ESTUDIOS TEOLÓGICOS

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

G. LADD

2

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

El Dr. George Eldon Ladd fue ministro bautista y sirvió en varias iglesias de dicha denominación. A partir de 1950, ejerció como profesor de Exégesis del Nuevo Testamento y de Teología en el *Fuller Theological Seminary* (EE.UU.). Escribió su tesis doctoral en la Universidad de Harvard, y amplió su currículum haciendo estudios de postdoctorado en las universidades de Basel y Heidelberg. Falleció en 1980.

Ladd, conocido en el mundo de habla hispana por sus libros *Creo en la resurrección de Jesús, Crítica del Nuevo Testamento, Evangelio del Reino* y *Apocalipsis de Juan: un comentario,* presenta en esta obra una teología completa y erudita de todo el Nuevo Testamento.

La revisión de 1993 incluye dos capítulos nuevos: "Mateo, Marcos y Lucas" de R. T. France, los cuales tratan la teología de estos tres evangelistas, y "Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento" de David Wenham.

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores, estudiantes y laicos interesados en el estudio serio de la Biblia. Su propósito es proveer las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre la puesta en práctica de todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

La colección se divide en tres áreas:
** Estudios Bíblicos*
** Estudios Teológicos*
** Estudios Ministeriales*

Calidad en Literatura Evangélica
editorial clie

• CLASIFÍQUESE: 56 TEOLOGÍA •
TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA
• CTC 01-01-0056-09 • REF 224482 •

ISBN 84-8267-334-3
9 788482 673349

Teología del Nuevo Testamento

Teología del Nuevo Testamento

George Eldon Ladd

editorial clie

EDITORIAL CLIE
Galvani, 113
08224 TERRASSA (Barcelona)
E-mail: libros@clie.es
http://www.clie.es

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO
George Eldon Ladd

Publicado originalmente en inglés por Wm. B. Eerdmans Publishing Co. con el título *A Theology of the New Testament: Revised edition*

© 1974 por Wm. B. Eerdmans Publishing Co. para la primera edición
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503 USA
© 1993 por Wm. B. Eerdmans Publishing Co. para la edición revisada
Todos los derechos reservados

©2002 por Editorial Clie para esta versión en español

Director de la colección: Dr. Matt Williams

Traducción:
José-María Blanch
Dorcas González Bataller

Editado por: Gary S. Shogren

Equipo editorial (revisión y corrección):
Nelson Araujo Ozuna
Anabel Fernández Ortiz
Lidia Rodríguez Fernández
Joana Ortega Raya

Diseño de cubiertas: Ismael López Medel

Depósito Legal: 26.462-2002
ISBN: 84-8267-334-3

Impreso en los Talleres Gráficos de la M.C.E. Horeb,
E.R. nº 2.910 SE– Polígono Industrial Can Trias,
C/Ramon Llull, 20– 08232 VILADECAVALLS (Barcelona)

Printed in Spain

Clasifíquese: 56 TEOLOGÍA: Teología contemporánea
C.T.C. 01-01-0056-09

Referencia: 22.44.82

ex libris eltropical

Contenido

Presentación "Colección Teológica Contemporánea" 7
Prefacio a la Edición Revisada 13
Prefacio a la Primera Edición 17
Abreviaturas 19

1. Introducción 23

I. Primera parte: Los Evangelios Sinópticos 57
2. Juan el Bautista 59
3. La necesidad del Reino: el mundo y la humanidad 73
4. El Reino de Dios 87
5. El nuevo siglo de salvación 103
6. El Dios del Reino 117
7. El misterio del Reino 129
8. El Reino y la Iglesia 145
9. La ética del Reino 163
10. El Mesías 181
11. El Hijo del Hombre 193
12. El Hijo de Dios 211
13. El problema mesiánico: el Jesús de la Historia y el Jesús histórico 225
14. La misión mesiánica 237
15. Escatología 251
16. Mateo, Marcos y Lucas (R. T. France) 273

Segunda parte: El cuarto Evangelio **315**
17. El problema crítico 317
18. El dualismo juanino 329
19. Cristología 345
20. La vida eterna 365
21. La vida cristiana 385
22. El Espíritu Santo 405
23. Escatología 419

Tercea parte: La Iglesia primitiva **431**
24. La Teología de Hechos: el problema crítico 433
25. La resurrección de Jesús 439
26. El kerigma escatológico 455
27. La Iglesia 471

Cuarta parte: Pablo **489**
28. Pablo: Introducción 491
29. Las fuentes del pensamiento de Pablo 511
30. La humanidad sin Cristo 535
31. La persona de Cristo 551
32. La obra de Cristo: expiación 569
33. La obra de Cristo: justificación y reconciliación 585
34. La psicología paulina 609
35. La nueva vida en Cristo 635
36. La Ley 655
37. La vida cristiana 675
38. La Iglesia 699
39. Escatología 721

Quinta parte: Hebreos y las epístolas generales **745**
40 Hebreos 747
41. Santiago 767
42. 1ª Pedro 775
43. 2ª Pedro y Judas 787
44. Las cartas de Juan 797

Sexta parte: El Apocalipsis **809**
45. El Apocalipsis 811
46. Apéndice: Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento (David Wenham) 829

Presentación "Colección Teológica Contemporánea"

Cualquier estudiante de la Biblia sabe que hoy en día la literatura cristiana evangélica en lengua castellana aún tiene muchos huecos que cubrir. En consecuencia, los creyentes españoles muchas veces no cuentan con las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre cómo aplicar todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

Esta convicción fue el principio de un sueño: la "Colección Teológica Contermporánea". Necesitamos más y mejores libros para formar a nuestros estudiantes para su futuro ministerio. Y no sólo en el campo bíblico y teológico, sino también en el práctico – si es que se puede distinguir entre lo teológico y lo práctico, pues nuestra experiencia nos dice que por práctica que sea una teología, no aportará ningún beneficio a la iglesia si no es una teología correcta.

Sería magnífico contar con el tiempo y los expertos necesarios para escribir libros sobre las áreas que aún faltan por cubrir. Pero como éste no es un proyecto viable por el momento, hemos decidido traducir una serie de libros escritos originalmente en inglés.

Queremos destacar que además de trabajar en la traducción de estos libros, en muchos de ellos hemos añadido preguntas de estudio al final de cada capítulo para ayudar a que tanto alumnos como profesores de Seminarios Bíblicos, como el público en general, descubran cuáles son las enseñanzas básicas, puedan estudiar de una manera más profunda, y puedan reflexionar de forma actual y relevante sobre las aplicaciones de los temas tratados. También hemos añadido en la mayoría de los libros una biblio-

grafía en castellano, para facilitar la tarea de un estudio más profundo del tema en cuestión.

En esta "Colección Teológica Contemporánea", el lector y la lectora encontrarán una variedad de autores y tradiciones evangélicas de reconocida trayectoria. Algunos de ellos ya son conocidos en el mundo de habla hispana (como F.F. Bruce, G.E. Ladd y L.L. Morris). Otros no tanto, ya que aún no han sido traducidos a nuestra lengua (como N.T. Wright y R. Bauckham); no obstante, son mundialmente conocidos por su experiencia y conocimientos.

Todos los autores elegidos son de una seriedad rigurosa y tratan los diferentes temas de una forma profunda y comprometida. Así, todos los libros son el reflejo de los objetivos que esta colección se ha propuesto:

1. Traducir y publicar buena literatura evangélica para pastores, profesores y estudiantes de la Biblia.
2. Publicar libros especializados en las áreas donde hay una mayor escasez. Por ejemplo, uno de los primeros libros que publicamos es un comentario exegético de la epístola a los Gálatas, de F.F. Bruce, aportando así una buena herramienta que antes no existía para el estudio serio de esta epístola.

La "Colección Teológica Contemporánea" es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores y estudiantes de seminarios e institutos bíblicos, y creyentes en general, interesados en el estudio serio de la Biblia. La colección se dividirá en tres áreas:

Estudios bíblicos
Estudios teológicos
Estudios ministeriales

Esperamos que estos libros sean una aportación muy positiva para el mundo de habla hispana, tal como lo han sido para el mundo anglófono, y que como consecuencia, los cristianos – bien formados en Biblia y en teología – impactemos al mundo con el fin de que Dios, y sólo Dios, reciba toda la gloria.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a los que han hecho que esta colección sea una realidad, a través de sus donativos y oraciones. "Tu Padre ... te recompensará".

Dr. Matthew C. Williams
Editor de la Colección Teológica Contemporánea
Profesor en IBSTE (Barcelona) y Talbot School of Theology
(Los Angeles, CA., EEUU)
Williams@bsab.com

Lista de títulos

A continuación presentamos los títulos de los libros que publicaremos, DM, en los próximos tres años, y la temática de las publicaciones donde queda pendiente asignar un libro de texto. Es posible que haya algún cambio, según las obras que publiquen otras editoriales, y según también las necesidades de los pastores y de los estudiantes de la Biblia. Pero el lector y la lectora pueden estar seguros de que vamos a continuar en esta línea, interesándonos por libros evangélicos serios y de peso.

Estudios bíblicos

Antiguo Testamento

John Bright, *La Autoridad del Antiguo Testamento [The Authority of the Old Testament]*, Grand Rapids: Baker, 1975. El Dr. Bright guía al lector a través de la difícil tarea de comprender correctamente la autoridad y la utilidad del Nuevo Testamento en relación con la persona de Jesús. También trata la autoridad de la Biblia y habla de la utilidad de usar el Antiguo Testamento en la predicación y de aplicarlo a nuestras vidas.

Jesús

Michael J. Wilkins & J.P. Moreland (editors), *Jesús bajo sospecha [Jesus Under Fire]*, Grand Rapids: Zondervan, 1995. Una defensa de la historicidad de Jesús, realizada por una serie de expertos evangélicos en respuesta a "El Seminario de Jesús", un grupo que declara que el Nuevo Testamento no es fiable y que Jesús fue tan sólo un ser humano normal.

Mateo

Un comentario de Mateo

Juan

Leon Morris, *Un Comentario del Evangelio de Juan [Commentary on John]*, 2nd edition, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995. Los comentarios de este serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Romanos

Douglas J. Moo, *Un Comentario de Romanos [Commentary on Romans]*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1996. Los comentarios de este serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Gálatas

F.F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas [Commentary of Galatians]*, New International Greek Testament Commentary Series, Gran Rapids: Eerdmans, 1982.

Filipenses

Gordon Fee, *Un Comentario de Filipenses [Commentary on Phillipians]*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995. Los comentarios de este serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Pastorales

Un comentario de las Pastorales

Apocalipsis

Un comentario del Apocalipsis

Estudios teológicos

Cristología

Richard Bauckham, *Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento [God Crucified: Monotheism & Christology in the New Testament]*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998. Bauckham, profesor de Nuevo Testamento en St. Mary's College de la Universidad de St. Andrews, Escocia, conocido por sus estudios sobre el contexto de los Hechos, por su exégesis del Apocalipsis, de 2ª de Pedro y de Santiago, complica en esta obra la información contextual necesaria para comprender la cosmovisión monoteísta judía, de-

mostrando que la idea de Jesús como Dios era perfectamente reconciliable con tal visión.

Teología del Nuevo Testamento

G.E. Ladd, *Una Teología del Nuevo Testamento [A Theology of the New Testament]*, revised edition, Grand Rapids: Eerdmans, 1993. Ladd, antes era profesor del nuevo testamento y teología en Fuller Theological Seminary (EE.UU.), y conocido en el mundo de habla hispana por sus libros *Creo en la resurrección de Jesús*, *Crítica del Nuevo Testamento*, *Evangelio del Reino* y *Apocalipsis de Juan: Un comentario*, presenta en esta obra una teología completa y erudita de todo el Nuevo Testamento.

Teología Joánica

Leon Morris, *Estudios sobre la Teología Joánica [Jesus is the Christ: Studies in the Theology of John]*, Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: InterVarsity Press, 1989. Morris es muy conocido por los muchos comentarios que ha escrito, pero sobre todo por el comentario de Juan de la serie New International Commentary of the New Testament, en el que presenta su teología de Juan. Morris también es el autor de *Creo en la Revelación*, *Las cartas a los Tesalonicenses*, *El Apocalipsis*, *¿Por qué murió Jesús?*, y *El salario del pecado.*

Teología Paulina

N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo [What Saint Paul Really Said]*, Oxford, England: Lion Publishing, 1997. Una respuesta a aquellos que dicen que Pablo comenzó una religión diferente a la de Jesús. Se trata de una excelente introducción a la teología paulina y a la "nueva perspectiva" del estudio paulino, que propone que Pablo luchó contra el exclusivismo judío y no tanto contra el legalismo.

Teología Sistemática

Millard Erickson, *Teología sistemática [Christian Theology]*, 2nd edition, Grand Rapids: Baker, 1998. Durante quince años esta teología sistemática de Millard Erickson ha sido utilizada en muchos lugares como una introducción muy completa. Ahora se ha revisado este clásico y se ha hecho teniendo en cuenta los cambios teológicos, al igual que los muchos cambios intelectuales, políticas, económicas y sociales.

Teología Sistemática: Revelación/Inspiración

Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana [Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology]*, Foreword by J.I.

Packer, Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1985. Aunque Pinnock ha pasado por muchas etapas diferentes con el paso de los años, este libro presenta la visión histórica protestante que ve las Escrituras como la palabra de Dios, verdadera y fiable.

Estudios ministeriales

Apologética/Evangelización

Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes [How Shall We Reach Them: Defending and Communicating the Christian Faith to Nonbelievers]*, Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1995. Una obra para explorar la evangelización y la apologética en el mundo postmoderno en el que nos ha tocado vivir, escrito por expertos en evangelización y teología.

Dones/Pneumatología

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista [Are Miraculous Gifts for Today? Four views]*, Grand Rapids: Zondervan, 1996. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva cesecionista, abierta pero cautelosa, la tercera ola, y el movimiento carismático; junto con los comentarios y crítica de las perspectivas opuestas.

Mujeres en la Iglesia

Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista [Women in Ministry: Four Views]*, Downers Grove: IVP, 1989. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva tradicional, de la del liderazgo masculino, la del ministerio plural, y la de la perspectiva igualitaria, junto con los comentarios y crítica de las perspectivas opuestas.

Prefacio a la Edición Revisada

Antes de morir, en 1980, George Ladd ya había planeado una nueva edición de su obra en la que esperaba tratar dos deficiencias a las que los expertos habían apuntado: la falta de un debate entre las teologías individuales de los escritores de los evangelios sinópticos, y la falta de un estudio sobre la unidad y la diversidad en el Nuevo Testamento. Desafortunadamente, Ladd murió antes de poder ver este deseo cumplido. Sin embargo, para esta nueva edición, hemos tenido la suerte de obtener estudios sobre estos temas, escritos por dos expertos en el Nuevo Testamento de Wycliffe Hall, Oxford: R.T. France (Capítulo 16) y D. Wenham (Apéndice). Creo que Ladd hubiera estado muy satisfecho con ambos estudios.

Este volumen también ha experimentado otros cambios positivos. La época en la que Ladd escribió aún estaba caracterizada por el uso del lenguaje sexista; hoy en día se intenta ser respetuoso e imparcial en este sentido. Diane Bradley ha revisado el texto y ha eliminado la subjetividad de este tipo; aunque los pronombres que se usan para referirse a Dios se han mantenido en masculino, quizá valga la pena recordar que Dios no es ni masculino, ni femenino.

En esta edición también hemos procurado actualizar la bibliografía. Ha sido un arduo trabajo repasar toda la literatura de estos últimos veinte años que versa sobre el amplio abanico de temas que Ladd trata. Dado que las bibliografías cuentan con un espacio limitado, no hemos podido evitar cierta arbitrariedad a la hora de decidir qué títulos elegir. Siguiendo el modelo de las bibliografías originales, hemos restringido los nuevos títulos a obras evangélicas o, al menos, obras con las que Ladd habría estado de acuerdo.

Uno de los problemas que surgen a la hora de actualizar la bibliografía de una obra escrita hace veinte años es que muchas de las entradas nuevas tratan temas que aparecieron después de la edición de esta obra, temas que, si la obra original les había dedicado algún espacio, había sido de forma inconsciente. Así que éste es uno de los problemas con los que nos hemos encontrado, y somos conscientes de que el resultado puede ser un poco artificial. Sin embargo, las bibliografías están pensadas para que sean una ayuda para el lector o lectora, para que puedan así acceder también a la literatura más contemporánea y conocer mejor cómo se están tratando esos temas en la actualidad.

Las nuevas bibliografías no hacen referencia a las principales obras de referencia que normalmente contienen entradas importantes relacionadas con temas de la teología del Nuevo Testamento. Aquí mencionamos no sólo las obras a las que Ladd tenía acceso, y que siguen apareciendo en los pies de página, como la vieja *International Standard Bible Encyclopedia*, el *Theological Dictionary of the New Testament*, y el *Interpreter's Dictionary of the Bible*, sino que también incluimos obras más actuales como el *New International Dictionary of the New Testament* de Colin Brown (3 vols, 1975-78), el "Suplemento" del *Interpreter's Dictionary of the Bible* (1976), la nueva *International Standard Bible Encyclopedia* (4 vols., 1979-88), el *Anchor Bible Dictionary* (6 vols., 1992), el *Dictionary of Jesus and the Gospels* (1992), con el volumen que le acompaña, el *Dictionary of Paul and His Letters* (de próxima publicación) y, finalmente, el *Exegetical Dictionary of the New Testament* (3 vols., 1990-93). Tampoco aparecen en estas bibliografías los representantes de varias series de excelentes comentarios que se están publicando en la actualidad, como los comentarios *Hermeneia*, el *New International Greek Text Commentary*, y el *World Biblical Commentary*. Debemos hacer una mención especial a la nueva serie de títulos sobre la teología de los libros del Nuevo Testamento que está publicando Cambridge University Press, editados por el Profesor J.D.G. Dunn. Todos estos títulos, además de la excelente contribución que suponen, son una magnífica fuente de bibliografía. Para seguir el ejemplo del original, la bibliografía en esta edición revisada se limita a obras en lengua inglesa.

En alguna ocasión hemos actualizado ediciones de las obras estándar que aparecen en los pies de página. No obstante, no hemos modificado las referencias del reconocido *Jesus and the Kingdom* de Ladd, ya que en la posterior edición de dicha obra, *The Presence of the Future* (1974), la numeración de páginas sólo varía un par de veces.

Otra novedad que aparece en esta edición es el índice por temas, ya que muchos son los que se habían quejado de que no apareciera en la

primera edición. Este nuevo índice será de mucha ayuda y utilidad para los estudiantes.

Cuando pensamos por primera vez en reeditar este libro, queríamos hacer una revisión exhaustiva. A medida que íbamos trabajando en el proyecto vimos que nos hubiera gustado tanto cambiar tantas cosas del texto original, que el producto final no hubiera sido ni el pensamiento de Ladd, ni el nuestro. Así que decidimos dejar la obra tal cual, y hacer solamente cambios y ajustes mínimos del texto. El lector o lectora encontrará algunas notas al pie del editor, señaladas con un asterisco. ¡Me apresuro a añadir que eso no quiere decir que estamos de acuerdo siempre que estas notas al pie no aparecen!

Sólo en una ocasión hemos añadido una sección bastante larga con el fin de poder actualizar uno de los debates: en el Capítulo 1, al final de la presentación de la historia de la teología del Nuevo Testamento. Brevemente, hemos intentado hacer un esbozo de las tendencias que han surgido en estos últimos veinte años y dar al lector o lectora una idea de cuál es el estado actual de dicha disciplina.

Pero, ¿por qué decidimos reeditar la obra de Ladd? La razón no es que Ladd tenga algo "nuevo" que ofrecer a los investigadores, que siempre van a la caza y captura de cualquier novedad, o que la nueva edición de este libro vaya a sacudir el mundo de la investigación. No; tenemos una razón mejor. A pesar de que se escribió hace veinte años, y a pesar de los errores que uno pueda descubrir, este libro es, y sigue siendo, una introducción magnífica y exhaustiva a la Teología del Nuevo Testamento. Durante los veinticinco años que me he dedicado a la enseñanza he visto que una generación de estudiantes tras otra se ha aferrado a este libro como no lo han hecho con ningún otro. Yo creo que esto se debe a que produce en ellos lo que produjo en mí la primera vez que me enfrenté a él en forma mimeográfica en las clases de Ladd. Hace que el Nuevo Testamento sea algo comprensible; hace que uno vea la coherencia del Nuevo Testamento, cómo está relacionado, cómo evolucionó su enseñanza, lo que tiene que ver con las líneas de pensamiento que se movían a su alrededor, y lo que las separa de ellas. Claro que la aproximación de Ladd no es la única forma de acercarse a estos documentos – él mismo tituló su obra *Una*, y no *La*, *Teología del Nuevo Testamento* – pero para el principiante (y no sólo para él) es una de las más útiles que hay. Su aproximación al Nuevo Testamento usando el marco de la Historia de la salvación es muy esclarecedora e instructiva.

Así que diremos que esta nueva edición es, principalmente, para estudiantes de Seminario, el mismo público al que Ladd se dirigió hace ya

veinte años, tal y como dice en su prefacio. La influencia que Ladd ha tenido en los estudiantes evangélicos a través de sus escritos es impresionante (ver *Between Faith and Criticism* del historiador Mark Noll – [1992]). Nuestra esperanza es que este libro, en su nueva vestimenta, influya a otra década o dos de estudiantes del Nuevo Testamento.

Sólo me queda dar las gracias a aquellos que han trabajado conmigo en la elaboración de esta edición. Gracias sobre todo a Dick France y David Wenham por su innovadora contribución, que enriquece mucho esta obra. También agradezco el trabajo de Diane Bradley, que ha liberado al libro del lenguaje sexista. Estoy muy agradecido a mis ayudantes de investigación Michael Vines y Dwight Sheets, por la ayuda que han supuesto en la confección de la bibliografía. Y finalmente le doy gracias a John Simpson, editor de Eerdmans, por las valiosas sugerencias que ha hecho y por revisar el manuscrito.

Cuando este proyecto estaba llegando a su etapa final tuve el inesperado honor de ser nombrado catedrático de una cátedra recién creada: la cátedra George Ladd. No hay ningún tipo de relación entre el libro y ese nombramiento, pero ha resultado ser una coincidencia muy feliz. Es una satisfacción muy grande haber sido estudiante en las clases de Ladd, haber hecho un doctorado sobre el Nuevo Testamento debido a la influencia que en mí ejerció, y ahora haber sido nombrado para ocupar la cátedra creada en su honor.

Donald A. Hagner
Catedrático del Nuevo Testamento
Fuller Theological Seminary

Prefacio a la Primera Edición (1974)

Este libro pretende introducir a los estudiantes de Seminario en la disciplina de la Teología del Nuevo Testamento. No tiene la pretensión de ser una contribución original ni de resolver problemas difíciles, sino la de ofrecer una visión de conjunto de dicha disciplina, exponer los problemas de la misma y ofrecer soluciones positivas desde el punto de vista del autor. Como toda teología, es una obra humana y, como tal, no se puede considerar definitiva ninguna posición que el hombre adopte, el autor se ha mantenido ininterrumpidamente en contacto con las publicaciones recientes más importantes, unas veces para conseguir apoyo y otras para debatir sobre posibles soluciones a problemas. La exposición quiere, ser sobre todo, un diálogo con otros teólogos destacados. En esta tarea el autor ha querido, a propósito, ponerle limitaciones a sus propias palabras. Las referencias bibliográficas contienen casi exclusivamente materiales disponibles en inglés, dado que el libro es para estudiantes de Seminario y no para investigación; y se han limitado los materiales bibliográficos en la mayor parte de la exposición a los trabajos modernos. Pueden encontrarse materiales muy valiosos en las tres enciclopedias Hastings, pero no se han utilizado, más que excepcionalmente, materiales tan antiguos. El autor espera que el estudiante encuentre una guía que le dirija a las obras importantes más recientes acerca de los temas principales de la Teología del Nuevo Testamento.

El lector debe advertir que, a veces, sobre todo en el caso de los comentarios, se utilizan títulos abreviados. Cuando después de una obra cualquiera aparecen dos fechas, representan dos ediciones diferentes, o en el caso de obras de escritores alemanes, la fecha de la edición alemana y

la de la traducción inglesa, a no ser que dichas fechas sean muy próximas. Para las publicaciones periódicas y para las enciclopedias se utilizan las abreviaturas comunes.

El autor se ha dedicado a esta tarea con el convencimiento de que la Teología del Nuevo Testamento debe ser básicamente una disciplina descriptiva. Está convencido, sin embargo, de que los presupuestos personales influyen mucho en su enfoque. Por esta razón, aunque el objeto primario es describir lo que enseñan los distintos autores novotestamentarios, no se dejan de lado los aspectos críticos. Resulta obvio, no obstante, que no se pueden examinar con detalle. El autor, a menudo, ha aprendido más de aquellos con quienes está en desacuerdo, y confía en que ha presentado con precisión el pensamiento de otros investigadores y que los ha tratado con respeto. Tiene la esperanza de que el que se inicie en el estudio de la Teología del Nuevo Testamento no sólo encontrará una exposición positiva, sino que se sentirá estimulado a profundizar por sí mismo en los problemas.

Una profunda deuda de gratitud se ha contraído con el profesor David Wallace, quien de forma meticulosa leyó todo el manuscrito e hizo muchas sugerencias valiosas.

El autor quiere también expresar su agradecimiento a la Junta de Gobierno y Administración del Seminario Teológico Fuller, cuyo generoso programa sabático hizo posible la preparación de este libro.

Parte de la materia sobre el Reino de Dios apareció en mi libro, *Jesus and the Kingdom* (Jesús y el Reino). La segunda edición revisada de este libro ha visto ya la luz bajo el título *The Presence of the Future* (La presencia del futuro), publicada por la casa editorial Eerdmans. Parte del capítulo 29 apareció en *Apostolic History and the Gospel* (La Historia apostólica y el Evangelio), compilado por W. Ward Gasque y Ralph Martin, publicado por Paternoster Press. El capítulo 36 se publicó en *Soli Deo Gloria*, compilado por J. McDowell Richards, de John Knox Press. Estas secciones se han utilizado con permiso de los editores.

George E. Ladd

Abreviaturas

AB	Anchor Bible
ATR	*Anglican Theological Review*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature* (Chicago, 1979²)
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
Bib	*Biblica*
BibRev	*Bible Review*
BibSac	*Bibliotheca Sacra*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BR	*Biblical Research*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CJTh	*Canadian Journal of Theology*
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DCG	*Dictionary of Christ and the Gospels* (Hastings)
DHH	Dios Habla Hoy (Versión Popular)
DJG	*Dictionary of Jesus and the Gospels*
EQ	*Evangelical Quarterly*
ET	*Expository Times*
EvTh	*Evangelische Theologie*
Greg	*Gregorianum*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*

HERE	*Encyclopedia of Religion and Ethics* (Hastings)
HorBT	*Horizons in Biblical Theology*
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IB	*Interpreter's Bible*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible*
Int	*Interpretation*
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia* (edición 1929)
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JR	*Journal of Religion*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KJV	King James Version
LXX	Septuaginta
NCB	New Century Bible Commentary
NEB	New English Bible
NIBC	New International Bible Commentary
NIC	New International Commentary
NRSV	New Revised Standard Version
NT	(en títulos) New Testament
NT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
NVI	Nueva Versión Internacional
OT	(en títulos) Old Testament
PSTJ	*Perkins School of Theology Journal*
RefTR	*Reformed Theological Review*
ResQ	*Restoration Quarterly*
Rev and Exp	*Review and Expositor*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
RevQ	*Revue de Qumran*
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RV	Reina-Valera (1960)
RV 1995	Reina-Valera (1995)
SB	*Scripture Bulletin*
SJTh	*Scottish Journal of Theology*

StEv	*Studia Evangelica*
StTh	*Studia Theologica*
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
TB	*Tyndale Bulletin*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament* (ed. Kittel)
ThSt	*Theological Studies*
Th Today	*Theology Today*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
Vig Chr	*Vigiliae Christianae*
WBC	Word Biblical Commentary
WThJ	*Westminster Theological Journal*
WW	*Word and World*
ZNTW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZSysTh	*Zeitschrift für Systematische Theologie*

Capítulo 1

Introducción

A. La Historia de la Teología del Nuevo Testamento

Bibliografía: R. Bultmann, "The History of NT Theology as Science," *Teología del Nuevo Testamento* (1955), 2:241-51; K. Stendahl, "Biblical Theology," *IDB* 1 (1962), 418-32 – ver la bibliografía amplia; O. Betz, "History of Biblical Theology," *IDB* 1 (1962), 432-37; R. C. Dentan, *Preface to OT Theology* (19632) – valioso por movimientos paralelos en el Antiguo Testamento; D. W. Wallace, "Biblical Theology: Past and Future," *TZ* (1963), 88-105; A. Richardson, "Present Issues in NT Theology," *ET* 75 (1964), 109-12; A. M. Hunter, "Modern Trends in NT Theology," en *The NT in Historical and Contemporary Perspective*, ed. H. Anderson y W. Barclay (1965), 133-48; G. E. Ladd, "History and Theology in Biblical Exegesis," *Int* 20 (1966), 54-64; G. E. Ladd, "The Problem of History in Contemporary NT Interpretation," *StEv* 5 (1968), 88-100; H. Conzelmann, "History of the Discipline," en *An Outline of the Theology of the NT* (1969), 3-8; M. Dibelius, "Biblical Theology and the History of the Biblical Religion," en *Twentieth Century Theology in the Making*, ed. J. Pelikan, 1 (1969), 23-31; B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (1970); G. E. Ladd, "The Search for Perspective," *Int* 25 (1971), 41-62 – una defensa de *Heilsgeschichte*; W. J. Harrington, *The Path of Biblical Theology* (1973); L. Goppelt, *Theology of the NT* (1981), 1:251-81; S. Neill y T. Wright, *The Interpretation of the NT*, 1861-1986 (1988). Ver también la bibliografía más adelante en la sección B: Teología bíblica, Historia y Revelación.

La Edad Media

En la Edad Media, el estudio de la Biblia estaba totalmente subordinado al Dogma eclesiástico. La teología de la Biblia se utilizaba sólo para reforzar

las enseñanzas dogmáticas de la iglesia, que se basaban tanto en la Biblia como en la tradición de la Iglesia. La fuente de la Teología dogmática no era sólo la Biblia, sino la Biblia interpretada por la tradición de la Iglesia.

La Reforma

Los reformadores reaccionaron contra la naturaleza abíblica de la Teología dogmática e insistieron en que la Teología se basara sólo en la Biblia. El Dogma debería ser la formulación sistemática de las enseñanzas de la Biblia. Este nuevo énfasis condujo al estudio de las lenguas originales de la Escritura y a la conciencia del papel de la Historia en la teología bíblica. Los reformadores insistieron en que la Biblia se interpretara de forma literal y no alegórica, y esto condujo al inicio de una Teología bíblica auténtica. A pesar de ello, el sentido de la Historia de los reformadores era imperfecto, de modo que, a menudo, no se interpretaba el Antiguo Testamento *fuera de su contexto histórico sino en función de la verdad del* Nuevo Testamento. Por ejemplo, Calvino escribe como si los judíos hubieran conocido y entendido, aunque imperfectamente, la doctrina neotestamentaria de Cristo (Institutos II, vi, 4).

El Escolasticismo ortodoxo

Los progresos de los reformadores en el estudio histórico de la Biblia muy pronto se perdieron en el período de la post-reforma; una vez más se utilizó la Biblia de forma acrítica y ahistórica para apoyar la doctrina ortodoxa. La Biblia no sólo se consideró como un libro libre de errores y contradicciones, sino también sin desarrollo o progreso. Se atribuía a toda la Biblia el mismo valor teológico. La Historia se perdió totalmente en el Dogma y la Filología se convirtió en una rama del mismo.

La reacción racionalista

La Teología bíblica con su disciplina autóctona es un producto del impacto de la Ilustración en los estudios bíblicos. En el siglo XVIII surgió un nuevo enfoque para el estudio de la Biblia que pretendía librarse gradualmente de forma total del control eclesiástico y teológico e interpretar la Biblia con "completa objetividad", viéndola solamente como un producto de la Historia. Algunas influencias interrelacionadas dieron lugar a este movimiento. El Racionalismo con su reacción contra lo sobrenatural, el desarrollo del Método histórico y la Crítica literaria condujeron a ver los relatos bíblicos no como la Palabra de Dios, escritos bajo la inspiración del Espíritu, sino como relatos históricos humanos, como podría serlo cualquier otra obra literaria antigua.

Estas influencias, centradas en el estudio de la Teología, dieron lugar a la conclusión de que la erudición consistía, no en buscar en la Biblia una teología, sino sólo la Historia de la religión. La Biblia es una compilación de escritos religiosos antiguos que conservan la historia de un pueblo semítico antiguo, y debe estudiarse bajo los mismos presupuestos que se estudian las otras religiones semitas. Esta conclusión la elaboró con claridad por primera vez **J. P. Gabler**, quien en un discurso inaugural en 1787 distinguió con precisión entre la Teología bíblica y la Teología dogmática. Aquélla debía ser rigurosamente histórica e independiente de ésta, buscando el origen de las ideas religiosas en Israel y exponiendo lo que los escritores bíblicos pensaban acerca de cuestiones religiosas. La Teología dogmática, por su parte, utiliza la Teología bíblica, extrayendo de la misma lo que es pertinente desde el punto de vista universal y utilizando conceptos filosóficos. Es lo que un teólogo concreto decide acerca de temas divinos, considerados desde puntos de vista filosóficos y racionales, de acuerdo con la perspectiva y urgencia de la propia época, mientras que la Teología bíblica se ocupa sólo de lo que creyeron los hombres hace mucho tiempo.

Gabler fue básicamente un racionalista y su enfoque de la Teología tuvo bastante importancia durante unos cincuenta años. Escribieron obras sobre teología bíblica Kaiser (1813), De Wette (1813), Baumgarten-Crusius (1828) y Von Cölln (1836). Algunos estudiosos de este período fueron sumamente racionalistas, encontrando en la Biblia ideas religiosas acordes con la leyes universales de la Razón. Otros trataron de reconciliar la Teología cristiana con la forma de pensar del Período Moderno. Si bien el Racionalismo como tal hace tiempo que ha pasado de moda, es obvio que este enfoque básico del estudio de la Biblia todavía se utiliza en Erudición moderna; incluso el erudito evangélico utiliza el método histórico, a pesar de sus limitaciones.

El surgimiento de la Filosofía de la religión

El Racionalismo pasó a segundo plano bajo la influencia de la filosofía idealista de Hegel (m. 1813), que vio en la Idea Absoluta o del Espíritu Absoluto la manifestación eterna del universo y de los asuntos humanos. Hegel enseñó que el movimiento del pensamiento humano seguía una pauta dialéctica a partir de una posición (tesis) hacia una posición opuesta (antítesis); y de la interacción de las dos surgía una nueva percepción o aspecto de la realidad (síntesis). Hegel vio en la Historia de la religión la evolución del Espíritu en su aprehensión dialéctica de lo divino a partir de las religiones naturales, desde las religiones de la individualidad espiritual, hasta la Religión Absoluta, que es el Cristianismo.

Bajo la influencia de Hegel, **F. C. Baur** abandonó el esfuerzo racionalista de encontrar la verdad atemporal en el Nuevo Testamento para buscar en los movimientos históricos de la Iglesia primitiva la manifestación de la sabiduría y del espíritu. La enseñanza de Jesús constituía el punto de partida. Las enseñanzas de Jesús todavía no eran Teología, sino la expresión de su conciencia religiosa. La reflexión teológica comenzó con cuestiones sobre la Ley. Pablo, el primer teólogo, adoptó la posición de que el cristiano había sido liberado de la Ley (tesis). El cristianismo judío, representado sobre todo por Santiago y Pedro, adoptó la posición opuesta, que la Ley seguía siendo válida y debía seguir siendo siempre un elemento esencial en la Iglesia cristiana (antítesis). Baur interpretaba la Historia del cristianismo apostólico en función de este conflicto entre el cristianismo paulino y el judaico. De este conflicto surgió en el siglo II la Iglesia Católica antigua, que armonizó con éxito estas dos posiciones (síntesis).

Baur se preocupa menos de la verdad de las Escrituras que del esfuerzo por identificar el desarrollo histórico. Su contribución ha sido importante porque el principio de que la Teología bíblica está inseparablemente relacionado con la Historia es bueno, aunque no se pueda decir lo mismo de la aplicación que Baur hizo del mismo. La interpretación de Baur condujo a la llamada "Escuela de Tübingen," que tuvo mucha influencia en los estudios alemanes del Nuevo Testamento.

La reacción conservadora

Estas nuevas aproximaciones al estudio de la Biblia toparon lógicamente con fuerte resistencia por parte de los círculos ortodoxos, no sólo de quienes negaban la validez del enfoque histórico, sino de quienes trataban de combinarlo con la fe en la revelación. Tuvo mucha influencia **E. W. Hengstenberg** con sus obras *Christology of the OT* (1829-35) y *History of the Kingdom of God under the OT* (1869-71). Hengstenberg le vio poco progreso a la Revelación, hizo pocas distinciones entre los dos Testamentos, e interpretó a los Profetas de forma espiritual y con poco contenido histórico. A partir de 1841, **J. C. K. Hofmann** elaboró una serie de escritos (*Prophecy and Fulfillment*) donde desarrolló un enfoque más histórico. Trató de defender con recursos históricos la autoridad e inspiración de la Biblia, desarrollando su teología *Heilsgeschichte* (Historia de la salvación). Hofmann encontró en la Biblia un relato del proceso de salvación o historia santa que busca la redención de todo el género humano. Este proceso no se cumpliría hasta la consumación escatológica. Él trató de poner cada libro de la Biblia en su lugar lógico dentro del esquema de la historia de la redención. Los estudiosos (ver también J. A. Bengel, J. T. Beck) de la "Escuela de Erlangen" no consideraban la Biblia como una colección de textos seguros o un depósito doctrinal, sino como el testimonio de lo que Dios había hecho en la historia de la salvación. Creían que las afirmaciones sustanciales de las Escrituras no eran un fin en sí mismas ni tampoco objeto de fe, sino que tienen el propósito de dar testimonio de las acciones redentoras de Dios.

La escuela de Erlangen tuvo una gran influencia en círculos conservadores, en estudiosos como F. A. G. Tholuck, T. Zahn y P. Feine, y se encuentra reflejada en la teología de F. Büchsel (1937), A. Schlatter (1907) y **Ethelbert Stauffer** (1941)[1]. Stauffer rechaza el enfoque de "sistemas doctrinales" y no pretende explicar el desarrollo de la comprensión cristiana de la persona y obra de Jesús. Más bien, presenta una "teología cristocéntrica de la historia del Nuevo Testamento", es decir, una teología del plan de salvación presentada en la historia del Nuevo Testamento. El libro tiene los defectos de no distinguir entre los Escritos canónicos y los no canónicos y de hacer caso omiso de la diversidad de interpretaciones del significado de Cristo en el Nuevo Testamento.

Recientemente ha surgido una nueva forma de teología *Heilsgeschichte*, porque hay una gran aceptación de que la revelación se ha producido en la historia redentora, y que la *Heilsgeschichte* es la mejor clave para entender la unidad de la Biblia. Más adelante se elabora más este punto.

Liberalismo e Historicismo en la Teología del Nuevo Testamento

Bultmann ha señalado que la consecuencia lógica del método de Baur es un completo relativismo[2] porque la mente liberal no puede concebir la verdad absoluta en las relatividades de la Historia. Esto se evitó gracias a la influencia del Romanticismo, en el cual se interpreta la personalidad como un poder que hace historia. Bajo la influencia de la teología ritschliana, se interpretó la esencia del Cristianismo como una religión ético-espiritual pura, proclamada por Jesús y encarnada en su vida y misión. El Reino de Dios es el bien más elevado, el ideal ético. El corazón de la religión es la comunión espiritual con Dios Padre.

Esta interpretación teológica se vio reforzada por la solución del problema sinóptico al descubrirse la prioridad de Marcos y Q, el documento hipotético. Los estudiosos de este "viejo liberalismo" creían que en estos documentos tan antiguos la ciencia histórica había descubierto por fin al verdadero Jesús, libre de toda interpretación teológica. Los teólogos bíblicos de esta escuela partieron de este panorama "histórico" de la religión

[1] Sólo Stauffer ha sido traducido al inglés (1955).
[2] R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (1951), 1:245.

ética de Jesús para describir los diversos sistemas doctrinales (*Lehrbegriffe*) que surgieron como resultado de la reflexión y especulación posteriores. El gran clásico de esta escuela es H. J. Holtzmann con su *Lehrbuch der NT Theologie* (1896-97, 1911). Otra ilustración es *The Beginnings of Our Religion* de Paul Wernle (1903-4). La obra *What is Christianity?* (1901) de Adolf von Harnack que es una presentación clásica de este punto de vista liberal.

Este enfoque "liberal antiguo" influyó incluso en los escritores conservadores. Tanto **B. Weiss** (*Theology of the NT*, 1868, tr. ing. 1903) como **W. Beyschlag** (*NT Theology*, 1891, tr. ing. 1895) interpretaron primordialmente a Jesús en sentido espiritual, con un gran énfasis en la centralidad de la paternidad de Dios. Estos autores son conservadores por cuanto aceptan la realidad de la revelación y la validez del Canon, pero su presentación de Jesús comparte las características del liberalismo. También utilizan el método de "sistemas doctrinales", hasta el extremo de que Weiss identifica cuatro períodos diferentes de desarrollo teológico en Pablo, los cuales examina por separado. Este enfoque se encuentra en inglés en los escritos de Orello Cone, *The Gospel and Its Earliest Interpreters* (1893); G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1899); R. P. Gould, *The Biblical Theology of the NT* (1900); y A. C. Zenos, *The Plastic Age of the Gospel* (1927). El mismo método es utilizado incluso por escritores más conservadores en Alemania, como T. Zahn, *Grundriss de NT Theologie* (1932) y P. Feine, *Theologie des NT* (1910, 1950).

El triunfo de la religión sobre la teología

Junto al Liberalismo se fue desarrollando la *religionsgeschichte Schule* (Escuela de la Historia de la Religión). El Liberalismo encontró en las sencillas enseñanzas éticas de Jesús el elemento distintivo de la Teología bíblica. Aunque sus representantes prestaron cierta atención a la influencia del ambiente religioso del cristianismo primitivo (la teología de Holtzmann dedicó 120 páginas a describir el trasfondo judío y helénico), se presentaba la esencia del Cristianismo como algo único. Holtzmann sí reconoce influencias helenistas en Pablo.

Otto Pfleiderer inició un nuevo enfoque. La primera edición de *Das Urchristentum* (1887) asumió la misma posición que Harnack y Holtzmann; pero en la segunda edición (1902, tr. ing. 1906, *Primitive Christianity*) interpretó muchos elementos de la Teología del Nuevo Testamento en función de su entorno religioso. El esquema de este nuevo enfoque lo expuso **W. Wrede** en 1897 en su librito titulado *Concerning the Task and Method of the So-called NT Theology*[3].

[3] Traducido por R. Morgan en *The Nature of NT Theology* (1973), 68-116.

Atacó el método prevalente que interpretaba la Teología del Nuevo Testamento como una serie de sistemas doctrinales porque la fe cristiana es una religión, no una teología ni sistema de ideas. La Teología del Nuevo Testamento no pretende formular verdades atemporales, aunque éstas hayan sido transmitidas por una revelación sobrenatural o descubiertas de forma racional, sino que busca formular expresiones de las experiencias religiosas vivas del cristianismo primitivo, entendido a la luz del ámbito religioso. Por tanto, la Teología del Nuevo Testamento debe ser sustituida por la Historia de la religión en el cristianismo primitivo.

Este nuevo enfoque tenía varios centros de interés: la interpretación de las ideas del Nuevo Testamento en función de expresiones de experiencia religiosa, y la explicación de este surgimiento en función del entorno religioso. Uno de los primeros en intentarlo fue **H. Weinel** en su **Biblische Theologie des NT** (1913, 19284). Weinel no se interesó ni por el valor ni por la verdad del Cristianismo, sino únicamente por su naturaleza en comparación con otras religiones. Elaboró tipos de religiones con las cuales ha de compararse y entenderse el cristianismo como una religión ética de redención. En inglés algunos libros que reflejan esta influencia son S. J. Case, *The Evolution of Early Christianity* (1914); E. W. Parsons, *The Religion of the NT* (1939); y E. F. Scott, *The Varieties of NT Religion* (1943).

Los supuestos básicos de este enfoque condujeron a elaboraciones muy diferentes acerca de Jesús y de Pablo. En 1892, **J. Weiss** publicó un librito de sesenta y seis páginas acerca de *The Preaching of Jesus about the Kingdom of God*[4] en el cual interpretaba el mensaje de Jesús acerca del Reino en función del ambiente de la Apocalipsis judía. Este enfoque lo popularizó **Albert Schweitzer** en su *The Quest of the Historical Jesus* (1906, tr. ing. 1910), el cual contiene una historia de la interpretación de Jesús para después, en un centenar de páginas, interpretar a Jesús en función de una "Escatología Consecuente", es decir, como un apocalíptico judío del primer siglo que es algo poco relevante para el hombre moderno. Este predicador escatológico se opone diametralmente al maestro de la religión pura de la eternidad de Dios de Harnack y Holtzmann, en que el Jesús "liberal antiguo" no era sino una clara modernización. Se presenta la Escatología como el corazón mismo del mensaje de Jesús en lugar de ser el envoltorio del mismo (Harnack).

Si a Jesús se le interpretaba en función de la apocalipsis judía, a Pablo se le interpretaba en función del judaísmo helénico o del culto helénico de las religiones mistéricas. Algunos eruditos, como W. Bousset seguían in-

[4] Version inglés, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1971).

terpretando a Jesús según el esquema liberal aunque aplicaban a Pablo el *religiongeschichte Methode* (el método de la Historia de la salvación). **M. Brückner** propuso que Pablo había encontrado en el judaísmo una doctrina ya elaborada de un hombre divino que aplicó a Jesús. **H. Gunkel** sostuvo que en Oriente había surgido una religión sincretista, de naturaleza gnóstica, en que mantenía la resurrección como doctrina básica. Este gnosticismo precristiano había penetrado en el judaísmo y, a través de éste, influido en el cristianismo incluso antes de Pablo. **W. Bousset** le dio una base más sólida a este punto de vista , defendiendo que el gnosticismo no era una elaboración nueva dentro del cristianismo, como Harnack había creído, sino un fenómeno pagano precristiano, oriental más que griego, y religioso y místico más que filosófico. En *su Kyrios Christos*[5] Bousset describió la historia de la creencia en Jesús de la Iglesia primitiva, distinguiendo claramente entre la conciencia religiosa de Jesús, la fe del cristianismo primitivo, que consideraba a Jesús como el Hijo trascendental del Hombre de la apocalipsis judía, y el Jesús de la iglesia helenística y de Pablo, que consideraban que Jesús era una deidad como los señores de los cultos griegos.

La teología más importante que incorporó este enfoque fue la de **Rudolf Bultmann** (1951). Este autor difiere de Bousset en su interpretación de Jesús en función de la apocalipsis judía, pero le sigue en su interpretación de la Iglesia helenista y de Pablo. Sin embargo, Bultmann añadió un nuevo elemento a su interpretación existencial de estos mitos del Nuevo Testamento, que se expondrá más adelante.

El retorno contemporáneo a la teología bíblica

En la década de 1920 comenzó a dejarse sentir un nuevo punto de vista que dio lugar a un avivamiento de la teología bíblica. Dentan sugiere tres factores que contribuyeron a ello: la pérdida de fe en el naturalismo evolutivo, la reacción en contra del método histórico que pretendía una absoluta objetividad y creía que los hechos eran suficientes para descubrir la verdad de la historia y la recuperación de la idea de revelación[6].

Esto llevó al convencimiento de que la Biblia contenía no sólo Historia, sino ideas acerca del significado último de la propia Historia. Este nuevo enfoque teológico cambió la fisonomía de los estudios del Nuevo Testamento. La seguridad histórica del Liberalismo ha sido cuestionada por **Martin Kähler** en un libro penetrante que se adelantó mucho a su tiempo y que es decisivo para el debate moderno. Kähler planteó el problema de acuerdo con "El llamado Jesús histórico (*historische*) y el Cristo

[5] 1913, 1921; versión inglés 1970.
[6] R. C. Dentan, *Preface to OT Theology* (19632), 59.

bíblico histórico (*geschichtliche*)"[7]. El Jesus *historische* era el retrato de Jesús elaborado por el método crítico liberal. Kähler sostenía que este Jesús nunca existió realmente en la Historia, sino sólo en la reconstrucción crítica de la erudición. El único Jesús real es el Cristo que se describe en la Biblia, cuyo carácter no permite una reconstrucción siguiendo los métodos historiográficos. Los Evangelios no son documentos históricos (*historische*) en el sentido científico del término, sino testimonios de Cristo. Son kerigma, no "Historia" y resulta imposible penetrar el kerigma. En realidad, el "Jesús histórico" sirve sólo para oscurecer al Cristo bíblico viviente. El Cristo *geschichtliche* verdadero es el Cristo del que los Evangelios dan testimonio y la Iglesia predica.

Otro hito que apunta hacia la misma dirección fue el libro de **W. Wrede**, *The Messianic Secret in the Gospels* (1901)[8]. Wrede hizo pedazos la descripción liberal del Jesús histórico al demostrar que el Jesús de Marcos no era el profeta inspirado, sino un ser mesiánico (divino). Wrede discrepaba de Kähler en que no aceptaba como genuino el retrato que Marcos presenta de Jesús, pero trató de explicar históricamente cómo el Jesús no mesiánico e histórico llegó a convertirse en el Cristo mesiánico de los Evangelios.

En los años siguientes, la crítica de los Evangelios se dedicó al estudio del período de la tradición oral evangélica (*Formgeschichte*; "Historia de las formas") para tratar de descubrir las leyes que rigen la tradición y que pueden explicar la transformación del Jesús "histórico" en el Cristo kerigmático (divino). Un resultado positivo de este estudio es la admisión de que la Crítica formal no podía encontrar en ningún estrato de la tradición evangélica a un Jesús puramente histórico (o sea, humano). Esto ha dado lugar a dos resultados diferentes. Por una parte está el agnosticismo de los críticos formales como **Rudolf Bultmann**, que cree que el Jesús histórico ha estado tan oculto por el Cristo de la fe que no podemos saber casi nada de la vida y la personalidad de Jesús. Bultmann ve sólo discontinuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma, y ha excluido a Jesús como tema de la teología del Nuevo Testamento. R. H. Lightfoot en Inglaterra ha asumido una posición semejante.

Por otra parte, **E. H. Hoskyns** y **Noel Davey** en *The Riddle of the NT* (1931) muestran que todas las pruebas del Nuevo Testamento convergen en un solo punto: Dios se reveló a sí mismo en Jesús para la salvación del hombre. El método crítico ha puesto de manifiesto con suma claridad la unidad viva de los documentos del Nuevo Testamento. El historiador se

[7] 1896, 1956; versión inglés 1964.
[8] Versión inglés 1971.

ve obligado a afirmar que tanto la unidad como la unicidad de dicha afirmación son hechos históricos. Esta afirmación, aunque se da en la historia, la transciende porque exige del historiador lo que no puede dar como tal: un juicio teológico de significado decisivo.

Esta interpretación "kerigmática" de la teología del Nuevo Testamento recibió su mayor impulso en los escritos de **C. H. Dodd**. En su conferencia inaugural en la Universidad de Cambridge, Dodd pidió que en lugar del enfoque analítico que había prevalecido durante todo el siglo anterior se enfatizara la unidad de pensamiento del Nuevo Testamento. Ese mismo año él mismo puso en práctica su propia sugerencia en *The Apostolic Preaching and Its Development*. Dodd encuentra la unidad del mensaje del Nuevo Testamento en el kerigma, cuya médula es la proclamación de la llegada de la Nueva Era en la persona y misión de Jesús. Por primera vez en esta obra se utilizó un solo concepto bíblico para relacionar todos los elementos del Nuevo Testamento en un desarrollo uniforme. Dodd ha ampliado esta tesis en *The Parables of the Kingdom* (1935) y *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), donde interpreta tanto el mensaje de Jesús como el del Evangelio de Juan en función de la irrupción del Siglo Venidero. Aunque esta aproximación resulta aceptable, la obra de Dodd tiene el defecto de entender el Siglo Venidero de acuerdo con el pensamiento platónico y no con la Escatología bíblica. El Siglo Venidero es lo radicalmente otro, la penetración de lo eterno en lo temporal, en lugar de ser la era futura penetrando en el presente.

Este enfoque kerigmático ha producido gran cantidad de obras. El protagonista americano más destacado ha sido **F. V. Filson**. Su **One Lord, One Faith** (1943) defiende la unidad del mensaje del Nuevo Testamento, y su *Jesus Christ the Risen Lord* (1956) defiende que la Teología del Nuevo Testamento debe entender la historia del Nuevo Testamento desde un punto de vista teológico, es decir, del Dios vivo que actúa en la Historia, siendo el suceso más notable la resurrección de Cristo. Filson interpreta toda la Teología del Nuevo Testamento a la luz de la resurrección.

A. M. Hunter expuso *The Unity of the NT* (1944; publicado en Norteamérica bajo el título *The Message of the NT*) en función del principio Un Señor, Una Iglesia, Una Salvación. Más recientemente, en un pequeño volumen Introducing NT Theology (1957) ha interpretado el "Hecho de Cristo", incluyendo en este término "la totalidad de lo que la venida de Jesucristo implicó sobre su persona, obra y palabras, desde luego, pero también la resurrección, la venida del Espíritu y la creación del nuevo Israel (...)" (p. 9).

Oscar Cullmann también sigue la interpretación *Heilsgeschichte* ("la historia de la salvación") y proporciona un correctivo excelente al enfoque

platónico de Dodd. En *Christ and Time* (1946, tr. ing. 1950), defendió que el Nuevo Testamento encuentra su unidad en una concepción común del tiempo y la historia antes que en las ideas de esencia, naturaleza, verdad eterna o existencial. La Teología es el significado de lo histórico en el tiempo. En la obra de Cullmann la Teología *Heilsgeschichte* toma una forma nueva y el principio de la *Heilsgeschichte* como núcleo unificador de la Teología del Nuevo Testamento vino a ser ampliamente aceptado. Podemos aceptar la validez básica del enfoque de Cullmann sin estar de acuerdo con él en que el Nuevo Testamento no sólo interesa por los problemas de la naturaleza y el ser sino también por una "Cristología funcional"[9]. Cullmann ha publicado una segunda obra, Salvation in History (1967), en la cual contrasta la *Heilsgeschichte* con la teología existencial.

Alan Richardson en su *Introduction to the Theology of the NT* (1958) toma el enfoque kerigmático al aceptar la hipótesis de que la "brillante reinterpretación del esquema de salvación del Antiguo Testamento que se encuentra en el Nuevo" se remonta a Jesús mismo y no es producto de la comunidad creyente. En un ensayo acerca de "Historical Theology and Biblical Theology", Richardson arguyó que la Teología bíblica no puede utilizar un enfoque puramente objetivo, científico y neutral, sino que debe interpretar la Historia bíblica desde el punto de vista de la fe bíblica[10].

W. G. Kümmel con su *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses* (1969, tr. ing. 1973) se puede considerar como parte de la escuela *Heilsgeschichte*. En esta primera obra trata sólo de Jesús, de la Iglesia primitiva, de Pablo y Juan, y centra su interés sobre todo en la búsqueda del mensaje básico de los principales testigos. Lo encuentra en el acto salvador de Dios en Jesucristo. En Cristo Dios ha comenzado la salvación prometida para el fin de los tiempos, y en este evento cristológico Dios nos sale al encuentro para rescatarnos del encarcelamiento en este mundo y para hacernos libres para amar. Esta actividad divina la expresan en forma diferente los distintos testigos, pero los cuatro evangelios, en formas diferentes, dan testimonio del evento redentor básico en la historia de Jesucristo.

