen. Ein Thema urchristlicher Paränese. Zu Mt VI, 19-34,* en *Mél O. Cullmann* (1962) 47-58. Otra clase de motivos en X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1430-1437.

manera se puede reconocer un «contexto vital» donde se transmitieron numerosas perícopas evangélicas.

Iluminado por el comportamiento de Jesús, el discípulo sabe ahora cómo resolver los problemas que le plantea el ayuno (Mt 9,14-17 **), las leyes de la purificación (Mt 15,1-20 *), el tributo al templo (Mt 17,24-27) o las autoridades paganas (Mt 22, 15-22 *), las calamidades inesperadas (Lc 13,1-5), los conflictos que oponen las exigencias apostólicas a los deberes familiares (Lc 9,57-62 *) o la vida en el más allá (Mt 22,23-33 *) y la cuestión angustiosa sobre el fin de los tiempos y el retorno del Señor: ¿cuándo vendrá? (Mt 24,4-8 *), ¿cómo? (Lc 17,20), ¿por qué tarda en venir? (Lc 12,45 *; Mt 25,5).

Igualmente, iluminado por las reacciones de Jesús en determinadas situaciones, sabrá cómo reaccionar frente a los no judíos (Mt 15,21-28 *; Lc 7,1-10 *; 17,11-19); a los pecadores notorios (Mt 9,10-13 **; cf. Hch 11,3; Gál 1,12; Lc 7,36-50), a los niños (Mt 19,13-15 **), a un exorcista sin mandato (Mc 9,38-41 *), frente a los bienes de este mundo (Mt 19,16-30 **).

El corazón tiene sus exigencias, igual que el espíritu; se quiere saber todo cuanto se refiere a Jesús en sus menores detalles, y se pregunta a quienes tuvieron la suerte de estar cerca de él. ¿Quiénes eran sus verdaderos parientes? (Mt 12,46-50 **; Lc 11,27-28), ¿cuál era su actitud respecto a los milagros? (Mt 16, 1-4 *; Lc 11,29-31 *), ¿qué autoridad tenía para perdonar los pecados? (Mt 9,1-8 **), ¿o eran difíciles de comprender las parábolas? El catequista explica la pedagogía de Jesús en su enseñanza (Mt 3,10-15 **). Qué alegría, también, para los cristianos, admirar la omnipotencia de Jesús, a quien no resiste obstáculo alguno: ni las sutilezas de los escribas y fariseos (Mt 22,15-46 **), ni las enfermedades (Mt 8,1-17 **...), ni los demonios (Mc 1, 23-28 *; Mt 8,28-34 **), ni las leyes de la naturaleza (Mt 14, 13-21 **; 15,32-39 *; 21,18-19 *), ni el mar (Mt 8,23-27 *; 14,22-33 *), ni incluso la muerte (Mt 9,18-26 **; Lc 7,11-17). Los cristianos piden infatigablemente que se les hable de su bondad (cf. Hch 10,38), precioso estímulo para ellos mismos (Lc 22,61) y para los pecadores (Lc 7,36-50; 15,1-32).

Les gusta meditar los principales misterios de la vida de Cristo, que los introducen en el secreto de la existencia divina: Jesús bautizado, marcado con la unción necesaria a su misión y proclamado por el Padre «Hijo muy amado» (Mt 3,13-17 **). Jesús tentado y, auténtico Mesías, vencedor de la tentación (Mt

4,1-11 **), Jesús llamando con autoridad y escogiendo a sus discípulos (Mt 4,18-22 *; Lc 5,1-11; Mt 9,9 **; 10,1-4 **; Lc 10,1), Jesús rechazado por sus compatriotas (Mt 13,53-58 *; Lc 4,16-30), Jesús reconocido Mesías por Pedro (Mt 16,13-23 **), Jesús gloriosamente transfigurado (Mt 17,1-8 **), Jesús dirigiéndose voluntariamente a su pasión y a su gloria con una perfecta presciencia (Mt 16,21 **; 17,22-23 **; 20,18-19 **; 21,33-46; Lc 12,50; 13,32-33; 22,15).

Así, los cristianos encuentran en los recuerdos que se les transmiten la fuerza y el consuelo que les permiten llevar con fidelidad su nueva vida.

El ambiente catequético influyó seguramente no sólo en la elección, sino incluso en la presentación de la mayoría de los acontecimientos. Encontramos una prueba en el episodio de la tempestad calmada: en Marcos (4,35-41) se trata de un simple relato de milagro; Mateo (8,23-27) lo convierte en un relato de tipo catequético. Marcos relata este milagro al mismo tiempo que otros dos, realizados alrededor del lago de Tiberíades, mientras que Mateo lo inserta en una «lección» de catecismo cuya finalidad consiste en exhortar al oyente a «seguir» a Jesús. Esta palabra de Mateo escande la perícopa y las que la rodean: en 18, 19-22, un escriba y un discípulo quieren «seguir» a Jesús; en 9,9, Mateo el publicano, se levanta y «sigue» a Jesús. En 8,23, sólo Mateo hace notar que Jesús «subió a la barca seguido de sus discípulos». ¿Qué quiere decir seguir a Jesús, sino creer en él, comprometer la vida por su palabra? Nada tiene de extraño, por tanto, que los discípulos que corren el riesgo de naufragar llamen a Jesús, según Mc 4,38: «Maestro» (título común a todos los rabinos) y según Mt 8,25: «Señor» (*Kyrie*). El grito de angustia se convierte en un grito de fe, dirigido a Dios. La fe no queda defraudada: a la «agitación grande» del mar sucede «una gran calma». Tertuliano nos da, sobre este pasaje de Mateo, la exégesis que hubiera deseado el evangelista, cuando ve en la barca el símbolo de la Iglesia, embarcada con Jesús, en quien ella debe confiar, incluso cuando parece dormido [52].

Los mismos acontecimientos podían, por tanto, interpretarse de manera diversa. Debemos añadir que a veces son varios los «contextos» que contribuyen a dar forma a una misma tradición. Hemos hecho observar el aspecto litúrgico que adopta el relato

[52] G. Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium,* en *Ueberlieferung...* (1961) 48-53.

de la multiplicación de los panes; también podemos ver en él una tendencia de orden catequético. A diferencia de los otros relatos de milagro, que finalizan con un coro de admiración (por ejemplo, el paralítico: Mt 9,8 *), la narración sinóptica de los panes multiplicados no menciona el efecto producido sobre la muchedumbre, sino sólo el hecho de que se sació; cabe incluso preguntarse si la muchedumbre se dio cuenta de que se había producido un milagro. Sólo Juan lo afirma claramente, puesto que la muchedumbre, entusiasta, quiere proclamar rey a Jesús (Jn 6,14-15). Desde el punto de vista literario, la multiplicación de los panes no es, pues, un «relato de milagro», sino una enseñanza catequética sobre la Iglesia partiendo de un milagro real. Jesús ha fundado una nueva comunidad: la alimenta con la palabra y la enseña a distribuir el pan de la palabra a las muchedumbres hambrientas. Además, en este relato puede reconocerse una perspectiva misional: Jesús actúa fuera de Galilea, entre los paganos [53].

El contexto misional, es decir, la Iglesia vuelta hacia los que están fuera de ella, desempeña también un papel capital en la formación de la tradición evangélica. El kerigma es una expresión de ese contexto, pero no la única. También lo es la predicación en su más ampio sentido y la controversia; en una palabra, la apologética.

Para adornar la presentación del mensaje, los predicadores utilizaban seguramente ejemplos sacados de la vida pública del Salvador, algunos recuerdos entre los que hemos atribuido al medio catequético, pero sobre todo los relatos de milagro. Pedro, en sus discursos de los Hechos, hace alusión a ello por dos veces y da una doble interpretación. Jesús, dice, es «... varon acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigos y señales, que Dios hizo por él en medio de vosotros, como vosotros mismos sabéis» (Hch 2,22). Mediante exorcismos, Jesús demostró que «el dedo de Dios... el reino de Dios está ahí, ha llegado» (Lc 11,20); los milagros entusiasman a las muchedumbres y les invitan a preguntarse quién es el que los realiza; de esta manera revelan las disposiciones reales de aquellos que asisten a su desarrollo, mientras las ciudades de las riberas del lago habían sido maldecidas por no haber hecho penitencia a pesar de los milagros realizados (Lc 10,13-15 *).

[53] G. H. Boobyer, *The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St. Mark's Gospel:* SJT 6 (1953) 77-87; véase también JTS 3 (1952) 161-171.

Aparte este aspecto apologético, los milagros constituyen el anuncio en acción de la redención: «[a Jesús] lo ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38). Jesús mismo había presentado sus obras como un signo mesiánico en su respuesta a los enviados de Juan Bautista (Lc 7,18-23 *).

Como hace observar M. Goguel, lo que sorprende al historiador en los envagelios no es la abundancia de relatos milagrosos, sino su parsimonia: basta con recorrer un evangelio apócrifo, o la Vida de Apolonio de Tiana, para comprobar adónde conduce la imaginación no retenida por la preocupación de dar testimonio histórico. En su conclusión, Juan declara que Jesús hizo otras muchas señales (milagros) (Jn 20,30); los sumarios esparcidos por la narración sinóptica sugieren igualmente que la predicación apostólica presentaba sólo algunos tipos de cada milagro [54]: curaciones de ciegos (Mt 9,27-31; 20,29-34 **; Mc 8,22-26), paralíticos (Mt 8,5-13; 9,1-8 **; 12,9-14), leprosos (Mt 8,1-4 **; Lc 17,11-19), sordos y tartamudos (Mc 7,31-37), enfermedades de todas clases: fiebre (Mt 8,14-15 **), flujo de sangre (Mt 9,20-22 **), hidropesía (Lc 14,1-6), resurrección de muertos (Mt 9, 23-26 **; Lc 7,11-17); finalmente, exorcismos-curaciones: del epiléptico (Mt 17,14-21 **), de poseídos, mudos, sordos o ciegos (Mt 9,32-34; Lc 11,14-15 *), de la mujer encorvada (Lc 13,10-17).

La forma de tratar estos relatos no se parece en nada a una biografía maravillosa: no se busca poner de relieve lo extraordinario, sino la fe o la admiración de los testigos; estos milagros sólo se presentan, durante el transcurso de la predicación, para facilitar la fe en aquel que, resucitando, ha triunfado de la muerte. El hecho es evidente cuando se trata de la tempestad calmada (Mt 8,23-27 **) o del caminar sobre las aguas (Mt 14,24-33 *), que obligan a que los discípulos se pregunten: ¿Quién es éste? (Mt 8,27 **; Mc 1,27) [55].

Una intención aún más teológica se abre camino a través de ciertos agrupamientos de relatos milagrosos. Parece claro que debajo de Mt 8,1-17 existe una colección típica de milagros destinados a mostrar en Jesús al redentor que «tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias» (Is 5,4 citado en Mt 8,17). Para llevarnos a esta conclusión, Mateo relata la curación de un leproso judío, del siervo de un centurión pagano, de la suegra del discípulo Pedro y termina su relato con un sumario de milagros y exorcismos. Mediante la elección de estos milagros y de sus beneficiarios, pertenecientes a las tres categorías de hombres —judío, pagano, creyente—, Mateo muestra en Jesús al Salvador de todos los hombres que libera del mal y del sufrimiento por su sacrificio redentor.

[54] A. George, *Les miracles de Jésus,* en *Le Christ, envoyé...* (1961) 387-403; ídem, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques:* LV 33 (1957) 7-24.

[55] E. Lövestam, *Wunder und Symbolhandlung. Eine Studie über Mt 14, 28-31:* KD 8 (1962) 124-135.

Junto a los milagros, las controversias debieron de conservarse y transmitirse en la Iglesia con destino a los judíos no creyentes. Los primeros cristianos encontraron en ellos una encarnizada resistencia y tuvieron que animarse mutuamente para afrontar a los incrédulos y a los perversos. Basta recordar la persecución que sufrió Pablo en Tesalónica (Hch 17,5.13), precisamente cuando hubo obtenido la conversión de algunos judíos como resultado de unas controversias sobre la Escritura: «se las explicaba y probando cómo fue preciso que Cristo padeciera y resucitase de entre los muertos, y que este Mesías, les decía, es Jesús, al que yo os anuncio» (17,2-3). El tenía la «costumbre» de enseñar o promover una controversia en las sinagogas, especialmente el día del sábado (17,2; cf. 13,5.14.42.44; 14,1; 16,13; 17,10.17; 18,4.19; 19,8; 28,17.23). Por lo demás, no era el primero que discutía de esta manera: ¿no había visto a Esteban, víctima de la «envidia» de los judíos (cf. 5,17; 13,45; 14,2; 17,5) lapidado por haber discutido con demasiada energía con las gentes de la sinagoga de los libertos? (6,9). El discurso de Esteban [56] está repleto de Escritura, igual que la predicación de Pablo, quien argumenta incansablemente partiendo de las profecías. Igualmente, el «contexto vital» apologético gusta de evocar las controversias de la época de Jesús.

Es, indudablemente, una ventaja para los jóvenes controversistas ver cómo el Maestro «había hecho enmudecer» a los judíos (Mt 22,15-46 **), cómo su propia muerte fue decidida de una manera injusta debido a esas discusiones (Mc 2,1-3,6). Aprendían de ese modo a manejar el argumento escriturario que utilizó Jesús con una autoridad pasmosa (Mt 7,29; Mc 1,22 **), particularmente con motivo de la famosa controversia sobre el Mesías,

[56] P. Bihler, *Der Stephansbericht (Apg 6,8-15 und 7,54-8,27):* BZ 3 (1959) 252-270.

Hijo y Señor de David, en la que, partiendo del salmo 110, obligó a sus addversarios a cerrar la boca (Mt 22,14-16 **).

A imitación de Jesús, cuyo lenguaje estaba henchido de Escritura, los primeros cristianos llegan a expresarse bíblicamente: la cruz adopta el nombre que da la ley (Dt 21,23) al instrumento de maldición: el «madero» (Hch 5,20; 10,39; 13,29; Gál 13; 1 Pe 2,24); en Jesús se venera «al Siervo» anunciado por Isaías (Hch 3,13.26; 4,27.30); el Santo y el Justo (3,14; 7,52; 22,14), el Jefe (o Príncipe) de la vida (3,15; 5,31) son apelaciones inspiradas en las Escrituras. Mediante un proceso inverso, Esteban, en su discurso, no dudará en designar a Moisés como el «redentor», el «jefe» de quien han «renegado» los hebreos (7,36): otras tantas expresiones propias del cristianismo (3,13-14; Lc 24,21) que se justifican en este contexto en la medida en que Moisés es figura de Jesucristo.

Este lenguaje escriturario, análogo al lenguaje teológico de que hablamos antes, sirve a veces en los evangelios para manifestar implícitamente la correspondencia de los dos Testamentos. Los soldados se repartieron las vestiduras de Jesús echándolas a suertes; relatando este hecho, los sinópticos lo expresan en los mismos términos de Sal 22,19; en Juan, la alusión se convierte en una cita explícita (Jn 19,24). Igualmente, los sinópticos se limitan a hacer notar que le ofrecieron a Jesús una bebida ácida; pero Juan recalca la alusión al mismo Sal 22, haciendo observar que Jesús dijo «Tengo sed», «para que se cumpliera la Escritura» (Jn 19,28). El texto apócrifo del *Evangelio de Pedro* marca el final de esta aclaración progresiva, cuando apela expresamente al texto profético subyacente (v. 16). En el mismo sentido, la tradición logra hacer menos odiosa la traición de Judas, situándola en el misterio del designio de Dios gracias a Sal 41; éste, ignorado por Lucas y Mateo, sugerido por Marcos (14,18), es citado explícitamente por Juan (13,18): Judas realiza el tipo del comensal traidor; por su parte, Lucas (22,3) no se queda atrás, ya que convierte a Judas en un simple instrumento de Satanás (cf. Jn 13,27); finalmente, Juan (17,12) le llama «hijo de perdición», el mismo nombre que utiliza Pablo para designar al Anticristo (2 Tes 2,3). Si los sumos sacerdotes pagan la traición (Marcos/Lucas), se ajustan a Zacarías (Mt 26,15); si a Judas se le entierra de determinada manera, después de un suicidio que recuerda el del traidor Ajitofel (2 Sm 17,23; cf. Sal 55), es también para cumplir una profecía de Jeremías (Mt 27,9-10; cf. Hch 1,16-20); Mateo explota sistemáticamente esta argumentación escrituraria (cf. pp. 154-155).

El ambiente misionero de la Iglesia naciente debía afrontar a los judíos y a los gentiles; unos y otros habían participado en el drama del Calvario, pero sólo los primeros iban a oponerse cada vez más al desarrollo de lo que consideraban una herejía. Por una parte, se acusa claramente a los judíos de haber incitado a dar muerte, «crucificándole por mano de los infieles» (Hch 2,23), a Jesús, aquél a quien «entregasteis y negasteis en presencia de Pilato» (3,13), «llegan hasta a hacerle morir colgado del madero» (10,39); en este caso se tiende a disculpar a los paganos: a Pilato, por ejemplo, que «estaba decidido a soltar» a Jesús (3,13). Pero, por otra parte, se subraya también «que por ignorancia habéis hecho esto, como también vuestros príncipes» (3,17), «sin saberlo» (13,27)[57]. Pecado, desde luego, pero pecado perdonable (cf. Hch 7,60; Rom 10,3; 1 Tim 1,13). Esta doble tendencia manifiesta el deseo no de fortificar una actitud antijudía, sino de mostrar en la repulsa de Jesús por su pueblo el cumplimiento «del designio eterno de Dios» (2,23; 3,18). Manifiesta una intención clara de situarse, no en el orden de la psicología, sino en el de la teología (cf. Mt 23,32.37; Lc 13,33; Hch 7, 51-52).

Ello no quita que esa inclinación primera a subrayar la falta de los judíos y a excusar el comportamiento de los paganos proporcione a las redacciones evangélicas un tono particular. Así, según Lucas y Juan, parece que son los judíos, y no los romanos, quienes conducen a Jesús para crucificarle (Lc 23,25-26; Jn 19, 16-17); el apócrifo *Evangelio de Pedro,* siempre exagerado (versículos 6-9), declara sin más preámbulos: «De entre los judíos nadie se levó las manos» (v. 1). En Mateo vemos no sólo que unos falsos testigos declaran contra Jesús (Mc 14,56-59), sino que conjuntamente «los sumos sacerdotes y el sanedrín entero buscan un falso testimonio» (Mt 26,59)[58].

Esas son las influencias más evidentes que es posible descubrir en el nivel de la formación y de la tradición de los relatos evangélicos. Vemos que, lejos de conducir a deformaciones y, menos todavía, a piadosas fábulas, esos contextos vitales —cul-

[57] E. J. Epp, *The Ignorance Motif in Acts and Antijudaic Tendencies in Codex Bezae:* HTR 55 (1962) 51-62.

[58] Sobre los centros de formación de los relatos de la pasión, véase SDB 6 (1960) 1427-1437.

tual, catequético, misionero— son, en cierto modo, la garantía más segura de la rectitud de las tradiciones. Sin duda alguna, las necesidades que se abren paso de esta manera en la primitiva comunidad estimularon los recuerdos; al propio tiempo, ayudaron a conservarles su significación real, que consiste en permanecer en el presente de la predicación, principio de una inteligencia viva de lo que es la existencia cristiana: el cristiano en todas las circunstancias en que se encuentra comprometido. En adelante, la fijación de los evangelios por escrito puede llevarse a cabo sin riesgo de degradarse en el culto de un pasado sin significado: la palabra de Dios sigue actuando en el seno de la comunidad.

LA REDACCION DE LOS EVANGELIOS

Situados en el contexto vital que les «dio forma», las unidades literarias subyacentes a los evangelios hallan un principio de unificación y un sentido gracias a la Iglesia naciente. Parece, no obstante, que esta presentación existencial de las primeras tradiciones quedó pronto sustituida por una presentación de tipo biográfico, la que nos ofrecen los actuales evangelios. Este interés por la «vida de Jesús» (en el más amplio sentido y no en el sentido estricto de las biografías modernas), ¿apareció sólo tardíamente o podemos descubrir ya un esbozo en la cristiandad naciente?

El análisis de las formas elementales contenidas en los evangelios nos proporciona una primera respuesta: los «relatos sobre Jesús» (cf. p. 241), que parecen proceder del medio catequético, nada tienen que ver con las leyendas apócrifas ulteriores y revisten una «forma» particular. Es arbitrario, como hacen Dibelius y Bultmann, declararlas tardías bajo pretexto de que las formas más simples (sentencias enmarcadas, por ejemplo) ofrecen un contenido menos elaborado: es más prudente, a falta de paralelos en las otras literaturas, atribuirlas a dos tipos de preocupaciones: teológica e «histórica», que, por otra parte, se superponen parcialmente.

Guardémonos, ante todo, de un error de interpretación a propósito del término «histórico» o de la expresión «memoria del pasado», que empleamos a propósito de estos relatos. Los primeros cristianos no compartían nuestras preocupaciones de arqueólogos ni nuestros sentimientos de piedad contemplativa; esto es bueno y, sin duda, necesario para los cristianos alejados de la

época apostólica. Pero quienes vivían todavía de los recuerdos recientes no necesitaban peregrinar hasta las fuentes. Por tanto, si los primeros cristianos se volvieron hacia el pasado, no fue para reconstruirlo en su «objetividad» exterior ni sólo para contemplarlo; fue a la vez para conocerlo mejor y para responder a las exigencias de la hora actual en la fidelidad al Maestro.

Ahora bien, estas exigencias de orden más o menos práctico —liturgia, catequesis, misión— convergen hacia la persona única del Señor Jesús. En su diversidad, las preocupaciones de la Iglesia apostólica nacen de un interés primordial hacia Jesús de Nazaret, que ahora es Señor. No es éste un «motivo» como los otros. Que un hombre fuera detenido por los judíos, escarnecido, condenado, crucificado, constituiría una simple «noticia breve», desprovista de cualquier interés teológico; únicamente la personalidad de Jesús, demostrada mediante su resurrección, da un sentido a ese hecho; pero el misterio de la resurrección es de por sí inseparable de los acontecimientos en los que se enraíza. El evangelio no anuncia un modo de pensar, sino una existencia concreta de alcance doctrinal. Por eso se convierte realmente, a su modo, en biografía [59].

Este cambio de perspectiva y de interés, lo confirma la Iglesia naciente de dos maneras. Primeramente, mediante una ausencia de imaginación creadora. A veces se pone de relieve la capacidad de los medios populares para adornar con múltiples rasgos las leyendas que transmiten; de hecho, los apócrifos recargan sin fundamento los relatos evangélicos; e incluso en el interior de los relatos evangélicos canónicos se comprueba hasta cierto punto un interés creciente por los detalles, a medida que progresa la tradición. Mateo, por ejemplo, deja que hablen los actores del drama de la pasión (Mt 26,2.15); y el cuarto evangelio es el único que designa a Judas por su nombre, con ocasión de la unción de Betania (Jn 12,4), a Pedro y a Malco en el huerto del otro lado del Cedrón (Jn 18,10).

La crítica histórica debe diagnosticar la calidad de estas precisiones. Pero lo que nos interesa por el momento es la extremada parsimonia de estos detalles. Ahora bien, ¿cómo se explica que la comunidad primitiva, de la que se alaba la imaginación creadora, fuera incapaz de inventar unas historias que respondieran a las cuestiones apremiantes del día: misión a los gentiles,

[59] Véase, por ejemplo, A. Wickgren, *Biography and Christology in the Gospels:* TU 73 (1959) 115-125.

circuncisión, carismas, organización de la Iglesia? ¿Cómo se explica que, como demuestra V. Taylor [60], el número de estas historias vaya disminuyendo en los evangelios: veinte en Marcos, siete o nueve en Lucas, cuatro o cinco en la fuente común a Mateo y Lucas, una en Mateo, ninguna en Juan? ¿Por qué en las comunidades de origen pagano se ha conservado el recuerdo de las controversias de Jesús con los judíos? Tan útil era este recuerdo a la joven cristiandad en lucha con las autoridades judías como parece ser inútil en un medio pagano. Es forzoso, por tanto, ver ahí la prueba de un interés constante hacia la persona del Maestro y hacia la historia de su vida.

El mismo interés se manifiesta de otra manera en la joven Iglesia; y este nuevo argumento, sacado de consideraciones sociológicas, podría ser de mucho peso. Más que una proclamación de la salvación realizada, el evangelio, como ya hemos dicho, era una presentación de la persona del Salvador. Ahora bien, los habitantes de Jerusalén conocían los rasgos humanos de este Salvador; habían podido informarse de su enseñanza y de sus milagros, si no personalmente, al menos por algunos allegados. Compartían, por otra parte, la fe de los apóstoles en un Dios que conduce la historia de la salvación. Su mirada, guiada por la proclamación apostólica, podía orientarse, sin peligro de falsa mística, hacia la gloria del Jesús que habían conocido, del vencedor de la muerte que iba a completar la obra divina.

Menos favorecidos, los paganos, extraños a Palestina y a la fe de Abrahán, como el centurión Cornelio o los habitantes de Antioquía de Pisidia, no conocían ni poco ni mucho a Jesús de Nazaret e ignoraban el designio eterno de Dios sobre el pueblo elegido. Anunciarles la supervivencia de un hombre desconocido de ellos hubiera sido inducirles a asimilar la fe nueva con algún misterio helenístico en boga o con un mito intemporal de salvación, parecido a los que florecían entonces en Asia Menor. El peligro no era quimérico, y Pablo lo aprendió a costa suya en el ágora de Atenas: sus oyentes le toman por un «predicador de divinidades extranieras, porque anuncia a Jesús y la Anástasis (Resurrección)» (Hch 17,18), en la que veían, sin duda, una nueva diosa.

Así es como, al contacto con los paganos, el anuncio del evangelio se encuentra necesariamente, y cada día más, ligado a la historia concreta de Jesús, a su vida, a sus enseñanzas. ¿No era

[60] V. Taylor, *The Formation...* (1933) 86.

obligado conocer sus rasgos humanos (cf. Hch 10,38) para que fuese posible confesar en él al Mesías esperado (Hch 2,22)? Esta necesidad contribuyó sin duda a descargar la predicación de la pesada argumentación escrituraria, que ya no se evocará sino mediante la expresión «según las Escrituras», mientras se insistirá más en las precisiones de tipo cronológico o biográfico, que permiten situar más exactamente la existencia terrestre de Jesús de Nazaret; existencia que se sitúa con relación a una referencia perfectamente conocida: el ministerio de Juan Bautista (Hch 10, 37; 13,24-25); del mismo modo, fechar la resurrección «al tercer día» (Hch 10,40; 1 Cor 15,4) debe su origen no a una argumentación profética, sino a un recuerdo histórico [61].

La predicación no se contenta ya con la proclamación pascual, sino que tiende a situar la resurrección en la vida terrestre de Jesús de Nazaret. El discurso de Pedro en Cesarea lo indica sustancialmente; parecen notas reunidas por Lucas sobre la marcha: «Vosotros sabéis lo acontecido en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Jesús; esto es, cómo a Jesús de Nazaret le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él. Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén y de cómo le dieron muerte suspendiéndole de un madero; Dios le resucitó al tercer día y le concedió manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con él después de resucitado de entre los muertos» (Hch 10,37-41).

La vida de Jesús se encuentra repartida de este modo en cuatro etapas: preparación de Cristo para su ministerio, predicación en Galilea, subida de Galilea a Jerusalén, finalmente pasión, muerte y resurrección en Jerusalén. En esta catequesis cuatripartita van a distribuirse, con gran libertad, relatos y sentencias del Señor [62].

¿Es posible trazar con más detalle este proceso? A decir verdad, parece aventurado precisar las etapas de la redacción evan-

[61] J. Dupont, *Ressuscité le troisième jour:* Bib. 40 (1959) 742-761.

[62] C. H. Dodd, *The Framework of the Gospel Narratives:* Exp.T 43 (1932) 396-400; H. Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium,* en *Mél. R. Bultmann* (1954) 157-164. Sin éxito: D. E. Nineham, *The Order of Events in St. Mark's Gospel. An Examination of Dr. Dodd's Hypothesis,* en *Mém. R. H. Lightfoot* (1955) 223-239.

gélica. No obstante, recapitulando las adquisiciones precedentes, podemos arriesgarnos a elaborar una hipótesis [63].

En el capítulo precedente, las unidades literarias se han caracterizado como elementos que resistían el análisis crítico. Numerosas frases de Jesús, que circulaban libremente entre la comunidad, encontraron lugar en diferentes relatos, en función de la diversidad de coyuntura o interés; se las denomina normalmente «*logia* viajeros». Por ejemplo, el consejo dado a los apóstoles de ser «la sal de la tierra» (Mt 5,13) se insertó, sin duda, en el Sermón de la Montaña, mientras que en Lucas aparecía en otro sitio y con un sentido distinto (Lc 14,34-35), y lo mismo en Marcos (9,50). Igualmente la imagen de la luz o de la lámpara se aplica a veces a los discípulos (Mt 5,15), a veces al evangelio (Mc 4,21 = Lc 8,16), a veces al propio Jesús (Lc 11,33). Estas palabras se fijaron en puntos diferentes por motivos que a veces todavía se nos escapan.

Lo mismo ocurre con algunos relatos. Es muy probable que el episodio de la unción en Betania o el relato de la Cena se unieran al texto actual tardíamente. Los relatos y las palabras tomaban, por tanto, un sentido variable de acuerdo con su inserción en el texto o con los diversos ambientes que los transmitían.

Estas unidades literarias se agruparon rápidamente en colecciones. En su fase más elemental, muy pronto se llevaron a cabo fusiones: el relato del milagro de la mujer que padecía flujo se unió al de la hija de Jairo (Mt 9,18-26**); la negación de Pedro a la presencia de Jesús ante el sanedrín (Mt 26,57-75*; Jn 18,12-27). También dos tradiciones paralelas del mismo acontecimiento se unen en un mismo relato; por ejemplo, la curación del epiléptico es objeto en Marcos (9,14-29) de un relato que resulta, sin duda, de la fusión de dos narraciones: un relato de milagro (9, 20-27), ramificación de la tradición que sobrevive aún en Lucas (9,37-43) y que recalca la admiración de la muchedumbre hacia Jesús, y una presentación catequética, que incluye el diálogo final (Mc 9,14-19.28-29), análogo al que recoge Mateo (17,14-21) [64].

De una manera más elaborada se constituyen verdaderas colecciones que se organizan alrededor de un tema o de una idea

[63] Los numerosos estudios de L. Cerfaux nos han servido de guía.

[64] X. Léon-Dufour, *L'épisode de l'enfant épileptique,* en *La Formation des évangiles* (1957) 85-115.

directora. «La tradición no se conserva como una nebulosa formada por partículas sin cohesión. Desde el principio se organiza en torno a unos centros de interés» [65]. La catequesis fue el principal. En un primer estadio se reunieron las frases de Jesús, a menudo a base de palabras de engarce (cf. Mc 9,33-50) [66]; después, en composiciones extensas, llamadas a veces «discursos»: por ejemplo, el «discurso inaugural», cuyo tono puede reconstruirse analizando las recensiones de Mateo (5-7) y de Lucas (6,20-49) [67]; en cuanto al «discurso de misión», especie de vademécum del apóstol, es imposible reducirlo a los vestigios que encontramos en Marcos (6,8-11); hay que establecerlo a partir de la segunda recensión (10,1-16) y también, sin duda, con ayuda de determinados *logia* propios de Mateo (por ejemplo, Mt 10, 5b-6) [68]; el discurso que une las parábolas (Mt 13**) adopta la forma de una «jornada del Maestro»: se han registrado paralelos en la literatura judía [69]; luego se volvió a interpretar en función del problema de la incredulidad de los judíos (cf. Mt 13,10-12**) [70]; también se agruparon las maldiciones contra los escribas y los fariseos (Mt 23**) [71], así como las predicciones de orden escatológico (Mt 24-25**) [72]. Esta costumbre de agrupar en colecciones las frases del Señor está atestiguada, aparte de los evangelios canónicos, por el *Evangelio de Tomás* [73].

[65] L. Cerfaux, *La Voix vivante...* (1946) 35; traducción castellana: *La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia* (San Sebastián 1958).

[66] L. Vaganay, *Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources:* RB 60 (1953) 203-244; R. Schnackenburg, *Markus 9,33-50,* en *Mél. A. Wikenhauser* (1954) 184-206; A. Descamps, *La composition littéraire de Luc XVI 9-13:* NT 1 (1956) 47-52.

[67] J. Dupont, *Les Béatitudes...* (1958).

[68] H. Schürmann, *Mt 10,5b6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,* en *Mél. J. Schmid* (1963) 270-282.

[69] M. Smith, *Tannaitic Parallels to the Gospels* (Filadelfia 1951) 130-131.

[70] J. Gnilka, *Die Verstockung Israels* (Munich 1961).

[71] E. Haenchen, *Matthäus 23:* ZTK 48 (1951) 38-63.

[72] Véase la exposición y bibliografía en A. Feuillet, *Parousie,* en SDB 6 (1960) 1331-1419.

[73] La literatura sobre este apócrifo es considerable. Traducciones francesas: J. Doresse (París 1959); R. Kasser (Neuchâtel-París 1962). Boletines: «Études» 302 (1959) 38-49; RHPR 39 (1959) 39-45; «Orientalia» 30 (1961) 64-67; TRu. 27 (1961) 147-178; 306-373; BZ 6 (1962) 283-288; 7 (1963) 144-147. Sobre las relaciones con Lucas, H. Schürmann, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut...*: BZ 7 (1963) 236-260.

También se efectuaron, según parece con una finalidad catequética, ciertas agrupaciones de milagros (por ejemplo, Mt 8,1-17; cf. pp. 276-278) o de controversias. Parece que Marcos utilizó cinco controversias galileas en forma de colección (2,1-3,6): la noticia final sobre la conjura de los fariseos que deciden la muerte de Jesús parece anticiparse, efectivamente, al desarrollo de los hechos y sugiere, con otros indicios, una composición anterior a su inserción en el segundo evangelio [74]. ¿Motivo de esta colección? Sin duda, el deseo apologético de mostrar al Maestro perseguido injustamente por el odio de quienes no querían aceptar su doctrina. También a veces se habla de una segunda colección de controversias localizadas en Jerusalén (Mc 11,27-33; 12,23-37), destinada a mostrar cómo Jesús «había hecho enmudecer» a sus enemigos; si este motivo es verosímil (cf. p. 277), el esquema que unifica la colección es distinto [75]: los rabinos tenían por costumbre hacer que se les dirigieran tres preguntas, a las cuales respondían, y después, a su vez, interrogaban a sus discípulos; ésta es, efectivamente, la secuencia que encontramos en Mateo (22,15-46).

Otros motivos distintos de las necesidades de la catequesis intervinieron en la formación de colecciones. Resultaba cómodo agrupar una serie de acontecimientos en un lugar determinado: la «jornada en Cafarnaún» (Mc 1,21-38), los milagros alrededor del lago (Mc 4,35-5,43), los acontecimientos de Jerusalén. Algunas personalidades sirvieron de centro de coordinación: los recuerdos sobre Juan Bautista existieron probablemente en forma agrupada antes de repartirlos en una trama biográfica más general (predicación, bautismo de Jesús, elogio de Juan por Jesús, discusiones sobre las prácticas de austeridad, muerte de Juan); las santas mujeres, cuya presencia se recalca ante la cruz y en el sepulcro, debieron de encontrarse también en el origen de informaciones valiosas; en todo caso, esta notación ha contribuido a dar viveza y a unir los relatos de la cruz, de la sepultura y del sepulcro vacío.

Todas esas colecciones formaban «otros tantos bloques, ya tallados, que bastará disponer en un determinado orden y unir, mediante relatos de milagros y otros acontecimientos de la vida de Cristo, para obtener nuestros evangelios sinópticos» [76].

[74] M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche* (Berlín 1921).
[75] D. Daube, *N. T. and Rabbinic Judaism* (1956) 158-169.
[76] J. Huby, *L'Évangile et les évangiles* (París ²1940) 43.

Antes de que se franqueara esta última etapa, todo induce a creer que unas estructuras más amplias, de tipo ya biográfico, preludiaron la ordenación de la catequesis cuatripartita.

A través de los actuales relatos de la pasión se entrevé una estructura primitiva. De hecho, estos relatos se formaron de una manera progresiva [77]. La tradición se desarrolló en dos fases sucesivas: un relato breve que empezaba con la detención de Jesús (Mc 14,43-52.55-65; 15,1-47), y otro extenso que se remontaba, con ayuda de los preliminares de la pasión (Mc 14,1-25), hasta la entrada en Jerusalén, completado por los recuerdos de Pedro (Mc 14,26-42.53-54.66-72) y coronado probablemente por un relato de aparición. El relato breve tenía por finalidad justificar los hechos, que parecían escandalosos, a la luz de la profecía del Siervo de Dios en Isaías, mientras que en el relato extenso no son ya simplemente las Escrituras las que profetizan los acontecimientos, sino que lo hace la propia palabra de Jesús. En el interior de este relato extenso parecen haberse constituido dos tradiciones importantes, que se encuentran, respectivamente, en la base de las narraciones de Mateo/Marcos y de Lucas/Juan. Finalmente, los evangelistas se preocuparon por hacer de este relato el principio de un evangelio: con la ayuda de reconstituciones y suturas dieron al conjunto un aire biográfico. Así, según Marcos, la conjura, la traición y la preparación de la Cena pascual representan otros tantos episodios en los que domina la preocupación biográfica.

Es posible que la catequesis sinóptica cuente en su base con dos estructuras más elaboradas [78]. Una de las dos estaba dirigida hacia el evangelio de salvación, cuyo autor es Jesús; es el relato de la pasión, al que habrían precedido las profecías sobre el destino de Jesús con ocasión de su subida a Jerusalén; la segunda formaba un evangelio de la buena nueva del reino anunciada por Jesús: un relato del ministerio galileo.

La relación de este ministerio tendría como base los tres discursos (inaugural, misional, parabólico); los centros de interés serían Galilea, la formación de los discípulos y la fundación de la Iglesia. Más tarde se completaría añadiéndole el tríptico inicial

[77] X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1424-1427 (opiniones), 1472-1473 (resumen de la cuestión).
[78] L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles* (1957), en *Recueil* III, 99-110.

(predicación de Juan, bautismo y tentación de Jesús) y algunas colecciones de milagros, controversias o tradiciones aisladas.

¿Cómo se llevó a cabo el enlace de las dos estructuras? L. Cerfaux [79] cree que la «sección de los panes» sirvió a este fin. Agrupa las multiplicaciones de los panes (Mt 14,15-21 *; 15,32-39 *) con su diálogo resumen (Mt 16,1-4 *), las menciones de comidas (Mt 15,2 *), de «lo que entra por la boca» (Mt 15,11 *), de «comer» (Mt 15,20 *), del «pan de los hijos» y de las «migajas que caen de la mesa» (Mt 15,26-27*). Todo ello evoca con bastante probabilidad un contexto de práctica eucarística; el conjunto se utilizó en función de la disposición de las dos estructuras primitivas. La hipótesis merece considerarse, aunque no lleve inmediatamente a la convicción.

La tradición muestra también su vitalidad en la libertad con que modifica las estructuras que hemos creído reconocer. Así, a nuestro juicio [80], la estructura original del pasaje que va desde la muerte de Juan Bautista (Mt 14,1-12 *) a la confesión de Pedro (Mt 16,13-20 **) pudo ser originariamente bipartita: dos relatos de multiplicaciones, concluidos mediante una lección sobre los panes. Mateo superpone una nueva estructura, tripartita. Las multiplicaciones de panes no son ya los acontecimientos centrales: lo son las provocaciones de Herodes (14,1-12), de los fariseos y los escribas (15,1-20), de los fariseos y los saduceos (16,1-4), que determinan tres «retiradas» de Jesús (14,13.15.21; 16,4). Ya no es la lección sobre los panes la que concluye la colección, sino la confesión de Pedro y el anuncio de la Iglesia: eso es lo que da el sentido definitivo al conjunto. ¿Sería Mateo su inventor? No se impone la respuesta afirmativa.

Lo cierto es que los evangelios sinópticos conocieron una formación lenta. Se presentan al final como una especie de biografía que responde a las necesidades de la cristiandad en crecimiento, pero esto es sólo el punto final de un extenso proceso sobre el cual y en el transcurso del cual la tradición oral y las primeras redacciones literarias ejercieron simultáneamente su influencia, a pesar de que los relatos aislados continuaban circulando junto a las colecciones ya formadas.

Si la formación de los escritos evangélicos no tiene una historia sencilla es porque refleja la evolución de la existencia. Aunque

[79] L. Cerfaux, *La section des pains* (1954), en *Recueil* I, 471-485.

[80] X. Léon-Dufour, *Vers l'annonce de l'Église (Mt 14,1-16,20)*, en *Mél. H. de Lubac* (1963) 37-49.

la labor del historiador resulte más difícil, debe respetarse la complejidad de lo real. Por esta razón hemos renunciado a tomar partido por determinados sistemas que sólo se adaptan a los datos en el momento en que abandonan la firmeza de sus principios; hemos preferido proponer modestamente lo que nos parece verosímil, confesar nuestras dudas y nuestras ignorancias. No obstante, poco a poco se ha ido imponiendo una certeza como consecuencia de numerosos análisis detallados: el papel capital de los contextos vitales que han «formado» la tradición evangélica.

Esta convicción hace más viva la crítica de los evangelios; debería conducir también a revisar determinados postulados de la crítica documental que reinaba en el pasado siglo y continúa dominando numerosos espíritus: el sistema de las dos fuentes hay que relegarlo al museo de las hipótesis que, en su época, fueron fecundas, pero hoy se convierten en ilusorias e inservibles. Rechazando, como una armadura de Saúl, un sistema que se demuestra demasiado rígido para contener los datos, nos libramos de cualquier prejuicio en favor de Marcos o de la fuente común a Mateo y a Lucas: ya no hay un texto-patrón que goce de un derecho de prioridad, sino el examen imparcial de todos los testigos de la tradición; Mateo, especialmente, dejaría de ser ese pariente pobre que presentan con harta frecuencia los actuales comentarios del primer evangelio [81]. Este es uno de los frutos más destacados de la crítica reciente de las formas: haber invitado a reconocer los vestigios de la más antigua tradición a través de las obras más elaboradas teológicamente; en todas partes hay algo bueno.

Pero esto sólo se manifiesta cuando aparece en los ambientes de formación del evangelio. Esfuerzo suplementario que tiende, no a suprimir la crítica documental con sus adquisiciones válidas, sino a completarla añadiendo el estudio de los medios en que nacieron los documentos. Allí tuvieron lugar los contactos literarios entre las fuentes de nuestros actuales textos. No se trata ya de discutir incansablemente sobre la prioridad relativa de los textos sinópticos, sino de precisar cuáles son los ambientes presinópticos. Entonces se muestra la riqueza de la tradición primitiva.

Otra consecuencia que sacaremos en la última parte de esta obra es que el juicio de historicidad no se establece mediante la

[81] Una valiente excepción: E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (Gotinga 1956).

consideración de un sistema, como si el hecho de atribuir algo a Marcos o hacerlo provenir de la segunda fuente confiriera al pasaje un privilegio de antigüedad; eso depende, ante todo, del género literario de cada perícopa o de cada complejo de tradiciones, en función del medio vital que le dio forma. Entonces podrá jactarse la crítica de haber examinado las tradiciones presinópticas con la esperanza de alcanzar a aquél de quien hablan y esbozan la vida.

La tradición evangélica, al organizar todos sus recuerdos —acciones del Salvador y palabras del Maestro— ha acabado convirtiéndose en una «vida de Jesús». Las proporciones parecen modificadas con relación a la predicación inicial; en realidad, sólo existe una explicación del misterio pascual. La existencia de Jesús no es tan sólo su vida gloriosa y su advenimiento sobre las nubes del cielo, sino también su vida pública comenzando por Juan Bautista, e incluso la infancia de Jesús y su concepción virginal, y, gracias a la penetrante mirada de san Juan, su preexistencia eterna. Pero se trata siempre de la misma vida de Jesús desde el alfa hasta la omega de los tiempos.

CAPITULO XI

EN EL ORIGEN DE LA TRADICION

La larga investigación que nos ha conducido desde los libros evangélicos hasta las tradiciones presinópticas permite resolver una de las primeras dificultades que plantea la atenta lectura de los evangelios: las contradicciones aparentes entre las diversas recensiones de las palabras y de los hechos. Si nos limitamos a considerar solamente los resultados de la tradición —los textos actuales en su estado definitivo— esas contradicciones resultan inquietantes; pero si nos esforzamos por remontar al ambiente donde fueron elaboradas, dejan de chocar y, paradójicamente, manifiestan la riqueza y la vitalidad de la tradición evangélica. La Iglesia, naciente, verdadera responsable, no pretendió elaborar una doctrina coherente como un sistema ni aminorar las aparentes contradicciones. Esposa fiel del Señor, se contenta con transmitir lo que ha visto y oído.

La naturaleza del mensaje que la Iglesia debía proclamar explica, por otra parte, la de su obra. El primer cuidado del novelista consiste en no simplificar la psicología de ninguno de sus héroes: a falta de ser el Dios que sondea las entrañas y los corazones, relata varias veces el mismo acontecimiento, pero vivido, cada vez, por distintos personajes. Incumbía a la Iglesia una tarea harto más delicada: presentar al Salvador, hombre y Dios a un tiempo, personaje que pertenece a la vez al presente y al pasado. El Espíritu Santo la guiaba. Al final, en lugar de darnos una recensión única de los hechos —lo que, sin duda, nos hubiera conducido a idolatrar un libro y contemplar al Salvador bajo una sola perspectiva— nos propone múltiples aspectos del misterio único e insondable que es el Verbo de Dios hecho carne y nos permite, de esta manera, renovar continuamente nuestro conocimiento de Jesús. La catedral es siempre la misma, pero quien quiera captar la riqueza de su unidad debe contemplarla desde una serie de puntos de vista diversos.

La variedad de los evangelios no consiste, por otra parte, más que en matices ligeros, y la unidad de fondo domina indis-

cutiblemente a los ojos de quien conceda al espíritu la prioridad sobre la letra. La Iglesia no ha temido esta diversidad, porque percibe claramente la unidad fundamental en la cual convergen. Sólo conoce a un Salvador, sólo proclama una buena nueva de la Salvación, sólo un evangelio, el evangelio de Jesús, presentado bajo cuatro formas: según Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Todas las tradiciones convergen en Jesús de Nazaret, convertido en Señor y Cristo desde su resurrección. En esto están de acuerdo los críticos; pero el desacuerdo se manifiesta hoy en dos puntos. Ante todo, la importancia del papel que desempeña la comunidad primitiva: ¿hasta qué punto ha adornado, transformado e incluso deformado los acontecimientos del pasado? El capítulo precedente ofrecía algunos elementos de solución al hacer el retrato de una comunidad que nada tiene de multitud indiferenciada; los dos capítulos siguientes discutirán los principios de crítica histórica que permiten juzgar el valor de las tradiciones legadas por la comunidad naciente y se esforzarán en trazar los perfiles de la vida y del mensaje de Jesús de Nazaret. De este modo tomaremos posición, respecto a los críticos, a propósito del papel desempeñado por la Iglesia en la formación de la tradición evangélica.

Pero antes hay que afrontar otro punto de desacuerdo con determinados críticos, todavía más fundamental, ya que se trata de la posibilidad de alcanzar a Jesús de Nazaret a través de la imagen que de él nos ofrece la comunidad primitiva. Si el acontecimiento del tiempo pasado aparece indisolublemente ligado a la interpretación pascual que nos legaron los primeros discípulos, ¿no debemos renunciar lealmente a separarlo de él y atenernos al retrato que nos ofrece la fe de la Iglesia naciente, sacrificando deliberadamente la imagen de un Jesús conocido por la ciencia? Para utilizar provisionalmente, sin adoptarla, una terminología contemporánea, que luego criticaremos con más libertad al final de esta obra, ¿podemos alcanzar a través del «Cristo de la fe» (el retrato que nos han legado los evangelistas y la comunidad primitiva) al «Jesús de la historia»? Antes de intentar una reconstrucción semejante conviene examinar su posibilidad.

Durante el curso de las últimas décadas, tal posibilidad ha sido puesta en tela de juicio por R. Bultmann. Practicando el método de la *Formgeschichte,* con una decisión que muy a menudo sólo tiene parangón con su arbitrariedad, atribuye al poder creador de la comunidad *(Gemeindebildung)* todo cuanto no le parece, a primera vista, remontarse al propio Jesús. Su postura

es tajante: «Hablar sobre la vida y la personalidad de Jesús equivale a decir que no es posible conocer nada» [1]. Jesús es un judío como otro cualquiera; la idea de que puso en movimiento la fe y dio ejemplo de la creencia perfecta es tan sólo un presupuesto de la religión cristiana. Existió, desde luego, y agrupó a unos discípulos, pero el cristianismo sólo empieza con la fe de Pascua. El único elemento sociológico real históricamente alcanzable es la comunidad primitiva; para todo cuanto precede a la Pascua, el historiador se ve abandonado a lo arbitrario de las conjeturas. Según Bultmann, un abismo infranqueable separaría al Cristo de la fe y al Jesús de la historia. ¿Qué valor tiene este postulado?

Por el lado de la crítica externa, examinaremos en primer lugar si las tradiciones presinópticas no expresarán, en última instancia, la propia tradición de Jesús y, por tanto, si no derivan de él. Seguidamente, por medio de los mismos principios de la *Formgeschichte,* intentaremos descubrir el contexto vital que precedió al nacimiento de la Iglesia, el de Jesús de Nazaret rodeado de los Doce.

LA SANTA TRADICION DE JESUS

Desde hace mucho tiempo, la atención de los críticos, por muy radicales que sean (pensamos en J. Weis, por ejemplo) [2], se ha visto atraída por el espíritu tradicionalista del medio eclesial, comparable con el de los medios judíos contemporáneos. En estos ambientes de «estilo oral», según la acertada fórmula del P. Jousse [3], la memoria está dotada de una sorprendente vitalidad, que, por otra parte, se conserva a veces en nuestros días. Un hindú ha afirmado al autor de estas páginas que su madre, analfabeta, puede recitar, sin cambiar ni una palabra, una oración cuya extensión equivale a un texto de un libro de 250 páginas. También sabemos que algunos prisioneros retuvieron de memoria miles de

[1] R. Bultmann, *Jésus* (1926) 12. Para entender mejor esta fórmula, cf. R. Marlé, *Bultmann...* (1954) 142-145; J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (1960) 32, n. 1.

[2] J. Weiss, *Die drei älteren Evangelien,* en *Die Schriften des Neuen Testaments* (Gotinga ^{3}1917) 59-62.

[3] M. Jousse, *Le Style oral et mnémotechnique chez les Verbo-Moteurs. Études de Psychologie linguistique* (París 1925).

versos [4]. Parece como si la ausencia de papel estimulara fuerzas habitualmente desconocidas, inhibidas por la civilización del medio ambiente. La memoria de la comunidad apostólica, unida a su voluntad de permanecer fiel a aquel que era su única razón de ser, podía enlazar fielmente el tiempo actual con el pasado de Jesús de Nazaret.

El material que debía retenerse estaba, por otra parte, perfectamente adaptado a este género de transmisión. Jesús no compuso extensos discursos oratorios o disertaciones de tipo filosófico; sólo pronunció máximas y sentencias, pero de una forma que las hace fácilmente inolvidables. No enseña a base de un estilo abstracto la forma de comportarse ante el malo: «Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto, y si alguno te requiriera para una milla, vete con él dos» (Mt 5,39-42). El arte de la repetición hace aún más asimilable la imagen, permitiendo descansar al espíritu y mecerse de alguna manera al ritmo del improvisador:

> Pedid y se os dará;
> buscad y encontraréis;
> llamad y se os abrirá.
> Porque quien pide recibe,
> quien busca encuentra
> y a quien llama se le abre (Mt 7,7-8) [5].

Indiscutiblemente, las sentencias evangélicas llevan la marca palestinense y suponen en su origen una enseñanza análoga a la que proporcionaban los rabinos de la época. Si hay que buscar un inventor, un creador de esas joyas espirituales, ¿por qué atribuirlas al grupo de gente sencilla que constituía la iglesia primitiva y no querer remontarse hasta Jesús en persona?

Se dirá que Jesús habló en arameo, mientras que la tradición evangélica se expresa en griego: ¿no se ha modificado a través de esta traducción?

[4] L. Leloir, *Je reviens de l'Enfer* (París 1945) 1-10; J. de Leffe, *Chrétiens dans la Chine de Mao* (Brujas/París 1954) 92-136.

[5] Véase J. Huby, *L'Évangile et les évangiles* (1954) 30-40; traducción castellana: *El Evangelio y los evangelios* (San Sebastián); M. Goguel, *Jésus* (1950) 228-234; M. Jousse, *Les Rabbis d'Israël. Les récitatifs rythmiques parallèles* (París 1930), ofrece numerosos ejemplos.

Consideremos, en primer lugar, el carácter especial del griego de los evangelios. Ya ha pasado el tiempo en que se apelaba al Espíritu Santo para justificar los barbarismos que extrañaban a los puristas y en que se trataba de situar en la literatura un «griego judaizante» perfectamente imaginario [6]; hoy sabemos que el lenguaje de los evangelios pertenece a la misma familia que el griego popular de la época (cf. pp. 95-97). En cuanto a las numerosas expresiones, como «hacer la verdad», «peso de gloria», sabemos que no se trata de «traducciones», sino de la expresión de un pensamiento semítico en lengua griega. Sin duda, es posible llegar a escuchar incluso el sonido de tal o cual frase de Jesús, por ejemplo: «Os tocamos la flauta y no habéis bailado, hemos endechado y no os habéis dolido» (Mt 11,17) se convierte en la retraducción de M. Black [7]:

> *z^{e}marn l^{e}khon w^{e}la raqqedhton*
> *w^e'lain l^{e}khon w^{e}la 'arqedhton*

Por muy útiles que sean a fin de percibir algunas asonancias originales, no se hacen necesarias nuevas traducciones del griego al arameo para reconocer la fidelidad de la tradición evangélica en la enseñanza de Jesús.

Otra consideración, de orden histórico, no está desprovista de peso. Muy a menudo se admite sin discutir que la comunidad primitiva de Jerusalén hablaba sólo arameo. Ahora bien, los Doce y los hermanos del Señor no eran los únicos discípulos de primera hora; los creyentes llegados de la diáspora eran judíos de religión, pero griegos de lengua y educación. Estos helenistas formaban, sin duda, una porción notable de la comunidad; se ve por las dificultades que proporcionan sus «viudas», no tan bien tratadas como las de los hebreos (Hch 6,1); por lo demás, a este incidente se debe la elección de los Siete, todos helenistas. Sin duda, eran la fracción más activa de la comunidad, la más dinámica; prueba de ello es la intrepidez de Esteban, que, tras el estallido de la persecución, provocó la dispersión de la comunidad —la dispersión del nuevo Israel (1 Pe 1,1)— y, gracias a

[6] A. Vergote, *Grec biblique*, en SDB 3 (1938) 1320-1369; X. Léon-Dufour, en J. Huby, *L'Évangile et les évangiles* (1954) 54-58, y, recientemente, J. Mateos, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (Ed. Cristindad, Madrid 1977).

[7] M. Black, *An aramaic Approach...* (1954) 119.

ello, su penetración en el mundo helenístico. Si pensamos, por el ejemplo de Filón o del autor de la epístola a los Hebreos, en el grado de asimilación de la lengua griega que podía alcanzar un judío helenista, no juzgaremos indispensable el recurso a una versión tardía de las tradiciones palestinenses. Desde el principio, la tradición se expresó en griego, a la vista y en presencia de los Doce, en compañía de los cuales vivían los helenistas de Jerusalén.

Los argumentos precedentes tienen un carácter general. Un crítico alemán del Este los ha comparado a un «puente aéreo» desprovisto de seguridad, y los ha juzgado insuficientes para probar la autenticidad de la tradición evangélica [8]. Recientes trabajos de la escuela sueca los han afianzado sólidamente, aunque simplifican un poco los datos, merecen una atenta consideración.

En 1957, con ocasión del Congreso de Oxford sobre «Los cuatro evangelios», apareció un manifiesto firmado por H. Riesenfeld, profesor en Upsala [9]. El autor quería protestar contra el abuso de ciertos *Formgeschichter* que pretendían determinar el *Sitz im Leben* de la tradición evangélica partiendo únicamente de la consideración del contexto catequético; en este caso, dice, el crítico no quedaría tranquilo al pensar que los recuerdos de los discípulos, en ese contexto, pudieron sufrir múltiples «transformaciones»; su deber sería adoptar una actitud de suspicacia sistemática. Los pioneros de método mostraron, con respecto a la tradición evangélica, un escepticismo generalizado: las aguas de la tradición de Jesús están tan íntimamente mezcladas con las de la tradición apostólica que sería difícil, por no decir imposible, su separación.

Ahora bien, dice Riesenfeld, el verdadero *Sitz im Leben* de la tradición evangélica es un contexto *sui generis* de tipo cultual, que tiene paralelos en los orígenes de la *Mishna* y más particularmente en la «tradición de los Padres» *(Pirké Aboth),* que hace remontar la palabra enseñada hasta la del mismo Dios en el monte Sinaí. De esta manera, los primeros discípulos transmitieron las palabras de Jesús como una «santa tradición», una *parádosis*

[8] H. Schürmann, en HJKC (1960) 350.

[9] H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the limits of Formgeschichte:* TU 73 (1959) 43-65 (editado aparte, Londres 1957). La hipótesis ha sido expuesta y matizada por G. Delling, *Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum,* en *Communio viatorum* (Praga 1961) págs. 59-71.

que podríamos denominar «oficial»; la veneración de que se la rodea, garantiza su conservación literal y la preserva de cualquier corrupción o deformación sustancial.

El contexto vital de la tradición es la *didajé ton apostolon* (Hch 2,42), que acompañaba a la fracción del pan. En este ambiente litúrgico se relataban fielmente, como una especie de «santa tradición», no sólo las palabras, sino las obras de Jesús. Así, el evangelio de Jesucristo, de que habla san Marcos al principio de su libro, no es sólo la buena nueva referente a Jesucristo, sino la buena nueva que proviene de Jesús personalmente.

La conferencia de Riesenfeld tendía a liberar a los exegetas del maleficio ejercido por el método de la *Formgeschichte.* Se apoyaba, aplicándolos a las exigencias contemporáneas, en los trabajos de Schniewind y Schlatter e incluso en las indicaciones proporcionadas por J. Weis, quienes ya subrayan la continuidad de la línea que une el kerigma apostólico con el mensaje de Jesús de Nazaret. Pero aquello era sólo un manifiesto: se esperaba una justificación precisa.

Llegó ésta con la tesis de B. Gerhardsson [10], aparecida en 1961. Para reconstruir los orígenes y la transmisión de la tradición evangélica, analiza toda la documentación respecto a la manera como se transmitía la *Torah escrita* y la *Torah* oral. La segunda nos interesa de una manera más particular, ya que sirve para la interpretación corriente de las «Santas Escrituras», nombre que hacia mediados del siglo II designaba todavía el Antiguo Testamento, mientras que los evangelios eran «la Santa Palabra». Ahora bien, se comprueba un sorprendente parentesco entre los dos tipos de tradición. En la *bêt hammidrash* de Israel (escuela secundaria que completaba la escuela primaria, o *bêt séper,* donde se había aprendido a leer correctamente el texto escrito y a reconocer las primeras transposiciones en arameo) se aprendía a interpretar la Escritura con ayuda de las tradiciones orales: de ahí, mediante sucesivas adiciones, se formaron la Misná y el Talmud.

El alumno de estas escuelas se veía sometido a un entrenamiento, por otra parte corriente en la antigüedad, incluso entre los griegos [11], que no se parece en absoluto a nuestras prácticas actuales. Bajo la dirección de su *rabbí,* el discípulo *(talmid),* me-

[10] B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Upsala 1961).

[11] H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París [4]1958); E. J. Bickermann, *La chaîne de la tradition pharisienne:* RB 59 (1952) 44-54.

morizaba el texto, sección por sección, repitiendo hasta cuatro veces; lo esquematizaba, lo reunía con ayuda de palabras clave, lo variaba incluso para hacer resaltar todos sus matices; pero siempre con miras a la conservación más exacta del texto inicial; finalmente, unas «notas escritas» le servían de compendio. Podemos concluir que, con toda verosimilitud histórica, los apóstoles, y Jesús antes que ellos, debieron practicar este método en sus enseñanzas. ¿No lo notamos tras la predicación en parábolas, seguida de una explicación?

Sin duda, Jesús no centró su enseñanza en una exégesis de textos de la *Torah,* que se encontraban memorizados de esa forma, sino en su propia persona en cuanto cumplimiento de la ley. En este sentido, la comparación no es quizá plenamente probatoria. No obstante, aunque el contenido de esta enseñanza es radicalmente diferente, nada impide que se haya conservado la «manera» rabínica en la transmisión del mensaje. En adelante será la palabra de Jesús, pronunciada con una autoridad única, la que se repetirá infatigablemente como única interpretación válida de la palabra de Dios. La predicación, en efecto, no fue ni quiso ser más que el «ministerio de la palabra» (Hch 6,4), reservado a los Doce «testigos» y «ministros de la palabra» (Lc 1,2).

Según la tesis de Gerhardsson, resumida aquí con demasiada brevedad [12], la tradición evangélica encontraría en su modo propio de transmisión una sólida garantía de calidad histórica. El antiguo argumento de los recuerdos *sobre* Jesús y los recuerdos *de* Jesús rebrota con más vigor y lozanía gracias a un mejor conocimiento del medio palestinense de la época.

El asentimiento, no obstante, sólo puede recaer sobre un número limitado de puntos, y ya varios críticos han aportado un *moderato* al canto de victoria entonado por el joven autor sueco [13].

Indudablemente, el contexto «docente» de la Iglesia apostólica está emparentado con el medio rabínico, por lo menos en la forma de asegurar la transmisión de las palabras de Jesús. El

[12] J. A. Fitzmyer, *Memory and Manuscript: the Origins and Transmision of the Gospel Tradition:* TS 23 (1962) 442-457.

[13] A. N. Wilder, *Form-history and the oldest tradition,* en *Mél. O. Cullmann* (1962) 3-13; W. D. Davies, *Reflections on a Scandinavian Approach to The Gospel Tradition,* ibid., 14-34; J. A. Fitzmyer, TS 23 (1962) 465-466; M. Smith, *A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition:* JBL 82 (1963) 169-176.

contexto está atestiguado sólidamente en todo el Nuevo Testamento; por ejemplo [14], los *didaskaloi* ejercen una función especial, junto a los apóstoles y a los profetas, en la lista de carismas enumerada por San Pablo (1 Cor 12,28); otras epístolas distinguen a los que instruyen (Gál 6,6) con autoridad (1 Cor 4,17) de los falsos didáscalos; por tanto, existe una «forma» reconocida, si no oficial, de enseñanza (*typos:* Rom 6,17). Pero de esta manera se encuentra garantizada sólo la transmisión de las palabras de Jesús, ¿qué sucede con el evangelio en su conjunto?

Se impone una crítica más radical que alcance al propio espíritu de la investigación. El paralelismo con la forma rabínica se ha llevado demasiado lejos, de manera que se desconoce la flexibilidad de la tradición evangélica. Se evocan las variaciones, las condensaciones, los esquematismos reconocidos en el medio rabínico. De acuerdo, pero se mira únicamente la fidelidad a la letra y se tiende a olvidar la fidelidad al espíritu. Ahora bien, la comunidad apostólica está regida, sin duda, por el recuerdo del Resucitado, pero a la luz del Espíritu Santo, de tal manera que incluso el tipo de fidelidad no puede ser en este caso exactamente el mismo que bajo la antigua ley. En lenguaje teológico diremos que estos autores no sienten espontáneamente la confianza que posee el católico hacia al medio eclesial, cuya acción le parece esencial para «formar» la tradición y conferirle su carácter de fidelidad viva a una palabra viva; indudablemente, podemos y debemos remontarnos hasta Jesús en persona, pero ¿debemos también pensar que tan sólo la literalidad absoluta en la reconstitución histórica puede permitir alcanzar la verdad? Es en la Iglesia primitiva donde la palabra de Jesús sigue resonando a través de las expresiones de sus primeros oyentes.

Finalmente, como A. N. Wilder y W. D. Davies observan atinadamente, llegamos así a negar toda espontaneidad al lenguaje de Jesús. Aunque debían al terruño palestinense su sabor y su forma, no por ello sus palabras estaban congeladas en expresiones. La novedad del cristianismo no consiste sólo en que transmite la persona y la enseñanza de Cristo en lugar del texto de la *Torah:* también es nuevo el modo de la transmisión.

Por tanto, si los estudios de los autores suecos aumentan la estima que puede sentir el historiador hacia la tradición de las palabras de Jesús, se exponen a reducir la personalidad de Jesús

[14] G. Delling, *Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum,* en *Communio viatorum* (1961) 61-62.

a la de un rabino y desconocer el papel del Espíritu Santo. En su perspectiva, el medio eclesial queda exageradamente separado de Jesús de Nazaret; se intenta por decirlo así, salvar de ese medio algunos reliquias preciosas a fin de alcanzar lo más inmediatamente posible a Jesús durante su existencia terrestre. ¿No es esto admitir un corte fatal entre la Iglesia incipiente y Jesús de Nazaret?

Estos autores tienen razón cuando subrayan, contra la escuela de Bultmann, que la comunidad apostólica no funda sólo una tradición *sobre* Jesús, sino que nos entrega la tradición *de* Jesús. Pero aceptan erróneamente una manera de plantear el problema que no es la de la Iglesia naciente. Para ésta, la diferencia entre Jesús objeto *(sobre)* y de Jesús fuente *(de)* de la tradición no plantea problema, ya que la palabra de Jesús no ha dejado de resonar en el momento de su muerte: resuena de manera auténtica a través de las interpretaciones que dan de ella sus testigos privilegiados. La Iglesia ignora el corte que determinados críticos ponen en el día de Pascua.

Pretender recuperar el tenor literal de las palabras de Jesús es un ideal legítimo y, a veces, se le alcanza. Pero, debido a la estima en que se tienen, con razón, las palabras literales reconstruidas de esta manera, nos exponemos a no entender e incluso a despreciar la voz del Señor, que continúa resonando, no en su línea melódica pura, sino armonizada en las expresiones que nos ofrecen los primeros testigos.

JESUS DE NAZARET Y LOS DOCE

La crítica interna debe completar los resultados que acaba de proporcionar la crítica externa; debe abordar la última cuestión que se plantea: ¿es posible remontarse desde la tradición apostólica hasta Jesús de Nazaret en persona, tal como vivió durante su existencia terrena? Se han dado hace poco dos clases de respuestas, una más general, la otra más desarrollada. Presentémoslas sucesivamente.

Según el exegeta noruego N. A. Dahl[15], he aquí el proceso que permite remontarse a los acontecimientos anteriores a la Pascua:

[15] N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem:* KD 1 (1955) 104-132.

1) En el punto de partida, un hecho absolutamente cierto: Jesús murió de muerte violenta en una cruz.

2) Esa muerte violenta se debió a que Jesús manifestó una pretensión particular, mesiánica o no: el letrero que hizo colocar Pilato sobre la cruz de Jesús precisa que esa pretensión fue, efectivamente, de orden mesiánico[16].

3) Según los cuatro evangelios, la personalidad de Jesús aparece a plena luz, al igual que su comportamiento característico con respecto a sus compatriotas, tanto los fariseos con su teología como los publicanos, «pecadores» o pobres. Su manera de reaccionar es inimitable y no pudo inventarla la comunidad primitiva.

4) El mundo ambiente, el que constituye el escenario manifiesto de la predicación de Jesús, es palestino.

5) El estilo de Jesús también está claramente caracterizado: no es el de un teórico, sino el de un maestro en contacto personal con sus discípulos; este estilo se diferencia, por ejemplo, del que adoptará Pablo después de él.

6) Finalmente, F. Mussner, que resume los precedentes datos, añade[17] que pueden descubrirse, tras los conjuntos de *logia,* composiciones anteriores al trabajo de los propios evangelistas. La tradición no se atrevía a modificar el depósito que se le había sido transmitido. ¿No era debido a que sabía que lo había recibido del propio Jesús?

Estos razonamientos muestran, en algunos puntos primordiales, la seguridad de la tradición evangélica y contribuyen a disipar el malestar creado por las afirmaciones arbitrarias de Bultmann. Pero, en definitiva, son muy limitados.

Efectivamente, si queremos ser consecuentes con la aportación válida de la *Formgeschichte,* debemos determinar no sólo este o aquel hecho de la vida de Jesús, sino, de una manera más amplia, el medio sociológico tal como existía en la época de Jesús de Nazaret. De nada sirve declarar que «aquello tuvo lugar»; por ejemplo, que el letrero de la cruz es «históricamente» cierto, o que Jesús pronunció tal parábola, no dirigida a sus discípulos, sino a los fariseos. Semejantes consideraciones conciernen a la crítica histórica que desea alcanzar los acontecimientos, mientras que la crítica literaria se interesa ante todo por la tradición que

[16] N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias:* HJKC (1960) 149-169 (p. 159).

[17] F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens:* BZ 1 (1957) 224-252 (= Ex. u. Dog., 153-188).

transmite los relatos de los dichos y hechos de Jesús. La crítica literaria intenta resucitar todo un contexto vital y no se da por satisfecha con establecer tal o cual *lugar* histórico. Una «tradición» sólo se alcanza a través de su *contexto* vital. Así, los textos descubiertos en Qumrán revelan lo que fue una comunidad, con su espera del Señor, sus reglas de vida, sus abluciones rituales cotidianas, etc. Así también, en el capítulo precedente hemos intentado precisar la manera de vivir de la comunidad apostólica. La cuestión que ahora se plantea es la siguiente: ¿se puede alcanzar con toda seguridad crítica la manera de vivir, el «contexto vital» de Jesús de Nazaret rodeado de los Doce?

En un reciente ensayo [18], un exegeta católico, H. Schürmann, se ha esforzado en demostrar que no hay que detenerse ante el abismo que quisieron abrir determinados partidarios de la *Formgeschichte,* según los cuales la investigación sociológica no podría remontarse más allá de los límites de la primitiva Iglesia. Por el contrario, dice, es posible alcanzar por encima de la Iglesia apostólica, la comunidad que Jesús forma con sus discípulos y que, para ser breves, llamaremos «comunidad prepascual».

Como en todos los grupos humanos, es posible reconocer en ella el fundamento propio de su unidad (su razón de ser) y una comunidad de comportamiento (su actividad). Examinemos, por tanto, lo que constituye el alma de la comunidad prepascual; luego, su actividad misional y su estructura.

1. *El alma de la comunidad prepascual*

A diferencia de la comunidad apostólica, la comunidad prepascual no podía encontrar su centro de unidad en el hecho de la resurrección, ni constituirse alrededor de la persona del Resucitado. ¿Se sigue de ello, como pretende Bultmann, que Jesús de Nazaret no puede empezar a desempeñar el papel de Resucitado; que es sólo la condición y no el objeto de la fe cristiana? De hecho, esta conclusión opera una restricción arbitraria, ya que, si el objeto central de la fe es ciertamente el hecho de la resurrección, este acontecimiento no sobrevino bruscamente en la historia de los hombres. Los primeros testigos apostólicos lo sitúan siempre en el designio de Dios. El acto mediante el cual resucitó Dios a su Hijo realiza las promesas del pasado; también garantiza el porvenir, ya que es la prenda del don del Espíritu Santo. Sin esta doble relación a las promesas proféticas y al don del Espíritu, la resurrección no se comprende en su sentido pleno. El kerigma actúa, por tanto, sobre la realización del designio de Dios, tal como se realizó en la resurrección de Jesús y también en la venida del Espíritu Santo.

Teológicamente, esto significa que la resurrección supone la encarnación (la entrada de Dios en la historia humana, anunciada por las Escrituras y realizada mediante la existencia terrestre de Jesús de Nazaret) y exige la Iglesia (es decir, la supervivencia del Resucitado en este mundo, por la mediación del Espíritu). Históricamente, esto significa que los hombres han podido creer ya antes del día de Pascua en la realización de las promesas divinas: su fe anticipa la fe cristiana en el sentido de que le es cronológicamente anterior; pero su objeto, si se presenta de un modo distinto en tal o cual momento del tiempo, no es por ello menos idéntico. La adhesión prepascual de los discípulos a Jesús de Nazaret alcanza de una manera real, aunque todavía no determinada, el designio de Dios que Jesús desde su vida prepascual realiza en verdad.

Ciertamente, esa adhesión no encontrará su pleno sentido hasta que se hayan cumplido las profecías sancionadas por la resurrección, el sí definitivo de Dios a sus promesas (que, por otra parte, se desarrolla en el de Pentecostés); pero, a cambio, la luz pascual se refleja sobre el acontecimiento pretérito, manifestando su significación real, y revierte sobre la vida de Jesús de Nazaret, sobre la encarnación del Hijo de Dios. ¿No es éste uno de los movimientos seguidos por la predicación del evangelio, que hace refluir progresivamente la luz de la fe, primero de la parusía sobre la Pascua, luego de la Pascua sobre la venida de Jesús a este mundo, y que encontró su culminación en el cuarto evangelio, donde la gloria, hasta entonces velada, ilumina los más modestos acontecimientos de la vida del Salvador?

El hecho de la tradición de Jesús. En la base de la adhesión prepascual de los discípulos a Jesús de Nazaret existe un hecho universalmente reconocido por los críticos: Jesús, con una autoridad única, llama a los hombres para que le sigan. Al anunciar:

[18] H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu:* HJKC (1960) 342-370; G. Delling ha señalado su acuerdo con las conclusiones de H. Schürmann, *Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum* (1961) 71, n. 14. H. Schürmann, *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israël (und als Urbild des kirchlichen Rätestandes):* GL 36 (1963) 21-35.

se acerca el reino de Dios» (Mt 4,17*), no se contenta, como pretende Bultmann [19], con exigir una «decisión» con vistas a un futuro muy próximo; concentra su atención sobre su palabra y sobre su persona [20].

Efectivamente, su palabra se impone con toda su novedad, ya que «enseña como quien tiene poder» (Mt 7,29; Mc 1,27). Le toman por un profeta (Lc 7,16; Mt 21,46); pero, según propio testimonio, su palabra es más que la de un profeta (Lc 11,32; cf. 10,23-24*), «porque todos los profetas y la ley han profetizado hasta Juan» (Mt 11,13); pero «desde los días de Juan el Bautista», desde que ha resonado la palabra de Jesús, y en su propia palabra, el reino de los cielos está ahí y se impone al mundo (Mt 11,12*). Ahora bien, la palabra de Dios que Jesús dice es, en sentido propio, *su* palabra: construir sobre ella es asegurarse para el juicio final (Mt 7,24-27*), despreciarla es caer bajo el peso de ese juicio (Mt 21,28-31; Lc 7,31-35*; 10,13-15*), ya que ella es «la puerta del cielo» (Mt 7,13) y de la vida (Mt 19,16-22**).

La proclamación de Jesús resuena inaudita, y todo lo terreno, familia (Mt 12,46-50**), prestigio (Lc 11,27-28), deber de hospitalidad (Lc 10,38-42), debe ceder ante este acontecimiento: la palabra *de* Dios ha surgido en nuestro mundo. Exige obediencia y, lo que vale más desde nuestro punto de vista, reclama que se la transmita dentro de una «tradición» propiamente dicha. Porque la palabra de Jesús tiene, como tal, un valor único, independientemente de cualquier uso que pueda hacerse de ella. No hablemos todavía de proclamaciones de estilo «mesiánico», controvertidas por los historiadores; pero comprobemos que las palabras de Jesús van a conservarse con tanto más cuidado cuanto que no se comprenden inmediatamente o atañen a un porvenir todavía misterioso. Entre estas palabras hay que incluir los anuncios del destino prometido a Jesús y especialmente los más incomprensibles y escandalosos, aquellos en cuyo horizonte no parece perfilarse ninguna esperanza de resurrección; el fin ha llegado (Lc 12,32; 22,37), Jesús debe pasar por el fuego, soportar en la angustia un «bautismo» (Lc 12,49-50), ser entregado al desprecio, al anonadamiento (Mc 9,12).

[19] R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments* (Tubinga 1948) 2-9.

[20] H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge...* (1960) 357; F. Mussner, *Der historische Jesu...* (1957), en *Ex. u. Dog.*, 164-165; J. J. Vincent, *Discipleship and Synoptic Studies:* TZ 16 (1960) 456-469; B. Rigaux, *Die Zwölf in Geschichte und Kerygma:* HJKC (1960) 468-486; E. Schweizer, *Die Jünger Jesu und die nachösterliche Kirche:* HJKC (1960) 455-467; K. Weiss, *Ekklesiologie, Tradition und Geschichte in der Jüngerunterweisung Mark 8,27-10.52:* HJKC (1960) 414-438; recientemente se ha publicado el libro de J. Mateos, *Los «Doce» y otros discípulos de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

Según el testimonio de un crítico poco sospechoso de conservadurismo [21], el comportamiento de Jesús de Nazaret no puede interpretarse plenamente por la historia de las religiones ni por la psicología, ni tampoco por la ciencia histórica como tal. Lo que no tiene respuesta a los ojos del historiador se convertirá en el fundamento de la adhesión de toda una comunidad a esa palabra extraordinaria. La tradición *de* Jesús se inició antes de la Pascua.

Podemos descubrir *rasgos característicos* de la tradición de Jesús: contribuyen a hacernos comprender lo que es la adhesión prepascual de los discípulos de Jesús. Jesús, sin duda, pudo utilizar el procedimiento de los rabinos de su época, pero ciertamente no quiso identificarse a uno de ellos. Con toda evidencia es más que un rabino o un maestro de sabiduría. La comunidad que reúne en torno a sí en nada se parece a un círculo de alumnos estudiosos ni a una academia de discípulos; no se trata de una asamblea de adeptos a un nuevo culto o, todavía menos, de un grupo de iluminados o de revolucionarios.

De hecho, si Jesús argumenta como un rabino, sólo lo hace ocasionalmente. Normalmente, todo parece nuevo en su enseñanza: transforma las tradiciones, la naturaleza misma que evoca: todo se renueva en sus labios. Esta originalidad desbarata el marco en que a veces se pretende encerrarlo. La tradición apostólica tampoco es de tipo rabínico. Si la enseñanza de Jesús es «revelación» de su persona, la de la Iglesia es también, mediante el Espíritu, «revelación» de esa misma persona, según su total dimensión, presente y pretérita a un tiempo.

Podríamos encontrar un parecido lejano con la comunidad creada por Jesús en la que gravitaba alrededor de los profetas; pero Jesús es mucho más que un profeta: la palabra que pronuncia es suya. Podríamos pensar también en el grupo de los discípulos de Juan Bautista, pero éstos sólo reformaron su estilo de vida, sin adherirse a la persona del Bautista. La comunidad prepascual, por el contrario, encuentra su alma en la palabra y la

[21] E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), en *Recueil* I, 187-214 (pág. 213).

persona de Jesús, y sólo en ella. En este sentido existe una continuidad entre la adhesión dada por los discípulos al hombre Jesús, que los llamó para que le siguieran, y la fe mediante la cual reconocen en Jesús resucitado al Cristo, Hijo de Dios.

2. *La actividad misionera de la comunidad prepascual*

El primer evangelista no ha intentado velar una diferencia de perspectiva entre las dos comunidades sobre el deber de la misión a los gentiles. Yuxtapone, efectivamente, los dos mandatos: «No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos» (Mt 10,5), e «Id, pues; enseñad a todas las gentes...» (28,19). La última prescripción proviene del Resucitado; la primera del Jesús prepascual. No obstante, si la conducta de los discípulos se modifica el día de la Pascua, conserva una continuidad real, ya que siempre se funda en la palabra de Jesús, que en cierto sentido es la misma antes y después de la Pascua. Esto se evidencia si se reconstruye el hecho y el objeto de la actividad misional de la comunidad prepascual.

La «misión prepascual» es un hecho reconocido como verídico por el conjunto de los críticos [22]. Para demostrar su existencia no hay que apoyarse primeramente en los relatos evangélicos —ya que la influencia cristiana ha podido adornarlos en función de preocupaciones posteriores—, sino en las propias palabras de Jesús, sin duda más antiguas que los relatos y, de creer a la más rigurosa crítica, auténticas.

El pasaje más importante es el discurso de envío de los discípulos. A través de sus dos recensiones, una breve (Mc 6,6b-13; Lc 9,1-6) y otra larga (Mt 9,35-10,16; Lc 10,1-20), se puede aislar el núcleo original de la tradición [23]. He aquí una reconstrucción: «Después de esto, el Señor... envió a los discípulos de dos en dos delante de sí a toda ciudad y lugar adonde él había de venir y les dijo: 'No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudades de samaritanos, id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel. En cualquier ciudad o aldea en que entréis y os den acogida, comed lo que os fuere servido; curad a los enfermos que en

[22] Observemos, no obstante, dos recientes excepciones, erróneas. G. Klein, *Die zwölf Apostel* (Gotinga 1961); W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung* (Gotinga 1961).

[23] H. Schürmann, *Mt 10,5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,* en *Mél. J. Schmid* (1963) 270-282.

ella hubiere, y decid a las gentes: El reino de Dios está cerca de vosotros. Pero en cualquier ciudad donde entréis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: Hasta el polvo que de vuestra ciudad se nos pegó a los pies lo sacudimos y os lo dejamos. Pero sabed que el reino de Dios está cerca. Yo os digo que aquel día Sodoma será tratada con menos rigor que esa ciudad'» (Lc 10,1; Mt 10,5b-6; Lc 10,8-12).

Además de este texto central poseemos algunos *logia,* de los más seguros, que son eco de las consignas exactas dadas por Jesús a los misioneros: «No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias, y a nadie saludéis por el camino. En cualquier casa que entréis decid primero: La paz sea en esta casa... Permaneced en esa casa y comed y bebed lo que os sirvieren» (Lc 10,4-7). Los discípulos, comunidad itinerante, irán «como corderos en medio de lobos» (Lc 10,3).

Si se reflexiona, ¿qué suponen estas consignas sino que Jesús permanece cerca de sus discípulos, sólo a pocas leguas, que impide les falte nada (Lc 22,35) y que les garantiza la benevolencia de todos? Día llegará en que la presencia corporal de Jesús sea arrebatada a los discípulos; entonces se sentirán ellos también objeto de la hostilidad universal; entonces será necesario que «el que tenga bolsa la tome e igualmente el que tenga una alforja» (Lc 22,36).

Pero, por el momento, Jesús es un profeta rodeado de prestigio: «El que a vosotros oye, a mí me oye; y el que a vosotros desecha, a mí me desecha; y el que me desecha a mí, desecha a quien me envió» (Lc 10,16*). ¿Identificación? Sí, en el sentido de que las palabras de un enviado, de un delegado, se entendían siempre en aquella época como las palabras del Maestro a quien representaba. Pero, cuánto consuelo también para esos misioneros incultos, desconocidos de todos, incluso despreciados por razón de su origen social, al sentirse defendidos por la autoridad de un Maestro conocido, admirado, a quien todos podían encontrar fácilmente, si no lo habían hecho ya. Jesús había dicho a Simón Pedro: «En adelante vas a ser pescador de hombres» (Lc 5,10). La hora ha sonado. Bajo la mirada de Jesús, los «pescadores de hombres» (Mt 4,19*) pondrán manos a la obra.

Saben lo que deberán decir. Conocen probablemente incluso de memoria los «resúmenes» de la predicación [24] que, al estilo de los rabinos, Jesús les ha enseñado en el transcurso de muchas

[24] W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi* (1957) 21.

horas pasadas lejos de la muchedumbre. Las sentencias, breves y en forma rítmica, las parábolas, vivas y con imágenes, son facilísimas de retener.

Lo que el Maestro les ha dicho «al oído» van a proclamarlo «sobre los terrados» (Mt 10,26-27), y desde ahora, a sus compatriotas de la «casa de Israel», a las multitudes igual que a los habitantes de los pequeños y aislados burgos. Jesús no ha pensado sólo en la humanidad entera que atraería hacia sí, una vez elevado en la cruz. Su vida terrena fue un ministerio, enteramente al servicio del reino de los cielos; dedicó su tiempo y sus fuerzas humanas a persuadir a sus contemporáneos de que le escuchasen y creyeran en él. Desde antes de Pascua convirtió a sus discípulos en colaboradores; dicho de otra manera, en «servidores de la palabra».

De este modo, la tradición de la palabra de Jesús no constituye sólo el alma de la comunidad prepascual; tiene su vida propia, se expresa de una manera dinámica: bajo la presión del acontecimiento pascual se expande, por así decirlo, sin que por eso deje de ser ella misma. La difusión del evangelio no está reservada a la comunidad apostólica: ya la había inaugurado la comunidad prepascual.

El contenido de la misión prepascual. Mientras que para la comunidad primitiva el tema central de la misión es Cristo, la palabra (Hch 8,5; 19,13; 2 Cor 11,4; Flp 1,14-15; 1 Tim 3,16) y rara vez el «reino» (dos veces sólo en Hch 20,25; 28,31), es éste el que se predica antes de Pascua: no vemos por qué los cristianos habrían atribuido a la comunidad prepascual expresiones caídas entonces en desuso; es esta última la que las utilizó en principio.

La predicación consistía esencialmente en el anuncio: «El reino de Dios se acerca» (Mt 10,7), anuncio que los discípulos toman de Jesús (Mt 4,17*); pero probablemente adoptaba variaciones, explicaciones. Las tres primeras bienaventuranzas (Lc 6,20b-21*), la exhortación a tener los ojos y los oídos bien abiertos para escuchar lo que tantos reyes hubiesen querido ver y oír (Lc 10,23-24*), para comprender los signos de los tiempos (Lc 12,54-56) igual que se adivina el acercarse del verano cuando salen las hojas (Mt 24,32-33**), la manifestación de alegría que acompaña al descubrimiento de un tesoro escondido o de la perla preciosa (Mt 13,44-46), el anuncio del día que se acerca y cogerá desprevenidos a quienes ni vigilan ni están preparados

(cf. Lc 17,34-46*): éstos son, probablemente, los temas de predicación adecuados para conmover a los contemporáneos de Jesús.

Y si se tropezaba con escépticos que dudaban de este reino que de hecho no acababa de llegar (Lc 17,20-21), los discípulos tenían a su disposición las parábolas sobre la manera como crece y se desarrolla el reino de los cielos (Mt 13,3-9**. 24-30.31-32**; Mc 4,26-29). Jesús les había enseñado a justificar su comportamiento, que decepcionaba a las muchedumbres deseosas de un mesianismo político; podían demostrarlo: la venida de Jesús creaba una situación nueva, obligaba a sus contemporáneos a tomar posición respecto al verdadero Israel.

Los nuevos predicadores debían proporcionar la prueba de que estaban habilitados para anunciar el reino. Jesús había declarado: «Pero si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20*; cf. Mt 12,29**). Y multiplicaba las «señales», expulsiones de demonios y curaciones, que apremiaban a los contemporáneos solicitando la adhesión de su fe. De hecho, parece cierto que los propios discípulos se dedicaron a curar a los enfermos y a exorcizar a los posesos (cf. Lc 10,17; Mc 9,38-40*; Mt 17,14-21*). ¿Y no convencían aún más a sus oyentes explicándoles las curaciones y los exorcismos llevados a cabo por Jesús? Cosa sintomática: los Hechos de los Apóstoles no dejan de relatar los milagros obrados por los apóstoles en el seno de la comunidad naciente (Hch 3,1-10; 5,12; 8,7; 9,32-35; 14,8-10...); en cambio, en los evangelios no se encuentran huellas de ellos; sólo una discreta alusión. Lo que interesa, en efecto, no es la materialidad del milagro, sino el efecto que quiere provocar: llevar a creer en Jesús y sólo en Jesús. Mientras el esposo está ahí, los amigos desaparecen. Pasada la Pascua, los milagros de los apóstoles no correrán ya el riesgo de atraer la atención sobre ellos.

Es, por tanto, muy probable que los «relatos de milagros» y también, sin duda, determinados «relatos sobre Jesús» se enraicen menos en la predicación de la Iglesia apostólica que en la de la comunidad prepascual. Jesús había dado el tono, también en eso, cuando respondió a los emisarios de Juan Bautista: «Id y comunicad a Juan lo que habéis visto» (Lc 7,22*); y había unido a su persona el sentido de los milagros: «... bienaventurado quien no se escandaliza de mí» (Lc 7,23*); los propios discípulos habían sido declarados bienaventurados por lo que veían y oían (Lc 10,23-24*), mientras se maldecía y se les auguraba «un destino desgraciado» a las ciudades del lago y a «esa gene-

ración» obstinadamente ciega y sorda que no había querido escuchar su palabra (Lc 10,13-15*; 11,29-32*). De esta manera debió de nacer un «interés cristológico» que, por otra parte, se preocupaba menos por los «títulos» explícitos de Jesús que por su propia persona. Cuántas veces, cuando relataban las palabras extraordinarias de Jesús, los signos maravillosos realizados por él, debieron de escuchar los discípulos, salida de labios de sus oyentes, la pregunta: «¿Quién, pues, es ese hombre?» Ésta era su única ambición, el único sentido de su predicación, cristiana ya por anticipado.

El anuncio del reino de los cielos comportaba, además, una llamada a la conversión. Es normal que resonase después de Pentecostés, pero sería erróneo reservarlo exclusivamente a la Iglesia apostólica. De hecho, las sentencias de Jesús referentes a la necesidad de cambiar de actitud pueden situarse de manera más plausible, en su mayoría, en ese «contexto vital» que constituye la predicación prepascual de los discípulos. Citemos algunos ejemplos.

Jesús recuerda que se imponen, a la vez, la prudencia y la audacia en las decisiones que deban adoptarse (Mt 7,19; 13,12**; 18,6-9**; Lc 16,1-8; 17,26-30*), ya que ha llegado la última hora. Invita a estar dispuestos y vigilar (Lc 12,39-40*; Mc 13, 35-36). Amenaza a Israel con un juicio despiadado (Lc 4,25-27; 13,1-5.6-9; 13,28-29*). ¿No se trataba de excelentes argumentos que los discípulos podían integrar en su predicación?

Ésta adoptaba a menudo el aire de una controversia. Entonces los discípulos sólo tenían que imitar a su Maestro. Adoptaron, sin duda, su actitud crítica con respecto a las costumbres y al ritual judío. Se vieron obligados, igual que él, a discutir los preceptos, las tradiciones de los ancianos (Mt 15,1-20*); siguiendo su ejemplo, pudieron corregir la interpretación farisaica de la ley (Mt 5,21-22.27-28.33-37) o su práctica (Mt 6,1-6.16-18; cf. Lc 18,10-14).

Finalmente, ¿cómo no se iban a apropiar las nuevas exigencias de Jesús sobre el dinero y a la riqueza (Lc 12,16-20.33-34*; 16,13*), la caridad sin medida (Mt 5,42; Lc 6,38), el perdón (Mt 18,23-35; 5,23-24; Mc 11,25-26; Lc 17,3-4*) o el amor a los enemigos (Mt 5,38-41.43-48)?

Muchas otras frases, situadas en el contexto de la actividad misional prepascual, encuentran un significado existencial análogo al que hemos hecho observar a propósito de la Iglesia apostólica

(cf. pp. 272-274). Este parentesco es una prueba más en favor de la continuidad entre los dos contextos vitales, sin que se pueda atribuir a la Iglesia naciente la invención de esas sentencias del Señor. Nos enfrentamos aquí verdaderamente con la roca más segura de la comunidad prepascual.

3. *Estructura de la comunidad prepascual*

Otro indicio de la existencia «sociológica» de un ambiente prepascual es la vida en común que llevan los Doce junto a Jesús y que rompe con el medio ambiente. Desde luego, sería erróneo identificarlo con el del monasterio de Qumrán, del cual se conoce la «regla»; pero podemos admitir que en el grupo que gravitaba alrededor de Jesús existían condiciones de admisión y que una especie de «reglas» determinaban la manera de vivir.

Algunas palabras de Jesús nos revelan, efectivamente, esas exigencias con respecto a quienes querían «seguirle». Parece seguro que algunos discípulos abandonaron el seguimiento propuesto y emprendido, como da a entender el cuarto evangelio (Jn 6,66). Y es que las exigencias de Jesús resultaban que eran terribles. Había que adherirse totalmente y sin retorno a aquel que no tenía «donde reclinar la cabeza» (Lc 9,58*) y aceptar una vida itinerante entregada por completo a Jesús y a la voluntad del Padre. Era obligado no volver con la propia familia, «dejar que los muertos enterraran a los muertos» y «no mirar atrás después de haber puesto la mano sobre el arado» (Lc 9,57-62*). La consigna es tajante: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,26; Mt 10,34-38).

Había que reflexionar antes de comprometerse (Lc 14,28-32.33; 11,23*; Mt 16,24-25**; Mc 10,29-30). Semejantes exigencias no podían ser un invento de la comunidad apostólica, preocupada más bien por aclimatar en una organización duradera el mensaje de Cristo. Pero —consuelo sin duda encaminado a lograr que se juntaran al «pequeño rebaño»— Jesús abría a quienes «permanecieran constantemente con él» una perspectiva de felicidad y de gloria (Lc 22,28-30*).

Otro conjunto de *logia* y algunas palabras se reservaron seguramente a los discípulos, y no se ve qué aplicación hubiesen podido tener después de Pascua. Los fundadores de grandes órdenes religiosas vivieron, con sus primeros compañeros, una especie de

primavera de gracia, donde las más radicales exigencias parecían normales, donde los actos de cada uno traducían espontáneamente una generosidad absoluta. Lo que Francisco de Asís pedía a sus hermanos, ¿no podía pedírselo Jesús a los Doce?

«No os preocupéis por vuestra vida, lo que comeréis... vuestro Padre conoce vuestras necesidades» (Lc 12,22-31*); «pedid y se os dará...» (Lc 11,5-8.9-13*; Mt 21,20-22*); «vended vuestros bienes y dadlos en limosna» (Lc 12,33; cf. Mt 19,21**). Podríamos creer que, mediante estas sentencias, la Iglesia incipiente quiso justificar su ensayo de vida «evangélica» (Hch 2,44-45; 4,32-37; 5,11). Pero si comprobamos el fracaso del intento, ¿no es más verosímil pensar que se inspiró en las propias palabras de Jesús? Hemos indicado el sentido de las consignas dadas a los misioneros (Lc 10,4-7*) y cómo las corrigió Jesús antes de su muerte (Lc 22,35-36). ¿Dónde situar el consejo de hacerse eunuco por el reino (Mt 19,11-12) sino en la perspectiva de una educación progresiva de los discípulos? ¿No eran ellos quienes necesitaban antes que nadie las parábolas sobre el reino de los cielos, ellos, a quienes el rigor escatológico de Juan Bautista seducía de muy otra manera que la dulce paciencia de Jesús? (Mt 13,47-50; cf. Lc 9,52-55).

Finalmente, Jesús, al dictar las reglas fundamentales de la joven comunidad, abrió los espíritus al conocimiento de su propia actitud y de su comportamiento: el discípulo debe ser el último de todos, el servidor de los otros (Mt 20,26-27*; Lc 6,41-42*; 22,26-27; 17,3-4*; Mt 7,3-5). Era lo menos que podía pedirse: que empezaran por entender y poner en práctica los mandatos que iban a enseñar a las poblaciones de los alrededores.

Sería una ingenuidad querer dar el mismo coeficiente de autenticidad a todas las sentencias que acabamos de evocar. Pero nos parecería inexacto desconocer el valor del boceto obtenido por la acumulación de rasgos y palabras que declara auténticas la mayoría de los críticos. Nunca hemos apelado a los títulos mesiánicos ni a los actos de Jesús, sino sólo a sus palabras, a fin de satisfacer a la crítica más exigente. H. Schürmann, a quien somos en gran parte deudores de lo que decimos en este capítulo, puede escribir: «Hay que completar, desde luego, este ensayo sobre las sentencias de Jesús con estudios sobre los relatos de su vida; pero desde ahora estamos en condiciones de concluir que tenemos acceso al Jesús de la historia», el cual «es parte integrante del acontecimiento que nos proporciona la tradición» [25].

La continuidad que pretendíamos descubrir entre la comunidad apostólica de Jesús de Nazaret no está ya garantizada solamente en su conjunto por analogías rabínicas: la propia crítica literaria interna permite llegar a la misma conclusión. A pesar de las negaciones, que cada vez son menos [26], podemos afirmar que la tradición sagrada de las palabras de Jesús empezó antes de Pascua en el grupo de los discípulos que le seguían y prosiguió después de Pascua, sustancialmente idéntica a sí misma, a la luz de la Resurrección.

Para apreciar la importancia del resultado que hemos alcanzado sería necesario conocer el reciente método de crítica literaria sociológica, método que sin duda alguna relaciona mejor los evangelios con la Iglesia al describir el contexto vital donde se formó literariamente la tradición evangélica, subrayando la vitalidad del testimonio apostólico. Ahora bien, esta aportación, importantísima para una exégesis con frecuencia miope, corría el riesgo de ocultar la relación intrínseca que la tradición evangélica conserva con aquel que se encuentra en su origen y, finalmente, de separar la Iglesia de Jesús [27]. Éste es el exceso en que cayó la escuela de Bultmann y que intenta enmendar desde hace unos diez años [28].

Para evitarlo, no bastaría apelar a convicciones históricas o tradicionales; habría que tomar el método y, aplicándolo con una

[25] H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge...* (1960) 369-370.

[26] En el mismo sentido apuntan varias colaboraciones reunidas en el manual *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1960). por ejemplo, las de J. Jeremias, H. Riesenfeld, O. Cullmann, N. A. Dahl y W. Grundmann.

[27] Con un sentido muy certero, J. Lebreton había escrito hace mucho tiempo que las hipótesis de estos historiadores enlazan con «nuestras tesis tradicionales en cuanto no separan los evangelios de la Iglesia; pero se apartan al desligar a ésta de Cristo» (*La Vie et l'enseignement de Jésus-Christ notre Seigneur* [París 1931] I, p. 8; traducción castellana: *La vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor*, 2 t. [Madrid 1933] I, págs. 25-26). Entre los no católicos, véanse, por ejemplo: C. Schneider, *Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neuesten Forschung.* TLZ 87 (1962) 401-402; P. E. Davies, *Experience and Memory. The Role of the Exalted Christ in the Life and the Experience of the Primitive Church:* Interpr. 16 (1962) 181-192.

[28] Volveremos sobre este asunto en nuestra conclusión de la obra.

fidelidad rigurosa, conseguir poner de manifiesto un lazo de continuidad entre la comunidad apostólica y la comunidad prepascual. Creemos lealmente haberlo logrado y haber disipado de esta manera la bruma que amenaza con velar, a los ojos de muchos, la persona de Jesús de Nazaret. Satisfechos por este primer resultado, evitemos ahora caer en el atolladero del liberalismo, del que nos había preservado una crítica literaria rigurosa.

¿Qué balance podemos obtener? El evangelio cuadriforme merece la confianza que le concede la tradición evangélica; los cuatro evangelios son, a su modo, libros de historia, y la propia tradición evangélica nos lleva hasta Jesús de Nazaret en persona. El historiador puede tener una confianza real en los documentos que se presentan ante su vista.

Pero esa confianza es sólo global. Si aportamos aquí, por última vez, esta restricción que se ha repetido en la conclusión de todos los capítulos precedentes es porque desde el principio teníamos perfecta conciencia de que en el punto a que hemos llegado queda, en cierto sentido, todo por hacer.

La crítica literaria, efectivamente, establece el valor de los documentos en sí mismos y determina el alcance real de sus afirmaciones. La crítica histórica, por su parte, decide el valor de los documentos ante la historia, comprobando si sus afirmaciones están de acuerdo con la realidad, con la verdad de los hechos tal como se produjeron [29].

Ahora debemos someter los evangelios a la crítica histórica. Pero debemos a la crítica literaria el método mediante el cual podremos llevar a cabo este examen: un movimiento de vaivén que sabemos legítimo nos conducirá desde la comunidad apostólica a la comunidad prepascual, la cual, a su vez, nos orientará nuevamente hacia la de apostólica.

[29] Véase L. Vaganay, *L'exégèse catholique,* en *Init. Bibl.* (³1954) 487-506; traducción castellana: *Iniciación bíblica, introducción al estudio de las Sagradas Escrituras* (México).

ULTIMA ETAPA

PROLEGOMENOS A UNA HISTORIA DE JESUCRISTO NUESTRO SEÑOR

Después del largo recorrido que ha llevado el historiador desde los evangelios escritos a las tradiciones primitivas y a Jesús de Nazaret se encuentra en condiciones de elaborar una historia de Jesucristo Nuestro Señor. Esta historia puede redactarse desde dos puntos de vista, que se adoptarán sucesivamente durante el curso de esta última etapa.

El historiador debe, ante todo, reunir en una síntesis los materiales comprobados críticamente; de esta manera termina su investigación sobre Jesús de Nazaret. Entonces debe preguntarse si no debe adoptar otro punto de vista para considerar la historia de Jesús. ¿Puede limitar su investigación a esa síntesis o, por el contrario, ante la resistencia que oponen los cuatro evangelios a proporcionar el objeto a que la crítica histórica ha creído poder reducir la vida de Jesús, debe tomar también como objeto de su investigación el encuentro de Jesús como Señor experimentado por la comunidad apostólica? Estas dos búsquedas, a pesar de exponerse sucesivamente, no dejan de permanecer indisolublemente ligadas y, por otra parte, pertenecen al terreno propio del historiador. Ése será el objeto de esta última etapa, que sólo pretende ofrecer una base sobre la cual podría edificarse una «Historia de Jesucristo».

CAPITULO XII

LA INVESTIGACION SOBRE JESUS DE NAZARET

I

CRITICA HISTORICA DE LAS TRADICIONES

La ambición de esta investigación consiste en reconstruir lo más exactamente posible lo que hizo Jesús, lo que dijo y pensó en el transcurso de su existencia terrena. Antes de reunir en una síntesis los datos críticamente seguros, parece indispensable un rápido esbozo sobre el método de la crítica histórica. No una metodología abstracta, sino algunos ejemplos. El arte de la crítica histórica es un juego sutil: debe, sobre un texto dado, hacer reaccionar los diversos factores que han contribuido a su elaboración, a fin de poder aportar un juicio sobre su contenido. Ya que nada reemplaza la lección de las cosas, vamos a mostrar de qué manera el historiador llega hasta el acontecimiento: el tenor de las palabras de Jesús, el hecho que sucedió, la situación real en el tiempo y en el espacio.

Numerosos y variados son los criterios de discernimiento que guían al historiador. Si bien la crítica interna ocupa siempre el primer lugar, no debe desconocer la aportación de la crítica externa. ¿No es reconfortable, por ejemplo, saber que ningún texto profano puede apoyarse sobre una tradición manuscrita comparable a la de los evangelios, ni por el número de testigos ni por su antigüedad? Mientras que sólo discurren unos cien años entre la redacción definitiva del cuarto evangelio y la edición completa que presenta el papiro Bodmer (publicado en 1956), cuatro siglos separan a Virgilio, trece a Platón, doce a Demóstenes y dieciséis a Eurípides. Hemos recordado antes (cf. pp. 86-100) algunos resultados apreciables de la arqueología y de la lingüística.

La literatura comparada representa también un apreciable apoyo. Para Strauss, por ejemplo, es mítico cualquier acontecimiento que los evangelios relacionen con una profecía escrituraria; pero la historia profana demuestra la exactitud de ciertos detalles que

los evangelios relatan en contextos escriturarios: por ejemplo, la costumbre de repartirse las vestiduras de los crucificados, ofrecerles una bebida que embriague o romperles las piernas [1]. Los evangelistas no son menos elocuentes por sus silencios: si hubiesen querido utilizar la Escritura de una manera sistemática en todos los casos en que podía aplicarse, ¿por qué no relatan, cosa muy verosímil, que Jesús fue fijado a la cruz mediante clavos, relacionando este hecho con la profecía de Sal 22,17, por otra parte tan familiar a los cristianos (22,2.8.9.16.19)? Mateo conocía la significación profética del salmo: cita explícitamente el versículo 9 (Mt 27,43) y, lo mismo que Marcos, el versículo 8 (Mt 27,39; Mc 15,29): ¿por qué, si esa intención apologética hubiera sido su principal obsesión, no habrían subrayado igualmente el cumplimiento del salmo a propósito de los clavos? [2]. La misma observación puede hacerse a propósito del costado perforado por la lanza (Is 3,5), que no relatan los sinópticos.

Pero estos argumentos de crítica externa, aunque muy útiles, no siempre encuentran aplicación y no bastan, de todos modos, para responder al problema que plantea el propio texto; hay que apelar también al método de crítica interna. Un primer indicio de valor histórico proviene de la presencia más o menos segura de testigos presenciales del acontecimiento. En determinados casos parece que se les nombra con miras a certificar el relato.

Así, Dibelius [3] puede estimar históricamente fundado el hecho de la detención de Jesús, porque se encuentra en parte certificado por el episodio del joven que huye entre las sombras de la noche (Mt 14,50-52); igualmente, la mención del nombre de Simón de Cirene, padre de Alejandro y de Rufo (Mc 15,21) atestigua la veracidad de la tradición relativa a que Jesús llevó la cruz. Por una razón análoga, es normal considerar como históricamente cierta la inscripción colgada sobre la cruz de Jesús; pero sobre este punto ya no es total el acuerdo de los críticos:

[1] J. Blinzler, *Le Procès de Jésus* (París 1962) 423-429; traducción castellana: *El Proceso de Jesús* (Barcelona 1959) 314-319. Véase también X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1487-1488.

[2] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ²1933) 189.

[3] M. Dibelius, *Evangelienkritik und Christologie* (1935), en *Recueil* I, 342; ídem, *Die Formgeschichte...* (1933) 205; H. Conzelmann, *Jesus Christus,* en BGG 3 (1959) 647.

Bultmann, por ejemplo, considera falsa dicha afirmación [4]. Igualmente, cuando Lietzmann invoca el propio testimonio de Pedro para declarar histórica su negación, Dibelius se subleva [5]; y el mismo autor niega la historicidad del episodio de Getsemaní, porque no hubo testigos, mientras que Lietzmann la juzga muy verosímil [6].

¿No prueban estas divergencias que la argumentación utilizada no es por sí misma totalmente convincente? De hecho, si la apelación a los testigos tiene un valor real para debilitar la desconfianza sistemática que alimenta el historiador con respecto a los textos, no basta para apreciar el propio hecho. Es un argumento que no debe despreciarse, ya que puede manifestar una probabilidad muy seria; pero este método, utilizado aisladamente, descansa sobre una base harto estrecha [7]. El peso de la convicción proviene de otro lado: de la comunidad que trasmite esos relatos.

Es más bien por la forma literaria del propio relato como puede descubrirse la presencia efectiva de testigos: así sucede con los «relatos de Pedro», que presenta el evangelio de Marcos (cf. pp. 177-181). Por ejemplo, la llamada de los primeros discípulos está contada desde el punto de vista de los pescadores que se encuentran en la barca. Los «rasgos marcanos» diseminadas en el relato hacen pensar no sólo en un narrador de talento, sino en un testigo ocular.

En otros casos, un conocimiento más profundo de los géneros literarios suscita sospechas de no historicidad en los acontecimientos relatados. Así, algunos han estimado que Mateo y Lucas redactaron sus evangelios después del año 70. Efectivamente, el anuncio de la destrucción de Jerusalén está expresado en términos tan claros que cabría una profecía *ex eventu*. Los evangelistas habrían puesto en boca de Jesús unas palabras que no pronunció: uno habla, efectivamente, de «asesinos» (Mt 22,7), el otro de «Jerusalén... hollada por los gentiles» (Lc 21-24). Ahora bien,

[4] N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias,* en HJKC (1960) 159; P. Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlín 1961) 107-110; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (^{3}1957) 293.

[5] H. Lietzmann, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften im Berlin,* p. 315; ZNW 30 (1931) 211-215; M. Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte* (1931), en *Recueil* I, 251.

[6] M. Dibelius, *ibid.,* 254-255.

[7] M. Goguel, *Jésus* (1950) 419-425; ídem, ZNW 31 (1932) 293.

C. H. Dodd [8] y K. H. Rengstorf [9] han demostrado que Lucas y Mateo siguen géneros literarios clásicos en la Biblia y en la literatura rabínica. No se trata, por tanto, de un supuesto futuro, sino de una manera ordinaria de expresarse en el estilo profético: Jesús pudo hablar de esa manera.

Estos son casos particulares, pero existe un criterio más universal: la doble confrontación del pasaje con los datos de la Iglesia primitiva y con el conjunto de la tradición evangélica. La primera confrontación aparece indispensable al final de los análisis de los evangelios y de la tradición evangélica: es preciso disociar del contexto apostólico lo que proviene propiamente del contexto prepascual. M. Goguel ha formulado felizmente uno de los criterios que permiten enunciar un juicio de crítica histórica.

«Cualquier relato, cualquier palabra que suponga concepciones diferentes de las que encontramos en 1 Cor 15,3-4, pertenece a una tradición arcaica, anterior a la época que precedió a la separación entre el cristianismo jerosolimitano y el cristianismo paulino. Cada vez que se encuentra atribuida a Jesús o recomendada por él una actitud contraria a la que tuvo la más antigua Iglesia, hay motivos para creer que nos encontramos ante un dato histórico» [10]. Así, entre las instrucciones dadas a los discípulos, trozo particularmente expuesto a las alteraciones, Jesús prescribe no dirigirse a los paganos, como tampoco a los samaritanos; esta recomendación puede considerarse auténtica porque contradice la más primitiva misión cristiana. De ello no se sigue, según la prudente observación de Goguel, que podamos invertir el principio y considerar como no auténtica cualquier palabra de Jesús que armonice con los conceptos cristianos de la edad apostólica. Aquí debe intervenir la segunda confrontación del pasaje, no ya con el contexto apostólico, sino con el conjunto de la tradición evangélica.

Este criterio se aplica admitiendo como base del relato la trama establecida de manera cierta por la precedente confrontación y refiriendo a ella los pasajes sospechosos de haber recibido el influjo de la cristiandad naciente. Por ejemplo, como la argumentación escrituraria es corriente en la predicación primitiva,

[8] C. H. Dodd, *The Fall of Jerusalem and the Abomination of Desolation:* «Journal of Roman Studies» (1947) 37-54

[9] K. H. Rengstorf, *Die Stadt der Mörder (Mt 22,7),* en *Mél. J. Jeremias* (1960) 125-126.

[10] M. Goguel, *Jésus* (1950) 150.

se supone que ésta ha puesto en boca de Jesús la cita de Zacarías: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas» (Mt 26,31 *). Más adelante diremos dos palabras sobre el significado de esta frase; pero en lo que se refiere a su sustancia, está atestiguada por las otras sentencias que la crítica no tiene razón alguna para poner en duda y en las que Jesús se identifica con el pastor por oposición a los discípulos, llamados «pequeño rebaño»: la frase puede tenerse, por tanto, como sustancialmente auténtica.

Deberíamos evocar muchas otras consideraciones generales; por ejemplo, la que concierne a los diferentes géneros literarios en que un hecho histórico puede ser consignado; hemos hablado de ello en el capítulo precedente. Preferimos pasar de inmediato al análisis de ejemplos concretos: mostrar en qué cosas es posible encontrar el tono exacto de las palabras de Jesús, descubrir tras los relatos evangélicos la naturaleza de los acontecimientos pasados, colocar de nuevo en su sitio los gestos de Jesús en su contexto espacial y temporal, abordar, finalmente, los problemas de cronología y de topografía de conjunto.

SENTENCIAS EVANGELICAS Y PALABRAS DE JESUS

Al abordar la crítica histórica de las sentencias evangélicas, el creyente se preocupa: ¿no contendrán realmente y siempre los evangelios las propias palabras de Jesús? Para apaciguar esta inquietud, he aquí dos argumentos, que se dirigen uno al creyente y otro al hombre culto. Teológicamente, de acuerdo con Jn 16,25, interesa tener presente el hecho de que, según la doctrina de la inspiración, las palabras citadas en los evangelios provienen de Jesús, nuestro Señor. Esto no significa en manera alguna que esas palabras las pronunciara en su totalidad Jesús durante su vida terrena en la misma forma en que se relatan. Repitámoslo: Jesús no ha enseñado dos fórmulas distintas del *padrenuestro,* ni pronunciado cuatro veces de forma distinta las palabras de la institución de la eucaristía. Junto con sus padres en la fe, el creyente sabe que la voz de Jesús no se escucha sólo a través de las palabras que el trabajo de los críticos reconoce como pronunciadas antes de su muerte, sino también realmente a través del testimonio de los evangelistas. Esta advertencia teológica contribuye a no exagerar la importancia de fijar los *ipsissima verba Jesu.*

Tal advertencia está, por otra parte, de acuerdo con una particularidad que debe tener en cuenta el crítico. En tiempos de

los evangelistas, el historiador no creía faltar a la más estricta verdad histórica colocando en estilo directo en boca de sus personajes un resumen de sus dichos auténticos, mientras que un historiador moderno citaría este resumen en estilo indirecto. En nuestros días comprendemos mejor que hace cincuenta años el valor de esa historiografía. Por tanto hay que denunciar sin piedad la ilusión de que el magnetófono o la taquigrafía representarían un ideal de transmisión «objetiva», más fiel que la tradición inteligente de una palabra comprendida y restituida [11].

A veces, al historiador puede bastarle escuchar el texto evangélico para que la palabra de Jesús le llegue en su tonalidad aramea. Así, Jesús llama a su Padre «Abba»; utiliza la fórmula de juramento: «En verdad, en verdad os digo» [12]; ordena a la hija de Jairo: «Talitha qum» [13]. En otros pasajes, el ritmo es tal que se hace necesario atribuir el texto personalmente a Jesús (cf. pp. 293-294); o bien el estilo oral es tan evidente que cabe reconocer en él a Jesús en el acto de hablar, por ejemplo, a los discípulos que envía en misión (cf. p. 178).

Pero estas reliquias, admirables, no son numerosas. Por otra parte, incluso las palabras explícitas no pueden aceptarse siempre en su formulación actual. Para citar sólo un ejemplo, observemos que, para instituir la eucaristía, Jesús seguramente no dijo: «Esto es mi cuerpo» sino «Esta es mi carne», como lo ha demostrado magistralmente el P. Bonsirven, al propio tiempo que J. Jeremias [14]; la palabra *soma* es una transposición griega de la palabra aramea *basar,* única utilizada en tal sentido. Cosa paradójica, aunque sólo en apariencia: san Juan, en el discurso eucarístico (Jn 6,51) es más fiel al tenor mismo de la palabra.

Ordinariamente, el historiador debe escoger entre las diferentes recensiones. Poniendo su atención en el auditorio que escucha las palabras de Jesús, a menudo es más fácil comprender su estilo. Así, por ejemplo, el deber de reconciliarse con el hermano cuan-

[11] Véase el leal, aunque poco satisfactorio ensayo, de F. C. Grant, *The Authenticity of Jesus Sayings,* en *Mél. R. Bultmann* (1954) 137-143.

[12] J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima verba Jesu,* en *Mél. A. Wikenhauser* (1953) 86-93.

[13] J. C. Hindley, *Our Lord's Aramaic. A Speculation:* Exp.T 72 (1960-1961) 180-181.

[14] J. Bonsirven, *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen:* Bib. 29 (1948) 205-219; J. Jeremias, *Zur Exegese der Abendmahlsworte Jesu:* Ev.T (1947) 60; ídem, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980).

do queda todavía tiempo tiene un significado escatológico en Lc 12,57-59, y es quizá el sentido que efectivamente le dio Jesús, mientras que, insertándolo en el contexto del Sermón de la Montaña, Mateo (5,25-26) le da un alcance inmediatamente moral: la misma breve parábola se podía aplicar a las relaciones de los cristianos entre sí, en la prolongación auténtica de la expresión original. Una transposición parecida se lleva a efecto cuando unas palabras, originariamente dirigidas por Jesús a las muchedumbres o a los fariseos aparecen de hecho dedicadas a los discípulos: así sucede con las parábolas de la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7), la sal que se desvirtúa (Mt 5,13; Mc 9,50; Lc 14,34-35), la luz sobre el candelero (Mt 5,15; Mc 4,21; Lc 8,16; 11,33). Se comprueba a menudo que un mismo evangelio no es constante en la designación del auditorio: por ejemplo, el Sermón de la Montaña, ¿se dirigió sólo a los discípulos (Mt 5,1) o a la muchedumbre? (Mt 7,28).

Se pueden tener en cuenta otras consideraciones. Por ejemplo: ¿prescribió Jesús a los discípulos que dijeran al principio del *padrenuestro* «Padre celestial» (Mt 6,9) o «Padre» (Lc 11,2)? Nos inclinaríamos por Lucas, estimando que Mateo pudo dejarse llevar a añadir a la palabra «Padre» el calificativo «celestial», que le es familiar; pero, por otra parte, la simple apelación «Padre» puede denotar en Lucas un deseo de «cristianizar» una invocación que sólo Jesús empleó durante su vida terrena y que el Espíritu pone desde entonces en labios del creyente: «¡Abba! Padre» (Gál 4,6; Rom 8,15). Lo que nos permite fallar a favor de Mateo es que, por una parte, su formulación refleja el ambiente palestino y, por otra, Marcos, que no relata la oración del *padrenuestro,* aplica este mismo calificativo en un contexto análogo de oración (Mc 1,25). Pero si Mateo reproduce el tono literal de la enseñanza de Jesús, de ello no se sigue que Lucas no sea fiel: ¿no es Jesús quien por mediación del Espíritu Santo nos hace decir: «Abba, Padre»? Esto no es infidelidad, sino auténtico ahondamiento· después de Pascua, cualquier cristiano puede apropiarse las palabras que Jesús se reservaba durante su vida terrena [15].

Igualmente es muy verosímil que la formulación original de la primera bienaventuranza fuese «bienaventurados los pobres». No obstante, no basta con aceptar el texto de Lucas (6,20) contra

[15] Con J. Dupont, *Les Béatitudes* (²1958) 65-66; y W. Marchell, *Abba, Pater! Oratio Christi et christianorum:* VD 39 (1961) 240-247, a pesar de H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn* (Friburgo de B. 1957) 17-25.

el de Mateo, que dice «bienaventurados los pobres de espíritu» (Mt 5,3), para interpretar la sentencia de Jesús en el sentido que le da Lucas, sentido de un ideal de caridad fraterna que, según él, caracteriza todo el discurso inaugural. En los pobres que Jesús declara bienaventurados solemos ver a los «fieles de Yahvé», quienes lo esperaban todo del Señor. Ahora bien, siendo esta apelación susceptible de diversas interpretaciones, Mateo y Lucas retuvieron cada uno una de ellas, de manera que el texto de ambos es igualmente verdadero y legítimo.

Esta historia de las bienaventuranzas, tan bien expuesta por Dom Jacques Dupont [16], no es un lujo de intelectuales: es indispensable si queremos interpretar correctamente las dos recensiones en litigio. Para no caer en los excesos de una interpretación unilateral hay que recurrir al sentido profético que les dio Jesús. Si Lucas permite comprender mejor hasta dónde alcanzó el llamamiento de Jesús, es decir, hasta la pobreza efectiva se expone a inclinar a determinados intérpretes a rebajar el mensaje evangélico al nivel de una proclamación social natural, a hacer de los pobres los «magos de la historia». A fin de no desviarnos hacia un socialismo humanitario, es preciso completar la recensión de Lucas con la de Mateo y vivificarla con el espíritu de pobreza, único que le da su verdadera dimensión religiosa. Pero este espíritu, a su vez, al no incitar al rico a que exprese de una manera concreta su pobreza, le expone a dejarlo dormitar en su instalación terrestre. Así, en definitiva, estas recensiones son complementarias y encuentran su pleno sentido en el que Jesús dio originariamente a esta bienaventuranza cuando la pronunció en Galilea.

Cuando el historiador se interroga sobre el sentido original de las palabras de Jesús debe tener en cuenta la parte de verdad que encubre cada una de estas recensiones. Ante el sumo sacerdote, que le interroga en la asamblea del sanedrín: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?», Jesús responde (según Marcos, 14,62): «Yo soy», mientras que, si escuchamos a Mateo (26,64), responde evasivamente: «Tú lo has dicho.» Desde un punto de vista literal parece preferible la formulación de Mateo; Jesús responde en forma profética: ante todo no quiere exponerse a una

[16] J. Dupont, *Les Béatitudes* (²1958). La primera edición conserva todavía su valor en lo que se refiere al mensaje doctrinal (Brujas 1954) 127-299. Véase también A. George, *Pauvres,* en SDB 7 (1962) 387-406; J. Dupont, *Les ptôchoi tôi pneumati de Mt 5,3 et les anᶜwey ruah de Qumrân,* en *Mél. J. Schmid* (1963) 53-64.

interpretación ambigua a propósito de su mesianismo; luego, en un segundo impulso, da el verdadero sentido de la respuesta: Soy el Hijo del hombre, el Juez anunciado por Daniel, y lo veréis sin tardar.

Semejante afirmación no está de acuerdo con la tradición primitiva, preocupada por proclamar que es la fe y no la vista la que permite reconocer al Cristo glorioso; por ello no se concibe que la comunidad cristiana pudiera inventar semejante sentencia, no sólo porque descuida la etapa intermedia de la resurrección, sino porque anuncia una «visión» difícilmente conciliable con las experiencias concretas de la Iglesia. Por tanto, Mateo es auténtico. Pero ello no significa que no lo sea, a su manera, también Marcos. Marcos hace decir a Jesús: «Yo soy», porque quiere demostrar cómo la revelación de la persona de Cristo alcanza su cumbre en el momento de la muerte de Jesús, mientras que Mateo subraya hasta qué punto se preocupaba Jesús por no rebajar su mesianismo al nivel de lo que podía pensar el sumo sacerdote. En cuanto a Lucas (22,67-70), disociando en dos partes la cuestión planteada, pone a la luz del día la filiación divina que Jesús proclama y que será causa de su muerte [17].

En el transcurso de la tradición se ha producido a menudo lo que puede llamarse un fenómeno de crecimiento. Parábolas y sentencias han arrastrado a otras tras sí, de tal suerte que el historiador debe esforzarse por descubrir no sólo entre uno y otro evangelio, sino también en el interior de cada una de las recensiones, las adiciones sucesivas. Por ejemplo, la parábola de los obreros enviados a la viña (Mt 20,1-16); sería conveniente llamarla «el buen dueño de la viña») [18] es en su tenor actual el resultado de una evolución. La crítica textual revela inmediatamente que la segunda parte del versículo 16: «Ya que muchos son los llamados y pocos los escogidos», no está plenamente atestiguada por los manuscritos. Por su parte, la crítica literaria interna nos descubre que la primera parte del versículo «los últimos serán los

[17] Con M. Goguel, *Jésus* (1950) 422; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (1958) 102-104; A. Feuillet, *Le triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux sanhédrites,* en *La Venue du Messie* (1962) 149-171.

[18] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 23-28; J. Dupont, *La parabole des ouvriers de la vigne·* NRT 89 (1957) 785-797; J. B. Bauer, *Gnadenlohn oder Tageslohn (Mt 20,8-16):* Bib. 42 (1961) 224-228; E. F. Sutcliffe, *Many are called but few are chosen:* Ir.TQ 28 (1961) 126-131.

primeros y los primeros los últimos», que ya se encuentra formulada de una manera casi idéntica justo antes de la parábola (19,30), polariza la atención de una manera excesiva sobre un elemento que desempeña un papel en el desarrollo de la parábola, pero no define su último sentido: la idea de precedencia. En realidad, cuando en el versículo 8 dice el dueño: «Empezando por los últimos para acabar por los primeros», quiere simplemente, en estilo semítico, incluir los últimos en la paga de los obreros; por lo demás, la protesta no se debe a la precedencia, sino más bien a la igualdad de trato. El remate de la parábola no está, por tanto, en el versículo 16. Hay que buscarlo en el versículo precedente, donde se encuentra expuesto el sentido que quiso darle Jesús: «¿O es tu ojo malo porque yo soy bueno?»

Intentemos reconstruir la evolución de la interpretación partiendo de lo que dijo Jesús. El auditorio que escuchó esta parábola puede compararse con aquel cuyas reacciones nos describe Lucas a propósito de la parábola de la oveja perdida (Lc 15,1-2): estaba formada por judíos que, confiando en sus obras, habían llegado a avasallar al Dios de la alianza gratuita hasta el punto de negar a los pecadores y a los paganos hasta la posibilidad de entrar en el reino de los cielos. A estos espíritus mezquinos intenta revelarles Jesús la bondad de Dios, que supera los cálculos humanos. En efecto, el dueño de la viña da a los obreros de la hora undécima el mismo salario que a los de la primera hora. Aparentemente, desafía la justicia conmutativa de los hombres, celosa de recompensar a cada uno según la medida de su trabajo; en realidad, incluye y desborda a la justicia con la amplitud de su amor. «¿Tienes que estar celoso porque yo soy bueno?» Esta enseñanza de Jesús dirigida contra la mezquindad farisaica se encuentra en la fuente de la predicación de Pablo: nuestra justicia proviene no de nuestras obras, sino sólo de Dios.

No obstante, en el relato, tal como lo cita el evangelista, el auditorio ha cambiado. Según el contexto, Jesús parece dirigirse, no a los judíos, sino a los discípulos (Mt 19,23); ellos, que han seguido a Jesús, se sentarán sobre doce tronos para juzgar a Israel. Los Doce, llegados tarde al reino de Dios, se ven colocados en primer lugar, antes que los jefes de Israel. En la época en que Mateo redacta su evangelio, los paganos han adelantado a los judíos (cf. Rom 9-11). La situación de los Doce, precediendo a los jefes de Israel, se convierte entonces en una situación-tipo, ya que, en realidad, todos los discípulos de Jesús adelantarán a los judíos. Esto es lo que parece ilustrar la parábola. Efectiva-

mente, si olvidamos que es la igualdad en el trato lo que escandaliza a los obreros de primera hora y subrayamos un detalle secundario (a saber, que el intendente paga a los últimos antes que a los primeros), se pone de relieve, de una manera abusiva, la idea de precedencia. El evangelista ha añadido, al final, una sentencia que generaliza la enseñanza sobre los primeros y los últimos, de manera que se encuentra así realizada la inclusión de la parábola entre estas dos afirmaciones que se corresponden. Al hacer eso, Mateo no falsea la enseñanza de Jesús, sino que la aplica a una situación concreta —la de los discípulos—, quienes se sienten dichosos al saber que Dios los ama, incluso los prefiere, puesto que de una manera gratuita los coloca antes de los primeros llamados.

No se detiene aquí la evolución. Muy pronto, después del evangelista, en el seno de la Iglesia se volvió a interpretar esta parábola. Hemos hecho notar la irresolución de los manuscritos respecto a la segunda parte de versículo 16; la mayoría (pero no los mejores) ofrecen el texto que reproduce la Vulgata: «Ya que muchos son los llamados, pero pocos los escogidos.» Esta sentencia está claramente calcada de Mt 22,14, donde se halla perfectamente situada (termina la parábola del invitado arrojado de la sala del banquete porque carece de vestidos nupciales). Su repetición en el presente contexto se justifica muy difícilmente en un plano literario; por el contrario, se le encuentra un sentido si se hace intervenir el desarrollo ulterior de la Iglesia. De hecho, los judíos, que fueron los primeros llamados, rehusaron el don de Dios. En este sentido, la parábola subraya que el juicio recae sobre quienes no responden a la llamada; y como esta amenaza se dirige igualmente a los cristianos, que también pueden desdeñar el don que se les ofrece, se recalcó el descubrimiento de este nuevo significado, añadiendo al pasaje esta sentencia, por otra parte muy conocida.

Finalmente, en tiempos de los Padres de la Iglesia, la interpretación se separa del sentido propio de la parábola y se hace cada vez más intemporal. Siguiendo a Ireneo, se descubren, tras las cinco llamadas del dueño de la viña, las cinco edades de la humanidad: Adán, Noé, Abrahán, Moisés, Jesucristo. San Gregorio, preocupado, como de costumbre, por personalizar esta historia, encuentra en Orígenes otra interpretación: a las cinco llamadas corresponden las cinco edades de la existencia humana: nacimiento, infancia, adolescencia, madurez, decrepitud. Hermosa interpretación, incluso clásica, pero que sólo tiene una relación

extremadamente lejana con el sentido original a que apuntaba Jesús.

Otro ejemplo: en la parábola del administrador infiel (Lc 16,1-13), que debería titularse «el administrador sagaz», es posible descubrir tres fases anteriores al estado actual del texto evangélico. Para Jesús, que «hizo el elogio» del administrador, desde luego injusto pero sagaz, el relato quiere revelar a la multitud de gentes distraídas que la salvación es un asunto serio, que la situación es «crítica» y que deben adoptarse las disposiciones necesarias (16-1,8). A continuación, la lección original de prudencia se convierte en un ejemplo de habilidad en el empleo del dinero (16,9), luego en una exhortación a la fidelidad (16,10-12); finalmente, en una llamada que exige una opción entre Dios y Mammón (16,13). En este último caso, el auditorio está compuesto no ya por la muchedumbre, sino por sus discípulos (16,1). Esta historia de la tradición es evidentemente sólo una conjetura, y se han propuesto otras muchas interpretaciones [19].

Sucede a veces que el ejercicio de la crítica tiene una gran importancia para penetrar exactamente el pensamiento de Jesús. ¿Quiso endurecer a sus contemporáneos y esconderles el verdadero sentido de su mensaje para mantenerlos culpables (Agustín, Jerónimo), o bien ocultar por bondad el misterio que anunciaba (Crisóstomo)? Cada hipótesis concuerda sin duda una con Mc 4,12 y la otra con Mt 13,11-13, pero ni una ni otra se adapta plenamente a los datos literarios. Volviendo a trazar la historia de la tradición evangélica se pueden situar las diferentes recensiones en las varias etapas y escapar al dilema: endurecimiento o misericordia; Jesús habló en parábolas porque era la forma apocalíptica que convenía a fin de no inducir a error a sus oyentes. Los evangelistas han interpretado de un modo diferente, según sus conjeturas, este dato fundamental [20]. Uno de los puntos actualmente puestos a menudo en tela de juicio por los críticos radicales es el papel que desempeñó en la evolución de la tradi-

[19] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 39-41; 149-150.

[20] M. Hermaniuk, *La Parabole Évangélique* (Brujas/París 1947) 92-95; 105-151; L. Cerfaux, *La connaissanse des secrets du Royaume d'après Mt 13,11 et par* (1956), en *Recueil* III, 123-138; S. Légasse, *La révélation aux Nèpioi:* RB 67 (1960) 327-333; J. Gnilka, *Die Verstockung Isräel, Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (Munich 1961); cf. RSR 50 (1962) 106-109.

ción evangélica el retraso de la parusía [21]: después de un período de febril exaltación, se acabó, según afirman, por no esperar ya de una manera inminente la vuelta de Jesús y se procedió a la organización. Observación formulada desde hace tiempo por Loisy: «Jesús anunciaba el reino, y llegó la Iglesia» [22]. Mientras que Jesús y el cristianismo incipiente no habrían tratado en absoluto de una Iglesia hecha para durar, san Lucas habría transformado la escatología en historia (cf. p. 207).

¿Debería entonces atribuir la crítica a la comunidad primitiva cualquier alusión respecto al retraso de la parusía? La huella de semejante desviación podría descubrirse, en esta hipótesis, en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-13): sí se subraya que «el esposo tarda en venir», ¿no es porque la Iglesia experimenta con dolor el retraso de la parusía? [23]. De hecho, esta observación parece expresar únicamente un rasgo secundario que ha adquirido relieve debido al final sobreañadido: «Velad, pues no sabéis ni el día ni la hora» (Mt 25,13). No es ése el centro de la parábola, que insiste menos en el retraso que en lo súbito del retorno: hay que estar dispuestos, ya que el retorno vendrá de improviso (cf. Lc 12,40*; 17,24*.26-28*; Mc 13,33-37). No es del todo imposible que la Iglesia alegorizara la parábola identificando al esposo con Cristo («en verdad, en verdad os digo...»; versículo 12), lo mismo que hizo Mateo (22,42), reemplazando por *Kyrios* el simple «dueño de la casa» de que hablaba Jesús en una parábola (Mc 13,35). Podemos observar, de una manera más general, con Schnackenburg contra Jeremias [24], que el conjunto de los capítulos 24-25 de Mateo quiere enseñar un comportamiento de tipo escatológico, dirigido no a la multitud, sino especialmente a los discípulos: continuamente se habla del servidor fiel, atento al retorno de su dueño.

El ejemplo precedente habrá permitido captar la importancia que reviste la crítica para la interpretación teológica del mensaje de Jesús. El que vamos a citar ahora, para concluir, demuestra de una manera sugestiva cómo trataba la Iglesia de formular como mejor podía las palabras de Jesús. Ya hemos indicado que Jesús apeló, sin duda, por lo menos sustancialmente, a la profecía de Zacarías a fin de anunciar la dispersión de los discípulos cuando se hiriera mortalmente al pastor (Mt 26,31*). Ahora bien, cuando se conoce la forma como utiliza Jesús la Escritura, con una soberana libertad que no se ciñe a citas explícitas, salvo en un contexto de controversia, nos inclinamos a encontrar en Jn 16,32 el tenor aproximado de esta frase de Jesús: «Llega la hora en que os dispersaréis y me dejaréis solo* [25]. Igualmente, cuando la expulsión de los vendedores del templo [26], la palabra de Jesús estaría mejor relatada por Jn 2,16: «Dejad de transformar la casa de mi Padre en una casa de negocios», mientras que los sinópticos ponen en sus labios una cita de Isaías: «Escrito está: Mi casa será llamada casa de oración [+ para todas las naciones = Mc], pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones» (Mt 21,13*).

¿Qué ha sucedido en el transcurso de la tradición evangélica? Entre otras hipótesis, he aquí la que nos parece más verosímil. La tradición sinóptica recordaba perfectamente una frase pronunciada en estas dos ocasiones; pero habiendo olvidado su tono exacto, aunque recordando su sentido, buscó en la profecía el texto que expresaría mejor el pensamiento de Jesús. ¿Qué debemos admirar más en esto: la libertad con respecto a la letra o la fidelidad al espíritu?

Los últimos ejemplos citados nos invitan a tomar, en nuestra labor de historiador, la misma actitud de la tradición evangélica. Sin duda es preciso tratar de alcanzar la roca, los *ipsissima verba Jesu,* pero el interés del descubrimiento no reside tanto en el resultado obtenido con más o menos certeza, cuanto en la posibilidad de elaborar una historia completa de la tradición a partir de su propia fuente, recogiendo en los propios labios de Jesús las palabras en estado naciente, exponiendo luego las virtualida-

[21] E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín ²1960); J. Gnilka, *Parusieverzögerung und Naherwartung in der synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte:* «Catholica» 13 (1959) 227-290; A. Feuillet, *Parousie,* en SDB 6 (1960) 1331-1419; O. Knoch, *Die eschatologische Frage, ihre Entwicklung und ihr gegenwärtiger Stand:* BZ 6 (1962) 112-120.

[22] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* (París ⁵1930) 153.

[23] G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie,* en *Mém. E. Lohmeyer* (1951) 116-126; M. Meinertz, *Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen,* en *Mél. A. Wikenhauser* (1953) 94 106; W. Michaelis, *Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?,* en *Mél. A. Wikenhauser* (1953) 107-123.

[24] R. Schnackenburg, *Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung:* HJKC (1960) 447-448.

[25] X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1484.

[26] X. Léon-Dufour, *Le signe du temple selon saint Jean:* RSR 39 (1951) 163-164.

des que encontraban contenidas en ellas y que ha explicitado la tradición evangélica. La «verdad objetiva» de las palabras de Jesús no se reduce al texto literal, a lo que Jesús pronunció efectivamente antes de su muerte; también puede ser alcanzada a través de las expresiones en las que los primeros testigos plasmaron el sentido profundo y multiforme de su palabra.

LOS RELATOS EVANGELICOS Y LOS HECHOS DEL PASADO

La crítica histórica de los relatos evangélicos no es menos difícil que la de las sentencias, y el «subjetivismo crítico», del que quería guardarse expresamente Dibelius [27], acecha al historiador que se dedica a esta obra. El peligro puede ser catastrófico; por el contrario, el examen resulta beneficioso para quien ha conseguido una confianza global en los documentos en litigio y un conocimiento suficientemente concreto de los contextos vitales donde se ha formado la tradición evangélica.

Ante la diversidad de recensiones de un mismo relato —diversidad de contexto e incluso de contenido—, se suele salir de apuros con una aproximación: los evangelistas debieron disfrutar de cierta libertad en su trabajo de redacción. Sin duda. Pero de esta manera no se ofrece ningún criterio para apreciar la calidad relativa de las variantes comprobadas; para lograr un criterio más exacto, el historiador debe tener en cuenta dos factores principales: las tendencias observadas en la comunidad apostólica y los géneros literarios de las diversas recensiones.