La escuela de Bultmann

Los exponentes de este enfoque "kerigmático" dan por sentado que no hay solución de continuidad entre el Cristo proclamado con el kerigma y el Jesús histórico. El factor "kerigmático" es el elemento interpretativo que, por necesidad, acompaña al evento. Esta posición la ha repudiado

[9] *The Christology of the NT* (1959), 326-27. Ver la defensa de Cullmann en *SJTh* 15 (1962), 36-43.

[10] Ver *CJTh* 1 (1955), 157-67.

totalmente el más influyente de los eruditos alemanes actuales en Nuevo Testamento, *Rudolf Bultmann*. Este autor es también un teólogo "kerigmático", pero utiliza el concepto del kerigma de la *Geschichte* de una forma muy diferente de los estudiosos presentados antes. Para Bultmann el Jesús histórico ha quedado muy opaco bajo el peso de la tradición de la fe, la cual reinterpretó el significado del Jesús histórico en términos mitológicos. Históricamente, Jesús fue sólo un profeta judío que proclamó el inminente final apocalíptico del mundo y avisó a la gente para que se preparara para la catástrofe del juicio. No se comprendió a sí mismo como Mesías ni como Hijo del Hombre. Sí poseyó, sin embargo, un sentido irresistible de la realidad de Dios, y se dio cuenta de que era el portador de la Palabra de Dios para los últimos tiempos, que colocaba a los hombres ante la exigencia de tomar una decisión. Su muerte fue una tragedia incomparable salvada, sin embargo, de ser tomada como sin sentido gracias a la fe cristiana en la resurrección. La Iglesia primitiva interpretó a Jesús, primero en función del concepto apocalíptico judío del Hijo del Hombre y, luego, en función de una combinación entre el concepto apocalíptico de Hijo del Hombre y del hombre celestial gnóstico. Todo esto es, sin embargo, kerigma mitológico con el que la Iglesia primitiva interpretó qué significaba Cristo para ella. El kerigma, o sea, la proclamación que hacía de Cristo la Iglesia primitiva, es un hecho histórico en la vida del cristianismo primitivo y, en consecuencia, hay continuidad entre el Jesús histórico y el kerigma. Fue Jesús quien hizo que se produjera el kerigma. Si no hubiera existido Jesús, no habría habido kerigma. Sin embargo, el Jesús que se proclama en el kerigma es simplemente un artificio mitológico y no existió en la Historia, porque la Mitología es por definición no histórica. Por consiguiente, no puede haber continuidad entre el Jesús histórico y el del kerigma. El kerigma es la expresión del significado de Cristo para los primeros cristianos formulado en términos mitológicos.

La interpretación que hace Bultmann de la Teología del Nuevo Testamento está regida por tres hechos. Primero la realidad histórica debe entenderse en función de una causalidad histórica ininterrumpida. Si se creía que Dios actuaba en la Historia, la acción debe estar siempre oculta en hechos históricos y resultar evidente sólo a los ojos de la fe[11]. Todas las ideas de hechos sobrenaturales – la verdadera encarnación, el nacimiento virginal, los milagros, la resurrección corporal, etc. – son *ipso facto* ahistóricas, pero mitológicas. Segundo, los Evangelios Sinópticos nos ofrecen un cuadro tan teológico de Jesús que no pueden ser históricos. El Jesús *histo-*

[11] Ver también J. D. Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church* (1970) para la misma perspectiva.

rische casi se pierde totalmente de vista bajo la capa del Cristo geschichtliche de la fe de la Iglesia. Tercero, la Teología nada pierde por ello, por cuanto la fe no puede apoyarse en la seguridad de la investigación histórica, sino que debe confiar en la sola Palabra de Dios, en el kerigma de Dios. Sin embargo, el kerigma mismo se expresa en términos mitológicos y, por tanto, debe ser "desmitificado" si se quiere transcribir su significado existencial. El hombre puede lograr la "existencia genuina" – libertad del pasado y apertura al futuro – sólo por la fe en el kerigma desmitologizado, no en el Jesús de la Historia. Bultmann no ve ninguna continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe – sólo se encuentra entre el Jesús de la historia y el kerigma.

La Nueva Búsqueda del Jesús histórico

Los seguidores de Bultmann se sintieron turbados ante lo radical de su posición, que divorciaba al Jesús histórico de la fe cristiana y lo eliminaba de la Teología cristiana. En consecuencia, iniciaron una "nueva búsqueda" del Jesús histórico, que tuviera una cierta continuidad con el Cristo del kerigma. Lo han conseguido sobre la base de postular la misma existencia genuina en respuesta al Jesús histórico que ante el kerigma. Esta nueva búsqueda comenzó en el ensayo de 1945 del estudiante de Bultmann, E. Käsemann (tr. inglés, "The Problem of the Historical Jesus," [*Essays on NT Themes* (1964), 15-47]). Los productos más destacados de esta escuela "postbultmanniana" hasta la fecha han sido *A New Quest of the Historical Jesus* (1959) de James Robinson, *Jesus of Nazareth* (1960) de G. Bornkamm y *An Outline of the Theology of the NT (1969) de Hans Conzelmann*.

Joachim Jeremias representa una posición independiente. No se considera uno de los "Nuevos Buscadores," porque nunca ha dejado de buscar. Opina que, con la ayuda de la crítica formal, puede ir eliminando los elementos que se han superpuesto en la tradición evangélica para llegar a descubrir la *ipsissima vox* si no la *ipsissima verba* del Jesús histórico. Sólo en el mensaje de Jesús se encuentra la Revelación. Las cartas no son Revelación, sino la respuesta de la comunidad creyente a la revelación de Jesús. Jesús adquiere una autoridad única como Hijo de Dios para revelar a su Padre. Jesús proclamó el inminente Reino de Dios y anticipó su propia exaltación como el Hijo celestial de Dios. Se vio a sí mismo como Siervo Sufriente que daba la vida por los pecados de las personas. En la resurrección sus discípulos vivieron la parusía de Jesús, la cual significó su entronización en el cielo y la venida del eschaton. Sus obras más notables en relación con este tema son *The Problem of the Historical Jesus* (1964) y *NT Theology* (1971).

El panorama norteamericano

Los estudiosos norteamericanos no se han destacado por sus contribuciones creativas a la Teología del Nuevo Testamento. El último libro de texto completo que presentó esta disciplina de una forma amplia fue *The Theology of the NT* (1906) de George Barker Stevens.

Los últimos veinticinco años han sido testigos de un debate entre el enfoque teológico en la interpretación del Nuevo Testamento y el enfoque estrictamente "científico" que insiste en que los aspectos de fe pertenecen a la disciplina de la Teología sistemática. La Teología del Nuevo Testamento debe interpretar las Escrituras con la aplicación minuciosa del método "histórico-crítico". **C. C. McCown** sostuvo que la historia es el resultado de la compleja interacción de fuerzas naturales y sociales y de las acciones y reacciones de los hombres. Dios actúa por medio de los hombres (*JBL* 75 [1956], 12-18; ver su libro, *The Search for the Real Jesus* [1940]). **H. J. Cadbury** llamó arcaico el enfoque de la "Teología de la historia," y en consecuencia acientífico (*Int* 3 [1949], 331-7). Este enfoque "científico" se interesaba más por la religión que por la Teología[12]. **Millar Burrows** escribió *An Outline of Biblical Theology* (1946) en el que define la Teología como los elementos en la religión bíblica que son de valor atemporal y significado permanente. Como podríamos esperar, esta escuela, si así se la puede llamar, se ha interesado poco por tratar de producir obras de Teología del Nuevo Testamento.

Otros estudiosos han abrazado el enfoque teológico para la interpretación del Nuevo Testamento, insistiendo en que la así llamada objetividad científica no es ni deseable ni alcanzable, y sosteniendo que la revelación se ha dado realmente en la Historia, aunque se la reconoce sólo con los ojos de la fe[13]. Éste ha sido el movimiento más destacado en la Teología del Nuevo Testamento en los Estados Unidos de América; lo han documentado Connolly Gamble, Jr. "The Literature of Biblical Theology", *Int* 7 (1953), 466-80, y G. E. Ladd, "The Search for Perspective", *Int* 25 (1971), 41-43. **A. N. Wilder**, al recorrer la situación de la Teología del Nuevo Testamento, opinó que la *Heilsgeschichte* o la *Geschichtstheologie* ("la teología de historia") era el enfoque más prometedor en la tarea contemporánea[14]. Si bien se encuentra este enfoque en muchos artículos de revistas, sólo ha producido algunos libros. Entre ellos están *God in History* (1939) de **Otto Piper**, el cual defiende explícitamente la *Heilsgeschichte*; *Jesus Christ the*

[12] Ver arriba.

[13] Ver P. S. Minear, *Eyes of Faith* (1946).

[14] "NT Theology in Transition," en *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, ed. H. R. Willoughby (1947), 435.

Risen Lord (1956) de **Floyd V. Filson**, breve volumen de Teología del Nuevo Testamento desde la perspectiva de la Resurrección; y *Religion to Maturity* (1948) y *Prophetic Realism and the Gospel* (1955) de **John Wick Bowman**. Este autor defiende enérgicamente que la Revelación se ha dado en el plano de la Historia, pero la posición parece ir demasiado lejos al rechazar "la religión del trono", a saber, apocalíptica[15]. Incluso **F. C. Grant** acepta el concepto de *Heilsgechichte*[16].

Una de las características de la mayoría de estos libros es que utilizan el enfoque temático o sintético más que el histórico o analítico. W. D. Davies ha elaborado un excelente análisis que se ocupa de los Sinópticos, Pablo y Juan[17], pero el nivel que alcanza es más adecuado para el lector no iniciado que para el estudioso. Ralph Knudsen y Frank Stagg han escrito estudios temáticos de Teología del Nuevo Testamento[18], pero son de alcance demasiado limitado como para resultar útiles para el estudiante de Teología.

Aunque en fechas recientes se ha declarado ya fenecido este movimiento de Teología bíblica[19], **Brevard Childs** lo examina en *Biblical Theology in Crisis* (1970). La crisis, según él, se debe al hecho de que el movimiento de la Teología bíblica trató de combinar una metodología crítica liberal con una teología bíblica normativa. No acertaron a llenar el vacío entre Exégesis y Teología. Childs opina que esto se puede lograr si se considera a la Biblia en su propio contexto, el de la literatura canónica. Debe reconocerse a la Biblia como el instrumento normativo de la Revelación y, en consecuencia, inspirado.

Gerhard Hasel nos ha ofrecido un examen excelente de la Teología del Antiguo Testamento en *OT Theology: Basic Issues in the Current Debate* (1972), en el cual trata los mismos temas que encontramos en la Teología del Nuevo Testamento. Insiste en que hay "una dimensión trascendente o divina en la historia bíblica que el método histórico-crítico no está en condiciones de tratar" (p. 85). La Teología bíblica debe elaborarse desde un punto de partida de orientación bíblico-histórica. Sólo con este enfoque se puede tratar de forma adecuada la realidad de Dios y su penetración en la Historia. Esta es la metodología que utiliza el autor de este libro en el estudio de la Teología del Nuevo Testamento.

[15] Ver G. E. Ladd, "Why Not Prophetic-Apocalyptic?" JBL 76 (1957), 192-200.

[16] F. C. Grant, *An Introduction to NT Thought* (1958), 41.

[17] W. D. Davies, *Invitation to the NT* (1966).

[18] R. E. Knudsen, *Theology in the NT* (1964); F. Stagg, *NT Theology* (1962).

[19] Ver el editorial en *Interpretation* 23 (1969), 78-80. R. Grant declaró que el movimiento fue un fracaso y ha conminado a los "estudiosos del Nuevo Testamento a que vuelvan en sí, y dejen de alimentarse de las algarrobas para volver a la casa del Padre". Cf. "American NT Study, 1926-1956," *JBL* 87 (1968), 43.

Con excepción de los escritores dispensacionalistas[20], los evangélicos estadounidenses han contribuido muy poco a la literatura teológica del Nuevo Testamento. La única obra amplia es la de Gerhardus Vos, *Biblical Theology* (1948), pero se interrumpe bruscamente a mitad del ministerio de Jesús y resulta más un largo ensayo acerca de la Revelación en el Antiguo Testamento que una Teología bíblica. Su *Self-Disclosure of Jesus* (1926), pasado de moda hace tiempo ya, contiene algunos capítulos que siguen siendo de gran valor para el problema cristológico del Nuevo Testamento. Uno de los portavoces de los grupos evangélicos ha dicho: "si los protestantes evangélicos no superan su preocupación por la crítica negativa de las distintas desviaciones teológicas contemporáneas a expensas de la elaboración de alternativas preferibles, no llegarán a construir en absoluto una fuerza doctrinal en la década venidera"[21]. Este libro se escribió con la intención de superar este reto.

Teología Bíblica en los últimos veinte años (D. A. Hagner)

Bibliografía: B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia, 1970); N. Perrin, "The Challenge of NT Theology Today", en *NT Issues*, ed. R. Batey (New York, 1970), 15-34; G.E. Ladd, "The Serach for Perspective", *Int* 25 (1971), 41-62; J.M. Robinson, "Introduction: The Dismantling and Reassembling of the Categories of NT Scholarship" y "Kerygma and History in the NT", en J.M. Robinson y H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia, 1971), 1-19, 20-70; R. Morgan, *The Nature of NT Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter* (Londres, 1973); R.C. Morgan, "A Straussian Question to 'NT Theology'", *NTS* 23 (1977), 243-65; G. Hasel, *NT Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, 1978); H. Boers, *What is NT Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the NT* (Philadelphia, 1979); J. D. Smart, *The Past, Present, and Future of Biblical Theology* (Philadelphia, 1979); P. Stuhlmacher, "The Gospel of Reconciliation in Christ – Basic Features and Issues of Biblical Theology of the NT", *HorBT* 1 (1979), 161-90; R.P. Martin, "NT Theology: A Proposal. The Theme of Reconciliation", *ET* 91 (1980), 364-68; C.K. Barret, "What is NT Theology? Some Reflections", *HorBT* 3 (1981), 1-22; L. Goppelt, *Theology of the NT* (Grand Rapids, 1981-82), especialmente 1:3-11; D. Guuthrie, *NT Theology: A Thematic Study* (Downers Grove, IL, 1981); B.S. Childs, "Some Reflections on the Search for a Biblical Theology", *HorBT* 4 (1982), 1-12; G.F. Hasel, "Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow", *HorBT* 4 (1982), 61-93; W. Zimmerli, "Biblical Theology", *HorBT* 4 (1982), 95-130; C.K. Barret, "The Centre of the NT and the Canon", en *Die Mitte des NT*, ed. U. Luz y H. Weder (Göttingen, 1983), 5-21; P.D. Hanson, "The Future of Biblical Theology", *HorBT* 6 (1984), 13-24; B.C. Ollenburger, "Biblical Theology: Situating the Discipline", en *Understanding the Word*, ed. J.T. Butler, E.W. Conrad y B.C. Ollenburger (Sheffield, 1985), 37-62; ídem., "What Krister Stendahl 'Meant' – A Normative Critique of 'Descriptive Biblical Theology'", *HorBT* 4 (1986), 61-98; L. Morris, *NT Theology* (Grand Rapids, 1986); H.G. Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century* (1986); J.D.G. Dunn, "The Task of NT Theology", en J.D.G. Dunn y J.P. Mackey, *NT Theology in Dialogue: Christology and Ministry* (Londres, 1987), 1-26; R. Scroggs, "Can NT Theology Be Saved? The Threat of Contextualisms", *USQR* 42 (1988), 17-31; J.R. Donahue, "The Changing Shape of T Theology", *HorBT* 11 (1989), 1-30; R.H. Fuller, "NT Theology", en *The NT and Its Modern Interpreters*, ed. E.J. Epp y G.W. MacRae (Philadelphia y Atlanta, 1989), 565-84; I.H. Marshall, "NT Theology", en *Jesus the Saviour* (Downers Grove, IL, 1990), 15-34; H. Räisänen, *Beyond NT Theology: A Story and a Programme* (Philadelphia, 1990); A.K.M. Adam, "Biblical Theology and the Problem of Modernity: Von Wredestrasse zu Sackgasse", *HorBT* 12 (1990), 1-18; J.M. Bassler (ed.), *Pauline Theology* 1 (Minneapolis, 1991), especialmente 1-36 (J.P. Sampley, J.C. Beker y P.J. Achtemeier); J. Reumann (ed.), *The Promiseadn Practice of Biblical Theology* (Minneapolis, 1991); C.H.H. Scobie, "The Challenge of Biblical Theology", *TB* 42 (1991), 31-61; ídem, "The Structure of Biblical Theology", *TB* 42 (1991), 163-94; B.C. Ollenburger, E.A. Martens y G.F. Hasel (editores), *The Flowering of OT Theology: A Reader in Twentieth-Century OT Theology, 1930-1990* (Winona Lake, IN, 1992); C.H.H. Scobie, "Three Twentieth Biblical Theologies", *HorBT* 14 (1992), 51-69; B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis, 1993).

[20] Ver J. F. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (1959); J. D. Pentecost, *Things to Come* (1959); A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959). El dispensacionalismo es refutado en G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952).

[21] C. F. H. Henry en *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, ed. C. F. H. Henry (1966), 9.

En este apartado queremos presentar una breve descripción de la evolución que ha experimentado la Teología bíblica, y más concretamente la Teología del Nuevo Testamento, en las dos décadas transcurridas desde la primera edición de esta obra. Cuando Ladd estaba trabajando en ella, la disciplina de la Teología bíblica ya estaba viviendo ciertos trastornos; de hecho, algunos dicen que estaba en plena crisis[22]. Pero Ladd no se dejó in-

[22] En la sección anterior, Ladd menciona el importante libro de Child *Biblical Theology in Crisis*, pero apenas lo comenta.

fluenciar por la crisis, por dos razones. En primer lugar, porque no se dejó influenciar completamente por la línea neo-ortodoxa americana del llamado "movimiento de teología bíblica"; en segundo, porque no estaba dispuesto a modificar el método histórico-crítico para que fuera más apropiado para el contenido del Nuevo Testamento (ver el resto del capítulo). Así que Ladd escribió su teología del Nuevo Testamento con lo que hoy describiríamos como una increíble confianza en sí mismo.

Afortunadamente, las profecías sobre el fin de la Teología bíblica fueron prematuras. Pero aparte de algunas excepciones recientes provenientes de Alemania y de evangélicos de países de habla inglesa (ver abajo), la labor de los teólogos del Nuevo Testamento se ha limitado a ciertos aspectos del contenido o al método, en vez de escribir teologías exhaustivas, completas[23]. La vívida metáfora de L.E. Keck se puede aplicar a la Teología del Nuevo Testamento, cuando dice que el estado de la Teología en general es "como una exposición sin un pasillo central: todas las obras parecen tener la misma importancia, no hay ninguna que destaque sobre las demás"[24]. La situación de la Teología en la actualidad, o al menos la mayoría de ella, se puede describir como un estado de confusión metodológica.

Esta confusión es consecuencia de la aparición de una gran variedad de métodos en la disciplina del Nuevo Testamento. De hecho, es impresionante la forma en la que este campo ha evolucionado en estas dos últimas décadas. Los investigadores, en búsqueda de una mejor comprensión del Nuevo Testamento, se han ido interesando en otras disciplinas. La lista es interminable: algunas, como la Semántica y la Semiótica, provienen de la Lingüística; otras, como la Narratología, el Criticismo retórico, y la Teoría de la reacción del lector provienen sobre todo del que deberíamos llamar la "Nueva" Crítica literaria[25]. Son disciplinas cuya frontera no está muy bien definida. Otras, como el Estructuralismo, la Deconstrucción, y las nuevas líneas de la Hermenéutica, son también categorías que se solapan; otras, como la Crítica del canon son una categoría por sí solas. Además, algunas están yendo en la dirección de disciplinas como la Sociología, la Antropología, e incluso la Psicología. También, otras fuerzas de influencia en el estudio del Nuevo Testamento son las que podríamos llamar de "interés especial", como la Hermenéutica negra, la feminista, o la de dos tercios del mundo.

[23] Ver J. Reumann, *Promise and Practice*, 185; cf. B.C. Ollenburger, "Biblical Theology: Situating the Discipline".

[24] *The Church Confident* (1993), 47.

[25] Si se quiere consultar una valoración perspicaz de estas tendencias en relación con la Teología del Nuevo Testamento, ver Reumann, *Promise and Practice*, 194-99; cf. J.R. Donahue, "The Changing Shape of NT Theology", 15-18.

Aún no podemos saber el grado en el que todo esto afectará a la Teología del Nuevo Testamento. Algunas de las nuevas perspectivas parecen bastante problemáticas. Aquí nos vamos a centrar en dos áreas, que además, están relacionadas. En primer lugar, algunos defensores de los nuevos avances de la Crítica literaria insisten en que los relatos del Nuevo Testamento deben entenderse de forma no-referencial. Según sus exponentes, los Evangelios, por ejemplo, deberían verse como historias que tienen un significado en sí mismas, que no tiene nada que ver con el mundo real. De ahí, que consideran irrelevante cualquier cuestión sobre el contexto histórico. El sentido o significado se extrae de los relatos del mismo modo que se extrae de las novelas u otras obras de arte. En segundo lugar, algunos defensores de la Teoría de la reacción del lector arguyen que el único significado importante de un texto es el que el lector entiende. Por ello, cualquier intento de determinar la intención de los autores del Nuevo Testamento es innecesario y, de hecho, fútil. Todas las interpretaciones son válidas. Es obvio que las consecuencias de un enfoque así son, para la Teología del Nuevo Testamento, desastrosas; al menos para lo que tradicionalmente se entiende por Teología.

Afortunadamente, los únicos que quieren aplicar estos métodos hasta las últimas consecuencias son algunos extremistas. Aún podemos aprender mucho de la aplicación de estas nuevas disciplinas al Nuevo Testamento. Pensamos no sólo en aquellas disciplinas que son consideradas como extensión del estudio ya realizado por la exégesis de la Crítica histórica tradicional, sino también de aquellas que tratan al texto como un objeto en sí mismo. Así que la Teoría de la reacción del lector apuntaría a la inevitabilidad de la mediación del lector a la hora de buscar el significado de un texto. La línea no-referencial nos recuerda que deberíamos ver los textos como piezas enteras, y que analizar los aspectos narrativos de los relatos históricos puede ser muy instructivo. Lo verdaderamente importante es que veamos estos métodos como suplementarios, y no como sustitutos, del método histórico-crítico. Éste debe seguir siendo el pilar fundamental de la interpretación de los documentos bíblicos. Es indispensable que así sea[26].

Estos nuevos métodos ya han empezado a impactar a la Teología del Nuevo Testamento a través de los estudios especializados[27]. Pero las teologías del Nuevo Testamento escritas estrictamente desde la perspectiva y orientación de cualquiera de estas nuevas aproximaciones son cada vez

[26] Cf. J. Fitzmyer, "Historical Criticism; Its role in Biblical Interpretation and Church Life", *ThSt* 50 (1989), 24-59; Donahue, "The Changing Shape of NT Theology", 18s.

[27] Ver algunos ejemplos en Reumann, *Promise and Practice*.

menos completas y exhaustivas[28]. Esto se debe a que, para poder escribir una teología del Nuevo Testamento completa, se necesita tratar ciertas cuestiones que estos nuevos métodos no entienden. Lo que sí que ocurrirá es que aumentará la cantidad de aproximaciones estándar. Es fácil prever que esto ocurrirá en algunos campos – por ejemplo, en los que prestan atención a cuestiones sociológicas. Sin embargo, en otros campos, como en el nuevo método de la crítica literaria, es más difícil que esto llegue a ocurrir.

Sólo contamos con el ejemplo de un intento de construir una teología completa desde una de estas nuevas tendencias. El mismo Brevard Childs que articuló la crisis de la Teología bíblica en 1970 ha escrito una Teología de la Biblia, de los dos Testamentos, desde la perspectiva de la Crítica del canon[29]. Sin embargo, de forma sorprendente, esta nueva obra tiene mucho de tradicional; es un tipo de Teología bíblica histórico-crítica hecha sólo a partir de un énfasis especial en la totalidad del canon. Para todas las diferencias que podría haber habido, no se tiene la impresión de que ha pasado a una órbita completamente diferente a la de Ladd. También hay otros trabajos menos sustanciales, como el de H.C. Kee, quien bajo la rúbrica "identidad pactal y social" ha realizado un "acercamiento a la Teología del Nuevo Testamento" que utiliza los resultados del acercamiento sociológico al Nuevo Testamento"[30]. El análisis narrativo se ha aplicado principalmente al ámbito de la Cristología[31].

Las pocas teologías exhaustivas que han aparecido en los últimos veinte años muestran la poca influencia que las nuevas tendencias han tenido en los estudios del Nuevo Testamento. Desde que Ladd publicó esta obra, en lengua inglesa sólo se han escrito dos teologías del Nuevo Testamento desde una perspectiva evangélica. La primera, y la mejor de las dos, es una obra de D. Guthrie (1981). Guthrie escribe por temas, empezando con "Dios", "El hombre y su mundo", "Cristología", etc. Guthrie supera,

[28] R. Scroggs es algo más pesimista, porque cree que las nuevas tendencias pueden poner en peligro "la misma existencia de la Teología del Nuevo Testamento". Para Scroggs, lo que comenzó siendo la aproximación a los textos conocida como "la hermenéutica de la sospecha" se ha convertido en la "hermenéutica de la paranoia". Pide que se respete la "intencionalidad del texto", en el cual el texto puede controlar la conversación que da forma a la teología del Nuevo Testamento. Ladd estaría completamente de acuerdo con él. Ver Scroggs, "Can NT Theology Be Saved? The Threat of Contextualisms", *USQR* 42 (1988), 17-31.

[29] *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible.*

[30] *Knowing the Truth: A Sociological Approach to NT Interpretation* (1989), 70-102.

[31] Por ejemplo, Hans Frei, *The Identity of Jesus Christ* (1975); R.C. Tannehill, "The Gospel of Mark as Narrative Theology", *Semeia* 16 (1979), 57-95; R. Krieg, *Story Shaped Christology* (1988).

hasta cierto punto, los problemas que encierra una presentación temática, agrupando el contenido de cada apartado según la fuente, y proveyendo así algo de perspectiva histórica. De todos modos, tenemos que decir que el uso que Guthrie hace del marco de la Teología sistemática no hace justicia al carácter histórico de la Teología bíblica[32].

Leon Morris publicó una Teología más breve en 1986. La elabora de una manera más habitual, examinando varias cartas del Nuevo Testamento en orden cronológico, más o menos; empieza con las cartas de Pablo. Aunque Morris no niega una evolución de los autores del Nuevo Testamento, no se muestra nada optimista en cuanto a nuestra capacidad de descubrir esa evolución.

Nos siguen llegando muchas teologías del Nuevo Testamento de Alemania. La de L. Goppelt apareció de forma póstuma en 1974 y se tradujo al inglés en dos volúmenes en 1981 y 1982. Las teologías de Ladd y Goppelt, aunque el proceso de escritura de una no tiene nada que ver con el de la otra, presentan básicamente la misma perspectiva, es decir, la de la Historia de la salvación, y esta similitud de enfoque muestra que la Teología de Ladd aún puede considerarse viable. Ahora están saliendo a la luz dos nuevas teologías del Nuevo Testamento en alemán, en varios volúmenes. Hans Hübner ha dedicado un volumen al prolegómeno, en el que trata extensamente la relación teológica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento[33]. Peter Stuhlmacher dedica todo su primer volumen a Jesús y a Pablo[34]. La obra de Stuhlmacher se va a traducir al inglés, y será muy interesante e interesará sobre todo a los lectores evangélicos. Ésta es una obra que, en muchos sentidos, está en la línea de Goppelt y Ladd.

Por todo lo dicho, no parece que la Teología de Ladd, aunque escrita hace veinte años, esté anticuada. Al contrario, el contenido básico de su obra continúa siendo atractivo. Y ello se debe simplemente a que Ladd se ha mantenido fiel al estudio histórico del Nuevo Testamento, con la novedad de que también busca la verdad teológica. Según él, su labor ha sido fundamentalmente descriptiva, centrándose en lo que el texto "quiso de-

[32] Guthrie justifica su perspectiva porque está convencido de que el contenido "es una revelación de Dios y no una exploración del hombre"(73). Parece ser que esta afirmación pasa por alto la *forma* en que Dios elige revelarse a los seres humanos. Una de las bases de la Teología bíblica es que Dios habla a través de situaciones totalmente humanas, de forma ocasional y concreta. En estas situaciones, los humanos no suelen ser recipientes pasivos de la revelación divina. Así que claramente la Teología bíblica tiene que verse *tanto* en términos de una exploración de los primeros cristianos, *como* en términos de revelación divina.

[33] *Biblische Theologie des NT*, Band 1: *Prolegomena* (1990).

[34] *Biblische Theologie des NT*, Band 1: *Grundlegung, Von Jesus zu Paulus* (1992).

cir". Pero como acepta que la Biblia es un compendio de la actuación de Dios para redimir al mundo, acepta el carácter normativo de los testigos del Nuevo Testamento y la relevancia que éste tiene para la sociedad actual, es decir, la importancia de lo que el texto "quiere decir"[35]. Por eso Ladd se niega a ver la Teología del Nuevo Testamento solamente como la Historia de los primeros cristianos[36]. Usa el método histórico-crítico, pero de modo que le permite mantenerse abierto ante la posibilidad de lo trascendente, y así puede hacer justicia al contenido de los documentos que analiza.

Por estos motivos, cuando J.D. Smart se pronunció sobre el futuro de la teología bíblica, dejó bien claro que si veía algo de esperanza, ésta estaba en el evangelicalismo de Ladd, al que nombra especialmente. Para Smart, la promesa futura está en los estudiosos que han empezado a "combinar una investigación de carácter profundamente histórico, con una firme devoción a la fe bíblica"[37]. Si miramos detalladamente las propuestas que G. Hasel hace en cuanto a la Teología del Nuevo Testamento[38], llegaremos a la conclusión de que, aún en el caso de que el trabajo de Ladd no sea perfecto, debemos reconocer que al menos va por buen camino.

Sin duda alguna la Teología de Ladd refleja la línea de una comunidad con una interpretación concreta, la que hoy en día se conoce bajo el nombre de "evangelicalismo". Ladd ayudó a muchos fundamentalistas a ver por primera vez no sólo la aceptabilidad del método histórico-crítico, sino también lo indispensable que es[39]. Los evangélicos – al menos muchos de ellos – se han abierto más a muchos de los estudios de la investigación crítica (por ejemplo, en relación con la autoría y la fecha de los escritos del Nuevo Testamento, y las implicaciones para el desarrollo en el Nuevo Testamento) en estos últimos veinte años, después de que Ladd publicara su Teología. Sin embargo, aún continúan compartiendo las básicas convicciones que Ladd expuso en su acercamiento a la Teología bíblica. Aunque hay una gran diversidad entre los escritos del Nuevo Testamento, al

[35] J. R. Donahue ha subrayado lo apropiado de esta preocupación de la Teología del Nuevo Testamento: "Toda descripción implica elección y selección, que son elementos de la interpretación; toda descripción, por objetiva que sea, refleja la situación del intérprete y los textos que claramente abogan por una posición concreta y llaman al compromiso están muy lejos de ser neutrales". "The Changing Shape of NT Theology", 19.

[36] H. Räisänen escribe un libro muy provocativo en el que pide que se vuelva a la noción de Wrede sobre la dicotomía total entre la Historia y la Teología y que así se reduzca la Teología del Nuevo Testamento a una Historia del pensamiento religioso, y sólo una reflexión posterior sobre el significado de los textos para el mundo moderno (*Beyond NT Theology*).

[37] *The Past, Present and Future of Biblical Theology*, 155.

[38] *NT Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 204-20. Cf. "Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow", *HorBT* 4 (1982), 61-93.

[39] Ver su libro *The NT and Criticism* (1967), que ha ejercido una importante influencia.

mismo tiempo sigue habiendo una unidad natural y genuina entre ellos[40]. Aunque cada uno tiene sus características históricas, al mismo tiempo presentan una autoridad normativa para la iglesia.. Y si, como J. Reumann ha escrito recientemente, "la prueba definitiva para evaluar cualquier teología bíblica será ver si lleva a que se ejercite la fe y la obediencia a la palabra de Dios"[41], preocupación que Ladd compartía. La comunidad interpretativa a la que Ladd pertenece continúa abrazando los objetivos de la fe y la obediencia. Y los evangélicos siempre estarán abiertos a todo aquello cuyo fin sea aumentar la fe y llevar a una obediencia más eficaz.

B. Teología bíblica, Historia y Revelación

Bibliografía: A. Richardson, *History Sacred and Profane* (1964); V. A. Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (1966); E. Krentz, *The Historical-Critical Method* (1975); P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture* (1977); F. Hahn, *Historical Investigation and NT Faith* (1983); R. H. Nash, *Christian Faith and Historical Understanding* (1984); C. Brown, *History and Faith* (1987); D. A. Hagner, "The NT, History, and the Historical-Critical Method," en *NT Criticism and Interpretation*, ed. D. A. Black y D. S. Dockery (1991), 73-96.

La Teología bíblica es la disciplina que presenta el mensaje de los libros de la Biblia en su marco histórico. Es por encima de todo una disciplina descriptiva[42]. No se ocupa en principio del significado último de las enseñanzas de la Biblia ni de su pertinencia para el tiempo actual. Esto corresponde a la Teología sistemática[43]. La Teología bíblica tiene la tarea de explicar la Teología que contiene la Biblia en su propio marco histórico, y con sus propios términos, categorías y formas conceptuales. La Biblia tiene la intención obvia de narrar algo acerca de Dios y su actuación en la Historia para la salvación de las personas. Para Bultmann la idea de la Revelación en la Historia es mitológica. Arguye que la intención real del Nuevo Testamento es describir la situación existencial del hombre. Sin embargo, esto es modernización. Sea o no mitología, la intención de la Biblia es narrar lo que Dios ha hecho, lo cual afecta también a la existencia humana. Sin embargo, la Teología bíblica no puede cerrar los ojos ante el segundo problema: la veracidad del relato bíblico.

[40] Ver el Apéndice de David Wenham.

[41] *The Promise and Practice of Biblical Theology*, 203.

[42] K. Stendahl, "Biblical Theology," *IDB* 1:422s.

[43] O. Piper, "Biblical Theology and Systematic Theology," *JBR* (1957), 106-11.

El problema es que, al tratar de reconstruir el mensaje bíblico, siempre se introducen supuestos acerca de la naturaleza de la Historia. Por ejemplo, los Evangelios presentan a Jesús como a un hombre divino y consciente de su poder divino. ¿Puede esto ser así en la Historia? Los estudiosos que se sienten dominados por el método histórico secular opinan que en la Historia no caben los hombres divinos. Por tanto, tras el Jesús de los Evangelios debe ocultarse un Jesús histórico. El Nuevo Testamento describió a la Iglesia basada en la resurrección de Cristo. ¿Resucitó Jesús, de hecho, de entre los muertos? En la experiencia histórica ordinaria, los muertos no resucitan. Estos supuestos afectan a la metodología de los teólogos bíblicos.

Sin embargo, como la Teología bíblica se ocupa de la auto-revelación de Dios y de la redención de los hombres, la idea misma de revelación y de redención implica ciertos supuestos que están implícitos en todas partes y a menudo explícitos en la Biblia. Estos supuestos son: Dios, humanidad* y pecado. En todas partes se presume la realidad de Dios. La Biblia no se preocupa de demostrar la existencia de Dios ni de examinar el ateísmo de manera filosófica. Presupone un ser personal, poderoso y auto existente que crea al mundo y a la raza humana y está preocupado por ellos. La preocupación divina nace del pecado humano, el cual ha llevado a la humanidad a un estado de separación de Dios y a que lleve consigo la maldición de la muerte. La condición humana ha afectado no sólo a la existencia individual, sino también al curso de la Historia, así como al mundo de la Naturaleza en el que está situada la humanidad. La Redención es la actividad divina cuyo objetivo es la liberación de los seres humanos, como personas y como sociedad, de su situación pecaminosa y su restauración a la situación de comunión con Dios y de favor ante él.

La Teología bíblica no es ni el relato de la búsqueda de Dios por parte de la humanidad, ni la descripción de una historia de experiencias religiosas. La Teología bíblica es, sobre todo, un relato acerca de Dios y su preocupación por los seres humanos. Existe sólo como iniciativa divina que se concreta en una serie de actos cuyo objetivo es la redención de la humanidad.

Teología bíblica, Revelación e Historia

El vínculo que une el Antiguo y el Nuevo Testamento es este sentido de la actividad divina en la Historia. La Teología ortodoxa tradicionalmente ha infravalorado o, por lo menos, no enfatiza el papel de los hechos redentores de Dios en la Revelación. El ensayo clásico de B. B. Warfield

* Se varía el sustantivo "hombre" - "hombres" por "humanidad", "seres humanos", "personas", con el objetivo de ser más fieles a la 2ª edición, y por el énfasis que se pone en su prefacio en el esfuerzo que se ha hecho en esa edición por utilizar un lenguaje no sexista.

reconoce el hecho de la Revelación por medio de la instrumentalización de los hechos históricos, pero subordina la Revelación a través de los hechos a la revelación por la palabra[44]. Un evangélico contemporáneo ha definido la Revelación en "el sentido bíblico de la palabra", como la "comunicación de información"[45]. Este punto de vista no exige Historia, sino sólo comunicación por medio del pensamiento y el habla. Es más exacto decir que la "Revelación se manifiesta en la dimensión del encuentro personal (...) Éste es de hecho el fin de toda revelación, ver el rostro de Dios"[46]. Lo que Dios revela es no sólo información acerca de sí mismo y del destino humano: se revela a sí mismo y, este relato ha ocurrido en una serie de sucesos históricos.

Por esto Henry ha escrito: "La revelación no puede equipararse simplemente a las Escrituras hebreo-cristianas, la Biblia es un segmento especial dentro de una actividad divina más amplia de revelación (...) La revelación especial implica una serie de sucesos históricos únicos de liberación divina, culminando en la Encarnación, Expiación y Resurrección de Jesucristo"[47].

El acto mayor de revelación de Dios en el Antiguo Testamento fue la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto. Este evento no fue un evento histórico cualquiera como los que les ocurrieron a otras naciones. No fue un logro de los israelitas. No se debió al genio y liderato de Moisés. Fue un acto de Dios. "Vosotros visteis lo que hice a los egipcios, y cómo los tomé sobre alas de águilas (Éx. 19:4).

Esta liberación no fue simplemente un acto de Dios: fue un acto por medio del cual Dios se dio a conocer a la Humanidad y por el que Israel debe conocer y servir a Dios. "Yo soy Jehová, y yo os sacaré de debajo de las tareas pesadas de Egipto, y os libraré de su servidumbre (...) y *vosotros sabréis que yo soy Jehová vuestro Dios*" (Éx. 6:67).

En la historia posterior de Israel, se recita una y otra vez el Éxodo como el acto redentor con el cual Dios se dio a conocer a su pueblo. Oseas recurre a la redención histórica de Israel y a las experiencias subsiguientes como pruebas del amor de Dios. "Cuando Israel era muchacho, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo (...) Con cuerdas humanas los atraje, con cuerdas de amor" (Os. 11:1, 4).

[44] Ver B. B. Warfield, "The Biblical Idea of Revelation," *The Inspiration and Authority of the Bible* (1948), 71-104.

[45] E. J. Young, *Thy Word Is Truth* (1947), 41.

[46] P. K. Jewett, "Special Revelation as Historical and Personal," en *Revelation and the Bible*, ed. C. F. H. Henry (1958), 52, 56.

[47] C. F. H. Henry en *Inspiration and Interpretation*, ed. J. Walvoord (1957), 254s. Ver ahora el *magnum opus* de Henry, *God, Revelation, and Authority* (6 tomos, 1976-83).

La historia también revela a Dios en ira y juicio. Oseas sigue diciendo de inmediato que Israel está a punto de volver al cautiverio debido a sus pecados. Amós interpreta la inminente destrucción histórica de Israel con las palabras: "Por tanto, de esta manera te haré a ti, oh Israel; y por esto, prepárate para venir al encuentro de tu Dios, oh Israel" (Am. 4:12). La revelación de Dios como Juez de su pueblo en sucesos históricos se ve claramente reflejada en la designación de la derrota histórica de Israel por los asirios como el día de Jehová (Am. 5:18).

La historia de Israel es diferente de las demás historias. Si bien Dios es el Señor de toda la Historia, Dios se ha revelado a sí mismo en una serie de sucesos como en ninguna otra parte. Los teólogos alemanes acuñaron el útil término Heilsgeschichte ("la historia de salvación") para designar este flujo de historia que revela. En inglés se habla de redemptive history ("historia redentora") o de holy history "historia santa". Por supuesto, Dios dirigió el curso de Egipto y Asiria, de Babilonia y Persia. En la historia hay una Providencia general, pero sólo en la historia de Israel ha comunicado Dios a las personas un conocimiento personal de sí mismo.

El Nuevo Testamento se ubica en este flujo de "historia santa". El relato de las acciones de Dios en la Historia es la esencia de la proclamación cristiana. La primera exposición de fe que se asemeja a un credo se encuentra en 1 Corintios 15:3ss., y es una enumeración de sucesos: Cristo murió, fue sepultado, resucitó, apareció. La prueba neotestamentaria del amor de Dios no descansa en la reflexión acerca de la naturaleza de Dios, sino en un relato. Dios amó hasta tal extremo que se entregó (Jn. 3:16). Dios nos muestra su amor en que Cristo murió por nosotros (Ro. 5:8). La revelación de Dios en la historia redentora de Israel encuentra su expresión más clara en el suceso histórico de la vida, muerte y resurrección de Cristo (Heb. 1:1, 2)[48].

La Teología del Nuevo Testamento, por tanto, no consiste simplemente en los diversos estratos del Nuevo Testamento. Consiste, sobre todo, en relatar lo que Dios ha hecho a través de Jesús de Nazaret. El hecho redentor de Dios en Jesús no es sino la culminación de una larga serie de actos redentores en Israel. El mensaje de los Profetas enfatiza mucho la esperanza, lo que Dios todavía hará en el futuro. El Nuevo Testamento vuelve constantemente al tema de que lo que Dios había prometido lo estaba realizando en ese momento. Marcos sintetiza el mensaje de Jesús con las palabras, "el tiempo se ha cumplido" (Mc. 1:15). Lucas dice lo mismo, citando "hoy se ha

[48] K. Stendahl reconoce que *Heilsgeschichte* es más preciso que filosofía existencialista para describir la teología de la Biblia. "Biblical Theology," *IDB* 1:421.

cumplido esta Escritura delante de vosotros" (Lc. 4:21). Mateo recuerda con frecuencia las profecías del Antiguo Testamento para mostrar que Dios las estaba cumpliendo. Los Evangelios registran las obras y palabras de Jesús, Hechos relata el establecimiento y extensión del movimiento iniciado en el ministerio de Jesús, las Epístolas abundan en el significado de la misión redentora de Jesús y Apocalipsis expone la consumación de la obra redentora de Cristo para el mundo y la historia humana, lo cual resulta posible gracias a lo que Él mismo hizo en la Historia (Ap. 5).

La Teología bíblica y la naturaleza de la Historia

El punto de vista bíblico de la *Heilsgeschichte* plantea dos dificultades al pensador moderno. Primera, ¿es concebible que la Historia pueda recibir una revelación de Dios? Platón consideró el ámbito de tiempo y espacio como en flujo y cambio. La Historia, por definición, implica relatividad, particularidad, capricho, arbitrariedad, en tanto que la Revelación debe comunicar lo universal, lo absoluto, lo final. Se ha llamado a la Historia "un abismo en el que el Cristianismo se ha visto más bien engullido en contra de su voluntad".

¿Cómo puede conocerse lo Infinito en lo Finito, lo Eterno en lo Temporal, lo Absoluto en las relatividades de la Historia? Desde una perspectiva puramente humana, esto parece imposible; pero precisamente en este punto se encuentra quizá el mayor milagro de la fe bíblica. Dios es el Dios vivo, y Él, el Eterno, el Inmutable, ha comunicado conocimiento de sí mismo por medio de los vaivenes de la experiencia histórica. Esto, como ha señalado Cullmann, es el escándalo supremo de la fe cristiana[49].

En esto precisamente, ciertos eruditos como Rudolf Bultmann encuentran problemas. Les resulta increíble que Dios pudiera actuar de la forma en que lo presenta el Nuevo Testamento. Para Bultmann, la "Mitología" incluye no sólo las ideas de Dios y de sus acciones, sino también las acciones de Dios en el marco de los fenómenos de la Historia del mundo. Bultmann opina que "debemos hablar de Dios en el único sentido de que actúa en mí aquí y ahora"[50]. Para Bultmann, por definición, no puede haber una *Heilsgeschichte* en el sentido en que la hemos descrito, y ha tratado de reinterpretar el significado de la actividad redentora de Dios en función de la existencia humana personal. Sin embargo, ha hecho esto a costa de sacrificar el Evangelio mismo, el cual proclama una historia re-

[49] Cullmann, *The Christology of the NT*, 315-28.

[50] Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (1958), 78. Ver también *Kerygma and Myth* (1961), 196.

dentora de la que Cristo es la culminación. El punto fundamental en discusión no es la naturaleza de la Historia, sino la de Dios.

Hay que hacerle frente también a una segunda dificultad. La Biblia no sólo es consciente de que Dios ha estado "redentoramente " activo en una sucesión de eventos históricos de forma diferente que en el resto de la Historia; también es consciente de que en momentos determinados Dios ha actuado trascendiendo la experiencia histórica común.

Un examen breve de la naturaleza de la "Historia" permitirá darse cuenta de este punto. El no iniciado piensa que la Historia es el conjunto de hechos pasados, pero un poco de reflexión mostrará que carecemos de un acceso total a amplias esferas de los mismos. No puede haber Historia si no hay documentos — registros de hechos pasados. Sin embargo, los registros antiguos no constituyen por sí mismos "Historia". Los escritos de Herodoto son una especie de historia, pero están llenos de fantasías, imaginación y errores. La "historia" por consiguiente debe entenderse como la reconstrucción por parte del historiador moderno de los hechos del pasado por medio del uso crítico de documentos antiguos. En tal reconstrucción deben aceptarse procedimientos críticos, "reglas básicas". Cuando uno lee en la Literatura griega las supuestas actividades de los dioses entre los hombres, no considera que esto sea Historia, sino Mitología.

Muchos historiadores opinan que debe aplicarse esta misma definición crítica de la historia al estudio de Historia bíblica[51]. Esto, sin embargo, crea un problema difícil. A menudo la Biblia presenta a Dios como actuando por medio de hechos históricos "ordinarios". El curso de acontecimientos que condujo a Israel al cautiverio de Babilonia y luego produjo su restauración en Palestina, fueron hechos históricos "naturales". Dios utilizó a los caldeos para derrotar al pueblo escogido y desterrarlo de su tierra, pero con todo fue un juicio divino. También utilizó a Ciro, "su ungido" (Is. 45:1), como agente para realizar el propósito divino de devolverle a su pueblo la tierra propia. Dios estaba activo en la historia, llevando a cabo su propósito redentor por medio de la nación de Israel. Este episodio histórico contiene un significado que lo separa de todos los demás en el curso de la Historia. El ojo de la fe puede ver la acción de Dios en los hechos históricos.

A menudo, sin embargo, se presenta a Dios como actuando de formas no usuales. A veces, el hecho revelador asume una forma que el historiador secular moderno llama ahistórica. El Dios que se revela a sí mismo en la Historia redentora es tanto el Señor de la Creación como el Señor de la

[51] Ver C. C. McCown, "In History or Beyond History?" *HTR* 38 (1945), 151-75.

Historia y es, por tanto, capaz no sólo de moldear el curso de los sucesos históricos ordinarios, sino también de actuar directamente en formas que trascienden la experiencia histórica común..

La ilustración más elocuente de esto es la resurrección de Cristo. Desde el punto de vista de la crítica histórica científica, la resurrección no puede ser "histórica", porque es un suceso no causado por otro suceso histórico y además no tiene análogos. Dios, y sólo Dios, es la causa de la Resurrección. En consecuencia, no tiene relación causal con otros sucesos históricos. Además, nunca ocurrió nada similar en ninguna parte. La resurrección de Cristo no es la restauración de un muerto a la vida, sino el surgimiento de un nuevo orden de vida – la vida resucitada. Si el relato bíblico es correcto no puede haber ni explicación "histórica" ni analogía de la resurrección de Cristo. En realidad, el hecho mismo de que agravie a la crítica histórica científica es una especie de apoyo negativo a su índole sobrenatural.

El problema subyacente es teológico. ¿Es un suceso así, supuestamente sobrenatural, consecuente con la naturaleza y objetivos del Dios que se ha revelado a sí mismo en la Historia santa? ¿Es la historia como tal la medida de todas las cosas, o es en realidad el Dios vivo el Señor de la Historia? La respuesta bíblica a este problema está fuera de dudas. El Señor de la Historia trasciende a ésta aunque no es ajeno a la misma. Puede, pues, hacer que ocurran en el tiempo y el espacio sucesos que son auténticos y que, con todo, son "suprahistóricos" por naturaleza. Esto significa simplemente que estos sucesos reveladores no los produce la Historia, sino que el Señor de la Historia, que está por encima de la misma, actúa dentro de ella para la redención de las criaturas históricas. La redención de la Historia debe proceder de fuera de la Historia, de Dios mismo. Esto no implica el descuido del método histórico en el estudio de la Biblia. Sí significa que en ciertos momentos la índole de las acciones de Dios es tal que trasciende el método histórico, y que el historiador como tal, nada puede decir acerca de ellas.

Historia y Revelación

Si bien la Revelación se ha dado en la Historia, la Historia reveladora no es meritoria. Dios no actuó en la Historia de manera que los hechos históricos fueran elocuentes en sí mismos y por sí mismos. Cristo murió. Este es un simple hecho histórico que la crítica histórica científica puede dejar establecido a satisfacción. Pero Cristo murió por nuestros pecados. Cristo murió mostrando el amor de Dios. Estos no son "meros" hechos históricos. La cruz por sí mima no habló de amor y perdón. Prueba de

esto es la experiencia de quienes vieron morir a Jesús. ¿Alguno de los testigos se sintió acaso sobrecogido por una sensación del amor de Dios, consciente de que estaba contemplando el espectáculo aterrador de la expiación que se hacía por sus propios pecados? ¿Acaso Juan, o María, o el centurión, o el Sumo Sacerdote se arrojaron llenos de gozo al suelo ante la cruz exclamando: "¡Nunca imaginé cuánto me amaba Dios!"?

Los sucesos históricos son reveladores *sólo cuando van acompañados de la palabra reveladora.* Ésta, sin embargo, no es una formulación precisa si sugiere dos modos separados de Revelación. El hecho es que la palabra de Dios es su acción, y su acción es su palabra. Sería, pues, más exacto hablar de la Revelación-acción-palabra.

La acción de Dios es su palabra. Ezequiel describe el cautiverio de Judá con las palabras, "Y todos sus fugitivos, con todas sus tropas, caerán a espada, y los que queden serán esparcidos a todos los vientos; y sabréis que yo Jehová he hablado". (Ez. 17:21). El cautiverio fue en sí mismo la palabra de Dios, para juzgar a Israel. El hecho es una palabra de Dios.

Con todo, el hecho va siempre acompañado de palabras. En este caso, las palabras pronunciadas por el profeta Ezequiel. Nunca se deja que el hecho hable por sí mismo, ni se deja que las personas infieran en las conclusiones del hecho. La palabra hablada siempre acompaña y explica la índole reveladora. Por tanto, la Revelación no es el hecho en sí mismo, sino el hecho-palabra.

Lo mismo hay que decir del Nuevo Testamento. Que *Cristo murió* es un hecho, pero que Cristo murió *por nuestros pecados* es la palabra interpretativa que hace que el hecho sea revelador. Sólo después de que la palabra interpretiva se entregara a los discípulos, éstos entendieron que la muerte de Cristo revelaba el amor de Dios.

Debemos dar un paso más. La palabra de Dios no sólo sigue al hecho histórico y le da una interpretación normativa: a menudo antecede y crea el hecho histórico. La prueba para saber si un profeta pronuncia o no la palabra del Señor consiste en comprobar si su palabra se cumple o no (Dt. 18:22). Porque cuando Dios habla, algo sucede. Ocurren hechos. "Yo Jehová he hablado; así haré a toda esta multitud perversa (...) morirán" (Nm. 14:35). "Jehová ha hablado, y yo lo haré" (Ez. 24:14). "En paz morirás (...) Porque he hablado la palabra, dice Jehová" (Jer. 34:5).

La palabra reveladora puede ser tanto hablada como escrita. Jeremías habló y también escribió la Palabra del Señor. Tanto sus manifestaciones habladas como escritas fueron "las palabras de Jehová" (Jer. 34:4, 6). Con este trasfondo, el Nuevo Testamento se refiere a las Escrituras del Antiguo Testamento como "la Palabra de Dios" (Jn. 10:35). Por este motivo el teólogo tiene razón, es más, así debe mantenerse al reconocer la Biblia como la Palabra de Dios.

La Revelación se ha dado en los sucesos únicos de la historia redentora. Estos acontecimientos se vieron acompañados por la palabra divinamente dada para su interpretación. La palabra, tanto hablada como escrita, es en sí misma parte del hecho total. La Biblia es tanto el registro de esta historia redentora como el resultado de la palabra interpretativa. Es la explicación necesaria y normativa de la índole reveladora de las acciones de Dios, porque está incluida en la revelación de Dios por medio del conjunto acción-palabra que constituye la Revelación.

Teología bíblica y el Canon

Se planteará en algún momento el interrogante de por qué el estudio de la Teología bíblica se limita a los sesenta y seis libros canónicos de la Biblia. ¿No debería usar la literatura intertestamentaria judía? ¿Acaso 1 Enoc no es igual de importante que el libro de Daniel? ¿Y 4 Esdras que el Apocalipsis de Juan? ¿Y Judit que Ester? De hecho, Stauffer insiste en que la "tradición bíblica antigua" en la que se basa la Teología bíblica debería incluir esta literatura judía no canónica[52]. Sin embargo, Stauffer omite un hecho muy importante. Los escritos canónicos son conscientes de participar en la historia redentora en tanto que los escritos no canónicos carecen de este sentido de historia redentora.

La Antigüedad está repleta de registros literarios que preservan las experiencias históricas, las aspiraciones religiosas, las hazañas literarias de otras épocas. En cierto sentido de la palabra, las Escrituras canónicas son como otros escritos antiguos en cuanto son los productos históricos y literarios de hombres que vivieron en un medio histórico distinto para conseguir objetivos inmediatos específicos. Pero hay una diferencia: los escritos de las Escrituras canónicas comparten la índole de Historia santa. Son los relatos que encarnan para nosotros la participación de Dios en la Historia. Hay muchos elementos que comparten por igual los Libros canónicos y los no canónicos. Jubileos y Génesis tratan, en gran parte, de lo mismo, y 1 Enoc y Daniel comparten muchos rasgos de la literatura apocalíptica. Pero los libros que no están en el Canon carecen del sentido de Historia santa que se encuentra en él. El Apocalipsis de Baruc y el Apocalipsis de Juan fueron escritos más o menos al mismo tiempo y ambos tratan de la Escatología apocalíptica, pero uno refleja la esperanza de un futuro feliz, y el otro constituye la conclusión de toda la narrativa bíbli-

[52] E. Stauffer, *NT Theology* (1955), cap. 1.

ca a que conduce la consumación de los propósitos de Dios expresados en los profetas, manifestados en la Encarnación de Cristo, y explicados en las Epístolas. Estos propósitos divinos, que han estado dirigiendo la Historia santa, llegan, por fin, a realizarse de forma perfecta en la consumación final a que conduce toda la Historia divinamente escogida. Los libros canónicos son parte, pues, de una unidad de historia redentora que les es intrínseca y no impuesta desde afuera[53]. No se podría reunir ninguna colección de sesenta y seis libros, mezcla de los escritos judíos apócrifos y de los escritos cristianos apócrifos que mantuviera una unidad íntima como la que se encuentra en los Libros de la Escritura.