Antes de presentar algunos ejemplos que destacan cada uno de los dos factores, no será inútil recordar ciertos principios: a veces se puede pensar que tal o cual relato, en la forma en que ha llegado hasta nosotros, remonta hasta los discípulos, en vida de Jesús (cf. p. 309), o incluso a Jesús en persona: por ejemplo, el episodio de la tentación [28]. Naturalmente, es la tradición evangélica o la Iglesia naciente, o quizá los evangelistas, quienes, en un plano literario, han «formado» esos relatos. Ninguno de ellos pertenece al género de la crónica o del informe (que erróneamente se cree a veces más «objetivo»); todos pueden clasificarse en

[27] M Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (²1933) 218

[28] J. Dupont, *Les tentations de Jésus dans le désert*· Ass.S 26 (1962) 51-53.

diferentes géneros que muestran la forma como se llega hasta el acontecimiento.

Ahora bien, en el curso de un mismo relato resulta a menudo difícil decidir el valor que debe concederse a cada uno de los detalles: a veces varían éstos de un evangelio a otro; a veces, considerados en sí mismos, sorprenden por su precisión. Interesa, por tanto, situar todos estos rasgos en su verdadero lugar, ya que el detalle tiene sin duda un valor, pero sólo como detalle. Si esta lectura inteligente del texto es requerida por el dogma de la inspiración, no lo es menos por razón de una crítica literaria exacta.

Colocar de nuevo el detalle en su lugar quiere decir que no debe aislarse del conjunto. Nunca está referido por sí mismo. Fray Angélico, al pintar la escena de la anunciación, no pretendió que la Virgen llevara aquel día un vestido de tal o cual color, que se encontrara sentada o arrodillada...; si hubiera querido darnos el equivalente a una fotografía, nos habría engañado. La pintura no es una fotografía; no obstante, ¿no es la más «verdadera» de las dos?

Otra comparación puede ayudarnos a captar cuál es el valor propio que debe concederse al detalle en función del conjunto en que se encuentra inserto. Un rasgo particular puede aislarse y valer por sí mismo en el seno de un relato de tipo alegórico; pero no sucede lo mismo cuando se trata de una verdadera parábola. Así, es legítimo intentar determinar a quién se alude en la alegoría del buen pastor cuando se habla de las ovejas y del lobo (Jn 10,1-5), mientras que es inútil cuando se lee la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) preguntarse a quién se refería Jesús cuando mencionó a los puercos.

Pero no hay que minimizar este detalle. Si bien sólo tiene un valor por su situación en el conjunto, es indispensable para captar ese conjunto en la perspectiva de cada uno de los autores. Sin mencionar los puercos no habría demostrado Jesús hasta qué estado de abyección llegó el hijo pródigo, ya que la presencia de estos animales, tenidos por impuros por el pueblo de Israel, indica su exilio a un país pagano, lejos de la tierra de sus padres y de la salvación. En definitiva, el exegeta sólo habrá terminado su labor cuando, sencillo como un niño, vea el acontecimiento con la ingenuidad del propio evangelista. Por tanto, el detalle no es «accidental», como si el relato se bastara a sí mismo de manera «sustancial»; en el plano de una verdadera crítica literaria, el detalle tiene un gran valor, pero como detalle, es decir,

mediante su inserción en un conjunto del que, por otra parte, ha que determinar la intención exacta. Es lo que vamos a intentar mediante algunos ejemplos.

El primer factor que debemos considerar es el que provocan las tendencias propias de la comunidad apostólica o de cada uno de los evangelistas; ¿hasta qué punto ha modificado este prisma óptico la clara visión de los hechos? Es cierto, por ejemplo, que en el seno de la Iglesia incipiente existe una tendencia a justificar a los apóstoles de cualquier imperfección; por consiguiente, el historiador, en guardia ante esta tendencia, se inclinará a creer que la gestión destinada a conseguir unos puestos de elección para los hijos de Zebedeo la llevaron a cabo ellos mismos (Mc 10,35) y no su madre (Mt 20,20). Un procedimiento semejante es corriente en Mateo (cf. p. 166) y en Lucas, particularmente en los relatos sobre la pasión [29].

Con objeto de actualizar el hecho pretérito en el presente de la Iglesia, Lucas nos muestra en Simón de Cirene al modelo del cristiano que «carga con la cruz para llevarla en pos de Jesús» (Lc 23,25), de acuerdo con la frase del Maestro (Lc 9,23). En otro lugar si a Jesús, que acaba de profetizar la traición de los discípulos, le plantea Judas por dos veces la pregunta: «¿Soy yo, Señor?» (Mt 26,22-25), es, como hemos hecho observar antes, para que el lector la plantee, a su vez, al Señor (cf. 1 Cor 11,27-30); ¿se repitió, realmente, la pregunta? Es legítimo dudarlo. Algunas generalizaciones pueden proceder de una intención idéntica; por ejemplo, es poco verosímil que «toda la cohorte» se reuniera para burlarse de Jesús.

En la narración del proceso de Jesús se pone adrede de relieve la culpabilidad de los judíos con el fin de justificar, de rechazo, a los paganos que se vieron mezclados en este asunto (pp. 278-280); este enfoque particular no deja de plantear problemas al historiador. Si, por una parte, no se nombra a los fariseos en los relatos de la pasión, ello responde sin duda a la realidad; pero si se añaden a los escribas y a los «judíos» a los sumos sacerdotes, podemos ver en ello una generalización. Por lo mismo, ¿no hay que dar la razón a Lucas (22,63) cuando atribuye a los guardias nocturnos los ultrajes que sufrió Jesús, mientras que Mateo y Marcos los atribuyen, al menos aparentemente, a algunos sumos sacerdotes (Mt 26,67*)? ¿Es verosímil que en grupo

[29] X. Léon-Dufour, *Passion* (1960) 1433.

compacto se dirigieran al Calvario algunos sumos sacerdotes, escribas y ancianos, para injuriar a su víctima? (Mt 27,41*).

Ahora bien, junto a la tendencia dominante que culpa a los judíos y disculpa a los romanos, unas aclaraciones compensadoras desempeñan un papel capital para permitir decantar los datos presentados de una manera menos apologética. Por ejemplo, Lucas, que se muestra de ordinario preocupado por diculpar a los romanos y no teme acusar a los judíos, indica que los ultrajes son infligidos a Jesús por la guardia y silencia la condena de Jesús por el sanedrín; distingue entre los judíos a los jefes responsables y al pueblo (Lc 23,35), sugiriendo de esta forma que la tradición no fue unánime en acusar a «los judíos» del asesinato de Jesús.

En este punto parece que alcanzamos realmente la médula de los acontecimientos. Juan corrobora esta versión de los hechos cuando señala la participación de los romanos en la detención de Jesús; da a entender que la responsabilidad activa de Pilato fue mayor que lo que permitiría sospechar la tradición dominante. La consecuencia es importante si queremos determinar quién en definitiva, en el plano humano, es responsable de la muerte de Jesús.

En el plano jurídico, un estudio literario minucioso no deja subsistir ninguna duda: la sentencia y la ejecución de Jesús deben imputarse a Pilato [30]. Ahora bien, ese proceso fue injusto y Jesús era claramente inocente del crimen alegado contra él. Desde un punto de vista moral, Pilato es objetivamente culpable: no debió ceder a la presión de las autoridades judías, ni siquiera en el caso de que juzgara a aquel hombre peligroso. Pilato es, por tanto, injusto, por cobardía o por negligencia. No obstante, la culpabilidad esencial recae sobre Caifás y su taifa de sumos sacerdotes, ya que fueron ellos quienes entregaron Jesús a Pilato. No queremos entrar en una exposición detallada, que ya se ha hecho en otro lugar [31].

La existencia de una «intención teológica» subyacente al relato puede influir sin duda en la presentación de los hechos. Es evidente, por tanto, que la ausencia de este elemento permite sin más conceder al episodio una gran probabilidad histórica: así sucede, por ejemplo, con una escena que, por otra parte, sólo relata Juan: la comparecencia ante Anás, el pontífice (Jn 18,19-

[30] X. Léon-Dufour, *Passion* (1960) 1461-1469.
[31] Idem, *ibid.*, 1489-1490.

24). No tiene apenas «interés» teológico: se trata de una especie de investigación privada, realizada inmediatamente después del arresto, por un hombre celoso de tener todavía alguna autoridad en el seno del publo judío; no puede ser un sucedáneo de la comparecencia ante el sanedrín: se limita a la enseñanza de Jesús y al peligro que representa su doctrina para la ortodoxia judía. Por lo demás, si bien es preciso reconocer algunos motivos joánicos [32], no quedan ya muchos críticos que nieguen su valor histórico [33].

Generalmente, por el contrario, la «teología» empapa el relato histórico hasta el punto que a veces parece haberle dado vida. Entonces es conveniente analizar con cuidado el texto. El relato del bautismo de Jesús refleja seguramente la fe en Jesús, Hijo único de Dios, como lo indica la formulación de la palabra llegada del cielo. Pero esto nada resta a nuestra certeza sobre el hecho de que Jesús fue bautizado por Juan. Para asentar esta certeza, el historiador razonará de manera indirecta: ¿cómo hubiera alguien inventado una escena que otorga una superioridad aparente a Juan, a quien el propio Jesús designó como «el más grande entre los nacidos» (Lc 7,28) y a quien la secta bautista quería exaltar por encima de Jesús en el mismo momento en que se formaba la tradición evangélica? [34].

Además de las tendencias eclesiásticas que se descubren en la forma de construir los relatos, el historiador debe tener en cuenta un segundo factor procedente del género literario en que se han fijado esos relatos (cf. pp. 238-241). Así podrá apreciar mejor el hecho y la perspectiva.

Ciertos relatos, como la llamada de los primeros discípulos (Mc 1,16-20), son evidentemente hijos de un testigo ocular, cu-

[32] I. de la Potterie, *Deux livres récents sur le procès de Jésus:* Bib. 43 (1962) 88.

[33] R. Bultmann considera este episodio como histórico. Igualmente C. H. Dodd, *The Prophecy of Caiaphas Jn 11,47-53,* en *Mél. O. Cullmann* (1962) 142-143.

[34] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1957) 43-45. Sobre el bautismo de Jesús, cf. H. Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin* (1953), en *Recueil* 168-172; L. Turrado, *El bautismo in Spiritu sancto et igni,* en *Mél. A. Fernández* (1960) 807-817; A. Légault, *Le Baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant:* ScE 13 (1961) 147-166; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Developments* (Nimega 1962).

yos recuerdos transmite un narrador; otros parecen pálidos, triviales, como el de los judíos y el de la traición de Judas (Mt 26,1-16*). En el primer caso, el historiador ve la escena; en el segundo, la supone reconstruida literariamente por el autor. ¿Qué hay históricamente cierto en las narraciones actuales de la conjura y de la traición? [35]. Descansan sobre tres hechos comprobados: Caifás y los sanedritas se conjuraron contra Jesús; la multitud simpatizaba con él; Judas traicionó a su Maestro. Las recensiones presentan estos recuerdos de diferentes maneras. Marcos (o su fuente) reconstruye la conjura en su narración; prosigue ciertas notaciones anteriores (Mc 11,18) y une así el relato de la pasión al de la vida pública (a menos que, a la inversa, se hubiera escrito 11,18 en función de 14,1-2). Cuando relata la traición, utiliza la palabra «entregar», tomada sin duda de la frase de Jesús en el momento de su detención (14,41), y convierte de esta manera a Judas en un instrumento del designio eterno de Dios; ya asoma la tradición teológica del Siervo de Dios, que ha «entregado» su alma (Is 53,12). De la misma manera, Mateo une su relato a lo que precede (pronunciados «todos» los discursos: 26,1), prosiguiendo los anuncios pascuales; estiliza aún más: los actores hablan (26,2.15), los hechos se relatan en estilo bíblico (26,3: cf. Sal 30; Mt 26,15: cf. Zac 11,12; Ex 21,32). Sobre todo pone de relieve la palabra «entregar», que encuadra su relato (26,2.15-16), y subraya explícitamente la ciencia absoluta de Jesús, quien anunció anticipadamente lo que sucedería. Lucas, bastante vago, da a entender que no está en posesión de una tradición muy precisa; hace hincapié en la dimensión misteriosa del drama evocando el papel de Satanás (Lc 22,3), que por algún tiempo (Lc 4,13) había dejado a Jesús. Juan analiza de nuevo teológicamente el papel de Caifás (Jn 11,51-52) y establece un nexo con la resurrección de Lázaro. La palabra «entregar» ha desaparecido, pero en comparación nos enteramos de que es conveniente «que muera uno sólo por el pueblo», dato que Juan relaciona con la tradición de Isaías.

Por otra parte, el lector presiente que el relato proviene de un testigo ocular, por ejemplo, en la curación del niño epiléptico (Mt 17,14-21**) [36], y siente la tentación de conceder a cada detalle un valor propio: de ahí el conflicto entre las distintas

[35] X. Léon Dufour, *Passion* (1960) 1455.

[36] X. Léon-Dufour, *L'épisode de l'enfant épileptique,* en *La formation des évangiles* (1957) 85-115.

recensiones. Para eliminar tales oposiciones interesa ante todo determinar el género literario de cada una da ellas.

Mateo tiene desde el principio una preocupación catequética: es una lección dirigida a los discípulos. Lucas se interesa por el relato de un milagro «admirable» (Lc 9,43). Marcos combina, en una presentación dramática (el triunfo de Jesús sobre el demonio), dos tradiciones: un relato de milagro (Mc 9,20-27), procedente de la tradición que recalca la admiración con respecto a Jesús, y una presentación catequética que incluye el diálogo final. Para alcanzar el hecho histórico hay que guardarse de despersonalizar los relatos y de hacerlos concordar artificialmente combinando los rasgos escogidos en cada una de las tres recensiones; el hecho puede vislumbrarse con más o menos exactitud a través de las variadas presentaciones de los evangelios.

El acontecimiento que se encuentra bajo las tres recensiones es histórico en su conjunto; sólo un *apriori* filosófico que negara el milagro permitiría ponerlo en duda. Concretemos: la muchedumbre, el padre y su hijo epiléptico, la importancia de los discípulos (el apóstrofe de Jesús), la petición y el acto de fe del padre, el exorcismo pasmoso constituyen una serie de detalles históricos globalmente afirmados, sin los cuales perdería el episodio toda su consistencia. Pero la libertad es mayor cuando se trata del sentido que debe darse a esta escena. Puede oscilar desde el gesto que expresa el triunfo de Jesús sobre el demonio hasta el gesto de misericordia, sin olvidar la lección a los discípulos: otras tantas formas religiosas de unificar los detalles que nos hacen presente el acontecimiento.

Por el contrario, si se quisiera a cualquier precio determinar el tenor exacto de las palabras del padre respecto a la enfermedad de su hijo, o bien imaginar que describió dos veces su mal, o precisar el momento y lugar del diálogo, o afirmar que fue entonces cuando se pronunció la sentencia sobre la fe que todo lo puede, sería escoger un camino sin salida segura. Pero, a despecho de estas incertidumbres, la mejor manera de comprender el alcance del gesto y de la sentencia del Señor consiste en someterse a la escuela de los evangelistas, ya que, a pesar de esta zona de sombra en el acontecimiento, la luz ilumina la escena, invitándonos a admirar a Jesús, a escuchar su enseñanza sobre la necesidad de la oración, a contemplar su triunfo sobre el demonio. Todas estas lecciones estaban virtualmente incluidas en el acontecimiento, y cada evangelista las ha hecho resaltar a su manera.

Tendríamos que examinar la historicidad de la tradición en cada relato. Así, fue en el transcurso de una controversia con los fariseos cuando enseñó Jesús el deber de amar al prójimo igual que debemos amar al Señor (Mt 22,34-40; Lc 10,25-28) y no en una discusión de escuela con un escriba (Mc 12,28-34)[37]. Otras veces, como en el relato de la muerte de Judas (Mt 27,3-10; Hch 1,18-20)[38], se trata de tradiciones populares a las que no es posible exigir una exactitud rigurosa hasta en el menor detalle; entonces lo que debe hacerse es buscar la intención profunda: en el caso que nos ocupa consiste, dice P. Benoit, en afirmar la existencia de un lazo entre «el campo de sangre» de todos conocido y la tragedia del fin de Judas. Los dos relatos que han llegado hasta nosotros sobre este episodio quieren valorar el cumplimiento de las Escrituras; el de Mateo añade a los recuerdos concretos una sutil interpretación midrásica de diversos textos proféticos, lo cual supone la intervención de escribas cristianos versados en las Escrituras. No se trata de relatos del género puramente histórico; pero, en lo limitado de su género literario, nos proporcionan una tradición sólida porque está alimentada con recuerdos reales.

No se pueden catalogar en este género los episodios misteriosos de la tentación de Jesús o de su transfiguración. Desde luego, no podemos representarnos a Jesús y a Satanás andando uno junto al otro, entre la segunda y tercera tentación; es conveniente conceder un amplio margen a la presentación, en el estilo de «controversia», de un acontecimiento difícilmente «representable», cuyas dos tradiciones (Mateo/Lucas y Marcos) concuerdan a duras penas. No es esto lo esencial a los ojos del historiador. Se trata de determinar en qué contexto y con qué fin se «formó» literariamente ese relato.

Un estudio reciente[39] demuestra que no podemos darnos por satisfechos pensando en un origen comunitario: no se descubre

[37] G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe,* en *Mél. R. Bultmann* (1954) 85-93.

[38] P. Benoit, *La mort de Judas,* en *Mél. A. Wikenhauser* (1953) 1-19.

[39] J. Dupont, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus:* NTS 3 (1956-1957) 287-304; ídem, *Les tentations de Jésus dans le désert,* en Ass.S 26 (1962) 37-53. Véase también G. P. H. Thompson, *Called-Proved-Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke:* JTS 11 (1960) 1-12; M. Steiner, *La tentation de Jésus (Matt. 4,1-11 par.) dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène* (París 1962).

ni preocupación apologética, ni preocupación por edificar, ni el deseo de explicar un dato primitivo esencial, ni una escenificación dramática que condense las tentaciones con que Jesús tropezó durante su ministerio. No vemos cuál es la personalidad del narrador; apenas se expresa la fe de la comunidad, y no preocupa ya a los cristianos el problema de un mesianismo terrenal. Por tanto, debemos hacer remontar este relato hasta el propio Jesús. Tal como está, corresponde perfectamente, ilustrándolos, a tres datos seguros del evangelio: la negativa que Jesús no cesa de oponer a cualquier petición de una «señal» que fuera un simple prodigio sin alcance espiritual; el conflicto con Satanás en que se halla Jesús comprometido debido a su misión redentora; su voluntad de purificar las esperanzas mesiánicas de los discípulos. Si quisiéramos determinar el momento en que Jesús refirió esta «prueba», no erraríamos mucho situándola en el período que sigue a la confesión de Cesarea.

Podemos también reconocer en la transfiguración un acontecimiento prepascual [40] si nos fijamos en que su contexto evoca más este período que el de las apariciones pascuales (que velan más que revelan la gloria del Resucitado) o el que sigue a la ascensión.

Los relatos de la infancia merecen un desarrollo particular, ya que a menudo los ha tratado mal una crítica histórica intemperante; o bien, a la inversa, se ha desconocido su verdadero género literario. Entre estos dos escollos quisiéramos leerlos en la perspectiva propia de sus autores. No podemos en esta obra dar al tema la amplitud que merece; sin embargo, algunas indicaciones pueden abrir el camino.

Estos relatos ocupan en la tradición evangélica una situación muy diferente de la que ocupan los relatos de la vida pública. El anuncio del kerigma no pone interés directo en la infancia de Jesús; la misión del Salvador empieza con la predicación de Juan Bautista. El propio Lucas, que conoce estos recuerdos, hace hablar a Pedro en Cesarea como si ignorara la importancia de esos comienzos (Hch 10,37); las menciones evangélicas del «comienzo» se relacionan siempre con la vida pública de Jesús

[40] Datos en A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration:* Bib. 39 (1958) 281-301; M. Sabbe, *La rédaction du récit de la Transfiguration,* en *La Venue du Messie* (1962) 65-100.

BIBLIOTECA BILBAO

(Mt 4,17; Mc 1,1; Lc 3,23); y los «testigos desde el comienzo» de que habla Lucas en su prólogo (Lc 1,2) indican a los testigos del ministerio de Jesús [41]. San Marcos incluso hace principiar su evangelio con el ministerio de Juan Bautista (Mc 1,2). En cuanto al cuarto evangelio, no es posible ver en él un testigo de la infancia ni incluso de la concepción virginal, ya que la lectura manuscrita del prólogo donde podríamos encontrarla no está atestiguada sólidamente [42].

Dado que sólo Mateo y Lucas narran estos relatos, ¿debemos deducir que no son de carácter histórico? Sería tan arbitrario como rechazar, por legendario, tal o cual relato del que poseemos tan sólo una recensión; por ejemplo, la curación del sordomudo (Mc 7,32-37), la parábola del servidor sin piedad (Mt 18,23-35), la comparecencia de Jesús ante Herodes (Lc 23,6-16) o ante Anás (Jn 18,19-23). Indudablemente, el número de testigos de una tradición tiene alguna importancia, pero es el género literario lo que permite dirimir la cuestión de la historicidad.

No obstante, la situación particular de los relatos de la infancia indica que no pueden situarse en el mismo plano que el resto del evangelio; es totalmente legítimo disponerlos al principio de una «vida de Jesús», pero es menester saber que suponen un ahondamiento ulterior de la fe pascual: el interés teológico se remontó poco a poco desde el misterio de la resurrección hasta el de la encarnación.

El género literario de estos relatos permite precisar cómo hay que abordarlos con miras a una sana crítica histórica; es conveniente empezar por este examen.

La composición literaria de los relatos de la infancia ha sido objeto de numerosos estudios [43]. Partiendo de los materiales que tenían a su disposición, los dos evangelistas han compuesto sus

[41] M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (París [4]1927) 4; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (París 1957) 97, n. 3.

[42] A pesar de F. M. Braun, M. E. Boismard, con J. Schmid, BZ 1 (1957) 118-125.

[43] Sobre el relato de Lucas, cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (París 1957). Sobre el relato de Mateo, cf. S. Muñoz Iglesias, *El género literario del evangelio de la infancia en San Mateo:* Est. Bib. 17 (1958) 243-273; ídem, Ass.S 13 (1962) 36; P. J. Thompson, *The Infancy Gospels of St. Matthew and St. Luke compared:* TU 73 (1959) 217-222; R. Leaney, *The Birth Narratives in St. Luke and St. Matthew:* NTS 8 (1961-1962) 158-166.

«frescos» con un arte consumado. Lucas nos ofrece, en un díptico, las infancias de Jesús y de Juan; Mateo dispone los episodios en forma de prólogo a su evangelio. Lucas narra los comienzos de la historia que llevará la buena nueva hasta los confines del mundo; Mateo logra que el lector se incorpore al drama: aunque acogido por el justo José en nombre de Israel, Jesús será rechazado por el conjunto de los judíos; los gentiles que llegan hasta él serán ocasión de la persecución de los judíos. La elaboración teológica de los dos autores aparece claramente. A este fin, cada uno de ellos utiliza la Escritura a su modo, con miras a demostrar la realización, por Jesús, de la profecía.

¿Llegamos a caracterizar nuestros relatos, de acuerdo con determinados críticos, como *midrashim?* Pertenecen, indudablemente, a este «género edificante y explicativo, estrechamente ligado a las Escrituras» [44]; pero ¿les conviene la definición del *midrash* que da Renée Bloch?» En este género, «la parte de la amplificación es real pero secundaria y permanece siempre subordinada al fin religioso esencial, que consiste en valorizar más plenamente la obra de Dios, la palabra de Dios» [45]. Indudablemente, los evangelios se presentan como interpretaciones escriturarias, pero, a diferencia de los *midrashim,* su «búsqueda» no tiene como objeto inmediato la Escritura, sino el acontecimiento pasado. No es la Escritura, sino el acontecimiento, lo que se actualiza en el evangelio. Aunque se evite con razón asimilar el *midrash* a una especie de «fábula o narración legendaria», este género no puede caracterizar los evangelios tomados en su conjunto, como tampoco los relatos de la infancia en particular.

Dos características invitan a situar más exactamente los relatos de la infancia en relación con los capítulos de la vida pública: la presencia de lo maravilloso y el sistema de utilización de la Escritura.

En los episodios de la vida pública no intervienen ángeles (aparte del relato de la tentación según Mateo/Marcos y de Getsemaní según Lucas), no hay sueños en el transcurso de los cuales se manifieste Dios; todo sucede en un mundo ordinario, incluso

[44] R. Bloch, *Midrash,* en SDB 5 (1955) 1263; P. Grelot, en *Intr. Bib.* 1 (1959) 173-179; traducción castellana: *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965); ídem, *Le Sens chrétien de l'Ancien Testament* (París 1962) 13-15; M. Gertner, *Midrashim in the New Testament:* «Journal of Semitic Studies» 7 (1962) 267-292.

[45] R. Bloch, *Midrash,* en SDB 5 (1955).

a pesar de que el milagro aparezca continuamente. En los relatos de la infancia no abunda el milagro como tal, sino lo maravilloso: Zacarías, José, María, los pastores, los magos, todos entran en comunicación con el mundo celeste mediante estos mensajeros de lo alto. No deja de ser una historia de nuestra tierra, pero lo invisible se hace visible continuamente de manera extraordinaria; es una historia verdadera, pero sus actores están guiados exteriormente por el propio cielo.

Un segundo rasgo distingue nuestros relatos de las otras narraciones evangélicas. Mientras éstas, prolongando el kerigma primitivo, muestran en cada caso que los acontecimientos realizan las profecías, Mateo sistematiza la apologética escrituraria multiplicando citas lícitas. Aún más, para expresar los hechos misteriosos que relatan, Mateo y Lucas utilizan verdaderos géneros bíblicos que enlazan nuestros relatos con la Escritura aún más estrechamente que Lucas mediante su lenguaje imitado de los LXX. La cosa se manifiesta especialmente en dos tipos de relatos.

Los anuncios a Zacarías, a José, a María, se relatan de acuerdo con el género literario de las anunciaciones bíblicas. Porque existe un auténtico género [46] cuyas principales características son las siguientes. El personaje que recibe la visita angélica es llamado con un nombre que define su papel: por ejemplo, Abrahán, Sara... Hay que vencer una dificultad a fin de que el anuncio del nacimiento milagroso tenga lugar (por ejemplo, el desierto inhóspito para Agar, la esterilidad para las madres de Isaac o de Sansón). Como garantía del nacimiento profetizado se da una señal. Finalmente, cuarta característica, el niño llevará un nombre significativo. Ahora bien, estos elementos se encuentran reunidos aquí. ¿Qué debemos deducir? Hay que guardarse de un doble error, por exceso o por defecto. Concluir, con demasiada rapidez, que no existe ningún acontecimiento en la base del relato, o bien desconocer, en función de la originalidad real, la influencia ejercida por la «forma» anterior. De hecho, se trata de un modo de expresar un acontecimiento real. A la luz de este género, el

[46] P. Humbert, *Der biblische Verkündigungsstil:* «Archiv für Orientforschung» 10 (1935) 77-80; S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* Est. Bib. 16 (1957) 329-382; J. P. Audet, *L'Annonce à Marie:* RB 63 (1956) 346-374; J. Gewiess, *Die Marienfrage:* BZ 5 (1961) 221-254.

historiador se encuentra en condiciones de apreciar en su justo valor los detalles del relato.

El relato de la llegada de los magos junto a Jesús en Belén, por lo menos el que se encuentra bajo el relato actual, sobrecargado con citas escriturarias, está calcado en cuanto a la forma sobre un *midrash* de Moisés, suficientemente conocido en la literatura judía y especialmente en las *Antigüedades judaicas* del historiador Josefo [47].

Esbocemos un paralelo entre los dos relatos. Amram, padre de Moisés, tuvo un sueño donde se le anunciaba el nacimiento y la misión de su hijo, o bien es el faraón quien tiene el sueño [48]. El «salvador» es anunciado a José (Mt 1,20-21). Herodes se entera del acontecimiento gracias a los magos. Ante este anuncio, tanto Herodes como el faraón son presas del temor: este niño se les aparece como un adversario, un rival que va a sustraer al pueblo del Israel de su poder [49]; la emoción embarga a los dos monarcas y a sus allegados. Entonces, el faraón consulta a sus consejeros y astrólogos. Herodes, a los sumos sacerdotes y a los doctores de la ley. Ambos soberanos deciden dar muerte a cuantos niños puedan ser objeto de esta predicción con el fin de que muera, con toda seguridad, el futuro libertador, el rey anunciado (cf. p. 88). Finalmente, en ambos casos, éste escapa a la matanza, ya que Dios advierte al padre del niño que su Hijo será salvo [50].

Entremos en algunos detalles. José se entera de la muerte del perseguidor con las mismas palabras utilizadas por el historiador bíblico de Moisés: «En tierra de Madián dijo Yahvé a Moisés: Ve, retorna a Egipto, pues han muerto ya los que buscaban tu vida. Tomó, pues, Moisés a su mujer y a su hijo y, montándolos sobre un asno, volvió a Egipto» (Ex 4,19-20). La semejanza con Mt 2,19-21 es evidente: «El ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y vete a la tierra de Israel, porque han muerto los que atentaban contra la vida del niño. Levantándose, tomó al niño y a la madre y partió para la tierra de Israel.»

[47] R. Bloch, *Moïse dans la tradition rabbinique.* «Cahiers Sioniens» 8 (1954) 164-166 = *Moïse, l'homme de l'Alliance* (Brujas 1954) 106-112, presenta el conjunto de los textos.

[48] *Antigüedades judaicas,* II, 9,3-4 (= 2,210); traducción castellana: Flavio Josefo, *Obras completas,* 5 t. (Buenos Aires).

[49] R. Bloch, *Moïse...* (1954) 106.

[50] *Antigüedades judaicas,* II, 3,3 (= 2,212).

Pueden señalarse otras semejanzas verbales (Ex 2,15 con Mt 2,13. 14.16). Finalmente, la tipología Jesús/Moisés queda justificada por una tradición rabínica; el texto del Exodo anteriormente citado está a menudo en relación con la profecía de Zacarías 9,9 (muy conocida de los cristianos, con ocasión de la entrada de Jesús en Jerusalén): «El último libertador actuará como el primero. ¿Qué hizo el primer libertador? Está escrito: Entonces Moisés tomó a su esposa y a su hijo y los hizo montar en el asno. Lo mismo sucederá con el último libertador: 'Humilde y montado sobre un asno'» [51].

¿No se impone la conclusión, sobre todo cuando se piensa en el texto de la epístola a los Hebreos, donde se dice que Moisés consideró el oprobio de Cristo como una mayor riqueza que los tesoros de Egipto? (Heb 11,26). Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que el *midrash* de Moisés ejerció una influencia real sobre la fuente del relato de Mateo: los acontecimientos de la infancia del Señor se consideraron como la realización de los del primer libertador. Esto obliga a concluir que el episodio de la adoración de los magos está relatado de acuerdo con un género en el que apunta una intención teológica y domina lo maravilloso, de forma que los detalles deben interpretarse en función del conjunto; se requiere una exégesis precisa [52].

Pero nuestra tarea aquí consiste en abordar el problema de la historicidad del acontecimiento como tal: ¿fueron unos magos a adorar a Jesús en Belén? Plantear la cuestión es aceptar la eventualidad de una respuesta negativa y, por tanto, de graves consecuencias en el orden pastoral; pero no quiere decir que entremos por ello en conflicto con el dogma, ya que la fe cristiana no se apoya en este hecho: está ligada indisolublemente a la muerte de Jesús en la cruz o a su conciencia de redentor. El problema, de orden literario e histórico, puede formularse de la siguiente manera: debido a su parentesco con el *midrash* de Moisés, el relato de Mateo, ¿es tan sólo un *midrash* popular destinado a

[51] *Ecl. Rabba,* citado en R. Bloch, p. 165.

[52] J. Racette, *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu:* Sc.E 9 (1957) 77-85; S. Muñoz Iglesias, *El género literario del Evangelio de la infancia en San Mateo:* Est. Bib. 17 (1958) 243-373; D. Daube, *The Earliest Structure of the Gospels:* NTS 5 (1959) 174-187; M. M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew 1-2:* CBQ 22 (1960) 160-175; K. Stendahl, *Quis et unde? An analysis of Mt 1-2,* en *Mél. J. Jeremias* (1960) 94-105.

expresar bajo una forma histórica una verdad teológica y el universalismo del evangelio?

Observemos ante todo que para negar la autenticidad del episodio no basta con advertir que está transmitido en una forma literaria de tipo midráshico: hay que demostrar que es históricamente imposible y que ha sido totalmente inventado; pero los estudios publicados hasta hoy no han podido demostrarlo. Más aún, no es imposible reconocer en este episodio cierta verosimilitud histórica; la impresión de irrealidad que experimenta el lector crítico podría provenir de un insuficiente conocimiento del medio ambiente. De hecho, diversos testimonios aportados por autores paganos demuestran que la espera mesiánica de Israel, sin duda llevada a los países orientales desde los tiempos del exilio y difundida por la literatura judía alejandrina, había despertado un profundo eco hasta en las regiones más alejadas de Judea. Conocemos la *IV Egloga* de Virgilio; Suetonio habla de una antigua creencia según la cual hombres venidos de Judea dominarían el mundo; en Persia, Zaratustra recoge la tradición, probablemente de origen israelita, según la cual el principio del bien triunfaría sobre el mal gracias a un aliado, «verdad encarnada», que debía nacer «de una virgen que no conocería varón». ¡Muy listo sería quien lograra establecer una dependencia del relato evangélico con relación a estas tradiciones! Mas, para un historiador creyente, ¿es inimaginable que Dios, como enseña Mateo en su relato, pudiera, por un medio apto, revelar a los paganos que esta espera de un Mesías se había realizado?

En un plano más general es posible esbozar los principios de una crítica histórica de los relatos de la infancia [53]. Deberían darse ya por pasados los tiempos en que, como antaño Harnack, se rechazaba como legendario cualquier acontecimiento en que tuviera cabida lo maravilloso. Por otra parte, si se recuerdan las indicaciones precedentes sobre los relatos, tampoco deberíamos considerar estos pasajes como históricos en el sentido de que serían obra de unos testigos oculares; sólo hay que contar con María, como indicaremos más adelante.

De hecho, el problema es ante todo de orden literario. No se puede, en efecto, invocar a los «testigos desde el principio», citados por Lucas en su prólogo (Lc 1,2), ya que el evangelista

[53] M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu* (París ⁴1927) 39-44; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Ratisbona ⁴1959) 53-55; ídem, *Das Evangelium nach Lukas* (Ratisbona ⁴1960) 84-91.

se refiere a los primeros discípulos de la vida pública del Señor. Lo que sí podemos afirmar es que las fuentes utilizadas derivan seguramente de los medios judeocristianos, que transmiten recuerdos anteriores a la resurrección de Jesús. Los relatos se mueven en un ambiente bíblico precristiano; por ejemplo, el universalismo y la fe que se expresan en los cánticos de Zacarías, de María o de Simeón no tienen en absoluto una tonalidad pascual. Harnack declaraba encontrar en estos himnos vestigios valiosos sobre la piedad de los círculos judeocristianos e incluso precristianos [54]. Creemos que se encuentran aún más cosas: un testimonio sobre hechos reales.

La comparación de los relatos de Mateo y de Lucas permite llegar a conclusiones históricas ciertas. Estos dos relatos son mutuamente independientes; los evangelistas no habrían podido redactar su texto como lo hicieron de haber tenido conocimiento de la otra redacción. Ni un solo relato detallado de uno se encuentra en el otro; por ejemplo, a la natividad de Jesús sólo se alude una vez en Mateo 2,1; por otra parte, se hace difícil hacerlos concordar: así, por lo que se refiere a la vuelta a Galilea, Lucas (2,39) parece situarla inmediatamente después de la presentación de Jesús en el templo, mientras que Mateo da a entender que existió un largo lapso. Lucas se habría equivocado de haber querido afirmar una sucesión cronológica; de hecho, la orientación que da a ese relato no impone en absoluto semejante interpretación. Es, por tanto, evidente que las numerosas divergencias de detalle manifiesten una independencia mutua de los autores.

Por tanto, sus concordancias serán tanto más significativas. Enumerémoslas. Una virgen, llamada María, desposada con José, hijo de David (Mt 1,16.18.20; Lc 1,27; 2,4), concibió del Espíritu Santo (Mt 1,18-20; Lc 1,26-39) un niño cuyo nombre será Jesús, según indicación del ángel (Mt 1,21; Lc 1,31); después de haber vivido juntos (Mt 1,24-25; Lc 2,5), sin duda en tiempos de Herodes (Mt 2,1; Lc 1,5), en Belén (Mt 2,5-6; Lc 2,4-5.11), María da a luz a Jesús (Mt 2,1; Lc 2,6-7). Finalmente, se instalan en Nazaret (Mt 2,23; Lc 2,39). Esta es la tradición común subyacente en los dos relatos de la infancia.

Podemos, por tanto, considerar como hechos históricos el nacimiento de Jesús en Belén y la instalación en Nazaret. De hecho, la profecía de Miqueas, que subraya el acontecimiento en

[54] J. Gnilka, *Der Hymnus des Zacharias:* BZ 6 (1962) 215-238.

Mateo, no está muy extendida, y no vemos ningún interés apologético en esta localización en Belén, que, por otra parte, Lucas sólo indica de paso. Lo mismo puede decirse de la tradición de Nazaret, atestiguada por numerosas alusiones evangélicas.

En la tradición común a los dos relatos existe un hecho que, en un sentido particular, podemos llamar histórico si nos referimos a su fuente segura: la concepción virginal de Jesús. ¿De dónde proviene la afirmación de este hecho? No puede haber sido sacada de los relatos paganos que describían las uniones de los dioses con los humanos: no hay en el evangelio el menor sabor erótico, sino una creación nueva mediante el Espíritu Santo [55]. No puede provenir del judaísmo palestinense, que no parece haber esperado un Mesías cuya concepción fuese virginal, ni del judaísmo helenístico, ya que los ejemplos relatados provienen de la alegoría filoniana [56]. Es dudoso que provenga de una búsqueda bíblica sobre Isaías (7,14) [57]. Finalmente, el cristianismo incipiente lo habría deducido difícilmente de la resurrección o de la creencia en la divinidad de Jesucristo. ¿Qué nos queda? El historiador debe apelar a un testimonio de María, responsable de esta tradición, admitida hoy en día por la mayoría de los creyentes [58].

¿Qué conclusión sacar de este examen de los relatos evangélicos? Indudablemente, no conviene empeñarse en determinar hasta su menor detalle el «film» de un episodio, como no es posible tampoco, según hemos visto a propósito de las frases de Jesús, intentar reconstruir sus términos exactos. Es una ilusión, una ingenuidad, incluso un error, aislar un detalle para sacar de él una lección particular. Semejante abuso ha dado lugar a un alegorismo descabellado, alejado de la mejor tradición de Orígenes [59].

No sucede lo mismo con el simbolismo verdadero, que, en un conjunto dado, confiere al detalle todo su valor. No hay que

[55] C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Londres 1947).

[56] A. Jaubert, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963) 490-491.

[57] Contra J. P. Audet, *L'annonce à Marie:* RB 63 (1956) 346-274.

[58] Véase el *excursus* de J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* ([4]1960) 44-50.

[59] H. de Lubac, *Histoire et esprit* (París 1950).

limitar la «verdad objetiva» de los relatos a la exactitud material de la representación. Cuando el pintor Gérard representa a Portalis asistiendo a la firma del Concordato, quiere significar con ello que es verdaderamente el autor de este acto, aunque de hecho no fue él quien lo firmó. ¡Cuántas palabras o gestos pertenecen de esta forma a la historia sin que deriven directamente del acontecimiento! Cuando ha logrado justificar la existencia y la naturaleza del hecho, el historiador admite sin temor que pueden escapársele todavía algunos detalles; esto le parece de menor importancia y, pensando que otros encontrarán la respuesta, pone su atención, no tanto en determinar el detalle en sí mismo cuanto en precisar la intención del relato y el medio de donde procede, a fin de captar el significado y el alcance reales.

SITUACION DE LOS ACONTECIMIENTOS

Para completar la crítica total de las tradiciones evangélicas hay que intentar, finalmente, situar las palabras y los acontecimientos en el espacio y en el tiempo. Entonces aparecerán los materiales destinados a construir una historia de Jesús. Hablamos aquí, no de topografía ni de cronología absolutas [60], sino de la situación de los acontecimientos en relación con los propios datos evangélicos; después intentaremos, a partir de ahí, elaborar una «economía» de la historia de Jesús.

La tradición evangélica se interesaba ciertamente por los lugares, pero muy poco por lo que denominamos «topografía». Todos los acontecimientos se desarrollan sin duda en «alguna parte», y aparecen nombres que no siempre es posible comprobar sobre el terreno. Por ejemplo, el relato de la segunda multiplicación de los panes indica una partida de Jesús hacia «Magadán», según Mt 15,39, o hacia «Dalmanuta», según Mc 8,10. Agustín proponía ver bajo estos nombres la misma ciudad, y los aramaístas se las ingenian para encontrar cómo se ha podido operar semejante deslizamiento en la tradición del mismo recuerdo;

[60] Sobre la cronología bíblica del Nuevo Testamento, véanse los diccionarios; por ejemplo, F. Prat, SDB 1 (1928) 1279-1304; J. Lebreton, SDB[3] (1949) 970-975; A. Tricot, en *Init. Bib.* ([4]1954) 634-653 (traducción castellana: *Iniciación bíblica. Introducción al estudio de las Sagradas Escrituras*); J. Blinzler, LTK[2] 2 (1958) 422-423.

el padre Lagrange conserva simplemente los textos en litigio «en espera de una solución satisfactoria» [61]. De todas maneras, tenemos ahí un indicio del carácter a menudo vacilante de la tradición topográfica.

En otra parte, una frase auténtica de Jesús afirma que realizó numerosos milagros en Corazaín y en Betsaida (Lc 10,13*); ahora bien, la tradición ha conservado sólo el recuerdo de dos pasajes en esta última ciudad (Mc 8,22; Lc 9,10-11). Igualmente, Jesús debió de predicar con frecuencia en Jerusalén, de la que con tanta insistencia busca obtener la conversión (Lc 13,34*); pero sólo Juan nos habla de sus repetidas estancias, mientras que los sinópticos hablan tan sólo de la estancia de la última semana, antes de la Pascua decisiva. Fuera de la ciudad santa, Cafarnaún y el lago de Tiberíades han acaparado los relatos y las enseñanzas galileas de Jesús; no es imposible que se hayan situado en esta localidad acontecimientos que normalmente se desarrollaron en algún otro lugar.

En ciertos casos se hace difícil determinar el lugar exacto. Por ejemplo, la curación del leproso (Mt 8,1-4**) se habría producido, según Mateo, en medio de la multitud al bajar de la montaña donde Jesús viene de enseñar; no obstante, Marcos se abstiene de situar exactamente el episodio que habría tenido lugar después de la «jornada en Cafarnaún», pero sin relación con ella: esta «jornada» se concluye con un sumario muy general de varios milagros (Mc 1,21-39*). La coyuntura de Mateo es, históricamente, poco verosímil: un leproso no se acerca entre la multitud, y Jesús exige del favorecido el secreto sobre un hecho realizado públicamente.

A veces es posible elegir entre las distintas versiones. Por ejemplo, Jesús debió de curar a un ciego, no a la entrada (Lc 18, 35), sino a la salida de Jericó (Mc 10,46 = Mt 20,29). En efecto, a Lucas le iba mejor situar la curación al principio de la serie que prosigue con el episodio de Zaqueo (Lc 19,1-10) y con la parábola de las minas, que anuncia la entrada en Jerusalén (19, 11): a Lucas le guió, sin suda, una preocupación de composición literaria. Por tanto, es Marcos quien nos ofrece el recuerdo exacto.

No citamos ningún otro ejemplo de localización, ya que este asunto no tiene gran importancia desde el punto de vista teológico, sino para evocar el desarrollo concreto de la existencia de Jesús. Hagamos observar tan sólo, para preparar el siguiente comentario, que Jesús pasó seguramente la noche que precedió a su muerte en el palacio de Anás y que compareció ante el sanedrín en el local oficial.

[61] M. J. Lagrange, *Marc* (1929) 205.

Más importante que la topografía es la cronología, es decir, la situación de las palabras y de los relatos en el tiempo. No queremos aludir a los problemas espinosos, pero de importancia secundaria, respecto a la fecha exacta del nacimiento y de la muerte de Jesús. La cuestión cronológica que concierne a la distribución de los materiales evangélicos nos ha parecido de mayor alcance teológico. Dejamos también de lado la cuestión, muy compleja y todavía sin resolver, de la duración del ministerio de Jesús: los historiadores oscilan entre opiniones que la limitan a menos de un año y otros que la amplían a tres e incluso cuatro años [62]. En este caso, la solución tendría su importancia, pero no es indispensable para nuestro propósito, que consiste sólo en esbozar una economía de la existencia de Jesús.

Por el contrario, quisiéramos mostrar cómo la crítica llega a situar tal o cual acontecimiento con alguna certeza. El *padrenuestro,* del que hemos dicho que el principio, según Mateo, se aproximaba más al texto original, no pertenece, sin duda, a la tradición subyacente al Sermón de la Montaña de Mateo, puesto que interrumpe la magnífica ordenación de las enseñanzas sobre la limosna, la oración y el ayuno (Mt 6,1-8): penetra como una cuña, hundida al estilo de Mateo (cf. pp. 160-164), para completar la doctrina sobre la oración (Mt 6,9-15). Por su parte, si Lucas desconoce la época y el lugar («orando en cierto lugar»: Lc 11,1), precisa la ocasión: cuando Jesús hubo terminado de orar, un discípulo le rogó que le enseñara a rezar «como enseñó Juan a sus discípulos». Esta coyuntura es, indudablemente, la verdadera, ya que Lucas no presta normalmente atención al Precursor, y no se comprende por qué razón la comunidad apostólica habría querido enlazar la oración dominical con una tradición sobre Juan Bautista, cuyo papel había terminado y mientras se proclamaba aún su superioridad con relación a Jesús. El enlace proviene, por tanto, de una antigua tradición que tiene todo el aspecto de reflejar el recuerdo exacto de un hecho.

Sucede a veces que los tres sinópticos relatan una frase de Jesús en términos casi idénticos y en el marco de una misma

[62] Véase, por ejemplo, J. Michl, *Chronologie des Lebens Jesu,* en *Lexicon der Marienkunde* 6 (1960) 1139-1149.

situación; no obstante, algunos indicios pueden autorizar al historiador a sugerir la hipótesis de un desplazamiento. Por ejemplo, al ser apresado Jesús en el Huerto de los Olivos, declaró, según los tres sinópticos: «¿Como a ladrón habéis salido con espadas y garrotes a prenderme? Todos los días estaba [ante vosotros] enseñando [sentado] en el templo, y no me prendisteis» (Mt 26, 55**); el acuerdo sustancial de Lucas con Mateo y Marcos es incluso sorprendente en el relato de la pasión [63]. En cambio, reina un completo desacuerdo respecto a los interlocutores a quienes se dirige Jesús: según Marcos es a «ellos», a «la banda con espadas y garrotes enviada por los escribas y los ancianos» (Mc 14, 43); Mateo recuerda que se trata «de muchedumbres» y empieza la frase de una manera solemne, con estas palabras: «En aquella hora...» (Mt 26,55). Lucas indica incluso que la banda incluye «sumos sacerdotes, jefes de la guardia del templo y ancianos» (Lc 22,52).

Esta última precisión nos deja perplejos, ya que la banda no estaba compuesta seguramente de estos miembros del sanedrín, sino de sus delegados. Por otra parte, la secuencia del relato es mejor en Lucas, si pasamos directamente de la curación de la oreja del servidor a la última reflexión: «pero ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53b), que corresponde al final del relato de Mateo y de Marcos sobre el cumplimiento de las Escrituras.

Estos indicios se ven corroborados por una tradición joánica. En la comparecencia nocturna en casa de Anás, Jesús declara «al pontífice que le pregunta sobre sus discípulos y su doctrina: Yo he hablado al mundo abiertamente; siempre enseñé en las sinagogas y en el templo, adonde concurren todos los judíos» (Jn 18, 19-20). Esta respuesta, bastante parecida a las palabras que pronunció Jesús con ocasión de su detención, manifiestan su verdadero sentido: no se trata de una queja dirigida contra los «policías» sobre la manera como se lleva a cabo su detención, sino de una reivindicación respecto a la verdadera naturaleza de su mesianismo: nada tiene Jesús en común con los zelotas revolucionarios [64].

[63] F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle, Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (Tubinga 1959); X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1447-1448.

[64] K. H. Rengstorf, *Lèstès,* en TWNT 4 (1942) 267; M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden 1961) 344-348.

Según esto, cabe una hipótesis que explicaría la evolución de la tradición sobre ese punto: las palabras que primitivamente se dirigían al pontífice durante la noche que siguió al arresto, habiendo perdido en la tradición utilizada por los sinópticos su trabazón natural (ellos desconocen la comparecencia ante Anás), se hacen remontar a la noche de la agonía en el Huerto de los Olivos, completando los datos de la detención. Esta podría ser la razón por la cual Lucas introduce a los sumos sacerdotes en esta escena.

Es tan sólo una hipótesis. Pero hay algo que, sobre otro punto, podría traer aparejada una certeza histórica. Cualquier lector atento de los relatos sobre la pasión tropieza con una grave dificultad: ¿qué sucedió exactamente durante la noche que siguió al arresto? Según Mateo/Marcos, el sanedrín se reunió dos veces; una, de noche, para juzgar a Jesús (Mt 26,57.59-66*); la otra, de día, para deliberar sobre la manera de condenarlo a muerte (Mt 27,1-2*). Según Lucas, sólo hubo una reunión, de día (Lc 22,66-71). Según Juan, una sola sesión nocturna, en casa de Anás (Jn 18,12-14.19-24). La negación de Pedro, que según Lucas precede al interrogatorio (Lc 22,55-65), enmarca en los otros tres el relato de la comparecencia nocturna (Mt 26,58.69-75*; Jn 18,15-18.25-27). Según Mateo y Lucas, la escena de los ultrajes tuvo lugar después de la sesión (Mt 26,67-68*), mientras que Lucas la coloca antes (Lc 22,63-65).

La madeja puede desenredarse gracias a una crítica literaria rigurosa. No es posible reproducir detalladamente la investigación [65]; las conclusiones serán elocuentes. El grupo de las tradiciones *Mateo/Marcos* relata dos acontecimientos que tuvieron lugar realmente durante la noche y de madrugada; lo hace del modo que podemos llamar «duplicado literario», ya que, en cuanto al segundo acontecimiento, la tradición no es clara. A la inversa, el grupo de tradiciones *Lucas/Juan* sólo relata una sesión, pero sugiere que hubo dos. *Juan* supone, en efecto, una sesión en casa de Caifás: llevan a Jesús a casa de este último (Jn 18,24), ha sido «entregado a los judíos» (18,36), y por ellos a Pilato (18,29-30) como reo de muerte (19,7); estos datos no pueden derivarse de la investigación llevada a cabo por Anás; provienen, por tanto, de una comparecencia ante el sanedrín, que Juan ha omitido en razón de la economía general de su evangelio: mucho

[65] X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1461-1466.

antes ha insistido Juan en que Jesús fue juzgado reo de muerte (caps. 5 al 10). Si Juan presupone una comparecencia ante el sanedrín, *Lucas* descubre la existencia de una sesión nocturna. Distingue, en efecto, la «casa del pontífice» (Lc 22,54), donde Jesús es llevado después de su arresto, y el local del sanedrín, donde se reúnen los jueces (22,66). Ahora bien, según la designación habitual de Lucas (3,2; Hch 4,6), este pontífice debe de ser Anás.

Por tanto, los dos grupos de tradiciones no se excluyen. Puede intentarse reconstruir su génesis y su elaboración en las actuales recensiones. En la tradición oral circulaban tres relatos sobre la comparecencia ante el pontífice:

a) de noche ante Caifás;
b) de noche ante Anás;
c) de día ante Caifás.

Los relatos se corresponden dos a dos, con variaciones que conciernen al momento y a la designación del pontífice. Los relatos *b*) y *c*) son originales en cuanto a contenido y situación, mientras que *a*) combina los precedentes y hace las veces de duplicado. «Mediante uno de esos ligeros deslizamientos espontáneos en las tradiciones orales, el relato (de la sesión del sanedrín) sustituye al de la comparecencia en casa de Anás, y se situó durante la noche para llenar el vacío creado por el olvido de esta última» [66].

En una fase ulterior se reunieron la comparecencia y la negación en forma de díptico, oponiendo Pedro, que niega a su Maestro, a Jesús, que da testimonio de su mesianidad; fue Lucas quien, en un afán de catequesis exhortativa, aisló el relato de la negación. La comparecencia nocturna fue seguida por la escena de los ultrajes en la sala del cuerpo de guardia. Esta sería, por tanto, la secuencia de los episodios: durante la noche, un breve interrogatorio en casa de Anás; ultrajes; negativa de Pedro; al alba, la única comparecencia ante el sanedrín en el local oficial.

A partir de aquí será posible reconstruir los demás acontecimientos de los días santos. Antes hemos de resolver otro conflicto, que esta vez opone Juan a los sinópticos.

Los cuatro evangelios coinciden en que Jesús murió un viernes (Mc 15,42; Jn 19,31). Discrepan sobre la celebración de la

[66] P. Benoit, *Jésus devant le sanhédrin,* en «Angelicum» 20 (1943) 158.

cena pascual; según Juan, la Pascua judía empezó el viernes por la tarde (Jn 18,28; 19,14.31), en el momento en que moría Jesús; según los sinópticos, Jesús celebró la cena el jueves por la tarde, vigilia de su muerte (Mc 14,12.17; Lc 22,15-16). Si consideráramos sólo los datos literarios nos sentiríamos inclinados a escoger el cuarto evangelio. Efectivamente, los sinópticos parecen admitir que el día de la pasión no era aún el día de la fiesta pascual, durante la cual el descanso era de rigor; ahora bien, según el testimonio sinóptico, Simón de Cirene regresaba del campo, probablemente de su trabajo (Mc 15,21); fue posible comprar una sábana (Mc 15,46) y preparar aromas (Lc 23,56). ¿Hemos de deducir que los sinópticos se equivocaron al pensar que Jesús celebró la cena pascual con sus discípulos?

Para salir de este callejón se han propuesto, desde hace siglos, numerosas hipótesis [67]. Citemos algunas. Según Chwolson, la preparación oficial tenía lugar el jueves y la comida oficial el viernes. Según Billerbeck, los fariseos celebraban la Pascua el jueves, los saduceos el viernes. Según Lagrange, la Pascua variaba en función del cómputo de la luna: el pueblo pudo celebrarla el jueves, mientras que oficialmente quedaba fijada para el viernes. Según estas hipótesis concordistas, desaparecería la contradicción entre las afirmaciones de los evangelistas; sin embargo, no nos convence el recurso, desde luego ingenioso, a datos extrínsecos a los evangelios que, por lo demás, apenas se han tenido en cuenta.

A. Jaubert ha aprovechado las adquisiciones de los descubrimientos de Qumrán para proponer una hipótesis que ha ganado la adhesión de algunos críticos de talento [68]. Jesús, observando el calendario sectario de Qumrán, habría celebrado la cena la vigilia del miércoles, habría sido detenido la noche siguiente y crucificado dos días después, el viernes. Estudios precisos han demostrado, efectivamente, que junto al calendario oficial de tipo lunar (meses de 28 días, Pascua en día variable de la semana), existía un calendario de tipo solar (trimestre de 30 + 30 + + 31 días) atestiguado por los libros de los *Jubileos* y de *Henoc* y por los documentos de Qumrán. Este calendario se remontaba

[67] M. J. Lagrange, *Marc* (1929) 357-363; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1960) 9-82 (trad. española: *La Ultima Cena Palabras de Jesús,* Madrid, Ed. Cristiandad, 1980); cf. RSR 48 (1960) 504-506.

[68] A. Jaubert, *La Date de la Cène Calendrier biblique et Liturgie chrétienne* (París 1957); cf. *Jésus et le calendrier de Qumrân:* NTS (1960-1961) 1-30.

probablemente hasta los ambientes sacerdotales del siglo v a C. La existencia de un calendario sectario parece hoy confirmada, sobre todo después de los descubrimientos de la cuarta gruta de Qumrán, por los que sabemos que la Pascua estaba fijada en la tarde del 14 del primer mes, por tanto un martes por la tarde.

Un segundo hecho permitiría aplicar estos descubrimientos a los relatos sobre la pasión. En el III siglo d. C., algunos testigos, sin duda mutuamente independientes, hacen durar los acontecimientos de la pasión desde el martes por la noche al viernes por la tarde (Didascalia siria, Epífanio, Victorino de Pettau); según ellos, Jesús debió de ser detenido la noche del martes al miércoles, después de celebrar la Pascua, hecho que conmemora el ayuno tradicional del miércoles. Así, la contradicción entre Juan y los sinópticos desaparecería en razón de los presupuestos diferentes de sus autores; según Juan, que sigue el calendario lunar comúnmente admitido, Jesús murió el día de la Pascua oficial; según los sinópticos, que siguen el calendario solar sacerdotal, Jesús celebró la Pascua en la vigilia del miércoles. De esta forma, los acontecimientos de la pasión no quedan amontonados, sino que pueden repartirse ampliamente en más de dos días enteros; el juicio del sanedrín tuvo lugar según las exigencias de la ley, y en particular un día completo habría separado jurídicamente la audiencia de la sentencia; el sanedrín pudo reunirse cómodamente, la sublevación del pueblo se llevó a cabo progresivamente; los traslados de Jesús, de palacio en palacio, pueden distribuirse a lo largo de los tres días.

Como vemos, la hipótesis es seductora. Pero no es posible aceptarla; si el primer hecho aducido está sólidamente comprobado (la existencia de dos calendarios), el segundo no es cierto. Una discusión minuciosa nos llevaría demasiado lejos [69]. Hagamos notar tan sólo que la cronología presentada por la *Didascalia* es imaginaria y no puede aspirar a una considerable antigüedad; en la *Didajé* (VIII, 1) se recomienda el ayuno del miércoles y del viernes, no porque los legitime un recuerdo histórico de la pasión, sino porque se quería oponer al de los lunes y jueves que practicaban los judíos incrédulos. Por lo demás, en los orígenes del cristianismo parece que se conmemoró la Pascua no un día fijo, sino la noche del 14 nisán, día variable en la semana.

El conflicto entre Juan y los sinópticos ¿se resolverá algún día gracias a datos extrínsecos al evangelio? Creemos que tan

[69] Cf. nuestro Boletín, en RSR 48 (1960) 489-495.

sólo las consideraciones de crítica literaria permitirán trazar la historia de la tradición de estos relatos. Particularmente, si es conveniente fijar con Juan la muerte de Jesús en el momento en que los judíos celebraban la Pascua, hay que justificar la presentación sinóptica de la última cena de Jesús [70]. Adoptamos, de acuerdo con numerosos autores, la posición que ya adoptó en su tiempo Tertuliano: la última cena de Jesús no tuvo lugar según el rito pascual judío, sino que Jesús quiso que se desarrollara en un ambiente pascual [71].

Ahora estamos en disposición de reconstruir la sucesión de acontecimientos de la pasión, por lo menos a grandes rasgos. Contrariamente a una impresión superficial, basta un corto lapso. A última hora de la tarde del jueves, Jesús es detenido por un grupo de soldados romanos guiados por unos delatores judíos. Por tanto, parece que Pilato había decidido el asunto de acuerdo con los judíos. El proceso es parecido al que siguió el tribuno Lisias al hacer comparecer a Pablo ante el sanedrín «deseando saber con seguridad de qué era acusado» (Hch 22,30). De esta manera, el agitador Jesús es entregado al pontífice con vistas a una información complementaria. Tras un breve interrogatorio nocturno en casa de Anás seguido de ultrajes, Jesús comparece ante el sanedrín reunido cuando canta el gallo; esta caricatura de proceso podría hacer creer a Pilato que, «según la ley, Jesús debía morir», y a la multitud, que Jesús era culpable. La consulta debió de preceder en muy poco la comparecencia jurídica ante el procurador, comparecencia que, según las costumbres de entonces, tenía lugar al romper el alba, hacia las seis de la mañana. El asunto debía llevarse activamente, y un espacio de seis horas es de sobra suficiente para que tuvieran lugar los episodios relatados por los evangelistas. Esta reconstrucción nos parece hoy un tanto sorprendente porque ignoramos las costumbres de la época; en todo caso, tiene la enorme ventaja de corresponder a lo que los evangelios quieren subrayar claramente: la prisa con que fue despachado el asunto.

Evidentemente, el historiador puede titubear todavía sobre tal o cual punto. Por ejemplo, ¿tuvo lugar la flagelación antes o después del veredicto de Pilato? Pero semejantes incertidum-

[70] Véase el artículo *Passion,* en SDB 6 (1960) 1456-1457.

[71] L. Bouyer, en «La Maison-Dieu» 18 (1949) 34-46; H. Schürmann, *Abendmahl,* en LTK² 1 (1957) 27; H. Haag, *Pâque,* en SDB 6 (1960) 1144-1148.

bres no debilitan la presentación de conjunto; por otra parte, no afectan sólo a los relatos sobre la pasión. Las conjeturas son aún más frecuentes en los episodios de la vida pública. Por ejemplo, es difícil precisar en qué época expulsó Jesús a los mercaderes del templo: ¿al iniciar su vida pública (Juan), cuando entró en Jerusalén (sinópticos) o con ocasión de una subida que no describen los sinópticos? [72]. Asimismo la visita de Jesús a sus compatriotas de Nazaret, ¿tuvo lugar una sola vez al principio (Lucas) o a la mitad de su ministerio (Mateo/Marcos), o bien diversas veces como lo sugiere el relato de Lucas? No hace mucho todavía, un crítico confesaba su ignorancia sobre este punto [73]. Finalmente, ¿hay que fiarse del agrupamiento por «días» en cuanto a milagros o parábolas, sabiendo que se trata de un género literario conocido en la literatura rabínica [74] y teniendo en cuenta además que no coinciden las recensiones?

ECONOMIA DE LA VIDA DE JESUS

Los materiales obtenidos mediante la precedente crítica no siempre nos llegan en bruto, sin orden alguno; ya hemos visto que existen cronologías («secuencias») parciales, por ejemplo en el relato de la pasión: desearíamos ahora determinar en qué medida una distribución de conjunto (una «economía») preside históricamente el desarrollo de la vida de Jesús.

El historiador, en efecto, cae demasiado a menudo en una u otra de estas tentaciones opuestas: o una cronología detallada con exceso o una desconfianza sistemática respecto a cualquier determinación temporal, hasta el punto que sólo quedan en pie dos puntos de referencia: el bautismo de Jesús por Juan y, tras el ministerio en Galilea, la muerte en cruz en Jerusalén. De hecho, creemos que además de estos dos extremos es posible disponer algunos otros puntos fijos alrededor de los cuales se pueden ordenar los materiales. Esta «economía» podrá determinarse analizando las economías que proponen los cuatro evangelios.

[72] F. M. Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple:* RB 38 (1929) 183-200.

[73] R. Schnackenburg, *Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung:* HJKC (1960) 445-446.

[74] M. Smith, *Tannaitic Parallels to the Gospels* (Filadelfia 1951).

1. *El evangelio de Juan* ofrece una distribución de la existencia de Jesús muy distinta de la de los sinópticos, por lo menos en lo que se refiere a la vida anterior a la semana de pasión. Como ya hemos observado (cf. pp. 143-144), proporciona numerosas notaciones históricas de gran utilidad.

Gracias a los sinópticos, ya conocemos el hecho del bautismo de Jesús de Nazaret, así como su profunda admiración respecto al Precursor: «No hay entre los nacidos de mujer profeta más grande que Juan» (Lc 7,28 *). A estos datos ciertos añade el cuarto evangelio elementos preciosos: nos enseña que los dos primeros discípulos de Jesús procedían de los círculos que gravitaban alrededor del Bautista [75]. Otro dato importante: Jesús o, cuando menos, sus discípulos practicaron un rito bautismal análogo al de Juan (Jn 3,22-23; 4,2), hasta el punto de que existió competencia entre los dos grupos. Ciertamente, en el relato del evangelista podemos comprobar una intención apologética que tiene por finalidad colocar en el modesto lugar de precursor a aquél a quien algunos continuaban exaltando después de la resurrección de Jesús (cf. pp. 113-115), pero en su base existen seguramente unos recuerdos históricos: la tradición joánica deriva de los grupos del Jordán, los cuales son distintos de las comunidades galileas [76], hasta el punto de que es preciso reconocer, al principio de la vida de Jesús, un período de ministerio en las riberas del Jordán, al amparo del Bautista (Jn 3,25-26). Contrariamente a las afirmaciones de los sinópticos, Jesús no inauguró su misión en Galilea, sino en Judea, no lejos del Jordán. Esta observación no tiene simplemente un valor anecdótico; obliga al historiador a conceder más importancia a las relaciones de Jesús con Juan Bautista, especialmente a situar su actividad, su manera de actuar, su enseñanza con relación a la de Juan.

Otro dato importante concierne a las estancias de Jesús en Jerusalén. De creer a los sinópticos, Jesús sólo habría permanecido en la capital al final de su vida, en la última semana; pero dan a entender que Jesús debió de aparecer por allí algunas veces e incluso predicar: «Cuántas veces —dice Jesús— quise juntar a tus hijos...» (Lc 13,34-35); había «enseñado cada día en el templo» (Mt 26,55 **); promovió el entusiasmo de la muchedumbre con ocasión de su entrada en la ciudad de David

[75] M. Goguel, *Jésus* (1950) 261.

[76] R. Gyllenberg, *Die Anfänge der johanneischen Tradition,* en *Mél. R. Bultmann* (1954) 144-147; cf. RSR 44 (1956) 57.

(Mt 21,1-11 **), lo cual hace suponer que era muy conocido; por esta razón deliberaron los sumos sacerdotes sobre la manera de detenerlo sin promover un tumulto entre el pueblo (Mt 26,5 **). Todo ello da a entender que Jesús se dio a conocer a los habitantes de Jerusalén mucho más de lo que indican los sinópticos.

Ahora bien, aunque dejemos a un lado la estancia que el episodio de la expulsión de los mercaderes del templo (Jn 2,13-21) no basta para atestiguar, queda en pie el hecho de que Jesús se dirigió a Jerusalén para la fiesta de los tabernáculos (Jn 7,14), con la cual se puede identificar sin duda la «fiesta» de 5,1 (basta situar este capítulo en el lugar de 7,14 y considerar 7,1b como un inciso de recapitulación)[77]. Jesús permaneció allí tres meses, hasta la fiesta de la Dedicación (en diciembre), época durante la cual hubo de refugiarse en Perea, ya que se habían dado órdenes para arrestarle (Jn 11,55-57), hasta el punto de que el sospechoso, condenado por contumacia, será atado en el momento de su apresamiento (18,12). Los sinópticos relatan este hecho después del proceso (Mt 27,2 *)[78]. Independientemente del contenido de las controversias y de los discursos relatados por Juan en el transcurso de los capítulos 5 al 10, hemos de considerar histórica una estancia de Jesús en Jerusalén desde septiembre a diciembre (seguramente el año anterior a la última Pascua), como lo ha demostrado perfectamente M. Goguel[79]. El mismo historiador precisa además que las enseñanzas de este último período tienen una nueva tonalidad en relación con la predicación galilea[80]; volveremos sobre ello más adelante. Retengamos sólo que Jesús, antes y después de la predicación en Galilea, ejerció un ministerio bastante extenso en Jerusalén o en Transjordania. Estas son las más importantes aportaciones de Juan para establecer una economía de la vida de Jesús.

2. *El evangelio de Lucas,* por su parte, se distingue bastante de los dos primeros a propósito del desarrollo de la vida pública en Galilea. Empieza por dar a entender que Jesús subió diversas veces a Jerusalén (Lc 9,51-53; 13,22; 17,11), que intentó caminar a través de Samaria (9,52) y que, pasando a los confines

[77] H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (Gotinga 1951).

[78] E. Bickermann, *Utilitas crucis. Observations sur les récits du procès de Jésus:* RHR 112 (1935) 169-241.

[79] M. Goguel, *Jésus* (1950) 318-323.

[80] M. Goguel, *ibid.,* 337.

de esta provincia y de Galilea, curó a un leproso samaritano (17,11-19).

Pero el interés que reviste para nosotros el evangelio de Lucas no consiste sólo en sus contactos con el cuarto evangelio; estriba también en su real originalidad con respecto a Mateo y Marcos. Se trata de una originalidad teológica. Lucas centra su relato en Jerusalén (cf. pp. 202-204); seguramente es este motivo el que le hace suprimir el viaje de Jesús por la periferia de Galilea y sistematizar la «subida a Jerusalén». El perfil es nítido, pero resulta artificial, y los datos de los dos primeros evangelios parecen más válidos que los suyos, si no en cuanto a los detalles, al menos por la visión de conjunto del ministerio galileo.

3. *Ahora bien, los dos primeros evangelios* no concuerdan en todos los puntos. Mateo efectúa frecuentes «compilaciones» (cf. pp. 162-164). Marcos suprime muchas enseñanzas de Jesús (cf. pp. 181-182); es preciso criticarlos cuidadosamente a ambos. En cuanto al esquema general del ministerio en Galilea, están de acuerdo en el conjunto, pero difieren entre sí sobre un punto importante: la época de la misión de los discípulos. Según Marcos, tiene lugar después de la ruptura con Galilea (Mc 6,7-13.30), que se consuma con ocasión de la visita de Jesús a Nazaret (6,1-6); según Mateo (Mt 10,1), se sitúa anteriormente, incluso antes de la gran enseñanza en parábolas (Mt 13).

Creemos, con M. Goguel[81] y L. Cerfaux[82], que Mateo está más próximo a la tradición original e indica de una manera más verosímil, en este punto, la economía histórica de la vida de Jesús. Parece que la distribución de Mateo se encuentra más próxima a la secuencia primitiva, que parece ser la siguiente: después de una introducción (Mt 9,35-38; Mc 6,6.34), se nos refiere la investidura de los Doce (Mt 10,1 = Mc 6,7; Lc 9,1), sus nombres (Mt 10,2-4; Mc 3,16-19; Lc 6,3-16), su envío en misión (Mt 10,5; Lc 9,2-3) y, finalmente, el discurso misional (Mt 10,5-16; Mc 6,8-11; Lc 9,3-5; 10,2-20). Es curioso que sólo Mateo omita hablar del regreso de los discípulos (Mc 6,30; Lc 9,10). Ahora bien, este último episodio, cuyo valor histórico es real, proviene sin duda de un recuerdo de Pedro (como lo

[81] M. Goguel, *Jésus* (1950) 276.

[82] L. Cerfaux, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique* (1951-1952), en *Recueil* I, 424-469. En un sentido distinto, W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus:* BZ 3 (1959) 272-275.

sugiere el lenguaje del pasaje); indica probablemente el final del ministerio galileo; pero se presenta como una adición literaria [83], y nada permite afirmar que el episodio tuviera lugar poco tiempo después del envío en misión. Al contrario, parece incluso que tuvo lugar después de los primeros éxitos de Jesús en Galilea; las sentencias que transmite Mateo con una perspectiva escatológica evocan una fase de la predicación de Jesús más arcaica que la de las parábolas, donde una perspectiva temporal (crecimiento del reino que precede a la época de la recolección) matiza el punto de vista escatológico [84]. Así podríamos determinar dos estados sucesivos de la predicación de Jesús, lo cual reviste una gran importancia cuando se trata de establecer una economía de su vida y de su enseñanza.

4. *La ruptura con Galilea,* afirmada por los tres primeros evangelios, es un hecho sobre el cual el historiador debe intentar una interpretación. También en esto se muestra Marcos menos fiel a la tradición primitiva que Mateo. Según Mc 6,31, si Jesús se dirige a un lugar desierto junto con sus discípulos lo hace para encontrar tranquilidad. Pero este motivo, que, por otra parte, puede reflejar un recuerdo histórico, no basta para explicar la partida de Jesús. El propio Marcos indica un motivo más profundo: la actitud de Herodes (Mc 6,14-16). Esta desea, sin duda, «ver» a Jesús (Lc 9,9), es decir, darle el mismo trato que a Juan Bautista y encarcelarlo [85]. Jesús quiere evitar «una posible persecución por parte de Herodes» [86]; y este motivo, literariamente más antiguo que el de su retirada al desierto, pudo contárselo a Marcos el propio Pedro.

De una manera más profunda, la estancia en el desierto expresa en Jesús un cambio de orientación: el deseo de dedicarse más intensamente a la formación de los discípulos, sin que, por otra parte, debamos minimizar la importancia del motivo político. Ya en Mc 3,6 una nota indudablemente anticipada subraya que los «herodianos» se proponen matar a Jesús. Más adelante, Jesús habla del «fermento de los fariseos y del fermento de Herodes» (Mc 8,15), extraño recuerdo que relata Mateo (16,6) como «fermento de los saduceos», pero significa claramente la desconfianza

[83] L. Cerfaux, *La mission de Galilée* (1951-1952) 436.
[84] L. Cerfaux, *ibid.,* 464.
[85] M. Goguel, *Jésus* (1950) 287.
[86] L. Cerfaux, *La mission de Galilée,* 433.

con que había que mirar a Herodes igual que a los fariseos. Finalmente, una tradición recogida por Lucas muestra a unos fariseos que abordan a Jesús y le aconsejan: «Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte» (Lc 13,31).

Es cierto: Herodes ha querido poner punto final al ministerio de Jesús. Probablemente, el éxito de su predicación amenaza la tranquilidad pública; ¿no declaró el propio Jesús cuando regresaron los discípulos: «Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18), expresando de esta manera el éxito de la misión apostólica?

No obstante, junto a este motivo de orden público existió seguramente otro factor que decidió a Jesús a salir de Galilea. El éxito obtenido es, sin duda, real. Pero este éxito, ¿habría ya logrado la amplitud que tenía derecho a esperar Jesús? Lo que le decide no es tan sólo la hostilidad de Herodes, sino también la incomprensión de las muchedumbres galileas respecto a la verdadera naturaleza de su mesianismo.

Este otro motivo está claramente expresado en otro episodio, que señala a la vez la coronación y el fracaso de la actividad de Jesús entre los galileos: la multiplicación de los panes en el desierto. La tradición ha querido ver en ella la prefiguración de la eucaristía, el símbolo de la palabra destinada a los no judíos y una enseñanza catequética destinada a los discípulos, quienes, en el desierto, deben aprender a alimentarse y alimentar a los demás sólo con la palabra de Jesús.

Entre estas interpretaciones, todas ellas posibles y justificadas por el acontecimiento, hay dos que da san Juan. Según él, el milagro no se relata sólo con miras a una lección para uso de los discípulos, sino como una señal destinada a suscitar entre los galileos la fe en él; Juan es el único que advierte la admiración que sobrecoge a los asistentes: «Los hombres, viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente es el Profeta que ha de venir al mundo» (Jn 6,14). Esta exclamación resume el ministerio triunfal ejercido por Jesús en Galilea, según lo que relatan los sinópticos. Descubre también la incomprensión de las muchedumbres, ya que «Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, se retiró otra vez al monte él solo» (6,15). Los galileos sólo piensan en un mesianismo terrestre. La reacción de Jesús explica un detalle notado por los sinópticos: se le ve «obligar» a sus discípulos a coger una barca y pasar

a la otra orilla; quería preservarlos de la tentación de un mesianismo temporal [87].

Otra interpretación corrobora ésta. La multiplicación de los panes, realizada en un lugar apartado en favor de la muchedumbre que ha seguido a Jesús aparece como una «comida de despedida». Jesús se despide de las multitudes galileas. Le siguen, sin duda, todavía estas muchedumbres de Corazaín, de Betsaida o de Cafarnaún, pero no se han convertido (Lc 10,13-15*); por esta razón, Jesús ya no se dirigirá más a ellas: en adelante va a dedicarse a la educación de los discípulos. Visto bajo este aspecto, el episodio señala perfectamente un punto crucial en la vida de Jesús.

En cuanto a los jefes del pueblo, es seguro que dificultaron mucho la actividad de Jesús y que, después de las primeras críticas exteriores, la mayoría intentó desprestigiar a Jesús a los ojos de la muchedumbre, declarando abiertamente que sus milagros eran obra del príncipe de los demonios (Mt 12,22-24**).

Jesús se marchó, por tanto, de Galilea en un momento que el historiador puede reconocer y por motivos muy verosímiles. Se hace difícil precisar con detalle el itinerario que siguió entonces, y abundan las hipótesis que se esfuerzan por hallar, tras las recensiones sinópticas, el camino que siguió Jesús. No podemos decir que el detalle tenga una importancia capital. Por el contrario, lo que debemos aclarar es el sentido dado a este viaje hacia los confines de Galilea.

V. Taylor [88] supone que Jesús, turbado por el fracaso, habría vivido solitario en la región que bordea Galilea; aquí, mientras los discípulos predicaban en los alrededores, se habría vuelto a imbuir del verdadero designio de Dios, comprendiendo que ahora necesitaba afrontar la cruz. Aunque psicológicamente seductora, esta interpretación tropieza no sólo con el hecho de que la misión de los discípulos tuvo lugar verosímilmente mucho antes, sino también con las indicaciones formales de los evangelistas, que muestran a Jesús siempre rodeado de sus discípulos, incluso en las regiones de Tiro y Sidón. Por otra parte, como luego precisaremos, hemos de guardarnos de hablar de una «evolución»

[87] H. Montefiore, *Revolt in the Desert? (Mark VI, 30 ss):* NTS 8 (1961-1962) 135-141.

[88] V. Taylor, *El Evangelio según San Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 159ss; ídem, *The Life and Ministry of Jesus* (Londres 1954) 134-138.

de la conciencia de Jesús. Numerosos elementos se han reunido recientemente a este respecto. Así, con mucha verosimilitud, se reconoce en Jesús un designio perfectamente decidido. No se deja separar del pueblo por temor al peligro con que le amenazaba Herodes, sino que encuentra el medio de continuar su obra entre la muchedumbre. «Este es el Jesús que aparece en Jerusalén, para forzar la decisión [del pueblo]; el Jesús de las palabras de la institución eucarística es el que, consciente y decidido, afronta su fin» [89].

Existe, por tanto, un período «posgalileo» [90], prueba de que Jesús ha modificado su comportamiento en un determinado momento. Mateo, que sobre este punto presenta el propósito más claro, manifiesta perfectamente la nueva orientación; Jesús se contenta con obrar milagros, pero deja de enseñar a la muchedumbre (comparar Mt 14,14 y Mc 6,34; Lc 9,11) y apenas tolera las controversias. Se preocupa, sobre todo, de la formación de sus discípulos, que intenta agrupar en una comunidad alrededor de su persona. El período, no obstante, aparece bastante flotante, como si Jesús no hubiera logrado todavía arrancarse del influjo de Galilea.

5. Finalmente, *Jesús sube a Jerusalén.* Esta «subida» puede evocarnos los tres meses (septiembre a diciembre) que Jesús, según Juan, pasó en Jerusalén en el curso del invierno anterior a la última Pascua. Pero tal concordancia no se impone de un modo absoluto. El historiador, por el contrario, puede encontrar los motivos de la decisión tomada por Jesús de subir a la capital.

Sin duda, Jesús quería encontrar otro terreno para el anuncio que se proponía hacer del reino de los cielos. No podía cruzarse de brazos ante su fracaso con la muchedumbre de Galilea. La invitación de Jn 7,3: «Sal de aquí y vete a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces», encierra una verdad que el historiador admite sin dificultad. ¿Qué puede haber más humano?

En cambio, algunos autores se muestran reticentes cuando se precisa que Jesús subió a Jerusalén para morir allí. En este caso también es preciso reconocer dos niveles distintos. En el

[89] H. Hegermann, *Bethsaida und Gennesar (Mc 4-8)* en *Mél. J. Jeremias* (1960) 140.

[90] H. Hegermann, *Bethsaida und Gennesar (Mc 4-8)* en *Mél. J. Jeremias* (1960) 139, n. 25.

aspecto más externo, al nivel del simple juicio humano, Jesús no pudo dejar de presentir que los jefes religiosos o políticos de Jerusalén no serían más complacientes que los de Galilea: ¿no eran precisamente «escribas de Jerusalén» (Mc 3,22) quienes le habían acusado de estar poseído por el príncipe de los demonios? Y, en la capital, el poder político no sería tampoco más acogedor, ni la muchedumbre más inteligente. No obstante, Jesús debe hablar, proclamar el reino de Dios ya próximo. Jesús afronta la muerte para dar testimonio ante los hombres.

Más adelante intentaremos demostrar que Jesús sabía que se dirigía a la muerte, y a una muerte redentora. Lo que se nos impone ahora, en la actual fase de nuestro análisis, es que Jesús, en el momento en que sale de Galilea para subir a Jerusalén, modifica el tono de su enseñanza, y ello bajo el influjo de la persecución sufrida.

M. Goguel propone incluso percibir[91], a través de los discursos reproducidos por Juan (Jn 5-10), una especie de nueva tonalidad: no ya una serie de enseñanzas diversas, sino ante todo la necesidad de una adhesión personal a él mismo. Los sinópticos, por otra parte, lo dan a entender: en las controversias de Jerusalén, lo que se pone en tela de juicio es la propia persona de Jesús. Y no es imposible, efectivamente, que esta modificación de las perspectivas fuera resultado de un deseo del propio Jesús: si parece que quiere atraer las miradas sobre su persona es porque su predicación se refiere menos al reino de Dios como tal que a su propia persona de redentor.

Creemos, por otra parte, que los tres motivos alegados a propósito de la subida a Jerusalén (libertad de predicar, afrontamiento de la muerte, perspectiva del sacrificio redentor) influyeron sobre Jesús, cada uno en su plano, para llevarlo a plantear este acto decisivo.

Estas son las líneas más seguras alrededor de las cuales puede organizarse una economía de la vida de Jesús. Recordemos el designio: Jesús empieza su ministerio a la sombra del Bautista, luego proclama en Galilea la venida del reino; ahí tropieza con el desprecio de los judíos, con el odio de los jefes espirituales, con la desconfianza de Herodes; entonces sale de esa comarca y, después de una estancia en los confines del país, sube a Jerusalén, donde permanece unos tres meses; finalmente, después de

[91] M. Goguel, *Jésus* (1950) 337.

pasar un tiempo en Transjordania, vuelve a aparecer en la capital el día de Ramos.

En función de estos antecedentes, podemos dividir el ministerio de Jesús en dos períodos principales: en primer lugar, presentación del mensaje sobre la venida del reino de los cielos y la llamada a la penitencia y, finalmente, proclamación solemne sobre su propia persona; entre estos dos períodos, un tiempo de peregrinación dedicada de manera más especial a la formación de los discípulos. Tales períodos pueden también caracterizarse por la designación de los auditorios predominantes: la muchedumbre, luego los discípulos, finalmente los habitantes de Jerusalén.

Bajo esta luz, tal o cual sentencia podría encontrar un puesto históricamente más verosímil. Un solo ejemplo: es normal pensar que Jesús pronunció la bienaventuranza que se refiere a los perseguidos, no durante su «discurso inaugural», sino durante el segundo período de su vida. No cabe duda de que fue durante esa misma época cuando contó el relato de su tentación y victoria sobre Satanás.

Como se ha hecho observar, el detalle de esta economía no puede especificarse fácilmente. Por tanto habrá que guardarse de urgir una «evolución» de la enseñanza y, todavía menos, del pensamiento de Jesús. No obstante, es posible reconocer las ideas dominantes. La escatología tiende a dilatarse para dejar sitio al tiempo que ocupará la Iglesia. La presentación de Jesús va de las obras a la reflexión sobre éstas: actuando ante todo de una manera sensible, desembocó en la presentación del misterio del Hijo del hombre y del Hijo por excelencia; más allá del simple reconocimiento de un hombre que supera lo ordinario, Jesús busca conducir a sus oyentes hasta unas afirmaciones (o, cuando menos, hasta unos interrogantes) referentes a su propia persona. Estas son las conclusiones a que puede llegar el historiador.

Añadamos, para terminar este capítulo, algunas reflexiones de orden metodológico: la crítica histórica de las tradiciones produce a veces cierto desasosiego en el lector no iniciado. Al enterarse de que no todos los historiadores están de acuerdo sobre los resultados y de que incluso estos resultados se ven afectados por un coeficiente hipotético que parece debilitar su solidez, propende a mezclar indebidamente los grados de certeza y, en definitiva, a pensar que sólo existen hipótesis, pero no certeza. Esta actitud radical y simplista debe modificarse.

Es ilusorio querer alcanzar, en el terreno de la crítica histó-

rica, unas evidencias del tipo que engendra un razonamiento matemático; menos todavía pueden compararse los resultados obtenidos en las convicciones que proporciona la fe. Hablando en rigor, sólo estas últimas son absolutas; en menor grado, las certezas metafísicas esenciales pueden imponérsenos con una evidencia insoslayable; pero las afirmaciones que provienen de las ciencias elaboradas por los hombres pueden modificarse en razón del progreso de la técnica y la ciencia. La certeza histórica no escapa a esta condición humana del conocimiento; se llega a determinadas certezas, sin duda, pero éstas son más o menos seguras o pueden confirmarse o necesitar una revisión debido a los nuevos resultados de la investigación científica. De esta manera, se efectúa la adecuación progresiva de nuestra certeza a la verdad objetiva.

También es ilusorio limitar nuestra investigación a la elaboración de materiales. Efectivamente, éstos pueden recibir una nueva confirmación por su exacta inserción en la construcción de conjunto. Tal piedra, quebradiza sin duda, tiene un papel cuando está situada en el lugar adecuado. Se ha escrito a menudo sobre el valor que presta un conjunto a los elementos que lo componen; no insistiremos sobre este punto.

Finalmente, la ilusión o el desasosiego del lector no proceden sólo de que cada elemento permanece todavía aislado con relación a la síntesis; aun cuando se haya realizado ésta (y tal será la finalidad de nuestro trabajo en el próximo capítulo), el conocimiento que alcancemos no será todavía completo. Sólo será total conocimiento del Señor Jesucristo en nuestro último capítulo, al examinar cómo los primeros cristianos encontraron a Cristo Señor y respondieron a la cuestión que les planteaba. Estas son las dos etapas que nos quedan por recorrer. Nos servirán para los resultados del análisis que acabamos de efectuar: el conocimiento global de la tradición evangélica que este trabajo nos ha permitido obtener y las múltiples certezas a que nos ha conducido.

CAPITULO XIII

LA INVESTIGACION SOBRE JESUS DE NAZARET

II

«Y VOSOTROS, ¿QUIEN DECIS QUE SOY?»

Con ayuda de los materiales que ha justificado en un plano crítico y gracias a la determinación de una economía general de la existencia de Jesús, el historiador puede ahora esbozar una síntesis de la vida de Jesús de Nazaret. Debe tener conciencia de los límites de su tema y de su ambición. Sabiendo que la fe de la Iglesia ha coloreado a veces los recuerdos, procura determinar lo que vieron y oyeron realmente los contemporáneos de Jesús, lo que el propio Jesús dijo e hizo. Para dar nuevamente con este retrato y este mensaje, el historiador debe confrontar los datos evangélicos con los conocimientos que posee por otras fuentes sobre el judaísmo contemporáneo y con el mensaje de san Juan Bautista. De esta forma, el movimiento creado por Jesús aparecerá en su propia originalidad.

En este primer paso, mediante el cual queremos alcanzar los hechos anteriores a la Pascua, nos apoyamos, aunque no exclusivamente, en los datos de los sinópticos: no queremos con ello desacreditar el evangelio de Juan, sino respetar su género literario. En nuestro último capítulo, por el contrario, el cuarto evangelio se convertirá en el foco luminoso que nos permitirá intentar la reconstrucción total de la vida de nuestro Señor Jesucristo.

Para agotar un tema semejante necesitaríamos una obra completa. En los límites de ésta no podemos, naturalmente, detallar todos los datos científicamente seguros: nuestra ambición se limita a trazar un boceto, sin incluir siquiera las discusiones de detalle que proporcionan los estudios especializados.

Finalmente, nuestro esbozo, aunque pueda admitirse en su conjunto, no pretende obtener la conformidad de todos los historiadores. Indiquemos, no obstante, ciertas divergencias funda-

mentales sobre dos puntos. Es corriente hablar de la «evolución» de la conciencia de Jesús: de hecho, ahí parece apuntar todo historiador digno de este nombre. Así sucedió con Goguel, que quiso esbozar la génesis de la conciencia mesiánica de Jesús. Jesús habría tenido la sensación de ser el Hijo de Dios de una manera privilegiada en relación con los demás hombres [1]; de ahí, poco a poco, en una especie de desquite de la fe sobre la experiencia desgraciada [2], del ideal sobre la realidad [3], Jesús habría llegado a una conciencia mesiánica. De manera parecida, aunque con otro espíritu, vemos a autores católicos que describen una evolución de Jesús: hasta el momento de la repulsa del pueblo judío, Jesús no creía que debía ir a la cruz: todo habría transcurrido de muy distinta manera si el pueblo hubiera acogido a Jesús y su mensaje; por tanto, el reino de Dios no se realizó tal como lo anunciaba Jesús al principio de su ministerio [4]. Otros autores creen que Jesús no tuvo conciencia, desde sus orígenes, de ser el Siervo de Dios, destinado a la humillación de la cruz: así, el episodio de la transfiguración, mediante una revelación, habría confirmado a Jesús en el destino que presentía en el momento de su fracaso en Galilea [5].

Todos estos ensayos nos parecen desafortunados. Si bien es posible determinar dos períodos sucesivos en la predicación de Jesús, no se sigue de ello que esa división manifieste dos fases distintas en la conciencia de Jesús; por otra parte, la distribución exacta de las palabras y de los hechos es extremadamente hipotética. Por tanto, el historiador debe ser más modesto en sus ambiciones y renunciar a trazar una evolución de la conciencia de Jesús [6].

[1] M. Goguel, *Jésus* (1950) 250.
[2] M. Goguel, *ibid.*, 123.
[3] M. Goguel, *ibid.*, 249.
[4] R. Guardini, *Der Herr* (Munich); traducción castellana: *El Señor* (Madrid ^{5}1963).
[5] H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (Zurich 1959); cf. RSR 50 (1962) 109-111.
[6] Sobre el problema de la conciencia de Jesús, desde el punto de vista exegético: H. Riesenfeld, *Bemerkungen zur Frage des Selbst-Bewusstseins Jesu:* HJKC (1960) 331-341; P. W. Meyer, *The Problem of the messianic Self-Conscioussness of Jesus:* NT 4 (1960) 122-138. Desde el punto de vista teológico, entre otros: K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi,* en «Ex. u. Dog.» (1962) 189-211 (abundante bibliografía).

Por otra parte, el boceto que intentamos descansa sobre una opción que no todos los historiadores comparten: el hecho de la conciencia mesiánica de Jesús y la forma como puede reconocerla el historiador. Con frecuencia, los historiadores católicos, acostumbrados a defender una verdad contra los abusos de los racionalistas, pretenden construir un retrato de Jesús, no ya partiendo del significado global de su mensaje y de su comportamiento, sino sólo de acuerdo con las declaraciones explícitas que parece haber hecho durante su vida, según los «títulos» que se atribuyó. Tropiezan, desde luego, con las consignas de silencio que formuló Jesús, pero continúan centrando su atención en el alcance de unos apelativos como «Hijo del hombre» o «el Hijo».

En el polo opuesto de esta actitud, muchos historiadores protestantes de tendencia radical, a pesar de ser muy religiosos, impugnan el método: «Ni una sola palabra de Jesús lo presenta como un *Messias designatus*» [7]. Si la primera actitud tiende a mezclar indebidamente las afirmaciones pascuales a los antecedentes históricos, ésta peca por exceso de crítica y se deja llevar, más o menos conscientemente, por prejuicios de orden filosófico-teológico: al parecer, estos autores temen ante todo convertir a Jesús en un «objeto» de pensamiento que posee un valor con independencia de la decisión existencial que se toma con respecto a él.

Nos parece que ambos excesos pueden evitarse si se lleva a cabo una presentación de los datos históricos que sitúe la persona de Jesús más al final de la investigación, como la eflorescencia de su actividad y de su mensaje. Por esta razón renunciamos a separar el mensaje y el retrato de Jesús de Nazaret. De esta forma permaneceremos más fieles a la propia historia, ya que el mensaje y el comportamiento de Jesús son, por sí mismos, una cuestión sobre su persona, y la respuesta que dan ahora continúa siendo un interrogante para quien no tiene fe.

No existe una síntesis revelada sobre Jesús, síntesis que el historiador pudiera simplemente hacer suya después de liberarla de las aportaciones ulteriores; los diversos esbozos elaborados por los cuatro evangelistas no pueden reducirse a uno solo de ellos. El historiador se encuentra, por tanto, ante una labor en que debe empeñarse personalmente.

[7] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1957) 163 (trad. española: *Jesús de Nazaret,* Salamanca 1976).

Puede, en un primer momento, esbozar el retrato de Jesús de Nazaret, como lo hicieron magistralmente, aunque a veces de manera un poco romántica, los intentos liberales de tiempos pretéritos o algunas vidas de Jesús recientes. Indiquemos las conclusiones esenciales para que el lector no pueda acusarnos de ignorar este maravilloso carácter de humanidad que presentan los evangelios. El retrato que sigue se inspira no sólo en una obra como la del padre De Grandmaison [8], sino ante todo en la de un historiador radical, G. Bornkamm [9].

Jesús llega a un mundo judío que, recordando su elección pretérita, está seguro del futuro glorioso que se le prometió. Este mundo se palpa a través de los evangelios: sacerdotes y escribas, fariseos y publicanos, ricos y pobres, justos y pecadores, otros tantos antecedentes históricos seguros, que forman el universo sociológico en tiempos de Jesús. Jesús pertenece a ese mundo, pero no se porta como los demás hombres; ahí reside el misterio de su actividad y de su repulsa por parte de los judíos. Aparece como el profeta del reino de Dios que llega y, no obstante, decepciona la espera de todos. Según la tradición del Antiguo Testamento, un profeta debe probar la realidad de su misión, apelando, por ejemplo como Amós, a la experiencia que fue el principio de su propia vocación o refiriéndose a la tradición legítimamente reconocida. Ahora bien, Jesús nunca habla de su vocación y, si evoca las tradiciones de los ancianos, es para criticarlas y purificarlas. Ninguna huella de legitimación personal parecida a la que aportan los visionarios de los apocalipsis cuando afirman haber sido admitidos en el propio consejo de Dios. Jesús se limita a declarar bienaventurado a quien no se escandaliza de él (Mt 11,6).

A la manera de los escribas, Jesús aparece como un rabino; enseña en las sinagogas, reúne discípulos, discute en el estilo de las escuelas. Sin olvidar que, al propio tiempo, es un profeta (lo que no se concilia bien con el oficio de rabino), se comprueba que la manera como enseña Jesús es totalmente diferente de la de los rabinos de su época. No instruye sólo en las sinagogas, sino también en medio del campo, al borde del lago, de camino, en casa. Entre los que le siguen se encuentran mujeres y niños, ignorantes de la Ley e incluso aquellos a quienes se denomina pecadores, los detestados publicanos. Finalmente, Jesús no hace derivar su autoridad de la tradición de los Padres, sino de su

[8] L. de Grandmaison, *Jésus Christ* (1928) I, 297-402; II, 3-121.
[9] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart ²1957).

propia persona: «Y yo os digo...» De esta manera su palabra usurpa una autoridad por lo menos igual a la de la ley, ya que afirma que esta palabra manifiesta la voluntad de Dios.

Este profeta, este rabino, es un hombre de la tierra, que deja transparentar limpiamente la belleza de la naturaleza y conoce las costumbres de los hombres; los pajarillos del cielo, que ni siembran ni recogen y no guardan en sus graneros; los lirios de los campos, que no se preocupan de sus vestiduras, más hermosas que las de Salomón; la higuera, cuyas hojas, al brotar, anuncian ya el fruto; la simiente que madura en el silencio de la tierra... La creación entera renace y se ilumina bajo su mirada, Jesús evoca las costumbres de los hombres, las modalidades de sus relaciones sociales, la bondad de un padre de familia, la inactividad de quienes no han encontrado trabajo, la astucia de algunos y la ambición de otros, la avaricia de quien está en posesión de una fortuna y la generosidad de la pobre viuda... Todo eso refleja la vida ordinaria, pero transfigurándola con una nueva luz, gracias a una inmediatez y una frescura que obligan a preguntarse quién es el hombre que habla de esta manera.

Otro rasgo característico es la soberanía con que habla y actúa Jesús. Discute con sus contemporáneos, penetra los sentimientos de sus interlocutores; desarma serenamente las objeciones, se escurre de las trampas que se le tienden, puede forzar a sus adversarios a hablar o cerrarles la boca. Jesús deja que todos se le acerquen, dispuesto a sanar cualquier enfermedad, cualquier sufrimiento, cualquier miseria. Ya no existen fronteras, ni siquiera de orden legal o cultual: en cualquier situación guía a este hombre una sorpredente libertad. La misma soberanía en la forma de tratar a sus discípulos o a las muchedumbres. El éxito o el fracaso no hacen variar su actitud profunda; consuela o reprende de acuerdo con unos principios que no siempre comprenden los que se acercan a él. Escapa cuando quieren proclamarlo rey; trata a Simón Pedro de Satanás, pero le consuela cuando ha sido infiel; cura a los enfermos que se le acercan de entre la muchedumbre incrédula. Ante semejante «autoridad» y «poder» (así describen los evangelios la impresión que se llevaron los contemporáneos), los hombres descubren los verdaderos móviles de su conducta; cada uno llega con sus disposiciones de miseria o suficiencia, maldad o petición; y cada uno parte abrasado o animado por la sencillez de Jesús de Nazaret.

Es inútil continuar esbozando este retrato; aunque alguna vez

los evangelistas lo estilizaran o simplificaran, los datos históricos son suficientes para plantear una cuestión sobre el hombre cuya existencia se relata. Evitemos catalogarle rápidimente en alguna de las categorías que ofrece la historia de las religiones: el genio religioso, el hombre de Dios, el santo o el pastor de almas. Escuchemos con más atención su mensaje; quizá nos abrirá el camino al misterio de Jesús.

Hay una triple dimensión que constituye la originalidad de la persona de Jesús. Se revela presente al fin de los tiempos, presente a su Padre, presente al mundo de los hombres. Podemos denominar esas relaciones con términos científicos: escatología, teología, eclesiología. Volvemos siempre a este *funiculus triplex* sin el cual no cabe dar cuenta del mensaje de Jesús en su complejidad. Si se descuida alguno de estos elementos, se corre el riesgo de convertir a Jesús en un iluminado cuyas pretensiones han sido desmentidas por los hechos: Jesús anunció el reino, y surgió la Iglesia: o se le reduce a un místico solitario que enuncia tesis sobre la esencia del cristianismo y atraviesa por entre las batallas de la vida con una rosa en la mano, o se le califica como hombre de acción cuyo único criterio es la eficacia: sería un simple organizador, un moralista.

Estos tres componentes pueden presentarse por un orden de invención (o bien de ahondamiento) que es probablemente el de la pedagogía de Jesús y cubre, en todo caso, el orden de descubrimiento que se impuso a la Iglesia apostólica. El primer tiempo nos coloca ante el fin: efectivamente, el término es lo primero, y su irrupción en nuestro mundo es revelación de Dios que viene a consumarlo. Descubrimos después que esta venida se realiza en un verdadero diálogo con Dios: la manifestación del Padre por el Hijo es lo que constituye la actualidad del reino. Finalmente, vemos la gloria de Dios extenderse por el mundo de los hombres para transformarlo. Cada una de estas dimensiones revela la persona de Jesús bajo un nuevo aspecto y suscita una pregunta sobre su misterio: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?»

EL REINO DE DIOS ESTA EN MARCHA

La paradoja del mensaje de Jesús aparece desde la primera proclamación que los evangelistas ponen en sus labios: «Se acerca el reino de Dios» (Mt 4,17; Mc 1,15): ¿Se trata de reino en el

sentido de territorio o de reinado en el sentido de soberanía? El verbo, en perfecto, tiene el sentido de una inminente aproximación, no efectuada; pero el contexto parece implicar que ello tiene lugar mientras habla Jesús. ¿Cómo decidir sobre estas cuestiones? La literatura sobre el tema es inmensa. Hace poco, un exegeta católico aportaba alguna luz sobre este punto [10], situando en su lugar las diferentes nociones de reino, reinado, Iglesia; sin olvidar los estudios anteriores [11], utilizamos los resultados de esta obra con entera libertad.

Muchos intentos han querido aminorar la paradoja de la interpretación del presente y del futuro en el mensaje de Jesús. Se ha pretendido que Jesús «sentía» el futuro como un presente, Se ha dicho que Jesús evolucionó en su presentación del reino: habría empezado (¡o acabado!) por el futuro y habría acabado (¡o empezado!) por el presente. Finalmente, se ha sistematizado el pensamiento de Jesús: el fin era para él inminente (A. Schweitzer); o bien no había que esperar el fin, puesto que ya se había realizado (C. H. Dodd). Ahora bien, los textos no pueden legitimar estas interpretaciones psicológicas o redaccionales. Deben retenerse, por contradictorias que puedan parecer, las afirmaciones de Jesús. Porque la contradicción aparente de los textos responde a una tensión más profunda entre el reino de Dios, que continúa dominando el curso de la historia, y la persona de Jesús, que señala un nuevo principio de la misma, mientras que el reino de Dios es su punto final.

El reinado de Dios tiende a instaurar el reino definitivo [12]; la realeza teocrática de Israel se realiza en Jesús, quien significa su fin; pero, al mismo tiempo, inaugura un nuevo tiempo del reinado, ya por su existencia y sus obras, ya por la fundación de la Iglesia que hereda su autoridad y misión. No obstante, Jesús y la Iglesia no se encuentran en una situación idéntica: Jesús es

[10] R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1970).

[11] Otros títulos sobre este punto: E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Lund 1953); T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres 1949); J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu* (París 1957); W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlín ²1959); A. Feuillet, *Le Règne de Dieu et la persone de Jésus d'après les évangiles synoptiques,* en *Intr. Bib.* 2 (1959) 771-818; traducción castellana: *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965).

[12] Véase S. Aalen, *Reign and House in the Kingdom of God in the Gospels:* NTS 8 (1961-1962) 215-240; G. E. Ladd, *The Kingdom of God-Reign or Realm:* JBL 81 (1962) 230-238.

el reino personificado, la Iglesia no es el reino, sino la puerta del reino. Dicho de otro modo, la historia de la salvación, aunque alcanza su fin por Jesús, continúa teniendo todavía un principio y un término; el fin de los tiempos, concebido como un punto instantáneo de la historia, se difinió a partir de la venida de Jesús, dando cuerpo a «los últimos tiempos», en los cuales nos encontramos. Reconocemos en esto lo que ha explicado Lucas (cf. pp. 205-210): el esquema binario promesa/realización, que da cuenta de la existencia de Jesús, debe modificarse mediante el esquema ternario: principio/medio/fin.

Las precedentes formulaciones abstractas tomarán cuerpo en un triple desarrollo, relativo al reinado, al crecimiento (duración) del mismo reinado y al reino futuro; de esta manera pueden agruparse las enseñanzas de Jesús sin hacer violencia a la historia que las contiene.

1. *El presente del reino de Dios*

Al convertirse en heraldo del reino de Dios, Jesús sería entendido fácilmente, si no exactamente comprendido por sus contemporáneos. En efecto, la gran esperanza bíblica de una realeza que debía establecer Dios en Israel se expresaba durante la época de Jesús mediante la espera de una liberación nacional y terrestre. Numerosos pasajes evangélicos atestiguan el hecho: las muchedumbres de Galilea (Jn 6,15) o de Jerusalén (Mt 21,9**), los discípulos de Jesús (Lc 19,11; 22,38; 24,21; Hch 1,6), los hijos de Zebedeo (Mt 20,21*), Simón Pedro (Mt 16,22*), todos comulgaban con la misma aspiración. Esa esperanza tomaba cuerpo, igualmente, a través de las visiones apocalípticas, que presentaban desde luego un reino más espiritual que el de los zelotas o de los nacionalistas, pero lo reducían también a una realidad de la cual se podía escrutar la naturaleza y los signos precursores. Finalmente, se aclimataba en la práctica de la ley, que, sin dejar de mantener el carácter religioso y moral del reino, lo reducía a una religión de las obras y lo encerraba en un Israel convertido en *ghetto* celosamente cerrado. Jesús conserva cuanto es válido de estas tres tendencias, purificándolas de sus escorias: para él, el reinado de Dios es puramente religioso y universal y, sobre todo, es la salvación a un tiempo presente y futura. Estas características van a aparecer a lo largo de los tres tiempos del reinado.

Aunque puede parecer que a la proclamación inaugural de

Jesús le falta claridad a propósito de la relación entre el presente y el futuro del reinado, el historiador puede afirmar que Jesús proclamó claramente el reino de Dios como algo que actuaba ante los ojos de los contemporáneos, y esto por dos veces al menos.

A los enviados por Juan Bautista que preguntan si es «el que debe venir», no les responde Jesús con una afirmación directa, sino que invita a sacar las consecuencias de los acontecimientos de que son testigos: «Id y referid a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (Mt 11,4,5; Lc 7,22). La manera de evocar la Escritura, el proceso indirecto de la respuesta, la concentración de la mirada en la persona de Jesús, sin que por ello quede patente el misterio, son otros tantos indicios de autenticidad. Las obras realizadas por Jesús, sus milagros y su predicación [13], significan que han llegado los tiempos mesiánicos. Y concluye Jesús: «Bienaventurado aquel que no se escandalizare por mí» (Mt 11,6; Lc 7,23) [14]. La persona de Jesús desempeña un papel único en la venida del reino de Dios sobre la tierra.

En otra ocasión, unos escribas llegados de Jerusalén para informarse sobre el nuevo profeta concluyeron que los exorcismos que llevaba a cabo Jesús provenían del príncipe de los demonios (Mc 3,22). Jesús, después de denunciar lo ilógico de su razonamiento, concluye: «Pero si expulso a los demonios por el dedo [el Espíritu] de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20; Mt 12,28). El verbo *éfthasen,* usado en aoristo, no deja escapatoria alguna: los exorcismos significan que ha comenzado una nueva época en el reino de Dios. No se trata de una nueva institución, sino de la irrupción de un acto, el acto mismo de Jesús. Aquí también se concentra la atención sobre la persona mediante la cual actúa el poder del reino.

Estas dos proclamaciones son unánimemente reconocidas por los críticos como provenientes del mismo Jesús; su interpretación no es difícil y permite agrupar alrededor de ellas las pala-

[13] G. Delling, *Botschaft und Wunder im Wirken Jesu:* HJKC (1960) 389-402; A. Vögtle, *Jesu Wunder einst und heute:* BL 2 (1961) 234-254; H. Lais, *Das Wunder im Spannungsfeld der theologischen und profanen Wissenschaft:* MTZ 12 (1961) 249-300 (bibliografía).

[14] J. Dupont, *L'ambassade de Jean-Baptiste:* NRT 93 (1961) 805-821; 943-959; ídem, *Es-tu celui qui vient?:* Ass.S 4 (1961) 33-50.

bras cuyo sentido es controvertido en razón de su carácter enigmático. He aquí dos sentencias agrupadas por Mateo, que atañen a la situación de Jesús con relación a Juan Bautista: «Yo os digo: no hay entre los nacidos de mujer, profeta más grande que Juan; pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él» (Mt 11,11; Lc 7,28). Y «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan» (Mt 11,12); por su parte, Lucas relata sin contexto la tradición: «La Ley y los Profetas hasta Juan; desde entonces el reino de Dios es evangelizado y cada cual ha de esforzarse por entrar en él» (Lc 16,16). No podemos discutir aquí en detalle esta frase enigmática y debemos contentarnos, de acuerdo con lo reconocido precedentemente, con proponer una interpretación aceptada por varios exegetas [15]. Puesto que el reinado de Dios se ha inaugurado a través de Jesús, se sigue que Juan, por grande que sea, ha permanecido en el umbral del reino, sin llegar a penetrar en él. Jesús no se sitúa, por tanto, en el mismo plano que Juan: entre uno y otro existe una ruptura entre dos épocas; la novedad es esta violencia con que se establece el reino de Dios sobre la tierra por Jesús. Con él se inaugura una nueva época.

Podemos entender en el mismo sentido la visión enigmática que narra Jesús al regreso de la misión de los discípulos, felices por haber comprobado que los demonios les obedecían: «Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). El reino de Dios ha derribado al de Satanás. Eso es lo que significan los numerosos exorcismos que forman la trama del evangelio de Marcos. El anuncio de la aproximación del reino de Dios (Mc 1,15) queda inmediatamente ilustrado mediante la expulsión de un demonio (1,23-27), seguida de otras varias (3,11; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29): según sus propias palabras, Jesús ha vencido al «Fuerte» y le ha arrebatado su botín (3,22-30) [16].

Por deslumbrante que sea la manifestación del reino, no responde a la espera común de los contemporáneos de Jesús. Los enviados de Juan esperaban, sin duda, un Juez exterminador; otros espiaban signos precursores, como los fariseos que interrogan a Jesús «sobre el momento en que llegaría el reino de Dios»,

[15] Véase R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft*... (1959) 88-91; G. Braumann, *Dem Himmelreich wird Gewalt angetan:* ZNW 52 (1961) 104-109.

[16] F. Mussner, *Die Bedeutung von Mk 1,14 für die Reichgottesverkündigung Jesu:* TTZ 66 (1957) 257-275.

a lo que él responde: «No viene el reino de Dios ostensiblemente. Ni podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17,20-21) [17]. Ante todo una negativa: el reino de Dios no hay que observarlo en el tiempo ni en el espacio; dicho de otro modo, no está por venir. Luego, una afirmación positiva que representa una invitación a mirar: está ahí, no «en vosotros», sino a vuestro alcance; os basta con reconocer los tiempos mesiánicos a través de las obras realizadas ante vosotros. Otra vez, una invitación a volver la mirada hacia la persona de Jesús.

Finalmente, Lucas expresa claramente esta situación colocando al principio del ministerio la visita de Jesús a Nazaret, en un relato compuesto a partir de varias tradiciones y cuyo tono lo da la primera. Jesús acaba de leer un pasaje del profeta Isaías, el que evocó en su respuesta a los enviados de Juan Bautista: «Comenzó a decirles: Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír» (Lc 4,21). Lucas narra, sin duda, exactamente el efecto que produjeron las palabras de Jesús: «Todos tenían los ojos fijos en él, *todos le rendían testimonio y estaban admirados ante las* palabras llenas de gracia que salían de su boca» (4,20-22) [18].

El historiador puede admitir, por tanto, que Jesús tuvo conciencia de llevar a cabo una misión esencial y de inaugurar con sus acciones el reino de Dios; lo cual resume la frecuente expresión: «He venido para...» (Mt 5,17; 9,13* ; 15,24; 20,28*; Mc 1,38; Lc 12,49-50).

Pero entonces —se dirá—, puesto que Jesús vino a centrar la atención en su persona, ¿por qué no dice claramente quién es? Si la actualidad del reino está verdaderamente resumida en sus obras, ¿por qué habló sólo en forma velada, por qué se limitó a invitar a que se mirara más allá de los figuras del pasado que evocaba?: «Aquí hay algo más que Salomón... y aquí hay más que Jonás» (Mc 12,41-42; Lc 11,31-32). ¿Por qué deja tan sólo adivinar, tras la autoridad de su «pero yo os digo...» (Mt 5,22. 28.34.39.44), a uno mayor que Moisés? ¿Cuál es el sentido de este «secreto mesiánico»?

[17] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft* (1959) 92-94; F. Mussner, *Wann kommt das Reich Gottes? Die Antwort Jesu nach Lk 17,20b-21:* BZ 6 (1962) 107-111; A. Strobel, *Zu Lk 17,20f:* BZ 7 (1963) 111-113.

[18] Sobre el episodio, J. Jeremias, *Jésus et les païens* (Neuchâtel/París 1956) 39-40.

En su evangelio, Marcos subraya esta actitud de Jesús de una manera sistemática (cf. pp. 183-185). Jesús no podía, durante su vida terrena, decir claramente quién era antes de demostrar con su muerte el significado de sus títulos: ¿no quería llevar progresivamente a sus discípulos a que le reconocieran como Hijo de Dios? Hemos de responder ahora a la pregunta que quedó antes planteada: ¿se trata de una invención de Marcos, de un dato primitivo o de un comportamiento de Jesús en persona? [19].

Ante todo, es posible demostrar que toda la tradición evangélica comparte con Marcos la teología del secreto mesiánico. Es seguro que el evangelista sistematiza el comportamiento de Jesús: secreto impuesto a los demonios (Mc 1,34; 3,12), a los sanados milagrosamente (1,44-5,43; 7,36; 8,26), a los discípulos (8,30-9,9); las curaciones se realizan lejos de la muchedumbre; los discípulos, generalmente, no comprenden: 4,41; 6,51-52; 8,16-21; 9,33-34; 10,35.41-42); las parábolas quieren ocultar el misterio a los indignos (4,11). De todos estos pasajes, sólo 8,30; 9,9 tiene un paralelo en Mateo y, si éste ofrece además una tradición del secreto (Mt 9,30), suele disimular la incomprensión de los discípulos. Lucas actúa de la misma forma en este punto y silencia la prohibición que se impone a los discípulos.

Ahora bien, a pesar de las apariencias que sugieren que Marcos es el creador de esta teoría, comprobamos un hecho capital: la tradición que utiliza Marcos no es tan coherente como el propio Marcos; conserva dos excepciones notables (Mc 2,10-28; 10,47-52), donde no parece que Jesús prohíba que se divulgue el secreto. Esta docilidad de Marcos a sus fuentes autoriza a dar un giro total a la interpretación: en la presentación del secreto mesiánico no existe un esfuerzo de teología privativo de Marcos, sino una antigua tradición. De hecho, Mateo, que en este terreno no tiene el rigor de Marcos (cf. Mt 15,31; 16,12), ha recogido un ejemplo de secreto mesiánico ignorado por éste (Mt 9,27-31) y que no puede ser creación de Mateo a partir de Marcos.

El esquema literario escondido/revelado no se debe a Marcos,

[19] X. Léon-Dufour, *Ce que Jésus a dit de lui-même,* en *Le Christ, envoyé de Dieu* (1961) 429-431; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); cf. RSR 46 (1958) 260-266; L. Goppelt, *Der verborgene Messias. Zu der Frage nach dem geschichtlichen Jesu:* HJKC (1960) 371-384; E. Dhanis, *De secreto messianico:* «Doctor communis» 15 (1962) 22-36; C. P. Ceroke, *The Divinity of Christ in the Gospels:* CBQ 24 (1962) 125-139.

sino a la tradición evangélica primitiva. Los otros evangelistas lo han expresado a su modo. Así, Mateo transpone el tema del secreto al del «retiro» (Mt 12,15-21; 14,1-16,12). Juan deja que se trasluzca en sus diálogos (cf. pp. 123-125). La tradición presentaba, por tanto, a Jesús no sólo como Mesías escondido de hecho, según una tradición judía, sino como Mesías que quiso esconderse [20].

Después de llegar así a la más antigua tradición evangélica, nos queda por franquear una última etapa: ¿quiso el propio Jesús ser un Mesías oculto? Para responder a esta pregunta podemos apelar a la pedagogía de que Jesús se muestra preocupado. Efectivamente, esa discreción evitaba a los judíos una interpretación carnal del mesianismo y también atemperaba la insostenible luz de su divinidad. En realidad, no se trata en este caso de una simple táctica: lo secreto es el comportamiento general de Jesús siempre que se trata de su persona y de su misión.

Por tanto, hay que completar la respuesta. La actitud de Jesús se inscribe en la economía de la redención. Jesús no podía hablar claramente antes de que su resurrección hubiera consagrado su obra y su persona. Su misión debía estar terminada para que sus palabras y su comportamiento pudieran aparecer a plena luz. De hecho, cuando llega su hora, le vemos afirmarse con absoluta claridad.

Por ello pensamos que esta actitud expresa una condición de la propia revelación. Jesús no podía encerrar el misterio de su persona en un título cualquiera, como una especie de cómodo vehículo del que se habría adueñado la sabiduría humana; tenía ante todo que arrancar esa sabiduría a sí misma, invitándola a plantear la pregunta: «¿Quién eres?» Jesús quiere presentarse a un tiempo como Mesías y velar su dignidad mesiánica: doble actitud que refleja la doble cara de un misterio que no puede dejarse aprehender ni comprender totalmente, pero que quiere entregarse. Las parábolas, ya lo hicimos observar, las entienden por igual las muchedumbres y los discípulos; pero sólo éstos abordan al Maestro para reclamar la comprensión que no alcanzan. Es porque la presencia de Jesús, sus palabras y sus gestos se proponen como una invitación a la libertad y deben inducir al hombre de buena voluntad a que plantee la pregunta decisiva. Por eso decíamos antes que el retrato de Jesús no debe ser «objeto» de una consideración independiente de su mensaje: éste

[20] E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn* (1955).

presenta a Jesús como un interrogante antes de manifestarse como la respuesta a la expectación que suscita.

De esta manera, el mensaje orienta a los espíritus hacia el reconocimiento de la actualidad del reino de Dios en su persona. Pero no se da por satisfecho con esta invitación; sugiere también la manera de responder: «Arrepentíos, porque se ha acercado el reino de Dios» (Mt 4,17; Mc 1,15). Esta conversión solicitada se refiere a la vez al presente inaugurado y al futuro que vendrá; eso es lo que dificulta la distribución de tales llamadas; sin detenernos en las que sólo recomiendan la vigilancia, vamos a indicar cuáles son las diversas facetas de la conversión propiamente dicha [21].

La profecía de Isaías, leída por Jesús en la sinagoga de Nazaret, da el tono: esta buena nueva es la liberación, la libertad, en una palabra, «un año de gracia» (Lc 4,18-19). Para las muchedumbres, las bienaventuranzas suenan como un canto de victoria sobre el mal: bienaventurados los pobres, los mansos, los que padecen hambre, los que lloran (Lc 6,20-21*). Ya no se habla de la venganza del Señor, sino que se afirma en todo la misericordia. Jesús dice a los discípulos: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque yo os digo que muchos profetas y justos quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron» (Mt 13,16-17; Lc 10,23-14). Los misterios del reino de los cielos se confían a los pequeños (Mt 12,11; Lc 10,21); y la alegría debe estallar en el corazón de aquel que ha encontrado el tesoro escondido en el campo o descubierto la perla que buscaba (Mt 13,44-45).

Podemos reunir algunas de las metáforas mediante las cuales clama Jesús la alegría de los tiempos nuevos [22]. Es el tiempo de las bodas, durante el cual no se puede estar triste (Mt 9,15), el del vino nuevo que hace estallar los odres viejos (Mt 9,17**); es también la época de las mieses abundantes (Lc 10,2*), ya que los campos están amarillos, y el segador camina sobre las huellas del sembrador (Jn 4,35-36). Ahí está el esperado pastor que viene en busca de las ovejas perdidas (Mt 15,24) a fin de agrupar el rebaño disperso (Mt 9,36; 26,31*; Lc 19,10). Ahí el médico que

[21] *La conversion:* LV 47 (1960).

[22] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 98-106 (trad. española: *Las parábolas de Jesús*, Estella ³1971); ídem, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh 1930) 24-27.

viene a curar a los enfermos (Mt 9,12**), el dueño de la casa que reúne a los suyos (Mt 10,25), el valiente que entra en casa del fuerte y le arrebata su botín (Mt 12,29**). Se conceden los bienes de salvación: perdón de los pecados (Mt 9,6**), triunfo sobre la enfermedad y la muerte (Mt 9,18-26**).

Estas proclamaciones querían llamar la atención y lo consiguieron, pero sin obtener el resultado que se buscaba. Jesús sacudía la inercia culpable de sus contemporáneos: «¿Con quién compararé esta generación? Es semejante a los niños sentados en la plaza que se gritan unos a otros diciendo: Hemos tocado la flauta y no habéis bailado, hemos endechado y no os habéis dolido. Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: Es un comilón y un bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,16-19; Lc 7,31-34). Otra vez es una llamada «a que comprendan el tiempo presente, ellos que saben juzgar el aspecto de la tierra y el cielo» (Lc 12,54-56). A veces la llamada se hace imperiosa: «... si tu ojo está enfermo, todo tu cuerpo estará en tinieblas» (Lc 11,34-36); o bien estalla la amenaza de una destrucción, si no hacen penitencia, como los galileos asesinados por Pilato o como aquellos a quienes aplastó la caída de la torre de Siloé (Lc 13,1-5).

Estas advertencias y muchas otras quieren demostrar a las muchedumbres la gravedad del tiempo en que viven, invitarlas a reconocer el reino de Dios que actúa ante sus ojos. Todo ello se resume en la pregunta decisiva: «¿Quién es, pues, ese hombre?»

2. *El establecimiento del reino*

El anuncio de la actualidad del reino de Dios encubre una ambigüedad. Mientras los discípulos fieles interrogan a Jesús, y los discípulos de Juan Bautista no comprenden su manera de actuar, las muchedumbres se retiran decepcionadas. Soñaban con un mesianismo nacional y terrestre y querían que Jesús pusiera manos a la obra, seguramente contra los romanos o quizá contra los jefes del pueblo. En este contexto de mala inteligencia de su mensaje es donde las parábolas del reino de los cielos adquieren su sentido. La «jornada de las parábolas» es el resultado de una composición de los evangelistas, o, mejor dicho, de la tradición subyacente a los sinópticos; las explicaciones de las diferentes parábolas se retocan en función de las necesidades de la Iglesia apostólica. Pero esto no autoriza en absoluto a pensar que el

esquema parábola/petición de explicación/interpretación no se remonte a Jesús o a no poder situar este grupo de parábolas en una determinada coyuntura de la vida de Jesús. No son sólo una revelación sobre el futuro del reino, sino también una manifestación de la manera como enseñaba Jesús [23].

Lo que aquí nos interesa es que asistimos al desarrollo de una historia. Al afirmar que el reino de Dios actúa, Jesús puede dar a entender que ha llegado el fin de los tiempos. No obstante, por su estilo distinto del de los zelotas, de los fariseos o de los visionarios, Jesús decepciona, ya que el tiempo de la victoria que anuncia para hoy no se manifiesta todavía. De esta manera hace su aparición un tiempo intermedio; tiene una duración, con un principio, un medio, un fin. Tal o cual imagen, utilizada anteriormente para demostrar que el fin llega con Jesús, va a encontrar aquí su sentido clásico: la cosecha no indica ya el tiempo presente, sino el fin de los tiempos; lo que es actual es la siembra y la maduración.

Sin duda, la interpretación de las parábolas del reino ha sido falseada por algunos modernos, preocupados por encontrar en ellas la noción de evolución que se nos ha hecho familiar; contra este anacronismo, Jeremias indica que «el hombre moderno va al campo y mira hacia abajo: comprueba un desarrollo biológico. Los hombres de la Biblia se dirigen a esos mismos campos y miran hacia lo alto: ven un milagro de Dios que sigue a otro milagro; se trata de auténticas resurrecciones de la muerte» [24] (cf. 1 Cor 15,35-38; Jn 12,24-25; 1 Clem 24,4-5). Así, el oriental tendría a la vez ante sus ojos el principio y el fin, hasta el punto de que las parábolas del reino consistirán esencialmente en afirmar el contraste entre el principio miserable y el final grandioso. De hecho, es conveniente matizar estas afirmaciones, siguiendo a N. A. Dahl [25]. Los hombres de la Biblia se interesan también por el crecimiento orgánico, pero por un crecimiento dirigido por

[23] C. H. Dodd, *Las parábolas del reino* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1974); B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* (Cambridge 1937); D. Buzy, *Les Paraboles traduites et commentées* (París 1933); M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu* (Münster 1941); W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu* (Hamburgo 1956); J. Jeremias *Las parábolas de Jesús* (Estella ^{3}1971).

[24] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 130.

[25] N. A. Dahl, *The Parables of Growth:* «Studia Theologica» 5 (1951) 132-165; G. Stählin, *Fortschritt und Wachstum. Zur Herkunft und Wandlung neutestamentlicher Ausdruckformen,* en *Mél. J. Lortz* (1957) 13-25.

el mismo Dios: de esta manera, Dios, que dirige el curso de la historia, determina el tiempo y los plazos. Ni proceso inmanente, ni catástrofe imprevista, sino designio del Dios fiel que guía la historia hacia su fin y cuya fidelidad se expresa a través de la regularidad de las leyes de la naturaleza (Gn 8,22; Is 55,10-11).

Si se adopta este principio de interpretación, las parábolas del sembrador, de la cizaña, del grano de mostaza, nos parecen propuestas por Jesús a fin de justificar su ministerio [26]: le bastaba describir la historia del reino de Dios, la manera como se establece sobre la tierra. Esta historia empieza con la parábola del sembrador, que no habla para nada del reino, sino que se inicia describiendo un gesto humano: el del sembrador. Pero este gesto se convierte pronto en la historia de la sementera hasta el término del desarrollo: una parte se perderá, sólo un resto dará fruto, pero ¡qué fruto! Al mostrar así, a un tiempo, el fracaso de una parte de la siembra y el sorprendente éxito del grano que cayó en buena tierra, Jesús relata su propia historia: fracaso ante la mayoría, maravilloso éxito entre los pequeños. De esta manera, sea original o no la sentencia final sobre la llamada que hay que escuchar, la historia invita a la reflexión. Juan Bautista podía comprender que Jesús, puesto que habla de granazón y no de cosecha inmediata (cf. Lc 3,17*), admite un tiempo intermedio y, por tanto, un devenir en el corazón de los hombres. En cuanto a los discípulos, son tranquilizados por la confianza que manifiesta Jesús e invitados, al propio tiempo, a ser la buena tierra, acogedora de su palabra [27].

La parábola de la cizaña prosigue esta historia, que no es ya la del sembrador, ni la de la sementera, sino la del reino de los cielos; llegados desde la sementera a la espiga, vamos ahora de la espiga a la cosecha. Jesús completa la enseñanza precedente. Aparentemente, sólo había buen grano, pero en realidad estaba mezclado con el malo; y esto durará hasta el último día. Jesús proyecta, por tanto, antes de la cosecha, un largo tiempo intermedio en el curso del cual, al manifestarse las obras del enemigo, hay que ser pacientes como Dios, tolerar la mezcla de buenos y malos. Pero llegará el juicio y será entonces la victoria definitiva de Dios. Aquí también, si tratamos de situar esta parábola en el

[26] E. Hoskyns, *L'Énigme du Nouveau Testament* (traducción francesa, Neuchâtel/París 1949) 145.

[27] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft...* (1959) 100-103; W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 33.

ministerio de Jesús, no tenemos derecho a encontrar una réplica a la enseñanza de Juan Bautista, de quien copia incluso las palabras, aunque cambiando su sentido (compárese Mt 12,20 y 3,12) [28].

La misma consigna de paciencia aparece de manera equivalente en Marcos, que no relata la historia de la cizaña, pero es el único que transmite la parábola «del grano que germina solo». En realidad, no plantea un contraste entre la pasividad del hombre y la actividad de la semilla, sino entre la pasividad del hombre durante el tiempo del crecimiento y su prisa por segar cuando ha llegado la hora: la intención apunta a «la confianza del sembrador». El éxito de la siega no depende tan sólo del terreno donde cae la semilla, sino ante todo de Dios, que dispone los tiempos con medida. Una lección más, destinada a los «activistas» de toda clase, que quieren determinar con su acción el día y la hora de la liberación [29].

Finalmente, las parábolas del grano de mostaza y de la levadura [30] subrayan el contraste entre la pobreza de los comienzos y el esplendor de la realización final. La fe es necesaria para descubrir, a través de los modestos principios del reino, la gloria que se manifestará, y ver, en la aparente inmovilidad de la masa, la fermentación de la palabra de Dios.

En suma, Jesús anuncia que Dios actúa ya; ese hoy, que no es final, sino principio. Su reino, que parecía deber realizarse sin tardanza tiene una historia: un principio (la sementera) y un final (la siega) preparados por un tiempo de crecimiento (las espigas). La consecuencia es de gran importancia en el mensaje de Jesús: existe un aspecto desde el cual el fin del mundo no es, a sus ojos, inmediato.

Estas parábolas, dirigidas sin duda a las muchedumbres, sólo fueron comprendidas por los discípulos, a quienes, seguramente, se las explicó Jesús, al modo de los rabinos de entonces y en el espíritu de la corriente apocalíptica de su época: la enseñanza adoptaba entonces un carácter de «revelación», proporcionado por el maestro de sabiduría, convertido en «revelador» [31]. Por

[28] B. T. D. Smith, *The Parables...* (1937) 196-200; W. Michaelis, *ibid.*, 42-49; R. Schnackenburg, *ibid.*, 107-108.

[29] B. T. D. Smith, *The Parables...* 129-132.

[30] O. Kuss, *Zum Sinngehalt des Doppengleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig:* Bib. 40 (1959) 641-653; F. Mussner, *1Q Hodayoth und das Gleichnis vom Senfkorn:* BZ 4 (1960) 128-130.

[31] M. Hermaniuk, *La Parabole évangélique* (1947).

su mediación, Dios revela el futuro mediante visiones enigmáticas que provocan en el oyente una demanda de interpretación; cuando el hombre ha reconocido de esta manera que su razón no puede acceder al misterio, un ángel viene a explicarle la visión inicial. ¿No es así como procede Jesús en la tradición de las parábolas referentes al reino? Se comporta no sólo como maestro de sabiduría, sino como revelador de los misterios de Dios En estas condiciones, el esquema ternario parábola/petición de explicación/interpretación subyacente a los tres sinópticos (y sistematizado por Mateo) podría remontarse a Jesús persona; la cosa resulta muy verosímil, sobre todo cuando se detecta su sustancia en el evangelio del propio Juan [32]: la revelación se divide en dos etapas, separadas por la pregunta del discípulo que no entiende, hasta el final de Jn 16-29-30, que concluye como Mt 13,51: «Hemos comprendido.»

Así, mirando al hoy del reinado de Dios, se comprende mejor qué relación une el reino con la persona de Jesús. La cuestión relativa al reino de Dios no trata simplemente *sobre* Jesús, sino que se dirige *a* Jesús.

Desde el momento en que se trata de los «misterios» del reino de los cielos, dados a conocer por el mismo Dios (Mt 13,11**), ya no es la muchedumbre, sino los discípulos quienes constituyen el verdadero auditorio de Jesús. Las parábolas que acabamos de recordar son las únicas que inculcan una enseñanza semejante; pero existen numerosas exhortaciones que expresan a su manera la lección esencial que hemos sacado: la paciencia del hombre durante este largo intervalo y la inteligencia de su actividad.

No es fácil descubrir esos textos, ya que tropezamos con el hecho indubitable de que la Iglesia apostólica ha interpretado ciertos palabras de Jesús en el sentido de una próxima parusía. Ya hemos hecho observar cómo Mateo 24,42 alegoriza en «vuestro Señor» la expresión «señor de la casa», de quien Jesús hablaba en la parábola (Mc 13,35); igualmente, «el ladrón nocturno» ha hecho pensar en el Cristo del fin de los tiempos (Mt 24,42; Lc 12,39; cf. Ap 3,3; 16,15). Otro ejemplo: la recomendación a la vigilancia ocupaba un lugar importante en la predicación primitiva, y ciertos autores creen que el retraso en la parusía ha llevado a la Iglesia a proyectar sobre las enseñanzas de Jesús las

[32] L. Cerfaux, *Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de saint Jean* (1947), en *Recueil* II, 17-26.

exhortaciones que quería prodigar ella misma a los creyentes. De esta manera, algunos querrían ver, en la mención «cuando el amo tarda» (Mt 24,48; 25,5), una alegoría posterior a Jesús que ha falseado el verdadero sentido de la parábola; según Jeremias [33], se habría dirigido a la muchedumbre para prevenirla ante la crisis inminente: llamamiento a convertirse en razón del tiempo actual. De hecho, como muestra R. Schnackenburg [34], es muy posible que estas parábolas fueran explicadas a los discípulos y no a la muchedumbre: es lo que sugiere la repetición continua de «servidores»; Jesús se dirige así, no a los jefes del pueblo, sino a sus discípulos, enseñándoles cómo deben servir (Lc 17,7-10) y anunciándoles cuál será su suerte (Mt 10,24-25; 20-27; Lc 22,26-27). Jesús enseña a sus discípulos cómo debían comportarse ante la parusía que se acerca, pero que tarda en llegar. Para estar dispuestos se hace necesario «tener ceñidos los lomos y encendidas las lámparas» (Lc 12,35), así como una provisión de aceite suficiente, a imagen de las vírgenes sensatas (Mt 25,4); hay que portarse como un servidor bueno y fiel (Mt 24,45-51; Lc 12,42-46) y hacer fructificar los talentos confiados (Mt 25,14-30). Querer encontrar en estas parábolas una simple amenaza con respecto a la multitud o a los jefes del pueblo es desconocer, en nombre de una teoría rígida, la riqueza concreta y «alegorizante» de las parábolas en boca de Jesús.

3. *Hacia el reino futuro*

Si el reino de Dios actúa desde la venida de Jesús y se desarrolla en una maduración progresiva, ¿a qué hablar todavía de un final, de una parusía? Esta es la consecuencia extrema a que han llegado algunos intépretes recientes, sobre todo de lengua inglesa: C. H. Dodd [35], F. Glasson [36], J. A. T. Robinson [37]: si la escatología está «realizada», ya no debemos esperar la parusía.

No obstante, las parábolas precedentes muestran ya que, en en el pensamiento de Jesús, la inauguración y el crecimiento del

[33] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 43-44.

[34] R. Schnackenburg, *Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung:* HJKC (1960) 447-450; W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 93.

[35] C. H. Dodd, *Las parábolas del reino,* 183.

[36] T. F. Glasson, *The Second Advent* (Londres 1947).

[37] J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (Londres 1957).

reino de Dios no suprimen en absoluto su futura consumación. Eso es lo que debemos aclarar ahora, con ayuda de algunos textos establecidos críticamente. La tarea no será difícil, ya que abundan en los evangelios los pasajes de esta clase. Deberemos abordar también una cuestión que va ligada a ese problema y que concierne a la interpretación que conviene dar a la expresión «Hijo del hombre»; generalmente, como veremos, sólo aparece en los pasajes propiamente escatológicos.

Jesús habló a menudo del reino que viene, que debe llegar, y entonces la perspectiva es claramente de un futuro, más o menos cercano, pero siempre cierto. Indiquemos algunos pasajes [38]. La petición del *padrenuestro* es significativa: «Venga tu reino» (Mt 6,10), en el sentido del reino consumado. Es el reino del final de los tiempos en el cual se debe «entrar» (Mt 5,20; 7,21; 18,3*; 19,23*; 21,31; 22,12; Lc 11,52) o del cual es posible verse arrojado (Mt 13,42-50; 22,13; 25,30; Lc 13,28*). Hay que «buscarlo» (Lc 12,31*), tener parte en él (Lc 20,35), heredarlo (Mt 5,5; 25,34; Mc 10,17*; Lc 10,25). Será «dado» (Lc 12,32) de acuerdo con las promesas (Mt 5,3.10; Mc 10,14). Igualmente, las imágenes y las metáforas utilizadas para señalar la actualidad del reino encajan más bien en un contexto escatológico futuro: el árbol inmenso donde anidan los pájaros del cielo, según la profecía de Ezequiel (Ez 17,23) y de Daniel (Dn 4,17-18 en Mt 13,32*), la red repleta de peces (Mt 13,47-48), el banquete final (Mt 22,1-10.11-13; 25,1-12; Lc 12,37; 13,28; 14,10.15).

De una manera opuesta a los visionarios apocalípticos, Jesús no asigna una fecha precisa a esta venida. Sin embargo, hay tres textos que ofrecen dificultad, puesto que parecen indicar que no pasará esta generación sin que se realice todo esto (Mt 10,23; 24,34*; Mc 9,1) [39]. Algunos autores no temen decir que Jesús se habría equivocado al fijar en su generación el fin del mundo. (T. W. Manson, O. Cullmann; W. G. Kümmel, G. Beasley-Murray.) Pero ¿no convendrá abstenerse de un comentario semejante si se tienen en cuenta las declaraciones explícitas de Jesús mismo? ¿No afirmó que no podía «observarse» la venida del reino? (Lc 17,20-21, cf. pp. 377-379). ¿No declaró, con una sentencia

[38] Véanse las obras clásicas, como J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu* (París 1957); R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft...* (1959) 110.

[39] Sobre Mt 10,23, véase J. Dupont, NT 2 (1958) 228-244; H. Schürmann, BZ 3 (1959) 82-88. Sobre Mc 9,1, véase F. J. Schierse, Sch. 29 (1954) 520-536; R. Schnackenburg, *ibid.,* 141-143.

que ha dejado perpleja a la tradición entera, que «de aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre»? (Mt 24,36). Sea cual sea la interpretación que se dé a los tres pasajes señalados más arriba, no debe contradecir el sentido general de la mayoría de las sentencias de Jesús ni sus declaraciones explícitas.