Unidad y Diversidad

Como la Teología bíblica describe los hechos divinos en la Historia redentora, cabe esperar progreso en la Revelación. Las varias etapas de la interpretación profética de la historia de la redención son igualmente inspiradas y autoritativas, pero encarnan grados diferentes de captación de los mensajes implicados. La interpretación del Antiguo Testamento acerca de la redención divina ofrece esquemas amplios de la consumación del propósito final de Dios. Algunos estudiosos dan mucha importancia al hecho de que los Profetas tienen muy poco que decir y, a veces nada, acerca de la Era de la Iglesia. Sin embargo, la perspectiva desde la cual Dios les concedió ver a los Profetas los grandes hechos redentores es la de su propio ambiente: la historia de la nación israelita. Así también, algunos estudiosos distinguen claramente entre el "evangelio del Reino" que Jesús proclamó y el "evangelio de gracia" que Pablo predicó, como si fueran evangelios diferentes. Sin embargo, el evangelio del Reino es en esencia el mismo que el evangelio de gracia: las diferencias aparentes se deben a los puntos de vista diferentes que se dan a lo largo de la historia redentora. Debería resultar obvio que si nuestro Señor tuvo gran dificultad en transmitir a sus discípulos que la muerte mesiánica era un *hecho* dentro del propósito divino (Mt. 16:21 23), difícilmente hubiera podido instruirles acerca del *significado* lleno de gracia y redención de esa muerte. Era inevitable que el Evangelio, las buenas nuevas de la Redención, se presentaran en términos diferentes según fuera antes del suceso o después del mismo.

Por la misma razón, debemos esperar diversidad dentro de una unidad básica y, de hecho, esto es lo que encontramos. En la generación anterior algunos eruditos solían encontrar en la Teología bíblica una diversidad tan radical que destruía cualquier unidad genuina. Sin embargo, la crítica reciente reconoce en gran parte la unidad fundamental[54]. De hecho, A. M. Hunter llega hasta el extremo de expresar el deseo de que todos los libros de texto futuros acerca de la Teología del Nuevo Testamento se escriban desde un punto de vista sintético y no analítico[55]. Creemos, sin embargo, que este enfoque sintético, que siguen Richardson, Filson, Stauffer e incluso F. C. Grant, prescinde del importante hecho del desarrollo dentro del Nuevo Testamento. Hay mucha riqueza en la variedad de la Teología del Nuevo Testamento que no debe sacrificarse. Las enseñanzas del Reino de Dios en los Evangelios Sinópticos, la Vida eterna en Juan, la Justificación y la Vida en Cristo en Pablo, el Sumo Sacerdote celestial en Hebreos y el Cordero que es León e Hijo del Hombre que triunfa en Apocalipsis son diversas formas de describir los distintos aspectos y profundidad de significado encarnados en el Único Gran Evento Redentor: la persona y obra de Jesucristo. Se pierde mucho cuando no se reconoce esta variedad. Nuestro procedimiento, por tanto, no será un desarrollo monocromático de los distintos temas de la Redención, sino que trataremos de presentar el desarrollo, progreso y diversidad de significado que se plasman en los sucesos redentores de la Teología del Nuevo Testamento.

Este tema se desarrolla de forma más extensa en el ensayo de David Wenham que aparece al final de esta obra (capítulo 46).

[53] Ver B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (1970), 70ss.

[54] Cf. F. V. Filson, *One Lord, One Faith* (1943); E. Stauffer, *NT Theology*; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936); H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (1955).

[55] A. M. Hunter, *The Message of the NT* (1944), 121.

Primera parte

Los Evangelios Sinópticos

Capítulo 2

Juan el Bautista

Bibliografía: H. H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism," *HUCA* 15 (1940), 313-34; C. H. Kraeling, *John the Baptist* (1951); T. W. Manson, *The Servant Messiah* (1953), 36-58; T. W. Manson, "John the Baptist," *BJRL* 36 (1953-54), 395-412; W. F. Flemington, *The NT Doctrine of Baptism* (1953), 13-24; H. H. Rowley, "The Baptism of John and the Qumran Sect," en *NT Essays*, ed. por A. J. B. Higgins (1959), 218-29; E. Best, "Spirit-Baptism," *NT* 4 (1960), 236-44; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 31-44; J. A. T. Robinson, "The Baptism of John and the Qumran Community," *Twelve NT Studies* (1962), 11-27; C. Scobie, *John the Baptist* (1964); W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (1968); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), 8-22; L. F. Badia, *The Qumran Baptism and John the Baptist's Baptism* (1980); J. P. Meier, "John the Baptist in Matthew's Gospel," *JBL* 99 (1980), 383-405; K. Pusey, "Jewish Proselyte Baptism," *ET* 95 (1983-84), 141-45; D. C. Allison, "'Elijah Must come First,'" *JBL* 103 (1984), 256-58; B. Reicke, "The Historical Setting of John's Baptism," en *Jesus, the Gospels and the Church*, ed. E. P. Sanders (1987), 209-24; J. Murphy-O'Connor, "John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses," *NTS* 36 (1990), 359-74.

Un nuevo profeta

El significado del ministerio de Juan el Bautista se puede valorar sólo cuando se enmarca en su tiempo. Durante siglos, la voz viva de la profecía no se había dejado sentir. Dios ya no hablaba directamente a su pueblo por medio de una voz humana para dar a conocer su voluntad, para interpretar la razón de la opresión de Israel a manos de los gentiles, para con-

denar sus pecados, para llamar al arrepentimiento nacional, para amenazar con el juicio si no había tal arrepentimiento, ni para prometer liberación si la nación respondía.

En lugar de la voz viva de la profecía había dos canales de vida religiosa, ambos derivados de una fuente común: la religión escriba, que interpretaba la voluntad de Dios estrictamente en función de la obediencia a la Ley escrita, según la interpretaban los escribas y los apocalípticos, quienes además de la Ley basaban sus esperanzas de salvación futura en los escritos apocalípticos elaborados, por lo general, a partir de un modelo pseudoepigráfico.[1] No tenemos pruebas de que ninguno de los apocalípticos que produjeron un corpus literario tan extenso, se presentara nunca ante el pueblo como heraldo de la liberación escatológica venidera, como predicador de salvación, o sea, como voz profética que anunciara al pueblo "Así dijo el Señor." Tampoco hay pruebas de que sus escritos crearan movimientos escatológicos populares produciendo la expectativa de una intervención inminente de Dios para introducir su Reino. Esto habría sido el resultado inevitable si los apocalípticos hubieran encarnado el genuino espíritu profético. Los qumranianos esperaban una apocalíptica temprana, pero se retiraron al desierto y no trataron de preparar al pueblo para el fin.

Los movimientos de los que queda constancia fueron más bien rebeliones políticomilitares contra Roma, no pocas en número. Golpear a Roma significaba apoyar el Reino de Dios. Repetidas veces se levantaron en armas grandes grupos de gente, no sólo en apoyo de la independencia nacional, sino para implantar el Reino de Dios, para que sólo Dios y no Roma reinara sobre su pueblo.[2]

Algunos estudiosos han interpretado la comunidad de Qumrán como un movimiento escatológico profético. Estos sectarios creían en realidad que estaban inspirados por el Espíritu Santo, pero esta inspiración los condujo a encontrar nuevos significados en las escrituras del Antiguo Testamento, no a pronunciar una nueva palabra profética: "Así dice el Señor". En el sentido literal de la palabra, la comunidad de Qumrán fue un movimiento legalista. Además, no tenía ningún mensaje para Israel, sino que se retiró al desierto para obedecer la Ley de Dios y esperar la venida del Reino.

El significado histórico de la inesperada aparición de Juan sólo se podrá captar bien con este trasfondo. De repente, a un pueblo que se debatía bajo un régimen pagano que había usurpado la prerrogativa que sólo a

[1] Cf. 4 Esdras 14:37-48 donde se alude a setenta libros de esta clase que participan de la misma inspiración que la Escritura canónica.

[2] Ver T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953), y W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (1956) para el nacionalismo judío.

Dios le correspondía, que clamaba por la llegada del Reino de Dios y que sentía que Dios permanecía callado, se le apareció un nuevo profeta con el anuncio: "El reino de Dios está cerca".

Al acercarse a la madurez, Juan sintió un impulso interior que lo apartó de los centros de población para llevarlo al desierto (Lc. 1:80).[3] Al cabo de unos años, al parecer dedicados a la meditación y a la espera de Dios, "vino palabra de Dios a Juan" (Lc. 3:2), en respuesta a la cual Juan se apareció en el valle del Jordán para anunciar de forma profética que el Reino de Dios estaba cerca.

La indumentaria de Juan — el manto de pelo y el cinto de cuero –parece ser una imitación ex profeso de los distintivos externos del profeta (cf. Zac. 13:4; 2 R. 1:8, LXX). Algunos eruditos piensan que Juan quiso con ello indicar que se creía ser Elías,[4] pero, según Juan 1:21, Juan negó tal cosa.

Todo el comportamiento de Juan fue de carácter profético. Anunció que Dios estaba a apunto de entrar en acción a fin de manifestar su poder real, que en previsión de semejante acontecimiento las personas debían arrepentirse y, como prueba de arrepentimiento, debían someterse al bautismo. Todo esto lo hace por su propia autoridad profética, causado por la palabra de Dios que le había llegado. No es difícil imaginar la expectativa que crearía la aparición de un nuevo profeta con semejante anuncio lleno de emoción. Dios, quien durante siglos, según el pensamiento judío de la época, había permanecido inactivo, por fin comienza a tomar la iniciativa para cumplir las promesas de los profetas y para traer la plenitud del Reino. Al parecer, por toda Judea se difundió como fuego la noticia de la aparición de este nuevo profeta con el resultado de que grandes multitudes acudieron al Jordán, donde estaba predicando (Mc. 1:5), para escuchar su mensaje y someterse a sus exigencias. Por fin, Dios había enviado a un profeta para que manifestara su divina voluntad (Mc. 11:32; Mt. 14:5).

La crisis inminente

El anuncio que hizo Juan acerca de la próxima actividad divina en el Reino conllevaba dos aspectos. Tenía que sobrevenir un doble bautismo:

[3] La teoría de C. H. Kraeling de que para poder explicar el retiro de Juan al desierto se requiere una experiencia catastrófica (*John the Baptist*, 27) con el orden sacerdotal, que habría creado en Juan un repudio violento respecto al orden cúltico establecido, no es sino una conjetura. Se explica mucho mejor, según las propias palabras de Kraeling, con "el misterio esencial de la percepción profética y de la inspiración divina" (50). Otros estudiosos más recientes (Brownlee, J. A. T. Robinson, Scobie) están seguros de que Juan fue miembro de la secta de Qumrán "en el desierto". Se trata de una posibilidad obvia, pero queda siempre en el ámbito de la especulación.

[4] Cf. J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1952), 243.

el del Espíritu Santo y el de fuego (Mt. 3:11 = Lc. 3:16). Marcos, en su muy resumido relato del ministerio de Juan, menciona únicamente el bautismo del Espíritu (Mc. 1:8).

Este anuncio de Juan ha recibido dos interpretaciones distintas. La idea preponderante es que Juan anunció tan sólo un bautismo de fuego. Proclamó un juicio inminente de fuego purificador. La idea del bautismo del Espíritu se considera como un agregado cristiano a la luz de la experiencia de Pentecostés.[5] Otro punto de vista es que el bautismo de *pneuma* no es el Espíritu Santo, sino el soplo poderoso del Mesías que destruirá a sus enemigos[6] (Is. 11:4; 4 Esd. 13), o el viento del juicio divino que soplará sobre la era para llevarse la paja.[7]

Un tercer punto de vista afirma que Juan anuncia un solo bautismo que incluye dos elementos, el castigo de los malos y la purificación do los buenos.[8]

Otro punto de vista lo sugiere el contexto. El que ha de venir bautizará a los justos con el Espíritu Santo y a los malos con fuego. Juan anuncia, como opina Dunn, un solo bautismo, pero es un bautismo que conlleva dos elementos. La palabra "bautismo" se utiliza, desde luego, en sentido metafórico sin ninguna relación con el bautismo de agua. Es cierto que el Antiguo Testamento y el judaísmo no esperaban que el Mesías confiriera el Espíritu,[9] pero no hay razón para negarle a Juan un elemento nuevo.[10]

La expectativa de una manifestación escatológica del Espíritu encuentra una amplia base en el Antiguo Testamento. En una de las profecías del "siervo" de Isaías, Dios promete derramar su Espíritu sobre los descendientes de Jacob con poder vivificante y dador de vida (Is. 44:3-5). Este derramamiento del Espíritu de Dios será un elemento básico para producir una transformación de la era mesiánica en la que el Rey gobernará con justicia y prosperidad, y la justicia y la paz prevalecerán (Is. 32:15). Ezequiel promete la resurrección de la nación cuando Dios ponga su Espíritu dentro de ellos para darles vida (Ez. 37:14). Dios les dará un corazón y

[5] Ver V. Taylor, *Mark* (1952), 157; W. F. Flemington, *Baptism*, 19; T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, 42. Para más referencias ver G. R. Beasley-Murray, *Baptism*, 36; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 8.

[6] Ver C. H. Kraeling, *John the Baptist*, 61-63.

[7] C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (1947), 126. Para más literatura, ver J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 8-9.

[8] J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 12-13.

[9] V. Taylor, *Mark*, 157.

[10] La posibilidad de un bautismo doble la sugiere G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 46l; J. A. T. Robinson en *Twelve NT Studies*, 19; C. Scobie, *John the Baptist* (1964), 70-71. Robinson apoya su opinión en ideas parecidas de la literatura de Qumrán que son muy impresionantes.

espíritu nuevos al poner dentro de ellos su Espíritu, capacitándolos para caminar en obediencia a la voluntad de Dios (Ez. 36:27). En Joel se reitera una promesa parecida (Jl. 2:28-32). El gran y terrible Día del Señor irá acompañado de un gran derramamiento del Espíritu y de señales apocalípticas en los cielos y la tierra. Juan anuncia que estas promesas están a punto de cumplirse, no por su propio medio, sino por medio de alguien que le seguirá. El que ha de venir bautizará con el Espíritu Santo. El gran derramiento mesiánico del Espíritu está a punto de darse. Frente a este trasfondo de expectativa mesiánica no existe ninguna razón válida para insistir en que Juan sólo anunció un bautismo de juicio.

Juan también anuncia un bautismo de fuego. Por el contexto resulta claro que ello se refiere al juicio. El significado del doble bautismo con el Espíritu y el fuego se describe más en detalle con la metáfora de la limpieza de la era: el trigo se colocará en el granero mientras que la paja se consumirá con fuego inextinguible (Mt. 3:12; Lc. 3:17).[11] La descripción del fuego como "inextinguible" apunta a un juicio escatológico porque sobrepasa los límites de los medios ordinarios para destruir la paja (cf. Is. 1:31; 66:24; Jer. 7:20). La venida del Reino, la inminente venida divina, afectará a toda la humanidad. Habrá una distinción: a algunos los apartará el granjero divino y serán bautizados con el Espíritu Santo; otros serán destruidos en juicio con el bautismo de fuego. Esta perspectiva de un juicio venidero se enfatiza más con la advertencia de Juan: "¿Quién os enseñó a huir de la ira venidera?" El juicio está cerca y los árboles estériles serán cortados y arrojados al fuego (Mt. 3:7-10; Lc. 3:7-9). El carácter drástico de este anuncio se puede entender si recordamos que en un país pobre como Palestina, no es normal que se destruyan con fuego los árboles estériles, sino que se guardan para utilizar la madera con fines domésticos o de manufactura.[12] En el anuncio de Juan los árboles estériles serán consumidos en un ígneo holocausto de juicio.

El anuncio de Juan acerca del Reino preveía el cumplimiento de la expectiva del Antiguo Testamento en una doble dirección. Dios va a actuar con su poder real para la salvación de los justos y el juicio de los malos, los dos temas centrales que se encuentran en todo el Antiguo Testamento. El carácter del juicio entra dentro de la categoría "apocalíptica". El juicio de fuego no contempla la presencia histórica de Dios actuando a través de una nación, un agente "ungido" (Is. 45:1), en el que visita a Israel como tal con un juicio histórico de guerra. Es más un juicio de personas, realizado por un individuo mesiánico, con fuego apocalípti-

[11] Cf. Is. 17:13; Jer. 23:28s.

[12] Cf. C. H. Kraeling, *John the Baptist*, 44.

co. Esta clase de juicio se prevé en el Antiguo Testamento (Mal. 4:1; Nah. 1:6; Is. 30:33),[13] y la idea se desarrolla extensamente en la literatura intertestamentaria.

Es evidente que Juan, como los profetas del Antiguo Testamento, considera estos dos actos mesiánicos como dos aspectos de una sola visita, aunque no se afirme explícitamente tal hecho. Sin duda, Juan consideró que se daban simultáneamente.[14] Los debía llevar a cabo un personaje mesiánico al que Juan describe con la más sencilla de las frases: el que viene tras de mí (Mt. 3:11), que no era un título mesiánico de la época. No resulta claro cuál es, según Juan, el carácter de este libertador y juez mesiánico. Juan no utiliza para describirlo ni "Mesías" ni "Hijo del Hombre" ni "Siervo". El hecho de que sea el *agente* del juicio sugiere que será una persona sobrehumana más que un rey de la casa de David. Los *Salmos de Salomón*, escritos menos de cien años antes, prevén un rey de la casa de David, el Ungido del Señor, que establecerá el Reino con la destrucción de los perversos, "con la palabra de su boca" (*Sal. Salomón* 17:27), o sea, con poder sobrenatural. En la expectativa de Juan se percibe algo más que esto. El juicio de fuego parece sugerir un evento que acabaría con el siglo presente para comenzar el siglo venidero. Merece notarse que el anuncio de Juan trasciende la expectativa corriente del Antiguo Testamento ya que el personaje mesiánico va a ser tanto Salvador como Juez, en tanto que en el Antiguo Testamento es un rey de la casa de David que no actúa para el establecimiento del Reino.

El bautismo de Juan

Con el fin de preparar al pueblo para el Reino venidero, Juan los invita a arrepentirse y a someterse al bautismo de agua. El arrepentimiento (*metanoia*) es una idea del Antiguo Testamento y significa simplemente apartarse (*shub*) del pecado para volver a Dios. Dios llamó al Israel apóstata diciendo: "convertíos y volveos de vuestros ídolos, y apartad vuestro rostro de todas vuestras abominaciones" (Ez. 14:6; ver 18:30; Is. 55:6-7). La idea de conversión se expresa con el modismo de volver o regresar al Señor (Is. 19:22; 55:7; Ez. 33:11; Os. 14:1; Jl. 2:13). "Conversión" expresa la idea mejor que arrepentimiento. "Arrepentimiento" sugiere, sobre todo, pesar por el pecado; *metanoia* sugiere cambio de mente; la idea hebrea implica que el hombre da una vuelta total hacia Dios.

[13] Ver especialmente Sof. 1:2-6, 14-15, 18.
[14] Cf. G. Vos, *Biblical Theology* (1948), 339.

La literatura apocalíptica enfatizó poco la conversión. Israel era el pueblo de Dios porque era la única nación que había recibido la Ley (4 Esd. 7:20, 23). Dios hizo el mundo por Israel (4 Esd. 6:55; 7:11) y le dio la Ley para que pudiera salvarse (*Ap. Bar.* 48:21-24). Cuando Dios traiga el Reino, Israel se reunirá para gozar de la salvación mesiánica (*Sal. Salomón* 17:50) y para ser testigo del castigo de los gentiles (*As. Mos.* 10:7-10). El problema de los escritores apocalípticos era que el pueblo de Dios era obediente a la Ley aunque seguía sufriendo graves males.

En los escritos rabínicos hay una evidente contradicción en cuanto al arrepentimiento. Por una parte, los hijos de Abraham creyeron que su fidelidad había creado un depósito cuyo mérito estaba a disposición de todos los judíos.[15] Por otra parte, los rabinos le daban tanto valor al arrepentimiento que ha llegado a decirse que tal concepto es la doctrina judía de la salvación.[16] La razón estriba en que se entiende el arrepentimiento a la luz de la Ley. La idea prevalente de *teshuba* (arrepentimiento) es la legal.[17] La conversión significa volver a la Ley en obediencia a la voluntad expresa de Dios. Significa, por tanto, hacer obras buenas. La conversión se puede repetir cuando se incumplen los mandamientos y luego se vuelve a la obediencia.[18]

La idea de arrepentimiento también se enfatiza en la literatura de Qumrán, en la que los sectarios se llamaban a sí mismo, "los convertidos de Israel" (CD 6:5; 8:16) y enfatizaban tanto la pureza ritual como la conversión interna. "Que (el malo) no entre en el agua para tocar la purificación del santo, porque el hombre no es puro a no ser que se convierta de su maldad. Porque está manchado mientras incumpla su palabra" (1QS 5:13-14). Los sectarios practicaban a diario purificaciones corporales frecuentes para conseguir pureza ritual. Pero estas aguas de purificación tenían significado sólo cuando había, simultáneamente, rectitud moral (1QS 3:4-9). Sin embargo, todo el contexto de la conversión qumraniana significaba separación social de "los hijos de las tinieblas" y obediencia estricta a la interpretación sectaria de la Ley. Este punto de vista de ellos ha venido a denominarse "idea legalista de la conversión", por la que el ser humano "se separa del pecado y se aparta completamente de los pecadores para observar la Ley en su forma más pura".[19]

[15] A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (1896), 1:271; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909), cap. 12; H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum NT*, 1:117-19.
[16] G. F. Moore, *Judaism* (1927), 1:500.
[17] J. Behm, *TDNT* 4:997.
[18] Ibid., 997-98.
[19] J. B. Bauer, "Conversion," *Sacramentum Verbi* (1970), 1:138.

El bautismo de Juan rechazaba cualquier idea de rectitud nacionalista o legal y exigía una vuelta religioso-moral a Dios. No aceptaba que un pueblo fuera justo. Sólo los que se arrepienten, los que manifiestan arrepentimiento con una conducta diferente, eludirán el juicio venidero. De nada servirá ser descendiente de Abraham para vivir la salvación mesiánica. Los árboles estériles serán cortados y quemados, aunque, según la creencia de la época, hayan sido plantados por el Señor.[20] La base de la salvación mesiánica es fundamentalmente ético-religiosa y no nacionalista. Juan amonestó en términos violentos a los líderes religiosos de Israel (Mt. 3:7) a que huyeran, como serpientes ante el fuego, de la ira venidera. También éste es lenguaje escatológico con trasfondo del Antiguo Testamento.[21] El pensamiento judío de la época esperaba la visita de la ira de Dios, pero para que cayera sobre los gentiles. Juan dirige la ira hacia los judíos no arrepentidos.

Lucas ilustra el cambio que Juan pedía. Los que poseían en abundancia debían ayudar a los necesitados. Los cobradores de impuestos, en lugar de oprimir al pueblo para obtener más y más, deben recaudar sólo lo establecido. Esta exigencia los "haría enfrentarse con las estructuras económicas y sociales de las que eran parte".[22] A los soldados se les decía que se contentaran con la paga que tenían y que no se dedicaran a saqueos.

Un punto difícil es el de la relación exacta entre el bautismo de Juan y el perdón de pecados. Muchos eruditos le ven un significado sacramental a su bautismo; es "un acto sacramental de purificación que produce la remisión de pecados (...) y la conversión".[23] Marcos (1:4) y Lucas (3:3) hablan de un "bautismo de arrepentimiento para (*eis*) perdón de pecados". Lucas 3:3 muestra que el "arrepentimiento para (*eis*) perdón de pecados" es una expresión compacta y deberíamos, probablemente, entender toda la frase de Lucas 3:3 como descripción del bautismo, con *eis* relacionado sólo con arrepentimiento. No es un *bautismo* de arrepentimiento el que produce perdón de pecados, sino que el bautismo de Juan es la expresión del *arrepentimiento* que lleva al perdón de pecados.[24]

El origen del bautismo de Juan

Los eruditos no están de acuerdo con respecto al origen del bautismo de Juan. Algunos (Robinson, Brown, Scobie) piensan que Juan adaptó las purificaciones de los qumranianos a su bautismo de arrepentimiento. Scobie da mucha importancia a un pasaje del *Manual de Disciplina* (1QS 2:25-3:12) en el que encuentra una purificación de iniciación (bautismo).[25] Sin embargo, no resulta claro que los qumranianos tuvieran un bautismo distinto de iniciación. El contexto de este pasaje sugiere las purificaciones cotidianas de los que ya eran miembros de la secta.[26] Sigue siendo posible que Juan las adaptara, no obstante, a un solo rito irrepetible y escatológico.

Otros ven los antecedentes en el bautismo de prosélitos. Cuando un gentil abrazaba el judaísmo, tenía que someterse al baño ritual (bautismo) y a la circuncisión, y ofrecer sacrificios. El problema es que el bautismo de prosélitos se efectuaba ya en la época del Nuevo Testamento. A veces se niega tal cosa,[27] pero los expertos en literatura judaica lo afirman.[28] Como la inmersión de prosélitos la exponen en la Mishnah, las escuelas de Hillel y Shammai,[29] resulta que la práctica se remonta hasta muy cerca de la época neotestamentaria.

Algunos estudiosos han argumentado que sería demasiado paradójico que Juan tratara a los judíos como si fueran paganos,[30] pero puede muy bien ser que éste sea precisamente el punto de partida del bautismo de Juan. El acercamiento del Reino de Dios significaba que los judíos no podían encontrar seguridad en el hecho de que fueran hijos de Abraham; que los judíos, aparte del arrepentimiento, no tenían más seguridad de entrar en el Reino que los gentiles; que tanto judíos como gentiles debían arrepentirse y manifestar ese arrepentimiento sometiéndose al bautismo.

Hay ciertos elementos de similitud entre el bautismo de Juan y el bautismo de prosélitos. En ambos ritos, el candidato se sumergía totalmente o lo sumergían totalmente en agua. Ambos bautismos implicaban un elemento ético por cuanto la persona bautizada rompía con su antigua forma de conducta para dedicarse a una vida nueva. En ambos casos, el rito era de iniciación, para introducir al bautizado en una nueva comunión: uno en la comunión del pueblo judío, el otro en el círculo de aquellos que estaban dispuestos a compartir la salvación del Reino mesiánico venidero. Ambos ritos, en contraste con las purificaciones judías corrientes, se realizaban una vez para siempre.

[20] *1 En.* 10:16; 83:2, 5, 10.
[21] Is. 13:9; Sof. 1:15; 2:2s.; Mal. 3:2; 4:1.
[22] J. A. T. Robinson, "John the Baptist," *IDB* 2:960.
[23] J. Behm, *TDNT* 4:1001.
[24] J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 15; C. Scobie, *John the Baptist*, 112s.

[25] C. Scobie, *John the Baptist*, 104s.
[26] Ver H. H. Rowley, "The Baptism of John and the Qumran Sect," *NT Essays* (1959), 220s.; A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings of Qumran* (1961), 76, le da a esta sección el encabezamiento "El Censo Anual."
[27] T. M. Taylor, "The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism," *NTS* 2 (1956), 193-97.
[28] Ver H. H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism," *HUCA* 15 (1940), 313-14. Ver también T. F. Torrance, "Proselyte Baptism," *NTS* 1 (1954), 150-54.
[29] *Pes.* 8:8. Ver H. Danby, *The Mishnah* (1933), 148.
[30] G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 47.

Hay, sin embargo, varias diferencias marcadas entre los dos bautismos. El de Juan era de naturaleza escatológica, o sea, su *raison d'être* era preparar a las personas para el Reino venidero. Este hecho le da al bautismo de Juan su naturaleza irrepetible. La diferencia más notable es que, en tanto que el bautismo de prosélitos se administraba sólo a gentiles, el de Juan se impartía a los judíos.

Es posible que los antecedentes del bautismo de Juan no sean ni el bautismo qumraniano ni el de prosélitos, sino simplemente las purificaciones rituales del Antiguo Testamento. A los sacerdotes se les exigía que se lavaran antes de realizar sus funciones en el santuario, y al pueblo se le pedía que efectuara ciertos ritos de purificación en varias ocasiones (Lv. 11-15; Núm.19). Muchas expresiones proféticas bien conocidas exhortan a la purificación moral bajo la metáfora de limpiarse con agua (Is. 1:16ss.; Jer. 4:14), y otras prevén una purificación a manos de Dios en los últimos tiempos (Ez. 36:25; Zac. 13:l). Además, Isaías 44:3 relaciona el don del Espíritu con la purificación futura. Cualesquiera que sean los antecedentes, Juan da un nuevo significado al rito de inmersión cuando invita al arrepentimiento ante el Reino venidero.

Jesús y Juan

El significado del ministerio de Juan lo explica Jesús en un difícil pasaje, Mt.11:2ss. Después de haber sido encarcelado, Juan envió a Jesús a unos discípulos para que le preguntaran si era o no el Cristo. Muchos han interpretado esto en el sentido de que durante su encarcelamiento a manos de Herodes Antipas Juan se sintió desalentado y comenzó a poner en duda la realidad de su propio llamamiento y misión. Sin embargo, la clave se encuentra en Mateo 11:2: "Y al oír Juan (...) los hechos de Cristo". El punto es que no eran los hechos que Juan esperaba. No era ni bautismo de Espíritu ni de fuego. El Reino no había venido. El mundo seguía igual. Lo que Jesús hacía no era sino predicar amor y sanar enfermos. Esto no era lo que Juan había esperado. Nunca había puesto en duda su llamamiento y mensaje, sólo se interrogaba acerca de si Jesús era en realidad el que había de traer el Reino con poder apocalíptico.

Como respuesta, Jesús afirmó que la profecía mesiánica de Isaías 35:5 se había ido cumpliendo en su misión. Habían llegado los días del cumplimiento mesiánico. Luego le dio a Juan un espaldarazo de elogio; nunca antes había sido alguien tan grande, aunque el menor en el Reino de los cielos es mayor que él. "Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos *biazetai* (...) Porque todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan" (Mt. 11:12, 13). Luego Jesús afirmó que Juan era el Elías que habría

de anunciar el Día del Señor (Mal. 4:5). Es imposible decidir si la expresión "desde los días de Juan" tiene un sentido inclusivo o exclusivo: empezando con los días de Juan o *a partir* de los días de Juan. Wink hace mucho hincapié en este pasaje para argüir que la preposición *apo* en expresiones temporales es siempre inclusiva. Argumenta que la forma de hablar incluye a Juan en la era del Reino.[31] Sin embargo, esto no parece exacto. En Mateo 1:17 "desde David hasta la deportación" es exclusiva; David pertenece al período desde Abraham hasta David. La expresión, "ni osó alguno desde aquel día preguntarle más" (Mt. 22:46) significa "después de aquel día" en sentido exclusivo. Le hacían preguntas a Jesús acerca de ese día. Además, en el contexto, Juan no está en el Reino aunque era el mayor de los profetas. El último en el Reino es mayor que Juan (Mt. 11:11).[32] Concluimos que Jesús quiere decir que Juan es el mayor de los profetas; de hecho él es el último de los profetas. Con él llega a su fin la era de la Ley y los profetas. A partir de Juan, comienza a actuar en el mundo el Reino de Dios y el último en esta nueva era conoce más bendiciones que las que Juan conoció, porque disfruta de la comunión personal con el Mesías y de las bendiciones que ello conlleva. Juan es el heraldo que indica que ha concluido la Antigua Era y que la nueva está a punto de aparecer.

Juan en el Cuarto Evangelio

El relato del ministerio de Juan en el Cuarto Evangelio es bastante diferente del que se encuentra en los Sinópticos, porque Juan describe al que ha de venir como el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo (Jn. 1:29). La crítica moderna suele ver en el relato juanino una reinterpretación radical del ministerio de Juan por parte de la iglesia cristiana a la luz del ministerio mismo de Jesús. El anuncio sinóptico se deja de lado para centrarse en la Soteriología. El relato de Juan, por tanto, no es Historia sino reinterpretación teológica.[33] Sin embargo, esta conclusión resulta del todo innecesaria y prescinde de hechos importantes. El relato es históricamente consecuente y sicológicamente razonable tal cual lo tenemos. El relato del Evangelio de Juan presume los sucesos de los Evangelios Sinópticos. Así se indica claramente en Juan 1:32-33, donde ya ha ocurrido el bautismo de Jesús, y también por el hecho de que la misión de los sacerdotes y levitas para interrogar a Juan acerca de su autoridad debe haberse originado en sucesos como los que se describen en los Evangelios

[31] W. Wink, *John the Baptist*, 29. Ver también J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 47.

[32] Wink le sale al paso al problema considerando que este versículo es un agregado posterior de la Iglesia. Ibid., 25.

[33] Cf., por ejemplo, C. J. Wright, *Jesus the Revelation of God* (1950), 112-13.

Sinópticos. El Cuarto Evangelio no pretende ofrecer un relato diferente del de los Sinópticos, sino que representa una tradición diferente.

Esta proclamación distinta del ministerio mesiánico del Bautista debe entenderse como la interpretación que hace Juan de su experiencia en el bautismo de Jesús y bajo ulterior iluminación profética. Debería recordarse que si bien el ministerio del Bautista en los Sinópticos tiene varios puntos de contacto con el pensamiento escatológico y apocalíptico de la época, los elementos de divergencia son todavía más evidentes. "El misterio esencial de la percepción profética y de la inspiración divina" no puede explicarse con las limitaciones de una metodología naturalista.[34] El historiador cristiano no negará, pues, su realidad, porque es uno de los hechos básicos de la historia bíblica. La misma inspiración profética que condujo a Juan a anunciar la inminencia de la actividad divina para la salvación mesiánica, ahora, a la luz de su experiencia frente a Jesús, lo impulsa a agregar algo más. Cuando Jesús llegó a Juan para que lo bautizara, Juan reconoció que se encontraba ante la presencia de una persona diferente de los otros hombres. Jesús no tenía pecados que confesar ni lo llevaba al arrepentimiento ningún sentimiento de culpa. No podemos decidir si el reconocimiento por parte de Juan de la ausencia de pecado en Jesús se basó en una conversación en la que le hizo preguntas indagadoras o solamente en una iluminación profética. Es probable que hubiera algo de ambos elementos. Sea como fuere, Juan se convenció de su propia condición de pecado frente a la ausencia total del mismo en Jesús. Sin embargo, Jesús insistió en ser bautizado a fin de cumplir "toda justicia" (Mt. 3:15). En el acto del bautismo Dios le mostró a Juan que Jesús no sólo era hombre sin pecado, sino en realidad el que había de venir y Juan mismo había anunciado (Jn. 1:31-33). Al meditar más Juan acerca del significado de estos sucesos, el Espíritu profético lo condujo a agregar un nuevo elemento a su mensaje en que el que había de venir era el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

Otro elemento en la descripción que hace Juan del que había de venir, según RV, NVI y DHH, es que es el Hijo de Dios (1:34). Sin embargo, otras versiones dicen "Éste es el Escogido de Dios", y esta versión la siguen Brown y Morris.[35] Se basa en una variación textual muy fuerte que se encontró posiblemente en un papiro del siglo tercero y, sin duda alguna, en la Escritura original del Sinaítico, en las versiones antiguas latina y siríaca y en varios Padres. Como lo señalan tanto Brown como Morris, es fácil explicar el cambio de texto de "Escogido de Dios" a "Hijo de Dios" pero no sería fácil explicar el proceso inverso. Si aceptamos esta lectura, Juan está diciendo que Jesús es el objeto del llamamiento divino, y esto no presenta ningún problema teológico.

[34] Según C. H. Kraeling, *John the Baptist*, 50, "Lo que Juan sabía de Cristo, lo supo por revelación." L. Morris, *John* (1971), 149.

[35] R. E. Brown, *John*, 55; L. Morris, *John*, 153-54.

Capítulo 3

La necesidad del Reino: el mundo y la humanidad

Poco después de ser bautizado por Juan el Bautista, Jesús inició su ministerio de proclamar el Reino de Dios. Marcos describe el inicio de dicho ministerio con las palabras "después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, diciendo: el tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado" (Mc. 1:14-15). Mateo sintetiza dicho ministerio con las palabras: "y recorrió Jesús toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo" (Mt. 4:23). Lucas relata un incidente en Nazaret donde Jesús leyó una profecía acerca de la venida del Ungido por el Espíritu del Señor. Este ungido proclamaría la venida del año aceptable del Señor, y luego afirmó, "Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros" (Lc. 4:18-21). No se pueden entender el mensaje y los milagros de Jesús a no ser que se interpreten en el marco de su idea acerca del mundo y de la humanidad, y de la necesidad de la venida del Reino.

Dualismo escatológico

Bibliografía: G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 83-97; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), 264-71; P. Hanson, The Dawn of Apocalyptic (1972²); L. Morris, *Apocalyptic* (1972); G. E. Ladd, "Apocalyptic and NT Theology," en *Reconcilation and Hope*, ed. R. Banks (1974), 285-96; C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of the Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (1982), 156-89.

Los profetas del Antiguo Testamento esperaban el Día del Señor y la visita divina que purificaría el mundo del mal y del pecado para constituir el Reino perfecto de Dios en la tierra. Encontramos, pues, en el Antiguo Testamento, un contraste entre el orden actual de cosas y el orden redimido del Reino de Dios.[1] La diferencia entre los órdenes antiguo y nuevo se describe de manera diferente, con grados distintos de continuidad y discontinuidad entre ambos; Amós (9:13-15) describe el Reino en términos muy de este mundo, en tanto que Isaías ve el orden nuevo como los cielos nuevos y la tierra nueva (Is. 65:17).

La idea de un orden nuevo redimido se describe en términos diferentes en la literatura del judaísmo tardío. A veces se describe el Reino de Dios en términos muy mundanos, como si el orden nuevo significara sencillamente la perfección del orden antiguo[2] a veces conlleva una transformación radical del orden antiguo de forma que se describe el orden nuevo con un idioma transcendental.[3] En algunos apocalipsis tardíos, hay primero un reino terrenal temporal, seguido de un nuevo orden eterno transformado.[4]

En algún momento de este desarrollo histórico surgió una nueva expresión de este siglo y el siglo venidero.[5] No podemos determinar con precisión la evolución de la expresión. La primera prueba de que se dispone se encuentra en *1 Enoc* 71:15, que se refiere al "mundo venidero" y, probablemente, representa el *olam haba* hebreo – el siglo venidero.[6] La expresión no adquiere su significado pleno en la literatura judía hasta el siglo primero d. C. en los libros 4 Esdras y *Apocalipsis de Baruc.*[7]

La expresión acerca de dos siglos se volvió muy común en la literatura rabínica a partir de *Pirke Aboth*, que contiene refranes rabínicos del siglo tercero A. C.[8] La más antigua de estas referencias no parece ser anterior al siglo primero d. C.[9]

[1] El término "el Reino de Dios" no se utiliza en el Antiguo Testamento para describir el nuevo orden que se inicia con el Día del Señor, pero la idea está implícita en los profetas. Ver J. Bright, *The Kingdom of God* (1953).

[2] Ver *1 En.* 1-36; *Sal. Salomón* 17, 18.

[3] *1 En.* 37-71.

[4] 4 Esd. 7:28ss.; *Apoc. Bar.* 40:3

[5] Lamentablemente, los conceptos que esta terminología conlleva a menudo se ven oscurecidos debido a que el término *aiœn* (heb. *olam*) se traduce por "mundo" en lugar de por "siglo".

[6] H. Sasse, *TDNT* 1:207. Sasse opina que *1 En.* 48:7, "este mundo de injusticia", encarna también esta misma expresión. Ver también *1 En.* 16:1, "El siglo será consumado".

[7] Ver 4 Esd. 7:50, "El Altísimo ha hecho no un siglo sino dos" (traducción de G. H. Box); 8:1, "Este siglo el Altísimo lo ha hecho pasa muchos, pero el siglo venidero para pocos". Ver también 4 Esd. 7:113; *Apoc. Bar.*14:13; 15:7.

[8] Ver *Pirke Aboth* 4:1, 21, 22; 6:4, 7.

[9] P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934), 65. *Aboth* 2:7, que habla de "la vida del siglo venidero", puede remontarse a Hillel en el siglo primero a. C. Ver G. Dalman, *The Words of Jesús* (1909), 150.

Cualquiera que sea el origen de esta expresión concreta, la idea que expresa se remonta al contraste que presenta el Antiguo Testamento entre el mundo presente y el mundo futuro redimido. Proporciona el marco de referencia para todo el mensaje y ministerio de Jesús que relatan los Evangelios Sinópticos. La expresión completa se encuentra en Mateo 12:32: "al que hable contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero. Aunque la expresión en este lugar podría ser una fórmula especial de Mateo,[10] vuelve a aparecer en la pregunta del joven rico acerca del camino hacia la vida eterna. En la conversación posterior con los discípulos, Jesús contrapone la situación de ellos "en este tiempo" con la vida eterna que experimentarán "en el siglo venidero" (Mt. 10:30). La expresión "este tiempo" (*en tó kaió toutó*) es sinónimo de "este siglo" (ver Ro. 8:18).

Cullmann ha expuesto correctamente la idea de que el dualismo escatológico es la infraestructura de la historia redentora.[11] En el Nuevo Testamento no hay ninguna palabra para "eternidad", y no debemos pensar en ella como hicieron los griegos, en algo distinto del tiempo. En el pensamiento bíblico eternidad es tiempo sin fin. En el helenismo la humanidad anhela la liberación del ámbito temporal para estar en un mundo del más allá atemporal,[12] pero en el pensamiento bíblico el tiempo es la esfera de la existencia humana tanto ahora como en el futuro. La impresión que produce una versión de Apocalipsis 10:6, "el tiempo no sería más", la corrigen otras versiones cuando dicen, "ya no habrá más demora". Todo el Nuevo Testamento expresa la idea de eternidad con la frase *eis ton aióna*, traducida como "para siempre" o "jamás" (Mc. 3:29) o *eis tous aiónas* (Lc. l:33, 55) o a veces *eis tous aiónas tón aionon* (Gá. 1:5; 1 P. 4:11; Ap.1:18), traducida "por los siglos de los siglos."

El siglo venidero y el Reino de Dios a veces son términos intercambiables. En respuesta al joven rico que preguntaba cuál era el camino hacia la vida eterna, Jesús contestó que la vida eterna es la vida del siglo venidero (Mc. 10:30). Siempre se considera el siglo venidero desde el punto de vista del propósito redentor de Dios para la humanidad, no desde el punto de vista del injusto. La consecución de "ese siglo", es decir, del siglo venidero, es una bendición reservada para el pueblo de Dios. Se iniciará con la resurrección de los muertos (Lc. 20:35) y es el siglo en el que ya no habrá muerte. Los que lo alcanzan serán como los ángeles por cuanto serán

[10] Mc. 3:29 tiene, "es reo de juiciob eterno".

[11] O. Cullmann, *Christ and Time* (1950), 37ss.

[12] E. Jenni, "Time," *IDB* 4:648.

inmortales. Sólo entonces experimentarán todo lo que significa ser hijos de Dios (Lc. 20:34-36). La vida resucitada es, por tanto, vida eterna – la vida del siglo venidero – la vida del Reino de Dios.

No sólo la resurrección señala la transición de este siglo al venidero: la parusía de Cristo indicará la finalización de este siglo (Mt. 24:3). El Hijo del Hombre vendrá con poder y gran gloria y enviará a sus ángeles para que reúnan a los elegidos de los cuatro puntos cardinales de la tierra en el Reino de Dios (24:30-31).

La versión que ofrece Mateo de las parábolas del Reino habla tres veces del fin del siglo (Mt. 13:39, 40, 49), pero el concepto persiste en todos los Evangelios. La parábola del trigo y la cizaña (Mt.13:36-43) contrapone la situación en este siglo a la que existirá en el Reino de Dios. En este siglo, el trigo y la cizaña – hijos del Reino e hijos del Maligno – viven juntos en una sociedad mixta. La separación de justos e injustos se producirá únicamente en la cosecha – el juicio. Luego "todos los que sirven de tropiezo" y "los que hacen iniquidad" sufrirán el juicio divino, mientras que "los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre" (Mt. 13:42-43).

La naturaleza de este siglo es tal que se contrapone al siglo venidero y al Reino de Dios. Así se presenta en la parábola del sembrador. El sembrador siembra la semilla, que es "la palabra del reino" (Mt. 13:19). La palabra parece echar raíz en muchas vidas, pero las preocupaciones de este siglo (Mc. 4:19; Mt. 13:22) la ahogan de modo que resulta estéril. Desde este punto de vista, este siglo no es pecaminoso en sí mismo, sino que cuando las preocupaciones de la vida se convierten en el objeto principal de interés de modo que los hombres olvidan el Reino de Dios, entonces se vuelven pecaminosas.

Pablo va más lejos aún que las palabras de Jesús y habla acerca del "presente siglo malo" (Gá.1:4) La sabiduría de este siglo no puede alcanzar a Dios (1 Co. 2:6). Exhorta a los romanos a que no se conformen a este siglo, sino a que se transformen con el poder nuevo que actúa en aquellos que creen en Cristo (Ro. 12:2). Todo esto es consecuente con el concepto de los dos siglos que se encuentra en los Sinópticos.

En este dualismo escatológico, Jesús y Pablo tuvieron la misma idea del mundo que predominaba en el judaísmo. Es en esencia la idea apocalíptica de la Historia. Algunos estudiosos defienden que esa idea no era un desarrollo natural de la genuina esperanza profética hebrea, la cual buscaba un reino terrenal dentro de la Historia. Sin embargo, se puede argüir que la esperanza profética del Antiguo Testamento respecto a la venida del Reino conllevaba siempre una entrada catastrófica por parte de Dios e implicaba siempre continuidad y discontinuidad respecto al orden antiguo.[13] Vos opina que este dualismo escatológico que se desarrolla en el judaísmo se introdujo debido a la inspiración divina ejercida sobre los escritores de la época del Nuevo Testamento. De ser así, fue un desarrollo de la esperanza profética del Antiguo Testamento.[14]

En resumen, este siglo, que se extiende desde la creación hasta el Día del Señor, que en los Evangelios se designa en función de la parusía de Cristo, de la resurrección y el juicio, es el siglo de la existencia humana caracterizada por la debilidad y mortalidad, del mal, del pecado y de la muerte. El siglo venidero verá la realización de todo lo que significa el Reino de Dios y será el siglo de resurrección en la eterna vida del Reino de Dios. Cada detalle de los Evangelios apunta hacia la idea de que la vida en el Reino de Dios en el siglo venidero será vida en la tierra, aunque vida transformada gracias al gobierno real de Dios cuando su pueblo llegue a la plenitud total de las bendiciones divinas (Mt. 19:28).

En consecuencia, cuando Jesús proclamó la venida del Reino de Dios, lo hizo con el trasfondo del pensamiento hebreo-judío, que consideraba a los hombres como viviendo en una situación dominada por el pecado, el mal y la muerte, y de la que necesitaban ser rescatados. Su proclamación del Reino incluye la esperanza, que se remonta a los profetas del Antiguo Testamento, que prevé un nuevo siglo en el que todos los males del siglo antiguo se verán purificados, por la acción de Dios, de su existencia humana y terrenal.

El Mundo Espiritual

Bibliografía: A. Fridrichsen, "The Conflict of Jesus with the Unclean Spirits," *Theology* 22 (1931), 122-35; W. O. E. Oesterley, "Angelology and Demonology in Early Judaism," en *A Companion to the Bible*, ed. T. W. Manson (1939), 332-47; E. Langton, *Good and Evil Spirits: A Study of the Jewish and Christian Doctrine* (1942); G. H. C. MacGregor, "Principalities and Powers," *NTS* 1 (1954), 17-28; G. B. Caird, *Principalities and Powers* (1956); J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (1961); T. Ling, *The Significance of Satan* (1961); H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT* (1961); D. S. Russell, "Angels and Demons," en *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), 235-62; W. Manson, "Principalities and Powers: The Spiritual Background of the Work of Jesus in the Synoptic Gospels," *Jesus and the Christian* (1967), 77-90; J. G. Kallas, *Jesus and the Power of Satan* (1968); C. B. Bass, "Satan and Demonology in Eschatological Perspective," en

[13] Ese es uno de los argumentos principales en el capítulo acerca de la promesa del Antiguo Testamento en *Jesus and the Kingdom* del autor (1964).

[14] G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952), 28.

Demon Possession, ed. J. W. Montgomery (1976), 364-71; J. D. G. Dunn and G. H. Twelftree, "Demon-Possession and Exorcism in the NT," *Churchman* 94 (1980), 210-25; R. Yates, "The Powers of Evil in the New Testament," *EQ* 52 (1980), 97-111; W. Wink, *Naming the Powers* (1984); G. H. Twelftree, *Christ Triumphant: Exorcism Then and Now* (1985); W. Wink, *Unmasking the Powers* (1986); A. G. Van Aarde, "Demonology in NT Times," en *Like a Roaring Lion*, ed. P. de Villiers (1987), 22-37; W. Wink, *Engaging the Powers* (1992).

Satanás

Después de su bautismo, Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto para que fuera tentado por el Diablo (Mt. 4:1). Una de las tentaciones consistió en ser llevado a un montículo – probablemente en su imaginación – para que le fueran presentados todos los reinos del mundo en toda su gloria. Entonces el Diablo le dijo a Jesús, "A ti te daré toda esta potestad, y la gloria de ellos; porque a mí me ha sido entregada, y a quien quiero la doy" (Lc. 4:6). A lo largo de los Evangelios Sinópticos, se describe a Satanás[15] como un espíritu sobrenatural y maligno que está al frente de una hueste de espíritus malignos inferiores, llamados demonios. Como éstos es "el príncipe de los demonios" (Mc. 3:22).

Los antecedentes de este concepto se encuentran en el Antiguo Testamento, que describe a Dios como rodeado de una hueste celestial de espíritus que le sirven y cumplen sus órdenes (Sal. 82:1; 89:6; Dn. 1:10). Muchos eruditos ven en Deuteronomio 32:8, donde la versión revisada en inglés (ver la nota de RV 1995) usa "hijos de Dios", un reflejo de la idea de que Dios cuidaba de las naciones por medio de seres espirituales subordinados.[16] En Job 1-2 Satanás es uno de estos "hijos de Dios" que aparece ante Dios para acusar a Job y recibir permiso para someterlo a prueba. En 1 Cr. 21:1, Satanás incita a David a pecar.[17]

El judaísmo intertestamentario multiplicó el concepto de espíritus malignos. Pocas veces se llama a Satanás el cabecilla de los espíritus; en vez de ello aparecen nombres como Mastema, Azazel, Semjaza, Belial y Asmodeo. Belial es el término más común en los escritos de Qumrán. El término "demonios" no aparece con frecuencia, pero hay huestes de espíritus malignos que están sometidas al cabecilla de los espíritus. En *1 Enoc* estos espíritus malos eran los espíritus de gigantes resultados de la unión de ángeles caídos, llamados "vigilantes", con mujeres (*1 En.* 15). Estos espíritus malignos son la fuente de toda clase de males en la tierra. La caída de estos ángeles se describe en *1 Enoc* 6, con los nombres de dieciocho líderes, todos bajo el liderato de Semiazaz. Tuvieron que descender a la tierra desde el cielo porque desearon a mujeres y se emparejaron con ellas. Estos ángeles enseñaron a los hombres toda clase de prácticas y toda la tierra se corrompió por las acciones de estos ángeles caídos, sobre todo Azazel, al que se atribuye toda clase de pecado, (*1 En.*10:8). A veces en *1 Enoc* se llama a los espíritus malignos, satanes, que acusan a los hombres como en el Antiguo Testamento (*1 En.* 40:7; 65:6) y los tientan para que pequen (*1 En.* 69:4ss.).[18] Sólo un cabecilla, Satanás, se menciona dos veces (*1 En.* 54:3, 6).

La función principal de Satanás en los Evangelio es oponerse al propósito redentor de Dios. En el relato de la tentación se atribuye un poder sobre el mundo que Jesús no pone en duda. La tentación consiste en el esfuerzo por desviarlo de su misión divinamente recibida como Siervo Sufriente y obtener poder mediante la sujeción a Satanás. Esta idea la expresa en forma todavía más viva Pablo cuando llama a Satanás "dios de este siglo" (2 Co. 4:4). En el judaísmo se encuentra la misma teología de un reino del mal. El *Testamento de Daniel* describe al presente como "el reino del enemigo" (*Test. Dan.* 6:4). El *Manual de Disciplina* habla de este siglo como del tiempo del "dominio de Belial" (1QS 1:17, 23; 2:19), e igual hace el *Rollo de la Guerra* (1QM 14:19). La misma idea se refleja en Mateo 12:29 donde Jesús invade "la casa del hombre fuerte" – este siglo – para saquearlo.

Ni en el judaísmo ni en el Nuevo Testamento se vuelve en dualismo absoluto este antitético reino del mal que se opone al Reino de Dios. Los ángeles caídos nada pueden delante del poder de Dios y sus ángeles. En el Nuevo Testamento, todos estos poderes espirituales son criaturas de Dios y, por tanto, están sujetas a su poder. En la literatura apocalíptica serán condenadas en el Día del juicio.

La doctrina de Satanás y de los demonios tiene varias implicaciones teológicas. Dios no impone a los hombres el mal de forma directa, ni tampoco es el mal un azar ciego o destino caprichoso. El mal tiene su raíz

[15] "Satanás" procede del verbo hebreo que significa "oponer, obstruir". En la LXX la palabra se traduce uniformemente por *diabolos*, que significa "el calumniador". De sus antecedentes hebreos arrastra el significado de "el adversario" (1 P. 5:8). Se usan las dos palabras de forma intercambiable, tanto en los Evangelios como en el resto del Nuevo Testamento. También se le llama Belzebú (Mt. 3:22; es incierta la forma de deletrear), "el tentador" (Mt. 4:3), "el malo" (Mt. 13:19), "el enemigo" (Mt. 13:39).

[16] Ver también Dn. 10:13, 20-21.

[17] Sobre Satanás y la hueste celestial en el Antiguo Testamento, ver E. Jacob, *Theology of the OT* (1958), 70-72; T. H. Gaster, "Satan," *IDB* 4:224-25; G. E. Wright, "The Faith of Israel," *IB* 1:359-62; J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (1961), cap. 4.

[18] En cuanto a la demonología en el judaísmo, ver D. S. Russell, *The Method and Method of the Jewish Apocalyptic* (1964), 235-62. Que Satanás sea un ángel caído, no se enseña de forma explícita en la literatura bíblica, excepto en Judas 6 y 2 P. 2:4.

en la personalidad. Pero el mal no es mayor que la humanidad. La voluntad humana lo puede resistir, aunque también puede ceder ante el mismo. Con todo, el mal no es un conflicto desorganizado y caótico de poderes, como en el animismo, sino que está bajo la dirección de una sola voluntad cuyo propósito es frustrar la voluntad de Dios. Además, no falta una base racional a favor de la creación de poderes espirituales a los que se les permitiera ser hostiles a Dios. "Cuando ya se han eliminado adornos fantásticos y mitológicos del esquema apocalíptico, subsiste el postulado central que es el fundamento de todos los intentos por encontrar una solución satisfactoria al problema del mal, a saber, que hay que pagar un precio por la libertad."[19]

En los Sinópticos, la actividad de Satanás se aprecia en varios aspectos. En un caso se habla de una mujer, tullida durante dieciocho años, como atada a Satanás (Lc. 13:16). Pero las actividades de Satanás son, sobre todo, éticas. En la parábola del trigo y la cizaña, que representa la sociedad mixta de este mundo, el trigo simboliza a los "hijos del reino" en tanto que la cizaña son "los hijos del mal" (Mt. 13:38). La sociedad se divide, pues, en dos clases contrapuestas: los que escuchan y reciben la palabra del Reino y los que no la conocen o la rechazan. Además, el propósito de Satanás es, siempre que puede, arrancar la palabra del Reino, de los corazones que están demasiado endurecidos para recibirla (Mt. 4:15). Trató de desviar a Jesús de su misión redentora en la tentación, y habló por medio de Pedro para sugerir que el papel del Mesías no podía ser sufrir y morir (Mc. 8:33). Satanás entró en Judas, guiándole a entregar a Jesús a los sacerdotes (Lc. 22:3). También quiso zarandear a Pedro para demostrar lo falso de su fe (Lc. 22:31), para mostrar que en realidad no era sino paja. El propósito satánico en este caso fracasó ante la oración de Jesús.

Este trasfondo de mal satánico constituye el antecedente cósmico de la misión de Jesús y de su proclamación del Reino de Dios. En cuanto a si existe semejante personaje espiritual malo o no, ni la Ciencia ni la Filosofía tienen nada que decir. No es, en realidad, más difícil creer en la existencia de un espíritu malévolo tras los desastres de la Historia humana que creer en la existencia de un espíritu bueno, Dios. Nuestro propósito es, primariamente, mostrar que la teología del Reino de Dios es esencialmente la teología del conflicto y del triunfo sobre el reino de Satanás.

Un hecho es muy significativo: ni los Sinópticos ni el resto del Nuevo Testamento muestran ningún interés especulativo ni por Satanás ni por los demonios tal como lo hacen algunos apocalípticos judíos. Los diversos

[19] T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 158.

nombres de los apocalípticos así lo atestiguan. El interés del Nuevo Testamento es totalmente profético y redentor. Reconoce el poder sobrenatural del mal, pero centra su interés en la obra redentora de Dios por rescatar a la humanidad de estas fuerzas malignas.

Demonios

En los Sinópticos, la prueba más característica del poder de Satanás es la capacidad de los demonios para posesionarse del centro de la personalidad de los hombres. Con toda claridad se presenta a los demonios como espíritus sobrenaturales malos. Al comienzo mismo de su ministerio en Capernaum, Jesús se encontró cara a cara con el poder demoníaco. De inmediato, el demonio reconoció a Jesús por percepción directa y dijo, "¿Qué tienes con nosotros, Jesús nazareno? ¿Has venido para destruirnos? Sé quién eres, el Santo de Dios" (Mc. 1:24). En el judaísmo, la destrucción de los poderes satánicos se esperaba al final del siglo cuando llegara el Reino de Dios. El demonio reconoce en Jesús un poder sobrenatural que es capaz de aplastar al poder satánico en cualquier tiempo y lugar.

La posesión demoníaca se manifestaba de varias maneras. A veces aparecía con otras aflicciones de índole física: con la mudez (Mt. 9:32), con la ceguera y la mudez (Mt. 12:22) y con la epilepsia (Mt. 17:15, 18). Hay un único lugar en el que se identifica la posesión demoníaca con la enfermedad mental. Obviamente, el poseído gadareno que moraba en los sepulcros y tenía una fortaleza sobrehumana, estaba loco. El relato dice que después de ser sanado encontraron al hombre vestido y en su juicio (Mc. 5:15). Si bien todo esto sugiere que el hombre había estado loco, no es necesario concluir que su enfermedad era un caso de simple locura. Más bien el trastorno se debía a que el centro de su personalidad estaba bajo el influjo de poderes extraños.[20]

No es exacto, sin embargo, diluir la explicación de la posesión diabólica diciendo que "es una interpretación antigua de lo que ahora conocemos como distintas formas de locura. A menudo en los Sinópticos se distingue la posesión diabólica de las otras enfermedades. Jesús sanó tanto a los enfermos como a los posesos (Mc. 1:32). Se distingue la posesión diabólica de la epilepsia y la parálisis (Mt. 4:24), de la enfermedad y la lepra (Mt. 10:8). Sin embargo, el exorcismo de la posesión fue una de las acciones más características del poder de Jesús. Había, claro está, personas que practicaban las artes mágicas y los sortilegios y que pretendían echar a los demonios.[21] Sin embargo, en el mundo antiguo la creencia en los demo-

[20] W. Foerster, *TDNT* 2:19.
[21] Ver Hch. 19:19-20, y el relato del exorcismo de demonios en Josefo, *Ant.* 8.2.5

nios y su exorcismo estaba entremezclada con una magia tosca. Por el contrario, lo sorprendente en el ministerio de Jesús fue el poder de su simple palabra: "¿Qué es esto? ¿Qué nueva doctrina es ésta que con autoridad manda aún a los espíritus inmundos y le obedecen?" (Mc. 1:27).

El papel que representa el exorcismo de los demonio en el ministerio de Jesús ha sido piedra de tropiezo para los intérpretes modernos. Dado que la Teología bíblica es primordialmente una disciplina descriptiva, nuestra tarea principal es presentar la misión de Jesús en su marco histórico y no podemos eludir la conclusión, como veremos, de que el mensaje de Jesús acerca de la venida del Reino de Dios implicaba una lucha fundamental con esta esfera espiritual del mal y su triunfo sobre ella. Con todo, no podemos permanecer indiferentes ante la pertinencia de la Teología del Nuevo Testamento para nuestra propia época.

Algunos estudiosos admiten que Jesús parece haber creído en Satanás y en los demonios, pero esto es una simple adaptación a los conceptos de la época y no representa, de ninguna manera, el contenido de las enseñanzas de Jesús; tampoco se vería disminuida su autoridad como maestro porque hubiera reconocido que los demonios no existen. El propósito de Jesús fue ético y utilizaba los conceptos de su tiempo como símbolos útiles para sus fines éticos. No pretendió dar información acerca de la existencia o la conducta de seres sobrenaturales.[22] Esta explicación es totalmente inadecuada.[23]

Otra interpretación parecida a ésta dice que Jesús fue hijo de su tiempo y se equivocó al creer en los demonios. Lo que los antiguos llamaban posesión diabólica, de hecho, no era sino perturbación mental y el hombre contemporáneo hubiera descrito el fenómeno en términos de enfermedad mental.[24] McCasland defiende, además, la sabiduría y elevada índole moral de Jesús. Fue un hombre de gran autoridad, lleno del Espíritu Santo. Sin embargo, si esto es así, surge una gran dificultad en la admisión de que Jesús erró creyendo en los demonios, porque el exorcismo de éstos no fue una actividad tangencial de su ministerio, sino una manifestación del propósito esencial del Reino de Dios en este siglo perverso. Debemos reconocer en el exorcismo de demonios la conciencia por parte de Jesús de comprometerse con un conflicto real con el mundo espiritual, conflicto que formaba parte de la médula misma de su misión mesiánica. Decir que "los demonios y los ángeles son para el Evangelio de Jesús simples elementos irracionales sin una función obvia en su enseñanza como un todo"[25] no refleja los Evangelios. Lo demoníaco es absolutamente esencial para comprender la interpretación que hace Jesús de la situación de pecado y de la necesidad que tiene la humanidad del Reino de Dios. La humanidad está esclavizada por un poder personal más fuerte que ella. En la médula misma de la misión de nuestro Señor está la necesidad de rescatar a las personas de la esclavitud del reino satánico y de conducirlas a la esfera del Reino de Dios. Todo lo que sea menos que esto implica una reinterpretación esencial de algunos de los hechos básicos del evangelio.

[22] G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), 86-91.
[23] E. Langton, *Essentials of Demonology* (1949), 173.
[24] S. V. McCasland, *By the Finger of God* (1951).

Una tercera interpretación va más lejos que las dos anteriores. Encuentra en el concepto bíblico de los demonios una verdad esencial: hay un elemento demoníaco en la experiencia humana. "Al contemplar la Historia, lo que vemos a menudo no es simplemente lo impersonal y vacío, sino lo irracional y demente. El rostro que nos contempla a menudo se asemeja al loco. Es cierto que cuando Jesús contemplaba a las personas, no siempre las veía como unidades morales racionales o espíritus autónomos independientes; veía sus almas como un campo de batalla, un ruedo o anfiteatro de conflictos trágicos entre los poderes cósmicos contrapuestos del Espíritu Santo de Dios y de Satanás."[26]

Sin duda, la historia de la creencia de la Iglesia en los demonios y brujos la ha utilizado el pueblo supersticioso para producir mucho mal y sufrimiento. Pero a pesar de los abusos del concepto, ni la Ciencia ni la Filosofía pueden probar o afirmar razonablemente que no existen los espíritus o seres sobrehumanos. Si por razones lógicas rechazamos *a priori* la creencia de Jesús en la existencia de una esfera de poderes espirituales malignos, resulta difícil entender por qué no se puede también eliminar la creencia de Cristo en un Dios personal, o por qué semejante proceso de eliminación no podría aplicarse con éxito a toda la literatura contemporánea.[27] Una vez que se han tenido en cuenta las teorías de ajuste y enfermedad mental y el impacto de una personalidad poderosa, "estamos frente a una especie de misterio y muchas preguntas sin respuesta".[28]

El mundo

Si bien Jesús compartió la actitud general neotestamentaria de este siglo como dominio de Satanás, no considera el mundo creado como malo. El dualismo griego contraponía el mundo noumenal, al que pertenece el

[25] J. W. Bowman, *The Religion of Maturity*, 258.
[26] W. Manson, "Principalities and Powers," *Jesus and the Christian* (1967), 87.
[27] O. C. Whitehouse, "Satan," *HDB* 4:411.
[28] E. Langton, *Essentials of Demonology*, 162.

alma del hombre, al mundo fenoménico, que incluye el cuerpo del ser humano. Era sabio quien sometía a disciplina su mente y controlaba los apetitos de su cuerpo de tal forma que el alma se veía libre de las influencias obstaculizantes del mundo material. En el pensamiento gnóstico posterior el mundo material era *ipso facto* del mal. El pensamiento hebreo, por otra parte, consideraba el mundo como creación de Dios y, aunque estaba lleno de males, en sí mismo era bueno.

Jesús compartió la idea hebrea del mundo. Consideraba claramente a Dios como el Creador y tanto la humanidad como el mundo eran creaciones suyas. (Mc. 13:19; Mt. 19:4). Jesús empleaba constantemente comparaciones de la naturaleza para ilustrar sus enseñanzas, tomando el orden y regularidad de la naturaleza como prueba del cuidado constante e inmutable de Dios por sus criaturas.[29] Dios no sólo creó el mundo, sino que también lo sostiene. Viste a los lirios del campo y alimenta a los cuervos (Lc. 12:22ss.). Incluso se preocupa de los gorriones, uno de los pájaros más insignificantes (Lc. 12:4-7). Dios hace que salga el sol sobre el malo y el bueno y envía la lluvia al justo y al injusto (Mt. 5:45). Es el Señor de cielos y tierra (Lc. 10:21). No se encuentra ni en las enseñanzas ni en la conducta de Jesús el espíritu de negación del mundo o el ascetismo. En realidad, se atrajo la ira de los puristas religiosos de la época debido a su costumbre de comer con personas consideradas irreligiosas (Mt. 9:10; Lc. 15:1-2). Utilizaba a menudo la metáfora de celebrar banquetes y fiestas para ilustrar las alegrías del Reino escatológico de Dios.[30] Incluso se le acusó de "comilón, y bebedor de vino" (Mt. 11:19). Sin duda que, si bien Satanás era el señor de este siglo, el mundo seguía siendo el mundo de Dios. Nada hay moralmente malo en la creación y la condición pecaminosa de la humanidad no depende de que sea una criatura con apetitos corporales. Jesús enseñó a sus discípulos a confiar en que Dios satisfaría sus necesidades físicas.

Al mismo tiempo, no obstante, el bien más elevado de la humanidad no se puede encontrar en el ámbito de la creación. De nada le aprovechará al hombre "si ganare todo el mundo, y perdiere su alma" (Mt. 8:36). En este contexto el "mundo" (*kosmos*) no es el mundo físico o el mundo humano, sino todo el complejo mundo de experiencias humanas terrenales. No es malo alcanzar todo lo que uno pueda desear como ser humano, pero esto no colma la auténtica vida del mismo. Lo puede ganar todo y perder la verdadera vida que sólo puede hallarse en la relación con Dios. Cuando las riquezas del mundo se constituyen en el principal interés de la persona, excluyendo las cosas de Dios, se convierten en instrumento de pecado y

[29] E. C. Rust, *Nature and Man in Biblical Thought* (1953), 162.
[30] Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 172s.

muerte (Lc. 12:16-21, 30). Es fácil que el que tiene mucho ame sus bienes. Sólo una acción de Dios que le capacite para ponerlo en primer lugar, puede superar este amor humano natural por el mundo (Lc. 10:27).

La humanidad

La antigua interpretación liberal de la humanidad tuvo gran influencia en círculos tanto teológicos como pastorales. "En la combinación de ideas tales como las de Dios Padre, la Providencia, la posición de los hombres como hijos de Dios, el valor infinito del alma humana, se expresa todo el Evangelio".[31] "La idea de toda una familia – paternidad, filiación, hermandad – es la concepción unificadora en su doctrina de la naturaleza humana; hacemos bien en clasificar y poner a prueba todos nuestros propósitos por medio de ella, incluyendo toda nuestra idea del Reino de Dios".[32] Robinson distingue entre lo que es transitorio y externo y lo que es permanente en la enseñanza de Jesús. La Escatología pertenece a los elementos transitorios. El núcleo permanente es la relación filial entre la humanidad y Dios. Se deducen las enseñanzas básicas que constituyen las líneas principales del núcleo permanente. Primero: el valor supremo del ser humano como hijo de Dios. A los ojos de Dios la vida humana tiene un valor único e incalculable. Segundo: el deber del ser humano como hijo de Dios. El ser humano le debe a Dios una relación de confianza y obediencia filiales. Tercero: la deducción natural de la hermandad de los hombres. Ésta es universal porque la Paternidad de Dios también lo es. Cuarto: se reconoce que el pecado ha roto la relación de filiación, pero no ha dañado de ninguna manera la Paternidad de Dios. La misión de Jesús busca restaurar lo que idealmente pertenece a la humanidad.[33]

Esto, sin embargo, distorsiona la idea que Jesús tiene de la humanidad. Veremos más adelante que, si bien la Paternidad de Dios es una de las características más importantes de la idea de Jesús acerca de Dios, nunca habla de Dios como Padre con nadie excepto con sus discípulos. La paternidad es el don del Reino de Dios.

Jesús, en realidad, ve a la humanidad con más valor que al mundo animal. Como el ser humano es criatura de Dios, tiene más valor que los pájaros del cielo y los lirios del campo (Mt. 6:26-30; 10:31). Dios cuida de las personas: incluso los mismos cabellos de su cabeza están contados (Mt. 10:30).

Como criatura de Dios, el ser humano tiene que servir a Dios. No tiene ningún derecho frente a su Señor divino. Una vez que ha hecho todo lo

[31] A. Harnack, *What is Christianity?* (1901), 74.
[32] H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1926), 78-79.
[33] Ibid., 80-92.

que puede hacer, no ha hecho más que lo que se debe esperar de un siervo: cumplir con su deber (Lc. 17:7-10). Como criatura de Dios, el ser humano depende completamente de Dios. No puede hacer que su cabello sea blanco o negro; no puede hacer mayor su estatura; no puede determinar la duración de su vida (Mt. 5:36; 6:27). El ser humano puede buscar seguridad en lo que posee, pero Dios puede separar al rico de sus posesiones antes de que pueda disfrutarlas (Lc. 12:16-21). Dios puede condenar al ser humano al infierno (Mt. 10:28) y juzgarlo según su conducta frente a las tareas que le han sido asignadas (Mt. 25:41ss.).

Jesús consideró pecadoras a todas las personas.[34] Esto lo demuestra el hecho de que dirigió a todas las personas su invitación al arrepentimiento y discipulado. Las tragedias de la experiencia humana no recaen sobre los seres humanos proporcionalmente a su pecado, pero todos ellos deben arrepentirse o morirán (Lc. 13:1-5). Incluso Israel, el pueblo del Pacto, está perdido: Jesús vino a buscarlo y salvarlo (Mt. 10:6; 15:24; Lc. 19:10). Cuando Jesús dijo que no vino a llamar a los justos sino a los pecadores (Mc. 2:17), o cuando habla de los justos que no necesitan de arrepentimiento (Lc. 15:7), no quiere decir que haya quienes sean de hecho justos que no necesiten nada. Sólo refleja la idea de los judíos religiosos que se consideraban justos y no escuchaban su invitación. "Su intención es decir a sus contrarios, que se consideran justos y no pecadores, que su llamamiento a la salvación va precisamente dirigido a los que están dispuestos a escucharlo por ser conscientes de su condición de pecadores. El error de sus oponentes radica en el hecho de que se excluyen a sí mismos de examinar su propia condición de pecado, en tanto que Jesús presupone que todos los seres humanos, incluyendo a estos 'justos', son pecadores".[35]

El ser humano encuentra su valor final en función de su relación con Dios. La parábola del rico necio enseña que el ser humano no puede satisfacer su vida con graneros repletos y comodidades físicas; también debe ser rico frente a Dios (Lc. 12:15-21). Es locura ganar todo el mundo y perder su propia vida verdadera (Mt. 16:26), que se consigue sólo en comunión con Dios. El ser humano ha sido, pues, creado para ser hijo de Dios. Dios no se deleita en lo que éste es en sí mismo, porque no es más que un pecador perdido, sino que toda persona puede responder al amor de Dios y convertirse en hija suya. Sólo cuando el pecador se arrepiente hay gozo en el cielo (Lc. 15:7).

[34] Ver el excelente resumen de W. G. Kümmel, *Man in the NT* (1963), 18ss.
[35] Ibid., 20.

Capítulo 4

El Reino de Dios

Bibliografía: J. Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1892, versión ing. 1971); A. von Harnack, *What is Christianity?* (1901); A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911); R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1934); T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936); W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957); R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963); H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964); B. E. Gärtner, "The Person of Jesus and the Kingdom of God," *Th Today* 27 (1970), 32-43; R. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition* (1970); J. Jeremias, *NT Theology* (1971); W. G. Kümmel, "Eschatological Expectation in the Proclamation of Jesus," en *The Future of Our Religious Past*, ed. J. Robinson (1972); B. Chilton, "Regnum Dei Deus Est," *SJTh* 31 (1978), 261-70; C. L. Mitton, *Your Kingdom Come* (1978); B. Chilton, *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* (1979); R. Recker, "The Redemptive Focus of the Kingdom of God," *CTJ* 14 (1979), 154-86; A. J. Hultgren, ed., "The Kingdom of God," *WW* (1982); D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (1985); A. J. Borg, "A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus," *Forum* 2 (1986), 81-102; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (1986); C. C. Caragounis, "Kingdom of God, Son of Man and Jesus' Self-Understanding," *TB* 40 (1989), 3-23; O. Betz, "Jesus' Gospel of the Kingdom," en *The Gospel in the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher (1991), 53-74.

La erudición moderna sostiene de forma más bien unánime que el Reino de Dios fue el mensaje central de Jesús. Marcos introduce la misión

de Jesús con las palabras "después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, diciendo: el tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio" (Mc. 1:14-15). Mateo sintetiza su ministerio con las palabras: "recorrió Jesús toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el Evangelio del reino" (Mt. 4:23). La escena introductoria en Lucas no menciona el Reino de Dios, pero, en su lugar, cita una profecía de Isaías acerca del advenimiento del Reino y luego agrega la afirmación de Jesús, "Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros" (Lc. 4:21).

Interpretaciones del Reino de Dios

Bibliografía: Encontrará resúmenes de la historia de la interpretación en G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952), 21-60; H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), xi-xxxiv; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963); G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 3-38; B. Chilton, ed., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1984); W. Willis, ed., *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation* (1987).

Las interpretaciones acerca del Reino de Dios han asumido varias formas distintas, con una variedad casi infinita en cuanto a detalles. Desde Agustín hasta los reformadores, la idea predominante fue que el Reino en algún sentido se identificaba con la Iglesia. En la actualidad pocas veces se defiende tal posición, ni siquiera entre los eruditos católicos. La Iglesia es el pueblo del Reino, pero no se puede identificar con el Reino.

La idea liberal antigua se representa el *What is Christianity?* de Harnack, donde el Reino de Dios se entiende como la religión puramente profética que Jesús enseñó: la paternidad de Dios y la hermandad de los hombres, y el valor infinito del alma individual y la ética del amor. El elemento ciertamente apocalíptico en la enseñanza de Jesús fue sólo la corteza impuesta por su tiempo que contenía la pulpa de su verdadero mensaje religioso. Las interpretaciones no escatológicas del Reino de Dios han sido innumerables. Muchos estudiosos han entendido el Reino primordialmente en términos de una experiencia religiosa personal del reinado de Dios en el alma individual.[1]

En 1892, Johannes Weiss publicó un librito titulado "The Preaching of Jesus About the Kingdom of God" (La predicación de Jesús acerca del Reino de Dios),[2] en el que defendió que la idea de Jesús acerca del Reino

[1] Ver T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 135.
[2] Version en inglés, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1971).

fue la de los apocalipsis judíos: totalmente futura y escatológica. El triunfo del Reino de Dios sobre Satanás ya se había obtenido en el cielo; por consiguiente Jesús proclama su venida a la Tierra. El Reino será totalmente una acción sobrenatural de Dios, y cuando venga, Jesús será el Hijo del Hombre celestial.

Albert Schweitzer recogió esta idea e interpretó toda la carrera de Jesús desde el punto de vista de la comprensión escatológica del Reino, que Jesús esperó que llegara en un futuro inmediato – interpretación que llamó *konsequente Eschatologie* (escatología consecuente). La enseñanza ética de Jesús estuvo destinada sólo al breve intervalo antes de que llegara el fin (ética interina), no a la vida ordinaria de los hombres en la sociedad. El Reino no vino y Jesús murió desesperado y desilusionado. Este fue para Schweitzer "el Jesús histórico", un apocalíptico engañado del siglo primero.

A partir de Weiss y Schweitzer la mayoría de los estudiosos han reconocido que el elemento apocalíptico forma parte del núcleo de la enseñanza de Jesús y no sólo de la corteza, si bien algunos estudiosos contemporáneos consideran que el Reino es exclusivamente escatológico. Richard Hiers es una excepción. Rudolf Bultmann ha aceptado el enfoque inminente del Reino escatológico como la interpretación histórica correcta del mensaje de Jesús, aunque el significado genuino debe entenderse en términos existenciales: la cercanía y la exigencia de Dios.

En Gran Bretaña, la interpretación más influyente ha sido la "escatología realizada" de C. H. Dodd. Dodd no sólo deja simplemente de lado el lenguaje apocalíptico como hizo Harnack; lo entiende como una serie de símbolos que representan realidades que la mente humana no puede comprender de forma directa. El Reino de Dios, que se describe en lenguaje apocalíptico, es en realidad el orden trascendente más allá del tiempo y del espacio que ha entrado en la historia gracias a la misión de Jesús. En él, el "totalmente otro" ha penetrado en la historia. Este "totalmente otro" trascendente es, en el pensamiento de Dodd, más platónico que bíblico. En este suceso se ha hecho realidad todo lo que los profetas habían deseado. Esto es lo que quiere decir Dodd con "escatología realizada".

A Dodd se le ha criticado que haya minimizado el aspecto futurista del Reino, y en su última publicación admite que el Reino sigue esperando la consumación "más allá de la historia".[3] Sin embargo, muchos estudiosos han seguido el pensamiento de Dodd de que el elemento más peculiar de la enseñanza de Jesús fue la presencia del Reino.

[3] C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (1970), 115.

Donde la mayoría de los estudiosos han llegado casi a un consenso es en el aspecto de que el Reino es, en sentido real, tanto presente como futuro. W. G. Kümmel afirma que el significado primario del Reino es el eschaton , el siglo nuevo análogo a la apocalíptica judía. Jesús proclamó que estaba cerca el siglo nuevo. Pero Kümmel sostiene que también está presente aunque sólo en la persona de Jesús, no en sus discípulos. El Reino escatológico futuro ya ha comenzado su actividad en la misión de Jesús. No resulta totalmente claro cómo, en el pensamiento de Kümmel, el Reino puede ser tanto el eschaton futuro como una actividad actual de Jesús. Otros estudiosos han resuelto el problema afirmando que el Reino era totalmente futuro, pero también estaba tan próximo que ya se podía sentir su poder, como la aurora precede a la salida del sol;[4] o bien estaban presentes las señales del Reino aunque no el Reino mismo.[5]

Jeremías sostiene una posición propia. Si bien alaba a Dodd por haber conseguido dar un paso significativo en la historia de la interpretación al enfatizar la irrupción actual del Reino, lo critica por minimizar el aspecto escatológico. En lugar de la "escatología realizada" de Dodd, Jeremías sugiere una "escatología en proceso de hacerse realidad".[6] Jeremías entiende todo el ministerio de Jesús como un suceso en el que se hace realidad el Reino. Incluso ve a Juan el Bautista presente en el momento del cumplimiento en que el Espíritu vino sobre él, con lo que comenzó el tiempo de salvación.[7] Con el mensaje de Jesús acerca del Reino de Dios y sus milagros de exorcismo, el Reino habría entrado en la Historia. Sin embargo, Jesús esperaba la consumación escatológica inminente del Reino que conllevaría la resurrección y parusía. Jeremías sigue la sugerencia de Dodd de que Jesús consideró su resurrección, parusía y la consumación del Reino como una sola cosa en la que se manifestaría el triunfo de Dios.[8] En sus apariciones tras la resurrección, los discípulos experimentaron la parusía de Jesús.[9] Sólo después de la Pascua la iglesia primitiva distinguió entre la parusía y la resurrección.[10] Es difícil encontrar alguna diferencia concreta entre el pensamiento de Jeremías y el de Dodd, al que critica.

[4] C. T. Craig, *The Beginning of Christianity* (1943), 87.
[5] M. Dibelius, *Jesus* (1949), 68-88.
[6] "Sich realisierende Eschatologie." Ver J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963; ed. rev.), 21, 230.
[7] J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 47, 82.
[8] Ibid., 286.
[9] Ibid., 310.
[10] Ibid., 286.

En ciertos círculos evangélicos en los Estados Unidos de América y Gran Bretaña ha ejercido gran influencia una idea bastante novedosa acerca del Reino. Partiendo del concepto de que todas las profecías a Israel deben cumplirse literalmente, los dispensacionalistas han distinguido claramente entre el Reino de Dios y el Reino de los Cielos. Éste es el gobierno de los cielos (Dios) sobre la tierra y se refiere primordialmente al reino teocrático terrenal prometido al Israel del Antiguo Testamento. Sólo el Evangelio de Mateo nos proporciona el aspecto judío del Reino. Cuando Jesús proclamó que el Reino de los Cielos estaba cerca, se refirió al reino teocrático terrenal prometido a Israel. Sin embargo, Israel rechazó el ofrecimiento del Reino, y en lugar de establecer el Reino para Israel, Jesús introdujo un mensaje nuevo, en el que ofreció paz y servicio a todos los que creyeran, con lo que inició la formación de una nueva familia de fe que prescinde de toda diferencia racial. El misterio del Reino de los Cielos en Mateo 13 es la esfera de la profesión cristiana, el Cristianismo, forma en que se asume el reinado de Dios en la Tierra entre los dos advenimientos de Cristo. La levadura (Mt. 13:33) siempre representa el mal; en el Reino de los Cielos, la iglesia creyente, la doctrina verdadera se verá corrompida por la doctrina falsa. El Sermón del Monte es la ley del Reino de los Cielos, la Ley mosaica del reino teocrático del Antiguo Testamento, interpretada por Cristo, destinada a ser el código receptor del Reino terrenal. El Reino de los Cielos, rechazado por Israel, se hará realidad al retorno de Cristo cuando Israel se convierta y se cumplan literalmente las promesas del Antiguo Testamento acerca de la restauración del reino de David. El principio básico de esta teología es que hay dos pueblos de Dios – Israel y la Iglesia – con dos destinos sujetos a dos programas divinos.[11]

En el curso de un año (1963-64) aparecieron tres libros de forma independiente que interpretaron el Reino de la misma forma básica, en función de la manifestación de la Historia redentora. El Reino es el gobierno real de Dios que tiene dos instancias: el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento en la misión histórica de Jesús y la consumación al final del siglo, con lo que se inicia el Siglo Venidero.[12]

[11] La literatura reciente: J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958); A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959); J. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (1959); C. C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (1965); *The New Scofield Reference Bible* (1967). Una crítica completa de esta perspectiva se ubica en la obra de este autor, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952).
[12] Ver los estudios por H. N. Ridderbos, R. Schnackenburg, y G. E. Ladd.

El Reino de Dios en el judaísmo

Bibliografía: J. Bright, *The Kingdom of God* (1953); S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 41-97; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (1979).

Aunque la expresión "el Reino de Dios no se encuentra en el Antiguo Testamento, la idea está presente en los Profetas. Hay un énfasis doble en el reinado de Dios. A menudo se habla de él como el Rey, tanto de Israel (Éx. 15:18; Nm. 23:21; Dt. 33:5; Is. 43:15) como de toda la Tierra (2 R. 19:15; Is. 6:5; Jer. 46:18; Sal. 29:10; 99:1-4). Si bien Dios ya es Rey, otras referencias hablan del día en que llegará a ser Rey y gobernará a su pueblo (Is. 24:23; 33:22; 52:7; Sof. 3:15; Zac. 14:9ss.).[13] Esto lleva a la conclusión de que aunque Dios es Rey, también debe llegar a verse como tal, o sea, debe manifestar su realeza en el mundo de los hombres y naciones.

La forma del Reino futuro la expresan de diferente forma los diversos Profetas. Muchos estudiosos ven dos clases claramente diferentes de esperanza en el Antiguo Testamento y el judaísmo. La esperanza genuinamente hebrea, profética, espera que el Reino surja de la Historia y lo gobierne un descendiente de David en un marco terrenal (Is. 9, 11). Cuando esta esperanza se desvaneció después del regreso del exilio, los judíos perdieron la esperanza de un Reino en la Historia. En su lugar, esperaron una penetración apocalíptica de Dios en la persona de un Hijo del Hombre celestial con un Reino completamente trascendental "más allá de la Historia" (Dn. 7). Este autor ha defendido en otro lugar que si bien hay una diversidad considerable en la descripción del Reino en el Antiguo Testamento, siempre implica una entrada de Dios en en la Historia cuando el propósito redentor de Dios se haga plena realidad. El Reino es siempre una esperanza terrenal, aunque sea una tierra redimida de la maldición del mal. Sin embargo, la esperanza del Antiguo Testamento siempre es ética y no especulativa. Deja que la luz del futuro brille en el presente, que Israel se vea frente a la historia en el aquí y el ahora. Por esta razón, hay una amalgama del futuro cercano y del remoto. Dios actuará en el futuro cercano para salvar y juzgar a Israel, pero también actuará en el futuro indeterminado para producir el cumplimiento de la esperanza escatológica. Los Profetas no distinguen claramente entre el futuro cercano y el remoto porque ambos verán la acción de Dios a favor de su pueblo.

El judaísmo apocalíptico también tenía esperanzas diversas. Algunos escritores ponen de relieve el aspecto terrenal, histórico del Reino (*1 En.*

[13] Ver G. von Rad, *TDNT* I:567-69. Los excelentes libros de Bright tratan casi exclusivamente del Reino de Dios como esperanza futura.

1-36; *Sal. Salomón* 17-18). Sin embargo, el énfasis es siempre escatológico. De hecho, la apocalíptica judía perdió el sentido de la actuación de Dios en el presente histórico. Debido a ello, el apocalipticismo se volvió pesimista, no con relación a la acción final de Dios para establecer su Reino, sino en relación con la actuación de Dios en la Historia actual para salvar y bendecir a su pueblo. La apocalíptica judía desconfiaba de la Historia, bajo la sensación de que había caído en manos de poderes malignos. El pueblo de Dios sólo podía esperar sufrimiento y aflicción en este siglo hasta que Dios actuara para establecer su Reino en el Siglo Venidero.[14]

La comunidad de Qumrán compartió una esperanza parecida en cuanto al Reino. En la consumación escatológica, esperaban que los ángeles descendieran para unirse a ellos – "los hijos de la luz" – en la lucha contra sus enemigos – los hijos de las tinieblas – y dar el triunfo a los qumranianos frente a todo el resto de los pueblos, ya fueran judíos mundanos o gentiles.[15]

La literatura rabínica desarrolló una Escatología parecida, aunque utilizó algo más el término "el reino de los cielos". El Reino de Dios era la Soberanía de Dios, el ejercicio de la misma.[16] A lo largo del curso de la Historia humana, Dios ejerció dicha soberanía por medio de la Ley. Cualquiera que se someta a la Ley se somete con ello a la soberanía de Dios. Cuando un gentil pasa al judaísmo y adopta la Ley, con ello "se impone la soberanía (reino) de Dios".[17] La obediencia a la Ley equivale, pues, a la experiencia del Reino o gobierno de Dios. Se deduce de ello que el Reino de Dios en la Tierra está limitado a Israel. Más aun, no viene a los hombres; está aquí, encarnado en la Ley, disponible para todos los que quieran someterse a la misma.

Al final de los tiempos, Dios manifestará su Soberanía en todo el mundo. Una oración muy antigua concluye con el deseo: "y que Él (Dios) establezca su Soberanía durante tus días, y durante los días de toda la casa de Israel, (sí) rápidamente, y en tiempo próximo".[18] La *Asunción de Moisés* dice: "y luego su Reino se presentará en toda su creación" (*As. Moi.* 10:1). En este siglo, el gobierno de Dios está reducido a los que aceptan la Ley; al final de los tiempos, en cambio, someterá a todo el que se *resista* a Su voluntad. La experiencia de la Soberanía de Dios en el presente depende

[14] Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 72-97.

[15] Ver El Rollo Guerrero en A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 164-97; H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963), 152ss.

[16] G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 91-101.

[17] Loc. cit.

[18] Ibid., 99. Probablemente de fines del primer siglo a. C.

de la decisión libre del ser humano;[19] pero cuando *aparezca* al final de los tiempos, "el Ser Celestial surgirá de su trono real" (*As. Moi.* 10:3) para castigar a los malos y colocar al Israel justo en un orden redimido de bendición.[20]

Hubo otro movimiento del judaísmo que se preocupó por el establecimiento del Reino de Dios: los zelotes. En las primeras décadas del siglo primero d. C. se produjeron repetidas insurrecciones contra Roma, promovidas por los zelotes. El Nuevo Testamento habla de la insurrección bajo Judas y Teudas (Hch. 5:36, 37), y de otra revuelta bajo un egipcio sin nombre (Hch. 21:38). Josefo habla de otros movimientos revolucionarios no mencionados en el Nuevo Testamento. No les da nombre a estos revolucionarios, pero en la última rebelión del 132 d. C. el líder, Bar Kokhba, fue llamado el Mesías por Akiba, el rabino más famoso de su tiempo.[21] Los zelotes eran judíos radicales que no se contentaban con esperar tranquilamente a que Dios trajera su Reino, sino que deseaban acelerar dicha venida con la espada.[22] Es posible, e incluso probable, que toda la serie de revueltas contra Roma fueran mesiánicas, es decir, que no se realizaran sólo con fines políticos o nacionalistas, sino que estuvieran religiosamente motivadas para acelerar la venida del Reino de Dios.[23]

Sea como fuere, a lo largo del judaísmo, la venida del Reino de Dios se esperaba que fuera una acción de Dios (quizá por medio de hombres) para derrotar a los enemigos de Israel y para reunir a Israel, una vez hubiera triunfado sobre sus enemigos, en su tierra prometida, bajo el gobierno exclusivo de Dios.

El significado de basileia tou theou

Los estudiosos no están de acuerdo en el significado básico de *basileia* (heb. *malkuth*). Muchos han defendido la posición de que *basileia* es el "eschaton", el orden escatológico final.[24] Si se toma esto como punto de partida, resulta difícil ver cómo el eschaton pueda ser tanto futuro como presente; debe ser exclusivamente futuro. Sin embargo, la palabra hebrea contiene la idea o dinámica abstracta de soberanía, gobierno o dominio.

[19] Ver K. G. Kuhn, "*Basileus*," *TDNT* 1:572.

[20] En cuanto a este énfasis doble, ver J. Jeremías, *NT Theology* (1971), 99.

[21] E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. - A. D. 135)*, ed. rev. (1973), ed. M. Black, G. Vermes y F. Millar, 1:534-57. En cuanto a las recientemente descubiertas cartas de su puño y letra, ver J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (1959), 136.

[22] E. Schürer, *The Jewish People*, 80.

[23] S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 284s.

[24] Ver W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment* (1957).

"La gloria de tu reino digan, y hablen de tu poder (...) Tu reino es reino de todos los siglos, y tu señorío en todas las generaciones" (Sal. 145:11, 13). "Jehová estableció en los cielos su trono, y su reino domina sobre todos" (Sal. 103:19).[25] En el judaísino tardío, el Reino de Dios significa el gobierno o soberanía de Dios.[26] Éste es también el mejor punto de partida para entender los Evangelios. Varias veces RV traduce *basileia* por "reino" (Lc. 19:12; 23:42; Jn.15:36; Ap.17:12). El significado de "reino" o "gobierno" es obvio en otros pasajes.[27] La venida del Reino que pedimos en la oración dominical significa que la voluntad de Dios se haga en la Tierra, es decir, que su gobierno sea una realidad completa (Mt. 6:10). El "reino" que Jesús asignó a sus discípulos (Lc. 22:29) es "rango real".[28]

Esto es importante para la interpretación del mensaje de Jesús porque uno de los mayores problemas es cómo el Reino de Dios puede ser a la vez futuro y presente. Si el Reino es primordialmente eschaton, la Era escatológica de salvación, es difícil ver cómo esta esfera futura puede ser también presente. Sin embargo, hemos visto que tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo rabínico, el Reino de Dios, su Soberanía, puede poseer más significado. Dios es ahora el Rey, pero debe llegar a ser manifestado como Rey. Ésta es la clave para la solución del problema de los Evangelios.

El reino de los cielos

La frase "el reino de los cielos" se encuentra sólo en Mateo,[29] donde se usa treinta y cuatro veces.[30] En el resto del Nuevo Testamento, y algunas veces en el propio Mateo, se utiliza la expresión "reino de Dios". "El reino de los cielos" es una expresión semítica, en la que cielos sustituye al nombre divino (ver Lc. 15:18). Como la tradición evangélica muestra que Jesús no eludió sistemáticamente la palabra "Dios", es posible que "el reino de los cielos" sea una expresión propia del medio judeocristiano que conservó la tradición evangélica en Mateo, sin reflejar el empleo que hizo Jesús de esas palabras.[31] Es posible que se utilizaran ambas expresiones y que los Evangelios, destinados a un auditorio gentil, omitieran la expresión semítica, que hubiera resultado inexpresiva a sus oídos.

[25] Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 43ss.

[26] Ver G. Dalman, *The Words of Jesus*, 91-101; G. F. Moore, *Judaism* (1927), 2:371-76.

[27] Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 130. Ver también "The Kingdom of God – Reign or Realm?" *JBL* 61 (1962), 230-38.

[28] BAGD, 134.

[29] Son excepción algunos manuscritos de Jn. 3:21.

[30] Mt. 12:28; 19:24; 21:31, 43.

[31] J. Jeremías, *NT Theology* (1971), 97.

De hecho, tanto "el reino de Dios" como "el reino de los cielos" se utilizan muy pocas veces en la literatura judaica anterior a Jesús.[32] Jeremías subraya el hecho de que en la enseñanza de Jesús aparece una gran cantidad de expresiones nuevas acerca de la *basileia* que no son propias de la literatura de su tiempo, hecho al que todavía no se le ha prestado suficiente atención.[33]

El reino escatológico

Hemos visto antes que la estructura básica del pensamiento de Jesús es el dualismo escatológico de los dos siglos. La venida del Reino de Dios (Mt. 6:10) o su aparición (Lc 19:11) es lo que concluirá este siglo e inaugurará el siglo venidero. Es importante advertir, sin embargo, que *basileia* puede indicar tanto la manifestación como la venida del dominio soberano de Dios y la esfera escatológica en la que se disfruta de ese dominio. En este sentido, heredar la vida eterna y entrar en el Reino de Dios son sinónimos de entrar en el siglo venidero. Cuando el joven rico le preguntó a Jesús qué debía hacer para heredar la vida eterna, pensaba en la vida escatológica de Dn. 12:2. Jesús contestó que le es difícil a un rico entrar en el Reino de Dios.[34] Luego, volviéndose a los discípulos, les aseguró que recibirían vida eterna en el siglo venidero por haber dejado casa y familia para seguirle.(Mc.10:17-31).

La venida del Reino de Dios significará la destrucción final y total del demonio y sus ángeles (Mt. 25:41), la formación de una sociedad de redimidos sin mezcla de mal (Mt. 13:36-43), comunión perfecta con Dios en el festín mesiánico (Lc. 13:28-29). En este sentido el Reino de Dios es sinónimo de siglo venidero.

Uno de los hechos más distintivos que diferencian la enseñanza de Jesús del judaísmo fue la universalización del concepto. Tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo, el Reino se describía siempre en términos de Israel. En el Antiguo Testamento, algunas veces los gentiles serían conquistados por Israel (Am. 9:12; Mi. 5:9; Is.45:14-16; 60:12, 14), otras veces veces les presenta como convertidos (Sof. 3:9, 20; 2:2-4; Zac. 8:20-23). Pero el reino es siempre de Israel. El judaísmo tardío se había vuelto muy nacionalista y el establecimiento del Reino de Dios significaba la soberanía de Israel sobre sus enemigos políticos y nacionales: "Entonces tú, oh Israel, serás feliz, y te subirás a cuellos y alas del águila (...) y

[32] G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 126-27.
[33] J. Jeremías, *NT Theology* (1971), 96.
[34] Es significativo que el pasaje paralelo en Mt. 19:23-24 tiene "reino de Dios" y también "reino de los cielos" como sinónimos.

mirarás desde las alturas y verás a los enemigos en el Gehenna, y los reconocerás y te regocijarás" (*As. Moi.* 10:8-10).

Hemos visto que Juan el Bautista rechazó este particularismo judío y consideró que los judíos más religiosos necesitaban arrepentirse para entrar en el Reino venidero. Jesús hizo de la respuesta frente a su persona y mensaje el factor determinante para entrar en el Reino escatológico. De hecho, Jesús afirmó que Israel, "hijos del reino" naturales, será rechazado por el Reino y su lugar lo ocuparían otros (Mt. 8:12). Los verdaderos "hijos del reino" son los que responden a Jesús y aceptan su palabra (Mt. 13:38). Se debe recibir la proclamación del Reino con actitud infantil de dependencia completa si se quiere entrar en el Reino escatológico (Mt. 10:15).

El reino actual

No era nada nueva la expectativa respecto a la venida del Reino escatológico en la enseñanza de Jesús. Se remonta a los Profetas y, en el judaísmo, se desarrolló de diferentes maneras. C. H. Dodd tiene razón al afirmar que los dichos más característicos y distintivos del Evangelio son los que hablan de la venida actual del Reino. Tales dichos no tienen paralelo en la enseñanza judía de las oraciones de la época.[35]

Jesús vio su ministerio como cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento en la Historia, lejos de la consumación apocalíptica.[36] Esto se ve con claridad sobre todo en dos pasajes. En la sinagoga de Nazaret, Jesús leyó la profecía mesiánica de Isaías 61:1-2 acerca de la venida del Ungido para proclamar el año agradable del Señor y, luego afirmó solemnemente: "Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros" (Lc. 4:21). Cuando Juan el Bautista, dubitativo, envió emisarios a que le preguntaran a Jesús si era realmente el que había de venir, Jesús contestó con la cita de la profecía mesiánica de Isaías 35:5-6 y les dijo que informaran a Juan de que la profecía se estaba cumpliendo (Mt. 11:2-6). A lo largo de los Evangelios Sinópticos, la misión de Jesús se entiende repetidas veces como el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento.

Los dichos acerca del Reino de Dios como realidad actual deben interpretarse a la luz de este contexto. La afirmación más enérgica se encuentra en Mateo 12:28: "Pero si yo por el Espíritu de Dios[37] echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios". Uno de los milagros más característicos de Jesús fue el exorcismo de demonios. Jesús sorprendía al pueblo porque hablaba con autoridad y las personas se veían

[35] C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1935), 49.
[36] Ver G. E. Ladd, "Fulfillment with Consummation," *Jesus and the Kingdom*, 101-17.
[37] El versículo paralelo, Lc. 11:20, dice "dedo de Dios".

de inmediato liberados de la atadura satánica (Mc. 1:28). Cuando se le acusó de que ejercía poder satánico, contestó que arrojaba los demonios con el poder de Dios y que esto demostraba que el Reino de Dios ya les había llegado.

Se ha sostenido un fuerte debate respecto al significado preciso de la palabra griega *phthasen*, "ha venido". Muchos han interpretado que la palabra significa proximidad, no presencia real. Pero otros usos de la misma no dejan lugar a duda de que el verbo connota presencia real, no sólo proximidad.[38]

Lo que está presente no es el eschaton, sino el poder soberano de Dios, que se enfrentaba al dominio de Satanás y liberaba a los hombres del poder del mal. "Porque, ¿cómo puede alguno entrar en la casa del hombre fuerte, y saquear sus bienes, si primero no le ata? Y entonces podrá saquear su casa" (Mt. 12:29). Con estas palabras, Jesús afirma que ha invadido el reino de Satanás y que ha "atado" al hombre fuerte.

En estos dos versículos se encarna la teología esencial del Reino de Dios. En lugar de esperar hasta el final del siglo para revelar su poder soberano y destruir el mal satánico, Jesús afirma que Dios ha actuado con su poder soberano para dominar el poder de Satanás. En otras palabras, el Reino de Dios en la enseñanza de Jesús tiene una doble manifestación: el final del siglo con la destrucción de Satanás y la misión de Jesús, atándolo. Antes de la destrucción final de Satanás, las personas pueden ser liberadas de su poder.[39] "Atar" es, desde luego, una metáfora y designa en un sentido real un triunfo sobre Satanás de forma que su poder resulta reprimido. A veces, no se reconoce la índole metafórica de la expresión y se piensa que la frase debe significar que Satanás queda totalmente impotente.[40] Sin embargo, Satanás sigue estando activo: arrebata la palabra cuando no encuentra verdadera aceptación entre las personas (Mt. 13:19); pudo hablar por medio de Pedro (Mc. 8:33); entró en Judas (Lc. 22:3); y también quiso tomar posesión de Pedro (Lc. 22:31). Cullmann interpreta la rara expresión de la atadura de Satanás en el sentido de que está amarrado, pero con una soga larga.[41] Satanás no está impotente, sino que su poder ha sido quebrantado. Cullmann vuelve a ilustrar este hecho con una expresión militar. Antes de conseguir la victoria final se puede ganar la batalla decisiva en una guerra y puede cambiar la suerte de la misma.[42] Toda la misión

[38] Ver Rom. 9:31; 2 Co. 10:14; Fil. 3:16. Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 137ss.
[39] G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 145-57.
[40] E. Best, *The Temptation and the Passion* (1965), 12.
[41] O. Cullmann, *Christ and Time* (1964), 198.
[42] Ibid., 84.

de Jesús, incluyendo sus palabras, acciones, muerte y resurrección, constituyeron una derrota inicial del poder satánico, lo cual asegura el resultado final y el triunfo del Reino de Dios. "Cada vez que Jesús echa un espíritu malo es un anticipo de la hora en la que Satanás se verá despojado visiblemente de su poder. Los triunfos sobre sus instrumentos son un goce anticipado del eschaton".[43]

Los estudiosos han debatido acerca del momento en que se produjo la atadura de Satanás. Muchos lo relacionan con el suceso concreto del triunfo de Jesús sobre Satanás en el desierto;[44] pero "la explicación más sencilla es que los exorcismos mismos se consideran como combates victoriosos sobre el demonio y su reino. Cada vez que se arroja a un demonio del cuerpo significa que Satanás ha sido derrotado y despojado de sus bienes".[45] "En cada acto de exorcismo Jesús vio una derrota de Satanás".[46]

Se ve la misma victoria sobre Satanás en el poder que Jesús otorgó a sus discípulos cuando les encomendó que fueran por toda Galilea, predicando el Reino de Dios (Lc. 10:9). Cuando regresaron los enviados, informaron con gozo que incluso los demonios se les habían sometido en nombre de Jesús. Entonces Jesús dijo: "Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo" (Lc. 10:18). No hace falta pensar en una visión en la que Jesús viera cómo echaban a Satanás del cielo.[47] El contexto sugiere que Jesús vio en la misión exitosa de los setenta una prueba de la derrota de Satanás. Una vez más el lenguaje metafórico utiliza una expresión diferente para afirmar que en la misión de Jesús se consiguió una victoria decisiva. Satanás ha sido atado, ha caído de su lugar de poder; pero su destrucción final espera al fin del siglo.[48]

Estamos frente a un misterio insoluble en la teología del Nuevo Testamento, que se encuentra no sólo en los Sinópticos, sino en otras partes. Los enemigos del Reino de Dios se ven ahora no como naciones hostiles, como en el Antiguo Testamento, sino como poderes espirituales malos. La victoria del Reino de Dios es una victoria en el mundo espiritual: el triunfo de Dios sobre Satanás. Pablo afirma la misma verdad en 1 Corintios 15:25: "Porque preciso es que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies". La pregunta interesante es: ¿Por qué el Nuevo Testamento no describe esto como una batalla exclusivamente del mundo espiritual? ¿Por qué la victoria sobre el mal sólo se puede con-

[43] J. Jeremias, *NT Theology*, 95.
[44] E. Best, *The Temptation and the Passion*, 15.
[45] R. Leivestad, *Christ the Conqueror* (1954), 47.
[46] A. Fridrichsen, *Theology*, 22 (1931), 127.
[47] J. Jeremias, *NT Theology*, 85.
[48] Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 150-54.

seguir en el ámbito de la Historia? Nada se explica, pero la respuesta se encuentra en el hecho de que en la lucha está envuelto el destino de los seres humanos. De alguna forma que está más allá de la comprensión humana, Jesús luchó con los poderes del mal, consiguió triunfar sobre ellos y, al final del siglo, estos poderes podrán ser quebrantados de forma definitiva.

Esto coloca al Evangelio cristiano en una posición distinta del judaísmo. La apocalíptica contemporánea veía al siglo bajo el poder del mal en tanto que Dios se había apartado del escenario de la historia humana. En las *Visiones en Sueños de Enoc*, se describe a Dios como retirando su liderato personal sobre Israel después del cautiverio de éste. Puso a su pueblo en manos de fieras feroces que lo destruían y devoraban. Dios "permaneció impasible, aunque lo vio, y se regocijó de que fueran devorados, engullidos y despojados, y los dejó en manos de todas las fieras para que los devoraran" (*1 En.* 89:5 8). En el Día del Juicio, Israel será liberada y sus verdugos serán castigados; pero en la Historia Dios ha permanecido alejado e impasible ante los sufrimientos de su pueblo.

El mensaje de Jesús es que, en su propia persona y misión, Dios ha intervenido en la Historia humana y ha triunfado sobre el mal, aunque la liberación final ocurrirá únicamente al final del siglo.

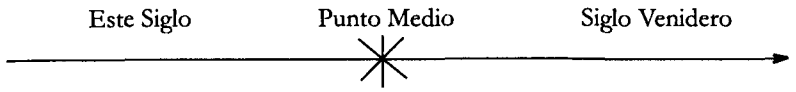
La presencia del Reino se afirma en Lucas 17:20. Cuando los fariseos preguntaron *cuándo* llegaría el Reino apocalíptico, Jesús les respondió, de forma algo enigmática, que el Reino ya estaba en medio de ellos, pero de una forma inesperada. No iba acompañado con las señales y manifestaciones externas que los fariseos esperaban y sin las cuales no se iban a sentir satisfechos. La expresión *entos hymon* puede significar o "dentro de vosotros", o sea, en vuestros corazones, o "en medio de vosotros". Si bien Marcos 10:15 dice claramente que hay que recibir el Reino en el interior del hombre,[49] es improbable que Jesús les hubiera dicho a los fariseos: "el reino de Dios está dentro de *vosotros*". La traducción "en medio de vosotros", en la persona de Jesús, encaja mejor en el contexto total de su enseñanza.[50]

La nueva estructura escatológica

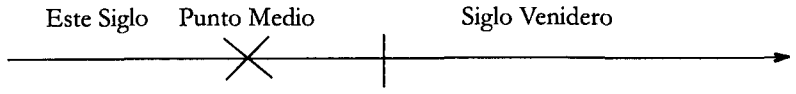
La enseñanza de Jesús acerca del Reino de Dios modifica radicalmente el elemento temporal de la redención. El Antiguo Testamento y el judaísmo esperaban un único día – el Día del Señor – en el que Dios actuaría para establecer su reino en la tierra. Se puede dibujar con una línea recta:

[49] L. H. Marshall considera esta idea como "el punto de partida para comprender el mensaje de Jesús acerca del Reino". *The Challenge of NT Ethics* (1947), 26ss.

[50] Para una exposición más detallada, ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 224.



Cullmann arguye que Cristo ha modificado el elemento temporal al darle un nuevo centro. Mantuvo la misma estructura básica del judaísmo, pero el centro se desplazó.[51] Se ha criticado con razón a Cullmann por enfatizar demasiado el punto medio de la historia en detrimento del final.[52]



Hace tiempo que Geerhardus Vos sugirió una línea temporal parecida, pero quizá mejor.[53]



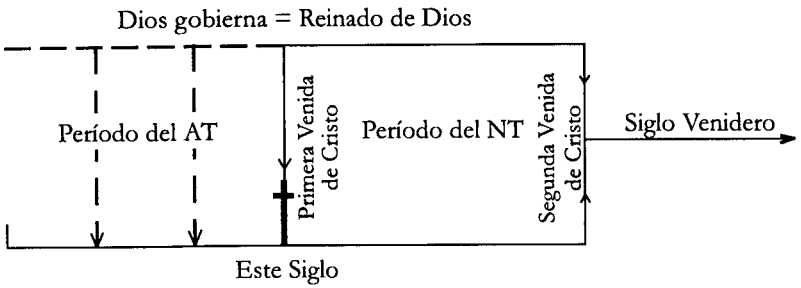
Este esquema tiene la ventaja de ilustrar que el Siglo Venidero se ubica en un nivel más elevado que este siglo, y que el tiempo entre la resurrección y la parusía es un tiempo de superposición de los dos siglos. La Iglesia vive "entre los tiempos"; el siglo viejo perdura, pero los poderes del nuevo siglo han entrado en el siglo viejo.

Sugeriríamos otra modificación mejor para ilustrar la línea temporal del Nuevo Testamento:

[51] O. Cullmann, *Christ and Time*, 82.

[52] C. K. Barrett en *ET* 65 (1953-54), 372.

[53] G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952), 38.



Hay un dualismo doble en el Nuevo Testamento: la voluntad de Dios se cumple en el cielo, su Reino se introduce en la Tierra. En el Siglo Venidero, los cielos descienden a la Tierra y elevan la existencia histórica a un nuevo nivel de vida redimida (Ap. 21:2-3). En los Evangelios se sugiere esto, aunque no se explica. Los que "fueren tenidos dignos de alcanzar aquel siglo y la resurrección de entre los muertos, ni se casan, ni se dan en casamiento. Porque no pueden ya más morir, pues son iguales a los ángeles, y son hijos de Dios, al ser hijos de la resurrección" (Lc. 20:35-36). He aquí un orden verdaderamente inconcebible de existencia. No hay analogías humanas para describir la existencia sin los vínculos fisiológicos y sociológicos del sexo y la familia. Pero ésta es la voluntad de Dios: dominar el mal y conducir finalmente a su pueblo a la inmortalidad bendita de la vida eterna del Siglo Venidero.