Antes de detallar las consecuencias que esta ignorancia del día preciso y de la hora exacta de la venida del reino pueda tener sobre el comportamiento de los discípulos de Jesús, hay que examinar sumariamente la relación de esta venida con su propia persona. En efecto, Jesús no se presentó solamente como el que inauguraba el reino de Dios y conocía los secretos de su crecimiento; ha perfilado, en el horizonte escatológico de la parusía y de la consumación del reino, la figura enigmática del Hijo del hombre.

Los estudios contemporáneos no tratan ya casi sobre el significado de la expresión; se está de acuerdo en no identificarla con la tradición de Ezequiel, según la cual equivaldría al «hombre que soy» para atraer la atención sobre su persona, sin tomar abiertamente —y, por así decirlo, oficialmente— el título de Mesías. No es imposible que ése fuera el sentido percibido por los contemporáneos de Jesús [40]. Pero si se intenta determinar lo que quiso decir el propio Jesús, parece más apropiado pensar en el ser celeste anunciado por Daniel, que incorpora en sí el reino de los santos y que debe aportar la justicia y la salvación; podríamos encontrar una confirmación a esta tesis en *Parábolas* del *Libro de Henoc,* que parecen reflejar una tradición anterior a la fe cristiana [41]. Según ellas, el «Hijo del hombre» vendrá el último día a juzgar a los pecadores y a salvar a los justos. Al tomar este título transforma tal función: anticipando el juicio con «autoridad» [42], inaugura la era mesiánica (Mt 12,8**) y salva a los pecadores (Mt 9,6**). Finalmente, atenúa el carácter glorioso de la figura del Hijo del hombre, refiriéndose igualmente

[40] M. J. Lagrange, *Marc* (1929) CI; E. Dhanis, *De secreto messianico:* «Doctor communis» 15 (1962) 22-36.

[41] E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946).

[42] A. Feuillet, *L'exousia du Fils de l'homme, d'après Mc 2,10-28 et par:* RSR 42 (1954) 161-192.

a la del Siervo doliente, de forma que el título adquiere un significado totalmente original [43].

Suponemos que Jesús se identificó con el Hijo del hombre. No obstante, no han faltado críticos radicales que han negado esta identificación. Algunos han pretendido que la primitiva comunidad palestina puso la apelación en boca de Jesús. Pero esta opinión obliga a realizar una transferencia extraña, ya que pondría en boca de Jesús una expresión que precisamente desapareció muy pronto del uso cristiano (salvo en Hch 7,56; Ap 1,13; 14,14), lo que supondría por parte de los evangelistas una gimnasia mental increíble. Por eso, la tendencia actual atribuye a Jesús los *logia* donde se encuentra mencionado el Hijo del hombre. Pero entonces los irreductibles redoblan su sutileza: Jesús, se dice, habló del Hijo del hombre, pero sin afirmar que era él mismo ese personaje que debía venir... La bibliografía sobre este particular es abundante y remitimos a ella [44]. Contentémonos con citar dos o tres sentencias de Jesús que no cabe discutir [45].

«Yo os digo: a quien se declare por mí delante de los hombres, el Hijo del hombre se declarará por él delante de los ángeles de Dios; pero el que haya renegado de mí a la faz del mundo, será negado a la faz de los ángeles de Dios» (Lc 12,8-9; cf. Mt 10,32-33, que sustituye la mención del Hijo del hombre por el pronombre de la primera persona. Teóricamente se puede sostener que el Hijo del hombre es aquí distinto del Jesús que habla; pero entonces se priva a la sentencia de su verdadero sentido, que expone la nueva situación de aquel que se ha entregado o ha rechazado a Jesús. Introducir un tercer personaje es complicar la situación hasta el punto que sería necesario justificar entonces la relación de este nuevo personaje con Jesús [46]. De hecho, si Jesús se designa de esta manera, hay que atribuirlo a su voluntad

[43] S. Mowinckel, *He that Cometh, The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism* (Oxford 1959) 346-350; E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (Lund 1953) 225-307; E. Sjöberg, *Der werborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel/París 1958).

[44] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft...* (1959) 112-122; A. J. B. Higgins, *Son of Man-Forschung since Teaching of Jesus,* en *Mém. T. W. Manson* (1959) 119-135.

[45] Salvo para H. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung* (Gütersloh 1959).

[46] R. Schnackenburg, *ibid.,* 116.

de no desvelar demasiado aprisa su gloria futura sino tender un velo sobre el misterio de su persona.

De la misma manera pueden interpretarse otros textos: Mt 16,27**; 25,31-46; Lc 11,29-30; y la respuesta de Jesús al sanedrín que le pregunta si es Cristo, el Hijo del Bendito: «... veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mc 14,62; Mc 26,64; Lc 22,69) debe entenderse como un anuncio de la parusía del Hijo del hombre, es decir, de Jesús.

En resumen, día vendrá en que se consume el reino de Dios; entonces aparecerá el Hijo del hombre, Jesús, glorificado después de su existencia en la oscuridad de la carne, después del crecimiento del reino de Dios. La apelación Hijo del hombre no indica directamente lo que es Jesús, sino más bien lo que hace o lo que debe hacer; se trata de una designación apocalíptica (es decir, escrita en el cielo y revelada sobre la tierra mediante la vida de Jesús) de la misión de juez que le ha sido confiada [47].

En la perspectiva de un día cuya fecha se ignora, pero que se sabe ineluctable, Jesús pide a todos que velen y estén prestos. Estas exhortaciones se presentan generalmente en el marco de las consignas de alcance moral que volvemos a encontrar más adelante y que no deben reducirse con demasiada exclusividad a enseñanzas sobre la crisis inminente. Por ejemplo, no es seguro que el sentido primitivo de la parábola del administrador sagaz exija entenderla en la perspectiva de un juicio inminente (Lc 16,1-8; cf. pp. 329-331). Igualmente, H. Schürmann protestaba [48] contra quienes reducían a una enseñanza sobre la parusía la parábola de los dos hombres que caminan juntos dirigiéndose ante el magistrado para dirimir sus diferencias (Lc 12,57-59*); según él, Jesús tenía intención de enseñar con ello la necesidad de la reconciliación.

Ciertamente se debe a Jesús la imagen del ladrón nocturno de quien se ignora a qué hora vendrá (Lc 12,39-40*), y también los innumerables estribillos que repiten los temas escatológicos: «Vigilad» (Mt 25,13; Mc 13-33-37; Lc 12,37-38), «estad prontos» (Mt 25,10; Ic 12,40*; 12,47). Es también la alusión al

[47] J. Guillet, *A propos des titres de Jésus: Christ, Fils de l'homme, Fils de Dieu,* en *Mém. A. Gelin* (Le Puy 1961) 309-315.

[48] H. Schürmann, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu:* «Theol. Jahrbuch» (Leipzig 1962) 320-340, espec. p. 327.

lazo que cae sobre los pajarillos despreocupados (Lc 21,35), o a la separación repentina e inesperada: «Estarán dos en una misma cama: uno será tomado y el otro dejado; dos mujeres estarán moliendo: una será tomada y la otra dejada» (Lc 17,34-35*). En este pasaje de Lucas (17,20-37) —la mejor reliquia del discurso escatológico—, se vuelven a encontrar las imágenes tradicionales: en el día del Hijo del hombre sucederá como en los días de Noé y en los días de Lot; lloverá del cielo fuego y azufre (Lc 17,26-29).

En todo esto, en lugar de los signos precursores que dejarían al hombre el tiempo de prepararse, hay una inmediatez fulminante a la que no es posible escapar. Este era el pensamiento de Jesús sobre el reino futuro, el retorno del Hijo del hombre.

LA REVELACION DEL PADRE

Cuando anuncia el reino de Dios actuando desde ahora a través de sus milagros y sus exorcismos; cuando revela los misterios del crecimiento y de la consumación del reino de los cielos, Jesús renueva el sentido de la historia de los hombres: debido a su venida, la historia recibe un nuevo polo temporal. Pero hasta su muerte Jesús no descubrió el secreto de un mesianismo que no podía ser comprendido ni encontrar su verdadera dimensión sino mediante la revelación de su filiación divina.

El mesianismo de Jesús desborda por todas partes la idea que se hacía Israel del Mesías: no se esperaba al Hijo de Dios como tal, ni tampoco se pensaba en la muerte del Mesías. Desde luego, de acuerdo con las promesas divinas, Jesús es el libertador de Israel y guía hasta su acabamiento la historia de la salvación; pero si realiza de este modo el papel del Mesías es porque, siendo Hijo de Dios, ha atravesado la muerte. Se comprende que en estas condiciones, el secreto mesiánico con que Jesús rodeó su existencia sea una invitación a profundizar nuestra mirada sobre aquel que nos habla.

También en este caso, Jesús no nos revela su filiación utilizando declaraciones explícitas y repetidas. Encontramos, sin duda, semejantes afirmaciones, que señalan la cumbre de esta revelación, pero, como de costumbre, Jesús se manifiesta ante todo indirectamente como Hijo: revelándonos la paternidad de Dios.

Cuando abordan este tema, los historiadores tienen cuidado

de recordar que la revelación de la paternidad divina no es en absoluto una innovación por parte de Jesús. Citan el himno de Cleantes a Zeus (330 a. C.) o las sentencias de Epitecto (siglo I d. C.); hacen notar las evidentes afirmaciones esparcidas por la Biblia. Pero lo que presta fuerza y belleza a la revelación que hace Jesús es precisamente su radical originalidad en relación con semejantes antecedentes. Dicho con palabras muy sencillas a fin de superar de una vez todas las expresiones anteriores: lo que fundamenta la afirmación de la paternidad divina no es la comunidad de la naturaleza entre los hombres; y esta paternidad, que el Antiguo Testamento había afirmado como una realidad colectiva que interesaba a todo Israel o bien como el término escatológico de la piedad individual, adquiere una nueva profundidad: Dios es el Amor y Jesús es su hijo por naturaleza.

El reino de Dios que actúa, es el reino del Padre que está en los cielos; pero el acontecimiento anunciado no es simplemente un punto en la línea del tiempo; llega a la plenitud en un diálogo personal y siempre actual de Dios con su Hijo y con sus hijos. La actitud que se exige a los hijos no será ya sólo la conversión, la paciencia, la vigilancia, sino la absoluta confianza en el amor misericordioso del Padre [49].

1. *Presencia del Padre*

A los ojos de Jesús, Dios conserva un doble aspecto: el del Señor cuyos servidores son los hombres y el del Padre que ama a los hombres como a hijos. La constante relación de estos dos aspectos confiere al «retrato» de Dios majestad y bondad a un tiempo [50]. Pero el segundo rasgo no debe borrar el primero, so pena de «humanizar» excesivamente el rostro del Padre, so

[49] T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge 1931) 89-115; G. Quell y G. Schrenk, *Pater,* en TWNT 5 (1954) 946-1016; H. F. D. Sparks, *The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels,* en *Mém. R. H. Lightfoot* (1955) 241-262; H. W. Montefiore, *God as Father in the Synoptic Gospels:* NTS 3 (1956-1957) 31-46; P. Schruers, *La paternité divine en Mt 5,45 et 6,26-32:* ETL 36 (1960) 593-624; A. George, *Le Père et le Fils dans les évangiles synoptiques:* LV 29 (1956) 603-616; P. Ternant, *Père et pères,* en VTB (1962) 799-808; trad. castellana: *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1965).

[50] Este aspecto ha sido perfectamente recalcado por W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi* (1957) 74-77.

pena de naturalizarlo. ¡Cuánta profundidad hay en la respuesta de Jesús al joven rico que le llamaba «Mastro Bueno»!: «¿Por que me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10,18). Paternidad única, efectivamente: «No llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23,9).

Para penetrar el secreto de esta bondad paterna no basta citar las maravillosas enseñanzas de Jesús referentes al «Padre que hace salir el sol sobre los malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45), el «Padre celeste que sabe que necesitáis todas estas cosas» (Mt 6,32; Lc 12,30), «que hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados» (Mt 10,30; Lc 12,7; cf. 21,18). Esto podría ser simplemente una extensión hasta el infinito de nuestros sentimientos paternales: volveremos a hallar esta profundidad humana pero sólo tras haber intentado penetrar más allá en el misterio de la bondad de Dios.

Hemos de partir, con Jesús, del dato fundamental de la creación que se expresa en la imagen del servidor. A los ojos de los hombres, Dios puede compararse al administrador de una gran hacienda. En Galilea, algunos propietarios confiaban la gestión de sus tierras a algún administrador durante los viajes que efectuaban por el extranjero; así, por ejemplo, sabemos de la larga ausencia de Arquelao en el año 4 a. C. para asegurar en Roma su soberanía sobre Judea y que terminó, a su regreso, con una venganza sangrienta contra sus adversarios: alguna parábola de Jesús podría aludir a estos acontecimientos [51]. Por tanto, Jesús asimila a menudo a los hombres a unos aparceros que deben ser fieles a la administración de los bienes a ellos confiados por el dueño; deben hacer fructificar esos bienes sin otro interés que el haber servido fielmente: «Cuando hiciereis todo lo que os está mandado, decid: Somos estrictamente servidores; lo que *teníamos que hacer* eso hicimos» (Lc 17,10; el vocablo griego *achreioi* es difícil de traducir, pero el sentido es claro: el servidor no tiene derecho alguno en justicia). Por el contrario, si el servidor es infiel, contrae una deuda con su dueño; se convierte en su deudor, y el dueño en acreedor.

[51] *Antigüedades judaicas,* XVII, 299-300 (traducción castellana, en Flavio Josefo, *Obras completas,* 5 t., Buenos Aires); *Guerra judaica,* II 80 (traducción castellana, en G. Ricciotti, *La guerra judaica de Flavio Josefo,* Barcelona 1960). Sobre Lc 19,12-27, cf. M. Zerwick, *Die Parabel vom Thronanwärter:* Bib. 40 (1959) 654-674.

La plegaria de Jesús: «Perdónanos nuestras deudas como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores» (Mt 6,12) hay que entenderla en este contexto de ideas. El hombre no es, sencillamente, el servidor de Dios, sino que está en deuda con él. Y ello debido a que todos los hombres son, ante Dios, infieles y pecadores.

Esto permite apreciar mejor la bondad paternal de Dios. Por ejemplo, en la parábola del deudor despiadado (Mt 18,23-35), Jesús comenta de hecho la petición del *Padrenuestro*. Ahora bien, al propio tiempo que relata una historia que, habida cuenta de las costumbres de la época, puede tener una apariencia de verdad, desliza un rasgo inverosímil, que saca al oyente de su reducido universo: la suma que debe el servidor a su rey alcanza la cifra de unos sesenta millones de francos oro. La deuda es tan enorme que la historia relatada no puede transcurrir bajo un régimen contractual legal: el deudor es insolvente. El judío buscaba pagar sus deudas mediante buenas obras, limosnas, gestos caritativos, prácticas cultuales: «Señor, dame un respiro y te lo pagaré todo, le dice a su rey» (Mt 18,26); pero su deuda es demasiado enorme para que sea posible pagarla jamás.

No obstante, Dios se la condonó totalmente (cf. Lc 7,41-43). Verdaderamente, existe en Dios un más allá de la justicia humana, que saca al hombre de su tranquila seguridad y puede ser para él fuente de esperanza, aun cuando se reconoce como servidor infiel.

Este más allá lo revela Jesús en la parábola que se suele titular «el hijo pródigo», pero sin razón, ya que no es ése el personaje central [52]. «El padre del pródigo», que es, al mismo tiempo, el padre del primogénito celoso de sus derechos, es el centro de la parábola relatada a los fariseos que murmuraban: «Este acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15,2). Jesús comió, por ejemplo, con aquellos a quienes los judíos practicantes —a causa de su profesión— denominaban «pecadores»: los publicanos; el hecho es rigurosamente histórico y de los más significativos: gracias a este comportamiento, Jesús nos revela la profundidad del corazón de Dios. Esta es la finalidad de las tres parábolas agrupadas por Lucas: la oveja perdida, la dracma extraviada, el padre del pródigo (Lc 15,1-32). Las dos primeras repiten insistentemente: Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría

[52] J. Jeremias lo titula: «El amor del Padre», en *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 113.

por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia» (Lc 15,7.10). Y la alegría de Dios se expresa aún más claramente en la tercera parábola. No es éste el lugar para analizarla, y hemos de remitir al lector a los inagotables comentarios de que ha sido objeto [53].

Al levantar unas barreras entre los hombres, aunque lo hicieran en nombre de la fidelidad a la ley, los fariseos desconocían el corazón de Dios, cuya paternidad se encuentra con predilección en el acto del perdón. ¿Quién sabe si el hijo, rebelde al principio, no llegará a arrepentirse? (Mt 21,28-31). ¿Y cómo despreciar al publicano que ora? (Lc 18,9-14). A los ojos de Jesús, Dios es, ante todo, Padre, porque lleva su amor hasta perdonar totalmente las deudas impagables que los hombres han contraído con él.

Sabiendo que Dios le perdona de este modo, ¿cómo no perdonará el hombre a su prójimo? Por esta razón, Jesús se preocupa de recalcar siempre cómo esta enseñanza sobre el amor misericordioso nos obliga a perdonar las ofensas de nuestros hermanos. Así, en la parábola del deudor insolvente, el dueño entrega a los torturadores al servidor a quien había perdonado su deuda, porque éste se había mostrado inexorable con sus hermanos: «Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdona cada uno a su hermano de todo corazón» (Mt 18,35).

El precepto de amar a los enemigos se relaciona también con el amor a un Dios paternal y misericordioso; no se sitúa en la prolongación inmediata del amor al prójimo, sino que se enraíza en el amor misericordioso del Padre. Basta con oír el texto que puede reconstruirse partiendo de las dos recensiones del discurso inaugural de Jesús (Mt 5,43-48; Lc 6,27-28.36) [54]. «Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y hacer bien a los que os odian. Haced bien a los que os maldicen. Rogad por los que os persiguen. (Lc 6,27-28). Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis? ¿No hacen eso también los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? ¿No hacen esto también los gentiles? (5,46-47). Así seréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace

[53] J. Danten, *La révélation du Christ sur Dieu dans les paraboles:* NRT 87 (1955) 450-477; C. H. Giblin, *Structural and Theological Considerations on Luke 15:* CBQ 24 (1962) 15-31.

[54] J. Dupont, *Les Béatitudes* (1958) 155.

salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt 5,45). «Sed, pues, misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36).

Jesús no se da por satisfecho con el ideal estoico, que impone a todos superar las fronteras entre razas y personas: si todos los hombres son hermanos más allá de cuantas querellas puedan oponerlos, es que todos son hijos del mismo Padre celestial y deben imitar su misericordia infinita.

Pero no sólo por esa misericordia está Dios presente entre los hombres; lo está también por lo que hoy llamamos su gracia. Los hombres corren siempre el riesgo de reducir sus intercambios a una operación de regateo —la alianza de Israel con Dios había terminado por concebirse como una especie de *do ut des*—, pero Dios se encuentra por encima de los cálculos humanos. Esta es la enseñanza de la parábola del dueño bondadoso de la viña, donde se reprueban las miradas envidiosas que se encierran en el horizonte de una justicia retributiva: «¿Has de ver con mal ojo que yo sea bueno?» (Mt 20,15; cf. pp. 327-331).

Bajo este enfoque podemos intuir lo que Jesús entendía por retribución [55]. Jesús se expresa de una forma muy humana cuando evoca la recompensa que reserva el Padre celestial a aquellos cuyas obras (limosnas, oración o ayuno) no intentan obtener la consideración por parte de los hombres (Mt 6,1-18). De hecho no se trata de un «derecho» a una recompensa: Dios la ofrece a quien se entrega a él; la «recompensa» es sencillamente el don de su gracia y de su alegría. A partir del momento en que la relación del hombre con Dios es la que le une a un Padre, el amor lleva a cabo la justicia retributiva y presta su valor a cualquier acción religiosa.

2. *Como niños*

Si Jesús coloca a sus oyentes ante el Padre celestial, es sin duda para ensanchar su corazón a la medida del corazón de Dios; es, sobre todo, para enseñarles a recitar el padrenuestro como si fueran niños y a comportarse como verdaderos hijos de Dios, con una fe y una confianza absolutas.

[55] W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums* (Munich 1955); E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes* (Düsseldorf 1962).

Para revelar esta nueva condición a sus discípulos, Jesús se limita a una parábola vivida. Un día, sus discípulos impiden que se le acerquen unos pequeñuelos, probablemente porque, de acuerdo con la opinión de la época, los niños no tienen otro valor que el de una promesa de futuro; su inocencia y su comportamiento no tiene interés, dado que no pueden practicar todavía la ley. Jesús no rechaza a nadie; aún más, «los bendijo imponiéndoles las manos» (Mc 10,16), gesto por el que les otorga el reino del que acaba de hablar: «De los tales es el reino de Dios. En verdad os digo: quien no recibe el reino de Dios como un niño, no entrará en él» (Mc 10,14-15). El reino no es una realidad que se obtiene con las propias fuerzas, como fruto de un trabajo de adulto; es un don que se acoge al modo de niños pequeños, acostumbrados a recibirlo todo. La disposición fundamental no consiste ya, por tanto, en practicar la ley, sino en acoger el reino celestial. El niño pequeño nada tiene para dar, sólo puede recibir [56].

Mateo reproduce una sentencia análoga en otro contexto: una discusión entre discípulos sobre «quién es el mayor en el reino de los cielos». Jesús, «llamando a sí a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: En verdad os digo, si no os volviereis a hacer como niños no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,1-4). La formulación, que pudiera ser más arcaica que la de Marcos, significa ante todo el deber de comportarse como niños que lo reciben todo, pero implica más: el deber de renacer de alguna manera, a fin de volver al estado de niños. No obstante, esta revelación sólo se aclara en el cuarto evangelio, cuando Jesús dice a Nicodemo: «En verdad te digo que quien no naciere de nuevo no podrá entrar en el reino de Dios» (Jn 3,3). Aunque Jesús no habló expresamente de renacer, este pensamiento se encuentra implicado en el pasaje. En cualquier caso, el ideal del discípulo de Jesús que quiere entrar en el reino está simbolizado por el niño: hay que ser como él y, por tanto, esforzarse por renacer para acoger el don de Dios [57].

Existe otro estado humano al que Jesús declara bienaventurado: el de los pobres. Igual que los niños, los pobres nada tienen que dar: todo lo han de recibir. Esta pobreza no es una

[56] E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (Lund 1953) 31-37; W. Grundmann, *Die nèpioi in der urchristlichen Paränese:* NTS 5 (1958-1959) 188-205.

[57] J. Dupont, *Les Béatitudes* (1954) 149-157.

disposición moral, sino un estado de privación que convierte a los pobres en «preferidos de Dios» [58]: todo les falta excepto Dios. Están, por tanto, abiertos al reino que viene, totalmente dispuestos a acogerlo debido a su estado» [59].

El estado infantil o de pobreza es un presupuesto del abandono al Padre celestial. Jesús no explicó claramente esta unión, pero la exige su pensamiento si queremos evitar confundir el comportamiento de los hijos del reino con el de los estoicos, quienes, en razón de la comunidad de naturaleza de todos los hombres, enseñan la «providencia» parternal de Dios.

Jesús no ignoró la dureza de los hombres y de la existencia; no obstante, exigió que su discípulo no se preocupe en cuanto al vestido o al alimento: «Los gentiles se afanan por todo esto; pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso tenéis necesidad. Buscad, pues, primero el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (Mt 6,32-33). Con la confianza que simboliza la despreocupación de los pajarillos del cielo o de los lirios del campo, el hombre debe convertirse en jornalero de Dios: «No os inquietéis, pues, por el mañana; porque el mañana se inquietará por sí mismo; bástale a cada día su afán» (Mt 6,34).

La confianza en el Padre celestial debe mantenerse en medio de las más trágicas situaciones e incluso en la persecución: «No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehena. ¿No se venden dos gorriones por unos céntimos? Sin embargo, ni uno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre. Cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados. No temáis, pues; ¿no valéis más que muchos gorriones?» (Mt 10,28-31; Lc 12,4-7).

Se trata de una situación límite; pero existe el problema de la confianza cotidiana. Una puntualización de Mateo nos aclara el pensamiento de Jesús sobre este punto. Como motivo de orden absoluto, Mateo alega la necesidad de abandonarse al Padre celestial: «Nadie puede servir a dos señores, pues, aborreciendo al uno, amará al otro, o adhiriéndose al uno, menospreciará al

[58] M. J. Lagrange, *Luc* (1927) 187.

[59] J. Dupont, *Les Béatitudes* (1959) 142-148; 169-176; A. George, *Pauvres,* en SDB 7 (1962) 387-406; S. Légasse, *Les pauvres en esprit et les volontaires de Qumrân:* NTS 8 (1961-1962) 226-345.

otro. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24). Lucas, que recoge esta sentencia en otro contexto (Lc 13,13), introduce la enseñanza sobre el abandono mediante la parábola del propietario rico que cree asegurar el porvenir amasando reservas para muchos años, pero le sorprende la muerte (Lc 12,20): «Así será el que atesora para sí y no es rico ante Dios» (12,21). Para Jesús, sólo el cielo es el lugar seguro, a buen recaudo de los ladrones que roban y de los gusanos que devoran: «Donde está tu tesoro allí estará tu corazón» (Mt 6,21; Lc 13,24). Dicho de otra manera, Jesús coloca una frontera, no como en Qumrán, entre dos categorías de hombres, los hijos de las tinieblas y los hijos de la luz, sino entre la tierra y el cielo. De ahí el carácter radical de sus exigencias, a la medida de un absoluto que no es otro sino Dios, pero un Dios Padre, siempre presente en sus hijos.

Aunque Jesús exige poner el tesoro en el cielo, no condena la riqueza en sí mismo. Zaqueo, por ejemplo, ha recibido la salvación, dando sólo lo mitad de sus bienes a los pobres (Lc 19,8-9); su corazón estaba abierto al reino. Pero no sucede así de ordinario, y la riqueza engaña a quien la posee, llevándole a poner en ella su confianza. Los negocios de esta vida impiden que los hombres respondan a la invitación que se les hace (Lc 14,16-20*). El rico ignora tranquilamente al pobre Lázaro, no porque sea un «mal rico», sino sencillamente porque es rico (Lc 16,19-31). Finalmente, según algunos comentadores [60], el verdadero sentido de la parábola del administrador sagaz (Lc 16,1-8), no consistiría en una simple exhortación a estar prevenidos ante un fin inminente; el sentido se descubriría en la sentencia final: «Y yo os digo: Con las riquezas injustas haceos amigos, para que, cuando éstas falten, os reciban en los eternos tabernáculos» (Lc 16,9).

El estado de infancia o de pobreza deben, por tanto, realizarse en la confianza que renuncia a buscar apoyo en las riquezas y se apoya exclusivamente en el Padre celestial. De esta manera se crea un vacío que sólo puede llenar el Padre celestial, quien se deja alcanzar por la oración y la fe: «Cuando recéis, decid: Padre nuestro, que estás en los cielos...» [61].

[60] H. Preisker, *Lukas 16,1-7:* TLZ 74 (1949) 85-92; M. Krämer, *Ad parabolam de villico iniquitatis: Lc 16,8-9:* VD 38 (1960) 278-291.

[61] E. Lohmeyer, *Das Vater Unser* (Gotinga 1946); H. Schümann, *Das Gebet der Herrn* (Friburgo/B 1957); J. Jeremias, *Das Vater Unser im Lichte der neueren Forschung* (Stuttgart 1962); J. Alonso Díaz, *El Padre*

En el adulto, la actitud de niño se llama confianza o fe. Esta disposición, que no es todavía la creencia explícita en alguna verdad, ni la obediencia a la revelación, significa la total entrega de uno mismo a otro, auténtico aspecto de la fe bíblica [62]. Jesús se mostró radical en su exigencia de la fe. Al padre del niño epiléptico que, desconsolado, suplica: «... si algo puedes, ayúdanos, por compasión», le corrige Jesús: «¿Qué es eso de si puedes...? Todo es posible al que cree» (Mc 9,22-23). Evidentemente, Jesús no quiere decir que él tenga necesidad de creer; afirma que, puesto en presencia del reino de Dios, que se manifiesta a través de las obras del propio Jesús, el hombre que cree puede obtenerlo todo.

De hecho, son numerosos los relatos que muestran la eficacia de esta fe: los portadores del paralítico (Mc 2,5), los ciegos (Mt 9,29), la hemorroísa (Mt 9,22**), el centurión (Mt 8,10.13), la Cananea (Mt 15,28). Si falta la fe, el milagro es imposible (Mc 6,5-6); pero la fe puede aumentar, como en el padre del epiléptico: «¡Creo! Ayuda a mi incredulidad» (Mc 9,24). El paso que ha dado hacia Jesús es un principio de fe, pero comprende que su idea sobre este taumaturgo es todavía demasiado humana y que no ve en él la omnipotencia divina en acción. Sin embargo, la «poca fe» que Jesús echa en cara a su discípulos con ocasión de la tempestad (Mt 8,26) o de la multiplicación de los panes (Mt 16,8) equivale a una verdadera falta de fe en una determinada circunstancia. No cabe entonces un más o menos. En este sentido puede interpretarse la siguiente sentencia (cuya traducción es casi imposible): «Dijeron los apóstoles al Señor: Aumenta en nosotros la fe. Dijo el Señor: Si tuvierais fe tanto como un grano de mostaza, diríais a ese sicómoro: Desarráigate y trasplántate al mar, y él os obedecería» (Lc 17,5-6). Dicho de otro modo, ¡no tenéis ni el germen y me pedís que lo aumente! No obstante, en el terreno de la fe no se trata de cantidad. El contexto es, sin duda, obra de Lucas, pero la frase caracteriza perfectamente el

nuestro dentro del problema general de la escatología: «Misc. Comillas» 34 (1960) 296-308; J. de Fraine *Oraison dominicale,* en SDB 6 (1960) 789-800; R. E. Brown, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer,* TS 22 (1961) 175-208.

[62] E. Schweizer, *Discipleship and Belief in Jesus as Lord from Jesus to the hellenistic Church:* NTS 2 (1955-1956) 87-89; *Qu'est-ce que la foi:* LV 22 (1955); X. Léon-Dufour, *Croire en Dieu,* en *Grands Thèmes bibliques* (París 1958) 85-98; J. de Fraine, *Die Eigenart der Geschichtlichkeit Jesu:* HJKC (1960) 121-135.

estilo y el pensamiento de Jesús (cf. Mt 21,21; Mc 11,22-23). En la fe no se permite ninguna «vacilación».

En todos estos casos, el objeto de la fe es un posible milagro, de manera que los milagros parecen ser, a los ojos de Jesús, no la causa, sino la consecuencia de la fe; desde luego, continúan siendo signos que conducen a mirar a quien los realiza: pero cuando la mirada se ha posado en Jesús, es la fe la que arranca de algún modo el milagro o la omnipotencia de Jesús. Por tanto, nada tiene de extraño que Jesús se niegue a realizar milagros para conseguir que crean los que no están bien dispuestos (Mt 16,1.4*; Lc 11,29-30). Su predicación basta; éste es el sentido del signo de Jonás [63]. El poder de la fe es tal que puede obtener incluso el perdón de los pecados (Lc 7,50); pues apunta a establecer una relación única con Jesús. En este sentido, la impotencia de los discípulos tiene como origen la falta de fe en la misión que han recibido de ahuyentar los demonios (Mt 10,18; 17,19-20) o, mejor dicho, en aquel que les ha dado la misión de actuar.

En definitiva, la fe que requiere Jesús en su omnipotencia es la respuesta del hombre al reino que llega gracias a su obra; por ahí llega al propio Dios. La actitud que supone expresa la oración confiada que dirige el niño al Padre celeste.

La plegaria de los niños es un desafío a la dignidad estoica, si no a cierta solemnidad litúrgica. Y Jesús parece preconizar a veces esa dignidad y ese desposeimiento: «Y orando, no seáis machacones, como los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar. No os asemejéis, pues, a ellos, porque vuestro Padre conoce las cosas de que tenéis necesidad antes que se las pidáis» (Mt 6,7-8). Pero el mismo Jesús enseña: «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque quien pide, recibe; quien busca, halla, y a quien llama se le abre» (Mt 7,7-8; Lc 11,9-10). Las parábolas del amigo molestado en plena noche (Lc 11,5-8) y del juez inicuo importunado por la viuda (Lc 18,1-8) revelan las disposiciones del corazón de Dios, que no puede obrar con menos generosidad que un amigo importunado o mal funcionario.

La insistencia en la oración no contradice, por tanto, en abso-

[63] A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen,* en *Mél A Wikenhauser* (1953) 230-277; O. Glombitza, *Das Zeichen des Jona (Zum Verständnis von Mt 12,38-42)·* NTS 8 (1961-1962) 359-366; J. Howton, *The Sign of Jonah:* SJT 15 (1962) 288-304.

luto la certeza del hijo, su confianza absoluta en el amor del Padre: «¿Qué padre entre vosotros, si el hijo le pide un pan, le dará una piedra? ¿O si le pide un pez, le dará, en vez del pez, una serpiente? Si vosotros, pues, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo piden?» (Mt 7,9-11; Lc 11,11-13).

3. *El hijo*

Cuando revela a los hombres que deben portarse ante Dios como niños respecto a su Padre, Jesús les indica la meta que hay que alcanzar; cuando exige la fe en su omnipotencia, muestra el camino que lleva hasta ella: orientando la mirada hacia él, no la separa de Dios. De la misma manera que el reino de Dios sólo puede observarse a través de la actividad de Jesús, también se percibe la paternidad de Dios a través de la palabra y la obra de Jesús.

Para acoger el reino había que confesar que Jesús es el Mesías y el Hijo del hombre; para abrirse a la revelación de la paternidad de Dios basta reconocer en él al Hijo. Ahora bien, si Jesús, a lo largo de su vida terrena, se niega a dejarse reconocer como Mesías y si une la apelación de Hijo del hombre a su papel de juez para el fin de los tiempos o a la misión del Siervo doliente, manifiesta, al propio tiempo, a través de su lenguaje y su actividad, una relación única con Dios Padre. Pero esta relación no se expresa jamás de manera extraordinaria. En su vida todo es sencillo, todo es natural. Apenas se sorprende en sus labios la sugerencia de un título que exprese con toda profundidad la conciencia que tiene de ser el Unico: es «el Hijo». No obstante, en esta pretensión, y no en su actividad mesiánica como tal, es donde todo principia y termina.

Pero en este punto el historiador se enfrenta con un problema. La Iglesia incipiente confiesa de una manera unánime: «Jesús es el Hijo de Dios». Sin embargo, Jesús no ha proclamado nunca de una manera explícita su filiación divina, diciendo, por ejemplo, «Soy el Hijo de Dios». ¿Podemos dar una explicación sobre este hecho unánimemente reconocido por los críticos? ¿Cómo hacer derivar la confesión cristiana de unas palabras de Jesús?

Ante todo hay que resolver una cuestión previa, so pena de cerrarse el camino que va desde la comunidad apostólica hasta

Jesús de Nazaret [64]. Algunos historiadores, en efecto, han visto en el título «Hijo de Dios» una expresión helenista que no podría proceder de un ambiente palestinense (Bousset, Dibelius, Bultmann); se trataría de una formulación tardía, debida al contacto con religiones vecinas. Algunos han establecido un puente entre los dos ambientes, helenístico y palestino: el título traduciría en griego la apelación semítica: «Siervo de Dios» (Jeremias). Finalmente, con la tesis de Bieneck, un número cada vez mayor de críticos (como Taylor, Cullmann, W. Manson) están convencidos del origen palestinense del título, aunque luego den una interpretación más o menos aceptable del hecho. Cullmann, por ejemplo, cree explicar la elección de la Iglesia haciendo notar que este título expresa a la vez la majestad de Jesús y su obediencia; pero esta consideración podría obedecer al deseo de limitarse a una cristología funcional, lo cual le exime de abordar el problema de la naturaleza misma del Hijo de Dios [65]. Sea lo que fuere sobre este último punto, el camino se halla expedito hasta Jesús, puesto que se admite que el título «Hijo de Dios» procede de la primera comunidad de los testigos palestinenses y no de una Iglesia alejada que hubiera experimentado influencias ajenas a la fe cristiana.

Vayamos más lejos. Podemos reconocer, con B. van Iersel [66], que los textos sinópticos donde Jesús se llama a sí mismo «el Hijo» no presentan las características de la predicación primitiva sobre Jesús, Hijo de Dios, tal como se encuentran, por ejemplo, condensadas en el prólogo de la epístola a los Romanos (Rom 1,3). Jesús no dice explícitamente que es el Hijo de Dios, sino que se designa indirectamente como «el Hijo»; no se preocupa por situar estas afirmaciones en un contexto bíblico, sino que habla por propia iniciativa; finalmente, en esta ocasión Jesús no hace alusión alguna a su resurrección. La ausencia de estas tres características en los textos sobre la filiación divina de Jesús es un

[64] B. M. F. van Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Evangelien. Christusbezeichnung oder Selbstbezeichnung Jesu?* (Leiden 1961); cf. RSR 50 (1962) 104-106; X. Léon-Dufour, *Ce que Jésus a dit de lui-même,* en *Le Christ, envoyé de Dieu* (1961) 422-424; W. Grundmann, *Sohn Gottes:* ZNW 47 (1956) 113-133; E. Lövestam, *Son of God in the Synoptic Gospels. Appendix to Son and Saviour* (Lund 1961) 88-111; C. P. Ceroke, *The Divinity of Christ in the Gospels:* CBQ 24 (1962) 125-139.

[65] L. Malevez, *Nouveau Testament et théologie fonctionnelle:* RSR 48 (1960) 258-269.

[66] B. M. F. van Iersel, *Der Sohn...* (1961) 173-180.

indicio probable de autenticidad de los pasajes sinópticos. Jesús parece, por tanto, haber pensado y dicho que era el «Hijo» del Padre.

Para proceder con rigor en esta importante materia debemos dar de lado provisionalmente a los pasajes evangélicos como los relatos del bautismo o de la transfiguración, donde Jesús es llamado expresamente Hijo de Dios; en efecto, no es él quien se designa entonces de esta manera, y la redacción de tales textos pudo sufrir la influencia de la fe cristiana. Debemos centrar nuestra atención en algunos otros pasajes.

El más importante es aquel en que Jesús se dirige a su Padre mediante la palabra «Abba» [67]; la expresión es tan familiar (*Abba* significa exactamente *papá* en el lenguaje familiar corriente) que nadie se ha atrevido a dirigirse de esta manera a Dios (se decía «Abinû», «Padre nuestro», y se añadía ordinariamente un epíteto: Rey, Juez... Cuando se advierte que Jesús nunca se asocia a los discípulos para decir con ellos «Padre nuestro», sino que especifica siempre «vuestro Padre» o «mi Padre», la apelación «Abba» revela en parte la profundidad absolutamente original de sus relaciones con el Padre.

No menos preciosos son otros pasajes evangélicos en los que Jesús se designa indirectamente como «el Hijo». La parábola de los obreros homicidas (Mt 21,33-43 **) explica cómo los viñadores, a quienes, durante una larga ausencia, había confiado su viña un propietario, miran con malos ojos no sólo a los servidores a quienes había mandado para cobrar el rédito, sino a su propio hijo. Los críticos radicales [68] no tienen reparo en declarar que este relato es una invención de la comunidad primitiva: ¿no se trata de la simple transposición alegórica de la propia vida de Jesús? De hecho, muchos rasgos subrayan el paralelismo entre el envío de los servidores y el papel de los profetas anteriores a la venida del hijo «bienamado». Dodd [69] y Jeremías [70] creen que existe, bajo la alegorización cristiana, una parábola auténtica; de hecho, esa misma parábola era ya alegorizante, aunque sólo fuera en razón del tema bíblico de la viña (Is 51,5-7). Despojada de

[67] J. Jeremias, *Kennzeichen der* ipsissima vox *Jesu, en Mél. A. Wikenhauser* (1953) 86-93; B. M. F. van Iersel, *Der Sohn...* (1961) 93-123.

[68] Por ejemplo: W. G. Kümmel, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern,* en *Mél. M. Goguel* (1950) 120-131.

[69] C. H. Dodd, *Las parábolas del reino* (1974) 125s.

[70] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 59-65.

algunas alusiones muy precisas, está de acuerdo con la última parte del ministerio de Jesús, cuando en Jerusalén, sabiendo que se expone a la muerte, Jesús se dirige a la asamblea del sanedrín (Mt 21,23 **), anunciando que el reino va a serles arrebatado y confiado a otros. Si es posible mantener la autenticidad de esta parábola, Jesús se designó a sí mismo en ella como «el Hijo» enviado por Dios después de los otros servidores [71].

En el discurso escatológico se tropieza con una sentencia que ha sorprendido a toda la tradición, porque niega que Jesús conozca el momento exacto de la parusía: «De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mt 24,36 *). En este caso, ningún crítico pone en duda la afirmación; en ella se distinguen claramente las categorías de seres dotados de conocimiento, entre los cuales el Hijo ocupa un lugar totalmente aparte, inmediatamente después del Padre [72].

Finalmente, Mateo y Lucas recogen una proclamación en la cual afirma Jesús el carácter exclusivo del conocimiento mutuo del Padre y del Hijo. Interesa hacer observar que se encuentra introducida mediante una afirmación sobre lo que ha sido revelado a esos «pequeños» de quienes hemos hablado en el párrafo anterior: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y a los listos y las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque así te plugo. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y a quien el Hijo quiere revelárselo» (Mt 11,25-27 = Lc 10,21-22).

La bibliografía sobre este pasaje es considerable y hemos de contentarnos con remitir a ella al lector [73]. Para aquellos que admiten su autenticidad, y entre ellos nos contamos, Jesús muestra que tiene con su Padre una relación única y una relación no

[71] B. M. F. van Iersel, *Der Sohn...* (1961) 124-145.

[72] B. M. F. van Iersel, *ibid.,* 117-123.

[73] Estudio y bibliografía en B. M. F. van Iersel, *Der Sohn...* (1961) 146-161; L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30* (1954-1955), en *Recueil* III, 139-159; A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques:* RB 62 (1955) 161-196; H. Mertens, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957); L. Cerfaux, *L'évangile de Jean et le «logion johannique» des synoptiques* (1958), en *Recueil* III, 162-174; S. Légasse, *La révélation aux nèpioi:* RB 67 (1960) 321-348; A. M. Hunter, *Crux criticorum — Matt. XI.25-30 — A Re-Appraisal:* NTS 8 (1961-1962) 241-249.

menos única con todos los hombres, ya que es el único que puede hacerlos partícipes del secreto del Padre. El hombre que ha hablado de esta manera pertenece verdaderamente al mundo divino, sin dejar de guardar una relación esencial con la humanidad. Es el momento cumbre de la revelación en los evangelios sinópticos: todo se dispone en relación a él.

Jesús puede anunciar el advenimiento del reino de Dios en su persona, realizar la esperanza mesiánica de Israel, aunque a precio de morir en la cruz, asegurar la venida del reino celestial mediante el juicio del Hijo del hombre, revelar la paternidad de Dios; todo esto en función de su experiencia personal: es el «Hijo» y con este título puede arrastrar tras sí a todos los hombres. Finalmente, puede fundar la Iglesia con miras al futuro reino celestial.

¿Puede entrever el historiador en qué sentido la palabra del Hijo es revelación del Padre? Sólo el evangelio de Juan lo muestra de una manera explícita, y no podemos inmediatamente apoyarnos en sus datos. No obstante, advertimos ya indicaciones en este sentido a lo largo de la tradición sinóptica, particularmente en el uso tan especial del *amén* que precede a las afirmaciones solemnes de Jesús. También en este caso se trata de una palabra que se remonta a Jesús y nadie pone en duda que resonará así en sus labios. ¿Utilizaba, por tanto, Jesús una fórmula con la cual, durante la liturgia, la asamblea concluía solemnemente una proclamación, ratificando lo que acababa de decir el celebrante? Con pruebas en su apoyo, Jeremías ha demostrado que el modo de proceder de Jesús es único y que debe atribuírsele [74]. Sería en sus labios la transposición del juramento que él reprueba en general (Mt 5,33-37) [75] o, más verosímilmente, la transposición personal del anuncio profético: «Así habla Yahvé». La palabra así introducida cuenta, por tanto, con una «prehistoria» [76], que queda inexpresada; el *amén* es una conclusión, el acto final de esa prehistoria. ¿Qué podría ser sino el diálogo entre el Padre y el Hijo, la revelación del reino comunicada al Hijo?

Jesús no es simplemente un hombre que ha propuesto unas enseñanzas acerca del Padre, induciéndonos a comportarnos respecto a él como niños pequeños; es, por su misma palabra, revelación, tradición del Padre. De ahí a las afirmaciones del cuarto evangelio no hay más que un paso; intentaremos franquearlo en nuestro último capítulo al exponer el testimonio de Juan.

[74] J. Jeremias, *Kennzeichen* der ipsissima vox *Jesu,* en *Mél. A. Wikenhauser* (1953) 89.

[75] G. Stählin, *Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im Neuen Testament:* NT 5 (1962) 115-143.

[76] W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi* (1957) 85.

EL PUEBLO DE DIOS

De intento no titulamos esta última parte de nuestro esbozo «la Iglesia», ni tampoco «la Iglesia de Jesús». Nos inclina a ello un motivo literario: el término *ekklesía* se encuentra sólo en dos pasajes del primer evangelio. Procedemos movidos por una convicción teológica: la Iglesia, como tal, expresa sólo una fase determinada dentro de la realización total del reino de Dios. Por el contrario, la expresión «pueblo de Dios» incluye tanto el reino futuro como la Iglesia de Jesús, sin dejar por ello de retener el pasado de Israel. Intentemos mostrar esta historia del pueblo de Dios, tal como nos la revela el pensamiento de Dios.

Desde luego, Jesús pensó y deseó la constitución de una Iglesia agrupada alrededor de su palabra viva, pero su horizonte se extiende, a través de ella, más allá de sus límites, tanto en el tiempo como en sus miembros; la soberanía de Jesús se ejerce siempre no sólo sobre la Iglesia, sino sobre las naciones descreídas, igual que se ejercerá sobre ellas en el último día, cuando llegue el juicio final. El origen de numerosos equívocos entre católicos y protestantes podría encontrarse en este punto preciso: unos, valorando la fase intermedia con detrimento de la perspectiva escatológica; los otros, exaltando tanto esta última que tienden a quitar todo su valor real a la fase presente.

1. *El reino futuro*

¿Cuál es ese reino del que nos dice Jesús que se establecerá al final de los tiempos? (cf. pp. 388-393). ¿Quién lo constituye? ¿Lo identifica Jesús con la Iglesia, o será distinto de alguna manera, a pesar de no separarse, de la Iglesia fundada por Jesús? El asunto es importante, ya que una identificación prematura expone a convertir a la Iglesia en una simple heredera de Israel, cuando es su realización. ¿Cuál es, pues, el ideal escatológico propuesto por Jesús a sus contemporáneos?

a) Jesús e Israel. «Jesús era judío y continuó siendo judío hasta su último suspiro»; esta afirmación del historiador israelita J. Klausner [77] es exacta. Pero vela el secreto de la conciencia filial de Jesús y, por tanto, puede inducir a error, pues este judío [78] no es como los demás: dice ser el Hijo del Padre celestial. El comportamiento de Jesús no deriva sencillamente de la ley judía, que proporciona el conocimiento de la voluntad de Dios, sino también y ante todo del contacto personal e inmediato que mantiene con Dios, su Padre.

De esta confrontación nace el drama que establecerá una oposición entre el Israel concreto y Jesús de Nazaret. El historiador puede describirlo partiendo de dos tipos de tradiciones: las numerosas controversias que opusieron a Jesús con los fariseos y los escribas —las enseñanzas destinadas a la muchedumbre—, especialmente el discurso inaugural consignado por Mateo y por Lucas. Quisiéramos esbozar de una forma sumaria, partiendo de estos dos grupos de tradiciones, el pensamiento de Jesús sobre Israel.

La síntesis de Jesús se realiza en dos niveles: el de la enseñanza y el de aquel que la proporciona; Jesús ha interiorizado la ley y la ha personalizado en sí mismo. Esto es lo que indican los dos versículos que, primitivamente, servían de introducción a la primera parte del Sermón de la Montaña: «No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas: no he venido a abolirla, sino a consumarla. Os digo que, si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,17-20).

Al hablar de continuación, Jesús pretende dar su plenitud a ese código de la vida religiosa que es la ley. Consumar es como llenar hasta el borde, hacerle alcanzar su medida plena, su perfección [79]. Jesús conserva, pero profundiza; «consuma» la ley, la lleva a su plenitud. Esto es lo que se explana en las cinco antítesis siguientes: sobre el homicidio (Mt 5,21-24), el adulterio (5,27-28), el juramento (5,33-37), el talión (5,38-42) y sobre el amor a los

[77] J. Klausner, *Vie de Jésus* (1953) 530; H. Schoeps, *Jésus et la Loi juive:* RHPR 33 (1953) 1-20.

[78] O. Michel, *Jesus der Jude:* HJKC (1960) 310-316.

[79] J. Dupont, *Les Béatitudes* (1958) 143. Sobre la perfección hacia la cual se debe tender: R. Schnackenburg, *Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien:* GL 32 (1959) 420-433.

enemigos (5,43-48). En este caso no se trata solamente del enunciado de una justicia superior; la expresión «yo os digo» confiere una dimensión personal a la letra del precepto expresado.

Jesús interioriza la ley. En el centro de cualquier acción coloca la intención religiosa; en el centro de cualquier acción religiosa, el amor; en el centro de cualquier acto de amor, lo absoluto. Tales son las tres características de esta interiorización de la ley [80].

Jesús no suprime el ritual judío en provecho de la moral, como lo pretendían los protestante liberales del pasado siglo: para un judío hubiera sido inimaginable, incomprensible. Jesús no inventa nuevos mandamientos; revela el espíritu de la ley. Es la intención religiosa lo que da su valor al acto exterior: por ejemplo, la afirmación sobre el Padre que penetra los secretos es la única certeza que puede justificar la limosna, el ayuno, la oración (Mt 6,4.6.18). Con este principio podrá caducar tal o cual ley referente a las ceremonias, pero se vivificará también cualquier ley futura. Ya que la atención no se fija en la ley como tal, sino que se dirige a la intención que anima a la ley, la cual siempre permanece necesariamente.

Si la intención religiosa se convierte en el resorte de cualquier acto humano, no sólo está abocada al fracaso cualquier transposición sociológica del tipo que ha intentado Tolstoi, sino que cualquier acción del hombre encuentra mayor profundidad: el hombre se ve acosado hasta en sus posiciones defensivas, como lo demuestran claramente las dos primeras antítesis o la parábola sobre los árboles y sus frutos (Mt 7,15-20). Para Jesús, la medida de todo es la profundidad del compromiso interior y religioso, la relación con el Padre en secreto.

Jesús «cumple» la ley no solamente manteniendo la práctica de prescripciones previamente desembarazadas de todas las interpretaciones farisaicas que conducen a actos propiamente inmorales (cf. Mt 15,1-20 *); ni proponiendo una exégesis más sutil. Jesús no se contenta con instaurar una distinción entre lo ritual y lo moral: perfecciona lo moral y sitúa lo ritual, demostrando que sólo la conciencia convierte al hombre en puro o impuro ante Dios, y no la ley referente a las ceremonias; ya no basta

[80] G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (Stuttgart 1926) 88-140; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Munich ²1962) 36-64; traducción castellana: *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965).

con la prohibición del homicidio o del adulterio: hay que llegar hasta el corazón del hombre.

¿Y qué encontramos? Mientras el judaísmo había acabado por dispersar la atención del creyente y del practicante sobre un ritual sin alma, Jesús coloca el amor en el centro de cualquier acción. Es cierto que ha conservado la ley antigua, pero declara en una controversia: «De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas» (Mt 22,40). «Por eso, cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres hacédselo vosotros a ellos: en eso consiste la ley y los profetas« (7,12).

Este principio preside las tres últimas antítesis (sinceridad de lenguaje, ayuda mutua, amor a los enemigos), e incluso las dos primeras, en la medida en que el respeto al prójimo me prohíbe encolerizarme con él o destruir su hogar. Lo mismo sucede con la limosna: no debo practicarla con el solo deseo de que desaparezca la miseria acá abajo, sino para ejercer el amor, aquel amor que conoce mi Padre en el interior de mi corazón. Finalmente, es también este mismo principio el que debe prohibirnos juzgar al prójimo (Mt 7,1-5).

Llegado de esta manera a la raíz del obrar humano en presencia de Dios, Jesús consuma la ley convirtiéndola en absoluta. No ordena un poco, sino que exige todo, ordena en forma categórica: «¡Ama!», sin medias tintas (cf. Lc 6,38). No distingue dos categorías: los «sencillos» y los «perfectos», sino que su precepto es radical y, digámoslo, aparentemente impracticable [81]. El mensaje de Jesús se dirige al corazón de todos los hombres, sin salvedad alguna y desde ahora. Tomado al pie de la letra, se encuentra más allá de las posibilidades humanas: es un ideal lejano, inaccesible. Debido a ello, su primer papel consiste en despertar en el oyente una conciencia pecadora: ya no hay manera de complacerse en su justicia, la de las obras.

¿Basta esto? A la teología católica no le ha costado contestar que con la gracia todo es posible. Tiene razón, pero el hombre, ¿no se expone entonces a engañarse sobre el sentido de su práctica, incluso realizada «con» la gracia y a rebajar la exigencia de Jesús al nivel de las «obras» que hay que practicar para salvarse? Es inútil que busquemos en el Sermón de la Montaña (o en cualquier otra parte del evangelio) una recomendación aconsejándonos rezar para cumplir lo que nos parece imposible realizar por nosotros mismos. Sin duda, podemos encontrar en el mensaje de Jesús el equivalente de lo que la teología llamará más adelante la «gracia» necesaria para practicar las exigencias evangélicas; pero este equivalente no se expresa tal cual, de un modo conceptual: consiste en una relación con la persona de Jesús. El mensaje se encarna en el mensajero.

[81] F. C. Grant, *The Impracticability of the Gospel Ethics,* en *Mél. M. Goguel* (1950) 86-94; T. W. Manson, *Ethics and the Gospel* (Londres 1950); C. H. Dodd, *Morale de l'Évangile* (París 1958); F. Wulf, *Ist die Bergpredigt für Christen in der Welt realisierbar?:* GL 31 (1958) 186-197.

Efectivamente, Jesús no sólo ha interiorizado la ley; la ha «personalizado». No se ha contentado con promulgar, desde lo alto de un cielo solitario, la espléndida ordenación interna de una ley absoluta de la que cada artículo, en su nivel, expresaría toda la perfección: eso serviría sólo para aplastarnos más aún bajo el peso de nuestro pecado. Ha venido él personalmente a consumar la palabra de Dios.

«He venido a consumar», «yo os digo». Estas dos expresiones demuestran que Jesús, de una manera consciente y explícita, hace derivar de su persona el mandamiento que promulga. Antaño había hablado Dios, y los profetas interpretaban esta palabra, corrigiendo todo lo demasiado humano que los casuistas introducían en ella, oponiendo a los abusos un «así habla Yahvé» o un «oráculo de Yahvé», que fundamentaban la autoridad de sus amonestaciones y de sus juicios. Pero hoy, en Jesús, que «habla» en nombre de Dios, es la propia palabra de Dios la que interpela al hombre.

Si el mensaje de Jesús parece impracticable es porque se le reduce a una palabra escrita, separada de su relación viva con la palabra viviente. Entonces el cristiano impone al mensaje de Jesús la misma degradación que los judíos a la ley del Antiguo Testamento: habían convertido una palabra de vida en un catálogo de prescripciones. Lo mismo aquí. Este mensaje sólo conseguiría aplastarme en mi miseria si no me fuera dirigido hoy, a mí pecador, por esta persona divina en quien se resume la historia. Esto lo ha comprendido Mateo perfectamente al subrayar la autoridad de Jesús (Mt 7,29); e Ireneo lo expresó muy bien: «¿Qué cosa nueva aportó Jesús con su venida? Sabed que aportó toda la novedad al darse a sí mismo, él, que había sido anunciado» [82]; la misma evidencia se da en Orígenes, quien califica a Jesús de *autobasileia,* de «reino personificado» [83].

[82] *Adversus haereses,* IV, 56, 1.
[83] *Comm. in Math.,* XVIII, 23 = PG 13, 1197.

Un examen superficial podría dar a entender que Jesús se enfrentó a los fariseos [84], a la manera de los monjes de Qumrán: como un separatista. En realidad, Jesús proclamó, incluso en el curso de su más violenta diatriba contra ellos: «En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan» (Mt 23,2-3). No rompió con ellos, sino que aceptaba sus invitaciones (Lc 7,36; 11,37; 14,1), seguía su consejo de ausentarse de la Galilea, donde corría peligro su vida a causa de Herodes (Lc 13,31). Jesús aceptó incluso algunas de sus prácticas sobreañadidas: los diezmos que no exigía la ley sobre la menta, el hinojo y el comino (Mt 23,23). Jesús ama al templo profundamente, como lo demuestran no sólo las peregrinaciones que hasta él hace, sino su reacción contra los abusos que se cometen o también el hecho de impedir atravesarlo para acortar camino; reconoce también la santidad de los sacrificios que en él se inmolan (Mt 5,23-24). Ordena a los leprosos presentarse a los sacerdotes, de acuerdo con lo que demanda la ley (Mt 8,4) y remite al joven rico a esa ley, que conduce a la vida (Mt 19,18**). Finalmente, en la parábola del rico y de Lázaro indica Jesús claramente que la ley y los profetas bastan para manifestar la voluntad de Dios (Lc 16,29-31).

Pero Jesús ha sido fiel al verdadero Israel, el que no se deja ahogar bajo las cargas que imponen los jefes religiosos de la época. Vindica las instituciones: «El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27) [85]. Denuncia la interpretación literal de la Escritura, que conduce a la inmoralidad (Mt 15,3-9*). Y ello le permite revelar el sentido de la verdadera pureza (Mt 15,10-20) o predicar la misericordia más allá de los sacrificios (Mt 9,13; 12,7). Aún más, Jesús ha mostrado una libertad sorprendente al violar determinadas prácticas mosaicas: no se preocupa de las impurezas que se contraen por contacto con los leprosos, la hemorroísa, los cadáveres, los publicanos, los pecadores públicos, de quienes, ¡para colmo!, se convierte en compañero. Deroga el derecho al divorcio, predice la ruina definitiva del templo. En verdad: «nadie cose un pedazo de paño sin tundir en un vestido viejo, pues el remiendo nuevo se llevaría lo viejo y la rotura se haría peor. Ni echa nadie vino nuevo en odres viejos, pues el vino rompería los odres, y se perdería vino y odres; a vino nuevo, odres nuevos» (Mc 2,21-22 = Mt 9,16-17; Lc 5,36-39).

[84] W. Beilner, *Christus und die Pharisäer* (Viena 1958).

[85] E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat,* en *Mél. J. Jeremias* (1960) 78-89; F. Gils, *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat (Mc 2,27):* RB 69 (1962) 506-523.

Fiel al verdadero Israel, Jesús sigue siendo el modelo de todos los creyentes. No obstante, también en esto hay que cuidar no entender esta relación al modo de una pura «imitación»: se trata —lo cual es mucho más importante— de «acercarse a él», de mantener con él una relación personal, la única que hace practicable el ideal escatológico propuesto: «Venid a mí todos los que sufrís y os doblegáis bajo la carga, que yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo y haceos mis discípulos porque soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas. Sí, mi yugo es blando y mi carga ligera» (Mt 11,28-30) [86].

b) *Los paganos llamados.* De esta manera «cumple» Jesús la ley de Israel, reemplazando las prescripciones rituales por la perspectiva de una relación personal con él mismo; al hacerlo, parece incluir a todos los hombres en su llamada. Ahora bien, su actitud sobre este punto es desconcertante. Dijo a la cananea: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24); y a sus discípulos: «No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5-6). Con estas palabras, indudablemente auténticas, ¿excluyó Jesús de su campo visual a los paganos? Y si de momento no se interesó por ellos, ¿qué sentido puede tener esto para el establecimiento del reino de Dios? ¿Hemos de entender que los paganos quedan excluidos del reino de Dios que ha de venir o, cuando menos, de la comunidad terrestre de Jesús? Hemos de ver qué clase de universalismo guiaba el pensamiento de Jesús aquí abajo [87].

Como israelita fiel a la tradición profética de Isaías, Jesús no se alejó para anunciar la buena nueva. En su actitud no encontramos la menor huella de proselitismo [88]; conoce, no obstante, el celo de los escribas y de los fariseos, quienes «recorren

[86] P. Joüon, *Note sur Mt 11,29:* RSR 18 (1928) 346; G. Lambert, *Mon joug est aisé et mon fardeau léger:* NRT 77 (1955) 963-969; J. B. Bauer, *Das milde Joch und die Ruhe, Mt 11,28-30:* TZ 17 (1961) 99-106.

[87] B. Sundkler, *Jésus et les païens:* RHPR 16 (1936) 462-499; J. Jeremias, *Jésús et les païens* (Neuchâtel-París 1956); D. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (Zurich 1959).

[88] E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum* (Berlín 1960).

mar y tierra para ganar un solo prosélito» (Mt 23,15; cf. Jn 7,35). El sé limita a no rechazar a los paganos cuando manifiestan su fe en él, indicando ya de esta manera que su omnipotencia no se limita a los israelitas. Aún más, predice el porvenir cuando declara que «en nadie ha hallado tanta fe en Israel» (Mt 8,10), o cuando admira la fe de la cananea con una frase que supera su forma de hablar normal: «¡Oh mujer, grande es tu fe!» (Mt 15, 28*). La historia del endemoniado gadareno, curado en pleno país pagano, confirma también que Jesús tiene en cualquier lugar poder sobre los demonios (Mt 8,28-34**). Las palabras que refiere Lucas con ocasión de la visita de Jesús a Nazaret es auténticamente de Jesús; recuerda, para vergüenza de sus contemporáneos, que su negativa a creer en él se inscribe en la antigua tradición: «Ningún profeta es bien recibido en su patria»; testigos, Elías y Eliseo, que no obraron milagros en Israel (Lc 4, 24-27).

Pero la mirada de Jesús escruta más lejos. Juan Bautista ya había proclamado que la filiación de Abrahán no estaba ligada a ninguna ascendencia carnal (Lc 3,8*). Y Jesús trastorna definitivamente la certidumbre de los judíos cuando ve a los paganos llamados al pueblo de Dios. «Os digo que muchos vendrán de Oriente y de Poniente a tomar parte en el festín con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los súbditos del reino serán arrojados fuera a las tinieblas; entonces serán los llantos y el crujir de dientes» (Lc 13,28-29).

Estas palabras tienen una tonalidad demasiado semítica para haber sido forjadas por una comunidad procedente del terruño palestino; no reflejan de una forma inmediata el ambiente de la misión entre los paganos [89]. Jesús ve realizarse la profecía de Isaías (25,6-7; cf. 49,12), según la cual vendrán los pueblos en masa a Sión, y llega incluso a afirmar que quienes tienen derecho serán excluidos del banquete final. El mismo pensamiento se encuentra en la insistencia en invitar a quienes se encuentran en los caminos y a lo largo de los cercados a fin de reemplazar a los primeros invitados que han rechazado la invitación» (Lc 14,23-24).

En el juicio final se convocará a los paganos, reunidos de las cuatro partes del mundo (Mt 24,31*); también ellos serán juzgados según su actitud (Mt 25,31-46). Jesús los presenta a veces incluso como testigos de cargo contra Israel: Tiro y Sidón serán ese día tratadas con menos rigor que Betsaida, y Sodoma será

[89] J. Jeremias, *Jésus et les païens* (1956) 50.

tratada mejor que Cafarnaún (Lc 10,13-15*). Los ninivitas y la reina del Mediodía condenarán a esa generación el último día (Lc 11,31-32*).

A los ojos de Jesús, los judíos han colmado la medida de la iniquidad de sus padres (Mt 23,31-36) y no escaparán al juicio; hasta el punto de «que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda frutos» (Mt 21,43). Pese a la opinión de ciertos críticos [90], creemos que este *logion* no es una pura creación de Mateo (¿cómo habría inventado la expresión «reino de Dios», tan extraña a su estilo?) y que da cuenta del pensamiento íntimo de Jesús. Su muerte (cf. 21,39) aparece como un punto crucial en la historia de la salvación: cesa el privilegio de Israel, y los paganos son admitidos con pleno derecho al reino de Dios. La parábola del festín de bodas recalca claramente que los invitados provienen de todas partes y entran tanto «los buenos como los malos» (Mt 22,1-10), ya que hay que llenar la sala de invitados.

Por tanto, el pueblo de Dios se reúne de todas las partes del mundo, pero debe purificarse el día del juicio. Entonces, se echará la cizaña al fuego (Mt 13,30), serán tirados los peces inservibles (13,48), arrojado a las tinieblas quien no haya vestido el traje de bodas (22,11-13), y se hará una criba en la muchedumbre (25,32-33). Jesús ha previsto una renovación total del pueblo de Dios en la línea auténtica de las profecías, pero con un matiz: el destino se decide en torno a su propia persona y en especial con ocasión de su repulsa por sus contemporáneos judíos.

c) *La familia de Jesús.* Jesús no reunirá únicamente a los elegidos del mundo entero el último día; desde ahora reúne a su alrededor a los discípulos que forman el núcleo de la comunidad escatológica. Dejando de lado por el momento el aspecto de grupo eclesial, quisiéramos destacar el carácter propiamente escatológico del pueblo de Dios, lo que constituye su propia esencia. No se limita Jesús a abolir la distinción entre Israel y los paganos: hace saber que la fuente de su verdadera unidad está en él mismo y es de orden escatológico. Esto contradice aparentemente la esperanza de unidad que piensan realizar los hombres desde ahora en el plano de la familia terrestre; de hecho, la familia celeste y escatológica se inaugura desde aquí abajo alrede-

[90] W. Trilling, *Das wahre Israël* (1959) 40-44. Con G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1962) 169.

dor de Jesús; está constituida por todos los que cumplen la voluntad de su Padre y por todos aquellos a quienes llama «los míos».

Entre Jesús y los miembros de su familia según la carne existió sin duda conflicto, aunque resulte difícil precisar su naturaleza exacta. Aun sin tener en cuenta la tradición joánica (que, sin embargo, parece tener un fundamento real) según la cual «ni sus hermanos creían en él» (Jn 7,5), queda el extraño recuerdo que sólo relata Marcos: «Llegados a casa, se volvió a juntar la muchedumbre, tanto que no podían ni comer. Oyendo esto sus deudos, salieron para llevárselo, pues decían: Ha perdido el juicio» (Mc 3,20-21). No resulta imposible que el motivo de esta oposición fuese, como diríamos hoy, un exceso de celo por parte de Jesús, que deshonraba a la familia entera. En todo caso, los suyos no entendían su actividad como tampoco, probablemente, su enseñanza.

En efecto, si Jesús cumple y ordena el cuarto mandamiento, protestando contra quienes lo violan (Mt 14,3-9*; 19,19**), y si, tal como relata Lucas, «obedeció» de niño a sus padres (Lc 2,51), demuestra también que puede surgir un conflicto entre la sumisión a la familia terrestre y «los asuntos de su Padre» (Lc 2,49)[91]. Jesús profirió sentencias extraordinarias, de las que apenas se encuentran huellas fuera del evangelio, ni en san Pablo, quien, sin embargo, niveló las condiciones raciales, sexuales o sociales, pero nunca puso en tela de juicio la estructura familiar. Sin duda, la pretensión de Jesús es exorbitante y basta para explicar la oposición de su familia: «Quien ama al padre o a la madre más que a mí no es digno de mí, y quien ama al hijo o a la hija más que a mí no es digno de mí» (Mt 10,37; Lc 14,26).

Jesús tiene plena conciencia de sembrar la disensión en la institución más fundamental que existe: «¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión. Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres; se dividirán el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, y la madre contra la hija y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra» (Lc 12,51-53). Y Mateo, que refiere el principio de este pasaje, añade: «Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa» (Mt 10,35-36).

[91] J. Dupont, *Jésus à douze ans:* Ass.S 14 (1961) 25-43.

Sin embargo, Jesús apunta no a la división, sino a la unión más real en un plano más profundo; Marcos lo recalca a propósito de la gestión llevada a cabo por su familia para llevarle. Una muchedumbre estaba entonces sentada en torno a él, y le dicen: «Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan.» Él les respondió: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» Y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: «He aquí mi madre y mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,31-35 = Mt 12,46-50). En adelante queda formada su nueva familia a la que Jesús considera como propia y cuyo principio es la voluntad de su Padre, cumplida perfectamente; es decir, la obediencia, según nuestra forma de expresarnos[92]. «El Hijo» agrupa alrededor suyo y de su Padre a todos los hombres dispuestos a cumplir la voluntad divina a fin de entrar en el reino.