Este diagrama también sugiere que el Reino de Dios estuvo activo en el Antiguo Testamento. En sucesos tales como el Éxodo y la Cautividad de Babilonia, Dios estuvo actuando con su poder soberano para liberar o juzgar a su pueblo. Sin embargo, en algún sentido verdadero el Reino de Dios *vino* a la Historia en la persona y misión de Jesús.

Capítulo 5

El nuevo siglo de salvación

Bibliografía: ver capítulo 4.

Vimos en el capítulo anterior que el significado de *basileia* no se puede entender como un único concepto, sino que su complejidad abarca diversas facetas. Su significado básico es el reino o gobierno de Dios. Puede designar la acción escatológica de Dios cuando Dios actúa con poder soberano para destruir a sus enemigos y salvar a su pueblo. También puede designar el reino futuro de salvación en el que se reunirá el pueblo de Dios para disfrutar de las bendiciones de su soberanía. Como tal, es intercambiable con el Siglo Venidero.

El hecho más peculiar en la proclamación del Reino por parte de Jesús fue su intervención en la Historia con su propia persona y misión. No debería sorprendernos encontrar *basileia tou theou* utilizado como un nuevo reino de bendición redentor donde entran las personas al recibir el mensaje de Jesús acerca del Reino de Dios.

El reino como dominio actual de bendiciones

Hay muchos textos que hablan de la entrada en el Reino como de una realidad actual. Jesús lanzó un anatema a los escribas y fariseos porque "cerráis las puertas de los cielos delante de los hombres; pues ni entráis vosotros, ni dejáis entrar a los que están entrando" (Mt. 23:13). El versículo paralelo en Lucas es todavía más claro: "¡Ay de vosotros, intérpretes de la ley! porque habéis quitado la llave de la ciencia; vosotros mismos no entrasteis,y a los que entraban se lo impedisteis" (Lc. 11:52). En otra ocasión, Jesús dijo:

"los publicanos y las rameras van delante de vosotros al reino de Dios", es decir, los líderes religiosos de Israel (Mt. 21:31). La interpretación más natural de tales pasajes es aplicarlos a la situación contemporánea. "Las clases marginadas entran en el Reino y no hay pruebas de que los líderes externamente respetables vayan a responder. Ni siquiera la visión de tantos marginados que entran en el Reino ha cambiado su actitud".[1]

La expresión más interesante y, a la vez más difícil, es la de Mateo 11:11-13. En respuesta a los emisarios de Juan el Bautista, Jesús contestó a su pregunta de si era o no el Mesías con una alusión a la profecía mesiánica en Isaías 35:5-6, diciendo, "esta profecía se está cumpliendo ahora; está aquí el siglo de la salvación mesiánica" (Mt. 11:2-6). Luego, hablando del Bautista, en esos momentos encarcelado por Herodes, Jesús afirmó que "entre los que nacen de mujer no se ha levantado otro mayor que Juan el Bautista; pero el más pequeño en el reino de los cielos, mayor es que él. Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan. Porque los Profetas y la Ley profetizaron hasta Juan" (Mt. 11:11-13).

Este pasaje conlleva tres problemas difíciles: el significado de *biazetai*, de "los violentos", y de "el más pequeño en el reino de los cielos".

El verbo *biaz* significa "utilizar fuerza o violencia" y puede estar en voz pasiva, "ser tratado con violencia", o en voz media, "ejercer fuerza". En otra parte hemos examinado seis interpretaciones diferentes de esta palabra,[2] por lo que ahora podemos limitarnos a presentar las conclusiones. Se ajusta mejor a la idea dinámica del Reino de Dios como reinado soberano de Dios manifestado en acción en la misión de Jesús. Entenderemos el verbo en voz media, "el reino de los cielos ha venido con violencia", pues no hay objeciones filológicas para esta interpretación.[3] El gobierno de Dios se abre camino con gran fuerza y los entusiastas perspicaces se apoderan de él, es decir, desean tener parte en el mismo.[4] La misión de Jesús ha iniciado un movimiento poderoso. El poder de Dios está actuando con energía entre las personas. Exige una reacción igualmente poderosa. Esto coloca la enseñanza de Jesús en un plano separado de la enseñanza rabínica. Los rabinos enseñaban que las personas debían tomar sobre sí el yugo del Reino y aceptar la Ley como la norma de la voluntad de Dios. Jesús enseñaba que esto no bastaba. Por el contrario, Dios estaba actuando

[1] F. V. Filson, *Matthew* (1960), 227.
[2] G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 155-58.
[3] Más allá de la referencia en *Jesus and the Kingdom*, 158-59, ver también M. Black en *ET* 63 (1951-52), 290; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 131; H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 54.
[4] R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 132.

con poder en su propia misión y, debido a que este poder dinámico del Reino había entrado en el mundo, las personas habían de responder con una reacción radical. Jesús, a veces, describió esta reacción por medio de acciones violentas. "Si tu mano te fuere ocasión de caer, córtala (...) y si tu ojo te fuere ocasión de caer, sácalo" (Mc. 9:43, 47). Estas acciones violentas son las que se exigen de quienes quieran entrar en el Reino.[5] En otros pasajes, Jesús utiliza el lenguaje agresivo del odio por la propia familia a causa de él (Lc. 14:26). Dijo que no vino a traer la paz, sino la espada (Mt. 10:34). La presencia del Reino exige una reacción radical.

Es evidente que Lucas entendió este pasaje de esta manera. Expresa así este concepto: "el reino de Dios es anunciado, y todos se esfuerzan por entrar en él" (*eis auten biazetai*, Lc. 16:16). También aquí se usa *biazetai* en voz media.

En ambos pasajes el reino de Dios es su gobierno dinámico actuando en Jesús; también es el dominio actual de bendiciones en el que entran las personas que reciben la palabra de Jesús. Jesús llama a Juan el Bautista el hombre más grande de todos. Todos los profetas y la Ley habían profetizado hasta Juan algo nuevo. Fue el último de los profetas. Desde los días de Juan[6] algo nuevo había estado sucediendo, creando una nueva situación, con el resultado de que, "por grande que Juan fuera, el último en el naciente Reino es mayor; no en logros personales y valor, sino porque, por el don de Dios, esta persona, a diferencia de Juan, estaba en el Reino".[7] El contraste no se establece entre Juan y otras personas, sino entre el siglo antiguo de los profetas y el nuevo siglo del Reino que había comenzado con el ministerio de Jesús.[8]

El reino como don actual

Cuando preguntamos acerca del contenido de este nuevo dominio de bendiciones, descubrimos que *basileia* significa no sólo la soberanía dinámica de Dios y el dominio de salvación; también se utiliza para designar el don de vida y salvación. He aquí otro elemento sin igual en la enseñanza de Jesús. El Reino de Dios resulta un término que comprende todo lo que incluía la salvación mesiánica.[9] Dalman reconoció que el Reino en la enseñanza de Jesús podía ser "un bien que admite ser anhelado, ser ortogado, ser poseído y ser aceptado".[10]

[5] En cuanto a esta interpretación ver R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man* (1943), 111; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1949), 134; S. E. Johnson, *IB* 7:383.
[6] En cuanto al empleo de *apo*, ver *Jesus and the Kingdom*, 197.
[7] F. V. Filson, *Matthew*, 138.
[8] Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 197.
[9] R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 94.
[10] G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 121.

En la consumación escatológica, el Reino es algo que heredarán gratuitamente los justos (Mt. 25:34). La palabra en este caso no designa ni el reinado de Dios ni el Siglo Venidero, sino la bendición de vida que es el don del gobierno de Dios en el siglo venidero (Mt. 24:46). En respuesta a la pregunta del joven acerca de heredar la vida eterna (Mc. 10:17), Jesús habló de entrar en el Reino (10:23-24) y de recibir la vida eterna (10:30) como si fueran conceptos sinónimos. El Reino es un don que le place al Padre otorgar al pequeño rebaño de discípulos de Jesús (Lc. 12:32).

Si el Reino de Dios es el don de vida otorgado a su pueblo cuando manifieste su gobierno en la gloria escatológica, y si el Reino de Dios es también el gobierno de Dios que penetra en la Historia antes de la consumación escatológica, se deduce que podemos esperar que el gobierno de Dios de la actualidad conlleve una bendición preliminar para su pueblo. Esto es, de hecho, lo que encontramos. El Reino no es sólo un don escatológico que pertenece al Siglo Venidero, también era un don que se podía recibir en la época antigua.

Esto se refleja en numerosas expresiones. El Reino es como un tesoro o perla valiosa cuya posesión excede a todos los otros bienes (Mt. 13:44-46). Es algo que hay que buscar aquí y ahora (Mt. 6:33) y que hay que recibir como los que reciben un regalo (Mc. 10:15 = Lc. 18:16-17). En esta expresión el Reino es el gobierno de Dios, pero incluye el don de su gobierno. El reinado divino no es un poder aterrador ante el cual las personas se ven obligadas a rendirse, sino un don. Los niños son ejemplo de la confianza y receptividad que se exigen de los "hijos del Reino". El Reino les pertenece, no porque su humildad sea una virtud que lo merece, sino porque responden. "El Reino les pertenece porque lo reciben como don (...) es el don del gobierno divino".[11] Mateo 19:14 refleja el mismo pensamiento de que el Reino de Dios es una posesión actual de los que son como niños. La promesa de que los que pidan recibirán y de que los que busquen hallarán (Mt. 7:7) debe entenderse en este contexto. "Lo que hay que buscar es el Reino de Dios, el cual, una vez hallado, constituye la satisfacción de todas las necesidades (Lc. 12:31). La puerta a la que hay que llamar es la puerta que da entrada al Reino de Dios".[12]

Las Bienaventuranzas presentan al Reino como un don. Los pobres en espíritu, los perseguidos por la justicia, reciben el don (Mt. 5:3, 10). No es

[11] V. Taylor, *Mark* (1952), 423. Disentimos de Taylor cuando suprime el significado escatológico de la última frase. Ver también T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 135. La aceptación del gobierno actual de Dios es la condición para entrar en el orden escatológico.

[12] T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 81.

fácil decidir si el Reino en estos versículos es futuro o presente. Las bienaventuranzas, ciertamente, tienen una tendencia escatológica. Los textos acerca de heredar la tierra, obtener misericordia (en el Día del Juicio) y ver a Dios son primordialmente escatológicos. Sin embargo, el objetivo principal de las Bienaventuranzas es enseñar una condición bienaventurada presente más que prometer una bendición en la consumación.[13] El consuelo para quienes están apesadumbrados debido a su pobreza es tanto actual como futuro,[14] como lo es la satisfacción del hambre (Mt. 5:4, 6). El don del Reino, mencionado dos veces, incluye probablemente tanto el presente como el futuro. Las Bienaventuranzas exponen tanto la salvación escatológica como la condición bienaventurada actual.

El don de salvación

El Reino como don de Dios puede ilustrarse mejor si se estudia la palabra "salvación". En los Evangelios, las palabras "salvar" y "salvación" se refieren tanto a una bendición escatológica como a una bendición actual.

La salvación es, primordialmente, un don escatológico. En la respuesta de Jesús al joven rico acerca de la vida eterna, salvación es sinónimo de vida eterna y entrada en el Reino de Dios en el Siglo Venidero (Mc. 10:17-30). Esta salvación escatológica se describe en otras partes simplemente como salvación de la vida (verdadera), en contraste con la pérdida de la vida física propia (Mc. 8:35; Mt. 10:39; Lc. 17:33). Esta salvación escatológica se puede describir simplemente como entrada en la vida (eterna) (Mc. 9:43; Mt. 25:46) o en el gozo del Señor (Mt. 25:21, 23).

Esta salvación futura significa dos cosas: liberación de la condición mortal y comunión perfeccionada con Dios. Los Evangelios no dicen mucho acerca de la resurrección, pero las palabras de Lucas 20:34-36 (cf. Mc. 12:24-27) aclaran que la salvación escatológica abarca todo el ser. La vida resucitada tendrá algo en común con los ángeles, a saber, la posesión de la inmortalidad. La vida resucitada inmortal es la vida del Siglo Venidero (Lc. 20:35). Los males de la debilidad física, la enfermedad y la muerte desaparecerán en la vida del Reino de Dios (Mt. 25:34, 46).

La salvación escatológica significa no sólo la redención del cuerpo, sino también la restauración de la comunión entre Dios y el hombre que se había perdido por el pecado. Los limpios de corazón verán a Dios (Mt. 5:8) y entrarán en el gozo del Señor (Mt. 25:21, 23). Esta consumación escatológica se suele describir con ilustraciones tomadas de la vida diaria.

[13] Incluso Windisch lo admite, aunque atribuye este significado a la exégesis teológica. Ver *The Meaning of the Sermon of the Mount* (1951), 175s.

[14] Ver J. W. Bowman y R. W. Tapp, *The Gospel from the Mount* (1957), 31s.

Se efectuará la cosecha y se recogerá el grano en el granero (Mt. 13:30, 39; Mc. 4:29; cf. Mt. 3:12; Ap. 14:15). Se separarán las ovejas de los cabritos y serán conducidas a salvo a1 rebaño (Mt. 25:32). La ilustración más común es la del festín o mesa de comunión. Jesús beberá vino otra vez con sus discípulos en el Renio de Dios (Mc. 14:25). Comerán y beberán en la mesa de Jesús en el Reino (Lc. 22:30). Reunirá a las personas de todos los puntos de la tierra para que se sienten a la mesa con los santos del Antiguo Testamento (Mt. 8:11-12; Lc. 13:29). La consumación se compara con la fiesta de bodas (Mt. 22:1-14; 25:1-12) y con un banquete (Lc. 14:16-24). Todas estas metáforas describen la restauración de la comunión entre Dios y las personas que se había roto por el pecado.[15]

La dimensión religiosa de la salvación escatológica se contrasta fuertemente con lo que significa estar perdido. La palabra griega (*apollumi*) tiene dos significados: destruir o matar y perder (pasivo: estar perdido, morir o perecer). Ambos significados, destruir y perecer, se utilizan para la destrucción escatológica (*apoleia*, Mt. 7:13). No ser salvo significa perder la propia vida (Mc. 8:35; cf. Mt. 10:39; 16:25; Lc. 9:24; 17:33), y perder la propia vida es perderlo todo (Mc. 8:36) porque se ha perdido uno a sí mismo (Lc. 9:25). Así pues, perder la propia vida es ser destruido. Dios tiene poder para destruir no sólo el cuerpo, sino también el alma y esta destrucción se describe en términos de fuego del Gehenna (Mt. 10:28; Mc. 9:42-48), fuego eterno (Mt. 18:8; 25:41) y tinieblas (Mt. 8:12; 22:13; 25:30). Como fuego y tinieblas no son conceptos homólogos, lo fundamental no es la forma de esta destrucción final, sino su significado religioso. Éste se encuentra en las palabras "nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad" (Mt. 7:23; Lc. 13:27). He aquí el significado de destrucción: exclusión de los goces y placeres de la presencia de Dios en el Reino.

La misión de Jesús de salvar a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt. 10:6; 15:24) se enmarca en este trasfondo escatológico. Su "condición perdida es tanto actual como futura, porque se habían apartado de Dios y perdido el derecho a la vida. Como están perdidos, se encuentran bajo la amenaza de la destrucción eterna. El hijo perdido estaba de hecho muerto; ni "salvación" o restauración a la casa de su padre significan vuelta a la vida (Lc. 15:24).

La misión de Jesús de salvar a los perdidos tiene una dimensión tanto actual como futura. Buscó al pecador no sólo para salvarlo de la condenación futura, sino para conducirlo a la salvación actual. A un Zaqueo arrepentido Jesús le dice: "Hoy ha venido la salvación a esta casa. Porque el Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido" (Lc. 19:9-10). Frente a este trasfondo del significado de "perdido", se puede apoyar la decisión de Arndt, Gingrich y Danker, quienes siguen a Bauer, de incluir a los "perdidos" de Lucas 19:10 en el significado de "muerte eterna".[16] Los perdidos no sólo se han extraviado, sino que están en peligro de morir a no ser que sean rescatados. Dios prometió por medio de Ezequiel (34:16, 22): "yo buscaré la perdida (...) Yo salvaré a mis ovejas". *Jesús afirmó que esta misión la estaba cumpliendo.* La salvación que Jesús le dio a Zaqueo fue una visitación contemporánea, aunque sus bendiciones se proyectaran en el futuro.

Las parábolas de la oveja perdida, de la moneda perdida y del hijo perdido no son escatológicas, sino que describen una salvación presente (Lc. 15). La restauración del hijo perdido al goce de la casa de su padre ilustra la bendición de la salvación presente que Jesús produjo en Zaqueo, los publicanos y los pecadores que se acogieron a su comunión. El hermano mayor representaba a los fariseos y escribas. Así como pretendían ser el verdadero Israel, único que había obedecido la Ley de Dios, así el hermano mayor había permanecido bajo el techo de su padre. Pero también él estaba perdido, porque ni conocía la comunión verdadera con él ni el gozo de su casa.

Este don de la comunión presente como anticipo de la consumación escatológica es el motivo que se ilustra con la parábola escenificada del banquete. Los escribas se sentían ofendidos porque Jesús había participado en una cena con publicanos y pecadores (Mc. 2:15ss.). No se trataba de una comida ordinaria, sino de una fiesta. Los judíos no siguieron la costumbre gentil de yacer como en las comidas ordinarias, sino que se sentaron a la mesa. Los judíos yacían sólo en ocasiones especiales – fiestas, bodas, banquetes reales –.[17] La metáfora de un festín era común entre los judíos para ilustrar la salvación escatológica[18] y la comunión de Jesús con sus discípulos y los que los seguían debe entenderse como anticipo del gozo y comunión del Reino escatológico. El significado religioso de esta comida se refleja en las palabras de Jesús: "no he venido a llamar a justos, sino a pecadores" (Mc. 2:17). Estaba cumpliendo su misión mesiánica al reunir a los pecadores en comunión consigo.

[15] J. Jeremías, *The Parables of Jesus* (1963), 222.

[16] BAGD, 95.

[17] Ver J. Jeremías, *The Eucharistic Words of Jesus* (1955), 20-21 y las referencias. La traducción de RSV, "estar a la mesa", presenta la idea con lenguaje moderno.

[18] G. F. Moore, *Judaism* (1927), 2:363ss.

Dos expresiones más ilustran el hecho de que lo anterior no representaba un caso aislado. Lucas relata que una de las causas principales de la crítica por parte de los escribas y fariseos era que Jesús recibía a pecadores y comía con ellos (Lc. 15:1-2). Las tres parábolas que siguen ponen de relieve el hecho del gozo cuando se recuperan pecadores perdidos. La verdad básica es la del gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente (Lc. 15:7), pero es un gozo que se anticipaba en la tierra, en la mesa de comunión de Jesús con pecadores arrepentidos.

Tan típica del ministerio de Jesús fue esta comunión gozosa que sus críticos lo acusaron de comilón y bebedor de vino (Mt. 11:18). La misma nota de gozo mesiánico se escucha en la respuesta de Jesús a la crítica de que él y sus discípulos no seguían el ejemplo de los fariseos en cuanto al ayuno. El ayuno no es parte de una celebración de bodas. La presencia del novio exige gozo, no ayuno (Mc. 2:18-19). Aunque no hay pruebas de que la metáfora del novio se aplicara al Mesías en el judaísmo, la fiesta de bodas es símbolo del Reino de Dios.[19] Durante los siete días de los festejos nupciales, los amigos e invitados del novio estaban exentos de la observancia de muchos deberes religiosos graves a fin de que pudieran participar en dichos festejos. Jesús describió su presencia en medio de los discípulos con este símbolo mesiánico de la boda. Ha llegado el día de salvación, se oyen los cánticos nupciales; no queda lugar para el duelo, sino para el gozo. Por tanto, los discípulos de Jesús no pueden ayunar.[20]

La presencia de la salvación mesiánica también se ve en los milagros de curación que Jesús hizo, para los cuales se utiliza el verbo griego que significa "salvar". La presencia del Reino de Dios en Jesús significaba liberación del flujo de sangre (Mc. 5:34), de la ceguera (Mc. 10:52), de la posesión diabólica (Lc. 8:36), e incluso de la muerte misma (Mc. 5:23). Jesús afirmó que estas liberaciones eran prueba de la presencia de la salvación mesiánica (Mt. 11:4-5). Eran promesas de la vida del Reino escatológico que, en última instancia, significa inmortalidad corporal. El Reino de Dios se preocupa no sólo de las almas de las personas, sino de la salvación de todo ser humano.

La limitación de estas liberaciones físicas ilustra la naturaleza del Reino actual en contraposición con sus manifestaciones futuras. En el Reino escatológico, "los que fueren tenidos por dignos de alcanzar aquel siglo" (Lc. 20:35) serán salvados de enfermedad y muerte en la vida inmortal de

[19] Ver J. Jeremías, *TDNT* 4:1101.

[20] J. Jeremías, *The Parables of Jesus*, 117; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936), 115s.; H. Seesemann, *TDNT* 5:163.

la resurrección. En la actividad actual del Reino, este poder salvador sólo alcanzó a unos pocos. No eran salvos todos los enfermos y tullidos, ni todos los muertos eran resucitados. En los Evangelios se mencionan sólo tres resurrecciones. Los hombres deben entrar en contacto directo con Jesús o sus discípulos para ser sanados (Mc. 6:56). El poder salvador del Reino no estaba en acción de forma universal. Sólo lo poseían Jesús mismo y aquellos a quienes Él había comisionado (Mt. 10:8; Lc. 10:9).

Sin embargo, ni siquiera todos los que entraban en contacto con Jesús experimentaban la vida sanadora del Reino; esta salvación física exigía una respuesta de fe. No actuaba *ex opere operato*. "Tu fe te ha hecho salva" (Mc. 5:34: 10:52). Era necesaria una respuesta espiritual para recibir la bendición física. Los milagros de sanidad, por importantes que fueran, no eran un fin en sí mismos. No constituían el bien más elevado de la salvación mesiánica. Este hecho lo ilustra la distribución de las expresiones arregladas en Mateo 11:4-5. Mayor que la liberación del ciego y el paralítico, de los leprosos y los mudos, incluso que la devolución de la vida a los muertos, era la predicación de las buenas nuevas a los pobres.[21] Este "evangelio" era la presencia misma de Jesús, y el gozo y comunión que traía a los pobres.

Que la salvación de dolencias físicas era sólo el aspecto externo de la salvación espiritual se demuestra con una expresión relacionada con el exorcismo de demonios. Si bien este milagro fue una de las pruebas más convincentes de la presencia del Reino (Mt. 12:28), fue el preámbulo de que Dios tomara posesión de la morada vacía. En otras palabras, el ser humano es como una casa ordenada y limpia, pero vacía (Mt. 12:44 = Lc. 11:25). A no ser que el poder de Dios tome posesión de esa vida, el demonio puede volver trayendo consigo siete demonios más, y la persona estará peor de lo que estaba antes. Las curaciones y los exorcismos de demonios eran el lado negativo de la salvación; el positivo era la entrada del poder y vida de Dios.

El vínculo entre la salvación física y su aspecto espiritual se ilustra en la sanación de los diez leprosos. Los diez fueron "limpiados" y "sanados "(Lc. 17:14s.). Al samaritano que regresó para expresar su agradecimiento, Jesús le dijo: "tu fe te ha salvado" (Lc. 17:19). Son las mismas palabras que se utilizan en otras partes para curaciones. ¿Debemos suponer que los otros nueve no fueron realmente sanados? Muchos comentaristas opinan que el texto es confuso. Sin embargo, en vista del hecho de que se utilizan claramente estas mismas palabras para la salvación "espiritual" (Lc. 7:50),

[21] G. Freidrich, *TDNT* 2:718.

podemos estar de acuerdo con los expositores que opinan que al samaritano se le otorgó una bendición mayor que a los otros nueve. Su "salvación" fue más que una curación física. Conllevó un estado espiritual saludable.[22]

El incidente de la mujer pecadora en casa de Simón, demuestra que esta "salvación" actual es tanto espiritual como física. Sus lágrimas y muestras de afecto reflejan el arrepentimiento. Jesús le dijo: "tu fe te ha salvado, ve en paz" (Lc. 7:50). No se había realizado ningún milagro de curación. Su enfermedad era totalmente moral y espiritual. El significado de su "salvación" se explica con las palabras "tus pecados te son perdonados" (Lc. 7:48).

El don del perdón

Esta mención del perdón apunta hacia un significado más profundo de la salvación mesiánica. Según Marcos, el conflicto entre Jesús y los escribas comenzó cuando Jesús se atribuyó el perdón de pecados. Tal pretensión no era sino una blasfemia, porque sólo Dios tenía el derecho de perdonar pecados (Mc. 2:7). Si se parte de los supuestos sobre los que los escribas operaban, tenían razón (Sal. 103:3; Is. 43:25). En los Profetas, el perdón sería una de las bendiciones de la Era mesiánica. El Señor, que es juez, soberano y rey, salvaría a su pueblo de forma que ya no hubiera enfermedad pues Él perdonaría toda iniquidad (Is. 33:24). El remanente salvo sería perdonado porque sus pecados se arrojarían en las profundidades del mar (Mi. 7:18-20). Dios establecería un nuevo pacto y grabaría su ley en el corazón, otorgando una comunión perfecta consigo mismo y el perdón de pecados (Jer. 31:3l-34; cf. también Ez. 18:31; 36:22-28). Para la casa de David se abriría un manantial que purificaría al pueblo de Dios de todo pecado (Zac. 13:1).

Con una sola excepción posible, esta función era exclusiva de Dios.[23] Una profecía habla del siervo del Señor que llevará las iniquidades del pueblo y se entregará como ofrenda por el pecado (Is. 53:11-12), pero el judaísmo no aplicó esta profecía al Mesías hasta el siglo tercero y posteriormente.[24] No conocemos ninguna fuente en la que el Mesías, en virtud de su propia autoridad, prometa a las personas el perdón de pecados. Además, si bien se creía que Dios perdonaba los pecados, el judaísmo nunca resolvió el problema creado por la tensión entre la justicia y la gracia de Dios.[25] La persona justa no era la que había sido perdonada por Dios, sino

[22] Ver L. Ragg, *St. Luke* (1922), 228; W. F. Arndt, *St. Luke* (1956), 372.

[23] "El perdón es una prerrogativa de Dios, que no comparte con nadie y no delega en nadie". Ver G. F. Moore, *Judaism*, 1:535.

[24] G. Quell en *TDNT* 2:187.

[25] Nótese la dificultad con este mismo problema en el estudioso judío moderno, J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), 379.

aquélla cuyos méritos sobrepasaran su deuda. La justicia es el perdón divino en el día del juicio, pero este perdón escatológico está sujeto a una teoría del mérito. La posición del ser humano frente a Dios la determina el equilibrio entre sus buenas obras y sus transgresiones. Si aquéllas sobrepasan a éstas, será perdonado.[26] *

Con estos antecedentes, se puede muy bien entender la sorpresa y consternación entre los escribas cuando Jesús, con autoridad propia, pronunció el perdón gratuito de pecados. Juan el Bautista había prometido perdón (Mc. 1:4); Jesús cumplía esta promesa. La curación del paralítico fue la prueba externa de que "el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados" (Mc. 2:10). El Hijo del Hombre era la figura celestial de Daniel 7:13 que representaba a los santos del Altísimo y quién iba a venir con las nubes del cielo para traer el Reino de Dios y juzgar a los hombres. En esta expresión Jesús se atribuyó ser este juez celestial y haber venido a la tierra para ejercer la prerrogativa divina de perdonar pecados. Ésta fue la señal de la presencia de la salvación mesiánica.

El carácter básico del perdón de pecados en el concepto del Reino de Dios se ilustra con la parábola del perdón (Mt. 18:23-35). Presenta la relación entre el perdón divino y humano en el Reino de Dios. El perdón divino antecede y condiciona al perdón humano. Si bien Jeremías enfatiza el elemento escatológico del juicio, reconoce también que la parábola enseña primordialmente la misericordia de Dios porque el juicio escatológico se basará en una experiencia anterior del don de perdón de Dios.[27] El don gratuito de perdón de Dios pone en las personas la exigencia de tener el espíritu dispuesto a perdonar.

Jesús no enseña una nueva doctrina de perdón: trajo a los pecadores perdidos una nueva experiencia de perdón. No le dijo a la mujer en la casa de Simón que Dios la perdonaba ni le explicó la forma en que podría encontrar salvación; declaró que sus pecados estaban perdonados (Lc. 7:48). Ésta fue su "salvación". Jesús hizo lo que anunció. La presencia del Reino

[26] Ver G. Schrenk, *TDNT* 2:196-97; W. O. E. Oesterley y G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1907), 244-51.

* Resulta muy conveniente añadir que la representación del judaísmo como una religion de mérito, en la que la relación con Dios se consigue a través de una justicia basada en las buenas obras, es una caricatura. El judaísmo debe ser entendido como un "nomismo pactado", es decir, una religión cuyo centro es la Ley, pero entendida dentro del espectro más amplio del Pacto. La gracia de Dios reflejada en la elección y redención de Israel de Egipto, precede a la llamada de cumplir la Ley. Los judíos que cayeron en un verdadero legalismo (es decir, llegar a Dios por sus propios caminos) durante el S. I no entendieron correctamente su propia fe. Los cristianos también han entendido mal, en algunas ocasiones, su fe. Ver especialmente E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia, 1977).

[27] J. Jeremías, *The Parables of the Kingdom*, 213.

de Dios no fue una nueva enseñanza acerca de Dios, fue una nueva actividad de Dios en la persona de Jesús: traer a las personas, como experiencia presente, lo que los profetas habían prometido en el Reino escatológico.[28]

El don de justicia

Estrechamente relacionada con el perdón está la justicia. La justicia no es primordialmente una cualidad ética, sino una relación justa, el descargo divino de la culpa del pecado.[29] Buscar el Reino de Dios significa buscar la justicia de Dios (Mt. 6:33); y recibir el Reino de Dios significa recibir la justicia concomitante.

La justicia en el pensamiento judío era una actividad humana.[30] Los rabinos enseñaban que era una exigencia de Dios y a la vez un don suyo. Para entrar en el Reino escatológico se exigía una justicia que excediera la de los escribas y fariseos (Mt. 5:20). Esta justicia incluye libertad de toda ira, concupiscencia, revancha (Mt. 5:21-48). Si se deja al esfuerzo humano la consecución de semejante justicia perfecta, nadie puede conseguirla; debe ser don de Dios.

He aquí el núcleo de la enseñanza ética de Jesús: la renuncia a la justicia conseguida por medios propios y la disposición a convertirse en niños que nada tienen y todo lo deben recibir. Los escribas no estuvieron dispuestos a dejar de lado el orgullo que sentían por su justicia para convertirse en nada y así poder recibir el don de la justicia de Dios. Por cuanto se consideraban justos (Mc. 2:17; Lc. 18:9),[31] no sentían la necesidad del don de Dios. En contraposición al fariseo autojustificado está el publicano, quien se arroja totalmente a la misericordia de Dios. Nada tenía: ni actos de justicia, ni actos meritorios. Estaba, por ello, abierto a Dios. "Éste descendió a su casa justificado" (Lc. 18:14). Obviamente, no había alcanzado la justicia por sí mismo, sino que era don de Dios. La enseñanza de esta parábola es la misma que la doctrina paulina de la justificación gratuita, con la excepción de que en la parábola no se menciona la cruz.[32]

La justicia del Sermón del Monte también es don de Dios. La promesa de satisfacción a los que tienen hambre y sed de justicia (Mt. 5:6) es una promesa para aquellos que son conscientes de su propia injusticia, pero sienten hambre y sed de ser justos delante de Dios. En contraposición al

[28] Ver el excelente comentario sobre el perdón en V. Taylor, *Mark*, 200s.

[29] G. Schrenk en *TDNT* 2:185-95.

[30] G. Schrenk, *TDNT* 2:196.

[31] Aunque Jesús adoptó la terminología común de "los justos" y "los injustos", "hay en la sinagoga un rechazo severo de la hipocresía de una apariencia de justicia y de la confianza del *dikaios* en su propia piedad". G. Schrenk, *TDNT* 2:190.

[32] G. Schrenk, *TDNT* 2:215.

pensamiento judío en cuanto al mérito, *dikaiosune* se considera totalmente como un don que Dios otorga a los que lo piden.[33]

Así pues, la presencia imprevista de la salvación escatológica queda ilustrada en muchos aspectos del mensaje y misión de Jesús y debe verse mucho más allá de la terminología utilizada respecto al Reino de Dios. La misión de Jesús no trajo una nueva enseñanza, sino un nuevo suceso. Jesús no prometió el perdón de pecados; lo otorgó. No dio simplemente seguridad a los hombres respecto a la comunión futura del Reino; invitó a los hombres a la comunión con él como portador del Reino. No les prometió únicamente la vindicación en el Día del juicio; les otorgó una justicia actual. No sólo enseñó una liberación escatológica del mal físico; demostró repetidas veces el poder redentor del Reino, liberando a los hombres de enfermedades e incluso de la muerte.

Éste es el significado de la presencia del Reino como una nueva era de salvación. Recibir el Reino de Dios, someterse al reinado de Dios, significaba recibir el don del Reino y entrar en el gozo de sus bendiciones. El siglo del cumplimiento ya está presente, aunque el momento de la consumación espera todavía el Siglo Venidero.

[33] G. Schrenk, *TDNT* 2:198. Ver D. A. Hagner, "Righteousness in Matthew's Theology," en *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M. J. Wilkins y T. Paige (1992), 101-20.

Capítulo 6

El Dios del Reino

Bibliografía: R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1926), 133-219; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 89-115; H. F. D. Sparks, "The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels," en *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (1955), 241ss.; H. W. Montefiore, "God as Father in the Synoptic Gospels," *NTS* 3 (1956), 31-46; J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (1965); A. W. Argyle, *God in the NT* (1966); J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), 11-65; H. Conzelmann, "The Idea of God," *Theology of the NT* (1969), 99-105; J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 56-75; R. Hamerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (1979).

La comprensión dinámica de la *basileia tou theou* se ha basado, principalmente, en el estudio exegético y lingüístico del significado y uso del término mismo. Esta interpretación dinámica recibe una ulterior ilustración con la teología de los Evangelios, hablando en sentido estricto, o sea, con su doctrina acerca de Dios.

El Reino es el Reino de Dios, no del hombre: *basileia tou theou*. Se enfatiza la tercera palabra, no la primera; es el Reino de *Dios*. "El hecho al que debe prestarse siempre atención es que, en la enseñanza de Jesús, la concepción acerca de Dios lo determina todo, incluyendo sus conceptos del Reino y del Mesías".[1] Si el Reino es el gobierno de Dios, entonces todos los aspectos del Reino deben derivarse de la naturaleza y acción de Dios. La presencia del Reino debe entenderse a partir de la naturaleza de la

[1] T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 211.

actividad presente de Dios y el futuro del Reino es la manifestación redentora de su gobierno soberano al final del siglo.

Esto también era así en el judaísmo. El Reino de Dios era el gobierno soberano general. Nunca dejó de ser el Dios cuya providencia soberana, en última instancia, dirigía toda existencia. Además, el gobierno de Dios se podía conocer siempre y en todas partes por medio de la Ley y Él actuaría para establecer su Reino al fin del siglo. La proclamación de Jesús acerca de la presencia del Reino significa que Dios se ha vuelto redentoramente activo en la Historia para bien de su pueblo. Esto no deja sin sentido el aspecto escatológico del Reino en cuanto a su contenido, porque el Dios que actuaba en la Historia en la persona y misión de Jesús volvería a actuar al final del siglo para manifestar su gloria y poder salvador. Tanto la manifestación actual como futura del Reino de Dios, en el presente y en el futuro, son el escenario de la actuación redentora de Dios.

El Dios que busca

Esta tesis se basa en un estudio del concepto específico de Dios hallado en las enseñanzas de Jesús. En ellas encontramos un hecho notable: el elemento novedoso en la proclamación de Jesús en cuanto al Reino va acompañado de un elemento nuevo en su enseñanza acerca de Dios, a saber, que Dios es el Dios que busca. No se quiere sugerir que el propósito de Jesús fuera comunicar una nueva verdad acerca de Dios. Dios es alguien que hay que experimentar y no una enseñanza que hay que impartir. Esto no excluye la pregunta acerca de si el concepto de Dios se refleja en la enseñanza y misión de Jesús o no. En un sentido, el Dios del judaísmo tardío no era el Dios del Antiguo Testamento. El Dios de los Profetas estaba constantemente en acción en la Historia, tanto para juzgar como para salvar a su pueblo; el Dios del Judaísmo tardío se había apartado del mundo malo y ya no estaba actuando redentoramente en la Historia.[2] Al final del siglo se esperaba una nueva acción redentora, pero mientras tanto Dios se mantenía apartado.

El mensaje de Jesús acerca del Reino proclamaba que Dios no sólo actuaría al final, sino que Dios volvería a actuar redentoramente en la Historia. De hecho, Dios había actuado en ella de tal forma y en tal medida que los Profetas no lo habían reconocido. El cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento ya estaba ocurriendo: estaba ya presente la misión mesiánica; el Reino de Dios se había acercado. Dios estaba visitando a su pueblo. En Jesús, Dios había asumido la iniciativa, buscando al

[2] Ver el ensayo por W. G. Kümmel in *Judaica* 1 (1945), 40-68. La forma que tiene Bultmann de expresar este mismo fenómeno es "El Dios del futuro no es realmente el Dios del presente," en *Jesus and the Word* (1934), 148.

pecador y llevando a los perdídos a la bendición de su reinado. En resumen, era el Dios que buscaba.

Algunos estudiosos interpretan la idea de Jesús acerca del Reino en conformidad con el pensamiento rabínico, pero en lugar del papel de la Ley colocan la experiencia religiosa de Jesús. El núcleo del Reino de Dios era la experiencia interior de Jesús de Dios como Padre. Su misión era compartir esta experiencia con las personas. A medida que ellas comparten la experiencia de Jesús sobre Dios, el Reino de Dios, su soberanía "viene" a ellas. En la medida en que un mayor número de personas vive esta experiencia, el Reino de Dios crece y se va extendiendo por el mundo.[3]

Si bien en esta interpretación hay un elemento importante que debe preservarse, resulta inadecuada porque pasa por alto la naturaleza dinámica del Reino de Dios. En la médula misma del mensaje y misión de nuestro Señor se encarnaba la realidad de Dios como amor que busca. Dios ya no esparaba a que los pecadores abandonaran el pecado; Dios buscaba a los pecadores.

Este hecho se manifestaba en la misión de Jesús. Cuando los fariseos lo criticaron por violar sus normas de justicia y por asociarse con los pecadores, contestó que su misión era atender a los pecadores (Mc. 2:15-17). Los que saben que están enfermos son los que necesitan al médico. Jesús debe traer las buenas noticias salvadoras del Reino a tales pecadores. No niega que haya pecadores, ni toma a la ligera su culpa. Más bien se fija en su necesidad y la atiende.

La gran verdad de que Dios busca al pecador se presenta extensamente en Lucas 15, en tres parábolas expuestas para callar la crítica que se le hacía a Jesús por acoger a pecadores en la comunión de la mesa. Dijo que el propósito divino era buscar a la oveja extraviada, buscar la moneda perdida, acoger al hijo pródigo en la familia aun cuando no mereciera el perdón. En cada una de estas parábolas hay una iniciativa divina: el pastor busca a la oveja; la mujer barre la casa en busca de la moneda; el padre ansía el retorno del hijo pródigo. El personaje principal de la parábola del "hijo pródigo" no es el hijo, sino el padre que anhela. La parábola ilustra primordialmente no la prodigalidad del hombre, sino el amor y la gracia de Dios.

Los estudiosos judíos admiten que esta preocupación por el pecador era algo nuevo. Abrahams insiste en que el fariseísmo enseñó que Dios siempre estaba dispuesto a dar el primer paso; sin embargo admite que, por lo general, le correspondía al pecador tomar la iniciativa de regresar a

[3] Cf. H. E. W. Turner, *Jesus Master and Lord* (1953), 256-60.

Dios.[4] Montefiore reconoce que la "grandeza y originalidad" de Jesús abrió "un capítulo nuevo en las actitudes de las personas hacía el pecado y los pecadores" porque buscó a los pecadores en lugar de eludirlos.[5] Esta preocupación por los pecadores es totalmente novedosa en el judaísmo y contrasta notoriamente con sentimientos como los expresados en Esdras 4, donde al autor, afligido por el diminuto número de justos, se le dice, "porque en realidad no me preocuparé acerca de la suerte de los que han pecado, ni de su muerte, su juicio y su destrucción; pero me regocijaré en la creación de los justos, en su peregrinar también, y en su salvación" (8:38s.). La médula de las "buenas noticias" del Reino es que Dios ha asumido la iniciativa de buscar y salvar lo que estaba perdido.

El Dios que invita

El Dios que busca es también el Dios que invita. Jesús describió la salvación escatológica en términos de un banquete o fiesta a la que se invita a muchos (Mt. 22:1ss.; Lc. 14:16ss.; cf. Mt. 8:11). Con este trasfondo se puede entender la comunión frecuente en la mesa entre Jesús y sus seguidores, como una parábola escenificada representando un ofrecimiento y un ofrecimiento a las bendiciones del Reino de Dios.[6] Compartir la mesa era para el judío una relación muy íntima, y desempeñó un papel importante en el ministerio de Jesús (Mc. 2:15). Los fariseos se sintieron ofendidos porque comía con pecadores (Lc. 15:2). Lo llamaron "comilón, y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores" (Mt. 11:19). La palabra "llamar" significa invitar. "Invitar a los pecadores al Gran Banquete del Reino era precisamente la misión del Señor".[7]

Jesús llamó a las personas al arrepentimiento, pero el requerimiento fue también una invitación. De hecho, la naturaleza del requerimiento de Jesús al arrepentimiento como invitación hace que su llamamiento sea diferente de la enseñanza judía. En el judaísmo, la doctrina del arrepentimiento tenía un lugar importante, porque era uno de los medios por los que conseguir la salvación.[8] El arrepentimiento se entendía, principalmente, en téminos de la Ley y significaba, negativamente, romper con las obras malas y ofensas a la Ley y,

[4] I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (First Series, 1917), 58.

[5] C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (1927), 1:55. La validez de la observación de Montefiore subsiste aun cuando deba ponerse en tela de juicio su opinión de que Jesús miró a estos pecadores como hijos de Dios. Jesús buscó al pecador no porque los hombres fueran hijos de Dios, sino porque Dios los iba a hacer hijos suyos.

[6] Cf. G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 81.

[7] A. E. J. Rawlinson, *Mark* (1925), 20.

[8] Ver W. O. E. Oesterley y G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1907), 245ss; G. F. Moore, *Judaism*, 1:507-34. Moore describe el arrepentimiento como "la doctrina judía de la salvación" (500).

positivamente, obedecer la Ley como expresión de la voluntad divina. El "yugo de la Ley" también podía llamarse el "yugo del arrepentimiento". El orden de los sucesos es: el ser humano se arrepiente, Dios perdona. La acción humana debe preceder a la divina. "Según la enseñanza judía, el perdón de los pecados depende del pecador, porque ni se piensa en un mediador".[9]

La exigencia de Jesús en cuanto al arrepentimiento no era simplemente un requerimiento hecho a las personas para que dejaran el pecado y se volvieran a Dios; era más bien un llamamiento para que respondieran a la invitación divina y estaba condicionado por esta invitación, que era nada menos que un don del Reino de Dios. Este elemento distinguió el llamamiento de Jesús al del arrepentimiento de Juan el Bautista. Juan invitó a las personas a que dejaran el pecado ya que se aproximaba el Día del juicio; Jesús las llamó a que aceptaran la invitación.[10]

El mensaje de Jesús acerca del Reino de Dios es el anuncio con palabras y obras de que Dios está actuando y manifestando dinámicamente su voluntad redentora en la Historia. Dios busca a los pecadores: los invita a entrar en la bendición mesiánica, les pide una respuesta favorable a este ofrecimiento gratuito. Dios ha hablado de nuevo. Ha aparecido un nuevo profeta, de hecho alguien que es más que profeta, alguien que trae a los seres humanos la bendición rnisma que promete.

El Dios Paternal

Dios busca a los pecadores y los invita a someterse a su soberanía a fin de poder ser su Padre. Existe una relación inseparable entre el Reino de Dios y su Paternidad; y merece mención especial que esta afinidad entre los dos conceptos aparezca casi siempre en un marco escatológico. En la salvación escatológica, el justo entrará en el Reino de su Padre (Mt. 13:43). El Padre es quien ha preparado para los bienaventurados la herencia escatológica de Reino (Mt. 25:34). El Padre será quien dé a los discípulos de Jesús el don del Reino (Lc. 12:32). El don más elevado de la Paternidad de Dios es la participación en la soberanía de Dios, que debe ejercerse sobre todo el mundo. En ese día Jesús disfrutará de una comunión renovada con sus discípulos en el Reino del Padre (Mt. 26:29). Como el gozo más grande de los hijos de Dios es compartir las bendiciones del Reino, Jesús enseñó a sus discípulos a que oraran, "Padre nuestro que estás en los cielos (...) Venga tu reino" (Mt. 6:9, 10). Hay una relación estrecha evidente entre los conceptos de Realeza y Paternidad.[11]

[9] Oesterley y Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, 247.

[10] Ver G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 82s.

[11] G. Schrenk, *TDNT* 5:995.

Estos textos escatológicos ilustran un hecho importante acerca de la Paternidad de Dios. Es una bendición y una relación que no todas las personas pueden disfrutar, sino sólo las que entren en el Reino escatológico. El concepto de Paternidad está condicionado por el del Reino. Como Padre, Dios concederá a las personas la entrada en el Reino escatológico y se deduce que quienes no entren en el Reino, no disfrutarán de la relación con Dios como Padre suyo.

El don de la Paternidad no sólo forma parte de la consumación escatológica, sino que también es un don actual. Además, la bendición futura del Reino depende de una relación actual. Esto se ve en el hecho de que Jesús enseñó a sus discípulos a llamar Padre a Dios y a considerarlo como tal. Pero incluso en esta relación actual, la Paternidad es inseparable del Reino. Los que conocen a Dios como a su Padre son aquellos para quienes el bien más elevado de la vida es el Reino de Dios y su justicia (Mt. 6:32, 33; Lc. 12:30).

Esto suscita la importante pregunta de cuál es la fuente y naturaleza de la enseñanza de Jesús acerca de la Paternidad de Dios. El concepto tiene sus raíces en el Antiguo Testamento donde la Paternidad es una forma de describir la relación contractual entre Dios e Israel. Israel es el primogénito de Dios debido a este pacto (Éx. 4:22). Dios, por tanto, se concibe a menudo como el Padre de la nación (Dt. 32:6; Is. 64:8; Mal. 2:10). No es una relación basada en la naturaleza,[12] sino creada por iniciativa divina. Si bien Dios era el Padre de la nación como un todo, cuando Israel cayó en la infidelidad, la Paternidad de Dios quedó limitada al remanente fiel de justos dentro de Israel (Sal. 103:13; Mal. 3:17). En la literatura postcanónica se enfatiza particularmente la paternidad de Dios con referencias al individuo (Sir. 23:1; Sabiduría 2:16). El significado pleno de la Paternidad es escatológico y se experimentará en el Reino de Dios (*Sal. Salomón* 17:30; *Jub.* 1:24). En la literatura rabínica, la Paternidad de Dios es una relación ética entre Dios e Israel.[13]

La idea liberal antigua del Reino de Dios hizo de este concepto de la Paternidad de Dios en la enseñanza de Jesús el tema determinante, interpretado en términos universales. Consideran que Jesús tomó la enseñanza judía acerca de la Paternidad de Dios, ahondó en ella y la enriqueció, extendiéndola a todas las personas. Dios es Padre de todas ellas porque es perfecto en amor y el amor es la síntesis de todas sus perfecciones morales. Dios es el Padre universal porque siempre es lo que debería ser.[14]

[12] Pablo contiene una doctrina de la Paternidad universal de Dios que descansa en el hecho de la creación (Hch. 17:28-29), que representa una línea diferente de pensamiento.

[13] Ver T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 89-92.

[14] W. Beyschlag, *NT Theology* (1895), 1:79ss.; T. Rees, "God," *ISBE* (1929), 2:1260ss.; G. H. Gilbert, "Father," *DCG* 1:580ss. Ver H. W. Montefiore en *NTS* 3 (1956), 31-46.

La crítica reciente ha reconocido que "a pesar de lo que suele suponerse, no hay fundamento ninguno para afirmar que Jesús enseñó una doctrina de "la Paternidad de Dios y la Fraternidad del ser humano".[15] Dos hechos se deducen del estudio de la terminología: (a) Jesús nunca se puso en el mismo grupo que sus discípulos como hijos de Dios. El uso en Juan 20:17 es todavía más explícito que en los Sinópticos: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios". La misión mesiánica de Jesús es diferente de la filiación de sus discípulos. (b) Jesús nunca aplicó la categoría de hijo a nadie que no fuera su discípulo. Las personas llegaban a ser hijas de Dios al reconocer su propia filiación mesiánica.[16]

Se ha visto una Paternidad universal de Dios en la expresión de Jesús: "Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seais hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos" (Mt. 5:44s.). Este texto se ha interpretado en el sentido de que se exige el amor a los enemigos porque Dios es el Padre universal y los discípulos de Jesús deben amar a todas las personas porque Dios las ama como hijas suyas. En realidad, a Dios se le considera como Padre de los discípulos de Jesús. La bondad de Dios al enviar la lluvia a todos, buenos y malos por igual, no debe confundirse con la Paternidad divina. La misma exégesis llevaría a la conclusión de que Dios es también el Padre de todas las criaturas. "Mirad las aves del cielo, que no sembran, ni siegan, ni recogen en graneros. Y vuestro Padre celestial las alimenta" (Mt. 6:26). Dios no cuida a las aves como Padre, ni tampoco como Padre otorga bendiciones a los que no son sus hijos. La Paternidad de Dios pertenece a quienes han respondido al amor divino que busca y se han sometido al Reino de Dios. Dios busca a las personas, no porque sea su Padre, sino porque querría llegar a serlo.

La Paternidad universal de Dios también se puede apreciar en la parábola del hijo pródigo (Lc. 15:11-24). Se ha interpretado en el sentido de que todo ser humano es, por naturaleza, hijo de Dios y que lo único que necesita es regresar a donde pertenece. Esto prescinde del hecho de que las parábolas son relatos tomados de la vida cotidiana con el propósito de proponer una verdad básica, sin que se deban forzar los detalles. Es tan

[15] H. F. D. Sparks en *Studies in the Gospels* (D. E. Nineham, ed., 1955), 260.

[16] En cuanto a esta enseñanza de "filiación limitada" ver H. F. D. Sparks en *Studies of the Gospels*, 241-62; G. S. Duncan, *Jesus Son of Man* (1949), 43-45; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 98, 102; J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), 43; C. F. D. Moule, "Children of God," *IDB* 1:560.

inadecuado decir que esta parábola enseña que los seres humanos son, por naturaleza, hijos de Dios como lo sería afirmar que torpes animales (Lc. 15:1-7) son h:jos de Dios. La enseñanza fundamental de las tres parábolas es la del ansia de Dios como el que busca a la oveja perdida, rastrea la moneda perdida y anhela el regreso del hijo pródigo. Ésta es una parábola acerca del Padre, no acerca del hijo. El único elemento que presentan las tres parábolas acerca de lo perdido es la pertenencia: la oveja perdida pertenece al rebaño; la moneda perdida pertenece a los bienes del ama de casa; el hijo pertenece a la casa del padre. El lugar adecuado del ser humano es la casa del Padre.

Esto enseña, sin duda, la Paternidad universal potencial de Dios, pero no la Paternidad de hecho. Mientras el hijo estuvo en un país extraño, su filiación fue algo vacuo, sin contenido. Sin embargo, pertenecía a la casa del Padre y al volver en sí, regresó a donde pertenecía. Así pues, Dios no sólo quiere, sino que ansía recibir a todos los que vuelven en sí para regresar al Padre, de manera que puedan entrar a participar del gozo de sus bendiciones.

El significado de Dios como Padre lo ha analizado Jeremías. Resulta claro que Jesús utilizó la palabra aramea *abba* para dirigirse a Dios y también les enseñó a los discípulos a que lo hicieran así. Este apelativo aparece con ropaje griego en las epístolas (Ro. 8:15; Gá. 4:6). La palabra *abba* procede del lenguaje infantil y es algo así como nuestro "papá". Los judíos no utilizaban esta palabra para dirigirse a Dios porque era demasiado íntima y hubiera parecido irrespetuosa. Jesús habló a Dios como un niño y enseñó a sus discípulos a hacer lo mismo. Les prohibió utilizar "Padre" en el lenguaje cotidiano como título de cortesía (Mt. 23:9); debían reservarlo para Dios. *Abba* representa una nueva relación de confianza e intimidad que Jesús comunicó a las personas.[17]

El Dios que juzga

Si bien Dios busca al pecador y le ofrece el don del Reino, sigue siendo un Dios de justicia retributiva para quienes rechazan su graciosa oferta. Su preocupación por los perdidos no convierte su santidad divina en bondad benigna. Dios es amor que busca, pero también es amor santo. Es el Padre celestial: su nombre ha de ser santificado (Mt. 6:9). Por consiguiente, los que rechazan la oferta del Reino deben enfrentarse a su juicio.

En realidad, el hecho mismo de que Dios sea amor que busca pone al ser humano en dificultades. La persona debe responder a esa iniciativa de

[17] J. Jeremías, *The Prayers of Jesus*, 57-61.

amor; de lo contrario le espera una condena mayor. Bultmann habla de Dios a través de la imagen de alguien que se ha acercado a los seres humanos como "el Exigente".[18] Cuando la persona de Jesús se le presenta, la persona se encuentra frente a Dios y debe tomar una decisión. El resultado será o la salvación del Reino o el juicio.

Este elemento de justicia retributiva se encuentra a menudo en la proclamación que Jesús hace del Reino. En la predicación del Bautista, la venida del Reino escatológico significará salvación para los justos y juicio para los injustos (Mt. 3:12). Jesús enseñó lo mismo. Lo contrario de heredar el Reino será sufrir el castigo del fuego eterno (Mt. 25:34, 41). A los que no quisieron entrar en el Reino y trataron de impedir que otros entraran (Mt. 23:13), Jesús les dijo: "¡Serpientes, generación de víboras! ¿Cómo escaparéis de la condenación del infierno?" (Mt. 23:33). El poder del Reino estuvo presente y activo en Jesús para liberar a los seres humanos de la esclavitud del mal, y Dios no sólo ofrece perdón gratuito al penitente, sino que incluso sale a buscar al pecador para atraerlo a sí. Cuando el ser humano se ha vuelto tan ciego que no sabe distinguir entre el poder del Reino de Dios y la acción del demonio, llegando incluso a pensar que el Reino de Dios es demoníaco, nunca puede ser perdonado; es reo de pecado eterno (Mc. 3:29). A los que intentan apartar a los creyentes del Reino de Dios les espera una terrible condenación (Mt. 18:6). La gran verdad de que Dios es amor que busca, no elimina la justicia y rectitud de Dios. El significado del Reino de Dios es tanto salvación como juicio.

Este juicio escatológico del Reino de Dios se decide, en principio, en la misión de Jesús entre las personas. Según reaccionen frente a Jesús y su proclamación, se determina su destino escatológico (Mc. 8:38; Mt. 10:32-33). Cuando los discípulos de Jesús visitaron varias ciudades para proclamar el Reino y fueron rechazados, tuvieron que limpiarse el polvo de los pies en una parábola escenificada de juicio,[19] y su anuncio: "pero esto sabed: que el reino de Dios se ha acercado a vosotros" se convierte en una amenaza en lugar de una promesa. A tal ciudad le espera un juicio terrible.

Jesús también sentenció a ciudades donde había predicado y realizado las obras del Reino: Corazín, Betsaida, Capernaum (Mt. 1 1:20-24;

[18] *Der Fordernde*; cf. R. Bultmann, *Theology* (1951), 1:24.

[19] Este gesto, según el pensamiento rabínico, indica que las personas de que se trataba debían ser consideradas en adelante como paganas y, por tanto, interrumpirse toda relación con ellas (Strack y Billerbeck, *Kommentar*, 1:581). El contexto del acto parece sugerir que las ciudades de que se trataba serían para siempre ajenas al Reino de Dios y los "lujos del reino" que lo aceptaran no formarían parte del verdadero Israel. Les correspondería el juicio en lugar de la bendición.

Lc. 10:13-15). La naturaleza del juicio pronunciado sobre Capernaum no resulta totalmente clara. Lucas (10:14), igual que Mateo (11:22), describe en términos escatológicos el juicio que caerá sobre Corazín y Betsaida. Pero tanto Lucas (10:15) como Mateo (11:23) hablan del juicio sobre Capernaum en términos menos escatológicos, diciendo simplemente que esta orgullosa ciudad, que fue el centro del ministerio galileo de Jesús y había oído muchas veces el mensaje del Reino, sería abatida hasta el Hades. Si bien Mateo agrega un elemento escatológico (Mt. 11:24), es evidente que interpretó estas palabras en el sentido de juicio histoórico, porque agrega que si se hubieran realizado en Sodoma las obras del Reino que se habían visto en las calles de Capernaum, Sodoma "habría permanecido hasta el día de hoy" (Mt. 11:23). En este jucio de Capernaum, Jesús utiliza la canción burlona dirigida a Babilonia en Isaías 14:13-15, si bien no la cita de forma directa.[20]

Un elemento importante que incluyen tanto Mateo como Lucas es éste: el juicio por rechazar el Reino se da en la Historia tanto como en el día escatológico. Capernaum, que se ha alzado con orgullo mundano, será reducida al nivel más ínfimo de vergüenza. Capernaum sufriría el mismo destino que Sodoma: la extinción. Ahí radica lo pertinente de la alusión a Isaías 14: Capemaum, como Babilonia, sería reducida a ruinas. Jesús, igual que los profetas, vio la visitación divina con juicio tanto en términos históricos como escatológicos. La destrucción de Capernaum sería el juicio del Reino de Dios.

No sólo en esta ocasión habló Jesús del juicio en términos históricos. Una serie de textos declaran el juicio sobre Jerusalén y sus habitantes por su ceguera espiritual y fallo en reconocer la salvación mesiánica ofrecida. Jesús lloró sobre Jerusalén porque había rechazado el ofrecimiento del Reino (Mt. 23:37-39; Lc. 13:34-35). La metáfora de la gallina que reúne a su cría está tomada del Antiguo Testamento (Dt. 32:11; Sal. 17:8; 36:7, del judío que convierte a un gentil se dice que lo lleva bajo las alas de la Shekinah (la presencia de Dios).[21] "El sentido es muy sencillo: llevar a las personas al Reino de Dios".[22] El repudio de dicha invitación significará que "tu casa será abandonada y desolada". No resulta claro si "tu casa" se refiere al Templo o a la comunidad judía, pero el sentido es el mismo porque el Templo y la Comunidad judía tienen un destino común. Como el ofrecimiento del Reino ha sido rechazado, Jerusalén, considerada por los judíos como la futura capital del mundo redimido, y el Templo, el único santuario

[20] F. V. Filson, *Matthew* (1960), 141; T. W. Manson, *Sayings*, 77.
[21] Strack y Billerbeck, *Kommentar*, 1:943.
[22] T. W. Manson, *Sayings*, 127.

del género humano, iban a ser abandonados por Dios para convertirse en ruinas.

Esta idea se repite en Lucas 19:41-44. Jesús lloró sobre Jerusalén porque no reconoció "el tiempo de su visitación". En esta palabra (*episkopē*) se refleja la idea profética del Dios que llega a visitar a su pueblo.[23] En este texto, Dios ha visitado por gracia Jerusalén a través de la misión de Jesús de llevarle paz. El Reino de Dios se había acercado a Israel en gracia y misericordia. Israel, sin embargo, rechazó la oferta de misericordia para escoger el camino que conducía al desastre.[24] La catástrofe es una visitación histórica que trae muerte y destrucción a la ciudad.

No hace falta pasar revista a otros pasajes que hablan del juicio histórico que iba a caer sobre Jerusalén (Lc. 21:20-24; 23:27-31) y el Templo (Mc. 13:2; cf. 14:58; 15:29). Wilder tiene razón al decir que Jesús puede mirar hacia el futuro de dos maneras diferentes. Puede describir la visitación en términos de una catástrofe histórica inminente y, en otras ocasiones, como un evento apocalíptico trascendental.[25] Tanto la histórica como la escatológica son visitaciones divinas que traen juicio a Israel por haber rechazado el Reino de Dios. Éste, una vez más, se ha manifestado activamente en la Historia. Ha visitado a su pueblo en la misión de Jesús para llevarle las bendiciones de su Reino. Sin embargo, cuando la oferta se rechaza, seguirá una visitación de juicio: tanto en la Historia como en el final escatológico. Ambos son juicios del gobierno soberano de Dios.

[23] *Episkopē* se utiliza en la LXX en este sentido en pasajes como Is. 10:3; 23:17; 24:22; 29:6.
[24] T. W. Manson, *Sayings*, 321s.
[25] A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950), cap. 3.

Capítulo 7

El misterio del Reino

Bibliografía específica: W. S. Kissinger, *The Parables of Jesus* (1979).

Más bibliografía: C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936); W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of the Jewish Background* (1936); O. Piper, "The Mystery of the Kingdom of God," *Int* 1 (1947), 183-200; C. E. B. Cranfield, "St. Mark 4:1-34," *SJTh* 4 (1951), 398-414; 5 (1952), 49-66; N. A. Dahl, "The Parables of Growth," *StTh* 5 (1951), 132-66; A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (1960); M. Black, "The Parables as Allegory," *BJRL* 42 (1960), 273-87; H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 121-35; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 143-59; I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 214-38; E. Linnemann, *Jesus of the Parables: Introduction and Exposition* (1966); D. O. Via, *The Parables* (1967); R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term Mystery in the NT* (1968); A. M. Hunter, *The Parables Then and Now* (1971); J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (ed. rev., 1972); C. E. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* (1975); J. C. Little, "Parable Research in the Twentieth Century," *ET* 87 (1976), 356-60; L. Sabourin, "Parables of the Kingdom," *BTB* 6 (1976), 115-60; S. J. Kistemaker, *The Parables of Jesus* (1980); P. R. Jones, "The Modern Study of Parables," *SWJT* 22 (1980), 7-22; J. Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (1981); R. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (1981); P. Ricoeur, "The 'Kingdom' in the Parables of Jesus," *ATR* 63 (1981), 165-69; K. E. Bailey, *Poet and Peasant and Through a Peasant's Eyes* (1983); R. Bauckham, "Synoptic Parables Again," *NTS* 29 (1983), 129-34; R. H. Stein, "The Pa-

rables of Jesus in Recent Study," *WW* 5 (1985), 248-57; B. Gerhardsson, "The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels: A Comparison with the Narrative Meshalim in the OT," *NTS* 34 (1988), 339-63; D. Wenham, *The Parables of Jesus* (1989); B. Scott, *Hear then the Parables: A Commentary on the Parables of Jesus* (1989); C. Blomberg, *Interpreting the Parables* (1990); B. Gerhardsson, "If We Do Not Cut the Parables Out of Their Frames," *NTS* 37 (1991), 321-35.

Nuestra tesis central es que el Reino de Dios es el reinado redentor de Dios activo para establecer su soberanía entre los seres humanos y que este Reino, que se presentará como una acción apocalíptica al final del siglo, ya ha penetrado en la historia humana en la persona y misión de Jesús para derrotar el mal, liberar a los seres humanos del poder del mismo y llevarlos a las bendiciones de la soberanía de Dios. El Reino de Dios conlleva dos grandes momentos: el cumplimiento histórico y el final. Precisamente estos antecedentes proporcionan el contexto de las parábolas del Reino.

Cánones de interpretación

Los estudios críticos modernos han establecido dos cánones de interpretación de las parábolas, necesarios para una comprensión histórica correcta. El primero de ellos lo formuló Jülicher, que elaboró el principio esencial de que las parábolas no deben interpretarse como si fueran alegorías.[1] Una alegoría es un relato artificioso creado por un autor determinado como medio de enseñanza. Como los detalles de una alegoría están bajo el control del autor, se puede estructurar de forma que cada uno de ellos contenga un significado importante y distintivo. Una sencilla alegoría es el relato del cardo y el cedro en 2 Reyes 14:9-10.

Una parábola es un relato tomado de la vida diaria para transmitir una verdad religiosa o moral. Como el autor no crea el relato y, en consecuencia, no tiene control total de los detalles, éstos tienen a menudo poca importancia para la verdad transmitida. La parábola tiene como fin transmitir fundamentalmente una sola verdad y no un conjunto de verdades.

Este principio se refleja claramente en la parábola del mayordomo infiel (Lc. 16:1-13). Si se fuerzan los detalles, esta parábola enseñaría que la astucia es mejor que la honradez; pero esto es obviamente imposible. Detalles como *noventa y nueve* ovejas (Lc. 15:4) y *diez* monedas (Lc. 15:8) no tienen ningún significado especial. En la parábola del buen samaritano, el significado alegórico de los ladrones, el sacerdote y el levita, el significado

[1] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (1910).

del aceite y el vino, la razón de que sean dos monedas, el significado de Jerusalén, Jericó y la posada no han de interpretarse con más significado del que se interpretaría la identidad del pollino. Debemos, por tanto, buscar en cada una de las parábolas del Reino una sola verdad básica.

El segundo canon de la crítica es que las parábolas deben entenderse en el marco histórico vital del ministerio de Jesús y no en el de la Iglesia. Esto significa que no es un enfoque histórico sano entender las parábolas como profecías de la acción del Evangelio en el mundo o en el futuro de la Iglesia. La exégesis de las parábolas debe hacerse en términos de la misión misma de Jesús en Palestina. Admitir esto no debe hacernos cerrar los ojos al hecho de que sí existen analogías entre la misión de Jesús y el papel de la Iglesia en el mundo, y se pueden extraer aplicaciones importantes e incluso necesarias en este ámbito. Sin embargo, debemos preocuparnos por tratar de encontrar el significado histórico de las parábolas en el ministerio de Jesús.

El método de Jülicher resulta deficiente en este punto porque encontró en las parábolas verdades religiosas de aplicación general y universal. La erudición moderna, en especial la obra de C. H. Dodd, ha mostrado que la *Sitz im Leben* de las parábolas es la proclamación del Reino de Dios por parte de Jesús. Jeremías considera que esto es un avance mayor de la crítica histórica que inició una nueva era en la interpretación de las parábolas.[2] Sin embargo, critica el énfasis unilateral de Dodd que condujo a una contracción de la Escatología, vaciándola de su contenido futurista. Jeremías propone corregir las conclusiones de Dodd, aunque aceptando su método, y trata de descubrir el mensaje original de las parábolas mediante la recuperación de su forma histórica primitiva. Jeremías sugiere "una escatología en proceso de realización".[3] La misión de Jesús inició un proceso escatológico que esperaba su consumación en poco tiempo. La iglesia primitiva dividió este proceso único en dos eventos y, con ello, aplicó a la parusía parábolas que, en principio, no tenían ningún significado escatológico.

Sin embargo, Jeremías va demasiado lejos en asumir como axioma que el significado original de las parábolas sólo puede recuperarse en términos de lo que deben haber significado para los oyentes judíos de Jesús. Esto supone que el *Sitz im Leben* adecuado de las parábolas es el judaísmo, no las enseñanzas de Jesús. Esto tiende a limitar la originalidad de Jesús. Debemos dar margen a la posibilidad de que sus enseñanzas trascendieran las

[2] *The Parables of Jesus* (1964), 21.

[3] Las palabras de Jeremías son "sich realisierende Eschatologie". Ver *Die Gleichnisreden Jesu* (1947), 114; *The Parables of Jesus*, 230.

ideas judías. Por tanto, el *Sitz im Leben* adecuado de las parábolas son las enseñanzas de Jesús, no el judaísmo.

El misterio del Reino

Las parábolas tal como han llegado a nosotros son susceptibles de una interpretación histórica adecuada en el contexto vital de Jesús: no es necesario suponer una transformación tan radical como Jeremías asume. El *Sitz im Leben* histórico de las parábolas se resume en la sola palabra "misterio". Marcos sintetiza el mensaje de las parábolas del Reino cuando refiere las palabras de Jesús a sus discípulos: "A vosotros os es dado saber el misterio del Reino de Dios; mas a los que están fuera, por parábolas todas las cosas; para que viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no entiendan; para que no se conviertan, y les sean perdonados los pecados" (Mc. 4:11-12). El misterio del Reino es la entrada del Reino en la Historia con antelación a su manifestación apocalíptica. Es, en resumen, "cumplimiento sin consumación". Ésta es la verdad básica que ilustran las distintas parábolas de Marcos 4 y Mateo 13.[4]

Si bien la palabra *mustërion* se encuentra en el Antiguo Testamento en Daniel, la idea de Dios desvelándoles sus secretos a los seres humanos es un concepto frecuente en el Antiguo Testamento.[5] En Daniel se encuentra el antecedente del uso neotestamentario de la palabra. Dios le comunicó al rey un sueño que no pudo comprender sin la revelación onírica dada a Daniel, el siervo inspirado por Dios. El sueño se refería al misterio del propósito escatológico de Dios.[6]

El concepto de misterio (*raz*) también se encuentra en la literatura de Qumrán. Para el Maestro de Justicia, "Dios dio a conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos, los profetas".[7] Esto quiere decir que Dios dio una iluminación especial al Maestro de Justicia para que encontrara el significado verdadero y oculto en las Escrituras proféticas. Estos misterios se refieren tanto a los eventos que la comunidad de Qumrán esperaba que sucedieran al final de los tiempos[8] como a las decisiones "divinas, inescrutables e inalterables" de Dios.[9]

[4] Mt. 13:11 y Lc. 8:10 hablan de los "misterios" del Reino. La frase de Marcos sugiere una sola verdad, las otras una verdad encarnada en *varios aspectos*. Cf. O. Piper en *Int* 1 (1947), 183-200.

[5] R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery"* (1968), 1-30.

[6] G. Bornkamm, *TDNT* 4:814.

[7] Comentario a Habacuc 7:1-5. Los pasajes han sido reunidos por E. Vogt en *Biblica* 37 (1956), 247-57. Ver también R. E. Brown, *Semitic Background*, 1-30; Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963), 60-67.

[8] Ver F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (1959), 16, 66s.

[9] J. Licht, *Israel Exploration Journal* 6 (1956), 7-8.

Hay amplios antecedentes de la idea de misterio en el Antiguo Testamento y en la literatura judía. Si bien el término sigue un curso distinto en el Nuevo Testamento, no es totalmente novedoso, sino que amplía la idea que ya se encuentra en Daniel. Pablo entendió que los "misterios" eran secretos que había que revelar, propósitos divinos ocultos a los seres humanos durante mucho tiempo, pero finalmente revelados a todos (Ro. 16:25-26). Un misterio no es algo esotérico, anunciado sólo a iniciados. Misterio designa "los pensamientos, planes y dispensaciones secretos de Dios que están ocultos a la razón humana, así como a toda otra comprensión por debajo del nivel divino y que, en consecuencia, deben ser revelados a aquellos a quienes están destinados".[10] Sin embargo, el misterio se proclama a todos los seres humanos aunque sólo lo entiendan aquellos que creen. A todos se les invita a la fe, sólo los que responden entienden realmente.

Esta interpretación del misterio refuerza la idea del Reino de Dios defendida en este estudio. El simple hecho de que Dios se proponga introducir su Reino no es ningún secreto, prácticamente cualquier escrito apocalíptico judío refleja esa expectación en una u otra forma. Los que siguen la Escatología Consecuente de Schweitzer no le dan a este hecho el lugar que le corresponde. Tampoco era ningún secreto que el Reino tenía que llegar con poder apocalíptico; también lo afirmaba la teología judía ortodoxa. El misterio es una nueva manifestación del propósito de Dios respecto al establecimiento de su Reino. La nueva verdad, ahora comunicada a los seres humanos por revelación en la persona y misión de Jesús, es que el Reino que va a venir por fin con poder apocalíptico, tal como lo preveyó Daniel, ya ha entrado de hecho en el mundo con antelación en una forma oculta para actuar secretamente dentro de los hombres y entre ellos.[11]

La parábola del sembrador (Mt. 13:3-9, 18-23 y paralelos)

La parábola del sembrador conlleva elementos alegóricos, pero no por ello se puede rechazar razonablemente ni la autenticidad de la parábola ni su interpretación. No hay fundamento *a priori* para presumir que Jesús no pudo haber utilizado parábolas alegóricas.[12] Sin embargo, no se trata de una verdadera alegoría, porque los detalles son secundarios respecto a la

[10] BADG, 530.

[11] Esencialmente, esta opinión la sostienen Flew, Cranfield, Piper, y W. Manson (*Jesus the Messiah* [1946], 60). N.A. Dahl (*StTh* 5 [1952], 156s.) encuentra esta verdad en las parábolas, pero descarta la validez de Mc. 4:11. J. Jeremías, *Parables*, 16: "una revelación especial, a saber, el reconocimiento de su irrupción actual". En cuanto al problema de Mc. 4:12, ver *Jesus and the Kingdom*, 222ss.

[12] Cf. C. E. B. Cranfield, *SJTh* 4 (1951), 405-12, para un estudio detallado de la autenticidad de la parábola.

enseñanza básica de la parábola. Hay cuatro clases de terreno, pero sólo uno da fruto. El mensaje de la parábola no quedaría afectado en lo más mínimo si hubiera sólo dos clases de terreno, o si fueran tres o seis. Tampoco quedaría afectado el mensaje si los tres terrenos que no dan fruto fueran estériles por razones diferentes a las que se alegan. Los tiernos brotes de trigo pueden quedar aplastados bajo el pie de un caminante descuidado. Algunas semillas pueden ser devoradas por los roedores. Estos detalles no afectarían al mensaje básico: el Reino de Dios ha entrado en el mundo para que lo reciban algunos, mientras otros lo rechazan. El Reino en el presente sólo va a tener un éxito parcial y este éxito depende de la respuesta humana.

Si bien la parábola puede tener cierta aplicación al Evangelio en el mundo durante la época de la Iglesia como pensaron los intérpretes más antiguos,[13] éste no es su significado histórico. El *Sitz im Leben* de la parábola es el anuncio de Jesús de que el Reino de Dios había llegado a las personas. Los judíos pensaban que la venida del Reino iba a significar el ejercicio del poder de Dios ante el cual nadie se resistiría. El Reino de Dios iba a destruir a las naciones impías (Dn. 2:44). La dominación de los gobernantes perversos quedaría destruida y el Reino sería dado a los santos del Altísimo, a fin de que todas las naciones los sirvieran y obedecieran (Dn. 7:27). En desacuerdo aparente con las promesas del Antiguo Testamento, que habían sido elaboradas con detalle en las expectativas apocalípticas de la época, Jesús dijo que el Reino había llegado en realidad a los seres humanos, pero no con el propósito de destruir el mal. No va por el momento acompañado de una manifestación apocalíptica de poder irresistible. Antes bien, el Reino en su acción actual es como el sembrador que siembra la semilla. No acaba con los malos. De hecho, la palabra en la que se proclama el Reino puede quedar como la semilla al borde del camino y nunca germinar; o puede ser recibida superficialmente para morir pronto; o puede ser sofocada por las preocupaciones del siglo, que es hostil al Reino de Dios.

El Reino actúa mansamente, secretamente entre las personas. No se impone a nadie; debe ser recibido voluntariamente. Pero donde quiera que es recibido, la palabra del Reino, que es prácticamente idéntica al Reino mismo,[14] produce mucho fruto. No se enfatiza la cosecha, ni en la parábola ni en la interpretación. Sólo se enfatiza la naturaleza de la siembra: la acción actual del Reino de Dios.

[13] Ver los estudios clásicos de Trench, A. B. Bruce y M. Dods. Ver también A. Plummer, *Mark* (1914), 125; Geldenhuys, *Luke* (1950), 240s.

[14] En cuanto a la presencia del Reino en las palabras de Jesús, ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 160ss.

La cizaña (Mt. 13:24-30, 36-43)

La parábola de la cizaña ilustra más el misterio del Reino, o sea, su presencia oculta e inesperada en el mundo. Para comenzar habría que advertir que en la parábola hay detalles que no le dan ningún significado a su interpretación. Nada significa la identidad de los siervos. El hecho de que "el enemigo se retira después de haber sembrado la semilla no tiene importancia. Los manojos que se forman con la cizaña son para dar, que los siervos duerman no denota negligencia. Cualquier empleado hace lo mismo después de un día de trabajo. No hay que buscarle, así mismo, significado al hecho de que se preparen los manojos de cizaña antes que los de trigo.

La interpretación de la parábola que prevaleció entre los estudiosos protestantes antiguos fue la de identificar el Reino con la Iglesia. La parábola describe el estado de cosas que va a existir en el Reino-iglesia. Cuando venga el Hijo del Hombre, recogerá de su Reino a todos los que causan y practican iniquidad (Mt. 13:41). Esto muestra que la Iglesia tiene personas buenas y malas, y que el Reino existe en el mundo como Iglesia antes de la consumación final.[15] Sin embargo, la parábola dice que el campo es el mundo (v. 38), no la Iglesia.

La venida del Reino, predicha en el Antiguo Testamento y en la literatura apocalíptica judía, produciría el fin del siglo e iniciaría el Siglo Venidero, perturbando a la sociedad humana con la destrucción de los injustos. Jesús afirma que en medio del siglo actual, aunque la sociedad siga con su mezcla de buenos y malos, antes de la venida del Hijo del Hombre y de la manifestación gloriosa del Reino de Dios, los poderes de ese siglo futuro han entrado en el mundo para crear "hijos del reino", personas que disfruten de su poder y bendiciones. El Reino ha llegado, la sociedad no es destruida. Éste es el misterio del Reino.

La única dificultad real de esta interpretación es la expresión "(los ángeles) recogerán de su reino a todos los que sirven de tropiezo y a los que hacen iniquidad" (Mt. 13:41). Esta forma de hablar parece distinguir entre el Reino del Hijo y el Reino del Padre. ¿No indica acaso esto que los malos están en el Reino (quizá en la Iglesia) antes de la consumación escatológica? A primera vista esta interpretación parece plausible, pero de ninguna forma es la única, ni tampoco convincente. No hay justificación satisfactoria, ni en los Evangelios ni en el resto del Nuevo Testamento, para distinguir entre el

[15] Cf. N. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944), 238. Una perspectiva semejante se encuentra en B. F. C. Atkinson en *The New Bible Commentary* (F. Davidson, *et al.*, eds, 1953), 790; y en los estudios acerca de las parábolas por A. B. Bruce, R. C. Trench, S. Goegel y H. B. Swete.

Reino del Hijo y el Reino de Dios.[16] Además, no hay afirmaciones de Jesús en las que se identifique claramente el Reino con la Iglesia y no debería hacerse semejante identificación a no ser que resulte inevitable.

Ni la parábola ni su interpretación exigen esta identificación. El lenguaje de Mateo 13:41 no se puede forzar para hacerle querer decir que los que hacen iniquidad y serán recogidos "de su reino" han estado, de hecho, en el Reino. Significa tan sólo que serán separados de los justos de forma que no entren en el Reino. Esta interpretación recibe sostén de Mateo 8:12 donde se habla de que vendrán de lejos para entrar en el Reino de los cielos junto con los patriarcas, en tanto que "los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera". La palabra griega que designa "serán echados" indica que los judíos que, por la Historia y el Pacto eran "hijos del reino", serán excluidos de entrar en el Reino, no rechazados después de haber entrado. Así pues, la afirmación de que los malos vayan a ser recogidos "de su reino" no significa nada más que se les impedirá que entren en él.

El significado de la parábola resulta claro si se interpreta en función del misterio del Reino: su acción actual, pero secreta en el mundo. El Reino ha entrado en la Historia, pero de tal forma que la sociedad no sufre perturbaciones. Los hijos del Reino han recibido la soberanía de Dios y entrado en sus bendiciones. Con todo, deben seguir viviendo en este siglo, mezclados con los malos en una sociedad mixta. Sólo en la venida escatológica del Reino se dará la separación. En esto consiste la revelación de una nueva verdad: que el Reino de Dios puede llegar de hecho al mundo, creando hijos que gocen de sus bendiciones sin afectar al juicio escatológico. Sin embargo, llegará sin lugar a dudas esta separación. El Reino que está presente aunque oculto en el mundo se manifestará de forma gloriosa en el futuro. Entonces la sociedad mixta concluirá. Se excluirá a los malos y los justos brillarán como el sol en el Reino escatológico.

La semilla de mostaza (Mt. 13:31-32 y paralelos)

La parábola de la semilla de mostaza ilustra la verdad de que el Reino, que un día será un gran árbol, ya está presente en el mundo de forma pequeña, insignificante. Muchos intérpretes han visto en la parábola una predicción del crecimiento de la Iglesia hasta llegar a ser una gran institución.[17] Esto se interpreta al identificar el Reino con la Iglesia,[18] idea que sostuvimos como inaceptable. Otros intérpretes, sin aplicar la parábola a la Iglesia, encuentran su significado en el crecimiento del círculo de discípulos de Jesús,[19] a quienes se puede considerar como la nueva comunidad.[20] Sin embargo, la semilla de mostaza, de rápido crecimiento, no es una ilustración adecuada de un crecimiento lento y gradual, si esto es lo que se pretende. Un roble que se desarrolla a partir de una bellota sería una ilustración mucho más adecuada de esta verdad (Am. 2:9).

La mayoría de los exégetas modernos consideran que la parábola enfatiza el contraste entre un diminuto inicio y un gran final[21] y, sin duda, esto forma el núcleo de la parábola. La semilla de mostaza, aunque no sea la semilla más pequeña que se conoce, era una ilustración proverbial de pequeñez.[22] La pregunta apremiante con la que se enfrentaron los discípulos de Jesús fue cómo el Reino de Dios podía en realidad estar presente en un campo de acción tan insignificante como el de su ministerio. Los judíos esperaban que el Reino fuera como un gran árbol bajo el cual se pudieran acoger las naciones. No podían entender cómo se podía hablar del Reino sino como una manifestación universal del gobierno de Dios. ¿Cómo podía el Reino glorioso venidero tener ninguna relación con el pequeño grupo de discípulos de Jesús? Rechazado por los líderes religiosos, acogido por publicanos y pecadores, Jesús parecía más un soñador iluso que el portador del Reino de Dios.

La respuesta de Jesús es: primero la diminuta semilla, luego el árbol frondoso. La pequeñez e insignificancia relativa de lo que sucedía en su ministerio no excluía la presencia secreta del Reino mismo de Dios.[23]

La levadura (Mt. 13:33; Lc. 13:20-21)

La parábola de la levadura[24] contiene la misma verdad básica que la de la mostaza: que el Reino de Dios, que un día regirá en toda la tierra, ha

[16] O. Cullmann en *Christ and Time* (1950), 151, y en *The Early Church* (A. J. B. Higgins, ed., 1956), 109ss., intenta distinguir entre el Reino de Cristo y el Reino de Dios. Esto puede ser una distinción teológica válida, pero no se puede refrendar exegéticamente. Ver Ef. 5:5; Ap. 11:15; Jn. 3:5; Col. 1:13.

[17] Ver Trench, Goguel y H. B. Swete sobre las parábolas; cf. también N. Geldenhuys, *Luke*, 377; y B. F. C. Atkinson en *The New Bible Commentary* (F. Davidson, *et al.*, eds, 1953), 790; H. Balmforth, *Luke* (1930), 227.

[18] Otros intérpretes que negarían que Jesús preveyera la Iglesia creen que esto es de hecho lo que enseñaba la parábola, y por tanto, que la parábola no puede ser auténtica. Cf. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (1927), 1:107-8.

[19] Cf. C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus* (n. d.), 113-14, 131; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 113.

[20] R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), 27s.

[21] Cf. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), 131; A. E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord* (1940), 55-57; B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* (1937), 120-21.

[22] Cf. Mt. 17:20; Lc. 17:6.

[23] N. A. Dahl, *StTh* 5 (1952), 147-48; Jeremías, *The Parables of Jesus*, 148.

[24] Esta parábola no figura en Marcos, pero sí aparece en Lc. 13:10 junto a la parábola del grano de mostaza.

entrado en el mundo de forma que resulta apenas perceptible. Esta parábola tiene interés especial por cuanto se ha utilizado para demostrar conceptos diametralmente diferentes. Muchos intérpretes han visto como verdad central el proceso lento, pero persistente de penetración. Se opina que la parábola muestra cómo crece el Reino. Por una parte hay quienes encuentran la verdad de que el Reino de Dios está destinado a impregnar a toda la sociedad humana hasta que el mundo se transforme por un proceso de penetración lenta, gradual e interna.[25] Algunos de estos intérpretes contrastan el carácter de levadura del Reino con la idea apocalíptica, en detrimento de ésta.

Por otra parte, se halla la interpretación del llamado Dispensacionalismo, el cual considera la levadura como la doctrina mala que invade a una iglesia cristiana apóstata.[26] Sin embargo, la levadura en el pensamiento hebreo y judío no siempre era símbolo del mal,[27] y el concepto del Reino como un poder transformador por medio de una penetración lenta y gradual puede resultar un concepto atractivo en un mundo familiarizado con las ideas de progreso y evolución, pero resulta ajeno tanto a la mentalidad de Jesús como al pensamiento judío.

La interpretación que armoniza con el marco histórico del ministerio de Jesús es la que considera que la verdad central es el contraste entre la irrelevante diminuta cantidad de levadura y la gran cantidad de alimento.[28] Es cierto que se enfatiza el hecho de que toda la masa de harina fermenta, no que la cantidad de levadura sea pequeña.[29] En esto radica la diferencia entre esta parábola y la de la semilla de mostaza. Ésta enseña que la manifestación del Reino, que llegará a ser un gran árbol, es por ahora una pequeña semilla. La levadura enseña que el Reino un día prevalecerá de forma que no existirá ninguna soberanía con la que rivalice. Toda la masa de harina fermenta.

[25] W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* (1936), 78; R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man* (1943), 125; W. Manson, *The Gospel of Luke* (1930), 166.

[26] *The New Scofield Reference Bible* (1967), 1015; J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958), 147.

[27] El pan ácimo se preparaba en la época del Éxodo porque simbolizaba apresuramiento (Éx. 12:11, 39; Dt. 16:3; cf. también Gn. 18:6; 19:3); el pan fermentado se sacrificaba en la Fiesta de las Semanas (Lv. 23:17), que en otras partes se llama la Fiesta de la Cosecha o Primicias (Éx. 23:16), porque representaba el alimento cotidiano ordinario que Dios proporcionaba para sostén del hombre. Ver O. T. Allis, *EQ* 19 (1947), 269ss. I. Abrahams (*Studies in Pharisaism and the Gospel* [First Series, 1917], 51-53) demuestra que la levadura no siempre significaba el mal en el pensamiento rabínico.

[28] J. Jeremías, *The Parables of Jesus*, 147; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 131s.; A. H. McNeile, *Matthew* (1915), 199; A. E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord*, 58-60.

[29] H. Windisch, *TDNT* 2:905.

Esta parábola tiene ese significado sólo cuando se interpreta en el marco vital del ministerio de Jesús. El carácter poderoso e irresistible del Reino escatológico lo entendían todos los judíos. La venida del Reino significaría un cambio completo en el orden de cosas. El orden malo actual del mundo y la sociedad quedarían totalmente desplazados por el Reino de Dios. El problema era que el ministerio de Jesús no iniciaba ninguna transformación así. Predicaba la presencia del Reino de Dios, pero el mundo seguía como antes. ¿Cómo podía ser esto el Reino?

La respuesta de Jesús es que cuando se pone un poquito de levadura en una masa de harina, parece que no sucede nada. De hecho, la levadura parece más bien absorbida por la harina. Con el tiempo sí sucede algo y el resultado es la transformación completa de la masa.[30] No hay que enfatizar la forma en que se efectúa la transformación. La idea del Reino de Dios que conquista al mundo con una penetración gradual y una transformación interna era totalmente ajena al pensamiento judío. Si éste fue el significado de Jesús, sin duda debió de haber tenido que repetir a menudo esta verdad, como lo hizo con la verdad tan nueva de que el Hijo del Hombre debía morir. La idea de que el proceso era gradual era contraria a lo que enseñaban las parábolas de la cizaña y de la red, en las que el Reino llega con un juicio apocalíptico y con la separación del mal más que con una transformación gradual del mundo.

El énfasis de la parábola está en el contraste entre la victoria final y completa del Reino cuando llega el nuevo orden y la forma actual, oculta, del Reino tal como ha entrado en el mundo. Nadie sospecharía nunca que Jesús y su pequeño grupo de discípulos tuvieran nada que ver con el Reino futuro y glorioso de Dios. Sin embargo, lo que ya está presente en el mundo es, en realidad, el Reino mismo. Éste es el misterio, la nueva verdad acerca del Reino. No es intención de la parábola decir cómo o cuándo llegará el Reino futuro.

El tesoro y la perla (Mt. 13:44-46)

No hace falta entretenerse mucho en las parábolas del tesoro y la perla. La identidad del hombre o del campo, y el contraste entre el descubrimiento accidental del tesoro y la búsqueda minuciosa del mercader, no son parte del mensaje esencial de las parábolas, sino un adorno colorista. Debemos admitir que la conducta del hombre que encontró el tesoro supuso una práctica un tanto exhaustiva, pero esto forma parte de la naturaleza literaria del relato. Las personas hacían cosas como ésa. Tampoco

[30] Cf. N. Dahl, *StTh* 5 (1952), 148-49.

debe suscitarse ninguna objeción por el hecho de que en ambas parábolas el tesoro y la perla se compren.[31]

El pensamiento común en ambas parábolas es que el Reino de Dios es de valor inestimable y ha de buscarse por encima de todos los demás bienes. Si le cuesta a alguien todo lo que tiene, es un precio pequeño a cambio de conseguir el Reino. Dicho así, sin embargo, resulta una perogrullada. Si no hay "misterio" del Reino, Jesús en este caso no dijo nada más que lo que ya creían los judíos devotos. Anhelaban el Reino de Dios. Lo que les da a estas parábolas su peculiaridad es el hecho de que el Reino había venido a las personas de una forma inesperada, de manera que podía muy fácilmente pasarse por alto o ser despreciada. Aceptar el "yugo del Reino" y unirse al círculo de los fariseos en su devoción incondicional a la Ley daba gran prestigio ante los judíos.[32] El ofrecimiento de dirigir una revuelta contra Roma para establecer el Reino podía despertar una respuesta entusiasta.[33] Seguir a Jesús, sin embargo, significaba asociarse con publicanos y pecadores. ¿Cómo podía semejante relación tener nada que ver con el Reino del Dios?

Estas parábolas extraen el mensaje principal del hecho de que, en oposición a cualquier valoración superficial, ser discípulo, para Jesús, significa participar en el Reino de Dios. En la persona y obra de Jesús, sin manifestaciones externas ni gloria visible, estaba presente el Reino de Dios mismo. Es por tanto un tesoro más valioso que todos los otros bienes, una perla que vale más que todo. Los seres humanos deben buscar alcanzar la posesión de la misma a toda costa.

La red (Mt. 13:47-50)

En la última parábola que ilustra el misterio del Reino, se habla de una red que es lanzada al mar para capturar toda clase de peces. Una vez se escoge la pesca, los peces buenos se conservan y los malos se tiran.

La interpretación antigua vio en esta parábola una profecía de la Iglesia. El Reino-iglesia va a consistir en una mezcla de gente buena y mala que debe ser separada en el Día del juicio.[34] Otros intérpretes, aunque no mencionan a la Iglesia, ven en la parábola una identificación del Reino de

[31] G. C. Morgan permitió que este elemento determinara su interpretación. Se trata de un malentendido total del método parabólico (*The Parables of the Kingdom* [1907], 136).

[32] Cf. Josefo, *Las Antigüedades* 13.10.6.

[33] Ver Hch. 5:36-37; 21:38; Jn. 6:15; T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953), 8.

[34] Cf. Trench, Goebel, Swete acerca de las parábolas. En escritos más recientes, se encuentra una opinión semejante en B. F. C. Atkinson en *The New Bible Commentary* (F. Davidson, *et al.*, eds, 1953), 790; N. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, 238; H. Martin, *The Parables of the Gospels* (1937), 79.

Dios con una sociedad de personas que incluye a buenos y malos.[35] Esta interpretación tiene la falta de no reconocer debidamente el marco histórico de la parábola en el ministerio de Jesús, e implica la identificación del Reino con la Iglesia, para lo cual no se halla apoyo exegético claro.

Esta parábola es similar a la del trigo y la cizaña, pero agrega un elemento más. Ambas parábolas deben entenderse en función del marco vital del ministerio de Jesús, en el sentido de que el Reino ha venido ya al mundo sin efectuar esta separación escatológica y de que va a actuar en una sociedad mixta. La parábola de la red agrega el hecho de que incluso la comunidad creada por la acción del Reino en el mundo no va a ser una comunidad pura hasta que se dé la separación escatológica.

Históricamente, la parábola responde al interrogante acerca de la índole extraña de los seguidores de Jesús. Atrajo a publicanos y pecadores. En la expectativa popular, la venida del Reino iba a significar no sólo que el Mesías destruiría a "las naciones impías con las palabras de su boca; (...) y condenaría a los pecadores por los pensamientos de sus corazones" sino que también "reuniría a un pueblo santo al que guiaría en justicia", "y no habrá injusticia en sus días en medio de ellos, porque todos serán santos" (*Sal. Salomón* 17:28, 36). Jesús no reunió a este pueblo santo. Por el contrario, dijo que "no he venido a llamar a los justos, sino a pecadores" (Mc. 2:17). La invitación al festín mesiánico fue rechazada por los invitados y su lugar ocupado por los haraganes de las calles (Mt. 22:1-10). ¿Cómo podía tener alguna relación con gente tan extraña el Reino de Dios? ¿No es función del Reino, por definición, destruir a todos los pecadores y crear una comunidad sin pecado?

Jesús responde que un día el Reino creará una comunidad perfecta. Pero antes de este suceso se ha presentado una manifestación inesperada del Reino de Dios parecida a una red que captura peces tanto buenos como malos. La invitación se extiende a toda clase de personas y todos los que responden son aceptados en el discipulado actual del Reino. La comunidad perfecta, santa, debe esperar el último día.[36] Si bien la parábola tiene cierta aplicación para la Iglesia que, como desarrollo posterior de los discípulos de Jesús, es en realidad un pueblo mixto, se aplica primordialmente a la situación real del ministerio de Jesús.

[35] W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background*, 85: "Durante el período de su desarrollo deben existir en el reino elementos tanto malos como buenos." C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus*, subraya que en este caso el reino se equipara claramente a una sociedad (114).

[36] Ver N. A. Dahl, *StTh* 5 (1952), 150-51.

La semilla que crece sola (Mc. 4:26-29)

Marcos relata una parábola que omiten los otros evangelistas y que ilustra la naturaleza sobrenatural del Reino de Dios. Debemos recordar que las parábolas no son alegorías y que los detalles de las parábolas no son esenciales para el mensaje central que contienen. La identidad del sembrador y del cosechador no debería resultar un problema, porque el mensaje de la parábola se refiere a la actividad del Reino y no a la identificación del sembrador. Que un hombre siembre no significa nada más que la semilla se siembra. Que el sembrador duerma y se despierte significa solamente que el hombre no puede ayudar a que la semilla viva y crezca. El elemento de crecimiento se ha considerado a menudo como la verdad básica de la parábola y se le ha concedido excesiva importancia a las etapas de crecimiento: la hierba, la espiga y por fin la espiga llena de grano. Se ha creído que ilustra la analogía entre el mundo natural y el Reino de Dios. Así como hay leyes de crecimiento congénitas en la Naturaleza, también hay leyes de crecimiento espiritual por las cuales el Reino debe pasar hasta que la diminuta semilla del evangelio haya producido una gran cosecha. La interpretación del crecimiento gradual la han abrazado representantes de muchas posiciones teológicas.[37]

Sin embargo, tres hechos se oponen a esta interpretación. Cuando no habló por parábolas, Jesús nunca anunció la idea del crecimiento gradual del Reino. Si éste fuera un elemento esencial de su enseñanza, debía haberlo manifestado con claridad, ya que el crecimiento gradual del Reino de Dios era una idea totalmente nueva para los judíos del siglo primero. En segundo lugar, el concepto de sembrar y plantar se encuentra a menudo en la literatura cristiana y judía, pero nunca se utiliza para ilustrar un desarrollo gradual.[38] En tercer lugar, la metáfora de la siembra y la cosecha se utiliza en la literatura cristiana para ilustrar lo sobrenatural.[39]

La clave del significado de la parábola la descubrió la escuela escatológica, aunque creemos que la interpretación escatológica consecuente debe modificarse para que encaje en el contexto total del mensaje de Jesús. Se ve el Reino como el suceso escatológico, el cual es totalmente independiente de todo esfuerzo humano. J. Weiss opinó que la parábola enseña que Jesús no tenía nada que ver con la venida del Reino. No podía preveerla; sólo Dios la podía producir. El ser humano no puede hacer nada, sino esperar.[40] Muchos otros intérpretes han visto la verdad de la parábola en la independencia total de la cosecha escatológica futura respecto a toda actividad humana.[41]

Esta verdad acerca del Reino es ciertamente indispensable. Sin embargo, esta interpretación es tan unilateral como la de la escatología hecha realidad, porque olvida el elemento único y básico del mensaje de Jesús: la presencia del Reino en su propia misión. No acierta, pues, a relacionar el ministerio de Jesús con la venida escatológica del Reino a excepción de que lo ve como un anuncio adelantado. La dificultad más obvia de la interpretación estrictamente futurista es que carece de color, ningún judío necesitaba que se le dijera que la consumación escatológica del Reino era un milagro. No podía ser más que un acto sobrenatural de Dios.

No es alegorizar insistir en que hay en la parábola una relación necesaria entre sembrar y cosechar. En algún sentido, el ministerio de Jesús conllevaba la "semilla" del Reino que un día vendría con plenitud de cosecha. Se estaba sembrando la semilla: un día llegaría la cosecha. Ambas son manifestaciones del Reino do Dios. "Al ocultamiento y ambigüedad actuales del Reino de Dios le sucederá su manifestación gloriosa".[42]

He aquí la verdad central de la parábola. Tiempo de siembra y de cosecha, ambas son obras de Dios. Ambas son esencialmente sobrenaturales. La tierra produce fruto por sí misma. La semilla tiene en sí poderes que el hombre no pone en ella y que trascienden completamente todo lo que puede hacer. El hombre puede sembrar la semilla, pero el Reino mismo es obra de Dios.

La índole sobrenatural del Reino actual se confirma con las palabras que encontramos en relación con el mismo. Se utilizan una serie de verbos que tienen al Reino mismo como sujeto. El Reino se ha acercado a los seres humanos (Mt. 3:2; 4:17; Mc. 1:15, etc.); puede venir (Mt. 6:10; Lc. 17:20; etc.); llegar (Mt.12:28); aparecer (Lc. 19:11); estar activo (Mt. 11:12). Dios puede quitar el Reino a los seres humanos (Mt. 21:43; Lc. 12:32), pero ellos no pueden darse el Reino unos a otros. Además, Dios puede quitarles el Reino (Mt. 21:43), pero ellos no se lo quitan unos a otros, aunque pueden impedir que otros entren en él. Los seres humanos pueden entrar en el Reino (Mt. 5:20; 7:21; Mc. 9:47; 10:23, etc.), pero nunca se dice que lo levanten o constituyan. Las personas pueden recibir el Reino

[37] A. B. Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ* (1882), 117ss.; H. B. Swete, *The Parables of the Kingdom* (1920), 16ss.; W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables*, 71; J. Orr, *HDB* 2:852-54; C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus*, 113-14; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 133; G. C. Morgan, *The Parables and Metaphors of Our Lord* (1943); 145ss.

[38] Ver N. A. Dahl, *StTh* 5 (1952), 140-47 para referencias.

[39] Ver 1 Co. 15:35ss.; 2 Co. 9:6; Gál. 6:7-8; *1 Clem.* 24. Clemente usa el fenómeno del crecimiento como prueba de la resurrección, la cual es totalmente sobrenatural.

[40] J. Weiss, *Die Schriften des NT* (4ª ed., 1929), 1:115s.

[41] Cf. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 128s.; B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels*, 129ss.; M. Dibelius, *Jesus* (1949), 66-67.

[42] C. E. B. Cranfield, *Mark* (1959), 168.

(Mc. 10:15; Lc. 18:17), heredarlo (Mt. 25:34) y poseerlo (Mt. 5:4), pero nunca lo establecen. Pueden rechazar el Reino, es decir, negarse a recibirlo (Lc. 10:11) o a entrar en él (Mt. 23:13), pero no lo pueden destruir. Pueden esperarlo (Lc. 23:51), pedir que venga (Mt. 6:10), y buscarlo (Mt. 6:33; Lc. 12:31), pero no lo pueden traer. Los seres humanos pueden estar en el Reino (Mt. 5:19; 8:11; Lc. 13:29, etc.), pero no se nos dice que el Reino crezca. Ellos pueden hacer cosas por el Reino (Mt. 19:12; Lc. 18:29), pero no se dice que actúen en el Reino mismo. Las personas pueden predicar el Reino (Mt. 10:7; Lc. 10:9), pero sólo Dios se lo puede dar (Lc. 12:32).

La índole del Reino reflejada en estas expresiones se sintetiza en un texto conservado en el Evangelio de Juan: "Mi *basileia* no es de este mundo; si mi *basileia* fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí" (Jn. 18:36). Algunas versiones traducen *basileia* por "reinado". La fuente y la índole del Reino de Jesús son de un orden más elevado que este mundo; provienen de Dios y no de este mundo. El Reino es la obra externa de la voluntad de Dios; es la acción de Dios mismo. Está relacionado con los seres humanos y puede actuar en ellos y por medio de ellos, pero nunca se sujetan a ellos. Sigue siendo siempre Reino de Dios. Es significativo que aunque las personas deben recibir el Reino, esta acción humana individual de recibir no se describe como una venida del Reino. El Reino no viene cuando los seres humanos lo reciben. El fundamento de la exigencia de que los seres humanos reciban el Reino se encuentra en el hecho de que en Jesús el Reino ha entrado en la Historia. Dios ha hecho algo nuevo. Ha visitado a su pueblo en la misión de Jesús, llevándole la salvación mesiánica. La acción divina exige una respuesta humana aunque siga siendo una acción divina.

Capítulo 8

El Reino y la Iglesia

Bibliografía: G. Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* (1903); G. Johnston, *The Church in the NT* (1943), 46-58; R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), 17-99; G. Lindeskog, "The Kingdom of God and the Church," en *This Is the Church*, ed. A. Nygren (1950), 136-47; K. E. Skydsgaard, "Kingdom of God and Church," *SJTh* 4 (1951), 383-97; O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr* (1953); S. M. Gilmour, "The Kingdom and the Church," *Int* 7 (1953), 26-33; P. S. Minear, *Images of the Church in the NT* (1961); D. H. Wallace, "An Exegesis of Matthew 16:13-20," *Foundations* 5 (1962), 217-25; L. E. Keck, "An Exegesis of Matthew 16:13-20," *Foundations* 5 (1962), 226-37; R. O. Zorn, *Church and Kingdom* (1962); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 334-96; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 215-48; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 239-73; D. M. Stanley, "Kingdom to Church," en *The Apostolic Church in the NT* (1967), 5-37; R. P. Meye, *Jesus and the Twelve* (1968); R. Schnackenburg, *The Church in the NT* (1968).

Uno de las cuestiones más difíciles del estudio del Reino de Dios es la relación de éste con la Iglesia. ¿Podemos identificar el Reino de Dios con la Iglesia? Si no podemos, ¿qué tipo de relación hay entre ambos? Para los cristianos de los tres primeros siglos de nuestra era, el Reino era un concepto plenamente escatológico. Una oración de principios del siglo II dice así: "Señor, recuerda a tu Iglesia, (...) hazla santa, llámala de los cuatro vientos y tráela a tu Reino, el cual tú has preparado para ella"[1]. San Agus-

[1] Didach_ 10:5. Ver A. von Harnack. "Millennium", *Encyclopedia Britannica* (9a edición), 16:328-29); D.H. Kromminga, *The millennium in the Church* (1945).

tín identificaba el Reino de Dios con la Iglesia[2], identificación que continúa en la doctrina Católica[3], aunque Schnackenburg nos recuerda que el nuevo concepto Católico concibe el Reino desde la línea de la "Historia de la Salvación" (*heilsgeschichtlichen*), por lo cual el Reino sería la obra redentora de Dios a través de la Iglesia[4]. Por medio de la tradición reformada[5], y desde entonces hasta nuestros días[6], contamos con otra medida de identificación entre el Reino y la Iglesia. Es necesario examinar detenidamente estos dos conceptos para determinar qué relación existe entre ellos.

Muchos estudiosos han negado que el objetivo de Jesús fuera crear una Iglesia. Alfred Loisy lo expresó de la siguiente manera: Jesús anunciaba el Reino de Dios, pero lo que surgió fue la Iglesia[7].

Por sorprendente que parezca, el Dispensacionalismo presenta una posición similar: Jesús ofreció a Israel el reino davídico terrenal (del milenio), pero cuando lo rechazó, introdujo un nuevo elemento: la Iglesia[8]. Según este posicionamiento, entre Israel y la Iglesia no existe ningún tipo de continuidad. Así que es evidente que tenemos que examinar las muchas facetas de este problema.

Si la misión de Jesús era, tal y como creemos, inaugurar un tiempo de cumplimiento anterior a una consumación escatológica, y si, como parte de esta misión, el Reino de Dios se introdujo en la Historia de una forma totalmente inesperada, entonces podemos concluir que aquellos que reciben la proclamación del Reino eran considerados como el pueblo que tenía que heredar el Reino escatológico, y también como el pueblo del Reino en el presente, es decir, la Iglesia. En primer lugar debemos analizar la actitud de Jesús hacia Israel, el concepto del discipulado, y la relación de Israel y de los discípulos de Jesús con el Reino de Dios. A continuación, y partiendo de este análisis, trataremos el significado del establecimiento de la Iglesia.

Jesús e Israel

En este análisis, es esencial tener en cuenta algunos hechos. En primer lugar, el propósito del ministerio de Jesús no era iniciar un nuevo movi-

[2] *La ciudad de Dios* 20.6-10.
[3] D.M. Stanley en *Theological Studies* 10 (195), 1-29.
[4] *God's Rule and Kingdom* (1963), 116s.
[5] Ver el comentario de Calvino sobre Mt. 13:47-50.
[6] Ver J. Orr, *The Christian View of God and the World* (1897), 358; H.B. Swete, *The Parables of the Kingdom* (1920), 31, 56.
[7] A. Loisy, *The Gospel and the Church* (1908), 166.
[8] Ver la primera sección del capítulo 4.

miento, ya fuera dentro o fuera de Israel. Vino como judío, y vino al pueblo judío. Aceptaba la autoridad del Antiguo Testamento, se ceñía a los ritos cúlticos, adoraba en las sinagogas y, durante toda su vida, vivió como un judío. Aunque alguna vez viajó por tierras extranjeras, insistía en que su misión estaba dirigida a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt. 15:24). Les dijo a sus discípulos que se alejaran de los gentiles, y que sólo predicaran a Israel (Mt. 10:5-6). La razón es bastante obvia. Jesús tenía en mente el pacto veterotestamentario y las promesas de los profetas, y reconocía a Israel – con quien Dios había hecho el pacto y a quien Dios había dado las promesas – como los verdaderos "hijos del reino" (Mt. 8:12). El dicho sobre las ovejas perdidas de la casa de Israel no significa que los gentiles no estuvieran perdidos, sino que sólo Israel era pueblo de Dios y, por ello, la promesa del Reino le pertenecía. Por tanto, la misión de Jesús era anunciar a Israel que Dios estaba actuando para cumplir sus promesas y llevar a Israel a su verdadero destino. Como Israel era el pueblo escogido de Dios, la era del cumplimiento no se ofrecía al mundo entero, sino a los hijos del pacto.

El segundo hecho a tener en cuenta es que Israel rechazó a Jesús y el mensaje del Reino. Es cierto que Jesús apeló a Israel hasta el final, pero lo más seguro es que en las últimas etapas de su ministerio ya no esperara que la nación le fuera a aceptar, ni que iba a poder instaurar un reino de moralidad y justicia que llevaría al pueblo judío a una conquista moral que le pondría por encima de Roma[9]. La realidad de la decepción de Jesús y la tristeza producida por el rechazo de Israel (Mt. 23:37ss.) y la profecía de su destrucción (Lc. 19:42ss.) no tienen por qué hacernos pensar que Jesús no supo reconocer ya al principio la intransigencia y el rechazo de Israel[10]. Es cierto que debido al carácter de los evangelios no podemos reconstruir una cronología exacta de los acontecimientos ni de los momentos clave que llevaron a un rechazo total de Jesús. Sin embargo, podemos concluir que el rechazo es uno de los temas principales desde los primeros momentos de su ministerio. Lucas, de forma deliberada, coloca el rechazo en Nazaret al principio de su evangelio (Lc. 4:16-30; cf. Mc. 6:1-6) para destacar el cumplimiento de la profecía y la prontitud con la que Israel rechaza el ministerio de Jesús[11]. Marcos introduce el tema del conflicto y el rechazo desde el principio, y recoge un dicho que probablemente contiene una alusión velada a un fin violento esperado: "Vendrán días cuando el esposo

[9] Esta es la tesis de R. Dunkerley, *The Hope of Jesus* (1953).
[10] A.M. Hunter, *The Works and Words of Jesus* (1950), 94.
[11] N.B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ* (1951), 70-76; N. Geldenhuys, *Luke* (1950), 170.

les será quitado, y entonces en aquellos días ayunarán" (Mc. 2:20). Si bien las razones del repudio de Jesús por parte de los judíos eran complejas, J. M. Robinson encuentra en el corazón del conflicto entre Jesús y las autoridades judías el repudio de éstas hacia el Reino que Jesús proclamaba y hacia el arrepentimiento que exigía dicha proclamación[12]. La proclamación del Reino y el llamamiento al arrepentimiento caracterizaron la misión de Jesús desde el comienzo y es, pues, lógico tanto sicológica como históricamente, que surgiera pronto la oposición, que fue intensificándose hasta que se produjo la muerte de Jesús.

Un tercer hecho es igualmente importante. En tanto que Israel como un todo, incluyendo tanto a líderes como a pueblo, se negó a aceptar el ofrecimiento que Jesús le hacía del Reino, un grupo considerable sí respondió con fe. El discipulado respecto a Jesús no fue como el discipulado hacia un rabino judío. Los rabinos esclavizaban a sus discípulos a la Torá, no a sí mismos. Jesús los ataba a sí mismo. Los rabinos ofrecían algo fuera de sí mismos; Jesús se ofrecía a sí. Jesús exigía que sus discípulos se rindieran sin reservas a su autoridad. Con ello se convertían no sólo en discípulos, sino también en *douloi*, esclavos (Mt. 10:24s.; 24:45ss.; Lc. 12:35ss., 42ss.). Esta relación no tenía paralelo en el judaísmo[13]. El discipulado respecto a Jesús implicaba mucho más que seguirlo como parte de su séquito, significaba nada menos que un compromiso personal completo con él y su mensaje. La razón de ello es la presencia del Reino de Dios en la persona y mensaje de Jesús. En él, Dios mismo se les presentaba.