Todo contacto humano, incluida la maternidad, tiende a constituir esa verdadera relación. Si es normal que los contemporáneos de María la crean bienaventurada por haber sido escogida para ser la madre de Jesús, no por ello es menos cierto que su honor y su gloria provienen ante todo de su fe en la palabra divina: «Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28; cf. 1,38-45).

En esta nueva «familia», el «amo» (Mt 10,25) asegura el porvenir a quienes todo lo han dejado para seguirle: «Y todo el que dejare padres o hermanos, o hijos o campos, por amor de mi nombre, recibirá el céntuplo y heredará la vida eterna» (Mt 19, 29*). El horizonte de la familia de Jesús es claramente escatológico; es el cielo anticipado en la tierra, sin que exista ningún otro lazo que el de Jesús y el Padre.

No obstante, Jesús no se contenta con resplandecer sobre los discípulos entre los que ha formado su familia; su soberanía y su presencia se extienden a otra categoría de hombres, que no se caracterizan en absoluto por su adhesión activa a la voluntad del Padre, sino sencillamente por el hecho de encontrarse en una situación que los coloca en una posición singular con respecto al reino: son los «pobres», que Jesús proclama bienaventurados (Lc 6,20*) (cf. pp. 324s), los «preferidos de Dios»; forman los

[92] R. Deichgräber, *Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu:* ZNW 52 (1961) 119-122.

sujetos por excelencia del reino, sin que ni se hable de su fe o de su práctica religiosa.

Esa connaturalidad de los pobres con el reino (cf. Lc 16,9) vuelve a aparecer en el cuadro del juicio final (Mt 25,31-46)[93]. Todas las naciones y todos los hombres serán juzgados de acuerdo con su comportamiento respecto a los desgraciados, con quienes se identifica Jesús: «En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40; cf. 25,45). Los «hermanos» de Jesús no son sus «discípulos», ya que se trata del juicio de las naciones que nada saben de la fe en Jesús ni de la familia por él fundada. Si juzga a los discípulos por su fidelidad, que puede llegar incluso al martirio (Lc 12,8*), por su obediencia (Mt 7,21-23), por el perdón de las ofensas (Mt 6,14-15*), la misericordia (Mt 5,7; 18,23-35) y la fe (Mt 24,12-13; Lc 18,8), a los paganos los juzga por su comportamiento respecto a los desgraciados que encuentran en su camino. La familia de Jesús, en esta perspectiva escatológica, no incluye, por tanto, sólo a los discípulos (a partir de los cuales se constituye la Iglesia), sino a todos los desgraciados de este mundo: son los «menores entre sus hermanos».

La misma extensión aparece en una parábola elaborada en función de la mentalidad israelita: la del buen samaritano (Lc 10, 29-37). Para los judíos, el prójimo es el no enemigo (Mt 5,43); para Jesús, que exige el amor hacia los enemigos, ya no es válido este principio. «¿Y quién es mi prójimo?», pregunta a Jesús el doctor de la ley (Lc 10,29). Después de narrar la historia del desgraciado a quien únicamente socorrió el samaritano, mientras los judíos seguían su camino, Jesús plantea una pregunta que obliga a su interlocutor a invertir su primera pregunta: «¿Quién de estos tres te parece que se mostró prójimo de aquel que cayó en poder de los ladrones?» (Lc 10,36). Desde el judío en busca de un prójimo hipotético se ha desplazado el centro de perspectiva hacia el hombre miserable en espera de un prójimo que venga a socorrerle. La pregunta ya no es «¿cuál es mi prójimo?», sino «¿de quién soy yo prójimo?»; el centro del universo no lo ocupa ya el yo, sino el otro, el desgraciado, o, más concretamente, Jesús, que se identifica con cualquier ser que sufre en este mundo.

[93] Th. Preiss, *Le mystère du Fils de l'homme:* «Dieu vivant» 8 (1947) 17-36 = *La vie en Christ* (Neuchâtel/París 1951) 74-90; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1956) 172-175; J. A. T. Robinson, *The Parable of the sheep and the goats:* NTS 2 (1955-1956) 225-237.

Por tanto, el reino futuro no se constituye independientemente del conjunto de los hombres, como si Israel fuese el centro del mundo; no se forma tampoco de acuerdo con algún principio indeterminado de filantropía derivado de la participación conjunta en la comunidad humana: se funda en la persona única de Jesús, que confiere su valor a toda persona humana, poniéndola en relación con aquél cuya paternidad es lo único que puede unificar a todos los hombres.

2. *La Iglesia de Jesús*

La Iglesia fundada por Jesucristo debe situarse en este amplio contexto escatológico del reino futuro. Uno de los grandes méritos de la obra de R. Schnackenburg[94], es haber puesto de relieve la distinción que debe hacerse entre Iglesia y reino. Las controversias con nuestros hermanos separados serían menos ásperas si se generalizara el acuerdo sobre este punto. Cuando se habla hoy de la fundación de la Iglesia por Jesús, deben evitarse dos excesos. Por una parte, no se puede negar que Jesús quiso fundar efectivamente una comunidad-iglesia que llenara el tiempo intermedio hasta la parusía, hasta que venga el reino de Dios: negar esto es desconocer que Jesús previó un establecimiento progresivo del reino (cf. pp. 383-388). Por otra parte, no es posible atribuir a Jesús la fundación explícita de una Iglesia construida en todos sus puntos según el patrón de la nuestra, con sus instituciones propias, aislada de Israel, un poco al modo de los separatistas de Qumrán[95]. Entre estos escollos hay que navegar sabiendo que es más fácil criticar a los demás que exponer con todos sus matices que consideramos verdad.

Nuestras anteriores explicaciones han mostrado que Jesús habló y actuó en función de todo Israel; no quiso constituir una comunidad aparte. Aclarado este punto, continúan en pie varios problemas históricos. No parece que se pueda identificar el grupo de los discípulos y el de los Doce. ¿Qué relación existe entre ellos? La constitución del grupo de los Doce parece anterior a la ruptura con Galilea; pero la fundación de la Iglesia, ¿debe remontarse hasta allí o la motivó la repulsa de Israel? No pode-

[94] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft...* (1959) 247-248.

[95] A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Friburgo 1958); ídem, *Jesus und die Kirche,* en *Mél. O. Karrer* (1959) 60-64.

mos dar una respuesta total antes de examinar lo que se refiere al sacrificio de la nueva alianza (cf. pp. 427-432).

a) *El «pequeño rebaño» que sigue a Jesús.* Desde el principio de su ministerio, Jesús llamó sin duda a unos hombres para que le siguieran. Diversas tradiciones concuerdan sobre estos acontecimientos. El texto de Mateo/Marcos (Mt 4,18-32 *), por vivo que sea, nos ofrece un relato estilizado: colocada antes de que Jesús inicie cualquier actividad, la llamada adopta el aire de una palabra imperativa del mismo Dios: «En adelante vais a ser pescadores de hombres». San Lucas vio en la llamada de Jesús una consecuencia de su actividad de predicador (Lc 4,31-37; 5,1-3) y de taumaturgo: curación de la suegra de Simón (4,38-39), pesca milagrosa (5,4-11). Por su parte, san Juan señala a los primeros discípulos de Jesús como fieles de Juan Bautista (1,35-39); puede haber conservado en este caso una excelente tradición, aunque haya querido dar de ella una interpretación teológica: no es Jesús quien ha escogido, sino el Padre quien le ha dado sus discípulos [96]. De todas formas, Jesús llamó realmente a unos hombres para que le siguieran con miras a un servicio [97].

Aunque el relato típico parezca concordar mejor con una llamada reservada a los Doce, expresa propiamente el tema más universal de «seguir a Jesús». De hecho, no sólo es llamado de una manera imperativa el publicano Leví, sin que esto parezca como una lección particular en función de una misión determinada (Mt 9,9 *), sino que inmediatamente después indica Marcos que los numerosos publicanos y pecadores que estaban a la mesa con Jesús le seguían» (Mc 2,15). Del mismo modo, Lucas menciona el nombre de algunas mujeres que, igual que los Doce, acompañaban a Jesús (Lc 8,1-3). Seguir a Jesús no está, por tanto, reservado al colegio apostólico.

Algunos quieren seguir a Jesús, y él los disuade, como es el caso del geraseno (Mc 5,18-20 *), o les indica la dificultad de su determinación (Lc 9,57-58 *). Llama, en cambio, a otros que ponen objeciones (Lc 9,59-62) o se muestran esquivos (Mt 19,21-22 **). Jesús no parece sentir deseos de reunir a su derredor a todos los que ha descubierto: a Zaqueo no lo llama (Lc 19,10), y otros se limitan a ser «simpatizantes», como los que le reciben en sus

[96] B. M. F. van Iersel, *Tradition und Redaktion in Joh 1,19-36:* NT 5 (1962) 245-267.

[97] E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes* (1962) 186-214.

casas (Mc 14,3). Finalmente, aunque Jesús haya afirmado: «Quien no está conmigo está contra mí» (Lc 11,23 *), se muestra muy tolerante en otras circunstancias: «El que no está contra nosotros, está con nosotros» (Mc 9,40 *). Estos diversos datos, a veces difíciles de conciliar, indican la libertad de proceder de Jesús en la constitución de este «pequeño rebaño» al que el Padre ha querido otorgar el reino (Lc 12,32). Este grupo debió de ser más o menos numeroso, según las épocas (cf. Jn 6,66-67).

Por otra parte, no se trata propiamente de una asociación en regla, sino de una especie de grupo fiel a la persona de Jesús. El hecho es sorprendente, totalmente nuevo, por ejemplo, para el historiador judío J. Schoeps [98]: en ese grupo no hay más cohesión que la unión de cada uno a la palabra y a la persona de Jesús. Ya abordamos en un capítulo precedente esa cuestión (cf. pp. 304 y 311s) no hay por qué insistir en las consignas y exigencias dirigidas a los que son llamados a seguir a Jesús: intransigencia, renuncia a todo cuanto obstaculiza el reino y, sobre todo, la práctica del servicio mutuo, a ejemplo de Jesús, que se encuentra en medio de ellos como quien sirve (Lc 22,25-27; Mt 20,26-27 *; 23,11; Mc 9,35); finalmente, la alegría en la persecución (Mt 5,11; Lc 6,22; cf. 1 Pe 4,14) [99].

No sólo a los Doce confía Jesús una misión, sino también, según parece, a los discípulos (o cuando menos a algunos de entre ellos); por lo menos esto es lo que da a entender la tradición de Lucas al relatar el episodio de los 72 discípulos que son «designados» por Jesús (y no «creados» ni «escogidos», como lo fueron los Doce); luego, «enviados» en misión (y aquí el vocablo es el mismo que el aplicado a los Doce). Esta tradición particular de Lucas (10,1-2) no podemos olvidarla; aunque se haya modificado al contacto de noticias que se referían concretamente a la misión de los Doce, existe junto a ésta e impide reducir la labor del apostolado misionero a la actividad de los Doce. El propio Mateo parece un testigo indirecto de esta ampliación cuando consigna, al tratar de la institución de los Doce, unas palabras de Jesús a sus discípulos: «La mies es mucha, pero los obreros pocos. Rogad, pues, al Dueño de la mies que envíe

[98] H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950) 291.

[99] W. Nauck, *Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition*: ZNW 46 (1955) 68-80; J. Dupont, *Les Béatitudes* (1958) 228-250.

obreros a su mies» (Mt 9,37-38), frase que, según Lucas, va dirigida a los 72 discípulos que Jesús acababa de designar (Lc 10,2).

Una de las graves dificultades con que tropieza el historiador consiste en determinar cuál es el auditorio de determinadas palabras de Jesús. Por ejemplo, el desprendimiento de las riquezas parece constituir un grado superior al de los mandamientos (Mt 19,18-21) [100]. Existiría, por tanto, lo que podríamos llamar una «élite» destinada a acompañar a Jesús por todas partes y que podía ser enviada en su nombre y con sus poderes: el grupo, más restringido, de los Doce [101].

b) El colegio de los Doce. Según expresión de Marcos (3,14), Jesús «creó» a los Doce, escogidos de entre sus discípulos para «ser sus compañeros» y para predicar en su nombre «con poder de expulsar los demonios» (Mc 3,14-15). Esto sucedió durante los tiempos del ministerio galileo, antes de la crisis. Tales compañeros deben extender su acción y su presencia [102].

De todas formas, lo que caracteriza a los Doce no es exactamente la misión, sino su existencia como colegio determinado por un número simbólico; es lo que afirma la sentencia: «...cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19,28 = Lc 22,30). Al agruparlos en un colegio, Jesús expresa lo que constituye la meta de su actividad: la reunión de Israel todo entero. Forman, por tanto, el núcleo del pueblo escatológico.

En nuestros días se insiste mucho en que no debe confundirse este colegio con el «resto» de Israel [103], como si desde los tiempos de Jesús fuese distinto del pueblo entero. Esto es cierto en la medida en que se enlaza el tema del «resto» con el de una

[100] R. Koch, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium:* Bib. 38 (1957) 151-169; E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes* (1962) 170-185.

[101] E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese:* ZKT 78 (1956) 169-193; 257-305; J. Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?:* OS 1 (1956) 266-290; 425-444.

[102] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft...* (1959) 149; B. Rigaux, *Die Zwölf in Geschichte und Kerygma:* HJKC (1960) 468-486.

[103] R. de Vaux, *Le Reste d'Israël d'après les prophètes:* RB 42 (1933) 526-539; J. Jeremias, *Der Gedanke des* Heiligen Restes *im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu:* ZNW 42 (1949) 184-194; F. Dreyfus, *Reste,* en VTB (1962) 908-911.

separación del pueblo, ya que sería hacer de este grupo de los Doce una realidad que existe al lado de Israel antes de la fundación de la nueva alianza inaugurada con la muerte de Jesús. De hecho, el colegio de los Doce es el pueblo de Israel; por eso este *numerus clausus* debe permanecer como un símbolo hasta el fin de los tiempos; Pedro lo prueba con la preocupación que tuvo, en nombre de la joven Iglesia, de encontrar uno que reemplazara al traidor Judas (cf. pp. 248-249).

Cabe discutir la autenticidad de todas las sentencias que componen el capítulo 18 de Mateo, pero es seguro que Jesús dirigió al grupo de los Doce unas consignas particulares y unas enseñanzas que les estaban reservadas de un modo especial (cf. páginas 310-312).

Entre los Doce, Pedro ocupa un lugar aparte, y este hecho, por sí solo, indica que el colegio tiene una estructura, una forma de organización elemental. No es posible comentar aquí en detalle la escena de Cesarea de Filipo, en el transcurso de la cual refiere Mateo las palabras del anuncio de la Iglesia y la primacía de Pedro: «Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16,18-19).

Muchos exegetas, incluso no católicos, reconocen hoy que esta promesa se remonta, efectivamente, hasta Jesús y que la pronunció antes de su resurrección; el anuncio de la fundación de la Iglesia pertenece a la fase terrena de la existencia de Jesús [104]. La cuestión de en qué momento la pronunció durante su vida pública es secundaria: unos quisieran, a pesar del carácter redaccional del pasaje, conservar el significado que le da Mateo; otros se inclinan, con O. Cullmann por ejemplo [105], a unir esta

[104] Sobre el conjunto del tema: A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16,13-23:* BZ 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; ídem, *Jesus und die Kirche,* en *Mél. O. Karrer* (1959) 54-81; ídem, *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung,* en *Mél. H. Rahner* (1961) 50-91; P. Benoit, *La primauté de Pierre selon le Nouveau Testament:* «Istina» 2 (1955) 305-334; J. J. Weber, *Tu es Petrus. Notes exégétiques:* «L'Ami du clergé» 72 (1962) 113-121; A. Legault, *L'authenticité de Mt 16,17-19 et le silence de Mc et de Lc,* en *L'Église dans la Bible* (Montreal 1962) 35-62.

[105] O. Cullmann, *Petrus, Apostel, Jünger, Märtyrer* (Zurich/Stuttgart ²1960) 208; ídem, *L'apôtre Pierre, instrument du diable et instrument*

promesa con la que hizo Jesús a Pedro en su breve discurso de la última cena, según Lc 22,32, exactamente después del anuncio de la recompensa otorgada a los Doce (22,28-30). Desde el punto de vista teológico, la variación carecería de importancia, ya que lo esencial es que la promesa se hizo; esto podría incluso conferir un sentido más profundo al pasaje, juntando a la Cena eucarística el anuncio de la Iglesia.

Más importante es determinar lo que entiende Jesús por *ekklesía,* vocablo que, aparte de este versículo, se repite sólo una vez (Mt 18,17) [106]. Las «llaves del reino de los cielos» simbolizan la responsabilidad de que se encuentra investido Pedro en relación con el reino futuro (cf. Is 22,22; Mt 23,13). Pedro no es, por tanto, el portero de la Iglesia ni tampoco del cielo (cf. 16,19b), sino aquel que, teniendo plenos poderes sobre la entrada en el reino futuro de Dios, está encargado de conducir al pueblo de Dios a ese reino de la resurrección dominando el poder de la muerte. Puede «atar y desatar» no sólo para enseñar, sino para organizar y juzgar, y esto se refiere sobre todo a la remisión de los pecados [107]. Finalmente, los otros discípulos se benefician por extensión de los mismos poderes (Mt 18,17), aunque Pedro continúa siendo el único fundamento de la casa de Dios.

Al comunicar de esta manera a los Doce, y especialmente a Pedro, su autoridad y poder, Jesús indica su intención de permanecer presente y eficaz a través de ellos, con miras al reino futuro. Esta comunidad fundada en Jesús agrupará alrededor de los Doce y de Pedro a aquellos que tienen derecho al reino, a condición de que «perseveren hasta el fin» (Mt 24,13 *; 10,22). Entregada a los poderes del mal y de la persecución (Lc 10,19; 22,31-32), la Iglesia se mantendrá firme y resistirá los asaltos del poder de la muerte; durará hasta el fin de los tiempos, pasando entonces totalmente al reino, con miras al cual está establecida y que ella debe preparar acá abajo [108].

Una última pregunta: la palabra *ekklesía,* ¿puede remontarse hasta Jesús? Los descubrimientos de Qumrán son capitales en este

de Dieu: la place de Mt 16,16-19 dans la tradition primitive, en *Mél. T. W. Manson* (1959) 94-105; cf. RB 60 (1953) 571.

[106] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft...* (1959) 157-159.

[107] G. Lambert, *Lier et délier:* «Vivre et penser» 3 (1943-1944) 91-113; A. Vögtle, *Binden und Lösen,* en LTK 2 (1958) 480-482.

[108] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft...* (1959) 159-160; J. Betz, *Christus-Petra-Petrus,* en *Mél. R. Geiselmann* (1960) 1-21.

punto. Se ha podido establecer que, para la comunidad del desierto, las palabras *sôd* y *'edah,* mediante las cuales se designa a sí misma la secta de Qumrán, caracterizan a una comunidad determinada a la vez por sus orígenes y por su estado terminal: la comunidad escatológica de los elegidos de Dios. Es exactamente lo que quiere decir *ekklesía* en el Nuevo Testamento y especialmente en Mt 16,-18 [109]. Nada se opone, por consiguiente, a que este vocablo, cuyo sentido estaba ya claramente definido en aquella época, fuese utilizado personalmente por Jesús.

Con toda probabilidad histórica, Jesús no reunió en torno a sí transitoriamente un grupo de fieles, sino que, mediante una acción simbólica, expresó la finalidad a que apuntaba al proclamar el reino de Dios; los Doce forman la médula y la figura de Israel, el pueblo de Dios. Finalmente, Jesús piensa en construir una Iglesia [110] que participará estrechamente de su autoridad y su poder con vistas al reino de Dios futuro.

3. *El sacrificio del siervo de Dios y la nueva alianza*

Al proclamar que el reino de Dios actúa en su persona, Jesús fija la atención sobre lo que es, sobre lo que hace: de esta manera, la revelación del Padre culmina en el acto de contemplación del Hijo y se lleva a cabo la constitución del pueblo de Dios en y por el sacrificio de Jesús. Este sacrificio se presenta históricamente bajo un doble aspecto, real y sacramental. ¿Se dirigió voluntariamente Jesús hacia la muerte, transformándola en un verdadero sacrificio? ¿Instituyó Jesús antes de morir el sacramento de su sacrificio? Estas son las dos preguntas que deben exponerse brevemente y que se resumen en un interrogante único: ¿tuvo conciencia Jesús de ser el Siervo de Dios que funda la nueva alianza del pueblo escogido?

a) *Los anuncios de la pasión.* Cuando Jesús subió a Jerusalén, lo hizo seguramente para publicar su mensaje en el lugar privilegiado de la revelación bíblica: ahí era, según se creía, donde aparecería el reino de Dios sin tardanza (Lc 19,11); de

[109] O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde:* ZNW 48 (1957) 49-77, espec. 58.

[110] Bibliografía sobre la Iglesia: *L'Église dans la Bible* (Montreal 1962) 169-202. Para una visión conjunta, R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* (Friburgo/B. 1962).

Jesús se esperaba la libertad de Israel (Lc 24,21). Pero Jesús quería cumplir el designio de Dios sobre su persona: con su muerte voluntaria aportaría la salvación del mundo. De esta convicción poseemos auténticas expresiones.

Cuando los fariseos anuncian a Jesús que Herodes quiere matarle, él responde que debe proseguir su misión durante un breve intervalo, hasta su muerte, y añade: «... no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,31-33). Estas palabras, cuyo tono es típicamente semítico y cuyo sustrato arameo es evidente [111], resultan enigmáticas; la referencia al destino de los profetas se recuerda nuevamente en Mt 23,19-32.33-36 (cf. Mt 5,11-12). En la referencia al profeta Elías, después de la escena de la transfiguración, Mc 9,12 ha recogido una frase de Jesús donde no aparece traza alguna de resurrección: «¿Cómo está escrito del Hijo del hombre que padecerá mucho y será despreciado?» Igualmente en Lc 17,25: «Pero antes el Hijo del hombre ha de padecer mucho y ser reprobado por esta generación».

Por el contrario, las tres predicciones que marcan la subida a Jerusalén (Mt 16,21 **; 17,22-23 **; 20,18-19 **) dan la impresión de una construcción literaria muy pensada y de una clara estilización, hasta el punto de que el historiador prefiere no apoyarse en ellas de primer intento. No obstante, el núcleo que se encuentra bajo esta tradición apoya a su manera los datos precedentes: así sucede en el segundo anuncio relatado por Lc 9,44: «El Hijo del hombre ha de ser entregado en poder de los hombres». Finalmente, a estas predicciones puede añadirse una alusión velada: la evocación de «los días en que les será arrebatado el esposo» (Mt 9,15 **), que pudo anticiparse en las controversias galileas, pero de ningún modo ser inventada por la comunidad primitiva.

Mientras los anteriores anuncios siguen a poca distancia la confesión de Cesarea (de mantenerse ésta en la época en que Jesús salió de los confines de Galilea), otros se encuentran incrustados en un contexto que recuerda más bien las últimas semanas en Jerusalén: se adivina la inminencia de los acontecimientos que desembocarán en la muerte de Jesús. Este es el caso de la parábola de los obreros homicidas (Mt 21,33-43 **). Finalmente, en el transcurso de un mismo episodio, Jesús revela el fondo de su pensamiento. Después de decir a los hijos de Zebedeo: «¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber?» (Mt 20,22 *;

[111] M. Black, *An aramaic Approach* (1954) 151-153.

cf. Lc 12,50), Jesús anuncia el sentido de su misión: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20,28 *). Estas dos frases, las palabras empleadas y, sobre todo, las alusiones del profeta Isaías evocan claramente el estilo propio de Jesús cuando cita las Escrituras [112].

Se impone la conclusión: Jesús fue voluntariamente a la muerte. No la presintió simplemente de una manera humana, como podía adivinarlo cualquiera que le viera subir a Jerusalén (cf. Mt 10,32; Jn 11,16); vio esa muerte a la luz del designio de Dios, como un servicio, como el rescate sacrificial anunciado en Isaías por el canto del Siervo de Dios. Actitud confirmada por la máxima «profecía», que incluso ya no lo es, puesto que anticipa el acontecimiento capital: la institución de la eucaristía. Después de recordar este gesto de Jesús, intentaremos concretar cuál es su pensamiento respecto a la muerte que afronta.

b) La cena de despedida. La víspera de la pasión, Jesús va a recapitular su obra, a dar el auténtico sentido de su existencia y, mediante ello, a fundar la comunidad que le sobrevivirá hasta el fin de los tiempos. Esta última noche la relatan dos series de tradiciones. La cena de despedida con discursos —cuya tradición está perfectamente representada por Juan (13-17), pero ya se encuentra desarrollada en Lucas (22,15-20.21-38) y evocada en Mateo/Marcos (Mt 26,29; Mc 14,25)— emana de un ambiente pietista [113]: tal ambiente se complace es escuchar el testamento que el Maestro lega a los discípulos que va a abandonar; predice lo que va a ocurrir si se observan o se descuidan sus recomendaciones, pone de relieve sus propias acciones y su persona, da la señal del combate final para prevenir a los que van a quedarse huérfanos. En esta perspectiva, los recuerdos están dominados menos por el aspecto sacramental que por el aspecto escatológico.

Otro tipo de tradición, que no es necesariamente posterior,

[112] A. George, *Les annonces prophétiques de Jésus,* en *Le Christ, envoyé de Dieu* (1961) 404-410 (bibliografía); D. E. H. Whiteley, *Christ's Foreknowledge of his Crucifixion:* TU 73 (1959) 100-104; H. W. Bartsch, *Historische Erwägungen zur Leidensgeschichte:* Ev.T 22 (1962) 449-459.

[113] J. Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique,* en *Mél. M. Goguel* (1950) 155-170; X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1435.

se preocupa más del aspecto sacramental; ve en la muerte de Cristo el fundamento sacrificial del sacramento tal como se vive en la Iglesia y pone de relieve lo que la otra tradición dejaba entre sombras: la realidad siempre actual del sacrificio; pero tiende a subordinarle el aspecto escatológico, antes en primer plano. Está representada principalmente por Mateo/Marcos (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24), pero también por Lucas/Pablo (Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25).

Los textos que refieren estas tradiciones están sólidamente atestiguados, y la mayoría de los críticos reconocen en Lucas la autenticidad del final del relato eucarístico (Lc 22,19b-20). Son tradiciones mutuamente independientes, como lo ha demostrado H. Schürmann[114] a propósito de Lucas. Finalmente, a través de estas cuatro recensiones se pueden buscar confiadamente las palabras de Jesús, sin que por ello deba pretenderse reconstruirlas en su tenor primitivo [115].

Jesús, sin duda alguna, vivió sus últimos instantes en un clima escatológico, y ello nos permite comprender claramente la finalidad de su acto. Ya no beberá el fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios (Lc 22,18); pero entonces beberá con sus discípulos un nuevo vino en el reino de su Padre (Mt 26,29*); a los que han permanecido constantemente con él en sus pruebas les dispondrá el reino como el Padre lo ha dispuesto para él, y sus discípulos se sentarán sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Lc 22,28-30). En su testamento, Jesús proclama la victoria sobre la muerte; se marcha, pero es para realizar el reino anunciado desde su venida al mundo.

La comunidad de los discípulos existe enteramente dirigida hacia el reino que Jesús le prepara; pero su existencia sobre la tierra está igualmente determinada por un don que desde ahora le permite tener a Jesús presente en su sacrificio: la eucaristía es lo que une a la Iglesia con su Maestro, entre su partida y su retorno. La Iglesia está, por tanto, fundada desde antes de Pentecostés.

La atmósfera pascual en que se desarrolla la cena de despedida y la institución de la eucaristía explica el sentido que Jesús

[114] H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* Bib 32 (1951) 364-392; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte* (³1960) 133-153 (a diferencia de la primera edición).

[115] J Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1960) 183; cf. RSR 48 (1960) 504-506.

da a su acto. No se trata de que Jesús haya querido realizar el antiguo rito mediante otro nuevo (muy verosímilmente Jesús no observó entonces el rito pascual judío, cf. pp. 355-357), pero el rito antiguo anunciaba el acto de la muerte sobre la cruz y permitía presentir su significado. Es una «nueva alianza» la que Jesús funda en su sangre, es decir, mediante su sacrificio voluntario.

¿Qué debe entenderse por esta expresión? Según Mateo/Marcos, Jesús quiere, utilizándolo, evocar el sacrificio que fundó al pueblo de la antigua alianza (Ex 24,8). Lucas lo interpreta como la realización de la alianza escatológica anunciada por el profeta (Jr 31,31-34): Jesús actúa en esto como Siervo de Dios encargado de restaurar la alianza del pueblo (Is 42,6; 49,6-8; 54,10; 59,21; 61,8), pero en provecho de la «multitud» [116] (Mateo/Marcos), que incluye ahora a los paganos. Gracias a la sangre de Jesús, el pueblo de Dios entra en una existencia nueva. Israel «pasa» a ese nuevo pueblo: la Iglesia de Jesús es fundada en la tierra con miras al reino celeste futuro.

c) Jesús, el Siervo de Dios. No podíamos, en pocas páginas, aportar la justificación de esta síntesis eucarística; remitimos al lector a los específicos trabajos [117]. Para terminar esta exposición, disipemos la última sombra que podría oscurecer el problema de la conciencia de Jesús. La comunidad apostólica ofrece muestras de una cristología arcaica, que designa a Jesús con el título de «Siervo de Dios» (por ejemplo, en Hch 3,26; 4,25-30); en este contexto, los acontecimientos del Calvario se entendían a la luz de los cantos del Siervo (Hch 8,30-35; 1 Pe 2,21-25). De donde surge una pregunta importante: ¿este título y el colorido que confiere a los relatos evangélicos deben atribuirse a la comunidad incipiente?

La respuesta de los críticos no es unánime, pero son muchos quienes piensan que el propio Jesús interpretó su existencia en función de la profecía del Siervo y del Justo doliente [118]. Desde

[116] J. Jeremias, *Polloi,* en TWNT 6 (1959) 536-545.

[117] H. Schürmann, *Quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsbericht Lk* 22,7-38 (Münster 1953/1955/1957); J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga ³1960); R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft...* (1959) 122-135; B. Cooke, *Synoptic presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice:* TS 21 (1960) 1-44.

[118] X. Léon-Dufour, *Passion,* en SDB 6 (1960) 1482-1483; ídem, *Ce*

luego, ningún texto permite afirmar que Jesús se haya llamado nunca a sí mismo «Siervo de Dios», pero esto no nos extraña en absoluto, dado que Jesús no quiso nunca designarse con títulos inmediatamente inteligibles para sus contemporáneos.

No obstante, así como sus obras manifiestan que es realmente el Mesías, así como él reveló el secreto del Hijo hablando del Padre, Jesús mostró con su vida que realizaba la profecía de Isaías, considerada bajo sus tres aspectos principales: la obediencia del Siervo, que se afirma en la expresión «es necesario» (Lc 13,32-33), el sacrificio de su vida para la multitud (Mt 20,28; 26,28; Lc 22,16-18,30b), la nueva alianza que establece (Lc 22,20). Lo hizo a su manera, veladamente, y esto es una clara prueba de que la comunidad no se encuentra en el origen de todo ello. No ha pensado, en efecto, en sistematizar la presentación de Jesús como Siervo: el cuarto canto del profeta Isaías no se cita nunca explícitamente en los relatos evangélicos de la pasión (ni siquiera en Lc 22,37) para atestiguar el carácter sacrificial de la muerte de Jesús.

¿De dónde procede, pues, esa atmósfera propia de Isaías sino de Jesús personalmente, que comprendió su destino en función de la historia sagrada, de esa historia en la que se martiriza a los profetas y que revela el «es necesario» del destino de Dios? Por tanto, si los evangelios presentan los relatos de la pasión como la realización de la profecía del Siervo de Dios, es, con toda probabilidad histórica, porque conocían esa interpretación por el propio Jesús. De esta manera, su fidelidad a la historia afecta al espíritu mismo de su relato.

LA RESURRECCION DE JESUS, RESPUESTA DE DIOS

La historia de Jesús es admirable, ya que nos coloca ante un hombre que anuncia a los hombres, sus hermanos, un mensaje de salvación y de paz, un hombre que afronta la persecución y la muerte con la certeza de que por ellas se realiza la salvación anunciada; pero, en definitiva, ¿se detiene esta historia en el trágico fin de un hombre que muere en cruz? ¿Es posible proseguir la investigación y concluir que esta existencia no fue una

que Jésus a dit de lui-même, en *Le Christ, envoyé de Dieu* 35 (1961) 426-427.

ilusión, sino que continúa manifestándose en el curso de la historia de los hombres?

A decir verdad, el historiador no se encuentra a gusto, ya que el objeto de esta investigación se le escapa forzosamente por alguna parte: la vida eterna de que disfruta el Resucitado no cae bajo su mirada sino a través de los efectos que produce. Está también influido por su opción personal con respecto a la fe. Al ser creyente, se expone a dejarse conquistar por el entusiasmo de los primeros cristianos en detrimento de su sentido crítico; si es incrédulo, los efectos milagrosos de una existencia celeste le parecen credulidad o impostura. ¿Cómo mantenerse a igual distancia del naturalismo a lo Renan o de una ingenua credulidad?

Los historiadores contemporáneos admiten que los primeros cristianos creyeron en la supervivencia gloriosa de Cristo, pero no están de acuerdo cuando se trata de precisar la génesis de esta fe o, por lo menos, la de los relatos que la refieren. Recordemos brevemente algunas hipótesis, más o menos abandonadas, que tratan sobre el origen de la fe cristiana. En el «siglo de las luces», Reimarus pretendía que el robo del cadáver había dado lugar a una formidable superchería. Desde principios de este siglo, el estudio de los religiones comparadas ha llevado a ciertos historiadores a suponer que, bajo la influencia de factores no cristianos, la fe se había contaminado con tradiciones folklóricas, con las creencias orientales referentes a dioses muertos y resucitados, con una exasperación del mesianismo judío. Se creyó poder explicar suficientemente la fe en Jesús argumentando a partir de la experiencia espiritual de la comunidad primitiva: el Cristo de la fe resucitó al Cristo de la historia (lo que hace pensar en la imaginación de Renan, que ponía en el origen del cristianismo el amor de una alucinada); o bien había que dar con un héroe cultual a quien adorar... Las obras de apologética se esfuerzan por refutar estas hipótesis, que, por lo demás, no sobrevivieron mucho a sus inventores. En cuanto a los católicos, siempre mantuvieron firmemente que en el origen de la fe hubo una intervención objetiva del Resucitado [119].

[119] P. de Haas, *La Résurrection de Jésus* (Roma 1953), presenta una descripción de la cuestión; C. Martini, *Il Problema storico della Risurrezione negli studi recenti* (Roma 1959); R. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi* (Tubinga 1959); R. Schnackenburg, *Eine Theologie der Auferstehung*

En nuestros días, el problema se centra en la génesis de los relatos evangélicos. Según Goguel [120] —entre otros—, la supervivencia de Cristo, concebida ante todo de un modo puramente espiritual, se presentó en virtud de la función fabulatoria de la religión, como una realidad de orden corporal; así se elaboraron de una forma espontánea los relatos de las apariciones; las necesidades apologéticas dieron lugar al argumento del sepulcro vacío: puesto que Jesús vivía en el cielo, tuvo que haber dejado vacía su tumba, ofreciendo de esta manera una excelente prueba de su resurrección, destinada a confundir a los adversarios del cristianismo incipiente.

El drama de la conciencia católica se expresó, en la época del modernismo, con toda claridad bajo la pluma de Edouard le Roy [121]. Resumir sus dificultades es tanto como prevenir las objeciones más o menos conscientes del lector e invitarle a proseguir su investigación en las obras de apologética, en el caso de que esta exposición, necesariamente breve, le pareciera todavía insuficiente.

El filósofo que era E. le Roy se revuelve contra la reanimación del cadáver, que se sustraería al mundo de los fenómenos, cosa que no puede admitir el que conozca las leyes del universo [122]. Por otra parte, el filósofo no puede concebir la existencia de un cuerpo material resucitado, es decir, de un «plus» añadido a lo fenoménico, «núcleo informe», «cosa en sí», que vendría a pasearse por un mundo cerrado y extraño. Esta interpretación materialista es un absurdo. Por tanto, es inimaginable que un cadáver reanimado aparezca y desaparezca a su gusto en la trama de los fenómenos.

El crítico educado en la escuela de Loisy confirma el malestar del filósofo al comprobar contradicciones aparentemente insolubles entre la fe del cristianismo primitivo y los relatos evangélicos, igual que entre los propios relatos. El cristianismo naciente parece ignorar la existencia y el argumento del sepulcro vacío, que señalan de consuno los cuatro evangelios. ¿No será esto un indicio de que los cristianos de las generaciones siguientes lo habrían inventado para los menesteres de la controversia apologética y habrían llegado a creer de una manera espontánea, sin superchería alguna consciente, en la realidad del sepulcro vacío? Por otra parte, los relatos evangélicos presentan dos series de apariciones, en Galilea y en Jerusalén: Loisy las considera incompatibles y estima que la tradición relativa a Galilea es más antigua. Por tanto, si los discípulos se encontraban en la Galilea, ¿cómo habrían podido comprobar que el sepulcro se hallaba vacío? Finalmente, el cristianismo primitivo sólo conoce relatos de apariciones, pero en absoluto detalles materiales como comer pescado, palpar las heridas; estos detalles, ¿no derivan de la necesidad de concretar, de relatar lo que de por sí no podía explicarse?

(sobre el libro de R. Koch): TRe 56 (1960) 49-58; J. Sint, *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde:* ZKT 84 (1962) 129-151.

[120] M. Goguel, *La Foi à la résurrection dans le christianisme primitif* (París 1933).

[121] E. le Roy, *Dogme et critique* (París 1907) 155-257.

[122] E. le Roy, *ibid.*, 167-249.

De esta manera, según Le Roy, el creyente se vería conducido a despojar su fe de lo accesorio y a retener sólo el hecho en sí mismo: Cristo está vivo; entonces la fe no está ya adornada con fábulas materialistas, no necesita probarse mediante el sepulcro vacío, sino que descansa en una certeza, objeto de experiencia para los primeros apóstoles y que resiste la crítica disolvente del espíritu y del tiempo. El Resucitado no es un cadáver reanimado, sino el contemporáneo de los apóstoles, nuestro contemporáneo en la fe. El objeto de nuestra fe es este hecho permanente que domina los siglos, un puro misterio.

La reacción de Edouard le Roy estaba en parte justificada por la insuficiencia de la crítica católica en general y de la crítica de su época, que utilizaba los textos independientemente de su historia literaria. Interesa, efectivamente, situar la discusión sobre este terreno; para ello hay que intentar despojarse no de lo que Le Roy denomina lo accesorio de la fe, sino de las pretendidas imposibilidades filosóficas —por ejemplo, la «volatilización del cadáver»— y de las exigencias apologéticas indebidas sobre el papel de la «prueba» y la naturaleza del Resucitado.

Si debemos guardarnos de concebir la resurrección de Jesús como un acontecimiento puramente espiritual que no dejó traza alguna en el mundo de los fenómenos, tampoco hay que reducirlo a un simple hecho trivial de nuestra historia. En cierto sentido se logran establecer algunas «pruebas» de la resurrección y concluir que está históricamente atestiguada; pero tal argumentación no puede asimilarse totalmente a la que, por ejemplo, tiene como histórica la existencia mortal de Julio César o incluso de Jesús de Nazaret. Santo Tomás distingue, respecto a la resurrección, dos sentidos de la palabra *argumentum:* indica una

razón demostrativa que suprime la fe y el mérito, o bien un signo que induce a manifestar alguna verdad [123]. Teniendo que salvaguardar la libertad del acto de fe, cualquier «argumento» histórico en favor de la resurrección de Cristo debe ser, al propio tiempo, un «signo» que indique la realidad de un hecho invisible.

Este argumento encuentra su límite, por otra parte, en un concepto exacto de la resurrección de Jesús. Si continúa siendo para nosotros un misterio de fe, no lo es al modo de la Santísima Trinidad: se trata de un acontecimiento que se inserta en la historia de los hombres y que, como tal, depende de los métodos históricos ordinarios. Por otra parte, la resurrección de Jesús no puede tampoco reducirse al hecho material de la reanimación de un cadáver: no es del mismo tipo que la supervivencia de Lázaro, resucitado por Jesús y que prolonga su vida hasta su muerte. Jesús resucitado, ya no muere; vive a la diestra de Dios: así es como la resurrección, hecho y misterio a la vez, se ofrece al historiador, al tiempo que lo sobrepasa. ¿Cómo se «probaría» un misterio? Sin embargo, no es imposible demostrar que el acontecimiento históricamente cierto está preñado de un misterio que lo desborda por todas partes.

En esta conclusión no podemos detallar la exégesis de los relatos de la resurrección; nos contentaremos con remontarnos a través del anuncio del kerigma apostólico, hasta los relatos evangélicos y contemplar así los acontecimientos tal como pudieron ocurrir el día de Pascua y los siguientes.

1. *La predicación apostólica*

En su primera epístola a los Corintios, escrita hacia el año 55/66, ha conservado san Pablo el testimonio más antiguo que poseemos sobre la fe en el Resucitado. Podemos hacerlo remontar a la época de su presencia en Corinto durante el invierno 50/51, es decir, unos veinte años después de los acontecimientos. Además, Pablo nos enseña una «tradición» muy anterior al anuncio que hace de ella. «Os traigo a la memoria, hermanos, el evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes y por el cual sois salvos si los retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano. Pues, a la verdad, os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo

[123] Santo Tomás, *Suma Teológica,* III, 55, art. 5.

he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los Doce. Después, se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía y algunos murieron; luego, se apareció a Santiago; luego, a todos los apóstoles; y después de todos, siendo como soy el abortivo, se me apareció también a mí... Pues, tanto como ellos, esto predicamos y esto habéis creído» (1 Cor 15,1-11).

Si Pablo transmite una fórmula de fe semejante no hace para predicarla por sí misma: tan sólo quiere apoyarse en un antecedente antiguo, conocido y aceptado por todos, a fin de demostrar a los destinatarios de la carta que hay que creer en la resurrección de los muertos. Se discute para determinar la extensión exacta de este *credo* original; de todos modos, se leen en él, en hemistiquios paralelos que se corresponden dos a dos, estas afirmaciones que se presentan como hechos reales: por una parte, la muerte y la resurrección de Cristo, que tuvieron lugar «según las Escrituras»; por otra, la sepultura y las apariciones, sin mención de Escrituras respecto a ellas. El pensamiento de Pablo busca situar estos hechos en el designio de Dios, gracias al testimonio de las Escrituras; quiere evocar también los episodios que han dejado huellas en este mundo: materialmente, Jesús fue depositado en un sepulcro; personalmente, se mostró vivo. Y estos dos acontecimientos aparecen como la sanción «fenoménica» de su muerte y resurrección.

El testimonio es irrecusable a los ojos del historiador [124]. Pablo subraya que algunos testigos viven todavía cuando escribe. Parece que, de hecho, hubo más apariciones que las que relatan los evangelios; en cambio, no se habla en el kerigma de las apariciones a las santas mujeres. Pablo escoge, por tanto, las que parecerán al lector más convenientes: el hecho es que Jesús está vivo.

Los silencios son también significativos. Efectivamente, si los textos argumentaran partiendo del sepulcro vacío [125], invitando

[124] J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949) 37-61; F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut* (Le Puy/París 1950); traducción castellana: *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1962).

[125] J. Manek, *The Apostle Paul and the Empty Tomb:* NT 2 (1958) 276-280.

de algún modo a los lectores a verificarlo, podría temerse que los primeros cristianos hubieran inventado este hecho para las necesidades de su causa. Ahora bien, si la mención de la sepultura real de Jesús presupone que el Resucitado dejó vacío el sepulcro, no encontramos huella de ningún «argumento del sepulcro vacío», ni en san Pablo ni en los primitivos resúmenes de la predicación apostólica (Hch 2,22; 3,15-26; 4,10.20.33; 5,29-30; 10,37-43; 13,27-39; 17,3.18.31-32; 26,22-23). Pero se interroga la Escritura para comprender la realidad y el sentido de la resurrección. Se apela también a los testigos; incluso es ésta la única «prueba» aportada y bien resumida por la expresión de Festo al exponer al rey Agripa el caso de Pablo: los acusadores tenían con Pablo «no sé qué cuestiones sobre su propia religión y sobre un cierto Jesús que había muerto y de quien Pablo asegura que vive» (Hch 25,19).

Aunque los textos presenten dificultades de detalle, no es necesario insistir más, ya que los historiadores reconocen con bastante unanimidad el hecho de la fe en el Resucitado. A partir de aquí puede plantearse aún la cuestión relativa a la sinceridad de su testimonio: ésta depende del carácter inexplicable de la actitud de los apóstoles. Luego hablaremos de ello.

2. *Los relatos evangélicos*

El problema se hace más difícil cuando se abordan los relatos de los evangelios. Tratan, desde luego, del mismo hecho, pero de una manera diferente. La aparición a Pedro, que ocupa el primer lugar en el anuncio del kerigma, dejó poca huella en los evangelios (Lc 24,34); indudablemente, los relatos mencionan las apariciones destinadas a los apóstoles, pero también a las santas mujeres, a los discípulos; y, sobre todo, dedican un considerable espacio al descubrimiento del sepulcro vacío; por otra parte, parecen localizar las apariciones, unos en Galilea y otros en Jerusalén. Si comparamos estos relatos con los de la pasión, parece desaparecer la reflexión sobre la Escritura [126]; finalmente, mientras las tradiciones relativas a la pasión se constituyeron mediante un fenómeno de agregación, las de la resurrección disminuyeron progresivamente.

126 J. Schmitt, *La Résurrection du Christ: des formules kérygmatiques aux récits évangéliques*, en *Mel. J. J. Weber* (París/Tournai 1962) 93-105.

Estas diferencias no son inexplicables, en razón precisamente de la finalidad perseguida por las que se encuentran en el origen de las tradiciones. La comunidad sentía una preocupación particular por relatar en detalle los recuerdos de la pasión: ésta se encuentra tan estrechamente ligada al misterio de la salvación que se hace necesario superar el escándalo que constituye para todos los hombres. En cambio, los relatos de la resurrección se difundían sin duda un poco al azar de los recuerdos, en las diferentes cristiandades, sobre todo con ocasión del culto eucarístico; pero la vida del Resucitado sólo se probaba a través de los testimonios aportados por los apóstoles.

De esta forma, varios relatos de apariciones debieron de perderse en el curso de la tradición; la jerarquía de los recuerdos no se conservó de una manera exacta, y las apariciones de tipo anecdótico o familiar eclipsaron las apariciones de tipo oficial. Al introducirlas en sus evangelios, los autores inspirados las escogieron en función de su propia perspectiva: Lucas centra todo en Jerusalén y no se preocupa de las apariciones en Galilea; Mateo sólo recuerda Galilea, mientras que Marcos no las retiene, y Juan conserva la huella de ambas tradiciones. Limitémonos a ofrecer aquí los resultados de una sana crítica de los relatos.

a) *El sepulcro vacío.* Los relatos evangélicos no se limitan a afirmar que, la mañana de Pascua, estaba el sepulcro vacío porque Jesús había salido de él: su afirmación se centra directamente en el hecho de que se halló vacío el sepulcro. Ello se debe a una preocupación por argumentar en favor de la resurrección de Jesús; más exactamente, no se trata de una prueba perentoria, sino de lo que podríamos llamar una apologética negativa; tal como lo atestigua el episodio de los guardianes, que relata Mateo (Mt 27,62-66; 28,11-15), se pretende refutar una interpretación anticristiana de los hechos: a quienes dicen que los discípulos se llevaron el cuerpo de Jesús para hacer creer que había resucitado, se les replica que gentes de buena fe lo habían visto vacío.

De disponer sólo del anuncio angélico, expresado a la manera del kerigma apostólico, o solamente de las indicaciones escriturarias, podríamos sospechar quizá que estos relatos son piadosas invenciones destinadas a justificar la fe incipiente; pero poseemos dos textos, sin duda independientes, que implican el hecho del sepulcro vacío. Al principio del relato de Juan (Jn 20,1-2) se

encuentra una tradición prejoánica, sin duda arcaica [127]; por otra parte, en Lc 24,12, se indica que Pedro se dirigió hacia el sepulcro y lo encontró vacío. Este texto de Lucas es considerado auténtico por la mayor parte de los críticos [128]. De estos dos testimonios, arcaicos, uno se remonta fácilmente a la comprobación del sepulcro vacío por Pedro y María. En cuanto a las otras tradiciones, pueden considerarse posteriores; por ejemplo, la de Mc 16,1-8, donde el ángel enuncia su mensaje mediante una formulación que, desde luego, no es todavía teológica, pero sí kerigmática [129]. Estas tradiciones convergen, de una manera más o menos explícita, más o menos elaborada, en afirmar la comprobación del sepulcro vacío.

Podemos concluir —y esto es esencial— que el descubrimiento del sepulcro vacío no se inventó por necesidades de la causa: se trata de un hecho histórico. ¿Se sigue de ello que este hecho «pruebe» la resurrección de Jesús? No nos precipitemos. Se trata de un hecho curioso, que plantea una cuestión, como lo subrayan los relatos evangélicos (por ejemplo, Mc 16,8). No se impone la respuesta y la leyenda judía relatada por Mateo (27,64; 28,13), según la cual «los discípulos de Jesús fueron durante la noche y robaron» el cuerpo a fin de poder decir al pueblo: «ha resucitado de entre los muertos», ofrece una salida para el incrédulo, salida que, si no es muy brillante, garantiza la libertad de la fe. Intentaremos dar el sentido positivo que reviste este hecho para el creyente después de esbozar un cuadro de las apariciones.

b) *Las apariciones del Resucitado* son de diferente especie, desde el doble aspecto de sus beneficios y de su finalidad. Las apariciones con que se vieron favorecidos otros personajes distintos de los apóstoles pertenecen todas al tipo de «reconocimiento» y se presentan de acuerdo con una misma «economía» [130]. Ya se trate de las santas mujeres o de María Magdalena (Mt 28,9-10; Jn 20,11-18; Mc 16,9), de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-15; Mc 16,12), o incluso de Tomás (Jn 20,24-29), el esquema es siempre el mismo: iniciativa del Resucitado, lentitud del discípulo para reconocerle, palabras del Resucitado. Este quiere hacerles ver que es el mismo que el Jesús de Nazaret que han conocido, aunque se encuentre vivo para siempre y su condición sea distinta de la de antes. En el caso de las mujeres en el sepulcro, Jesús, una vez que le han reconocido, les confía una misión para sus «hermanos» (Jn 20,17; Mt 28,10), lo cual tiende a relacionar estas apariciones con las destinadas de una manera específica al cuerpo apostólico.

Las apariciones al colegio apostólico (Mt 28,16-20; Lc 24,36-49; Jn 20,19-23; Mc 16,14-18) mencionan primero brevemente el reconocimiento de la persona que se manifiesta, luego insisten en la nueva misión que se les confía; estas apariciones constituyen actos mediante los cuales asegura el Resucitado la fundación de la Iglesia. A ellas hay que añadir la manifestación que tuvo lugar en el largo de Tiberíades, en que Pedro recibe la orden de apacentar las ovejas y los corderos del rebaño (Jn 21,1-23), así como la nota sobre la aparición a Pedro (Lc 24,34; cf. 1 Cor 15,5): su carácter especial les distingue de las apariciones ordinarias de reconocimiento.

La dificultad clásica que se alza contra la historicidad de estos relatos, contra las apariciones oficiales, proviene de su aparente contradicción cronológica o topográfica. Algunos creen deshacerla de la siguiente manera: las apariciones tuvieron lugar en Jerusalén el día de Pascua (Lc, Jn) y el día octavo (Jn), luego en Galilea (Mt, Jn); finalmente, de nuevo en Jerusalén para la ascensión (Lc). Ahora bien, esta armonización es inadmisible, ya que sacrifica datos literarios ciertos. Según Lc 24,49, los discípulos deben permanecer en Jerusalén hasta el día de Pentecostés, la cual excluye cualquier aparición en Galilea. Según Mt 28,7*, fue, por el contrario, en Galilea donde se manifestó el Resucitado, lo que hace difícil cualquier aparición anterior en Jeru-

127 P. Benoit, *Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20,1-18,* en *Mel. J. Jeremias* (1960) 142.

128 Véase el resumen en A. Nisin, *Histoire de Jésus* (París 1961); 33-38; traducción castellana: *Historia de Jesús* (Madrid); F. Gils, *Pierre et la foi au Christ ressuscité:* ETL 38 (1926) 5-43.

129 P. Benoit, *Marie-Madeleine...* (1960) 149. Sobre el sepulcro vacío, véase E. Dhanis, *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de saint Marc (Mc 15,40-16,8):* Greg. 39 (1958) 367-410; W. Nauck, *Die Bedeutung des leeren Grabes für Glauben an den Auferstandenen·* ZNW 47 (1956) 243-267.

130 A. Descamps, *La structure des récits évangéliques de la Résurrection:* Bib 40 (1959) 726-741 (en el libro, 734). Véase también C. H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ·* en *Mél R. H. Lightfoot* (1955) 9-35; K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft* (Witten-Ruhr ⁴1960).

BIBLIOTECA INSTITUTO BIBLICO BILBAO

salén, sobre todo si, como dice Juan, es entonces dado el Espíritu Santo. Si para deshacer la contradicción debiera escoger el historiador, se inclinaría hacia la tradición galilea, ya que, a diferencia de la otra, no ofrece interés alguna para la cristiandad incipiente fijada en Jerusalén; pero no debe rechazar ninguna de las dos tradiciones, ambas excelentes en cuanto a lo esencial. En cambio, puede renunciar a ver en la sucesión de las apariciones un dato fundamental de la tradición evangélica.

Renunciando a esto, el historiador debe ocuparse en explicar literariamente las fechas y lugares indicados por los evangelistas. Mateo se abstiene de fechar la única aparición en Galilea. Lucas, reuniendo las apariciones en el día de Pascua y en Jerusalén, lleva a cabo una composición literaria análoga a la que realizó al componer el cuadro de la visita inaugural de Jesús a Nazaret, a partir de dos o tres acontecimientos (Lc 4,16-30); por otra parte, no se deja engañar por su artificio: en Hch 1,3 habla de «muchos días», durante los cuales el Resucitado habló con sus discípulos. De acuerdo con su intención, queriendo situar la fecha del nacimiento de la Iglesia en el día de Pentecostés, la vida de Jesús finaliza con la ascensión, la cual tiene lugar al terminar el tiempo de la Pascua; Lucas fija este último día en Jerusalén, ya que la evangelización del mundo debe partir desde la ciudad santa. En cuanto a Juan, no parece tampoco haber querido indicar una fecha fija; en una perspectiva teológica, muestra que el Espíritu fue dado por el propio Resucitado (cf. pp. 449-451); literariamente, distribuye las apariciones en una semana, de acuerdo con un esquema que volvemos a encontrar en él para el relato de la pasión (Jn 12,1) y quizá para la semana inaugural (1,19-2,11). De todas maneras, el historiador no puede apoyarse en estos datos para establecer una cronología de las apariciones.

A falta de datos explícitos, ¿puede determinar todavía el historiador la sucesión de los acontecimientos? La empresa es delicada por razón de la multitud de indicios contenidos en los diversos relatos. Los últimos estudios tienden a mostrar que probablemente las primeras apariciones del Resucitado al grupo apostólico tuvieron lugar en Galilea. Suponiendo que el resultado sea válido, se impone un hecho: el interés se centra en otro sitio, en la misión confiada a los discípulos. Finalmente, la forma estereotipada de los relatos no debe velar otra realidad: las apariciones fueron seguramente más numerosas de lo que indican

los evangelios; lo sugieren al subrayar la lentitud del reconocimiento, la dificultad en creer, la variedad de los lugares [131].

3. *Conclusión*

El historiador reconoce que Dios ha dado una respuesta a la cuestión planteada por la vida y la muerte de Jesús de Nazaret, pero no la percibe sino a través de ciertos acontecimientos contingentes por naturaleza; el creyente la percibe a través de los mismos acontecimientos, pero pronunciada también por Dios directamente en el fondo de su corazón, adoptando de este modo el carácter absoluto y divino de aquel que la pronuncia.

El acontecimiento fundamental es la existencia de la Iglesia, que se une a la experiencia de los primeros testigos: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación», afirma san Pablo (1 Cor 15,14). Este acontecimiento, perfecta y sencillamente histórico, atestigua otro acontecimiento que trasciende la historia de los hombres, lo cual no significa que no tenga ningún nexo con ella, sino que la sobrepasa de una manera radical. En lenguaje moderno, diríamos que la historia ha adquirido, gracias a la resurrección de Jesús, una nueva «dimensión», que tan sólo puede entrever el creyente, lo cual no suprime en absoluto la realidad de la historia, común al creyente y al incrédulo.

La existencia de un ser que vive más allá de la muerte produce efectos que los contemporáneos pudieron comprobar: el sepulcro vacío y la transformación de los apóstoles. El hecho del sepulcro vacío es la huella objetiva que dejó Cristo al resucitar. Plantea a los «testigos» de todos los tiempos una cuestión ineluctable. La desaparición del cadáver es interpretada en seguida por el incrédulo como una «volatilización del cadáver», una pretendida imposibilidad filosófica, y por el creyente, como una asunción del cuerpo humano. Lejos de poder compararse con otros milagros, la resurrección de Jesús es lo que fundamenta todos los milagros; el sepulcro vacío es el primer indicio, la primera huella de este inmenso desgarrón en el mundo del determinismo, que intranquiliza al incrédulo y alegra al creyente; ¿no es ello signo del triunfo de la libertad sobre el determinismo, de la vida sobre la muerte sepulcral?

La resurrección de Jesús produce otro efecto tangible: la

[131] A. Descamps, *La structure des récits* .. (1959) 741.

conmoción de los apóstoles. El historiador se ve obligado a comprobar un cambio radical de actitud: no puede hablar de simple continuidad entre la adhesión al Jesús terrestre y la fe en el Señor resucitado; desde luego, se trata sustancialmente de la misma fe (cf. pp. 302-306), pero entre el Viernes Santo y el día de Pentecostés algo ha sucedido. La existencia de la Iglesia continúa siendo una cuestión abierta, un vacío en la explicación racional de la historia.

La resurrección de Jesús, aunque se funda en un testimonio histórico, no puede ser «probada» en su realidad *total:* hecho y misterio. Sería necesario que hubiese terminado la historia para comprobar la exactitud de la promesa de Jesús: «Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt 28,20). La fe es un acto libre.

El historiador se encuentra ante dos series de hechos que no puede comprender totalmente. Igual que durante el transcurso de su vida terrena, Jesús de Nazaret, más allá de la muerte, continúa siendo un interrogante, un signo de contradicción hasta el final de los tiempos.

CAPITULO XIV

EL ENCUENTRO DE JESUCRISTO NUESTRO SEÑOR

En cierto sentido, la labor del historiador termina con su investigación sobre Jesús. La vida de Jesús, hasta cierto punto, se le escapa en sus detalles, pero los contornos y el orden del conjunto son bastante firmes para que, de las brumas del pasado, surja la figura auténtica de Jesús de Nazaret. Este resultado podrá matizarse de acuerdo con el progreso de la crítica, pero permanece válido en su conjunto, por lo menos para quienes aceptan que Jesús se presentó a sus contemporáneos como el Hijo de Dios y el Redentor de los hombres.

Volveremos a insistir al final de esta obra en las divergencias que separan a los hombres de ciencia a propósito del problema de Jesús. No obstante, parece que todos están de acuerdo en que el historiador concibe a Jesús de Nazaret como una pregunta que se le plantea; y esta pregunta exige de él una respuesta: «¿Es Jesús, a pesar de la profundidad y sublimidad de su predicación religiosa y moral, solamente un ser que debemos situar entre los profetas de los últimos tiempos, los pretendidos mesías que aparecían entonces? Aquí se detiene la investigación y comienza la fe. ¡Quien tenga oídos para oír, que oiga» [1]. Así termina un libro del luterano sueco sobre el secreto mesiánico. El historiador no puede responder a la pregunta sin sobrepasar, con una opción personal, los resultados de su estudio crítico.

Ahora bien, antes de hacer un acto de fe, que ya no es dictado por el hombre de ciencia, el historiador puede y debe completar su investigación. La existencia de un hombre no termina con su muerte. Su pervivencia a lo largo de civilizaciones empalma con el pasado y no deja de irradiar después de su muerte. Las palabras, las obras de un gran hombre no son comprendidas a menudo sino por las generaciones posteriores. Cuando el héroe es creador de un sistema filosófico, fundador de una religión,

[1] E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) 246.

artista, la investigación debe proseguir. Ahora bien, en el caso de Jesús, esta pervivencia adopta un carácter especial.

A diferencia de quienes se contentan con admirar en Jesús de Nazaret al héroe, al santo, al fundador de la civilización cristiana, los creyentes adoran en él al Señor Dios hecho hombre [2]. ¿Por qué su fe no ha de ser objeto de investigación histórica? El terreno de esta investigación debe ser, no obstante, delimitado cuidadosamente. En rigor, en la medida misma en que el cristianismo pretende durar hasta el fin de los siglos, la investigación no puede terminar hasta el último día; y la empresa estará siempre sujeta a revisión. En cierto modo, en la perspectiva cristiana, las riquezas del misterio de Cristo no se explotarán totalmente hasta el momento en que el Hijo del hombre aparezca en su gloria. Plantear de esta forma el problema significa arrancarlo de las manos del historiador: ¿cómo podría, pues, situarse en ese punto ideal de observación que será el final de los tiempos?

A semejante aporía puede proponerse una solución: la misma que indicaron los escritores del siglo II. En la perspectiva cristiana la revelación finalizó con el Nuevo Testamento: el «canon» de los libros inspirados está fijado cuando desaparece el último testigo de Jesús; en cierto sentido, no puede añadírsele nada. ¿Qué quiere decir esto, sino que los libros canónicos, y más especialmente los cuatro evangelios, determinan una situación análoga, desde el punto de vista de la revelación, a lo que será el fin de los tiempos? El historiador de la fe cristiana se encuentra, por tanto, en presencia de una suma perfecta, de un modo, de una plenitud de la revelación referente a la vida de Jesús. No tiene que esperar la consumación de la Iglesia en el reino celeste para abrazar la existencia de Jesús, no sólo en el tiempo que precedió a su muerte, sino también en la supervivencia que conoce el historiador a través de la fe de sus testigos privilegiados.

Dicho de otra manera, una vez llevada a cabo sobre Jesús de Nazaret la investigación que no tiene en cuenta la fe de los testigos que relatan su vida, el historiador puede y debe añadir sobre el Señor Jesús la investigación que incluye la fe de los testigos privilegiados; o, más exactamente, manifestar la relación que une vitalmente al acontecimiento pasado esta inteligencia que de él tiene la fe.

[2] H. Schlier, *Ueber die Herrschaft Christi:* GL 30 (1957) 246-256; J. Cambier, *La Seigneurie du Christ sur son Église et sur le Monde d'après le Nouveau Testament:* «Irénikon» 30 (1957) 379-404.

En la investigación sobre Jesús de Nazaret hemos procurado organizar, de la manera más exhaustiva posible, los materiales elaborados por la crítica. Nuestra ambición es, en este punto, necesariamente más mesurada. Unas cuantas páginas no pueden bastar para poner de relieve la riqueza multiforme de la tradición evangélica; quisieran sólo permitir al lector abordarla con la mirada de los creyentes de la primera generación, que descubren el misterio de Jesucristo nuestro Señor y lo transmiten en el evangelio cuatriforme.

A LA LUZ DEL ESPIRITU SANTO

En la presentación de una «Historia de Jesús» resulta ya un progreso incomparable romper con el simple cuadro biográfico que la hace empezar con el nacimiento y la termina con la muerte, y reconocer que el acontecimiento pascual ilumina toda la vida de Jesús. Pero eso no es suficiente. En efecto, aunque así podemos leer los textos evangélicos en la misma perspectiva en que fueron escritos, nos exponemos todavía a quedarnos con la letra e ignorar el Espíritu que anima a los escritores. La tradición evangélica no tuvo su origen en el día de Pascua, sino en Pentecostés. Inaugurada en Jesús, cuando anunciaba el reino de los cielos, sancionada por su muerte y resurrección, sólo adoptó su forma definitiva en la Iglesia de los testigos. Ahora bien, estos testigos no se presentan como simples hombres, entregados a sus propias fuerzas: hablan y actúan en nombre del Espíritu Santo.

Para el historiador, el último acontecimiento de la vida terrena de Jesús es el sepulcro vacío; el primero de su supervivencia es el cambio de actitud de los discípulos a quienes se manifiesta resucitado. Entonces empieza la historia de la Iglesia, que es todavía la historia del propio Jesús. Descubrir también exactamente lo que fue el acontecimiento de Pentecostés es descubrir el lugar donde se recoge entera la tradición evangélica para verterse, inextinguible, en el transcurso de los siglos. ¿Podemos fechar el «don del Espíritu» y captar el significado que revistió a los ojos de sus beneficiarios? Esto nos lo enseñará un

atento **examen** de los evangelios y de los Hechos de los Apóstoles.

1. Lucas fija cincuenta días después de la resurrección el acontecimiento que dio vida a la Iglesia (Hch 2,1). Esta fecha, ¿la inventó Lucas o la recibió como un hecho histórico? La respuesta a esta pregunta importa mucho para nuestro objeto, ya que en nuestros días algunos autores tienen tendencia a sacrificar la tradición de Lucas en provecho de la tradición joánica, que fija el don del Espíritu Santo en el día de Pascua (Jn 20,19-22). Ahora bien, no parece imposible justificar, con P. H. Menoud [3], la afirmación de Lucas. En su época, efectivamente, Pentecostés era ya una fiesta cristiana. Junto con la Pascua, es la sola fiesta judía cristianizada que menciona Pablo (1 Cor 5,7-8; 16,8; cf. Hch 20,16), tan severo en cuanto a las fiestas judías (Gál 4,10; Col 2,16). Nos encontramos ante un hecho histórico, y este resultado puede confirmarse indirectamente mediante el examen de las tradiciones que se refieren a la ascensión del Señor.

Sobre la fecha de la ascensión, que para nosotros se sitúa entre Pascua y Pentecostés, concurren dos tradiciones. Según el evangelio de Lucas, y según el de Juan, Jesús parece subir al cielo el día de Pascua [4]. Por el contrario, según los Hechos de los Apóstoles, parece que el Resucitado estuvo hablando a sus discípulos del reino de Dios «durante cuarenta días» (Hch 1,3).

En función de esta última tradición, según parece, los cristianos fijaron la fecha de la ascensión cuarenta días después de Pascua. Pero lo hicieron durante el siglo IV; los escritores anteriores sitúan el acontecimiento en diversos momentos: el día de Pascua, entre Pascua y Pentecostés o, incluso, la tarde de Pentecostés [5]; para ellos, la ascensión significaba más que nada la exaltación de Jesús al cielo, su glorificación [6]. Los «cuarenta días» no delimitan, por tanto, exactamente un espacio de tiempo, ni siquiera para Lucas. La expresión significa «muchos días»

[3] P. H. Menoud, *La Pentecôte lucanienne et l'histoire:* RHPR 42 (1962) 141-147.

[4] P. Benoit, *L'Ascension:* RB 56 (1949) 169; H. Schlier, *Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften:* GL 34 (1961) 91-99.

[5] Por ejemplo: en el *Diario de viaje de Eteria,* 43 = SC 21 (1948) 246-247. Sobre la tradición, véase V. Larrañaga, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament* (París 1938) 174-207; en castellano: *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento,* 2 t. (Madrid 1943).

[6] P. Benoit, *L'Ascension:* RB 56 (1949) 202-203.

(Hch 13,31), o sea, simbólicamente, la plenitud de la revelación llevada a cabo por el Resucitado antes de abandonar a los suyos [7].

Volviendo a la fiesta de Pentecostés, Menoud argumenta de la siguiente forma: si la mención que hace Lucas de los cuarenta días que habrían transcurrido entre Pascua y la ascensión no llevó de un modo inmediato a fijar una fiesta para esa fecha, ¿por qué tuvo éxito la de cincuenta días? ¿No será porque Pentecostés conmemora verdaderamente un acontecimiento «cristiano»? Del período que sigue a la muerte de Jesús en el Calvario existen dos fechas históricamente ciertas: la resurrección tuvo lugar «al tercer día», la venida del Espíritu Santo, después de Pascua [8].