Se sigue que si Jesús proclamaba la salvación mesiánica, si ofrecía a Israel el cumplimiento de su verdadero destino, entonces este destino se cumplía realmente en aquellos que recibían su mensaje. Los receptores de la salvación mesiánica se convirtieron en el verdadero Israel, representantes de la nación como un todo. Si bien es cierto que la palabra "Israel" nunca se aplica a los discípulos de Jesús, la idea sí está presente, aunque no lo esté el término. Los discípulos de Jesús son los receptores de la salvación mesiánica, el pueblo del Reino, el verdadero Israel.

El remanente creyente

Este concepto de los discípulos de Jesús como el verdadero Israel se puede entender sobre la base del concepto veterotestamentario de un remanente creyente. Los profetas vieron a Israel como un todo, rebelde y desobediente y, en consecuencia, destinado a sufrir el juicio divino. No

[12] *The Problem of History in Mark* (1957), 49. Ver también V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1954), 89.

[13] K. H. Rengstorf, *TDNT* 4:447.

obstante, dentro de la nación infiel perduró un remanente de creyentes que eran objeto del cuidado de Dios. En el remanente creyente estaba el verdadero pueblo de Dios.

Es cierto que Jesús no utiliza explícitamente el concepto de remanente. Sin embargo, ¿acaso llamar a los discípulos "manada pequeña" (Lc. 12:32) es una referencia explícita al concepto veterotestamentario de Israel como las ovejas del rebaño de Dios, ahora encarnado en los discípulos de Jesús (Is. 40:11)? ¿Acaso esto no sugiere precisamente el remanente fiel? Esto no significa un rebaño separado[14]. Israel sigue siendo idealmente el rebaño de Dios (Mt. 10:6; 15:24), pero es un rebaño desobediente, pertinaz, "ovejas perdidas". Jesús ha venido como pastor (Mc. 14:27; cf. Jn. 10:11) "a buscar y a salvar lo que se había perdido" (Lc. 19:10) en cumplimiento de Ezequiel 34:15s., para rescatar a las ovejas perdidas de Israel, para conducirlas al rebaño de la salvación mesiánica. Israel como un todo estaba sordo a la voz del pastor, pero los que escuchaban y seguían al pastor constituyen su rebaño, la pequeña manada, el verdadero Israel. Hay vínculos directos y explícitos entre la imagen del rebaño y la comunidad del pacto de Israel[15].

Si bien el dicho de Lucas 12:32 subraya el aspecto escatológico del Reino, los discípulos de Jesús heredarán el Reino porque ahora son su pequeña manada. El pastor las ha encontrado y conducido a casa (Lc. 15:3-7). Como ya son el verdadero rebaño, el pueblo de Dios, Dios les dará el Reino escatológico.

El llamado de Jesús a los doce discípulos, a que sean parte de su misión, ha sido reconocido por la mayoría de estudiosos como un acto simbólico que establece la continuidad que hay entre sus discípulos e Israel. La función escatológica de los doce demuestra que representan a Israel. Se sentarán en doce tronos, "para juzgar a las doce tribus de Israel" (Mt. 19:28; Lc. 22:30). Indistintamente de que este dicho se refiera a que los discípulos determinarán el destino de Israel[16], o a que gobernarán al pueblo[17], lo que está claro es que los doce han sido destinados a ser la cabeza del Israel escatológico.

[14] Jeremías tiene razón en insistir en que Jesús se negó a reunir a un remanente separado y que ofició el llamamiento de salvación a todo Israel (*ZNTW* 42 [1949], 184-94). Sin embargo, los profetas piensan a menudo en un remanante fiel en medio de la nación infiel, no separado de la misma. Campbell ha señalado que el remanente en el Antiguo Testamento nunca se identifica con ningún grupo o clase especial, tal como los recabitas (J. C. Campbell, *SJTh* 3 [1950], 79). Ver Jer. 5:1-5; Am. 5:14-15; Is. 6:13.

[15] P. S. Minear, *Images of the Church in the NT* (1961), 85.

[16] Ver K.H. Rengstorf, *TDNT* 2:327.

[17] Ver 1 Sam. 8:5; 2 Reyes 15:5; Sal. 2:10; 1 Macabeos 9:73; Sal. Salomón 17:28. En la misma línea. W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), 47.

El reconocer que los doce estaban destinados a constituir el núcleo del verdadero Israel no excluye el punto de vista de que el número doce también implicaba una pretensión sobre todo el pueblo como *qahal* de Jesús[18]. Doce como número simbólico se proyecta tanto hacia el pasado como hacia el futuro: hacia el pasado al antiguo Israel y hacia el futuro al Israel escatológico[19].

Los doce están destinados a ser los líderes del Israel escatológico, pero son ya receptores de las bendiciones y poderes del Reino escatológico. Por consiguiente, representan no sólo el pueblo escatológico de Dios, sino también aquellos que aceptan el ofrecimiento actual de la salvación mesiánica. Con la parábola dramatizada de la elección de los doce, Jesús enseñó que estaba formando una nueva congregación que sustituiría a la nación que rechazaba su mensaje[20].

Mateo 16:18-19

Con este trasfondo del discipulado y su relación con Israel y el Reino de Dios, el texto de Mateo 16:18s es consecuente con la enseñanza total de Jesús. De hecho, el pasaje expresa de forma explícita un concepto básico que subyace a toda la misión de Jesús y a la respuesta de Israel a la misma. El versículo no habla de la formación de un organismo o institución, ni ha de interpretarse en función de la *ekklesia* específicamente cristiana como el cuerpo y la esposa de Cristo, sino en función del concepto veterotestamentario de Israel como pueblo de Dios. La idea de "edificar" un pueblo es una idea del Antiguo Testamento[21]. Además, *ekklesia* es un término bíblico que designa a Israel como la congregación o asamblea de Jehová, traduciendo la palabra hebrea *qahal*[22]. No es seguro que Jesús utilizara la palabra *qahal* y no *edhah*, cualquiera de las cuales se utiliza comúnmente en el Antiguo Testamento para Israel como pueblo de Dios[23]. K. L. Schmidt ha sostenido el uso de un término posterior, *kenishta*, sobre la

[18] *Qahal* es la palabra hebrea para Israel como congregación de Dios. Este significado de los doce ha sido subrayado por W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), 47.

[19] Ver K. H. Rengstorf, *TDNT* 2:326.

[20] Ver C. E. B. Cranfield, *Mark* (1959), 127; J. W. Bowman, *The Intention of Jesus* (1943), 214.

[21] Ver Rut 4:11; Jer. 1:10; 24:6; 31:4; 33:7; Sal. 28:5; 118:22; Am. 9:11.

[22] Hch. 7:38 habla de Israel como de la "*ekklesia* en el desierto", y no se refiere a la iglesia en el sentido del Nuevo Testamento. Ver Dt. 5:22; Ez. 10:12; Sal. 22:22; 107:32; Jl. 2:16; Mc. 2:5. Ver también G. Johnston, *The Doctrine of the Church in the NT* (1943), 36s.

[23] *Edhah* se suele traducir en la LXX por *synagoge*; no se traduce por *ekklesia*. En los cuatro primeros libros de Moisés y en Jeremías y Ezequiel, "*qahal*" también se traduce en la LXX por *synagoge*. Tanto *qahal* como *edhah* fueron desplazados en el siglo primero d. C. por *keneseth* (aram. *kenishta*), que también lo usaba la sinagoga judía local.

base de que Jesús veía a sus discípulos como una sinagoga especial que encarnaba al verdadero Israel[24]. Sin embargo, Jesús no indicó intenciones de establecer una sinagoga separada. Jesús pudo haber considerado la comunión de sus discípulos como al verdadero Israel dentro de la nación desobediente y no como una comunión separatista o "cerrada". No instituyó una nueva forma de culto, ni una nueva religión, ni una nueva organización. Su predicación y enseñanza permanecieron dentro del contexto total de la fe y práctica de Israel. El anuncio que hizo Jesús de su intención de edificar su *ekklesia* sugiere primordialmente lo que ya hemos identificado en nuestro estudio del discipulado, a saber, que la comunión que Jesús estableció tiene continuidad con el Israel del Antiguo Testamento. El elemento distintivo es que esta *ekklesia* es en un sentido peculiar la *ekklesia* de Jesús: "Mi *ekklesia*". Es decir, el verdadero Israel encuentra ahora su identidad específica en su relación con Jesús. Israel como nación rechazó la salvación mesiánica que Jesús proclamó, pero muchos la aceptaron. Jesús ve a sus discípulos como quien ocupa el lugar de Israel como el verdadero pueblo de Dios.

No hace falta examinar de forma extensa el significado de la roca sobre la cual se fundamentaría este nuevo pueblo. En vista del uso semita que subyace al texto griego, no deberíamos ver ningún juego con las dos palabras griegas, *petros* (Pedro) y *petra* (roca). Jesús probablemente dijo: "Tú eres *kepha* y sobre esta *kepha* edificaré mi iglesia". Muchos intérpretes protestantes han reaccionado con fuerza en contra de la idea que tiene la iglesia católica acerca de Pedro como la roca con carácter oficial y, por ello, han interpretado que la roca es o Cristo mismo (Lutero) o la fe de Pedro en Cristo (Calvino)[25]. Sin embargo, Cullmann ha defendido de forma persuasiva que la roca es de hecho Pedro, no en una situación oficial o en virtud de méritos personales, sino como representante de los doce que confesaban a Jesús como Mesías. La roca es Pedro confesor[26]. Jesús prevé una nueva fase en la experiencia de sus discípulos en la que Pedro ejercerá un liderato significativo. En el contexto no hay indicios de que se trate de un liderato oficial que Pedro pueda transmitir a sus sucesores. En realidad,

[24] K. L. Schmidt, *TDNT* 3:525. Ver también I. H. Marshall, *ET* 84 (1972-73), 359-

[25] Ver B. Ramm, *Foundations* 5 (1962), 206-16. Knight afirma que la roca es Dios mismo (G. A. F. Knight en *TT* 17 [1960], 168-80).

[26] *Peter: Disciple-Apostle-Martyr* (1941), 206-12; ver también A. Oepke, *StTh* 2 (1948), 157; O. Betz, *ZNTW* 48 (1957), 72s.; D. H. Wallace y L. E. Keck, *Foundations* 5 (1962), 221, 230. Que una expresión como ésta no conlleva necesariamente autoridad oficial se ilustra con una interesante analogía en un midrash rabínico en Is. 51:1. Dios se sentía turbado porque no podía edificar nada sobre hombres impíos. "Cuando Dios contempló a Abraham que iba a aparecer, dijo, 'Mirad que he encontrado una piedra sobre la que puedo encontrar y edificar el mundo'. Por esto llamó a Abraham roca" (Strack y Billerbeck, *Kommentar*, 1:733).

Pedro, roca de fundamento, se puede difícilmente convertir en roca de tropiezo, como lo muestran los versículos siguientes[27].

El texto acerca de la fundación de la Iglesia encaja en toda la enseñanza de Jesús y significa que vio en el círculo de quienes recibieron su mensaje a los hijos del Reino, al verdadero Israel, al pueblo de Dios. Nada se sugiere en cuanto a la forma que asumiría el nuevo pueblo. El texto sobre la disciplina en la "Iglesia" (Mt. 18:17) considera a los discípulos como a un grupo distinto análogo a la sinagoga judía, pero arroja poca luz en cuanto a la forma u organización que asumiría el nuevo grupo[28]. La Iglesia como cuerpo separado del judaísmo, con su propia organización y ritos, es un desarrollo histórico posterior; pero es una manifestación histórica de una nueva comunión que Jesús produjo como verdadero pueblo de Dios y que, habiendo recibido la salvación mesiánica, iba a ocupar el lugar de la nación rebelde como verdadero Israel.

El Reino y la Iglesia

Debemos examinar ahora la relación específica entre el Reino y la Iglesia, aceptando el círculo de discípulos de Jesús como a la Iglesia incipiente aunque aún no como la Iglesia propiamente dicha[29]. La solución a este problema dependerá de la definición básica que se formule acerca del Reino. Si es correcto el concepto dinámico del Reino, nunca deberá identificarse con la Iglesia. El Reino es primordialmente el reinado dinámico o gobierno real de Dios y, de forma derivada, la esfera en que se vive dicho gobierno. En el lenguaje bíblico, el Reino no se identifica con sus sujetos. Éstos son el pueblo del gobierno de Dios, cuyos miembros entran en el, viven bajo él y son gobernados por él. La Iglesia es la comunidad del Reino, pero nunca el Reino mismo. Los discípulos de Jesús pertenecen al Reino ya que el Reino les pertenece, pero no son el Reino. El Reino es el gobierno de Dios, la Iglesia es una sociedad de personas[30].

La Iglesia no es el Reino

Esta relación se puede explicar en cinco puntos. Primero, el Nuevo Testamento no equipara a los creyentes con el Reino. Fueron los primeros

[27] Ver P. S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming* (1954), 186.64.

[28] La autenticidad de este pasaje se ha rechazado a menudo, pero "nada justifica la opinión de que Jesús no pudiera haber pronunciado estas palabras" (F. V. Filson, *Matthew* [1960], 201).

[29] Via habla de ellos como de la "iglesia en embrión." Cf. D.O. Via, *SJTh* 11 (1958), 271.

[30] Ver R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), 13; H. Roberts, *Jesus and the Kingdom of God* (1955), 84, 107.

misioneros quienes predicaron el Reino de Dios, no la Iglesia (Hch. 8:12; 19:8; 20:25; 28:23, 31). Es imposible utilizar "Iglesia" en vez de "Reino" en esos versículos. Las únicas alusiones al pueblo como *basileia* son Apocalipsis 1:6 y 5:10; pero se le llama así al pueblo no porque sean sujetos del reinado de Dios sino porque compartirán el reinado de Cristo. "Y reinaremos sobre la tierra" (Ap. 5:10). En estos textos, "reino" es sinónimo de "reyes", no de pueblo sobre el que Dios gobierna.

Ninguno de los pasajes de los Evangelios equipara a los discípulos de Jesús con el Reino. Con frecuencia se ha querido ver semejante identificación en la parábola de la cizaña y, en realidad, la afirmación de que el Hijo del Hombre recogerá a todos los causantes de pecado "de su reino" (Mt. 13:41) antes de la llegada del Reino del Padre (13:43) parece sugerir que se equipara a la Iglesia con el Reino de Cristo[31]. Sin embargo, la parábola misma afirma expresamente que el campo es el mundo, no la Iglesia (Mt. 13:38). El mensaje de la parábola no tiene nada que ver con la naturaleza de la Iglesia, sino que enseña que el Reino de Dios ha penetrado en la Historia sin perturbar la estructura actual de la sociedad. El bien y el mal vivirán juntos en el mundo hasta la consumación escatológica, aunque el Reino de Dios ya haya llegado. La expresión acerca de recoger el mal del Reino se proyecta hacia el futuro, no hacia el pasado[32].

También resulta equivocado basar en Mateo 16:18-19 la identificación del Reino con la Iglesia. Vos insiste demasiado en el lenguaje metafórico cuando afirma repetidas veces que esta identificación debe hacerse porque la primera parte del texto habla del fundamento del edificio y la segunda ve ya la casa como terminada con puertas y llaves. "Se excluye claramente que la casa pueda significar una cosa en la primera afirmación y otra en la segunda". En consecuencia, Vos afirma con toda seguridad que la Iglesia es el Reino[33].

Sin embargo, precisamente la índole del lenguaje metafórico es tener semejante fluidez. Este pasaje propone la relación inseparable entre la Iglesia y el Reino, pero no su identidad. Los muchos pasajes acerca de entrar en el Reino no equivalen a entrar en la Iglesia. Resulta confuso decir que "la Iglesia es la forma del Reino de Dios que se manifiesta entre la partida y el

[31] Esta identificación se encuentra en los estudios acerca de las parábolas por Trench, A. B. Bruce, S. Goebel, H. B. Swete. Ver también N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, 238; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 222; S. E. Johnson, *IB* 7:415, 418; A. E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord* (1940), 48-50; G. MacGregor, *Corpus Christi* (1958), 122.

[32] Ver antes, cap. 7, en cuanto a la interpretación de esta parábola.

[33] *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* (1903), 150.

retorno de Jesús"[34]. Hay, desde luego, cierta analogía entre los dos conceptos por cuanto tanto el Reino y la esfera del gobierno de Dios como la Iglesia son ámbitos en los que las personas pueden entrar. Pero el Reino como esfera actual del gobierno de Dios es invisible, no es un fenómeno de este mundo, en tanto que la Iglesia es un cuerpo empírico de personas. John Bright tiene razón cuando afirma que nunca hay ni la más mínima insinuación de que la Iglesia visible pueda ser el Reino de Dios o producirlo[35]. La Iglesia es el pueblo de Dios, nunca el Reino mismo. Por tanto, no ayuda ni siquiera decir que la Iglesia es "parte del Reino", o que en la consumación escatológica la Iglesia y el reino se convierten en sinónimos[36].

El Reino crea la Iglesia

Segundo, el Reino crea la Iglesia. El gobierno dinámico de Dios, presente en la misión de Jesús, invitaba a las personas a responder, conduciéndolas a una nueva comunión. La presencia del Reino significó el cumplimiento de la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento prometido a Israel, pero cuando la nación como un todo rechazó el ofrecimiento, los que lo aceptaron constituyeron el nuevo pueblo de Dios, los hijos del Reino, el verdadero Israel, la iglesia incipiente. "La Iglesia no es sino el resultado de la venida del Reino de Dios al mundo por medio de la misión de Jesucristo"[37].

La parábola de la red es instructiva en cuanto a la naturaleza de la Iglesia y a su relación con el Reino. El Reino es una acción que se parece a echar la red en el mar. Al moverse captura no sólo peces buenos sino también malos y, cuando se saca la red, hay que escoger los peces. Así es la acción del Reino de Dios entre los seres humanos. En la actualidad no está creando una comunión pura: en el séquito de Jesús podía haber incluso un traidor. Si bien debe interpretarse esta parábola en función del ministerio de Jesús, los principios que se deducen de la misma se aplican a la Iglesia. La acción del Reino de Dios entre los seres humanos creó una comunión mixta, primero en los discípulos de Jesús y luego en la Iglesia. La venida escatológica del Reino significará juicio tanto para la sociedad humana en general (cizaña) como para la Iglesia en particular (echar la red). Hasta

[34] E. Sommerlath, *ZSysTH* 16 (1939), 573. También Lindeskog, "el reino de Cristo en la tierra es la iglesia" (*This is the Church* [A. Nygren, ed., 1958], 144); S. M. Gilmour, "La Iglesia [no como institución, sino como la comunidad amada] ha sido el Reino de Dios dentro del proceso histórico (*Int* 7 [1953], 33).

[35] *The Kingdom of God* (1953), 236.

[36] R. O. Zorn, *Church and Kingdom* (1962), 9, 83, 85ss. A pesar de este lenguaje confuso, Zorn suele distinguir casi siempre entre el Reino y la Iglesia.

[37] H. D. Wendland en *The Kingdom of God and History* (ed. H. G. Wood, 1938), 188.

entonces, la comunión creada con la acción actual del Reino de Dios incluirá a seres humanos que no son verdaderos hijos del Reino. Así pues, la entrada en el Reino significa participación en la Iglesia, pero la entrada en la Iglesia no es necesariamente sinónimo de entrada en el Reino[38].

La Iglesia da testimonio del Reino

Tercero, la misión de la Iglesia es dar testimonio del Reino. La Iglesia no puede edificar el Reino o convertirse en el Reino, pero sí da testimonio del Reino: de los actos redentores de Dios en Cristo tanto pasados como futuros. Esto se refleja en la comisión que Jesús dio a los doce (Mt. 10) y a los setenta (Lc. 10) y se refuerza con la proclamación de los apóstoles en el libro de Hechos.

El número de emisarios en las dos misiones de predicación parece tener significado simbólico. La mayoría de los estudiosos que niegan que la selección de los doce apóstoles-discípulos tuviera como fin representar el núcleo del verdadero Israel reconoce en el número el significado simbólico de que Jesús destinaba su mensaje a todo Israel. En consecuencia, también deberíamos reconocer que setenta tiene un significado simbólico. Como era una tradición judía común que había setenta naciones en el mundo y que la Torá fue dada originalmente en setenta idiomas a todos los hombres, el envío de setenta emisarios es una afirmación implícita de que el mensaje de Jesús debe oírlo no sólo Israel, sino todas las personas[39].

La inclusión de los gentiles como receptores del Reino se enseña en otros textos. Cuando Israel rechazó el ofrecimiento del Reino de forma irreversible, Jesús anunció solemnemente que Israel ya no sería el pueblo del gobierno de Dios, sino que su lugar lo ocuparían otros que sí darían prueba de ser dignos de confianza (Mc. 12:1-9). Mateo interpreta este texto en el sentido de que "el reino de Dios será quitado de vosotros y será dado a gente que produzca los frutos de él" (Mt. 21:43). Jeremías opina que el significado original de esta parábola es la vindicación de la predicación de Jesús a los pobres. Como los líderes del pueblo rechazaron el mensaje, deben ocupar su lugar como receptores del evangelio los pobres que oyen y responden[40].

Sin embargo, dado que en Isaías 5 la viña es Israel mismo, es más probable que la interpretación de Mateo sea correcta y que la parábola signifi-

[38] R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 231.

[39] Ver K. H. Rengstorf, *TDNT* 2:634

[40] J. Jeremías, *The Parables of Jesus* (1963), 76. A. M. Hunter señala que esta interpretación parece ser arbitraria (*Interpreting the Parables* [1960], 94).

que que Israel ya no será el pueblo de la viña de Dios, sino que será reemplazado por otro pueblo que recibirá el mensaje del Reino[41].

Una idea parecida aparece en un marco escatológico en el pasaje del repudio de los hijos del Reino – Israel – y su sustitución por muchos gentiles que vendrán de Oriente y Occidente para sentarse en el banquete mesiánico del Reino escatológico de Dios (Mt. 8:11-12).

El modo en que se llevará a cabo esta salvación de los gentiles lo indica el Sermón del Monte de los Olivos. Antes de que llegue el fin, "es necesario que el evangelio sea predicado antes a todas las naciones" (Mc. 13:10); y la versión de Mateo, que Jeremías opina que es la versión más antigua, aclara que éstas son las buenas nuevas acerca del Reino de Dios (Mt. 24:14) que Jesús mismo había predicado (Mt. 4:23; 9:35). La crítica reciente ha negado la autenticidad de este pasaje[42] o lo ha interpretado como una proclamación escatológica por medio de ángeles en que al fin se produciría una salvación de los gentiles[43]. Sin embargo, Cranfield señala que el verbo *keryssein* en Marcos se refiere siempre a un ministerio humano y que es, por lo tanto, mucho más probable que esta palabra en Marcos 13:10 tenga su sentido característico neotestamentario. Es parte del propósito escatológico de Dios que, antes del fin, todas las naciones tengan la oportunidad de oír el evangelio[44].

Encontramos aquí una prolongación de la teología del discipulado: será misión de la Iglesia dar testimonio del evangelio del Reino en el mundo. Israel ya no es el testimonio del Reino de Dios, la Iglesia ha tomado su lugar. Por tanto K. E. Skydegaard ha dicho que la historia del Reino de Dios ha pasado a ser la historia de las misiones cristianas[45].

Si los discípulos de Jesús son quienes reciben la vida y comunión del Reino, y si esta vida es de hecho un anticipo del Reino escatológico, entonces se concluye que una de las tareas principales de la Iglesia es presentar en este perverso siglo presente la vida y comunión del Siglo Venidero. La Iglesia tiene una índole doble, correspondiente a los dos siglos. Es el pueblo del Siglo Venidero, pero sigue viviendo en este siglo, estando compuesto de hombres mortales pecadores. Esto significa que, si bien la Iglesia en este siglo, no alcanzará nunca la perfección, debe sin embargo presentar la vida del orden perfecto, el Reino escatológico de Dios[46].

Se encuentra apoyo exegético implícito para esta idea en el gran énfasis que Jesús puso en el perdón y la humildad entre sus discípulos. La preocupación por la grandeza, aunque sea natural en este siglo, es una contradicción con la vida del Reino (Mc. 10:35ss.). Quienes han experimentado el Reino de Dios deben vivir su vida con una voluntad humilde de servir en lugar de buscar su propio bien.

Otra prueba de la vida del Reino es la comunión imperturbable por la mala voluntad o animadversión. Por esto Jesús tuvo tanto que decir acerca del perdón, porque el perdón perfecto es prueba de amor. Jesús enseñó, incluso, que el perdón humano y el divino son inseparables (Mt. 6:12, 14). La parábola acerca del perdón dice con claridad que el perdón humano está condicionado por el perdón divino (Mt. 18:23-35). El punto de esta parábola es que cuando alguien pretende haber recibido el perdón incondicional e inmerecido de Dios, que es uno de los dones del Reino, y luego no está dispuesto a perdonar ofensas relativamente triviales en contra de sí mismo, niega la realidad de su misma profesión de perdón divino y, con su conducta, contradice la vida e índole del Reino. Tal persona no ha experimentado en realidad el perdón de Dios. Es, por tanto, deber de la Iglesia manifestar en un siglo egoísta de búsqueda de uno mismo, orgullo y animadversión, la vida y comunión del Reino de Dios y del Siglo Venidero. Esta manifestación de la vida del Reino es un elemento esencial en el testimonio de la Iglesia respecto al Reino de Dios.

La Iglesia es el instrumento del Reino

Cuarto, la iglesia es el instrumento del Reino. Los discípulos de Jesús no sólo proclamaron las buenas nuevas acerca de la presencia del Reino; también fueron instrumentos del Reino en tanto que las obras del Reino fueron realizadas por medio de ellos, como lo habían sido por medio del propio Jesús. Mientras iban predicando el Reino, también curaban a los enfermos y arrojaban demonios (Mt. 10:8; Lc. 10:17). Aunque su poder era delegado, por medio de ellos actuaba el mismo poder del Reino que actuaba en Jesús. La conciencia de que estos milagros se realizaban gracias a un poder que no les era inherente, explica el hecho de que nunca realizaron milagros con espíritu competitivo o jactancioso. El informe de los setenta se da con completo desinterés y devoción, como de personas que son instrumentos de Dios.

[41] Ver F. V. Filson, *Matthew*, 229s. Los rabinos enseñaron que en el pasado el Reino había sido quitado a Israel a causa de sus pecados y dado a las naciones del mundo (Strack y Billerbeck, *Kommentar*, 1:876s.

[42] W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 85s.

[43] J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (1958), 22s.

[44] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 399: "La predicación del evangelio es un evento escatológico". F. V. Filson, *Matthew*, 254; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), 194ss.

[45] En *SJTh* 4 (1951), 390.

[46] Este tema ha sido excelentemente elaborado en el artículo de Skydsgaard citado en la nota anterior.

Esta verdad está implícita en la afirmación de que las puertas del Hades no prevalecerán contra la Iglesia (Mt. 16:18). Esta imagen de las puertas del reino de los muertos es un concepto semítico familiar[47]. El significado exacto de este texto resulta claro. Puede significar que las puertas del Hades, que se considera que se cierran tras los muertos, ahora no podrán detener a sus víctimas, sino que se verán obligadas a abrirse ante los poderes del Reino ejercido por medio de la Iglesia. Ésta será más fuerte que la muerte y rescatará a las personas de la dominación del Hades para que participen del reino de la vida[48]. Sin embargo, en vista del verbo que se utiliza, parece que el reino de la muerte es el agresor, que ataca a la Iglesia[49]. El significado, entonces, sería que cuando las personas han sido introducidas en la salvación del Reino de Dios por medio de la misión de la Iglesia, las puertas del infierno no podrán prevalecer en su esfuerzo por engullirlas. Frente al poder del Reino de Dios, que actúa por medio de la Iglesia, la muerte ha perdido su poder sobre los seres humanos y es incapaz de pretender el triunfo final. No es necesario relacionar esto con el conflicto escatológico final, como lo hace Jeremías[50]; se puede entender como una extensión del mismo conflicto entre Jesús y Satanás[51] en el cual, de hecho, ya habían entrado los discípulos de Jesús. Como instrumentos del Reino habían visto que las personas eran liberadas de la esclavitud de la enfermedad y la muerte (Mt. 10:8). Esta lucha mesiánica con los poderes de la muerte, que se había desarrollado en el ministerio de Jesús y que los discípulos habían compartido, continuará en el futuro, y la Iglesia será el instrumento del Reino de Dios en esta lucha.

La Iglesia: guardiana del Reino

Quinto, la iglesia es la guardiana del Reino. El concepto rabínico del Reino de Dios veía en Israel el custodio del Reino. El Reino de Dios era el gobierno de Dios que comenzó en la Tierra con Abraham y estaba reservado a Israel por medio de la Ley. Como el gobierno de Dios sólo se podía experimentar por medio de la Ley y como Israel era el custodio de la Ley, Israel era en efecto la guardiana del Reino de Dios. Cuando un gentil pasaba a ser prosélito judío y adoptaba la Ley, tomaba sobre sí la soberanía del cielo, el Reino de Dios. El gobierno de Dios llegaba a los gentiles por la mediación de Israel; sólo ellos eran "los hijos del reino".

[47] Ver Is. 38:10; Sal. 9:13; 107:18; Job 38:17; *Sabiduría Sal.* 16:13; 3 Mac. 5:51; *Salmos Sal.* 16:2.

[48] Ésta es la opinión de Cullmann (*Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, 202).

[49] J. Jeremías, *TDNT* 6:927.

[50] *Loc. cit.*

[51] P. S. Minear, *Images of the Church in the NT*, 50.

En Jesús, el reinado de Dios se manifestaba con un nuevo suceso redentor, exhibiendo de una forma inesperada en la Historia los poderes del Reino escatológico. La nación como un todo rechazó la proclamación de este suceso divino, pero quienes lo aceptaron se convirtieron en los verdaderos hijos del Reino y entraron en el gozo de sus bendiciones y poderes. Estos discípulos de Jesús, su *ekklësia*, pasaron a ser ahora los guardianes del Reino en lugar de la nación de Israel. El Reino es retirado de Israel y dado a otros, la *ekklësia* de Jesús (Mc. 12:9). Los discípulos de Jesús no sólo dan testimonio del Reino y son instrumentos del mismo en la manifestación de sus poderes en este siglo; son también sus guardianes.

Este hecho se expresa en el texto acerca de las llaves. Jesús dará a su *ekklësia* las llaves del Reino de los Cielos, y todo lo que aten o desaten en la Tierra será atado o desatado en el cielo (Mt. 16:19). Como la expresión de atar y desatar en el uso rabínico se refiere a menudo a prohibir o permitir ciertas acciones, este dicho se ha interpretado con frecuencia como referencia al control administrativo de la Iglesia[52]. Se encuentra en Isaías 22:22 un antecedente de este concepto; en ese pasaje Dios confió a Eliakim la llave de la casa de David, acción que incluyó la administración de la casa entera. Según esta interpretación, Jesús dio a Pedro la autoridad de tomar decisiones acerca de la conducta en la Iglesia a la cual debe supervisar. Cuando Pedro descartó ciertas prácticas rituales judías para que hubiera comunión libre con los gentiles, ejerció esta autoridad administrativa (Hch. 10-11).

Aunque esto es posible, es más plausible otra interpretación. Jesús condenó a los escribas y fariseos por haber quitado la llave de la ciencia, negándose a entrar en el Reino de Dios y no permitiendo entrar a otros (Lc. 11:52). El mismo pensamiento se encuentra en el primer Evangelio: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! porque cerráis el reino de los cielos delante de los hombres, pues ni entráis vosotros, ni dejáis entrar a los que están entrando" (Mt. 23:13). En lenguaje bíblico, ciencia es más que percepción intelectual. Es "una posesión espiritual que descansa en la revelación"[53]. La autoridad confiada a Pedro se basa en la revelación, es decir, un conocimiento espiritual que compartía con los doce. Las llaves del Reino son, por tanto, "la penetración espiritual que capacitará a Pedro para guiar a otros a que entren por la puerta de la revelación por la que él mismo había entrado"[54]. La autoridad para atar y desatar implica la admisión y exclusión de personas del Reino de Dios. Cristo edificará su *ekklësia* sobre Pedro y sobre quiénes compartan la revelación divina de la condi-

[52] Para más bibliografía, ver O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, 204.

[53] R. Bultmann, *TDNT* 1:700.

[54] R. N. Flew, *Jesus and His Church*, 95.

ción mesiánica de Cristo. A ellos también se les confía, en virtud de esta misma revelación, los medios de permitir que los hombres entren en la esfera de las bendiciones del Reino o de excluir a las personas de dicha participación (cf. Hch. 10).

Esta interpretación recibe apoyo rabínico porque atar y desatar puede también referirse a prohibir o perdonar[55]. Este significado es evidente en Mateo18:18 donde un miembro de la congregación que se muestra recalcitrante en el pecado contra su hermano va a ser excluido de la comunión, porque "todo lo que atéis en la Tierra, será atado en el cielo; y lo que desatéis en la Tierra, será desatado en el cielo". La misma verdad se encuentra en un pasaje de Juan donde Jesús resucitado escenifica una parábola, soplando sobre sus discípulos, prometiéndoles de esta manera el Espíritu Santo como instrumento de su futura misión. Entonces Jesús dijo: "A quiénes remitiéreis los pecados, les serán remitidos; y a quiénes se los retuviereis, les serán retenidos" (Jn. 20:23). Esto no se ha de entender como ejercicio de una autoridad arbitraria: es la consecuencia inevitable de dar testimonio del Reino de Dios. Es, además, una autoridad ejercida no sólo por Pedro, sino por todos los discípulos, la Iglesia.

De hecho, los discípulos ya habían ejercido esta autoridad de atar y desatar cuando visitaron las ciudades de Israel para proclamar el Reino de Dios. Dondequiera que eran aceptados ellos y su mensaje, la paz quedaba en dicha casa, pero donde eran rechazados ellos y su mensaje, el juicio de Dios caía sobre la casa (Mt. 10:14, 15). Eran en realidad instrumentos del Reino en tanto que producían el perdón de pecados y, en virtud de ese mismo hecho, también eran guardianes del Reino. Su ministerio tenía el resultado o de abrir la puerta del Reino a las personas o de cerrársela a aquellos que repudiaban su mensaje[56].

Esta verdad se expresa en otros textos: " El que a vosotros recibe, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, recibe al que me envió" (Mt. 10:40; ver Mc. 9:37). El cuadro dramático del juicio de las ovejas y los cabritos cuenta la misma historia (Mt. 25:31-46). No ha de tomarse esto como un programa de la consumación escatológica, sino como una ilustración parabólica de los aspectos finales de la vida. Jesús va a enviar a sus discípulos (sus "hermanos"; cf. Mt. 12:48-50) al mundo como guardianes del Reino. La índole de su predicación-misión es la descrita en Mateo 10:9-14). La hospitalidad que reciben de manos de sus oyentes es una prueba tangible de la reacción de las personas a su mensaje. Llegarán a algunas ciudades agotados y enfermos, hambrientos y sedientos, y a veces serán encarcelados por predicar el evangelio. Algunos los acogerán, recibirán su mensaje y atenderán a sus necesidades corporales; otros rechazarán tanto el mensaje como a los mensajeros. "Las acciones de los justos no son sólo actos casuales de benevolencia. Son actos con los que se ayudaba a la Misión de Jesús y de sus seguidores, ayuda que a veces suponía un costo para quienes la brindaban, incluso riesgos"[57]. Interpretar esta parábola en el sentido de que enseña que quiénes realizan actos de amabilidad son "cristianos inconscientes" sin que sea necesaria la referencia a la misión y mensaje de Jesús es sacar totalmente la parábola de su contexto histórico. La parábola proclama la solidaridad entre Jesús y sus discípulos al enviarlos al mundo con las buenas nuevas del Reino[58]. El destino final de las personas se determinará según reaccionen ante los representantes de Jesús. Recibirlos es recibir al Señor que los envió. Si bien esto no es una función oficial, en un sentido muy real los discípulos de Jesús – su Iglesia – son guardianes del Reino. Por medio de la proclamación del evangelio del Reino en el mundo se decidirá quiénes entrarán en el Reino escatológico y quiénes serán excluidos[59].

En resumen, si bien hay una relación inseparable entre el Reino y la Iglesia, no deben identificarse. El Reino tiene como punto de partida a Dios, la Iglesia a las personas. El Reino es el reinado de Dios y la esfera en la que se experimentan sus bendiciones. La Iglesia es la comunión de quiénes han experimentado el reinado de Dios y entrado en el goce de sus bendiciones. El Reino crea a la Iglesia, actúa por medio de la Iglesia y es proclamado en el mundo por ella. No puede haber Reino sin Iglesia – los que han reconocido el gobierno de Dios – y no puede haber Iglesia sin Reino de Dios; pero siguen siendo dos conceptos distinguibles: el gobierno de Dios y la comunión de las personas.

[55] Strack y Billerbeck, *Kommentar*, 1:738.

[56] Ver la excelente descripción en O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, 205.

[57] T. W. Manson, *Sayings of Jesus* (1949), 251.

[58] *Loc. cit.* Ver también J. R. Michaels, "Apostolic Hardship and Righteous Gentiles," *JBL* 84 (1965), 27-37.

[59] 1D. O. Via, *SJTh* 11 (1958), 276s.

Capítulo 9

La ética del Reino

Bibliografía específica: W. S. Kissinger, *The Sermon on the Mount* (1975).

Más bibliografía: M. Dibelius, *The Sermon on the Mount* (1940); L. Dewar, *NT Ethics* (1949), 13-98; A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950); W. Schweitzer, *Eschatology and Ethics* (1951); H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount* (1951); A. M. Hunter, *A Pattern for Life* (1953); T. W. Manson, *Ethics and the Gospel* (1960); H. K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* (1961); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 285-333; J. Jeremias, *The Sermon on the Mount* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 274-300; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), 15-167; V. Furnish, *The Love Command in the NT* (1972); J. H. Yoder, *The Politics of Jesus* (1972); P. S. Minear, *Commands of Christ* (1972); J. Piper, *'Love Your Enemies'. Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis: A History of the Tradition and Interpretation of Its Uses* (1979); B. Gerhardsson, *The Ethos of the Bible* (1981); R. Guelich, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding* (1982); J. Lambrecht, *The Sermon on the Mount* (1985); W. A. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (1986); B. Chilton y J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom* (1987); L. S. Cahill, "The Ethical Implications of the Sermon on the Mount," *Int* 41 (1987), 144-56; W. Schrage, *The Ethics of the NT* (1987); G. R. Beasley-Murray, "Matthew 6:33: The Kingdom of God and Ethics of Jesus," en *NT und Ethik*, ed. H. Merklein (1989), 84-98; E. Lohse, *Theological Ethics of the NT* (1991).

Gran parte de la enseñanza de Jesús se ocupó de la conducta humana. Las Bienaventuranzas, la Regla de oro y la parábola del Buen samaritano están entre las porciones más escogidas de la literatura ética mundial. Ahora debemos tratar de entender la relación entre la enseñanza de Jesús y su predicación del Reino de Dios. Como antecedente de nuestro análisis podemos poner de relieve algunas de las interpretaciones más importantes.

Panorama del problema

Muchos estudiosos están disconformes con la teología de Jesús, pero alaban su enseñanza ética, encontrando en ella un significado permanente. Según F. G. Peabody, la exigencia primordial de Jesús no fue una instrucción ortodoxa ni una experiencia religiosa extática, sino la moralidad.[1] El estudioso judío Klausner preferiría pasar por alto los milagros y los dichos místicos que tienden a deificar al Hijo del Hombre, y conservar sólo los preceptos morales y parábolas, con lo cual se purificaría una de las colecciones más maravillosas de enseñanza ética del mundo. "Si alguna vez llegara el día en que este código ético se viera libre de su ropaje de milagros y misticismo, el Libro de Ética de Jesús sería uno de los tesoros más escogidos de la literatura israelita de todos los tiempos".[2]

La interpretación liberal antigua encontró la verdad esencial del Reino de Dios en categorías religiosas y éticas personales. La superficie que encubría el núcleo espiritual de la enseñanza ética de Jesús era apocalíptica, y podía descartarse sin afectar la sustancia de su enseñanza. Desde este punto de vista, la ética de Jesús era la norma ideal de conducta válida para todos los tiempos y en todas las situaciones y encuentra en sí misma su propia autenticación y sanción.

Referirse a esta interpretación liberal antigua tendría únicamente interés arcaico si no fuera por el hecho de que sigue vigente hoy en día. El análisis reciente que ha efectuado Marshall de la ética de Jesús le concede a la escatología poca más importancia que el de Klausner. Marshall se muestra escéptico en cuanto a los esfuerzos por definir y clasificar las concepciones del Reino de Dios en los Evangelios. Sin embargo, la relación entre la idea que tenía Jesús del Reino y la ética es clarísima. El lugar clásico es Lucas 17:20-21, que enseña que el Reino de Dios es el gobierno de Dios en el alma individual. Marshall recurre a Harnack para esta interpretación. Si bien admite que Jesús habló a menudo de una venida escatológica del Reino, este elemento no juega ningún papel en el análisis de

[1] F. G. Peabody, *Jesus Christ and Christian Character* (1906), 103.
[2] J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), 414; ver también 381.

Marshall pues si el Reino entra en la sociedad sólo cuando se hace realidad en el presente, se deduce que la consumación del Reino se dará cuando hayan sido ganados todos los hombres. "Toda la enseñanza ética de Jesús es sencillamente una exposición de la ética del Reino de Dios, de la manera en que los hombres se conducen inevitablemente cuando se colocan de hecho bajo el gobierno de Dios".[3]

La tan influyente Escatología hecha Realidad de C. H. Dodd, aunque utiliza lenguaje escatológico, equivale a la misma clase de interpretación. La enseñanza de Jesús no es una ética para quiénes esperan el fin del mundo, sino para quienes han experimentado el fin de este mundo y la venida del Reino de Dios. La ética de Jesús es una idea moral ofrecida en términos absolutos y basada en principios religiosos, fundamentales, atemporales,[4] porque el Reino de Dios es la entrada de lo eterno en lo temporal. W. Schweitzer no se equivocó al decir que es difícil ver diferencia alguna entre la opinión de Dodd y una ética basada en la idea de la actividad creadora continua de Dios o la creencia en la Providencia. El resultado parecería ser que la ética puede en última instancia prescindir de la Escatología y que todo lo que se necesita en realidad es la doctrina veterotestamentaria del juicio y la gracia de Dios en la Historia.[5]

La "ética interina" de Albert Schweitzer se opone diametralmente a estas interpretaciones no escatológicas. Albert Schweitzer sostuvo que Jesús no enseñó la ética del Reino futuro porque el Reino iba a ser supraético, más allá de la distinción entre el bien y el mal. La ética de Jesús, que era para el breve intervalo antes de que el Reino viniera, consistía primordialmente en el arrepentimiento y la renovación moral. Sin embargo, el movimiento ético ejercería presión sobre el Reino y forzaría su presencia. Como la ética de Jesús es el medio de traer el Reino, la ética escatológica se puede modificar en escatología ética y con ello tener validez permanente.[6]

Pocos estudiosos que hayan aceptado la esencia de la interpretación escatológica de Albert Schweitzer han adoptado también su ética interina. Hans Windisch[7] reexaminó el Sermón del Monte a la luz de la opinión de Schweitzer y descubrió que contiene dos clases paralelas de enseñanza ética: ética escatológica condicionada por la expectativa del Reino venide-

[3] L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics* (1947), 31.
[4] C. H. Dodd, *History of the Gospel* (1938), 125; "The Ethical Teaching of Jesus," en *A Companion to the Bible* (T. W. Manson, ed., 1939), 378. La perspectiva de Dodd se acepta por L. Dewar, *An Outline of NT Ethics* (1949), 58s., 121.
[5] W. Schweitzer, *Eschatology and Ethics* (1951), 11. Este folleto en los "Ecumenical Studies" es un resumen excelente, aunque breve, de este problema en el pensamiento reciente.
[6] A. Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God* (1913), 94-115.
[7] *The Meaning of the Sermon on the Mount* (1951).

ro y ética sapiencial, que es totalmente no escatológica. Windisch insiste en que la exégesis histórica debe reconocer que estas dos clases de ética son ajenas entre sí. La ética predominante de Jesús es escatológica y esencialmente diferente de la ética sapiencial. Hay legislación nueva, es decir, normas de admisión del Reino escatológico por lo que debe entenderse de forma literal y cumplirse de forma total. Su índole radical no está condicionada por la inminencia del Reino, sino por la voluntad absoluta de Dios. De nada sirve preguntar si estas exigencias éticas son prácticas porque la voluntad de Dios no está sometida a consideraciones practicas. Jesús consideró que las personas podían cumplir sus exigencias y su salvación en el Reino venidero dependía de la obediencia. La religión del Sermón del Monte es predominantemente una religión de obras. Sin embargo, esta ética escatológica es una ética extrema, heroica, anormal, que Jesús mismo no pudo cumplir.

Otros estudiosos, como Martin Dibelius, que creen que Jesús proclamó un Reino escatológico, interpretan su ética como la expresión de la voluntad pura, no condicionada de Dios, sin compromisos de ninguna clase, que Dios impone a las personas en todo tiempo y para todos los tiempos. No es susceptible de cumplimiento total en un mundo malo y, en consecuencia, alcanzará su validez total en el Reino escatológico de Dios, exclusivamente.[8]

El estudio de A. N. Wilder acerca de *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* es uno de los análisis recientes más importantes de este problema. En nuestro bosquejo de la interpretación de Wilder, advertimos que admitimos la importancia de la Escatología. Jesús plasmó su ética en forma de exigencia para la entrada en el Reino escatológico venidero y son evidentes las sanciones de recompensa o castigo. Sin embargo, Wilder cree que la apocalíptica es por su misma naturaleza de índole mítica. Es una forma imaginativa de describir lo inefable. Jesús esperaba una gran crisis histórica que describió en lenguaje apocalíptico poético cuyo significado no deseaba que fuera literal. Por ello, la sanción escatológica de la ética de Jesús es formal y secundaria. Además del Reino apocalíptico con su sanción escatológica, Jesús enseñó que con la presencia de Juan el Bautista y la suya propia había surgido una situación nueva y la ética de esta situación nueva la determinaba no la Escatología, sino la naturaleza e índole de Dios. La relación entre el Reino escatológico futuro y el tiempo actual de salvación es sólo formal.[9]

[8] M. Dibelius, *The Sermon on the Mount* (1940), 51s.; ver también *Jesus* (1949), 115; P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* (1952), 44; E. F. Scott, *The Ethical Teaching of Jesus* (1924), 44-47.

[9] A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950).

Rudolf Bultmann acepta la Escatología Consecuente, pero ve el significado del mensaje de Jesús no en la inminencia del Reino, sino en el sentido abrumador de la proximidad de Dios. Bultmann considera que la ética de Jesús establece las condiciones para entrar en el Reino venidero. Estas condiciones no son, sin embargo, reglas y normas que hay que obedecer para poder merecer la entrada en el Reino venidero. El contenido de la ética de Jesús es una simple exigencia. Como el Reino está cerca, como Dios está cerca, se exige una sola cosa: elección en la decisión escatológica.[10] De esta forma, Bultmann convierte la ética de Jesús en una exigencia existencial de decisión. Jesús no fue un maestro de ética, ni personal ni social. No enseñó principios absolutos ni estableció normas de conducta. Exigió sólo una cosa: decisión.

El dispensacionalismo, con la teoría del reino davídico pospuesto, interpreta la ética del Sermón del Monte como un nuevo legalismo que no tiene nada que ver con el Evangelio de gracia, sino sólo con la forma davídica del Reino. Este sermón tiene una aplicación moral para el cristiano, pero se aplica en forma literal y primaria al reino terrenal futuro y no a la vida cristiana. Es la constitución del gobierno justo en la tierra para la era del milenio. "No nos dice cómo ser aceptables a Dios, sino que nos revela quiénes agradarán a Dios en el reino (...)" "El Sermón del Monte es legal por naturaleza; es la Ley de Moisés elevada a su potencia máxima."[11] "Todas las promesas del reino al individuo se basan en el mérito humano (...) Es un pacto de obras solamente y la palabra enfática es hacer (...) Tal como la persona perdone será perdonada".[12] Como norma se dirige a los judíos de antes de la crucifixión y al judío en el Reino venidero y, por tanto, no está en vigor en la actualidad".[13] "Cuán lejos está una justicia de simple hechura humana, que excede a la justicia de escribas y fariseos, del 'don de justicia' otorgado a quiénes reciben 'abundancia de gracia'. Con todo, algunos abrazan un sistema que exige obligaciones supermeritorias y no parecen reconocer que se olvidan de las cosas valiosas que pertenecen tanto a una posición perfecta como a la seguridad eterna en Cristo".[14]

Los escritos recientes de los dispensacionalistas han mostrado más cautela en la forma de expresarse y han tratado de combinar la Ley del reino terrenal – el Sermón del Monte – con la gracia. "El Sermón del Monte

[10] R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1934), 72ss.

[11] C. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism?* (1954), 90.

[12] L. S. Chafer, *Systematic Theology* (1947), 4:211s.

[13] Ibid., 5:97.

[14] Ibid., 112. En cuanto a un examen crítico detallado, ver G. E. Ladd, *Crucial Questions About The Kingdom of God* (1952), 104ss., y la bibliografía que ahí se cita.

expresa las exigencias legales del Reino que sólo la gracia puede hacer que los hombres cumplan".[15] Esto, sin embargo, es entender mal el Reino de Dios y el Sermón del Monte.

Este panorama pone de relieve que es obvio que la enseñanza ética de Jesús y su idea del Reino deben estudiarse juntos. Afirmaríamos que la forma mejor de interpretar la ética de Jesús es en función del concepto dinámico del gobierno de Dios, que ya se ha manifestado en su persona, pero que llegará a la consumación solamente en la hora escatológica.[16]

Jesús y la Ley

Jesús tuvo con la Ley de Moisés una relación algo parecida a su relación con Israel como pueblo de Dios. Ofreció a Israel el cumplimiento de la salvación mesiánica prometida, pero cuando la rechazaron, encontró en sus propios discípulos al verdadero pueblo de Dios en quién se cumplió la esperanza del Antiguo Testamento. También hay elementos tanto de la continuidad como de la discontinuidad en la actitud de Jesús hacia la Ley de Moisés. Consideró al Antiguo Testamento como la Palabra inspirada de Dios y a la Ley como la norma de vida divinamente dada. Él mismo obedeció las imposiciones de la Ley (Mt. 17:27; 23:23; Mc. 14:12) y nunca criticó el Antiguo Testamento *per se* de no ser la Palabra de Dios. De hecho, su misión realiza el cumplimiento de la verdadera intención de la Ley (Mt. 5:17).[17] El Antiguo Testamento, por tanto, tiene validez permanente (Mt. 5:17-18).

Esta exigencia de cumplimiento significa que se ha iniciado una nueva era que reclama una nueva definición del papel de la Ley. La Ley y los Profetas tuvieron vigencia hasta Juan: después de Juan viene el tiempo de la salvación mesiánica (Mt. 11:13 = Lc. 16:16). En este nuevo orden, se ha establecido una relación nueva entre el ser humano y Dios. Esta relación ya no va a tener que ser mediada por la Ley, sino por la persona de Jesús y del Reino de Dios que penetra a través de Él.[18] Jesús consideró todo el

[15] Ver especialmente A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959), y *The New Scofield Reference Bible* (1967), 987.

[16] Ver M.Gilmour en *JR* 21 (1941), 253-64, en cuanto a una argumentación parecida. Ver también A. M. Hunter, *A Pattern for Life* (1953), 106-7.

[17] La palabra traducida por "cumplir" puede significar "fundamentar, confirmar, refrendar" y sólo necesita significar que Jesús afirmó la permanencia de la Ley y su obediencia a la misma (ver B. H. Branscomb, *Jesus and the Law of Moses* [1930], 226-28). Sin embargo, en función del mensaje total de Jesús, "cumplir" probablemente tiene el significado de conducir a una intención y expresión plenas. "Su propia venida es el cumplimiento de la Ley" (H. Kleinknecht y W. Gutbrod, *TDNT* 4:1062.)

[18] H. Kleinknecht y W. Gutbrod, *TDNT* 4:1060.

progreso del Antiguo Testamento como un proceso dirigido divinamente y concluido con su persona, misión mesiánica y la presencia del Reino, que son el cumplimiento de la Ley y los Profetas.

En consecuencia, Jesús asumió una autoridad equivalente a la del Antiguo Testamento. La índole de su predicación está enmarcada en contraste con el método rabínico, que se basaba en la autoridad de los rabinos anteriores. La predicación de Jesús ni siquiera sigue la formulación profética, "Así dijo el Señor". Antes bien, su mensaje se apoya en su propia autoridad y una y otra vez se introduce con las palabras: "Yo os digo". El "Amén" que tan a menudo repite, con el que introdujo tantas sentencias, debe entenderse desde esta perspectiva porque tiene la fuerza de la expresión veterotestamentaria: "Así dijo el Señor".[19]

Con la autoridad de su propia palabra Jesús rechazó las interpretaciones de la Ley que ofrecían los escribas, las cuales se consideraban como parte de la Ley misma. Esto incluye las enseñanzas de los escribas respecto al sábado (Mc. 2:23-28; 3:1-6; Lc. 13:10-21; 14:1-24), al ayuno (Mc. 2:18-22), a la pureza y lavados rituales (Mt. 15:1-30; Mc. 7:1-23; Lc. 11:37-54), y las distinciones entre "justos" y "pecadores" (Mc. 2:15-17; Lc. 15:1-32). Además, reinterpretó el papel de la Ley en el siglo de la salvación mesiánica. Cuando afirmó que al hombre no lo podía contaminar lo que comía (Mc. 7:15), con ello declaró que todo alimento era limpio, como explica Marcos (7:19), anulan-do así toda la tradición de observancia ritual. Partiendo exclusivamente de su sola autoridad, Jesús descartó el principio de la pureza ritual encarnado en gran parte de la legislación mosaica. Esto era un corolario del hecho de que la justicia del Reino ya no iba a tener que ser mediada por la Ley, sino por un nuevo acto redentor de Dios, previsto por los Profetas, pero ya en proceso de ser realidad en el evento de su propia misión.[20]

La ética del reinado de Dios

Ahora debemos examinar la cuestión de la relación positiva entre la enseñanza ética de Jesús y su mensaje acerca del Reino de Dios. Una de las contribuciones más importantes del libro de Windisch[21] es la distinción que propone entre la exégesis histórica y la teológica. La exégesis histórica debe interpretar el Sermón del Monte rigurosamente en función de las categorías veterotestamentarias y judías y considerar el Reino como la "ha-

[19] J. Jeremías, *NT Theology* (1971), 36.

[20] Los pasajess acerca de un vestido nuevo y de nuevos odres indican que las bendiciones de la era mesiánica, ya presente, no pueden estar contenidas en las antiguas formas del judaísmo (Mc. 2:21-22).