2. Si el don del Espíritu es mencionado en el día de Pentecostés, no lo es por sí mismo, sino en razón del primer testimonia expresado por los apóstoles de la resurrección de Jesús. Es este testimonio el que manifiesta la venida del Espíritu. Por lo demás, se relatan en el Nuevo Testamento otras manifestaciones espectaculares del Espíritu. Por ejemplo, tras la primera persecución arrostrada por Pedro y Juan: «Mientras ellos oraban, tembló el lugar en que estaban reunidos, y todos fueron llenos del Espíritu Santo y anunciaban la palabra de Dios con libertad» (Hch 4,31). Este segundo «pentecostés» une, exactamente como el primero, un fenómeno exterior —la venida del Espíritu— y la predicación inmediata. También se alude a un pentecostés en referencia con la fundación de la Iglesia en Tesalónica (1 Tes 1,15; cf. Gál 3,2) o en Efeso (Hch 19,1-7). En la perspectiva de Lucas, la venida del Espíritu va unida a los comienzos de la predicación apostólica y más especialmente al primer principio, cuando en el día de Pentecostés «se cumplió» la promesa (Hch 2,1). Pero Lucas no afirma en absoluto que la venida del Espíritu Santo tuviera lugar ese día por vez primera.

3. Según Juan, el Espíritu fue otorgado el día de Pascua: «la tarde de aquel mismo día, primero de la semana». Según él, la exaltación parece haber tenido lugar desde la resurrección, «de acuerdo con una trayectoria ininterrumpida que lo condujo desde el mundo de los muertos al mundo de los vivos y, desde éste,

[7] P. Benoit, *ibid.,* 192-193; P. H. Menoud, *Pendant quarante jours (Ac 1,3),* en *Mél. O. Cullmann* (1962) 150-152.

[8] P. H. Menoud, *La Pentecôte lucanienne et l'histoire:* RHPR 42 (1962) 143-145; J. Dupont, *Ressuscité le troisième jour:* Bib. 40 (1959) 742-761.

al mundo divino» [9]. Cuando se verificó esta aparición, en la tarde de Pascua, el Resucitado dijo a sus discípulos: «La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Diciendo esto, sopló y dijo: Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,21-22). La misión de los apóstoles y la venida del Espíritu invitan a relacionar esta escena con el Pentecostés de Lucas. Así, el archimandrita Casiano identifica los dos episodios y habla del «Pentecostés joánico» [10]. Algunos críticos han ido más lejos: al contradecirse las dos fechas, es necesario sacrificar la que da la tradición lucana en provecho de la de Juan; pero los motivos que les deciden a ello no resisten una crítica rigurosa.

De hecho no existe contradicción, ya que Juan no intenta relatar el mismo acontecimiento que Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Con ocasión de Pentecostés, la misión es efecto del don del Espíritu. Juan la presenta como una orden que precede a ese don; además en él no se traduce en una predicación inmediata: ¿No se encuentran de nuevo los discípulos ocho días más tarde en el mismo cenáculo (Jn 20,26) y no vuelven a su oficio de pescadores? (21,2-3). Este intervalo entre el don del Espíritu y la predicación demuestra que Juan quiere enseñar otra cosa distinta que Lucas.

El propósito de Juan es muy importante para comprender la tradición evangélica. Podría sacarse una consecuencia errónea de la presentación lucana de los hechos. Para Lucas, la ascensión es ante todo una partida, una «separación» (Lc 24,51); la descripción que hace no se parece en nada a una apoteosis gloriosa[11]; una nube «sustrae a las miradas» de los discípulos al Resucitado que se va (Hch 1,9); éstos ya no pueden «mirar al cielo» en busca de aquel «que ha sido elevado» (Hch 1,11); necesitan recibir el Espíritu prometido por el Padre a fin de ser testigos de Jesús hasta los confines del mundo (1,8). Todo sucede como si Jesús cediera el lugar al Espíritu Santo. Esto es cierto en parte; pero ¿se sigue de ello que a la época de Jesús sucede la época del Espíritu? Esta consecuencia, que no pensó en absoluto sacar Lucas, es obra de herejes, seudoespirituales, tales como Montano o Joaquín de Fiore, que introducen un corte entre Cristo y el Espíritu. «Existen dos formas igualmente mortales de separar a Cristo de su Espíritu: soñando con un reino del Espíritu que nos llevarían más allá de Cristo o imaginando un Cristo que se quedaría más acá del Espíritu» [12].

Para protegerse de este funesto error basta con tener en cuenta el evangelio cuatriforme. Mientras Marcos deja al lector en la espera de algún acontecimiento futuro (Mc 16,8), Mateo orienta la atención en otro sentido que Lucas. Este explicaba la cesación de la presencia de Jesús; Mateo subraya la continuación de esa misma presencia: «Y yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt 28,20). La misión que se acaba de confiar a los discípulos queda inmediatamente enlazada con esta presencia del Resucitado. Juan interpreta igualmente la nueva situación de los discípulos, pero interiorizándola, según su costumbre.

Separación corporal (Lucas) y presencia espiritual (Mateo) se conjugan en esa presencia, en la ausencia que define el nuevo modo de presencia de Cristo mediante el Espíritu. De acuerdo con su promesa (Jn 7,37-39; 14,16; 16,7), Jesús envía, en nombre del Padre, al Espíritu. No queriéndoles dejar huérfanos un solo día (14,18), les da ese «otro Paráclito» que estará con ellos para siempre (14,16). Recreados en parte por el «hálito» de Jesús resucitado (20,22; cf. Gn 2,7; Ex 37,9), Jesús «envía» a los discípulos, como él fue enviado por el Padre (20-21), a fin de dar la paz al mundo mediante la reconciliación y la remisión de los pecados (20,23).

Por tanto, en virtud de la presencia del Espíritu Santo [13] —pero de un Espíritu Santo que, en la distinción de las personas, no es otra presencia que la de Jesús— y también de la presencia del Resucitado, los discípulos van a proclamar el evangelio de Jesús. Bajo esta luz, la historia adquiere una nueva dimensión y la plenitud de su sentido; el misterio del Resucitado ilumina la vida de Jesús de Nazaret.

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Como nuestros análisis anteriores han venido insinuando, cada evangelista es, a su manera, un teólogo de la historia; para cada

[9] P. Benoit, *L'Ascension:* RB 56 (1949) 196.

[10] Cassien (Bésobrasoff), *La Pentecôte Johannique: Jo 20,19-23* (Valence 1939).

[11] P. Benoit, *ibid.*, 198.

[12] H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. II/1 (París 1961) 558.

[13] H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach den Johannesevangelium*, en *Mél. J. Schmid* (1963) 233-239.

uno de ellos, la vida de Jesús es un período único en la sucesión de los tiempos, un período que adquiere su verdadero sentido. Esta inteligencia de la historia proviene del único Espíritu, pero se presenta en varias perspectivas que permiten entrever cómo el Eterno irrumpe misteriosamente en el tiempo. Cada una de las dimensiones de la historia es puesta de relieve por uno de los evangelistas. Eso es lo que quisiéramos indicar sobriamente a propósito de los relatos de la pasión.

Estos relatos de la pasión son privilegiados con relación al resto del evangelio. Ellos fueron probablemente los primeros que se plasmaron por escrito; son los únicos que presentan un orden muy semejante: caso único en el evangelio cuatriforme. A través de esos escritos trataremos de captar en su originalidad, pero también en su enraizamiento tradicional, la perspectiva de estos cuatro teólogos de la historia.

1. *Marcos*

San Marcos proclama la «buena nueva» de que «Jesucristo es el Hijo de Dios» (Mc 1,1 con los manuscritos B, D...). Se ha podido decir que, en rigor, sólo Marcos escribió un «evangelio» [14]: no refiere en absoluto una biografía, sino un «kerigma». Pablo decía: Jesucristo es el evangelio; Marcos proclama: El evangelio es Jesucristo. Reúne, por tanto, los relatos que se refieren a Jesucristo con objeto de construir un evangelio, es decir, una predicación actual válida para toda la Iglesia; más exactamente, con intención de hacer oír, hoy todavía, la voz de Jesús.

Desde luego, todavía aparecen los rasgos de alcance catequético (cf. pp. 181-183); afloran sin descanso las anécdotas y los recuerdos; pero el evangelista se apresura, por decirlo así, hacia el fin, arrastrando tras sí al lector y obligándole a preguntarse quién es ese hombre que dice ser Hijo de Dios. A lo largo de su vida pública, orientada hacia la pasión y la resurrección, Jesús se presenta de una manera enigmática, exigiendo el secreto sobre el misterio de su persona. Pero, frente a la muerte, Jesús, finalmente, se descubre. «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?», pregunta el tribunal ante el cual le han hecho comparecer; y Jesús responde serena y magníficamente, sin preocuparse de las

[14] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gotinga 1956); cf. RSR 46 (1958) 241.

consecuencias de tal afirmación: «Yo soy» (Mc 14,62). Como un eco de esta declaración, reconoce en seguida ante el pagano Pilato que es rey; y Marcos insiste varias veces que es el rey de los judíos quien se entrega para ser crucificado. Es Cristo rey quien muere sobre la cruz, abandonado de todos, en una soledad que la tradición ya indicaba siguiendo la profecía del Siervo de Yahvé y que Marcos ha subrayado en diversos episodios, por ejemplo, en Getsemaní y con motivo del apresamiento.

Pero cuanto más profunda había sido la soledad, más radiantes son los dos acontecimientos que acompañan la muerte de Jesús. Marcos es el único que agrupa estos dos episodios: cómo se partió en dos el velo del templo y cómo proclamó el centurión que Jesús era el Hijo de Dios (Mc 15,38-39). No se desgarra el velo antes de la muerte de Jesús (como en Lucas), y no sucede ningún otro fenómeno al morir Jesús, mientras que Mateo alude además al temblor de tierra y de los sepulcros que se abren. En cuanto al centurión, si declara la divinidad de Jesús es porque ha visto no «el temblor de tierra y cuanto sucedía» (Mateo), sino «la manera como expira Jesús»; su confesión no se refiere a la inocencia del Justo que acaba de morir (Lucas), sino a la propia divinidad de Jesús. Así agrupados, estos dos episodios adquieren un alcance simbólico. El velo del templo desgarrado es la verdadera respuesta, no de esos judíos que mueven la cabeza, sino del judaísmo como tal. Dios ya no está reservado al templo, sino que se hace presente al universo [15] y más especialmente al paganismo: éste, en la persona del centurión, acoge a Dios que ha abandonado su templo y ha muerto, pero que ya vive en su corazón.

No obstante, Marcos no deja que el lector se imagine que Jesús es ahora un ser parecido a los otros. No hay aparición sensible, sino una atmósfera misteriosa. Nos pone ante un sepulcro vacío, abierto, como la pregunta que nos sigue hoy planteada. Pregunta, pero no incertidumbre: el ángel de Dios nos invita a partir hacia Galilea, allí donde, según ha anunciado, veremos a Jesús (Mc 16,7; 14,28). El texto auténtico del segundo evangelio desconocía el actual final canónico (16,9-20); ¿finalizaba misteriosamente con la descripción de la reacción de las santas mujeres ante el sepulcro: «Salieron y huyeron del monumento, porque el temor y el espanto se habían apoderado de ellas, y a

[15] *Testamento de Benjamín*, IX, 4; traducción castellana de fragmentos escogidos, en BA, 143-146

nadie dijeron nada; tal era el miedo que tenían» (16,8)? El enigma que plantea este final no está resuelto. Pero si se tiene cuidado en no añadir a este texto el relato de ninguna aparición y si se recuerda el convencimiento que reinaba al principio sobre la proximidad de la parusía del Señor, nos sentiríamos inclinados a admitir que Marcos deja al lector frente al Señor. El lector debe convencerse de que lo encontrará en esa Galilea donde vivió y va a aparecerse. La vida de Jesús anuncia, en su mismo desarrollo, el misterio del encuentro personal con Dios en Jesús al final de los tiempos.

El evangelio de Marcos converge, por tanto, en la muerte eficaz del Hijo de Dios, que vino a salvar a los hombres del pecado en que les mantenía Satanás y se deja ver de cualquiera que proclame su divinidad. La historia se resume en este presente de Jesús, como si la revelación tuviera lugar en un punto determinado, como si en adelante cualquier encuentro con Dios pudiera sólo llevarse a cabo en ese instante preciso. El misterio no ha desaparecido, sino que se ofrece a cuantos acogen la buena nueva de Jesús, Cristo, rey de los judíos, Hijo de Dios.

2. *Mateo*

La historia, no obstante, no se reduce sólo a ese acontecimiento puntual del encuentro. El presente es maduración del pasado. Eso lo revela Mateo mejor que nadie. Igual que el escriba sentado en cuclillas, que guarda el Museo del Louvre, ha retenido las lecciones pretéritas, quiere convertirse en memoria del encuentro que Dios hizo y hace todavía con los hombres. Mateo es el historiador del cumplimiento de las promesas divinas. Por tanto, organiza los materiales de su evangelio en función de esa inteligencia de la historia. Desde luego, utiliza aún más que Marcos innumerables materiales catequéticos, pero su utilización está más claramente subordinada a la presentación del Señor Jesús.

Es inútil recordar, en el relato mateano de la pasión, la presencia de numerosas fórmulas escriturarias de este género: «Todo esto sucedió para que se cumpliesen las Escrituras» (Mt 26,56). Lo que interesa es resaltar la perspectiva cristológica del relato. Se muestra, en primer lugar, por la frecuencia en el empleo del nombre de Jesús: al principio de la mayoría de las «perícopas» (siete veces empleado solo) y también en el transcurso de las narraciones (cuatro veces solo); el «yo» de Jesús se pone también de relieve (26,31.33.38.40), hasta el punto de que José de Arimatea no es tan sólo el que «esperaba el reino» (Mc 15,43), sino el «discípulo de Jesús» (Mt 27,57): ¿no es Jesús el reino hecho presente?

Por otra parte, se muestra mejor el poder de Jesús. Jesús es dueño de su destino; desde el principio anuncia que será entregado (Mt 26,2), que «su tiempo está próximo» (26,18), «que el traidor es Judas» (26,25); en el huerto no se postra en tierra, sino que permanece en actitud de adorar (26,39) e intenta equilibrar el poder del Padre (26,39-42), ya que, si quisiera, Dios le mandaría más de doce legiones de ángeles (26,53). Ordena al traidor que cumpla su cometido (26,50). Los falsos testigos subrayan su «poder» (26,61); ante el sumo sacerdote actualiza desde ahora la visión del Hijo del hombre: el Señor inicia su reinado por el poder del mismo Dios (26,64). La caña infamante en su mano derecha parece significar su poder (27,29). En cuanto muerte, tienen lugar algunos prodigios (27,51b-54): temblores de tierra, piedras que se parten, cuerpos de algunos santos que resucitan y, después de la resurrección de Jesús, penetran en la ciudad santa y se aparecen a varios. Todos estos fenómenos llenan al centurión y a su guardia de un terror sagrado y les hacen comprender que Jesús es el Hijo de Dios. Ha derrotado al reino de la muerte; hemos llegado a los últimos tiempos. Finalmente, sellan la piedra sobre el sepulcro (27,55), y el evangelio finaliza con la proclamación gloriosa de Cristo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (28,16-20). Se trata, por tanto, de la pasión gloriosa del Hijo de Dios (el vocablo vuelve a encontrarse, además de en 26,63, en 27,40.43.54). Según Mateo, los acontecimientos se hacen plenamente inteligibles por la fe en el Hijo de Dios.

La pasión según san Mateo es el relato destinado a una asamblea de creyentes, a la *ekklesía* de Mateo. El lector no ve en ella, como en Marcos, a un Jesús misterioso a través del desarrollo exterior de los hechos con miras a terminar con la confesión, por boca del centurión, de que Jesús es el Hijo de Dios; ya lo sabe por su fe, puesto que, en el transcurso del evangelio, Jesús se ha presentado como aquel que consuma a Israel, y por ello fue rechazado de Israel. Con este relato de la pasión se concluyen y consuman la repulsa de Jesús por Israel y la sustitución de Israel por Jesús, punto culminante de Israel. En Jesús, Israel muere y resucita. Por tanto, ya no se trata exactamente de un relato «kerigmático» (Marcos), sino de un relato elesiás-

tico: el creyente aprende a contemplar la cumbre del conflicto entre Jesús e Israel mediante el cual Jesús consuma a Israel y las promesas de Dios.

La historia que se realiza gracias a la consumación sintética del pasado en el presente, encuentra su definitiva formulación en la persona de Jesús resucitado, que ha recibido de su Padre la omnipotencia y permanece presente entre los suyos hasta la consumación de los siglos. El enraizamiento en la historia de Israel recuerda la fidelidad de Dios en el pasado y garantiza su fidelidad futura.

3. *Lucas*

Ese futuro, prefigurado por el pasado, y cuyo presente es tan grandioso, ni Marcos ni Mateo lo contemplan en sí mismo; el lector se encuentra situado ante él como ante un misterio, ante la persona de Jesús. Llegado al final de los tiempos, no detalla la duración que puede separarle de él. Lucas, en cambio, se interesa directamente por el futuro, por el tiempo que sucede al acontecimiento pascual. Hemos dicho antes (cf. pp. 207-208) que no era necesario apelar al retraso de la parusía para justificar esta nueva orientación del evangelio; bajo la pluma de Lucas, el «tiempo de la Iglesia» toma consistencia en cuanto sigue al tiempo de Jesús: tal como lo comprobamos al estudiar el género literario del tercer evangelio, la vida cristiana consiste en mirar hacia atrás, hacia el Jesús que vino y vivió, y en mirar hacia adelante, hacia el Jesús que viene [16].

El sentido de la historia aparece de un modo más especial en el relato lucano de la pasión. Hay que comprender cuánto debió sufrir Jesús para entrar en la gloria (Lc 24,26.46). Dos observaciones tan sólo: Lucas ordena su relato de un modo distinto. Una cena de despedida agrupa las enseñanzas que precisa la Iglesia en la situación en que se encuentra —perseguida—, ahora que Jesús la ha dejado (22,35-38). La participación en la vida eucarística es de gran importancia (22,21-22) y debe conducir al servicio mutuo, siguiendo el ejemplo de Jesús (22,24-27) en la medida en que se comulga con su propio destino (22,28-29).

El relato, propiamente hablando, es de combate y de victoria; no hace actuar a un héroe a quien hay que imitar por sí mismo, sino a un personaje escatológico a quien podemos y debemos unirnos; se trata de un combate victorioso, ganado por Jesús contra los poderes de las tinieblas.

[16] J. Manek, *The Biblical Concept of Time and our Gospels:* NTS 6 (1959-1960) 45-51.

El combate lo inicia Satanás, quien después de abandonar a Jesús «por un tiempo» (4,13), entra en el corazón de Judas (22,3), está a punto de tentar a Simón (22,31); se trata, en efecto, de la hora y el poder de las tinieblas (22,53), lo cual significa, al modo joánico, que el combate lo presentan las tinieblas contra la luz. En el Monte de los Olivos, asistido por el ángel, Jesús triunfa de la tentación mediante una incesante plegaria, dando ejemplo a todos de una lucha hasta verter sangre (22,40-46). La ridícula e ínfima lucha de los discípulos es la caricatura de ese combate: iniciado por la palabra de Jesús (22,36.38), que anunciaba el tiempo del combate y de la persecución a causa de la próxima desaparición de aquel que era el defensor de los discípulos, a consecuencia del error de aquéllos es ofrecido a Jesús (22,49), quien lo rechaza y repara su efecto (22,51). Este compromiso terrestre sirve de contraste al auténtico combate librado con el poder de las tinieblas (22,53). Efectivamente, Jesús aparece no ya como un zelota o un revolucionario del tipo de Barrabás (23,19.25), sino lleno de fortaleza y bondad: acoge a Judas el traidor (22,48), cura al hombre herido (22,51), mira a Pedro, que acaba de negarle (22,61), aparece lleno de dignidad ante los sanedritas (22,67-70), guarda silencio ante Herodes (23,9), desvía la atención de las mujeres de Jerusalén sobre su propio destino (23,28-31), ora por sus verdugos (23,34), promete su paraíso al buen ladrón (23,43) y, finalmente, entrega su espíritu al Padre (23,46). Se trata verdaderamente del combate, con armas de mansedumbre, del Siervo de Dios.

La victoria es también la del Siervo, al que se reconoce el carácter de víctima inocente. Pilato no cesa de proclamar esta inocencia (23,4.14.22), Herodes la confiesa implícitamente al mandar a Jesús a Pilato (23,11), las hijas de Jerusalén la vocean a su manera y Jesús es consciente de ella cuando se compara con la madera verde (23,27-31); el pueblo que mira (23,35) y el buen ladrón (23,40-41) compensan los insultos de los jefes, de los soldados y del otro ladrón. Finalmente, el centurión glorifica a Dios: «Verdaderamente este hombre era justo» (23,47), y la muchedumbre presente se golpea el pecho (23,48) confesando haber participado en la muerte de un inocente.

No sólo se invita al lector a un acto de fe en el Dios que

consuma las Escrituras y en Jesús, Hijo de Dios, manifestado en su muerte; a diferencia de Marcos, pero igual que Mateo, Lucas explica el misterio que expone. Lo que se pide al lector no es tanto adorar la persona de Jesús que se comporta como Hijo de Dios, Señor todopoderoso (Mateo), cuanto identificarse con los actores del drama: que reconozca su debilidad con Pedro y su maldad con cuantos han condenado a Jesús, que adore la infinita misericordia de Jesús, tan humano y tan bueno, y, sobre todo, participe en su paciencia: el último día será preciso «por la paciencia poseer la vida» (21,19). Jesús no es sencillamente un ejemplo, es el prototipo del Justo perseguido, que recapitula en su persona la persecución de todos los tiempos y revela, mediante su triunfo, la victoria de sus discípulos.

La vida de Jesús conserva, por tanto, un valor para el presente de la Iglesia. Es el primer acto del designio de Dios en la Iglesia; un acto que tiene un valor típico. El *por-venir* que sigue a la vida de Jesús se apoya continuamente en ella: un hecho del pasado, pero que permanece presente para siempre.

4. *Juan*

Si los análisis que sirven de base a las consideraciones precedentes son exactos, la historia queda presentada en ellos en su triple dimensión cronológica: presente, pasado, futuro. Desconoce todavía su dimensión de eternidad, que, sin embargo, la constituye desde el momento en que se trata del encuentro del Eterno y del hombre. Remontándose al Verbo creador, Juan ha recapitulado, sin suprimirla, esta triple dimensión de la historia. El relato joánico de la pasión, por ejemplo, recoge y transforma las riquezas contenidas en los evangelios sinópticos.

La maestría con que Juan dispone los acontecimientos es significativa. No se trata ya de una simple historia, la del hundimiento en la abyección de las tinieblas seguida de una gloriosa proclamación y de la adhesión de los paganos: la luz atraviesa ya las tinieblas. Juan hace resaltar la subida hacia el Calvario. Refiere antes la conjura de los judíos (11,47-53), también la unción en Betania (12,1-8), la agonía (12,27) y, sobre todo, la última cena con el discurso de despedida, que incluye las profecías de la traición, de la negación y del abandono (13,1-2.21-32.36-38; 16,32). La comparecencia ante Caifás no está detallada, sin duda porque el juicio fue ya pronunciado durante el curso de la vida

pública (caps. 5; 7-10); evoca los malos tratos, pero los subordina a una interpretación, ya sea de Jesús (18,2-23), ya de Pilato (19,1-5), perdiendo así parte de su carácter degradante. La comparecencia ante Pilato se convierte en una escena majestuosa en la que no se sabe a ciencia cierta quién es el auténtico juez. Juan omite cuanto podría hacer de la cruz un patíbulo en lugar de un trono: la ayuda de Simón de Cirene, la designación de los «bandidos», las mofas, las tinieblas, el grito del salmo 22, el rasgarse del velo del templo... Pero subraya el sentido de llevar la cruz (19,17), el del *titulus* de la cruz, gracias a la «profecía» de Pilato (19,19-22), el reparto de las vestiduras y de la túnica inconsútil (19,23-24), las palabras de Jesús crucificado (19,25-27), la iniciativa de Jesús en cuanto a la bebida que ofrecen al crucificado (19,28-29) en el extremo de una rama de hisopo (¿cultual?), la majestad de Jesús muriendo después de haber cumplido todo (19,30) y entregando «el Espíritu»; finalmente, la lanzada y la fe en aquel a quien han traspasado (19,31-37).

El relato joánico de la pasión representa una marcha triunfal de Jesús hacia el Padre (cf. 13,1). Por otra parte, consuma el proceso abierto mediante la venida del Hijo de Dios a este mundo, sobre todo si se admite que Pilato «hace sentar» a Jesús sobre un estrado y presenta al pueblo judío a su Rey (19,13-14) [17].

Juan corona e interioriza todos los relatos anteriores. Conserva, de la tradición común, la situación de los hechos en el plano divino a la luz de las Escrituras. Añade al tesoro algunas observaciones precisas (19,24.28.36-37), pero sobre todo confirma esplendorosamente este argumento de la tradición común, alineando las palabras de Jesús sobre las Escrituras de Dios, y coronando así la tendencia de la tradición común: Jesús no es ya sólo aquel cuyo destino se ha profetizado; es el que ha profetizado su destino y cuya palabra «se cumple» (18,9).

Igual que Lucas, Juan ve en la pasión el combate librado contra el poder de las tinieblas, y en Jesús a la víctima inocente y compasiva. Además, ilumina el combate desde el interior, presentando a un Dios que ha vencido anticipadamente, que todo lo sabe y que manifiesta aún más el carácter voluntario de su pasividad.

Igual que Mateo, Juan subraya la repulsa de Jesús por Israel, no ya tan sólo por la elección de Barrabás, sino por la elección

[17] I. de la Potterie, *Jesus roi et juge d'après Jn 19,13: Ekathisen epi bèmatos·* Bib. 41 (1960) 217-247.

del César; ve en Jesús al que consuma en su persona las Escrituras, y más todavía, puesto que el nombre de Jesús se repite dos veces más en Juan que en Mateo. No afirma simplemente el poder de Jesús; este poder se pone de manifiesto en su arresto de una manera visible y se impone en los interrogatorios de Anás o de Pilato. Juan ha conservado e interiorizado la cristología de Mateo, haciéndola más consciente y eficaz.

Igual que Marcos, mantiene en el relato el carácter de un testimonio vivido; pero quien testifica oficial y jurídicamente los hechos no es ya un joven que huye entre las sombras ni Simón de Cirene, padre de Alejandro y Rufo, sino el discípulo a quien amaba Jesús (18,15; 19,26.35).

No se invita al lector sólo a un acto de fe (Marcos), de adoración (Mateo), de participación (Lucas), sino que es arrastrado con Jesús en la marcha poderosa, soberana, triunfal, que le conduce a la cruz, a ese trono desde donde Jesús funda la Iglesia. Se conserva el carácter misterioso de los hechos relatados (Marcos); no obstante, el lector no se encuentra ya sencillamente ante el misterio del plan divino que se cumple inexorablemente; se halla en el interior del misterio, porque Jesús está ya glorificado en principio. Permanece, desde luego, el misterio de la cruz, pero situado, profundizado, sublimado en el misterio de la gloria, hogar interior que irradia y reviste con su aureola todos los acontecimientos sin que por eso los racionalice, ya que para Juan el misterio es luminoso, incluso en sus tinieblas. ¿No es ése el sentido que podemos dar de la historia aquí abajo?

JESUCRISTO NUESTRO SEÑOR

Escuchado a la luz del Espíritu, el relato de la pasión de Jesús nos lleva a centrar la mirada en la persona de Cristo: el Hijo de Dios da a la historia su sentido definitivo. Ahora bien, los evangelistas no se dieron por satisfechos con indicar en Jesús el fin de los tiempos; mostraron también cómo en él Dios encuentra al hombre. Encuentro que tiene lugar durante la vida pública, desde el ministerio del Bautista (Marcos) y que incluso se realiza antes: el evangelio, en efecto, empieza con la infancia de Jesús (Lucas), se enraíza en Abrahán (Mateo) y se remonta incluso hasta el Verbo creador en el origen del tiempo (Juan). Por tanto, si los evangelistas relatan cómo se llevó a cabo el encuentro del Hijo de Dios con el hombre en un lugar y tiempo determinados, quieren además designar cualquier encuentro futuro.

La presentación de la vida pública de Jesús se ha llevado a cabo de acuerdo con dos tipos fundamentales: la tradición sinóptica y la tradición joánica. En la historia de la pasión, cada uno de los cuatro relatos se orienta de una manera diferente. Frente a los tres sinópticos, Juan escribe por su cuenta. Es sobre todo en el relato del ministerio de Jesús donde ha puesto en obra su «evangelio espritual». Escuchar el mensaje joánico es instalarse en el corazón de la buena nueva, es decir, en el punto misterioso en que Dios sale al encuentro.

1. *Adhesión a Jesús*

A través de los sinópticos aparece el mensaje de Jesús en toda su variedad. En multitud de ocasiones y de manera muy diversa, Jesús no ha cesado de anunciar el reino de Dios y de fijar las condiciones en que el hombre puede ser admitido en ese reino. Podemos seguir a Jesús en su desplazamiento, verle discutiendo con auditorios diversos. En la riqueza multiforme de la tradición sinóptica se invita al lector a escoger y escuchar lo que convenga a las necesidades de su espíritu.

Como contrapartida, esa riqueza hace difícil el discernimiento exacto de los valores. Cuando habla Jesús, el auditorio podía captar el grado de importancia que concedía el Maestro a tal o cual palabra. Actualmente, en un texto inmutable, ¿de qué manera descubrir el verdadero relieve? ¿No han variado considerablemente los sinópticos en la interpretación de las mismas palabras, de acuerdo con lo que la Iglesia o el Espíritu les daba a entender? Es entonces cuando la obra de Juan viene en ayuda del creyente para operar una simplificación que no consiste en un empobrecimiento y le permite «comprender» más fácilmente todas las cosas o, cuando menos, situarse mejor ante el Verbo revelador.

En el cuarto evangelio se reconocen los escenarios distintos y concretos de la actividad de Jesús: Judea, Samaría, Galilea, Jerusalén. Pero el encuentro de Jesús es siempre tipo de cualquier encuentro con el Verbo. Ya en la tradición sinóptica, Jesús, después de darse a conocer a algunos discípulos, se manifiesta a los judíos. Por ejemplo, según Mateo, se presenta como todopoderoso en palabras (Mt 5-17) y en obras (8-9); suscita así la fe de Israel, incluso de algunos paganos, como el centurión de Cafar-

naún. Este aspecto del encuentro de Jesús con diversas «categorías» de oyentes está todavía más desarrollada en Juan. Así, los episodios que siguen a la presentación del Mesías a los discípulos (Jn 1,19-2,11) muestran de qué manera realiza Jesús la esperanza de todos los hombres: primero, Israel con su templo (2,13-22), su deseo de la vida eterna (3,1-21), el anuncio del profeta Juan (3,22-36), la espera de los samaritanos herejes (4,1-42), la espera de los paganos (4,43-54). En estos capítulos aparece Jesús como Mesías de Israel y —lo que desborda la tradición sinóptica— como Salvador del mundo. En el transcurso de estos encuentros precisa poco a poco su mensaje e invita a una opción ante su persona.

Jesús viene a proponer a estas categorías típicas un nuevo orden de cosas que había inaugurado simbólicamente cambiando el agua en vino (2,1-11). Anuncia el nuevo templo (2,19), el segundo nacimiento por el agua y el Espíritu (3,5), la vida para todos los que se adhieran a su palabra omnipotente (4,14.50). ¿Quién es, pues, ese hombre? El encuentro y la opción van a describirse en los capítulos 5 a 11, en Judea igual que en Galilea. Pero, con relación a la tradición sinóptica, el contenido de este mensaje adquiere el carácter de un diseño acabado.

Lo que da entrada en el reino de Dios ya no es simplemente la pobreza, la castidad, la pureza de intención, la abnegación ni siquiera esos dos mandamientos, el segundo de los cuales es semejante al primero. Todas estas «obras» se resumen en una sola, que consiste en «creer en Jesús» (6,29). La situación, simplificada, supone una inteligencia más profunda del tiempo del encuentro. Según los sinópticos, el horizonte escatológico es el final del tiempo, el cielo donde se debe entrar, para el cual nos prepara Jesús indicándonos el camino de acceso que llevará el reino de Dios a su realización. Según Juan, el último día está todavía por venir (6,39-40.44.54; 11,24; 12,48), y el creyente conoce todavía la resurrección de los muertos (5,28-29; 11,24), el Juicio Final (5,45), la cólera de Dios (3,36), la condenación final (5,29), el fuego (15,6) y la parusía de Jesús (21,22-23). Pero Juan ha desplazado el acento: las expresiones escatológicas, como «el Hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo», ceden el lugar al primer advenimiento de Jesús, a su primera venida a la tierra. Los sinópticos hablaban ya de la «venida» de Jesús (Mt 3,11...); según Juan, es toda la escatología la que se hace actual e interior [18], por lo menos en los pasajes de más reciente redacción [19].

Por tanto, el juicio se efectúa ya desde el encuentro personal con Jesús [20]. Basta leer el diálogo con Nicodemo; Jesús declara que el Hijo del hombre es el único que puede dar testimonio del mundo celeste y hacer entrar en él (3,11-13). Y Juan comenta: el Hijo de Dios ha sido enviado no ya para condenar, sino para salvar al mundo. Este embajador del Padre, dotado de toda su autoridad, expresa la voluntad de Dios: «El que cree en él no es juzgado; el que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (3,18). «Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra mal aborrece la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean descubiertas. Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios» (3,19-21). Creer es tener la vida (5,24; 6,47), no creer es perderla (3,36; 9,41). ¡Qué tranquilidad para el creyente en el momento del juicio definitivo!

Estas palabras son un eco de la enseñanza de Jesús en los sinópticos: hay que escoger entre Dios y Mammón (Mt 6,24), ya que no es posible servir a dos señores. Pero ahora la opción es más espiritual: entre la gloria de Dios y la gloria de los hombres (5,44; 12,43) hay que decidirse de una manera tajante. En un mundo en tinieblas, Jesús viene como la luz. Revelador de las obras humanas, el Hijo del hombre no se contenta con mostrar que la mala conducta lleva a la muerte y la buena a la vida; pone de manifiesto su propio papel.

Surgiendo en medio de los hombres, actúa como aquel que manifiesta el pasado. Antes de este encuentro, el hombre vive en las tinieblas (1,5), que son anteriores a la venida de la luz, o bien se llaman así porque no hay más que una luz, la que viene. Esas tinieblas, consideradas en sí mismas, no denotan un verdadero estado de pecado; así, Jesús, después de curar al ciego de nacimiento, dice a los fariseos: «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado» (9,41; cf. 15,24). Pero, cuando llega el Revelador, en ese hombre hasta entonces semiinconsciente de su bondad o de

[18] D. Mollat, *Jugement,* en SDB 4 (1949) 138.

[19] M. E. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961) 507-524.

[20] C. F. D. Moule, *The Individualism of the Fourth Gospel:* NT 5 (1962) 171-190.

su malicia, el fondo del ser es revelado por la opción personal que exige la palabra de Dios; o es «de la verdad» (18,37), o permanece su pecado (9,41), así como la cólera de Dios (3,36).

Sin duda, la decisión tomada respecto al Hijo del hombre se funda sobre la conducta anterior; no obstante, es la decisión actual la que hace la síntesis de tal conducta, que la revela como lo que es. Las obras buenas no merecen la adhesión a Cristo, sino que la adhesión a Cristo significa que son buenas, que no se trata de esconder las propias obras, sino que se ama la luz (cf. Ef 5,6-14).

Llegados a este grado de interioridad, se nos plantea una pregunta que se refiere a la propia naturaleza del evangelio: al universalizarlo y simplificarlo de esta manera, ¿no se ha corrompido? La opción de algunos críticos que han identificado el evangelio con una filosofía moral de las más elevadas, pero humana, podría hacérnoslo temer. Juan habría «desmitizado» el mensaje evangélico manifestando su verdad profunda y eterna [21]. No es falso todo en esta manera de comprender la obra joánica: tras el acontecimiento histórico de un día se revela la verdad suprahistórica de siempre. No es raro, por tanto, que el mensaje evangélico aporte frutos de todo orden incluso en el orden filosófico y moral.

Pero no puede reducirse a este último, so pena de desconocer lo que constituye su propia originalidad. Tal es la paradoja evangélica, que manifestó Juan en su intransigencia última, el misterio de la encarnación. La relación esencial entre el mensaje y el mensajero, que el historiador descubre a través de la tradición sinóptica, la mantiene Juan de una manera todavía más firme. Siguiendo a los contemporáneos de Jesús, el historiador se preguntaba: ¿Quién es, pues, ese hombre? Jesús responde en el evangelio de Juan: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida» (Jn 8,12). Escuchar el mensaje evangélico no es sólo comprender algunas verdades eternas y saludables, sino adherirse a la Verdad en persona, que da la salvación a quien cree en ella [22].

[21] R. Bultmann hizo el programa de su exégesis. Véase R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París 1956).

[22] Sobre la fe: J. Huby, *De la connaissance de foi dans saint Jean:* RSR 21 (1931) 385-421; A. Decourtray, *La conception johannique de la foi:* NRT 81 (1959) 561-576; W. Grundmann, *Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium:* KD 61 (1960) 131-154.

2. *Jesús y el Padre*

Jesús invitó a sus contemporáneos a escrutar el misterio de su persona a través de sus palabras y sus obras. El hecho es accesible al historiador; pero el retrato que él se cree autorizado a hacer de Jesús parece a menudo demasiado pálido en comparación con el que ofrece el cuarto evangelio. No se ha temido, a costa de una engañosa simplificación, afirmar que la visión joánica disfrazaba la realidad: los sinópticos presentan al verdadero Jesús según la carne; Juan se imagina al Verbo de Dios en su gloria. En realidad, los cuatro evangelios quieren presentar la divinidad y la humanidad de Jesús, aunque en diferente relación.

Aparte de algunos detalles evidentes, la trascendencia de Jesús aparece en los sinópticos de una manera implícita, a través de sus acciones maravillosas: milagros, exorcismos, resurrecciones, remisión de los pecados. La gloria de Jesús queda reservada al tiempo de la parusía, cuando vuelva con los ángeles para el juicio definitivo: sucede entonces a la humillación terrena. Sólo de una manera intermitente resplandece, por ejemplo en la transfiguración, que domina con su luz resplandeciente el camino tenebroso que sube a Jerusalén. Estas fugaces iluminaciones atraviesan, como rayos de luz, la niebla de la condición terrestre que Jesús quiso asumir integralmente.

El evangelio espiritual muestra esta misma gloria actuando ya en este mundo. Antes de detallar la inteligencia espiritual que ofrece de la vida de Jesús, recordemos que en manera alguna volatiliza la humanidad de Jesús. Juan, exactamente igual que los sinópticos, la pone de relieve, pero a condición de que no menoscabe la gloria que le penetra. Fatigado por la caminata, Jesús se sienta en el brocal de un pozo (4,6); cuenta con amigos (11,5) y un discípulo predilecto (13,23); se emociona y llora (11,35.38); se siente turbado por Judas (13,21) o cuando llega su hora (12, 27). Le toman por el hijo de José de Nazaret (1,45; 6,42); se defiende contra las injurias y las calumnias o, mejor dicho, se encomienda a su Padre (8,49-50.54; 5,17-19); huye (6,15) según algunos testigos del texto, debe esconderse de sus enemigos (8,59; 12,36) y vivir como un hombre acorralado (11,54-57); contesta al criado del sumo sacerdote (18,23).

Igual que los sinópticos, Juan conoce la humanidad de Jesús; pero va más allá en la revelación de su divinidad. Por esta razón, sólo él presenta el misterio en su total verdad, manifestando a la vez la dignidad y la humildad de la condición de Jesús: mues-

tra de qué manera el Espíritu revela la relación que tiene Jesús con su Padre [23].

a) Jesús, enviado del Padre. De acuerdo con la tradición común, los milagros de Jesús demuestran que él, acreditado por Dios como Cristo (Hch 2,22), vino a salvar a los hombres del poder del demonio (10,38). Mediante ellos, Jesús suscitaba la fe en su misión y en su persona. En el cuarto evangelio tienen también esa finalidad (cf. 20,30-31); pero son a la vez «signos» que orientan hacia el misterio de Jesús. No se trata ya sólo de «actos de poder» *(dynámeis),* que manifiestan la autoridad de Jesús, sino de signos *(semeia)* que invitan a llegar más allá de lo visible [24]; así, tras los panes multiplicados hay que buscar el pan de vida que es Jesús en persona (cf. 6,26-27). Detrás del que hace andar al paralítico debemos reconocer al que puede dar la vida en el juicio (5,21-22); detrás del que ha dado la vista al ciego de nacimiento, a la «luz del mundo» (8,12); detrás del que ha resucitado a Lázaro, «la resurrección y la vida» personificadas (11,25).

La propia persona de Jesús crece incesantemente. En la tradición común, Jesús anunciaba que había allí más que Jonás, más que el templo. En Juan se invita al lector a buscar todavía más lejos: «¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo y de él bebió él mismo, sus hijos y sus rebaños?» (4,12), pregunta la samaritana, intrigada por el misterioso viajero sentado sobre el brocal. Los judíos galileos oponían la obra de Jesús a la de Moisés, que dio a los padres para comer un pan celeste (6,31), y Jesús evoca entonces el pan que da el Padre y que es él mismo, pan incomparable, ya que da la vida eterna (6,32-33.49-50). Jesús, finalmente, habla de tal manera que los judíos, estupefactos, exclaman: «¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abrahán?» (8,53). Así lo proclama la Iglesia,

[23] Sobre el Espíritu Santo: H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium,* en *Mél. J. Schmid* (1963) 233-239. Sobre Dios Padre: W. Grundmann, *Zur Rede Jesu vom Vater im Johannes-Evangelium (Jo 20,17):* ZNW 52 (1961) 213-230.

[24] L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'évangile de saint Jean* (1954), en *Recueil* II, 40-50; D. Mollat, *Le sèmeion johannique,* en *Sacra Pagina* 2 (1959) 209-218; J. P. Charlier, *La notion de signe (sèmeion) dans le IV^e évangile:* RSPT 43 (1959) 434-448; R. Formesyn, *Le sèmeion johannique et le sèmeion hellénistique:* ETL 38 (1962) 856-894.

eco del testimonio de Juan: «El que viene de arriba está sobre todos... viene del cielo» (3,31).

La mirada del creyente no debe, sin embargo, detenerse en la persona de Jesús; debe descubrir al Padre que actúa en él. Jesús, en efecto, no cesa de decir que «ha venido en nombre del Padre» (5,43). Esta expresión se repite veinticuatro veces en el cuarto evangelio. «Yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado es veraz» (7,28). Por definición, Jesús es un «enviado»: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra» (4,34). Si, pues, los signos orientan hacia Jesús, Jesús conduce al Padre.

Esta voluntad de revelar al Padre se refleja en el vocabulario joánico. Junto al vocablo «signos», con el que Juan suele designar la actividad de Cristo, el propio Jesús utiliza preferentemente la palabra «obras». Mirando actuar a Jesús, se ve al Padre: sus milagros son «las obras del Padre». El último testimonio que esgrime frente a los judíos que le acusan son «las obras que mi Padre me dio para llevarlas a cabo, esas obras que yo hago dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado» (5,36). Tal como ha demostrado A. Vanhoye [25], si las obras de Jesús son idénticamente las obras del Padre, no lo son en la confusión de las personas. El Padre no ha entregado a su Hijo unas obras ya hechas, como si él fuera el solo autor (cf. 14,10; 9,31; 11,22. 41); el Padre no entrega tampoco unas obras que hay que ejecutar como una orden (4,34; 15,10). Cuando el Padre da, ofrece a la contemplación unas obras que hay que ejecutar, llevar a su realización, es decir, a la cruz (cf. 17,4). Las obras de Jesús no son tan sólo un sello sobre su misión (6,7), revelan al Padre a través del Hijo (14,9-10), mostrándose el Hijo tan activo como el Padre, pero en su lugar de Hijo, en el amor que le une indisolublemente al Padre.

¿Cuándo, pues, se llevará a efecto este reconocimiento de la misión del Hijo? En la tradición sinóptica, Jesús declaraba a los miembros del sanedrín que «verían» al Hijo del hombre llegar sobre las nubes del cielo. En Juan, este revelación se anticipa no sólo al tiempo de la resurrección, sino al de la cruz, al momento

[25] A. Vanhoye, *L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4):* RSR 48 (1960) 377-419.

de «la elevación del Hijo del hombre» [26]. «Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo Soy y no hago nada de mí mismo» (8,28). Atribuyéndose esta fórmula, reservada a Yahvé en el Antiguo Testamento, Jesús se presenta como enviado del mismo Dios y como expresión de la divinidad. Probablemente alude al oráculo de Isaías 43,10: «A fin de que sepáis y que creáis y que comprendáis que yo soy», es decir, como lo explica el siguiente versículo: «Yo soy Yahvé, no hay otro salvador sino yo.»

El pleno conocimiento del misterio de Jesús está, pues, reservado al tiempo de la resurrección y del Espíritu; pero lo que permanece oculto para los contemporáneos de Jesús puede ser iluminado por el evangelista. Con toda verdad, Jesús es «aquél a quien el Padre consagró y envió al mundo» (10,36).

b) La gloria del Padre. La «consagración» de Jesús tuvo lugar con motivo del bautismo, cuando proclamó el Padre: «Este es mi Hijo bienamado», y cuando el Espíritu descendió sobre Jesús [27], se confirmó con motivo de la transfiguración a fin de animar a los discípulos a «escuchar» a través de la palabra del Hijo la revelación del Padre. Los sinópticos quieren demostrar que Jesús tuvo una conciencia filial desde los orígenes de su ministerio. Mas, para ellos, esta irrupción de la gloria es intermitente; asoma mediante una metamorfosis pasajera del cuerpo terrestre o bien se anuncia como un retorno glorioso y dramático al fin de los tiempos. En san Juan, estas manifestaciones exteriores o temporales se integran en una visión más radical y más profunda de las cosas.

La escena del bautismo sólo se recuerda a través del testimonio del Bautista: «El ha visto al Espíritu 'posarse' sobre Jesús» (Jn 1,32). En cuanto a la escena de la transfiguración, no la describe Juan en sí misma, sino que la evoca a través de la escena que relata en el capítulo 12 cuando unos griegos se acercan a los discípulos para pedir «verle». Juan reúne con este motivo los rasgos que expresan el sentido de la transfiguración en los sinópticos: la llegada de los paganos significa que ha llegado la hora de la glorificación; la «turbación» que experimenta Jesús recuerda la plática que sostuvo con Moisés y Elías respecto a lo que

[26] W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960).

[27] I. de la Potterie, *L'onction du Christ:* NRT 90 (1958) 225-232.

debía conocer en Jerusalén; finalmente, igual que en la escena que describen los sinópticos, se oye una voz venida del cielo: «Le glorifiqué y de nuevo le glorificaré» (12,28). Esta glorificación de Jesús se muestra en las obras del Padre, en Caná (2,11), en la curación del ciego de nacimiento (9,4-5) o en la resurrección de Lázaro (11,4.40). Incluso desde el primer instante de su vida terrena: es lo que Juan resume en el prólogo como una clave para la lectura de su evangelio: «Y hemos visto su gloria» (1,14; cf. 8,56; 17,5.24).

Por tanto, el creyente es capaz de discernir la gloria de Jesús, no en un momento aislado del tiempo, sino siempre. Esta gloria se expresa, ante todo, a través de la plena «conciencia» que tiene Jesús de su propia situación. Tenemos un dato histórico: Jesús se dirigió voluntariamente a su pasión, como el Siervo de Dios, a fin de rescatar los pecados de los hombres. Además, Jesús deja entrever la profundidad de su presencia en la eternidad cuando exclama ante sus discípulos incrédulos: «¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros?» (Mt 17,17 **).

En san Juan no se trata ya sólo de una escapada momentánea al mundo celeste, sino de la serena y constante expresión de una conciencia divina: «Yo sé de dónde vengo y a dónde voy» (8,14). Jesús procede del Padre y va al Padre (13,13), hacia el que le ha enviado (7,33), allá donde los demás, los judíos (8,21), los discípulos (13,33), no pueden ir. Jesús no está, como los demás hombres, inmerso en un presente sin trabazón con su origen y su término: domina el tiempo, se domina.

Por tanto, si «da su vida» en sacrificio por los hombres es para volverla a tomar después; nadie puede poner sus manos en él hasta que no llegue su hora (7,30; 8,20; cf. Lc 4,30); aún más, lo que la tradición no había osado decir, porque atribuye siempre la resurrección al Padre, lo dice Jesús: «Nadie me la quita (la vida), soy yo quien la doy por mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volverla a tomar. Tal es el mandato que he recibido del Padre» (10,18); y si los judíos deben ser causa de la ruina de Jerusalén y de la destrucción del templo de carne que es Jesús, Cristo puede anunciar: «Lo reedificaré en tres días» (2,19).

Encontrar a Jesús es, por tanto, entrar en contacto con un ser que domina la temporalidad y la mortalidad comunes a los hombres, sin dejar por ello de estar sometido a la condición humana. A través de Jesús, el hombre percibe, realizado, aquello a que él mismo aspira con todo su deseo. Las menores acciones de Jesús irradian la gloria que lo inunda por entero.

Ahora bien, esta gloria de Jesús es idéntica a la gloria del Padre. Jesús no busca su gloria, sino la gloria del que le ha enviado; por ello abandona en manos de su Padre el cuidado de su honor (8,49-50.54), hasta tal punto que no es posible honrar al Padre sin honrar al Hijo (5,23). Semejantes afirmaciones nos colocan en el camino de una revelación más profunda de las relaciones de Jesús con su Padre.

Mientras los hombres intentan afirmar su personalidad actuando «por sí mismos» y extraer de sí mismos los móviles y los fines de su actividad, Jesús coloca en el origen de su actividad a «otro» distinto de él, el Padre: «Por sí mismo, el Hijo no hace nada», expresión que repetirá a menudo, aplicada a su palabra (7,17-18; 21,49; 14,10) o a su misión de enviado (7,28; 8,42), y cuya más perfecta expresión se encuentra en la apología del capítulo 5: «No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; lo que éste hace, lo hace igualmente el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él hace y le mostrará aún mayores obras» (5,19-20). No basta con admirar la humildad del tono, manifestada en esta afirmación (Cirilo de Alejandría); hay que remontarse más profundamente hasta el misterio del obrar de Jesús.

Presentándose como «el Hijo», Jesús revela el fondo de su «personalidad»: no una imagen, una reproducción estética, sino el «éx-tasis» hacia el Padre, acogida, mirada, visión constante. En el centro de su actividad, Jesús reconoce al Padre. Totalmente Hijo, Jesús no puede ser acusado de independencia, orgullo o desobediencia (5,17): todo proviene del Padre, y todo vuelve al Padre. ¿No podríamos decir, transponiendo la frase de Jesús y aplicándola a todos los hombres, que la verdadera personalidad consiste no en situarse oponiéndose, sino en reconocer su condición filial? Acoger al Padre es colocarse en el ser y descubrir en su amor la fuente de toda acción auténtica.

El hombre debe prestar su fe a ese Dios que se dirige hacia él. Esta fe es, en definitiva, conocimiento del Padre a través del Hijo. «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (14,9), ya que «yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (14,10; cf. 10,38.30). El creyente se ve conducido de esta manera hasta el Padre como a una fuente de total confianza. Jesús no se pone como meta del movimiento de adhesión que reclama del hombre; muestra que el Padre se encuentra en el origen y en el término de todo. En el origen está el Padre: «Nadie puede venir a mí, si el Padre, que me ha enviado, no lo trae» (6,44) con una atracción que se efectúa

por dentro y obliga, de algún modo, a las voluntades rebeldes. Al término está también el Padre: los seres que ha entregado al Hijo, éste los guarda para su Padre; no pierde a ninguno de ellos (6,37-39; 17,2.6-7.12.24). El lazo entre el creyente y Jesús es indestructible, porque lo ha tejido personalmente el Padre (6,37.44). Por tanto, si la vida está asegurada a las ovejas reunidas por el Buen Pastor, es debido a esta unidad del Padre con el Hijo: «Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen. Yo les doy la vida eterna, y no perecerán para siempre; nadie las arrebatará de mi mano. Lo que mi Padre me dio es mejor que todo, y nadie podrá arrebatar nada de la mano de mi Padre. Yo y el Padre somos uno» (10,27-30).

El mensaje de Jesús al mundo se termina en una visión de unidad, respetuosa con las personas: «Padre, los que tú me has dado quiero que donde esté yo, estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo» (17,24). Encontrar a Jesús es alcanzar al mismo Dios en su eternidad. Es lo que proclama Jesús sin vacilar ante los judíos mal dispuestos: «En verdad, en verdad os digo: antes que Abrahán naciese, yo soy» (8,58). Revelación que no se promete tan sólo para el día de su elevación en la cruz, sino que tiene lugar actualmente. El *Logos* en persona proclama su preexistencia, su superexistencia: ésta es la base del «pró-logo» que colocó Juan al principio de su evangelio: «Al principio era el Verbo» (1,1). Por eso, al hombre le basta mirar a Jesús para encontrar al mismo Dios: «El que me ve a mí, ve al Padre» (14,9).

EPILOGO

Llegamos al final de nuestra larga investigación, que esperamos haber llevado a cabo con el respeto que exige un estricto método científico. Ahora bien, si realmente es así, no puede dejar de plantearse una pregunta: ¿cómo es que los resultados a que hemos llegado no son, de hecho, admitidos unánimemente por los críticos? Hasta cierto punto, varios factores pueden explicar esas divergencias. Ante todo resulta evidente que este método, de uso delicado, no se aplica siempre con el rigor necesario, y una parte de hipótesis entra siempre en las síntesis propuestas. Pero su utilización puede, además, verse falseada por tal o cual *apriori,* consciente o inconsciente, o relativo al concepto que se tiene de la ciencia histórica o, aún más, a la opción religiosa a favor o en contra de la divinidad de Jesús.

Al terminar esta obra, hemos de insistir de nuevo en la paradoja con que se enfrentan los historiadores de Jesús de Nazaret. Su empresa, igual que la de los cuatro evangelios, parece marcada por el signo de contradicción que es siempre Jesús. El historiador, en el transcurso de su investigación científica, se encuentra ante el reto de quien le interroga, debido a que el Jesús que él descubre se afirma como la razón última del desarrollo de la historia y, por tanto, de su propia historia. En esa investigación no puede nunca aislar en sí mismo al historiador que quiere ser «objetivo» y al hombre que acepta o rechaza la adhesión personal, en cierto sentido «subjetiva», solicitada de todos cuantos se acercan a la persona de Jesús. Corre un riesgo de ceder prematuramente el lugar al creyente, igual que el creyente corre el riesgo de retirarse ante las exigencias del historiador. Uno y otro caso significaría mutilar el objeto de la investigación y condenarse al empobrecimiento de un punto de vista unilateral. En realidad —y en esto consiste la paradoja de que hablamos— cada paso de ese estudio depende a la vez, aunque de una manera distinta, del sabio y del creyente.

Por otra parte, esta situación paradójica no es sólo la del creyente. Sin duda, en su caso aparece más inmediatamente: al creyente le guía en su investigación la *analogia fidei;* esa fe, que

le anima en lo más profundo de su ser y de la cual no puede prescindir sin dejar de ser él mismo, le otorga una visión sintética de la historia. Pero la actitud del incrédulo, aun siendo la inversa de aquélla, no deja de ser hija de una problemática parecida y, lejos de otorgarle un certificado de imparcialidad, le entorpece todavía más: ¿no se ve influido en su juicio, aunque sea inconscientemente, por su resistencia a creer? Creyente o increyente, el historiador de Jesús debería confesar sin rubor que no es posible una historia de Jesús que, en última instancia, no esté inspirada por un presupuesto anterior al examen crítico: la fe o la incredulidad.

¿Es posible, por tanto, hablar de investigación racional, de inquisición científica? Si el historiador no puede dejar totalmente de lado su opción personal frente a la cuestión que plantea la existencia de Jesús, ¿puede pretender alcanzar, con objetividad, al «Jesús de la historia»? ¿No debe confesar que aquel a quien encuentra es sólo «el Cristo de la fe»?

¿JESUS DE LA HISTORIA O CRISTO DE LA FE?

Al parecer, fue Martin Kähler el primero que formuló el problema en esos términos, en un opúsculo aparecido en 1892, cuyo título alemán *Der sogennante historische Jesu und der geschichtliche biblische Christus* no es de fácil traducción: *El «Jesús de la historia» y el Cristo real de la Biblia*[1]. Seguida por Bultmann, entre otros, su posición no cesa de tener en nuestros días mucha resonancia. Reaccionando vigorosamente contra la teología de su época, afirmaba que el Jesús de la historia, reconstruido por los escritores modernos, oculta al Cristo vivo, el que presenta la Escritura, el que otorga la fe. Por tanto, habría que abandonar al «Jesús de la historia» para interesarse sólo por el «Cristo bíblico» que preside la historia, el de la fe.

En nuestros días se tiende a cristalizar el problema de los evangelios alrededor de fórmulas inspiradas en M. Kähler. ¿Existe una continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe? «¿Es posible a través del Cristo de la fe encontrar al Jesús de

[1] M. Kähler, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Munich ^{3}1961).

la historia?» [2]. Ahora bien, ¿podemos aceptar tal planteamiento del problema? Una ojeada histórica demostrará el equívoco que esconde esta formulación: poniendo al desnudo los presupuestos de orden crítico, filosófico o teológico subyacentes, demostraremos cómo un vocabulario semejante compromete y predetermina de hecho la respuesta que el historiador tiene obligación de aportar.

En el origen de estas cuestiones se encuentra una determinada concepción del método histórico y del conocimiento religioso. Durante el transcurso del siglo XIX la ciencia histórica se propuso un ideal de objetividad absoluta que tendía a asimilarlo a las ciencias de la naturaleza, tal como entonces se las entendía. Había que limpiar los datos no sólo de elementos manifiestamente legendarios, sino de cualquier aportación subjetiva del historiador. Aplicando rigurosamente los principios del método histórico, se llegaría al acontecimiento tal como sucedió; después, combinando estos resultados brutos, se reconstruiría una historia seguida [3]. Se creía que de esta manera se podría resucitar objetivamente una biografía o un retrato de Jesús.

Estas exigencias, en parte legítimas, no se impusieron de una vez. Los conservadores continuaban ignorando la nueva situación en que los colocaban, de buen grado o por fuerza, las exigencias de la ciencia. En los prefacios que encabezan las «Vidas de Jesús» se indica claramente que los documentos evangélicos no permiten escribir una biografía en el sentido moderno de la palabra; pero esta concesión a la ciencia queda sin efecto, y el libro, por lo general, no tiene en cuenta esa previa indicación: de hecho se presenta como una biografía donde la erudición y la psicología religiosa colman oportunamente las lagunas de la documentación.

[2] Abundante bibliografía en J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Zürich/Stuttgart 1960). Algunos títulos: F. Mussner, *Der historische Jesus un der Christus des Glaubens:* BZ 1 (1957) 224-252 = Ex.u.Dog. (1962) 153-188; B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente:* RB 65 (1958) 481-522; A. Vögtle, *Jesus (historisch)*, en LTK 5 (1960) 922-932. Ha aparecido una recopilación bajo la dirección de K. Schubert, *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Viena 1962). Finalmente, G. Hebert, *Christ of Faith and the Jesus of History* (Londres 1962).

[3] Véanse las indicaciones dadas por H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (París 1954); ídem, *Comment comprendre le métier d'historien,* en *L'Histoire et ses méthodes* (éd. C. Samaran; París 1961) 1465-1540.

No obstante, contando con un instrumento que no para de perfeccionarse, los críticos se muestran cada vez más radicales. No necesariamente por «racionalismo», sino en virtud de una auténtica exigencia racional. Para reaccionar contra las elucubraciones miticofilosóficas de un Strauss o de un Baur, se intenta «desprender al cristianismo de su armazón dogmático y asegurarle un fundamento positivo, propiamente histórico. Sólo un fundamento semejante parecía a un tiempo firme y aceptable para los espíritus exigentes» [4]. Gracias a él se creía posible describir la vida de Jesús, con los exegetas conservadores, o bien esbozar un retrato de su personalidad, de su religión, de su vida interior.

De esta manera, a principios de siglo se enfrentan dos tendencias. Harnack, por un lado, trata de despojar el mensaje evangélico de cuanto es contingente, con miras a alcanzar lo más posible los valores eternos, liberados de las particularidades que han arrastrado consigo el tiempo y el modo de su revelación. Esta «esencia del cristianismo», en fin de cuentas, se parece curiosamente a un honrado humanismo, del que Jesús se presenta como instaurador y predicador [5]. Frente a él, Loisy hace vivífica la figura histórica de Jesús; pero, si éste pierde su tono de predicador, es para verse abrumado con un manto de profeta e iluminado: Jesús no es más que el anunciador de la inminente catástrofe final.

De todas maneras, esencia abstracta o retrato más o menos fantástico, eso es lo que la investigación parecía ofrecer a la fe, como un objeto piadoso que debía adoptarse, un modelo que se imponía, un predicador al que era preciso escuchar. Ahora bien, estas formas de presentar el mensaje evangélico, en las cuales no todo carecía de valor, fueron rechazadas en bloque en nuestra época. Se debió a menudo a razones más teológicas que críticas: nadie podía, efectivamente, contentarse con una moral ni con un retrato tan vaporoso.

Una de las mejores réplicas al historicismo exegético de Loisy la ofreció Maurice Blondel. La historia, decía, no concluye; no puede responder al problema planteado por los hechos. Unicamente la tradición dogmática, que emana también del aconteci-

[4] R. Marlé, *Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire:* «Études» 302 (1959) 66.

[5] W. Seibel, *Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu Forschung:* «Stimmen der Zeit» 163 (1959) 266-278.

miento consignado en la Escritura, confiere a la historia su valor definitivo. Para alcanzar al «Cristo real», ¿contaríamos tan sólo con el «Cristo histórico»? «En ese caso deberemos... limitarnos a la idea que de él se hicieron o, por lo menos, que han logrado formular y nos han transmitido únicamente quienes nos permiten oír su eco directo en la primera literatura cristiana. Entonces, el crítico, el exegeta y el filósofo tienen las llaves de la teología». Por el contrario, ¿no contamos con «el recurso de aprovechar el esfuerzo total de las generaciones creyentes y de hacer refluir hacia su origen el conjunto de vida y de pensamientos que han acumulado sobre el evangelio diecinueve siglos» [6].

Justamente, Blondel mostraba así la perfecta unidad viviente de la Escritura y la tradición, manteniéndose a la misma distancia de un dogmatismo y de un historicismo de cortos alcances. Pero su respuesta, tópica para un católico, ¿es válida para el historiador que, por principio, limita su investigación a la «primera literatura cristiana»? Si se apoya en la tradición de la Iglesia, ¿sigue siendo válida la Escritura por sí misma? Debe el historiador de Jesús ceder el sitio al creyente.

La misma pregunta debe plantearse a Karl Barth y a Rudolf Bultmann, quienes, por motivos diferentes de los de Blondel, ponen también en tela de juicio el historicismo de sus predecesores.

En sus primeras obras proclama Barth que la revelación no deja huella alguna en el mundo terrestre y se transmite en el instante de la predicación actual: lo sobrenatural no tiene nada que ver con la naturaleza, el creyente no dialoga con la imagen de Jesús que fabrica la crítica racional, sino con el Señor de la fe. Por consiguiente, el *Jesus-Bild* de los liberales ortodoxos pierde su valor y se torna incluso peligroso para la pureza de la fe.

Esta es también la concepción teológica que determinó las primeras investigaciones de Bultmann [7] y continuó ejerciendo su influencia sobre él, aunque otras aportaciones de orden filosófico (Heidegger) o crítico (*formgeschichtliche Methode*) vinieron luego a modificarla. Según Bultmann, el creyente no debe apoyar su fe sobre una realidad cualquiera del mundo natural, como

[6] M. Blondel, *Histoire et dogme,* en *Les premiers écrits* (París 1956) II, 177.

[7] G. V. Jones, *Bultmann and Liberal Theology:* Exp.T 67 (1955-1956) 268-271; 313-317.

sería la figura histórica de Jesús; el kerigma anunciado hoy es el de la Iglesia primitiva, y no la predicación pascual que se lograría reconstruir; lo que está en el centro de la fe cristiana no es la vida de Jesús de Nazaret, sino el misterio pascual.

Acusa, por tanto, de profanación a quien pretenda reducir al estado de fenómeno «mundano» a aquél a quien sólo es posible adherirse mediante la fe; nadie puede hablar realmente *sobre* Dios, ya que sería objetivarlo y permanecer como simple espectador del acontecimiento. Esta exigencia de encuentro del Señor se une en Bultmann a lo que considera como el fracaso del conocimiento científico de Jesús de Nazaret. Unicamente la fe puede dar vida a los miembros esparcidos que nos ofrece la investigación histórica, la fe que nace en el mismo instante de la predicación [8].

¿Quién no aplaudiría ante la negativa que opone Bultmann a la teología liberal y al historicismo sin alcance religioso? Pero debemos medir el precio de esta renuncia. Veamos, en efecto, adónde conduce la repulsa radical de la historia como historia. Lo que jamás pudo pensar un Blondel, preservado como estaba por la autenticidad de su fe, Bultmann no ha temido declararlo abiertamente: el Jesús de la historia no tiene valor alguno Si uno de los discípulos escribe que «el Cristo de la fe no es otro que el Jesús de la historia» [9], no lo hace para afirmar la identidad de ambos, sino para invitar al hombre a reconocer que es *en* el Jesús de la historia donde se encuentra el mismo Dios: poco importa lo *que es* Jesús. Creer en Jesús es repetir la decisión de Jesús. Jesús se convierte entonces en simple ocasión; no es ya objeto ni mediador de la fe.

Dejado así de lado Jesús de Nazaret por decreto teológico, el problema crítico del conocimiento de Jesús queda resuelto y se abre un abismo entre el Cristo conocido en la fe y este Jesús que el historiador positivista cree poder presentar al creyente. Resulta inútil intentar fundir al Resucitado que tocamos por la fe con el Jesús inventado o reconstruido por la ciencia histórica: ¡dejemos que los muertos entierren a sus muertos!

Ante semejantes conclusiones, que Bultmann no cesa de mantener con rigor [10], han reaccionado algunos de sus discípulos. La

[8] R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (1956).

[9] E. Fuchs, ZTK 53 (1956) 229.

[10] R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg ^{3}1962).

reacción comenzó en 1953, precisamente con ocasión de una reunión de antiguos alumnos del maestro de Marburgo [11]; desde entonces hemos asistido a una floración de artículos, libros, tratados sobre este asunto [12]. No se acepta ya limitarse al estudio de la predicación primitiva; se quiere descubrir el papel de Jesús de Nazaret, sin volver a caer en el atolladero del liberalismo ni perder las ventajas de una rigurosa crítica.

No obstante, el mismo presupuesto teológico continúa pesando sobre las orientaciones críticas de la joven escuela. Así, uno de sus más radicales representantes, H. Conzelmann, teme aceptar que se pueda reconstruir históricamente la conciencia de Jesús: «Debido a razones de orden teológico e histórico —dice— hay que recordar que una discontinuidad de orden teológico separa los hechos históricos y el objeto de la fe» [13]. Conzelmann permanece, de hecho, en el plano de los liberales que critica, y para rechazar mejor al *Jesus-Bild* de su ciencia se expone a negar cualquier valor al conocimiento de Jesús de Nazaret.

Por otra parte, estas posiciones críticas de la escuela de Bultmann encuentran cada vez menos partidarios, de lo que da fe el voluminoso libro aparecido sobre el asunto en el año 1960: *Le Jésus de l'histoire et le Christ du Kérygma* [14]. No parece lógico, por tanto, que tales afirmaciones seduzcan por su vigor y radicalismo precisamente cuando son objeto de la máxima discusión. Trátese de Bultmann o de sus discípulos, el prejuicio teológico

[11] Véase el esencial artículo de E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus:* ZTK 51 (1954) 125-153 = *Recueil* I, 187-214. Boletín de P. Biehl, *Zur Frage nach dem historischen Jesus:* TRu. 24 (1956-1957) 54-77.

[12] Véase la bibliografía en la obra de J. M. Robinson, citada en la nota 2. E. Lohse, *Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung:* TLZ 87 (1962) 161-174; E. Schick, *Die Bemühungen in der neueren protestantischen Theologie um den Zugang zu dem Jesus der Geschichte, insbesondere zum Faktum seiner Auferstehung:* BZ 6 (1962) 256-268.

[13] H. Conzelmann, *Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen:* HJKC (1960) 197.

[14] En HJKC véanse aportaciones de J. Jeremias, J. L. Hromádka, N. A. Dahl, B. Reicke, P. Althaus O. Cullmann, W. Grundmann, O. Michel, W. Michaelis, H. Riesenfeld, L. Goppelt, G. Delling, sin hablar de los numerosos opúsculos aparecidos en un sentido opuesto a Bultmann. Además, C. Schneider, *Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neuesten Forschung:* TLZ 87 (1962) 401-412.

es tan manifiesto como hipercrítico; y es él el que ha abierto un abismo entre el «Cristo de la fe» y «el Jesús de la historia».

Ahora bien, si este presupuesto teológico carece de fundamento científico, ¿por qué no renunciar a una fórmula que reduce al Jesús *histórico* al personaje que vivió en la tierra y murió, como si el Resucitado no perteneciera también de alguna manera a la historia; fórmula que, por otra parte, preconiza un Cristo *de la fe* frente a la historia, sin relación necesaria con la historia y a punto de convertirse en un personaje mítico? ¿Por qué no abandonar una fórmula que yuxtapone mediante un *y* dos dimensiones que no deben, a ningún precio, plantearse separadamente, so pena de reducir la persona de Jesús a uno u otro de sus aspectos?

EL MISTERIO DE JESUS

De acuerdo con la inspiración de nuestra investigación, hemos rechazado no sólo el abismo que se quiere abrir entre «el Jesús de la historia» y «el Cristo de la fe», sino la fórmula misma mediante la cual se acaba por darle consistencia, si no en la realidad, por lo menos en la intención. Recordemos, por tanto, los principios que hemos adoptado tanto desde el punto de vista del método histórico como en función del objeto de nuestra investigación.

Sin negar que es necesario tender a una objetividad cada vez más rigurosa, hemos reconocido que la personalidad del historiador representa un papel en la elaboración científica de la historia. Ciertamente, el método científico es siempre válido, igual que los principios en que se funda; es necesario, mediante una crítica rigurosa de los documentos, comprobar esos datos para eliminar lo que pueda haber sido deformado en el curso de la transmisión de los textos o por razón del subjetivismo de los testigos. Pero es conveniente guardarse de asimilar la búsqueda histórica a un proceso de ciencia natural y, más aún, de subordinarla al ideal de las ciencias matemáticas. La ciencia histórica debe moderar su ambición y tener conciencia de sus límites. Desde el final del siglo XIX, y en Francia durante los años que precedieron a la guerra de 1940, sobre todo gracias a los trabajos

de R. Aron y de H. I. Marrou [15], el historiador se ha dado cuenta no precisamente de que «sólo engendra viento» [16] y no logra ninguna certeza real, sino de que los resultados a que llega no pueden comprenderse independientemente de los factores personales que entran necesariamente en juego durante su trabajo.

Ahora bien, confesar esto, ¿no significa declarar el fracaso de la historia y condenarse a recurrir, en el caso que nos ocupa, a una garantía extrínseca a la ciencia, la que aporta la fe? Sería querer correr demasiado: la ciencia histórica lleva al conocimiento cierto del pasado del hombre. Mantenemos, por tanto, que el historiador no debe ceder aquí el puesto al creyente.

Hay que reconocer ante todo que los resultados de la ciencia histórica, dado el actual estado de cosas, son válidos, pero fatalmente limitados, sean cuales sean las exigencias críticas que se adopten en relación a la riqueza de lo que afirma el contenido de la fe. Pero sus conclusiones siguen siendo sólidas. Han resistido los diversos intentos realizados para asimilar la historia de Jesús a un mito nacido de la necesidad religiosa humana. ¿Cuál es, por tanto, el valor de este acontecimiento histórico?

Ante todo, tal como lo recuerda justamente Bultmann, hay que guardarse de volver a las presentaciones de tipo liberal a que nos referíamos antes. Según una fórmula desviada de su sentido original (cf. pp. 70-71 y 76-77), Bultmann, siguiendo a Lutero, afirma no querer conocer a Jesús con un conocimiento «según la carne» [17]. Confesemos que algunas presentaciones de la vida de Jesús merecen este reproche: so pretexto de ofrecer al lector un retrato accesible, se reduce el evento divino que aparece en nuestra historia a un hecho ordinario y maravilloso del pasado; desde luego, se presenta a Jesús como un maestro, un modelo, un héroe; pero héroe, modelo o maestro, ¿tiene algún significado evangélico si no se presenta últimamente en relación con el Señor aprehendido en la fe? Sólo la fe confiere a esas imágenes parciales la plenitud de su sentido. Entonces, surge de nuevo la dificultad: afirmar esto, ¿no es incluir ya en el acontecimiento una respuesta que no posee por sí mismo?

[15] R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (París 1938); traducción castellana: *Introducción a la filosofía de la historia* (Buenos Aires 1946); H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (París ⁴1960).

[16] H. I. Marrou, *Tristesse de l'historien:* «Esprit» 7 (1939) 11-47.

[17] R. Bultmann, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus* (1929), en *Recueil* I, 206-207.

Nos hemos negado, a lo largo de toda esta obra, a quemar la etapa intermedia que es el obligado reconocimiento del acontecimiento como tal: éste se nos ha presentado tal cual es en sí mismo, no ya como una realidad ininteligible de por sí, sino como un interrogante que permanece, sea cual sea la respuesta que se le dé: adhesión o repulsa, esta respuesta compromete la existencia del creyente. Hablando como historiador, podemos y debemos, por tanto, mantener que existe, sin duda alguna, un más allá «objetivo», no bajo la forma de un hecho bruto residual privado de significado, sino como una realidad viva que se nos impone con la urgencia de una pregunta. Esto nos preserva de cualquier nominalismo escéptico: algo hay que ha resistido a la crítica disolvente del espíritu. Pero ¿le es posible al historiador dar con el significado pleno de ese algo?

Bultmann, como hemos visto, no quiere detenerse en el Jesús de antes de Pascua y se limita al estudio del kerigma apostólico, una expresión del mensaje evangélico. Una interpretación «existencial» permitiría actualizar los datos: de esta manera se lograría «desmitizar» el evangelio [18]. No concedo al acontecimiento otro valor que en la medida en que me concierne: esto, sin duda, se puede entender legítimamente; pero, sostenida como principio absoluto, en todo el rigor de su afirmación restrictiva, una opción semejante es evidentemente parcial y arbitraria.

Cedamos la palabra a Karl Barth. Bultmann —dice— se adentra en el callejón sin salida antropológico en que se encerró Heidegger durante su juventud [19]. La teología se convierte en antropología cuando se desconoce ese más allá de mi conocimiento existencial que es el acontecimiento en su facticidad objetiva; puesto que el acontecimiento es lo que impide que se disuelva en un mito la fe de la Iglesia incipiente: en su mismo desarrollo, independientemente del acto de fe que hago o no hago en él, representa para mí la huella sensible de la acción del Dios trascendente; se trata del dato irreducible que el teólogo sitúa justa-

[18] R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (1956); H. Bouillard, *Bultmann et la théologie catholique,* en *Le Christ, envoyé de Dieu* (1961) 433-448.

[19] K. Barth, *Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen* (Zurich 1953) 38-39.

mente en el origen de la tradición y que el historiador comprueba al término de su investigación.

Si Bultmann va más allá del liberalismo, lo hace para evadirse de un fideísmo sin verdadera unión con el acontecimiento que ha dado vida a la fe. No obstante, a pesar de este fracaso, la obra de Bultmann continúa siendo valiosa en cuanto obliga al historiador a salir del callejón sin salida del liberalismo. Blondel, en su respuesta al historicismo de Loisy, satisfizo anticipadamente esta exigencia: igual que Bultmann, apela a una convicción de fe: sólo la tradición de la Iglesia permite dar una solución adecuada al problema de la historia.

Al dar a esta fe un contenido objetivo que, a diferencia de la posición de Bultmann, no se reduce a la pura subjetividad del creyente, Blondel indica el camino que debe seguirse, y su razonamiento puede servir de modelo para resolver nuestro problema actual, por diferente que sea. En esta perspectiva, la respuesta podía ser la siguiente: existe una relación viva e indestructible entre la tradición de la Iglesia incipiente y el acontecimiento que constituye la existencia de Jesús de Nazaret. El kerigma apostólico, aceptado en la fe, supone el acontecimiento prepascual del que emana, y, a su vez, el acontecimiento reconocido conduce al kerigma, único que le da su total significado. El objeto propio del conocimiento histórico del exegeta no es sólo la tradición de la Iglesia incipiente, sino también la tradición de donde deriva aquélla y cuyo origen es Jesús; tal relación une kerigma y acontecimiento. Es, sin duda, legítimo e incluso necesario distinguirlos, pero permanecen indisolublemente unidos; forman la doble dimensión de una verdad cuyo significado sigue siendo único.

Retenemos, por tanto, de Bultmann el interés que pone en el kerigma, pero sin separarlo del acontecimiento original y sin interpretarlo de un modo existencial. Retenemos de Blondel la dialéctica que instaura entre tradición y Escritura, pero adaptada: el exegeta reconoce y precisa la relación viva y necesaria que une «a Jesús visto por los discípulos después de Pascua» y «a Jesús visto por sus contemporáneos antes de Pascua», entre el «Cristo real» de los primeros cristianos y «Jesús de Nazaret», tal como lo conocieron los discípulos antes de Pascua.

De esta manera, el historiador puede convivir en paz con el creyente. Ambos colaboran para aclarar, al final de una investigación en la que cada uno tiene un papel que desempeñar, el significado real, objetivo, de la única faz de Cristo. Ya no es necesario oponer «el Jesús de la historia» y «el Cristo de la fe»; sólo existe un campo de investigación —la fe de la Iglesia incipiente— y un solo acontecimiento —la existencia de Jesús—: la unidad de estas dos perspectivas, de las que una engloba a la otra, es la propia persona de Jesús, el Verbo de Dios, que vino en carne humana y que el Padre hizo Señor resucitándolo de entre los muertos.

El historiador no pone en entredicho la prioridad real, absoluta, incondicional, que conserva el acontecimiento a los ojos del creyente con relación a la fe; pero debe reconocer, para su propósito, la prioridad literaria de la fe sobre el relato del acontecimiento; aunque no llega a alcanzar a Jesús de Nazaret sino a través del kerigma, llega realmente. Nuestra investigación ha demostrado que, en definitiva, ese acontecimiento, sin dejar de ocultar la respuesta que se aclarará un día a la luz del Espíritu Santo, se percibe ante todo como una pregunta que se formula así: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?»

El historiador encuentra una persona misteriosa. Y puesto que hemos admitido la posibilidad de aclarar el objeto de nuestra investigación a la luz de la fe de los primeros cristianos, debemos tener en cuenta, para comprenderla enteramente, tanto la supervivencia de Jesús como su vida mortal.

El trabajo del historiador de Jesucristo está, efectivamente, condicionado secretamente por el misterio de la persona del Señor. Lutero, seguido en esto por Bultmann, dice que hablar de Jesús sin tener fe en el Resucitado es restaurar la ley, abolir el evangelio. En esta afirmación late una gran parte de verdad. Expresa, a su modo, el aspecto paradójico del misterio de Jesús.

¿Qué es Jesús, en efecto? ¿Un judío o un cristiano anticipado? ¿Podríamos reducir, aunque momentáneamente, el Cristo en quien creemos a ese Jesús de Nazaret que nos quieren presentar como un simple judío, que vive en el limitado horizonte de la ley, sin una pretensión mesiánica siquiera? Esto es, en definitiva, lo que parece hacer Bultmann [20], cuando lo pone del lado de los judíos; para él, igual que para su discípulo H. Conzelmann [21], existe una discontinuidad radical entre los períodos de antes y después de Pascua: la Pascua marcaría una ruptura entre el judío Jesús y el Cristo Señor. Ahora bien, esta misma ruptura la sitúan otros discípulos de Bultmann, G. Bornkamm [22], J. M. Ro-

[20] R. Bultmann, *Recueil* I, 200-201; III, 35-54.
[21] H. Conzelmann, ZTK 54 (1957) 7-8.
[22] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956) 46.

binson[23], no ya en Pascua, sino en el tránsito de Juan Bautista a Jesús: Jesús estaría del lado de la Iglesia, sería cristiano en cierto modo. ¿Debemos elegir entre estos dos puntos cruciales para caracterizar la historia de Jesucristo? No lo creemos, ya que los dos puntos de vista pueden salvarse en la medida en que no se excluyan uno a otro; pueden conciliarse, efectivamente, como vamos a demostrarlo, en el misterio único y paradójico de la persona de Jesús.

Con Juan Bautista tuvo lugar el primer viraje de las épocas de la revelación (Mt 11,12); pero en el día de Pascua se da otro viraje. Si quisiéramos utilizar el lenguaje inadecuado de los críticos citados antes, deberíamos decir que Jesús no es ni judío ni cristiano; o, mejor dicho, siendo Cristo, es judío por su carne y «cristiano» por su espíritu: pertenece a la era escatológica, ¡es mucho más todavía! Sin paradoja puede decirse que la nueva alianza empieza no con el nacimiento de Jesús, sino en la cruz, como el mismo Jesús lo indicó en su última Cena. Por su cuerpo de carne, pertenece al Antiguo Testamento; por su espíritu, funda el Nuevo; su cuerpo resucitado y espiritual, como diría Pablo, es la Iglesia.

Así, a través de la doble discontinuidad que aparecía a la mirada del historiador, se manifiesta una continuidad de orden misterioso entre Jesús de Nazaret y la historia, tanto la que le precede como la que le sigue. Pero esa discontinuidad no es de orden lineal: es la de una doble consumación. En su existencia terrena, Jesús resume en sí y colma la espera de Israel; y la tradición que de él emana encuentra su verdadero significado y su total realización después de la resurrección, en el kerigma apostólico. Es, por tanto, tan falso y vano querer unir en un mismo plano a Jesús de Nazaret y el Antiguo Testamento como a Jesús de Nazaret y la Iglesia. Una relación viva debe establecerse entre estos diferentes órdenes de realidades.

Por tanto, no es posible encerrarse en la alternativa: Cristo de la fe, asido en la actualidad del kerigma, o Jesús de la historia pasada. Hay que expresar la relación que une estos dos órdenes con la ayuda de la propia palabra de Jesús. Cuando dice: «He venido no a suprimir, sino a consumar», Jesús se identifica con el Antiguo Testamento. Cuando dice a sus discípulos reunidos en el Cenáculo: «Soy yo», el Resucitado se identifica con Jesús

[23] J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (1960) 142-148.

de Nazaret. En ambos casos existe no una supresión, sino una asunción de uno por el otro, consumación definitiva.

Recientemente, un teólogo evangélico reconocía, en el epílogo a la obra *Le Jésus de l'histoire et le Christ du kèrygme,* que la teología sufre de un «olvido del Espíritu»: de los cuarenta y ocho teólogos invitados a colaborar en la recopilación, sólo tres hablan del Espíritu Santo (dos católicos y un protestante). Y nuestro autor declara, con mucha razón, que tan sólo «la realidad del Espíritu Santo» establece la continuidad que une al Jesús de la historia y al Cristo kerigmático[24].

Sin duda, sólo el Espíritu permite esta inteligencia del misterio de la historia, y para descubrirla hemos seguido las enseñanzas de san Juan. Pero, en definitiva, el historiador se encuentra solo ante Jesucristo. Y su persona se le presenta en una misteriosa unidad a través de un acontecimiento que se le escapa en el mismo momento en que cree asirlo; debe buscar su significado: ¿no es ése el sentido de cualquier pregunta?

El historiador no resuelve, por tanto, el problema planteado a la fe. No exime de creer. Su papel es distinto y no menos indispensable. Abrazando la tradición evangélica por entero, no se contenta con precisar el sentido de las palabras y resucitar el ambiente histórico de los relatos, ni con ayudar al lector a imaginarse los hechos pretéritos, a conocer la doctrina de Cristo, a querer imitar al Salvador. Su ambición se cifra en ponernos en contacto con la palabra actual de Dios, tal como lo hicieron los evangelistas. No relataron simplemente una historia como las demás; quisieron establecer o estrechar el contacto con un ser vivo. Si es cierto que el acontecimiento anunciado por el evangelio no se ha hundido en un puro pasado, sino que ha emergido por encima de las olas de la historia viniendo al encuentro de cada uno de nosotros para revelarnos el sentido de nuestra vida, la exégesis, lejos de reducirse a una empresa arqueológica, debe ser manifestación de un ser vivo. Prosiguiendo de esta suerte el proyecto del evangelista san Juan, el exegeta continúa siendo

[24] O. A. Dilschneider, *Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und kerygmatischen Christus:* TLZ 86 (1961) 255-266.—Señalemos una serie de artículos publicados por A. Vögtle, *Die Bedeutung der Evangeliensforschung für Unterricht und Verkündigung* y *Grundlegende Erkenntnisse der neutestamentlichen Wissenschaft:* «Oberrheinisches Pastoralblatt (1962).

historiador, ya que siempre investiga de una manera crítica; y esta investigación apunta a establecer la historia de Jesús que, iniciada con su nacimiento, no cesa con su muerte, sino que se prosigue después de Pascua de una manera privilegiada hasta la desaparición del último apóstol. Entonces, sin dejar de referir la respuesta que los primeros cristianos dieron a la pregunta planteada por Jesús, la obra del historiador queda entroncada con la de los evangelistas.

Al que llora ante el libro sellado con los siete sellos, quizá le sea dado decir en el Espíritu: «Jesús es Señor» (1 Cor 12,3) y escuchar con Juan de Patmos las palabras reconfortantes: «No temas nada, yo soy el Primero y el Ultimo, el Viviente. Estuve muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos» (Ap 1,17-18).

«Y el Cordero vino a recoger el libro...»

OBRAS Y ARTICULOS CITADOS CON FRECUENCIA

Esta lista no constituye una bibliografía del tema tratado. Solamente señala las obras y los artículos citados de forma abreviada en el cuerpo del libro. Las obras de homenaje, cuyos títulos son a menudo difíciles de recordar, se señalan en orden alfabético por el nombre de la persona que quieren honrar.

Mélanges B. Altaner: «Historisches Jahrbuch» 77 (Munich 1958).
Mélanges K. Barth: Hommage et Reconnaissance (Neuchâtel/París 1946).
W. Beilner, *Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen* (Viena 1959).
P. Benoit *(Recueil): Exégèse et Théologie,* 2 tomos (París 1960).
Bibeltheologisches Wörterbuch (2 tomos), ed. J. B. Bauer (Graz ^{2}1962).
M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ^{2}1954).
E. C. Blackman, *Marcion and his Influence* (Londres 1948).
G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart ^{2}1957; ed. española: *Jesús de Nazaret,* Salamanca 1975).
F. M. Braun, *Où en est le problème de Jésus* (Bruselas/París 1932).
— *Jean le Théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne* (París 1959).
H. Braun *(Recueil): Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962).
N. Brox, *Zeuge und Märtyrer* (Munich 1961).
R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ^{3}1957).
— *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga ^{13}1953).
— *(Recueil): Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* (Tubinga I [1933], II [1953], III [1960]).
L. Cerfaux, *La Voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise* (Tournai 1946; trad. castellana: *La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia,* San Sebastián 1958).
— *Recueil Lucien Cerfaux: Etudes d'exégèse et d'Histoire religieuse* (Gembloux I y II [1954], III [1962]).
Le Christ, envoyé de Dieu, Session des professeurs d'Apologétique (Nantes 1961), por H. Bouillard, A. George, P. Grelot, H. Holstein, X. Léon-Dufour, «Bulletin du Comité des Etudes, Compagnie de Saint-Sulpice» 35 (1961) 309-452.
H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tubinga ^{2}1957; ed. española: *El centro del tiempo,* Madrid 1974).
O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel/París 1958).
— *Saint Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr* (Neuchâtel/París 1952).
Mélanges O. Cullmann: Neotestamentica et Patristica (Leiden 1962).
D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956).
M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ^{2}1933).
— *(Recueil): Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze* (Tubinga I [1953]).

C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Londres 1952).
The Apostolic Preaching and its Developments (Londres 1944; ed. española: *La predicación cristiana y sus desarrollos*, Madrid 1974).
— *History and the Gospels* (Londres 1938).
— *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953; ed. española: *La interpretación del cuarto Evangelio*. Madrid, Ed. Cristiandad 1978).
— *The Parables of the Kingdom* (Londres 1935; ed. española *Las parábolas del reino*, Madrid, Ed. Cristiandad 1974).
Mélanges C. H. Dodd: The Background of the New Testament and its Eschatology (Cambridge 1956).
J. Dupont, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal* (Brujas/Lovaina 1954).
— *Les Béatitudes*, tomo I. *Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes* (Brujas/Lovaina ²1958).
— *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un livre récent:* RB 68 (1962) 37-60.
— *L'interprétation des psaumes dans les Actes des Apôtres*, en *Le Psautier, ses origines, ses problèmes littéraires, son influence* (Lovaina 1962) 357-388.
— *Les sources du Livre des Actes. Etat de la question* (Brujas 1960).
— *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes:* ETL 26 (1953) 289-327.
L'Eglise dans la Bible, Communications présentées à la XVII[e] réunion annuelle de l'ACEBAC (Montreal 1962).
L'Evangile de Jean. Etudes et problèmes (Recherches bibliques 3; Lovaina 1958) (= *L'Ev. de Jean. Etudes...*).
Exegese und Dogmatik, ed. H. Vorgrimler (Maguncia 1962) (= *Ex. u. Dog.*).
D. van den Eynde, *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux/París 1933).
Mélanges A. Fernández: Miscelánea Bíblica = Est.Ec. 34 (1960).
A. Feuillet, *Parousie*, en SDB 6 (1960) 1331-1419.
— *Le Règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les Evangiles synoptiques*, en *Intr.Bib.* 2 (1959) 771-818.
La Formation des Evangiles. Problème synoptique et Formgeschichte (Recherches Bibliques 2; Lovaina 1957) (= *La Formation des Evangiles*).
Mélanges A. Fridrichsen: Coniectanea Neotestamentica XI (Lund 1947).
Mélanges J. R. Geiselmann: Kirche und Ueberlieferung (Friburgo 1960).
Mémorial A. Gelin: A la rencontre de Dieu (Le Puy/Lyon 1962).
B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Upsala 1961).
J. Gnilka, *Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (Munich 1961).
M. Goguel, *Jésus* (París ²1950 (= *Jésus*).

Mélanges M. Goguel: Aux sources de la tradition chrétienne (Neuchâtel/París 1950).
L. de Grandmaison, *Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, 2 tomos (París 1929).
W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (Berlín 1961) (= *Lukas*).
— *Das Evangelium nach Markus. Theol. Handkom. z. N. T.* (Berlín 1959) (= *Markus*).
— *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlín 1957).
Mélanges H. Gunkel: Eucharistèrion. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 2 tomos (Gotinga 1923).
A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, TU 45 (Leipzig ¹1921; ²1924) (= *Marcion*).
J. C. Hawkins, *Horae synopticae. Contribution to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford ²1909) (= *Horae syn.*).
Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie, ed. K. Schubert (Viena 1962) (= HJCG).
Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, ed. H. Ristow & K. Matthiae (Berlín 1960) (= HJKC).
J. G. H. Hoffmann, *Les Vies de Jésus et le Jésus de l'histoire. Etude de la valeur historique des Vies de Jésus de langue française, non catholiques, d'Ernest Renan à Charles Guignebert* (Upsala/París 1947).
E. Hoskyns y F. N. Davey, *L'Enigme du Nouveau Testament*, trad. fr. (Neuchâtel/París 1949).
J. Huby, *L'Evangile et les évangiles*, nueva ed. revisada por X. Léon-Dufour (París 1954; trad. castellana: *El Evangelio y los evangelios*, San Sebastián).
B. M. F. van Iersel, «*Der Sohn*» *in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* (Leiden 1931) (= *Der Sohn*).
Mélanges L. Jaeger: Unio christianorum (Paderborn 1962).
J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga ³1960; ed. española: *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*, Madrid, Ed. Cristiandad 1980).
— *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga ⁴1956; ed. española: *Las parábolas de Jesús*, Estella 1971).
— *Kennzeichen der* ipsissima verba *Jesu*, en *Hom. A. Wikenhauser* (Munich 1953).
Mélanges J. Jeremias: Judentum, Urchristentum, Kirche (Berlín 1960).
Mélanges O. Karrer: Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen (Stuttgart/Francfort 1959).
E. Käsemann *(Recueil): Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga ²1960).

H. Köster, *Die synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (TU 65; Berlín 1957).
M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu* (París ⁴1927).
— *Evangile selon saint Marc* (París ⁵1929).
— *Evangile selon saint Luc* (París ⁴1927).
— *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* (París 1933).
Mélanges J. Lebreton: RSR tomo I: 39 (1951), tomo II: 40 (1952).
X. Léon-Dufour, *El episodio del niño epiléptico,* estudio VI de *Estudios de Evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).
— *Les évangiles synoptiques,* en *Introduction à la Bible,* 2 (1959) 143-334; trad. castellana, en *Introducción a la Biblia* (Barcelona).
— *L'Evangile avant les évangiles,* en J. Huby, *L'Evangile et les évangiles* (París 1954) 10-98; trad. castellana: *El Evangelio y los evangelios* (San Sebastián).
X. Léon-Dufour, *Passion (Récits de la),* en SDB 6 (1960) 1419-1492.
Mémorial R. H. Lightfoot: Studies in the Gospels (Oxford 1955).
Littérature et théologie pauliniennes (Recherches bibliques 5; Lovaina 1960).
E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi* (Gotinga 1955).
Mélanges J. Lortz: Festgabe J. Lortz (Baden-Baden 1958).
Mélanges H. de Lubac: L'homme devant Dieu (Coll. Théologie, 56-58; París 1963).
T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke arranged with Introduction and Commentary* (Londres 1949).
— *The Servant-Messiah* (Cambridge 1953).
— *The Teaching of Jesus: Studies of its Form and Content* (Cambridge 1931).
Memorial T. W. Manson: New Testament Essays (Manchester 1959).
R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París 1956; ed. española: *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento,* Bilbao 1970).
W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gotinga 1956).
E. Massaux, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Lovaina 1950).
P. H. Menoud, *L'Evangile de Jean d'après les recherches recentes* (Neuchâtel/París ²1947).
— *Les études johanniques de Bultmann à Barrett,* en *L'Evangile de Jean. Etudes et Problèmes* (Lovaina 1958).
W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu. Eine Einführung* (Hamburgo 1956).
Miscellanea Erfordiana: Erfurter Theologische Studien (Leipzig 1962).
Moïse, l'homme de l'Alliance (Brujas 1954).
F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens:* BZ 1 (1957) 224-252, publicado además en *Exegese und Dogmatik* (Maguncia 1962) 153-188.

Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, ed. G. K. A. Bell y A. Deissmann (Berlín 1931).
P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Munich 1960).
E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung* (Düsseldorf 1962).
E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Lund 1953).
Mélanges H. Rahner: Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (Friburgo 1961).
B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente:* RB 65 (1958) 481-522.
J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Zurich 1960).
The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology, por A. Fridrichsen y otros miembros de la Universidad de Upsala (Westminster 1953).
Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus internationalis catholici de Re Biblica, 2 tomos (Gembloux/París 1959).
K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949).
Mélanges J. Schmid: Neutestamentliche Aufsätze (Ratisbona 1963).
J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Etude de théologie biblique* (París 1949).
R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo 1959; ed. española: *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1970).
— *Jesusforschung und Christusglaube:* «Catholica» 13 (1959) 1-17.
R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Munich ²1962; trad. castellana: *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965).
— *Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung,* en HJKC 1960) 439-450.
J. Schniewind *(Recueil): Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Berlín 1952).
H. Schürmann, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu,* en TJ (1962) 320-340.
— *Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1-4,* en *Miscellanea Erfordiana* (1962) 48-73.
— *Das Testament des Paulus für die Kirche,* en *Mélanges L. Jaeger* (1962) 108-146.
— *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu,* en HJKC (1960) 342-370.
La Secte de Qumrân et les origines du christianisme (Recherches bibliques 4; Lovaina 1959).
E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955).
W. Stählin, *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken* (Stuttgart 1958).
Mélanges W. Stählin: Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stählin (Münster 1963).

G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Gotinga 1962).
K. Stendhal, *The School of St. Matthew* (Upsala 1954).
V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (Londres 1952; ed. española: *Evangelio según san Marcos,* Madrid, Ed. Cristiandad, 1979).
— *The Life and Ministry of Jesus* (Londres 1954).
Mélanges F. Tillmann: Aus Theologie und Philosophie (Düsseldorf 1950).
W. Trilling, *Das wahre Israël. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Leipzig 1959).
TU 73: *Studia evangelica. Papers presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957», held at Christ Church* (Oxford 1957; Berlín 1959).
Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, por G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held (Neukirchen ²1961).
L. Vaganay, *Matthieu (Évangile selon saint),* en SDB 5 (1954) 940-956.
— *Le problème synoptique. Une hypotèse de travail* (Tournai/París 1954).
La Venue du Messie (Recherches Bibliques 6; Lovaina 1962).
A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Friburgo 1958).
— *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16,13-23:* BZ 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103.
— *Jesus und die Kirche,* en *Mél. O. Karrer* (1959) 54-81.
— *Jesus Christus nach den geschichtlichen Quellen:* LTD 5 (1960) 922-932.
— *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung,* en *Mél. H. Rahner* (1961) 50-91.
Mélanges J. J. Weber: Parole de Dieu et sacerdoce (Tournai/París 1962).
Mélanges A. Wikenhauser: Synoptische Studien (Munich 1953).
U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961).

SIGLAS DE LIBROS, REVISTAS Y COLECCIONES

Ang.	«Angelicum» (Roma 1924ss).
Anton.	«Antonianum» (Roma 1926 ss).
ATR	«The Anglican Theological Review» (Evanston 1918ss).
Ass.S	«Assemblées du Seigneur» (Brujas 1961ss).
BA	J. Bonsirven y H. Daniel Rops, *La Biblia apócrifa. Al margen del Antiguo Testamento,* textos escogidos, traducción castellana de A. Planell de Mora y J. M. García de la Mora (Barcelona 1964).
BASOR	«The Bulletin of the American Schools of Oriental Research» (New Haven 1919ss).
Bib.	«Biblica» (Roma 1920ss).
BJRL	«The Bulletin of the John Rylands Library» (Manchester, 1903ss).
BL	«Bibel und Leben» (Düsseldorf 1960ss).
BLE	«Bulletin de Littérature Ecclésiastique» (Toulouse 1899ss).
BZ	«Biblische Zeitschrift» (Paderborn N. F. 1957ss).
Cath.	*Catholicisme. Hier - Aujourd'hui - Demain* (París 1948ss).
Catholica	«Catholica. Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie» (Münster 1932ss).
CBQ	«The Catholic Biblical Quarterly» (Washington 1939ss).
CC	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (Turnhout 1953ss).
CEDP	*Colección de Encíclicas y Documentos pontificios,* traducción e índices por Mons. Pascual Galindo, 2 tomos (Madrid ⁶1962).
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (París 1906ss).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena 1866 ss).
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (París 1924ss).
Denz.	E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia,* versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno (Barcelona ³1963).
DR	«Downside Review» (Stratton-on-the-Fosse 1880ss).
DS	*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* (París 1932ss).
DTC	*Dictionnaire de Théologie catholique* (París 1930ss).
DTh.P	«Divus Thomas» (Piacenza 1880ss).
EA	*Los Evangelios apócrifos,* versión de Aurelio de Santos Otero (Madrid ²1963).
Ench. Bib.	*Enchiridon Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia* (Roma ⁸1956).

Est. Bib.	«Estudios Bíblicos» (Madrid 1941ss).
Est. Ec.	«Estudios Eclesiásticos» (Madrid 1922ss).
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses« (Brujas, 1924ss).
Études	«Études» (París 1856ss).
Ev.T	«Evangelische Theologie» (Munich 1934ss).
Exp.T	«Expository Times» (Edimburgo 1898ss).
FC	G. Dumeige, S. I., *La fe católica. Textos doctrinales del magisterio,* trad. castellana de A. Marqués y B. Ambrós (Barcelona 1965).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1897ss).
GL	«Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik» (Wurtzburgo 1947ss).
Greg.	«Gregorianum» (Roma 1920ss).
HE	Eusebio, *Histoire ecclésiastique* (SC, núms. 31, 41, 55, 73).
HJCG	*Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens,* ed. K. Schubert (Viena 1962).
HJKC	*Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* ed. H. Ristow y K. Matthiae (Berlín 1960).
HTR	«The Harvard Theological Review» (Cambridge/Mass. 1908ss).
Ir.TQ	«The Irish Theological Quarterly» (Dublín 1864ss).
Init. Bib.	*Initiation Biblique, Introduction à l'étude des Saintes Écritures,* ed. por A. Robert y A. Tricot (París/Tournai ^{3}1954); trad. castellana, *Iniciación Bíblica. Introducción al estudio de las Sagradas Escrituras* (México).
Interpr.	«Interpretation» (Richmond 1947ss).
Intr. Bib.	*Introduction à la Bible,* ed. A. Robert y A. Feuillet (París/Tournai, I, ^{2}1959; II, 1959); trad. castellana, *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1965).
JBL	«Journal of Biblical Literature» (Boston 1881ss).
JBR	«Journal of Bible and Religion» (Boston 1932ss).
JJS	«The Journal of Jewish Studies» (Londres 1948ss).
JTS	«The Journal of Theological Studies» (Londres 1899ss).
KD	«Kerygma und Dogma» (Gotinga 1955ss).
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche* (Friburgo ^{2}1957ss).
LV	«Lumière et Vie» (Saint-Alban-Leysse/Lyón 1950ss).
MTZ	«Münchener Theologische Zeitschrift» (Munich 1950ss).
NRT	«Nouvelle Revue Théologique» (Tournai/Lovaina 1879ss).
NT	«Novum Testamentum» (Leiden 1956ss).
NTA	«New Testament Abstracts» (Weston/Mass. 1956).
NTS	«New Testament Studies» (Cambridge 1954ss).
OC	«L'Orient chrétien».
Or.	«Orientalia Christiana Periodica» (Roma 1935ss).
OS	«L'Orient syrien» (París 1956ss).
OTS	*Oudtestamentliche Studiën* (Leyde 1942ss).

PA	*Padres Apostólicos,* versión española por Daniel Ruiz Bueno (Madrid 1950).
PAG	*Padres Apologistas Griegos,* versión española por Daniel Ruiz Bueno (Madrid 1954).
PEQ	«Palestine Exploration Quarterly» (Londres 1937ss).
PG	*Patrologia graeca,* ed. J. P. Migne (París 1857-1866; Supl. 1959ss).
PL	*Patrologia latina,* ed. J. P. Migne (París 1844-1864; Supl. 1958ss).
PO	*Patrologia orientalis,* ed. R. Graffin y F. Nau (París 1907ss).
PS	*Patrologia syriaca,* ed. R. Graffin (París 1894ss).
RA	«Revue archéologique» (París 1844ss).
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart 1950ss).
RB	«Revue Biblique» (París 1892ss).
Rev. Qumrân	«Revue de Qumrán» (París 1958ss).
Rev.SR	«Revue des Sciences religieuses» (Estrasburgo 1921ss).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga ^{3}1956ss).
RHE	«Revue d'Histoire Ecclésiastique» (Lovaina 1900ss).
RHPR	«Revue d'Histoire et de Philosophie» (Estrasburgo 1921ss).
RHR	«Revue de l'Histoire des Religions» (París 1880ss).
Riv. Bib. It.	«Rivista Biblica Italiana» (Brescia 1952ss).
RSPT	«Revue des Sciences philosophiques et théologiques» (París 1907ss).
RSR	«Recherches de Science religieuse» (París 1910ss).
SC	*Sources chrétiennes,* ed. H. de Lubac, J. Daniélou y L. Mondésert (París 1941ss).
Sc.E	«Sciences ecclésiastiques» (Montréal 1948ss).
Schol	«Scholastik» (Friburgo 1926ss).
SDB	*Supplément au Dictionnaire de la Bible* (París 1928ss).
SJT	«Scottish Journal of Theology».
Sy.Bib.U	*Symbolae Biblicae Upsalienses* (Upsala 1938 ss).
TJ	«Theologisches Jahrbuch» (Leipzig 1842ss).
TLZ	«Theologische Literaturzeitung» (Leipzig 1878ss).
TQ	«Theologische Quartalschrift» (Stuttgart 1946ss).
TRe.	«Theologische Revue» (Münster 1902ss).
TRu.	«Theologische Rundschau» (Tubinga 1897ss).
TS	«Theological Studies» (Woodstock 1940ss).
TTZ	«Trier Theologische Zeitschrift» (Tréveris 1945ss).
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig/Berlín 1882ss).
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933ss).
TZ	«Theologische Zeitschrift» (Basilea 1945ss).
VC	*Vigiliae Christianae* (Amsterdam 1947ss).
VCaro	*Verbum Caro* (Basilea 1946ss).

VD	*Verbum Domini* (Roma 1921ss).
VTB	*Vocabulaire de théologie biblique,* ed. X. Léon-Dufour, J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M. F. Lacan (París 1962); traducción castellana, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1965).
ZAW	«Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» (Berlín 1881ss).
ZDPV	«Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins» (Leipzig 1878ss).
ZKT	«Zeitschrift für katholische Theologie» (Innsbruck 1877ss).
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» (Giessen/Berlín 1900ss).
ZST	«Zeitschrift für systematische Theologie» (Berlín 1923ss).
ZTK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tubinga 1891ss).

SIGLAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

Abd	Abdías	Jds	Judas
Ag	Ageo	Jdt	Judit
Am	Amós	Jue	Jueces
Ap	Apocalipsis	Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc	Lc	Lucas
Cant	Cantar de los Cantares	Lv	Levítico
Col	Colosenses	1 Mac	1.º Macabeos
1 Cor	1.ª Corintios	2 Mac	2.º Macabeos
2 Cor	2.ª Corintios	Mal	Malaquías
1 Cr	1.º Crónicas	Mc	Marcos
2 Cr	2.º Crónicas	Miq	Miqueas
Dan	Daniel	Mt	Mateo
Dt	Deuteronomio	Nah	Nahún
Ecl	Eclesiastés = Qohelet	Neh	Nehemías
Eclo	Eclesiástico = Sirácida	Nm	Números
Ef	Efesios	Os	Oseas
Esd	Esdras	1 Pe	1.ª Pedro
Est	Ester	2 Pe	2.ª Pedro
Ex	Éxodo	Prov	Proverbios
Ez	Ezequiel	1 Re	1.º Reyes
Flm	Filemón	2 Re	2.º Reyes
Flp	Filipenses	Rom	Romanos
Gál	Gálatas	Rut	Rut
Gn	Génesis	Sab	Sabiduría
Hab	Habacuc	Sal	Salmos
Heb	Hebreos	1 Sm	1.º Samuel
Hch	Hechos	2 Sm	2.º Samuel
Is	Isaías	Sant	Santiago
Job	Job	Sof	Sofonías
Jl	Joel	1 Tes	1.ª Tesalonicenses
Jon	Jonás	2 Tes	2.ª Tesalonicenses
Jos	Josué	1 Tim	1.ª Timoteo
Jn	Juan	2 Tim	2.ª Timoteo
1 Jn	1.ª Juan	Tit	Tito
2 Jn	2.ª Juan	Tob	Tobías
3 Jn	3.ª Juan	Zac	Zacarías

Los asteriscos (*) señalan la existencia de uno o de dos textos sinópticos paralelos. Para no prejuzgar de la anterioridad de uno u otro sobre los demás, se ha respetado el orden tradicional: Mateo, Marcos, Lucas.

— después de Mt, dos asteriscos = paralelos en Mc y Lc
— después de Mt, un asterisco = paralelo en Mc
— después de Mc, un asterisco = paralelo en Lc
— después de Lc, un asterisco = paralelo en Mt

REFERENCIAS BIBLICAS

Mateo

1-2: 344-348.
4,17: 374-382.
4,18-22: 422.
4,19: 307.
5,3: 325.
5,14-15: 160.
5,17-20: 410.
5,25-26: 324.
5,43-48: 397s.
5,45: 395.
6,7-8: 403.
6,21-24: 401.
6,32-34: 395, 400.
7,7-11: 403s.
8,1-4: 237, 350.
8,1-17: 276s, 286.
8,5-13: 31, 197, 416.
8,14-15: 159.
8,23-27: 274.
8,28-34: 416.
9,6: 390.
9,12: 232.
10: 285, 307.
10,5-6: 415.
10,23: 389.
10,27: 233.
10,28-31: 400.
10,30: 395.
10,32-33: 391.
10,35-37: 418.
11,4-6: 377.
11,11-12: 378, 484.
11,16-19: 295, 383.
11,25-27: 407.
11,28-30: 415.
12,8: 390.
12,28: 390.
12,46-50: 419.
13: 285.
13,30: 386.
13,51: 387.
13,53.55: 162s, 233.
14,1-16,20: 288.
14,13-33: 268, 276, 365.
14,24: 233.
15,24: 415.
15,28: 416.
16,18-19: 425.
16,21: 428.
17,14-21: 337.
17,22-23: 428.
16,27: 392.
18,1-4: 399.
18,4-6: 160.
18,17: 426.
18,23-35: 396.
19,13-15: 239.
19,16-22: 91.
19,28: 424.
19,29: 419.
20,1-16: 326-328, 398.
20,18-19: 428.
20,20: 334.
20,22: 429.
20,28: 429, 432.
20,29-34: 22, 350.
21,13: 331.
21,33-43: 406, 428.
21,43: 417.
22,11-13: 167.
22,15-22: 239.
22,15-46: 277, 286.
22,34-40: 339.
23,9: 395.
24-25: 285, 330.
24,34: 389.
24,36: 407.
24,42: 272, 387.
24,48: 388.
25,1-13: 330.
25,31-46: 392, 420.
26,1-16: 337.
26,22.25: 275.
26,26-28: 430.
26,29: 429.
26,31-33: 271, 322, 331.
26,55: 353.
26,59-66: 353s.
26,64: 325, 392.
26,67: 334.
26,70-72: 271.
27,3-10: 339.
27,62-66: 439s.
28,11-15: 439s.
28,18-20: 149, 451.

Marcos

1,1: 452.
1,15: 374, 378, 382.
1,16-20: 336.
1,21-38: 286.
1,25-27: 177.
1,40-45: 238.
2,1-3,6: 277.
2,15: 422.
2,17: 232.
2,21-22: 415.
3,1-6: 238.
3,14-15: 424.
3,20-21: 418.
3,31-35: 419.
4,26-29: 309.
4,35-5,43: 286.
4,39-41: 177.
6,3: 233.
6,48: 333.
9,1: 389.
9,12: 428.
9,14-29: 284, 338, 402.
9,41: 271.
10,13-16: 239, 399.
10,18: 395.
11,27-33; 12,23-37: 286.
12,28-34: 339.
14,1-11: 337.
14,22-24: 430.
14,25: 429.
14,43: 352.
14,55-64: 355.
14,62: 325, 392, 453.
15,25: 269.
15,38-39: 453.
16,8: 440, 451, 454.
16,9-20: 184, 453.

Lucas

1,1-4: 192.
1,26-39: 347, 350.
1,34: 29.
2,14: 97.
4,16-21: 186, 379, 382.
4,24-27: 416.
5,1-11: 422.
5,10: 307.
5,31: 232.
5,33: 201.
6,20: 324.
6,27-28.36: 397.
9,20-27: 338.
9,39: 196.
10,16: 307.
10,18: 378.
10,21-22: 407.
10,25-28: 339.
10,29.36: 420.
11,5-13: 403s.
11,20: 377.
11,28: 419.
11,29-30: 403.
12,3: 233.
12,4-7: 400.
12,8-9: 391.
12,20-34: 401.
12,51-53: 418.
12,57-59: 324, 392.
13,28-29: 416.
13,31-33: 428.
14,16-20: 401.
15,1-32: 396s.
16,1-13: 329, 392, 401.
16,19-31: 401.
17,5-6: 402.
17,10: 395.
17,20-21: 379.
17,20-37: 393.
17,25: 428.
18,1-8: 403.

19,8-9: **401.**
22,1-6: 337.
22,15-38: 429.
22,19-20: 430.
22,36: 307.
22,40-46: 272.
22,52: 352.
22,61-62: 272.
22,66-71: 353s.
22,67-70: 326, **392.**
23,25: 334.
23,35: 335.
24,12: 440.
24,34: 438.

Juan

1,35-39: **422.**
2,13-22: **121, 134, 331.**
3: 114.
3,3: 399.
3,3-15: 123.
3,22-26: 359.
5: 115, 133, **360.**
5,2-3: **87.**
5,36: 467.
6: 126-128.
6,14-15: 365.
6,51: 323.
8,28: 468.
9: 115.
13,33-38: 272.
14,25-26: 119.
16,25: 119, 322.
16,32: 331.
18,19-24: 335, **352.**
19,1.13-14: 459.
20,1-2: 439s.
20,21-22: 450s.
20,30-31: 109.

Hechos de los Apóstoles

1,1-2: 192.
1,18-20: 339.
1,21-26: 248.
2,1: 448s.
10,37-43: 195, 283.
15,23-29: 255.
20,29-30: 193.

INDICE ANALITICO

Abba: 287-325, 406s.
Acontecimiento
  paradoja: 17s.
  valor: 480-484. Cf. Problema.
Agrapa: 57.
Alegoría: 333, 388.
Ambiente del tiempo de Jesús
  costumbres: 157.
  esperanzas: 376s, 379.
  mentalidad: 89, 139.
Amén: 323, 408, 409.
Antiguo Testamento: 261-266.
Anunciación: 28, 344, 347s.
Apariciones del Resucitado
  a Pablo: 250.
  dificultades: 434s.
  según los evangelios: 440s.
  según Pablo: 436s.
  sucesión y localización: 440-**443.**
Apocalíptica
  e Hijo del hombre: 591s.
  parábolas: 386s.
  y Jesús: 389.
Apócrifos: 57-60.
  evangelios de
    los Egipcios: 60.
    Pedro: 59.
    Tomás: 285.
    la Verdad: 50.
Apologética
  importancia relativa: 319.
  y género evangélico: 217-220.
  y la Iglesia naciente: 373.
  y Juan: 110-114.
  y Mateo: 154s.
  y los relatos de la pasión: 278s.
Apóstoles
  presentación favorable: 166, 334.
  testigos del Resucitado: 246s.
  y discípulos: 247.
Argumentum
  a favor de la resurrección según santo Tomás: 435.
Arqueología
  algunos resultados: 86-88.
  en Juan: 137-140.
  valor relativo: 85.
Ascensión
  fecha: 449.
  sentido: 449s.
Autenticidad
  de los evangelios
    Mateo: 148s, 156.
    Marcos: 169-171.
    Lucas: 190-193.
    Juan: 105-107.
  de los manuscritos: 318.
  de los versículos: 228.
  valor y límite: 38-40.

Bautismo
  cristiano
    catequesis: 115, 123s.
    rito: 267.
  de Jesús: 336s, 468s.
Bienaventuranzas: 166, 325s.
Bultmann: 293, 304, 464, 473-485.

Calendario de la Cena: 355s.
Canon de las Escrituras: 47-53, 446.
Catequesis
  influencia sobre la redacción de los evangelios: 269-275.
  naturaleza: 195s.
Cena
  fecha y rito: 354-357.
  las palabras de la institución: 323.
  los relatos (dificultades): 22.
  las tradiciones: 429-431.
  y la alianza: 483s.
  y la lectura de los evangelios: 53.
  cf. Eucaristía.
Certeza histórica: 28s, 367s.
Composición, procedimiento de:
  colecciones de milagros: 276.

de controversias: 286.
diversas: 284-287.
disposición de los evangelios
Lucas: **199-204.**
Marcos: 181-183.
Mateo: 164s.
cf. Estilo.
estructuras: 286s.
Concepción virginal: 347s.
Conciencia de Jesús
a través de las obras y las palabras: 377-379.
de Hijo del hombre: 390-392.
de Hijo: 404-409.
de Redentor: 427-432.
opiniones: 370s, 478.
según Juan: 467-470.
Conjura y traición: 336s.
Consumación
de la historia: 583s.
de la ley: 410-415.
de la palabra de **Jesús: 460.**
hoy: 186s, 379.
y ruptura: 154s.
cf. Escrituras.
Contexto vital
determinación: 34, 244, **290, 302.**
en la Iglesia naciente
catequético: 269-275.
litúrgico: 267-269.
misionero: 275-280.
prepascual: 300-312.
tipo rabínico: 296s.
Controversias
colecciones: 285ss.
del tiempo de Jesús: 310.
en la Iglesia naciente: 277.
género: 238.
Juan y los sinópticos: 141.
Copistas: 62s.
Corán y evangelios: 28, 67.
Crítica externa: 85-100.
Crítica histórica
criterios: 320s, 332, 347s.
de los relatos: 332-348.
de las sentencias: **322-332.**
métodos: 35-41.
Crítica literaria
e inspiración: 25-31.
historia: 31-35.
cf. Género literario.
Crítica textual
fechas de los manuscritos: **318.**
resultados referentes **a los versículos:** 228.
Cronología
apariciones: 440s.
concepto
en Juan: 137, 143s.
en Lucas: 198s.
en Mateo: 156.
ejemplos de fijación: 351-358.
para una biografía: 20-22.
Culto: 267s.
Cumplimiento: cf. Consumación.

Desmitización
Juan: 464.
Pablo: 71.
principios de exégesis: 481.
cf. Bultmann, Acontecimiento.
Detalles de los relatos: 332-334, 339, 348s.
Juan: 139s.
rasgos de Marcos: 179s.
Diálogos joánicos: 123s, 140s.
Diatessaron: 63-66.
Discípulos
comunidad prepascual: 302-312.
familia de Jesús: 417-419.
llamamientos: 312, 422-424, 461-464.
oyentes de Jesús: 387s.
presentación en la Iglesia naciente y en los evangelios: 166, 218, 251.
cf. Apóstoles, Testigos.
Discursos
Hechos: 259s.
Juan: 133.
sinópticos: 162s, 285.

Dobletes: 198s, 227s.
Doce: 247s, 251, 422-424. Cf. Apóstoles, Discípulos, Testigos.
Docetas: 113.
Dos fuentes: 32, 236, 288.

Encarnación
e inspiración: 25-29.
el escándalo: 18.
en la epístola a los Hebreos: 78s.
en Juan: 114, 132, 465s.
en Pablo: 70.
en la primera epístola de Juan: 82s.
supuesta por la resurrección: 303.
Enseñanza
en la Iglesia naciente: 269-275, 296, 299.
entre los judíos: 298.
según Juan: 463.
según Mateo: 166.
y especulación doctrinal en los evangelios: 220s.
Enseñanza de Jesús
algunas enseñanzas en particular
abandono: 399-402.
amor del Padre: 396-398.
amor al prójimo: 420.
amor y ley: 411s.
confianza: 400-404.
conversión, llamada a la: 310, 381-383.
espíritu de infancia: 398-402.
exigencia radical: 311.
familia y hermanos de Jesús: 417-421.
misericordia: 396-398.
moral y ritual: 411, 463.
obras: 462.
oración: 403.
paganos: 415.
pecadores: 390.
prójimo: 420.
providencia: 400-402.
retribución: 326s, 397s.
vigilancia: 387, 392s.
contenido en general: 410-415, 463.
manera: 304s, 372s.
pedagogía y economía: 360-367.
cf. Parábolas, Revelación, Secreto mesiánico.
Errores: 29.
Escatología
joánica: 132, 462s.
perspectiva: 388s.
sentido: 373.
cf. Fin del mundo, Parusía.
Escrituras, Jesús y las: 186s, 410-415.
argumentación escriturística: **24s,** 261-266, 277s, 282s, 319.
Biblia de la Iglesia naciente: **263.**
en Juan: 458s.
en Mateo: 154s.
cf. Consumación, Apologética, Tradición.
Espíritu Santo
don: 447-451.
en Juan: 117-119.
en Lucas: 205-213.
papel: 134s, 249.
y tradición: 484s.
cf. Paráclito.
Esteban: 250, 277.
Estilo
Mateo: 159-165.
Marcos: 174-181.
Lucas: 123s, 140s.
Juan: 123s, 140s.
cf. Inclusiones, Palabras de engarce.
Eucaristía
ambiente litúrgico en la Iglesia naciente: 267-270, 287.
catequesis eucarística: 125-127.
Jesús y: 429, 431.
cf. Cena.
Evangelio
actualizado: 209, 265-280, 334, 463.

antes de los evangelios: 259s.
cuadriforfe: 47-67.
estructura: 109.
género literario: 214-222.
la palabra: 52s, 185s.
redacción: 280-290.
y Espíritu Santo: 208s.
y teología de la historia: 452-460.
cf. Kerigma.
Exégesis
católica: 33.
liberal: 33, 474-478, 481.
naturaleza: 485.

Fariseos: 89, 414.
Fe
adhesión a Jesús: 461-471.
analogia fidei: 473.
e incredulidad: 19s, 135s.
prepascual: 302-305.
y acontecimiento: 477, 481s.
y ciencia: 26, 216, 445.
y confianza: 400-403.
y resurrección: 443s.
cf. Razón y fe.
Fin del mundo y de los tiempos: 386, 446.
Formgeschichte: 35, 236-242, 243s, 251, 279, 292s, 296, 301-314.
Fracción del pan: 267.

Galilea:
apariciones: 441-443.
ruptura de Jesús con: 362-365.
Géneros literarios
en general: 22, 35-38, 243.
evangelio: 107s, 214-222.
cf. Contexto vital, Controversias, Diálogos, Discursos, Milagros, Relatos sobre Jesús, Sentencias enmarcadas, Sumarios.
Gloria: 98, 468-471.
Gnósticos: 61, 70, 129s, 132.
Griego bíblico: 95-99, 295.

Hebreos, carta a los: 77-80.
Hechos de los Apóstoles
autor: 190.
género y finalidad: 246.
materiales y fuentes: 259s.
secciones - nosotros: 191.
Helenistas: 295s.
Henoc, Libro de: 390.
Herodes: 88.
Herodes Antipas: 362s.
Hijo (el): 404-409, 465-471.
Hijo de David: 265.
Hijo de Dios
conciencia de Jesús: 404-408.
proclamado: 183-185, 270.
Hijo del hombre: 390s.
Historia
designio de Dios: 302s, 432, 443, 447.
Juan: 108, 131s.
Lucas teólogo: 198-205.
método: 36s, 474-481, 484.
cf. Historicidad, Tiempo.
Historiador
Antigüedad: 212, 323.
de nuestros días: 446, 472s, 479-483.
Josefo: 195.
Juan: 145s.
Lucas: 193, 198-201.
Historicidad
aplicación
a los relatos: 332-358.
a las sentencias: 322-332.
certeza: 28s, 367s.
criterios: 318-322.
en Juan: 137-146.
en Marcos: 188s.
en Mateo: 167s.
método: 35-37.

Iglesia
comunidad prepascual
su alma: 302-306.
su estructura: 311s.
su misión: 306-311.

la fundación: 409-427.
Juan: 115s.
Mateo: 151-167.
naciente
ambiente vivo de la tradición: 300.
con los helenistas: 295.
culto: 266s.
enseñanza: 269-275.
teología: 264s.
los testigos: 251-257.
la palabra: 426s.
y persona de Cristo: 153, 166-168.
y reino: 152s, 409.
cf. Doce, Pedro.
Inclusiones: 161.
Inerrancia: 29s.
Infancia de Cristo, relatos de la: 87s, 156, 340-348.
Inspiración: 25-31, 107.
Ireneo: 50-53.
Israel (Jesús y): 410-415.
y los Doce: 424s.

Jerusalén
apariciones: 441s.
concilio de: 255.
estancias y subidas de Jesús: 359s, 365s.
teología de Lucas: 203s.
Jesús
conocimiento de
Cristo de la fe y Jesús de la historia: 291-293, 312-314, 473-486.
interés por la vida de Jesús: 280-285.
modos diversos: 26s, 76-79.
humanidad: 465-467.
misterio: 17-20, 479-486.
nombre de Jesús en Mateo: 454.
relatos sobre Jesús: 241, 309.
episodios: 239.
retrato de: 220, 372s.
riesgo: 475-477.
sentimientos: 165.
su Palabra: 303-305.
cf. Conciencia, Enseñanza de Jesús, Hijo, Hijo de David, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Mesías, Milagros, Parábolas, Vida de Jesús.
Josefo: 87s, 195.
Juan Bautista
bautiza a Jesús: 336.
Jesús y: 359, 378s.
momento en la revelación, 483s.
la secta: 113.
sus discípulos: 305.
Juan, carta de: 80-84.
Juan, Evangelio de: 105-146, 461-471.
Cristo: 460-471.
datos tradicionales: 105-107.
dos tiempos de revelación: 120-129.
escatología: 132.
el evangelio espiritual: 117s, 449s, 451.
fecha: 107.
fuentes: 110-112.
orientaciones: 112s.
el testigo: 116-120.
Juan y sinópticos: 137-139, 461-469.
el proceso de Jesús: 132-136.
relato de la pasión: 458-460.
simbolismo: 129-132.
y *logia*: 141s.
y sacramentos: 114s, 124-127.
y vida de Jesús: 137-140, 358-360.
Judeocristianos: 76, 253.
Judíos
ambiente pietista: 429.
culpabilidad por la muerte de Jesús: 334s.
esperanzas: 89, 376s.
Jesús, judío: 372, 410, 483.
según Juan: 135s.
¿tendencia antijudía?: 279.

Juicio
actualizado: 132-135, 462s.
final: 417, 420.
cf. Fin del mundo, Parusía.

Kerigma
Cristo del kerigma: 473-479, 484-486.
en Marcos: 452.
en Juan: 109.
no contiene la infancia de Jesús: 341.
objeto: 303s, 482.
palabra y equivalencias: 257.
predicación de la Iglesia naciente: 255, 261.
Koiné: 97.

Lavatorio de los pies: 114.
Lenguaje de Jesús: 97, 322s.
Ley: 410-415.
Libro
escrito por Lucas: 194.
peligro de lo escrito: 67.
puesta por escrito de una tradición: 53-57.
Lingüística: 95-100.
Lucas: 190-213, 456-458.
bibliografía: 213.
datos tradicionales: 190s.
economía de la vida de Jesús: 360s.
el escritor: 192.
fuentes: 197s.
el hombre: 190s.
el hombre de la tradición: 193-198.
preocupación social: 211s.
preocupación universalista: 210s.
relaciones con
Mateo-Marcos: 197s, 235.
Pablo: 191.
relato de la pasión: 456-458.
el teólogo de la historia: 198-205.
y el Espíritu Santo: 205-207.

Magos, episodio de los: 344-346.
Manuscritos de los evangelios: 318.
Marción: 61s.
Marcos: 169-189, 452-454.
bibliografía: 189.
el catequista: 181-183.
datos tradicionales: 53-55, 169-171.
economía de la vida de Jesús: 185, 188.
estilo: 174-181.
el evangelista: 183-188.
fecha: 170.
fuentes: 173.
rasgos de Marcos: 179s.
recuerdos de Pedro: 178-180.
relatos abreviados: 181-183.
Mateo: 147-168, 454-456.
bibliografía: 150.
composición: 163s.
datos tradicionales: 148s.
destinatarios: 157.
economía de la vida de Jesús: 156.
estilo: 159-165.
intención: 149.
interés eclesial: 158-167.
el reino de los cielos: 150-152.
apologética: 153-155.
presencia de Cristo: 153.
relaciones con Marcos y Lucas: 147, 234s.
Mesías
conciencia mesiánica: 379-381.
esperado: 89, 376s, 393.
proclamado: 184s, 270s.
cf. Secreto mesiánico.
Método de la obra: 14s, 40s, 103s, 147s, 214, 225, 292, 313s, 317, 369, 445-447, 472s.
otros métodos: 37-40, 296-301.
Midrash: 103, 339, 342, 345.
Milagros, Jesús y los: 377, 402-404.
medio prepascual: 310s.

presentación de Juan: 129s, 140, 466s.
relatos de milagro: 240, 275s.
utilizados en una sentencia enmarcada: 238.
Milagros destacados de Jesús
centurión de Cafarnaún: 31, 197, 416.
ciego de Jericó: 22, 350.
colecciones: 276, 285s.
endemoniado geraseno: 416.
endemoniado de la sinagoga: 177.
epiléptico: 338.
leproso: 238, 350.
mano seca: 238.
multiplicación de los panes: 268, 275, 363s.
suegra de Pedro: 159.
tempestad calmada: 177, 369.
Ministerio de Jesús: 138, 351, 362-366.
Misión
Iglesia misionera: 253-255.
influencia sobre la formación de los evangelios: 275-280.
Pentecostés: 449s.
prepascual: 306-311.
sólo a Israel: 321, 415s.
Multiplicación de los panes
ambiente litúrgico: 268s.
catequético: 274s.
momento crucial en la vida de Jesús: 363s.
Muratori, canon de: 49.

Natividad: 97.
Números: 131, 160s, 448.

Oral
enseñanza: 297s.
estilo: 176.
ritmo: 295.
Oyentes de Jesús
para las parábolas: 385-388.
variación en la tradición: 167s, 323s, 327, 330.
vistos en conjunto: 311s.

Pablo
aparición del resucitado: 250.
el hombre de tradición: 256.
Pablo y Lucas: 191.
teología paulina y evangelios: 92-94.
y la vida de Jesús: 70-77.
Padre (Dios)
Jesús y el Padre: 465-471.
revelación del Padre: 394-398.
voluntad del Padre: 419, 467.
Padrenuestro: 22, 62, 197, 324, 351, 389, 396, 402, 406.
Paganos
convertidos: 255.
excusados por la Iglesia naciente: 279.
juzgados: 419-421.
llamados por Jesús: 415-417.
rescatados: 431.
yendo a Jesús: 164.
Palabra de Dios
a través de la palabra de Jesús: 304.
sentido bíblico: 187.
y Escritura: 25-28.
Palabras de engarce: 241, 285.
Palabras de Jesús
¿cesó la palabra de Jesús con su muerte?: 299s.
en Juan: 142.
la «catequesis»: 194.
en Pablo: 75s.
ipsissima verba Jesu: 144, 295, 322-332.
logia: 142, 284s, 311.
sentencias evangélicas: 322-332.
y palabra de Dios: 303s.
Papías: 55s, 148, 169s.
Parábolas
algunas parábolas

administrador sagaz: 328, 392, 401.
buen amo de la viña: 326-328.
cizaña: 385s.
deudor despiadado: 396s.
invitados al banquete: 401.
juez inicuo: 403.
juicio final: 420.
Lázaro y el rico: 401.
levadura y grano de mostaza: 318.
paciencia del sembrador: 386.
el padre del pródigo: 396s.
parábolas del reino: 383-388.
samaritano: 420.
sembrador: 385s.
traje de boda: 167.
vírgenes: 330.
viñadores homicidas: 406, 428.
eco en Pablo: 75.
en Mateo: 166.
género y alegorías: 333, 387.
motivo: 329s, 385-387.
Paráclito: 118s, 135.
Parusía
aplazamiento: 207-209, **330s**, 387s.
esperanza: 259.
fecha desconocida: **388s**.
juicio final: 416.
vigilancia: 391-393.
Pascua
cena pascual: 355s.
y Escrituras: 264s.
y Espíritu Santo: 449s.
y vida de Jesús: 69-71.
Pasión, relatos de la
anuncios: 427-428.
los cuatro relatos: 452-460.
formación: 286s.
proceso de Jesús: 353-358.
tendencias: 334s.
Paz: 99.
Pedro
en el origen de Marcos: 54s.
en la Iglesia: 251-253.
relatos petrinos de Marcos: **178-181**, 185.
«tú eres Pedro»: 425s.
Pentecostés: 448-450.
Perícopa: 237.
Pilato: 88, 335.
Pobres: 324-326, 399s, **419**.
Predicación
actual: 35.
apostólica: 450.
prepascual: 308-311.
cf. Kerigma.
Problema planteado por el acontecimiento: 123, 145s, 371, 381, 445, 484-486.
Proceso de Jesús
actual: 132-136.
antiguo: 353-355.
Profecía: 24, 264-266, 320. Cf. **Escrituras**.
Prosélito: 415s.
Protoevangelio de Santiago: 58.
Pueblo de Dios: 409-432. Cf. **Iglesia**.

Quiasmos: 162.
Quirino: 72.
Qumrán: 89-92, 111, 311, **334s**, 421, 426s.

Rabinismo: 296-300, 305s, 372.
Razón y fe: 26s, 29, 472s, 479-485. Cf. Fe.
Redaktionsgeschichte: 35.
Reinado de Dios: 374-393.
Reino
de los cielos: 150-153.
e Iglesia: 409, 421s.
en Juan: 142s.
el establecimiento: 383-388.
el futuro: 388-390, 409-421.
la palabra: 150, 417.
el presente: 308s, 376-383.
cf. Reinado.
Relatos
conjunto y detalles: 333s, **348s**.

de milagro: 240s.
sobre Jesús: 240, 309.
Resto de Israel: 425.
Resurrección de Jesús: 432-444.
carácter histórico: 433-436, **443s**.
kerigma: 432-438.
predicación apostólica: 432-438
relatos evangélicos: 438-443.
según el *Evangelio de Pedro:* **59**.
situación en el designio de Dios: 302s.
testigos de la: 248-250.
«el tercer día»: 283, 448.
cf. Apariciones.
Revelación
apocalíptica: 387.
e inspiración: 27.
el Revelador: 463.
tiempo (Juan): 118-129.
y enseñanza: 381.

Sábado: 414.
Sacramentos: 114-116, 124-127. Cf. Bautismo, Cena, Eucaristía.
Sacrificio de Jesús: 427-432.
Sanedrín *(ius gladii)*· 88. Cf. Proceso de Jesús.
Secreto mesiánico: 23s, 184, 379-381.
Semitismos: 95-100, 159s, 294-296.
Sentencias enmarcadas: 238s.
Señales: 129s, 403, 465. Cf. Simbolismo.
Señor: 209, 270, 446s.
Sepulcro vacío
dificultades: 434s.
evangelios: 439s.
Pablo: 436s.
sentido: 443s.
Sermón de la montaña: **410-415**. Cf. 211s.
Setenta: 95.
Siervo de Dios: 391, **431s**.
Siete: 252s, 295. Cf. **Helenistas**.
Simbolismo
agua: 124s.
Juan: 129-132.
tipos: 135, 462.
Sinopsis: 226s.
y armonías: 62-67.
Sinóptico, hecho: 226-242.
concordia discordante: **23**.
desplazamientos: 233.
exposición: 227-234.
interpretación: 234-237.
«secuencias»: 229s.
Sitz im Leben: 216, 296, 302. Cf. Contexto vital.
Subida a Jerusalén
Jesús: 365.
Lucas: 200s, 202s.
Sumarios: 241s.

Taciano: 64-67.
Tentación de Jesús: 333, 339s.
según el *Diatessaron:* 64-66.
Testigo
con el Espíritu Santo: 117-120.
el cuerpo apostólico: 246-250.
la Iglesia de los: 251-257.
Juan: 145s.
Lucas: 191s.
Marcos y Pedro: 174-177, 178-181.
la palabra: 243.
testigos de los acontecimientos: 319s, 341, 346s.
Testimonio: 263.
Tiempo
Juan y los dos tiempos de la revelación: 116-129.
actualidad del pasado: 120-136.
Lucas, los tres tiempos de la historia: 206s.
actualidad: 209-213.
Mateo, valor del pasado: 149-151.
perspectivas de los cuatro evangelios
sobre el pasado: 280s.
sobre el tiempo: 454-458.

Tipo: 135, 461s.
Topografía
  apariciones: 441.
  aportación arqueológica: 86s.
  dificultades: 21s.
  Juan: 137-139.
  Lucas: 200-204.
  Mateo: 155s.
  tradición: 349s.
Tradición
  argumento de: 47-67.
  datos de la: cf. Autenticidad
  de Jesús: el hecho: 303-306.
  Escritura en la: 53, 258, 475, 481.
  judía: 297s.
  oral: 53-57, 293, 296-298.
  Pablo: 74s, 255.
  simple, doble, triple: 227-229.
  transmitida por la Iglesia, que la protege: 253, 254s, 296-300.
Transfiguración: 339s, 469.

Universalismo
  de Jesús: 415.
  en la Iglesia: 252-255.
  Juan: 461s.
  Lucas: 210s.
  Mateo: 153s.

Verdad histórica
  certeza: 28s, 367s.
  detalles: 333s, 338, 349.
  naturaleza: 36s.
Vida de Jesús
  documentos paganos: 45.
  etapas: 358-368.
  fuentes: 20, 25.
    extraevangélicas: 69s.
  interés por la: 280-283.
  Pablo: 71-77.
  presentación y sentido
    episodios: 239.
    Juan: 108, 137-139, 458, 465s.
    Lucas: 198-205, 208s, 456-458.
    Marcos: 185, 453s.
    Mateo: 151s, 155s, 454.
  primera disposición: 283, 286-290.
  secreto mesiánico: 379-382.
  vida y supervivencia de Jesús: 432-436, 445-447.
  y misterio de Cristo: 473-486.

Zelotas: 352.