[21] H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount.*

bitación santa de la salvación mesiánica, etc.," es decir, el Siglo Venidero. Esto es Escatología Consecuente y, a la luz de la misma, la ética de Jesús son normas que determinan quienes entrarán en el Reino escatológico. Esta interpretación histórica le dice poco al hombre moderno, porque ya no está esperando un reino apocalíptico y la ética escatológica de Jesús es, en realidad, impracticable e incumplible. Por consiguiente, el hombre moderno debe recurrir a la exégesis teológica que "hará un uso agradecido del importante descubrimiento de la exégesis histórica de que en el Talmud la palabra que Jesús debe haber empleado (*malkuth*) casi siempre significa el Señorío de Dios, el gobierno que se establece dondequiera que los hombres tratan de cumplir la Ley de Dios".[22]

El uso que hace Windisch de esta distinción le parece arbitrario a este autor, con el resultado de oscurecer el significado fundamental del Reino de Dios. Si la exégesis histórica ha descubierto que *malkuth* en el pensamiento rabínico significa el Señorío de Dios y si el pensamiento rabínico es un hecho importante en el medio histórico en que vivió Jesús, ¿acaso no es posible que éste fuera históricamente el significado fundamental del término en la enseñanza de Jesús?[23] Windisch admite que la inminencia del Reino escatológico no es la sanción básica: es el hecho de que Dios gobernará.[24] A la luz de estos hechos, afirmaríamos que la proclamación del Reino de Dios por parte de Jesús, si se considera históricamente, significa el gobierno de Dios. Las dos clases de ética se pueden entender desde esta perspectiva porque la así llamada ética sapiencial es ética del gobierno actual de Dios. Windisch admite que el Sermón del Monte es para los discípulos, "para los ya convertidos, para los hijos de Dios, dentro del pacto de Israel (...)"[25] Pero cuando Windisch agrega, "o la comunidad cristiana", dice mucho más de lo que sugiere el texto. Concediendo que los Evangelios sean producto de la comunidad cristiana, el Sermón no presupone nada acerca del nuevo nacimiento ni de la morada del Espíritu Santo, que se puede entender como el reinado de Dios tanto futuro como actual. Es cierto, como ha señalado Jeremías,[26] que el Sermón presupone algo: la proclamación del Reino de Dios. El Sermón no es Ley, sino Evangelio. El don de Dios precede a su exigencia. El reinado de Dios presente en la misión de

[22] Ibid., 199s., 62, 28s.

[23] Ver G. E. Ladd, *JBL* 81 (1962), 230-38.

[24] H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 29.

[25] Ibid., 111.

[26] *The Sermon on the Mount* (1963), 23, 30.

[27] Cf. cap. 4, "El reino actual." Dibelius, al igual que Windisch, niega que el Reino de Dios sea un poder actual; pero cuando dice que el mensaje del Reino "se apodera de todo el ser [de uno] y lo cambia" (*Jesus* [1949], 115), admite de hecho la presencia del Reino como poder transformador de Dios.

Jesús suministra la motivación interna de la que habla Windisch.[27] El Dios que Jesús proclamó es el Dios que ha visitado a los hombres en la persona y misión de Jesús para llevarlos a la salvación mesiánica de perdón y comunión. Este hecho une las éticas sapiencial y escatológica. Quienes han experimentado el gobierno actual de Dios entrarán en la consumación escatológica. La "soteriología diferente" que Windisch detecta en las bienaventuranzas en realidad no es diferente; es el rasgo más distintivo de la misión y mensaje de Jesús. "Entendido aparte del hecho de que Dios establece ahora su reinado aquí en la tierra, el Sermón del Monte sería idealismo excesivo o fanatismo patológico y autodestructor".[28]

Un segundo importante estudio llega a conclusiones muy diferentes de las de Windisch. Wilder, como Windisch, ve tanto una ética escatológicamente sancionadora como una ética no escatológica del tiempo actual de salvación cuya sanción es la pura voluntad de Dios. Wilder difiere de Windisch en su insistencia en que la sanción primaria es la voluntad de Dios, en tanto que la sanción escatológica es simplemente formal y secundaria. Como hemos visto, esto condujo a algunos críticos a extraer la conclusión de que Wilder ha tratado de eliminar totalmente el significado de la sanción escatológica. Estamos de acuerdo con Wilder en que la plástica apocalíptica no ha de tomarse en un sentido literal, sino que se utiliza para describir un futuro inefable.[29] Esto también es verdad en el caso de afirmaciones no apocalípticas acerca del futuro. Jesús dijo que en la resurrección la existencia redimida diferiría del orden presente hasta tal punto que no habría vida sexual como en la actualidad, sino que "los hijos de aquel siglo" serán como ángeles, quiénes no tienen necesidad de procrear (Mc. 12:24 = Lc. 20:35). ¿Quién puede imaginar, en función de la experiencia humana conocida, cómo será la vida sin motivaciones sexuales? ¿Quién puede describir una sociedad que no esté organizada alrededor del hogar y de las relaciones marido-mujer, padres-hijos? Un orden así es, en realidad, inefable.

El reconocimiento de la índole simbólica del lenguaje escatológico no exige la conclusión de que la sanción escatológica sea en realidad secundaria y exclusivamente formal, porque el lenguaje simbólico se puede utilizar para designar un futuro real, aunque sea inefable. Quizás se podría decir que la forma de la sanción escatológica, tal como el lago de fuego o las tinieblas exteriores, por una parte, y el banquete mesiánico, por otra, es ornamental y secundaria. El núcleo de la sanción escatológica es el hecho

[28] O. Piper, "Kerygma and Discipleship," *Princeton Theological Bulletin* 56 (1962), 16.

[29] A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 26, 60. En cuanto a la opinión del autor acerca del lenguaje apocalíptico, ver *Jesus and the Kingdom* (1964), 45ss.

de que al final las personas se encontrarán frente a frente con Dios y experimentarán o su juicio o su salvación; y esto no es una sanción formal sino esencial, que está en el corazón mismo de la religión bíblica. Wilder no ha dejado establecido con claridad que Jesús utilizó el lenguaje apocalíptico sólo como plástica simbólica de una crisis histórica y del mundo que ve acercarse el futuro. Wilder admite que más allá de la crisis histórica, Jesús vio un evento escatológico. Hemos llegado a la conclusión de que los críticos que opinan que Wilder trata de eliminar totalmente la dimensión escatológica no lo han interpretado correctamente, porque niega expresamente que desee excluir totalmente el lugar de la sanción escatológica. Por consiguiente, aunque el lenguaje apocalíptico es un lenguaje simbólico utilizado para describir el futuro inefable es, sin embargo, un futuro real que será el futuro de Dios. Si, pues, como dice correctamente Wilder, la sanción primaria de la ética de Jesús es la voluntad de Dios relevante para las personas gracias a la nueva situación creada por la misión de Jesús, la cual se puede describir como el tiempo de salvación,[30] la sanción escatológica también debe tomarse como una sanción primaria, porque la consumación escatológica no es sino la manifestación final y completa del reinado y de la voluntad de Dios que ha sido puesta de manifiesto en el presente.

La ética de Jesús, pues, es la ética del Reino, la ética del reinado de Dios. Es imposible separarla del contexto total del mensaje y misión de Jesús. Sólo es pertinente para quienes han experimentado el reinado de Dios. Es cierto que la mayor parte de las máximas éticas de Jesús pueden tener paralelo en las enseñanzas judías, pero ninguna colección de ética judía produce sobre el lector el impacto que causa la ética de Jesús. Leer un pasaje de la Misná es una experiencia diferente a la de leer el Sermón del Monte. El elemento exclusivo en la enseñanza de Jesús es que en su persona el Reino de Dios ha entrado en la historia humana, y las personas se hallan no sólo bajo la exigencia ética del reinado de Dios, sino que, en virtud de esta misma experiencia del reinado de Dios, están en condiciones de hacer realidad una nueva medida de justicia.

Ética absoluta

Si la ética de Jesús es de hecho la ética del reinado de Dios, se sigue de ello que debe ser una ética absoluta. Dibelius tiene razón: Jesús enseñó la voluntad pura e incondicional de Dios sin compromisos de ninguna clase, la cual Dios puso sobre las personas en todos los tiempos y para todos los

[30] Ibid., 145ss.
[31] Ver arriba, nota 8.

tiempos.[31] Tal conducta es de hecho alcanzable sólo en el Siglo Venidero, cuando todo el mal ha quedado excluido, pero está muy claro por el Sermón del Monte que Jesús esperó que sus discípulos practicaran sus enseñanzas en este siglo. De no ser así los dichos acerca de la luz del mundo y la sal de la tierra no tienen sentido (Mt. 5:13-14). La ética de Jesús encarna la norma de justicia que un Dios santo debe exigir de las personas de cualquier era.

Este hecho es el que ha suscitado el difícil problema de la factibilidad de la ética de Jesús. En cierta manera, resulta impracticable y totalmente inalcanzable. Si el Sermón del Monte es una legislación que determina la admisión en el reino futuro, entonces todos los seres humanos quedan excluidos, como lo reconoce Windisch. Podríamos agregar que incluso Jesús mismo queda excluido ya que Windisch admite que Jesús no cumplió su propia ética heroica. Su recriminación de los fariseos no suena como una expresión de amor (Mt. 23); y delante de Anás no pone la otra mejilla (Jn. 18:22s.).[32] Jesús enseñó que la ira es pecado y lleva a la condenación. La lujuria es pecado y quien mira a una mujer con deseo es reo de pecado. Jesús exigió honradez absoluta, una honradez tan absoluta que un sí y un no equivalen a un juramento. Jesús exigió un amor perfecto, un amor tan perfecto como el amor de Dios por las personas. Si Jesús exigió una obediencia solamente legalista a su enseñanza, entonces dejó a los seres humanos oscilando sobre el precipicio de la desesperación sin tabla de salvación. Sin embargo, el Sermón del Monte no es Ley. Retrata el ideal de ser humano en cuya vida el reino de Dios ha hecho mella absoluta. Esta justicia, como ha dicho Dibelius, se puede experimentar perfectamente sólo en el Reino escatológico de Dios. Sin embargo, puede llegar a alcanzarse hasta cierto grado en este siglo, en tanto que el reinado de Dios se experimenta de hecho. Una pregunta importante es si la experiencia perfecta del gobierno de Dios en este siglo es un prerrequisito necesario para entrar en el Reino escatológico y esta pregunta no se puede contestar fuera de la enseñanza de Jesús sobre la gracia.

Hay analogía entre la manifestación del Reino de Dios mismo y el logro de la justicia del Reino. El Reino ha venido en Jesús en cumplimiento de la salvación mesiánica dentro del Siglo Antiguo, pero la consumación espera el Siglo Venidero. El Reino está presente en realidad, pero de forma nueva e inesperada. Ha entrado en la Historia sin transformarla. Ha entrado en la sociedad humana sin purificarla. Por analogía, la justicia del reinado de Dios se puede experimentar en realidad y en forma sustancial

[32] H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 103-4.

incluso en este siglo, pero la justicia perfecta del Reino, como el Reino mismo, espera la consumación escatológica. Como el Reino ha penetrado en el siglo pecador para traer a las personas una experiencia parcial, aunque real, de las bendiciones del Reino escatológico, así también la justicia del Reino es alcanzable en parte, pero no a la perfección, en el orden actual. La ética, como el Reino mismo, sufre la tensión entre la realización actual y la perfección escatológica futura.

Ética de la vida interior

La ética del Reino da un énfasis nuevo a la justicia del corazón. Para ser admitido en el Reino de los cielos es necesaria una justicia que es superior a la de los escribas y fariseos (Mt. 5:20). Las ilustraciones de este principio contrastan con el Antiguo Testamento según se interpretaba en la enseñanza rabínica corriente. Se enfatiza sobre todo la índole íntima que subyace a la conducta externa. La Ley condenaba el homicidio; Jesús condenó la ira como pecado (Mt. 5:21-26). Es difícil entender cómo se puede interpretar esto de forma legalista. La legislación se ocupa de la conducta que se puede controlar; la ira es parte de la esfera íntima, de la actitud e índole interna. La Ley condenaba el adulterio; Jesús condenó el deseo lujurioso. La lujuria no la pueden controlar las leyes. Las normas acerca de la venganza son ilustraciones radicales de una actitud de la voluntad: alguien podría presentar la otra mejilla en obediencia legal a una norma externa y, sin embargo, estar enfurecido o envenenado internamente con deseos de venganza. El amor por los enemigos es más profundo que la simple amabilidad en las relaciones externas. Uno de los misterios más profundos de la personalidad o índole humana es que alguien pueda sincera y hondamente desear lo mejor para quien ha tratado de herirle. Esto y sólo esto es amor. Es carácter; es el don del reinado de Dios.

T. W. Manson ha insistido en que la diferencia entre la ética de Jesús y la de los rabinos no fue la diferencia existente entre los motivos internos de la acción y los hechos externos.[33] Es cierto, desde luego, que el judaísmo no olvidó del todo la motivación interna. La enseñanza ética de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* es una exigencia conmovedora de justicia interna. "Amaos los unos a los otros de corazón y si alguien peca contra ti, háblale con paz, y no fomentes rencor en su alma, y si se arrepiente y confiesa, perdónalo. Pero si no quiere, no te dejes llevar por la pasión contra él" (*Test. Gad* 6:3). "El que es de mente pura no mira a la mujer con

[33] *Ethics and the Gospel* (1960), 54, 63.

deseo de fornicación porque en su corazón no hay mancha, porque el Espíritu de Dios está con él" (*Test. Benjamín* 8:2).

Sin embargo, esto no es típico. La lectura más superficial de la Misná deja ver con claridad que el punto focal de la ética rabínica era la observancia externa a la letra de la Ley. Por el contrario, Jesús exigió una justicia interna perfecta. Wilder sintetiza la enseñanza de Jesús en que exige que no haya "ira, ni deseo de venganza, ni odio, que los corazones deben ser totalmente puros".[34] La ira, el deseo, el odio, pertenecen a la esfera del hombre interior y de la intención que motiva las acciones. La exigencia primordial de Jesús es la justicia total.

Esta exigencia se encuentra en otros pasajes de la enseñanza Jesús. El hombre bueno hace el bien por la bondad de su corazón, y el malo hace el mal como consecuencia del mal tesoro de su corazón (Lc. 6:4-5). El fruto bueno o malo es la manifestación de la naturaleza íntima del árbol (Mt. 7:17). En el juicio, las personas rendirán cuentas de cualquier palabra ociosa que hayan dicho (Mt. 12:36) porque en la palabra dicha por descuido, cuando no se está al tanto, se manifiesta la índole verdadera del corazón y la disposición. El perdón o condenación no dependerá de la conducta formal de la persona, sino de la naturaleza verdadera del ser íntimo.

Así, pues, la justicia esencial del Reino, como es justicia de corazón, de hecho es alcanzable, no en calidad, pero sí en cantidad. La plenitud llegará con la venida del Reino escatológico aunque, en esencia, se puede hacer realidad aquí y ahora, en este siglo.

Le consecución de la justicia

¿Cómo debe alcanzarse la justicia del Reino? Si bien Windisch insiste en que la ética de Jesús es legalista, es decir, una justicia determinada por la obediencia a los mandamientos, también admite que Jesús presupuso una renovación interior que permitiría a los hombres cumplir con sus enseñanzas. Esta renovación interior o se presupone que ya la experimentó el pueblo del pacto de Dios, o Jesús creyó que su propia enseñanza pondría en el corazón de sus oyentes los mandamientos de Dios. "La fe en el Reino que se enciende así con la proclamación de Jesús es también, en consecuencia, la actitud concreta que pone en movimiento la disposición y el poder de obedecer estos nuevos mandamientos del Reino". "El poder se pone a disposición de la persona que cree en el Reino".[35] "Habiendo demostrado Jesús la relación entre ser hijo de Dios y tener una actitud amoro-

[34] A. N. Wilder, "The Sermon on the Mount," *IB* 7:161-63.
[35] H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 113, 115; ver también 102, 73.
[36] Ibid., 120.

sa hacia los enemigos, está convencido de haber implantado en el corazón de sus seguidores esa disposición".[36] El problema es que Windisch no explica cómo se realiza esta nueva disposición y progreso. Este problema no lo pueden eludir los seguidores de la Escatología Consecuente, pero no resulta problema si el Reino de Dios es no sólo la esfera escatológica de salvación, sino también la acción redentora actual de Dios. El Reino futuro ha penetrado en el orden actual para traer a los hombres las bendiciones del Siglo Venidero. Las personas ya no necesitan esperar la consumación escatológica para experimentar el Reino de Dios; se ha hecho realidad en la persona y misión de Jesús. La justicia del Reino, por tanto, sólo la puede experimentar la persona que se ha sometido al reinado de Dios manifestado en Jesús y que, en consecuencia, ha experimentado los poderes del Reino de Dios. Cuando alguien ha sido restablecido a la comunión con Dios, se convierte en hijo de Dios y en receptor de un nuevo poder, el del Reino de Dios. Por el poder de Dios se alcanza la justicia del Reino. Gutbrod sintetiza esta nueva situación diciendo que Jesús consideró la Ley ya no como algo que el ser humano debía cumplir en un esfuerzo por ganar el veredicto del perdón por parte de Dios. Por el contrario, se presupone un nuevo estado como hijo de Dios, que comienza a existir gracias a la compañía de Jesús, y que consiste en el perdón que se le concede.[37]

La justicia del Reino es, por tanto, alcanzable e inalcanzable. Se puede alcanzar, pero no en su plenitud. S. M. Gilmour ha expresado esta idea con viveza desde la perspectiva cristiana posterior: "En tanto que el cristiano es parte de la Iglesia (...) la ética de Jesús es una ética practicable. En cuanto es parte del mundo es pertinente, pero impracticable".[38]

Esta interpretación es más susceptible de credibilidad si se tiene en cuenta que la exigencia más básica de Jesús para ser su discípulo fue la de una decisión radical, incondicional.[39] El ser humano debe tomar una decisión tan radical que conlleve dar la espalda a todas las otras relaciones. Puede implicar el propio hogar (Lc. 9:58). La exigencia del Reino debe tener supremacía sobre las obligaciones humanas cotidianas (Lc. 9:60). Incluso puede conllevar la ruptura de las relaciones familiares (Lc. 9:61). De hecho, cuando la lealtad al Reino entra en conflicto con otras lealtades, aun cuando impliquen las relaciones más queridas de la vida, las lealtades secundarias deben ceder. El discipulado significará a veces que el hijo habrá de enfrentarse a su padre, la hija a su madre, la nuera a su suegra; y

[37] H. Kleinknecht y W. Gutbrod, *TDNT* 4:1064s.

[38] *JR* 21 (1941), 263.

[39] Hasta este punto tiene razón Bultmann en decir que Dios es el Que Exige (*der Fordernde*), lo cual requiere una decisión absoluta.

los enemigos del hombre serán los de su propia casa. El que ama al padre o a la madre más que a Jesús no es digno del Reino (Mt. 10:34-39). El afecto que uno siente por los seres amados se describe como odio (Lc. 14:26) comparado con el amor por el Reino de Dios.

Cualquier vínculo o afecto humano que interfiera con la decisión en favor del Reino y de Jesús debe ser roto. Por esto Jesús exigió al joven rico que se despojara de sus bienes para luego convertirse en discípulo suyo, Jesús pone el dedo en el objeto específico del afecto de este hombre: debe renunciar antes de que sea realidad el discipulado. La persona debe estar dispuesta a renunciar a cualquier afecto cuando decide a favor del Reino (Lc. 14:33). La forma más radical de esta renuncia incluye la vida misma de ser humano: a no ser que odie su propia vida no puede ser discípulo (Lc. 14:26). Obviamente, esto no significa que todo discípulo deba morir: debe, sin embargo, estar dispuesto a ello. Ya no vive para sí mismo, sino para el Reino de Dios. Lo que le suceda no es importante; lo que sí tiene importancia total es el destino del Reino. Éste es el significado de las palabras: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz, y sígame" (Mt. 16:24). Esto no significa autonegación, es decir, negarse a los goces y placeres de la vida. La autonegación puede tener un punto egoísta. Con la práctica de la autonegación las personas han buscado su propio provecho egoísta. Negar el yo es lo opuesto: significa renuncia a la voluntad propia para que el Reino de Dios pueda convertirse en la preocupación suprema de la vida. Tomar la cruz no significa asumir cargas. La cruz no es una carga, sino un instrumento de muerte. Tomar la cruz significa la muerte del yo, de la ambición personal y de los fines egoístas. En lugar del logro egoísta, por altruista y noble que sea, se ha de desear sólo el gobierno de Dios.

El destino del ser humano depende de esta decisión. Cuando uno ha tomado esta decisión radical de negarse y mortificarse, cuando con ello ha puesto en entredicho su vida, tiene la promesa del Hijo del Hombre de que en el día de la parusía obtendrá la recompensa por lo hecho. En la persona de Jesús, las personas se encuentran frente a frente aquí y ahora con el Reino de Dios y el que se decide por Jesús y su Reino entrará en el Reino futuro, pero quién niegue a Jesús y su Reino será rechazado (Mt. 10:32, 33). Los que experimentan el Reino de Dios y su justicia en este siglo, entrarán en el Reino en el siglo venidero.

Un corolario de la exigencia de decisión es la exigencia de amar a Dios con todo el ser (Mc. 12:28ss.; Mt. 22:40). Jesús exige amor con una exclusividad que significa que todos los otros mandatos se resumen en éste y toda la

[40] E. Stauffer, "Agapa_," *TDNT* 1:44.

justicia halla en esto su norma.[40] El amor es asunto de voluntad y de acción. Amar a Dios significa "basar todo el ser en Dios, unirse a Él con confianza y sin reservas, dejar en Él todos los cuidados y la responsabilidad última".[41] Amar a Dios excluye el amor a las riquezas y al yo. El amor al prestigio y al estatus personal es incompatible con el amor de Dios (Lc. 11:43).

El amor a Dios debe expresarse en el amor al prójimo. El judaísmo también enseñó el amor al prójimo, pero tal amor las más de las veces no va más allá de los límites del pueblo de Dios.[42] El mandamiento de amar al prójimo en Levítico 19:18 se aplica indiscutiblemente a los miembros del pacto de Yahveh y no a todas las personas.[43] En relación con esto resalta el ideal de la comunidad de Qumrán de "amar a todos los hijos de la luz" – los miembros de la comunidad – y "odiar a todos los hijos de la tinieblas" – los que no formaban parte de la comunidad (1QS 1:9-10). Jesús define el significado del amor al prójimo: significa amar a todo el que está en necesidad (Lc. 10:29ss.) y, en particular, a los enemigos de uno (Mt. 5:44). Ésta es una nueva exigencia del siglo que Jesús ha inaugurado.[44] Jesús mismo dijo que la ley del amor abarca toda la enseñanza del Antiguo Testamento (Mt. 22:40). Esta ley de amor es original de Jesús y es la síntesis de toda su enseñanza ética.

Recompensa y gracia

Reino como recompensa. El pensamiento judío de la época insistió mucho en la doctrina del mérito y la recompensa y, a primera vista, esto parece ser cierto también en el caso de Jesús. Habrá recompensa por la persecución (Mt. 5:12), por practicar el amor hacia los propios enemigos (Mt. 5:46), por dar limosna cuando ello se hace con la intención recta (Mt. 6:4), por ayunar (Mt. 6:18). La relación entre Dios y el ser humano es la del patrón o amo y sus empleados o esclavos (Mt. 20:1-16; 24:45-51; 25:14-30). La recompensa a veces parece como equivalente de algo hecho (Mt. 5:7; 10:32, 41s.; 25:29), o como recompensa por una pérdida o abnegación (Mt. 10:39; Lc. 14:8-11). En otras ocasiones, se promete según la medida del éxito con que se cumple el deber (Mt. 5:19; 18:1-4; Mc. 9:41; Lc. 19:17, 19) y, a veces, el castigo tiene una graduación semejante (Mt. 10:15; 11:22, 24; Lc. 12:47s.). Este aspecto de la enseñanza de Jesús se parece al concepto judío ordinario de mérito según el cual la recompensa era un pago concebido cuantitativamente.

[41] Ibid., 45.
[42] Ibid., 43.
[43] J. Fichtner, "Pl_sion," *TDNT* 6:315.
[44] E. Stauffer, *TDNT* 1:46.

Hay, sin embargo, otros ejemplos que confieren a la enseñanza de la recompensa un matiz totalmente diferente. Si bien Jesús recurre a la recompensa, nunca utiliza la ética del mérito. La fidelidad nunca debe ejercerse con los ojos puestos en la recompensa: la recompensa misma es fruto exclusivo de la gracia. Las parábolas que hablan de la recompensa dicen, precisamente con claridad, que ésta es una cuestión de gracia.[45] Cuando la persona obra con la máxima fidelidad nada merece, pues no ha cumplido más que con su deber (Lc. 17:7-10). La misma recompensa se otorga a todos los que han sido fieles, prescindiendo del resultado de su esfuerzo (Mt. 25:21, 23). La recompensa es el Reino de Dios mismo (Mt. 5:3, 10), que se da a aquellos para quiénes ha sido preparado (Mt. 20:23; 25:34). Incluso las oportunidades de servir son en sí mismas un don divino (Mt. 25:14s.). La recompensa entonces se convierte en gracia inmerecida y gratuita y se describe como fuera de toda proporción en relación con el servicio prestado (Mt. 19:29; 24:47; 25:21, 23; Lc. 7:48; 12:37). Si bien los seres humanos han de buscar el Reino de Dios, esto es don de Dios (Lc. 12:31, 32). Lo que libera al ser humano es el acto libre de vindicación por parte de Dios, no la fidelidad de la conducta religiosa de la persona (Lc. 18:9-14).

Este don gratuito de gracia se ilustra con la curación del ciego, del paralítico, de los leprosos, del mudo, con la resurrección de muertos, y con la predicación de las buenas nuevas a los pobres (Mt. 11:5). La parábola de los obreros de la viña tiene como fin mostrar que la norma divina de la recompensa es totalmente diferente de las normas humanas de pago: es un asunto de pura gracia (Mt. 20:1-16). Los operarios que trabajaron todo el día recibieron un denario, que era el salario diario corriente: ello merecieron. Otros que fueron enviados al campo a la hora undécima y trabajaron una hora recibieron el mismo salario que los que habían soportado el calor y carga de todo el día. Éste es el estilo de Dios: dar a los que no merecen, sobre la base de la gracia, el don de las bendiciones del Reino de Dios. El trato del ser humano es: un día de trabajo, un día de paga; el trato de Dios es: una hora de trabajo, un día de paga. Lo primero es mérito y recompensa; lo segundo es gracia.[46]

Ante estas enseñanzas, difícilmente se puede concluir que el Reino en su forma escatológica es una recompensa otorgada por la obediencia a las enseñanzas de Jesús. Es el don de la gracia de Dios. Pero el Reino no es sólo un don futuro: es también un don presente para quiénes renuncien a todo lo demás y se arrojen sin reservas en brazos de la gracia de Dios. Para ellos se incluye en el don gratuito de Dios tanto el Reino como su justicia.

[45] C. A. A. Scott, *NT Ethics* (1943), 53, 54. Ver A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 107-15.
[46] El hecho de que los operarios hubieran trabajado una hora y, por tanto, merecieran algo no debe enfatizarse pues se trata de un detalle del lenguaje parabólico.

Capítulo 10

El Mesías

Bibliografía: K. Lake y F. J. Foakes-Jackson, *The Beginnings of Christianity*, 1 (1920), 345-418; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953); J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955); S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 3-186, 261-345; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), 109-36; G. Bornkamm, "The Messianic Question," *Jesus of Nazareth* (1960), 169-78; W. C. van Unnik, "Jesus the Christ," *NTS* 8 (1962), 101-16; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965), 23-30, 109-14; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1965), 136-60; M. de Jonge, "The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus," *NT* 8 (1966), 132-48; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 63-81; G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (1971); F. F. Bruce, "The Davidic Messiah in Luke-Acts," en *Biblical and Near Eastern Studies*, ed. G. A. Tuttle (1978), 7-17; W. S. LaSor, "The Messiah: An Evangelical Christian View," en *Evangelicals and Jews in Conversation*, ed. M. H. Tanenbaum (1978), 76-95; R. H. Fuller y P. Perkins, *Who Is This Christ?* (1983); W. Harrelson, "Messianic Expectations at the Time of Jesus," *Saint Luke's Journal of Theology* 32 (1988), 28-42; I. H. Marshall, *The Origins of NT Christology* (1990), 83-96; B. Witherington III, *The Christology of Jesus* (1990); N. A. Dahl, *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*, ed. D. Juel (1991); J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (1992).

El título y concepto de Mesías (*Christos* = *Mashiah* = ungido) es el más importante de todos los conceptos mesiánicos desde el punto de vista histórico, aunque no teológico, porque vino a ser la forma básica de desig-

nar la idea cristiana de Jesús. Esto se refleja en el hecho de que *Christos*, que en realidad es un título que designa al "ungido", muy pronto se convirtió en nombre propio. Jesús pasó a ser conocido no sólo como Jesús el Cristo o Mesías (Hch. 3:20), sino como Jesucristo o Cristo Jesús. Alguna que otra vez Pablo habla de Jesús, pero casi siempre utiliza el nombre compuesto y habla con más frecuencia de "Cristo" que de "Jesús". Si bien no hay seguridad de ello, parece que *Christos* se convirtió en nombre propio cuando el evangelio de Jesús como Mesías se introdujo por primera vez en el mundo gentil, que no entendía la tradición judía de ungir y para el cual, en consecuencia, el término "ungido" carecía de significado. Esto lo sugiere el hecho de que los discípulos fueron llamados por primera vez "cristianos" (*Christianioi*) en Antioquía (Hch. 11:26) y esta palabra designa a los partidarios de cierto grupo.[1]

Se suscita la cuestión histórica, ¿por qué los primeros cristianos designaron a Jesús como Mesías cuando el papel que desempeñó fue tan diferente de las expectativas judías prevalecientes? ¿Acaso el título "el Cristo" se remonta a Jesús mismo? ¿Fue reconocido como el Mesías durante su vida terrenal? Para contestar esto, debemos pasar revista tanto a la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento como a las expectativas mesiánicas judías de la época, para analizar luego la cuestión mesiánica en los Evangelios sinópticos.

El Mesías en el Antiguo Testamento

Bibliografía: Ver en particular J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), 7-243; S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 3-186; J. Becker, *Messianic Expectations in the OT* (1980); D. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretations of the OT in Early Christianity* (1988).

En la economía del Antiguo Testamento, varias personas fueron ungidas con aceite y con ello separadas para cumplir en la teocracia alguna función divinamente prescrita. Así por ejemplo, los sacerdotes eran ungidos (Lv. 4:3; 6:22), los reyes eran ungidos (1 S. 24:10; 2 S. 19:21; 23:1; Lm.4:20), y posiblemente los profetas (1 R. 19:16). Esta unción indicaba el nombramiento divino para un puesto teocrático determinado y, en consecuencia indicaba que, en virtud de la unción, las personas elegidas pertenecían a un grupo especial de siervos de Dios y sus personas eran sagradas

[1] Ver *Herodianoi* (Mc. 3:6). Ver H. J. Cadbury en *Beginnings of Christianity*, ed. F. J. Foakes-Jackson y K. Lake (1933), 5:130. Neufeld cree que la confesión cristiana más antigua no es "Jesús es Señor" sino "Jesús es el Cristo". V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (1963).

e inviolables (1 Cr. 16:22). Se consideraba que la persona ungida participaba de la santidad de su puesto (1 S. 24:6; 26:9; 2 S. 1:14).[2] A veces, Dios habla de ciertas personas como de "sus ungidos" porque en la mente de Dios habían sido separadas para llevar a cabo el propósito divino, aunque de hecho no hubieran sido ungidas con el aceite de consagración. Así Ciro, el persa, es llamado "su ungido" (Is. 45:1) – del Señor –, los patriarcas son llamados "mis ungidos" (Sal. 105:15), e Israel también es llamado ungido de Dios (Hab. 3:13).

A menudo se supone que el Antiguo Testamento está repleto del título mesiánico "el Mesías". Esto, sin embargo, está en contra de los hechos. En realidad, el término simple "el Mesías" no se encuentra nunca en el Antiguo Testamento. La palabra va siempre acompañada de un genitivo o sufijo que califica, "el Mesías de Jehová", "mi Mesías". Algunos estudiosos insisten en que en ninguna parte del Antiguo Testamento se aplica el título de Mesías a un rey escatológico.[3] Esta conclusión, sin embargo, es debatible. En el Salmo 2:2, el título parece referirse a un rey mesiánico.[4] Este es el caso más notorio del uso mesiánico de la palabra en el Antiguo Testamento. El rey que viene es tanto hijo de Dios como el ungido que gobernará en nombre de Dios y sobre toda la Tierra. Daniel 9:26 es probable que sea también mesiánico: habla de la venida de un "Mesías". Los críticos conservadores han considerado que esto es una profecía de Cristo.[5] Otros lo consideran como referencia a Onías III, quien es sumo sacerdote en tiempo de la insurrección macabea, o a algún líder desconocido del tiempo de los macabeos.

El uso más antiguo de "Mesías" en un contexto mesiánico es el que se encuentra en el cántico de Ana (1 S. 2:10) cuando ora, "Jehová juzgará los confines de la tierra, dará poder a su Rey, y exaltará el poderío de su Ungido". Esta profecía no considera solamente su cumplimiento inmediato en la casa de David y Salomón, sino que va mucho más allá, al referirse también al cumplimiento escatológico en el gran Rey mesiánico, el Hijo de David. En la mayor parte de las profecías que consideran el Rey definitivo de la casa de David, no se aplica la palabra "mesías". Hay, sin embargo, una serie de profecías importantes que contemplan el gobierno de un rey de la casa de David. La profecía de 2 Samuel 7:12ss. promete que el reinado de David durará para siempre. Cuando la Historia parece negar el cum-

[2] G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 295.

[3] Ibid., 289.

[4] G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1954), 105-6. Un análisis de este problema en los salmos se encuentra en Vos, "The Eschatology of the Psalter," en *The Pauline Eschatology* (1952), 321-65.

[5] E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949), 206-7.

plimiento de esta profecía se espera su cumplimiento en un Hijo más grande de David, en un día de cumplimiento escatológico.[6]

Las profecías mesiánicas más notables del Antiguo Testamento, que dan la pauta al judaísmo posterior, fueron Isaías 9 y 11. Si bien no se le llama "mesías", es un rey del linaje de David que recibirá dones sobrenaturales de forma que "herirá la tierra con la vara de su boca, y con el espíritu de sus labios matará al impío" (Is. 11:4). Purificará la tierra de toda maldad, reunirá al Israel fiel, y reinará para siempre desde el trono de David sobre una tierra transformada.[7]

Zacarías describe al rey como a alguien que garantiza el triunfo y gana la paz para los hijos de Jerusalén. Entrará en Jerusalén de forma triunfal y victoriosa sobre un pollino, desterrará toda guerra, traerá la paz a las naciones y señoreará sobre toda la tierra (Zac. 9:9-10). El hecho de que cabalgue en un pollino en lugar de hacerlo en un caballo o carruaje (Jer. 22:4) sugiere que ha triunfado y retorna a Jerusalén en paz.

La idea mesiánica en el judaísmo

La palabra "mesías" no se presenta con mucha frecuencia en la literatura intertestamentaria. Los *Salmos de Salomón* los escribió un autor desconocido que vivió en el círculo de los fariseos poco después de que Pompeyo sojuzgara a Palestina para Roma en el 63 d. C. Este judío devoto pide la venida del Reino de Dios (17:4) por medio del rey prometido, el Hijo de David (17:5, 23). Este rey ha de ser "el ungido del Señor" (17:6), quién al levantarse herirá la Tierra con la palabra de su boca, purificará a la tierra de pecado, aplastará a las naciones paganas y liberará a Jerusalén, y después de reunir a las tribus de Israel, reinará para siempre como rey. He aquí una oración que pide el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento acerca del rey de la casa de David que surgirá de entre el pueblo para liberar a Israel de sus enemigos, para traer el Reino de Dios y señorear sobre él como Rey ungido de Dios. El Reino deseado es terrenal y político en cuanto a la forma, aunque se deja sentir un elemento fuertemente religioso. El rey de la casa de David recibirá dones sobrenaturales porque sus armas no serán las de la violencia física y armamento militar, sino que "con vara de hierro hará pedazos todas sus riquezas, destruirá a las naciones impías con la palabra de su boca" (17:26, 27).

La comunidad de Qumrán esperaba a dos ungidos: un sacerdote ungido (de Aarón) y un rey ungido (de Israel).[8] El mesías sacerdotal tiene más

[6] Ver Sal. 89:3s.; Jer. 30:8s.; Ez. 37:21ss.

[7] La idea de un rey mesiánico de la casa de David aparece en Sal 89:3s., Jer. 30:8s.; Ez. 37:2ss.; Am. 9:11. Ver las síntesis de Mowinckel y Klausner.

[8] En cuanto a referencias, ver R. N. Longenecker, *Christology*, 65s.

importancia que el mesías real porque los sectarios de Qumrán eran de extracción sacerdotal y exaltaban su propio oficio. Sin embargo, el mesías de la casa de David juega un papel importante en sus expectativas. "A la tribu de Judá no le faltará un monarca cuando Israel señoree, ni a David le faltará un descendiente sentado en el trono. Porque el personal del comandante es el Pacto de realeza, y los soldados son los millares de israelitas. Hasta que venga el Mesías de Justicia, la Rama de David; porque a él y a su descendencia les ha sido dado el pacto de realeza de su pueblo por generaciones perpetuas".[9]

Las *Semejanzas de Enoc* contienen un concepto diferente: un Hijo del Hombre preexistente, celestial, sobrenatural, mantenido en la presencia de Dios hasta que llegue el tiempo, para establecer entonces el Reino de Dios en la tierra. Se trata obviamente de un midrash acerca de "uno como un hijo de hombre" de Daniel 7:13. Este Hijo del Hombre celestial es muy diferente del rey terrenal de la casa de David. Sin embargo, en dos lugares (*1 En.* 48:10; 52:4) el Hijo del Hombre se llama Mesías.

El Mesías aparece en dos apocalipsis del siglo primero d. C. En 4 Esdras, se "revela" "mi hijo el Mesías", el cual reina sobre un reino mesiánico temporal de cuatrocientos años de duración. Luego muere, junto con todos los demás hombres; y después de esto se inicia el siglo venidero (4 Esd. 7:28, 29). En otro pasaje el Mesías es alguien "a quien el Altísimo ha conservado hasta el fin de los tiempos, y que surgirá de entre la posteridad de David (...) Los [a los malos] hará presentarse delante de su tribunal, y cuando los haya condenado los destruirá. Pero libera con misericordia al remanente de mi pueblo" (4 Esd. 12:32-34). En el *Apocalipsis de Baruc* se revela el principado del Mesías para que reine en un reino mesiánico temporal (*Ap. Bar.* 29:3; 30:1). Destruirá al "último líder de ese tiempo" y reinara (*Ap. Bar.* 49:1-3). Juzgará a las naciones sobre la base del trato que le hayan dado a Israel, y reinará en un reino de paz (*Ap. Bar.* 72:1ss.). Si bien estos dos apocalipsis son postcristianos, sin duda conservan las ideas prevalecientes del tiempo de Jesús.

En la literatura rabínica, no se puede citar a ningún rabino antes del año 70 d. C. que haya utilizado *mashiah* en sentido absoluto.[10] El índice de la Mishna incluye mesías sólo dos veces. Sin embargo, en la literatura rabínica como un todo, el mesías real de la casa de David se convierte en la

[9] 4Q Patriarchal Blessings. Ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 314s. Ver también 1QSb 5:20 (ibid., 112) donde el "Príncipe de la Congregación" gobierna con equidad, asolará la tierra con su cetro, y exterminará a los impíos con el hálito de su boca.

[10] H. Danby, *The Messianic Hope* (1933), 3, 396.

figura central de la esperanza mesiánica, en tanto que cae en desuso el Hijo del Hombre.[11]

La expectativa mesiánica en los Evangelios

Muchos estudios acerca de la esperanza mesiánica judía omiten una de las fuentes más importantes: los Evangelios mismos. Cuando uno los lee para descubrir qué clase de esperanza tenía el pueblo judío, encuentra una esperanza parecida a la que se refleja en los *Salmos de Salomón*. Está muy claro que el pueblo esperaba que apareciera un Mesías (Jn. 1:20, 41; 4:29; 7:31; Lc. 3:15). Iba a ser hijo de David (Mt. 21:9; 22:42), y si bien iba a nacer en Belén (Jn. 7:40-42; Mt. 2:5), existía una tradición que lo hacía aparecer de repente entre el pueblo, pero con procedencia oscura (Jn. 7:26-27).[12] Cuando apareciera el Mesías, permanecería para siempre (Jn. 12:34).

El elemento más importante de esta expectativa es que el Mesías sería el rey de la casa de David. Los sabios orientales acudieron a buscar al que había nacido como rey de los judíos. Los escribas entendieron el significado de la pregunta de los sabios acerca de semejante rey y los encaminaron hacia Belén, donde tenía que nacer el señor prometido. Herodes, el Grande, entendió la profecía en función del poder político porque temía por su propio trono. No podía soportar a ningún rival y por ello trató de destruir a Jesús (Mt. 2:1-18). Resulta claro que el ministerio de Jesús parecía conllevar un elemento mesiánico con implicaciones políticas, especialmente si se piensa en el temor de los fariseos y sacerdotes de que la popularidad de Jesús pudiera suscitar un movimiento de tal naturaleza que los romanos lo pudieran interpretar como rebelión y, por ello, trataban de aplastar tanto al movimiento como a la nación judía (Jn. 11:47-48). Lo que el pueblo deseaba de su Mesías era precisamente un líder poderoso que expulsara a Roma. En la cúspide de su popularidad, cuando Jesús hubo manifestado el poder divino que tenía en la multiplicación de los panes y peces para alimentar a cinco mil personas, se produjo un movimiento espontáneo en el que las multitudes trataron de apoderarse de Jesús por la fuerza para hacerlo rey (Jn. 6:15), con la esperanza de poderlo persuadir de que utilizara sus notables poderes, expulsando el yugo pagano y liberando a su pueblo de la esclavitud a la que estaba sometido, con lo cual se iniciaría el Reino de Dios. El significado de esta esperanza se puede valorar cuando se recuerda la serie de revueltas mesiánicas que caracterizaron aquellos tiempos.[13] Si el propósito de Jesús

[11] J. Klausner, *The Messianic Hope in Israel* (1955), 458-69.

[12] Cf. E. Schürer, *The Jewish People* (1890), II, 2, 163-64; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934), 208.

[13] Cf. W. F. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (1956).

hubiera sido ofrecer a los judíos un reino terrenal y político, lo habrían aceptado sin más y habrían estado dispuestos a seguirlo hasta la muerte de ser necesario, con tal de ver iniciado tal reino. Sin embargo, cuando Jesús rechazó esto e indicó que su misión era de una naturaleza totalmente diferente y que su Reino iba a ser un Reino espiritual en el que las personas comerían su carne y beberían su sangre, las multitudes se rebelaron contra él y su popularidad se desvaneció (Jn. 6:66). Querían un rey que los liberara de Roma, no un salvador que los redimiera de sus pecados.

Cuando fue sometido a juicio ante Pilato, se acusa a Jesús de pretender ser rey (Lc. 23:2). Pilato debe de haber entendido el significado de "el ungido", pero Jesús no tenía en lo más mínimo el aspecto de alguien amenazante para el gobierno romano. Cuando se refirió a Jesús como el "llamado Cristo" (Mt. 27:17, 22), probablemente habló con sorna. Jesús no era ciertamente un rey mesiánico.[14] En la cruz, los sacerdotes y escribas llamaron a Jesús con burla el Cristo, el Rey de Israel (Mc. 15:32).

Si pues, como parece ser el caso, "Mesías" sugería en la mente del pueblo un rey de David a quien Dios ungiría para que produjera la liberación política de Israel del yugo de los paganos y para que estableciera el reino terrenal, resulta de inmediato evidente que iba a ser necesario que Jesús utilizara el término sólo con gran reserva. Si Jesús hubiera proclamado públicamente que era el Mesías, esa proclamación habría sido recibida por el pueblo como un llamamiento a la rebelión contra Roma. En este caso se venía a cumplir de inmediato el temor de los fariseos y sacerdotes (Jn. 11:47-48). El mesianismo que Jesús vino a ejercer era de una índole muy diferente a lo que el término sugería en la mente popular. En las cartas de Pablo, el concepto mesiánico ha venido a tener connotaciones soteriológicas muy diferentes, pero si el ministerio de Jesús se dirigía en esa dirección y no iba a conllevar en ese tiempo ninguna forma de manifestación política, podemos entender por qué no utilizó mucho el término que sugería en la mente popular algo muy diferente de lo que Jesús pretendía. En este contexto podemos entender por qué la palabra se utilizó con exclusividad a Jesús sólo después de su resurrección, cuando su misión mesiánica por fin se comprendió y la categoría mesiánica se reinterpretó sufriendo una transformación completa (Jn. 20:31).

Jesús y el Mesías

La palabra *Christos* con muy pocas excepciones se encuentra en los cuatro Evangelios como título y no como nombre propio. En tres luga-

[14] A. H. McNeile, *Matthew* (1915), 411.

res[15] se utiliza la palabra como nombre propio, en pasajes editoriales donde resulta totalmente legítimo. Pilatos al parecer utilizó la palabra con sarcasmo.[16] En varios lugares más, se encuentra la palabra sin el artículo definido, pero parece que se utilizó, sin embargo, como título y no como nombre propio.[17] Según el texto griego de Marcos 9:41, *Christos* es puesto en boca de Jesús como nombre propio, pero hay una posibilidad genuina de que el texto se haya corrompido con la transmisión y que Marcos hubiera escrito originalmente "porque sois míos".[18] En ninguna parte los discípulos se dirigen a Jesús llamándolo Mesías. En todas las demás referencias, se utiliza la palabra como título del Mesías.

Estos datos sugieren de inmediato un elemento fuerte de control histórico sobre la tradición evangélica en la comunidad cristiana. Si la tradición hubiera estado tan radicalmente influida por la fe de la comunidad cristiana, como lo afirman muchos críticos formales, esperaríamos encontrar la palabra Cristo como nombre propio en la tradición evangélica porque se utilizaba mucho en la iglesia helénica, cuando se escribieron los Evangelios. El hecho de que la iglesia cristiana preservara la terminología mesiánica en su forma histórica correcta sin mezclarla con su propia terminología teológica sugiere que la tradición es históricamente sana.

Hay dos pasajes que merecen atención profunda: la confesión en Cesarea de Filipos y el juicio de Jesús ante el Sanedrín. Marcos relata que en medio de su ministerio, Jesús planteó a sus discípulos el problema de su identidad con la pregunta: "¿Quién dicen los hombres que soy yo?" (Mc. 8:27).[19] Pedro contestó, "Tú eres el Cristo" (Mc. 8:29). Entonces Jesús les encargó que no le hablaran a nadie acerca de él mismo. A partir de este momento, Jesús comenzó a enseñar a los discípulos que debía sufrir y morir. Cuando Pedro le reprendió por tal idea, Jesús a su vez reprendió a Pedro, llamándolo Satanás (Mc. 8:33).

Mateo amplía el incidente. La respuesta de Pedro es, "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente" (Mt. 16:16). Mateo agrega luego una breve sección procedente de la peculiar fuente de edificar su iglesia sobre la roca, Pedro, y la respuesta de Jesús a la confesión de Pedro: "Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos (Mt. 16:17).

[15] Mt. 1:1; Mc. 1:1; Jn. 1:17.
[16] Mt. 27:17, 22.
[17] Mt. 26:68; Lc. 2:11; 23:2; Jn. 1:41.
[18] Ver los comentarios de V. Taylor y C. E. B. Cranfield, *in loc.*
[19] Mt. 16:13 interpreta, "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?"

Se discute qué quiso decir Pedro con su confesión del mesianismo de Cristo. Algunos críticos creen que con "Cristo", Pedro estaba pensando en la esperanza judía contemporánea de un rey de la casa de David, ungido por Dios y con dones sobrenaturales que destruiría las estructuras políticas de poder contemporáneas y malas y reuniría a Israel bajo el Reino de Dios. Una crítica formal radical reduce la narración de Marcos a la confesión de Pedro y el rechazo tajante por parte de Jesús de su mesianidad como tentación diabólica. Jesús llama a Pedro Satanás no porque Pedro rechazara la idea de un Mesías sufriente sino porque contemplaba la idea de la mesianidad.[20] Otra solución parecida explica la forma de Mateo acerca de la confesión de Pedro y de la bienaventuranza que Jesús le dio a Pedro como un evento que ocurrió en un contexto histórico diferente (ver Jn. 6:69) pero que el evangelista amplía erróneamente con el incidente de Cesarea de Filipos. Según esto, Jesús también rechaza la confesión de mesianismo que hace Pedro como un total malentendido de la misión de Jesús, suponiendo una tentación satánica que Jesús rechaza y por la que censura a Pedro.[21]

Sin embargo, es una cuestión importante determinar si Pedro con su "el Cristo" quiso decir el conquistador real de los *Salmos de Salomón.* La solicitud de Santiago y Juan de ocupar puestos de honor en el Reino refleja el Reino apocalíptico del Hijo del Hombre más que el reinado triunfal del conquistador de la casa de David (Mc. 10:37). Además, en la conducta de Jesús no había nada que hubiera podido sugerir que iba a ser un rey conquistador. Los discípulos debían de haber oído la respuesta de Jesús a la pregunta de Juan el Bautista, respuesta en la que afirmó que era en realidad el cumplimento de la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento, pero de una manera que podía molestar a los hombres (Mt. 11:2-6). Pedro había oído el mensaje de Jesús acerca del Reino de Dios y visto sus milagros de exorcismo y curación. Es más fácil, pues, concluir que con "el Cristo" Pedro quiso decir aquel que va a cumplir la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento, ***aunque no sea a la manera de un rey conquistador.*** Pedro todavía no entiende qué significa el mesianismo de Jesús aunque ha captado un destello. Mateo vuelve esto explícito al interpretar su confesión como refiriéndose a alguien que es el Hijo de Dios. Resulta claro, también, que ésta debe de haber sido la idea de Marcos porque sostiene una cristología del Hijo de Dios (Mc. 1:1). La bendición que Jesús pronunció sobre Pedro porque esta verdad le había sido revelada (Mt. 16:17) tiene

[20] R. H. Fuller, *The Foundations of Christology*, 109.
[21] O. Cullmann, *Christology*, 122, 280s.

que ver con la filiación respecto a Dios más que con el mesianismo. La comprensión de la filiación divina de Jesús requeriría en realidad una revelación, pero no era ése el caso.

Un segundo pasaje es el juicio de Jesús ante el Sanedrín, el cual buscaba algún fundamento legal para condenar a muerte a Jesús. Una serie de testigos dieron testimonios contradictorios y por esto se les llama testigos falsos (Mc. 14:56). Finalmente, el Sumo Sacerdote le hace la pregunta directa: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?"[22] (Mc. 14:61). No resulta del todo claro qué quiso decir el Sacerdote con "Hijo de Dios". Como éste no era un título mesiánico popular,[23] es probable que el Sumo Sacerdote hubiera escuchado rumores de que Jesús había hecho alguna afirmación así.[24] Según el relato de Marcos, Jesús contestó con una afirmación rotunda, "Yo soy" (Mc. 14:62), pero de inmediato define la naturaleza del mesianismo: es de la clase del Hijo celestial del Hombre, no del rey mesiánico.

Mateo contiene una variante en la respuesta de Jesús: "Tú lo has dicho" (Mt. 26:64). Un texto alternativo de Marcos, con buen fundamento, contiene la misma forma que Mateo. Si Jesús no respondió con una afirmación rotunda, la forma alternativa de la respuesta no es ninguna negación. "La respuesta es afirmativa, pero contiene una diferencia de interpretación",[25] una diferencia que Jesús explica con las palabras acerca del Hijo celestial del Hombre, y sobre cuya base fue de inmediato condenado a muerte por blasfemo. No hay pruebas de que la pretensión de ser Mesías fuera blasfema.[26] La afirmación de Jesús de que se sentaría a la diestra de Dios condujo a su condenación por el Sanedrín; sin embargo, esto no hubiera preocupado al gobernador romano, por lo que ante Pilato fue acusado de ser un "mesías" (Lc. 23:2). Pilato le preguntó si era el Rey de los judíos (Mc. 15:2) y Jesús contestó con palabras semejantes a su respuesta ante el Sanedrín, "tú lo has dicho". Esto no fue ni una negación franca ni una afirmación clara, pero a Pilato le resultó obvio que Jesús era inocente de sedición. Con todo, Pilato cedió ante la presión de los líderes judíos y Jesús fue ejecutado bajo la acusación formal de sedición, de confesar ser un ascendiente real en desafío a Roma (Mc. 15:26).

Resumimos este panorama con la conclusión de que Jesús no pretendió abiertamente ser Mesías, aunque no lo rechazó se le atribuyó y, ante el Sanedrín, cuando se le acusó directamente, asintió, pero dando su propia definición del término. Era el Mesías celestial de la clase del Hijo del Hombre.

[22] "El Bendito" es un sinónimo judío típico para Dios, semejante a "cielos" (Lc. 15:18).
[23] Ver más adelante, cap. 12.
[24] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 43, apoya nuestra interpretación de Mt. 16:16 arriba.
[25] V. Taylor, *Mark*, 568. Ver también C. E. B. Cranfield, *Mark*, 444.
[26] Strack y Billerbeck, *Kommentar*, 1:1017.

Es probable que en su última entrada en Jerusalén, a lomos de un pollino, Jesús quisiera con este acto simbólico cumplir la profecía de Zacarías 9:9 de un rey pacífico. La acogida entusiasta de la multitud y su clamor: "¡Bendito el reino de nuestro padre David que viene!" (Mc. 11:10), dio a entender con claridad que las palabras y acciones de Jesús habían suscitado las esperanzas mesiánicas del pueblo febrilmente. Sin embargo, cuando unos días después Pilato presentó a Jesús a la multitud, golpeado, amarrado y lleno de sangre, parecía de todo menos un triunfador sobre los enemigos de Israel. El cambio completo del pueblo en su juicio acerca de Jesús y su voluntad de verlo crucificado (Mc. 15:13) son sicológicamente aceptables, teniendo en cuenta las esperanzas mesiánicas judías.

El Hijo de David

El Antiguo Testamento esperaba a un rey que sería descendiente de David (Jer. 23:5; 33:15). El ungido del Señor en los *Salmos de Salomón* es el Hijo de David (*Sal. Salom.* 17:23). En el judaísmo postcristiano, "Hijo de David" se presenta con frecuencia como título del Mesías.[27] En varias ocasiones, según el relato de Mateo,[28] a Jesús se le reconoció como el Hijo de David. Este título se encuentra sólo una vez en Marcos (10:47), porque hubiera tenido menos significado para un auditorio gentil que para judíos. Que se supiera que Jesús iba a ser descendiente de David resulta claro por Romanos 1:3. Jesús "era del linaje de David según la carne".

Hay un pasaje de interés especial. Jesús pasó a la ofensiva contra los líderes judíos con la pregunta: "¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es Hijo de David? Porque el mismo David dijo por el Espíritu Santo: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies. David mismo le llama Señor; ¿cómo, pues, es su Hijo?" (Mc.12:35-37). Algunos estudiosos interpretan esto en el sentido de que es un rechazo completo de la filiación de David. Es improbable, sin embargo, porque la descendencia de David en el caso del Mesías nunca se niega en los escritos cristianos del siglo primero. Otros interpretan el texto en el sentido de que la filiación de David no tiene valor en la misión mesiánica de Jesús.[29] Una mejor interpretación afirma que Jesús acusa a los expertos escribas de una comprensión inadecuada del Mesías. Es, en realidad, Hijo de David, pero esto no basta. David mismo escribió: "Dijo el

[27] G. Dalman, *The Words of Jesus*, 317.
[28] Mt. 9:27; 12:23; 15:22; 20:30.
[29] O. Cullmann, *Christology*, 132.

Señor (Dios) a mi Señor (el rey mesiánico): siéntate a mi diestra". No hay, desde luego, respuesta racional a la pregunta: ¿cómo puede el Mesías ser hijo de David si es también Señor de David?, al menos según los supuestos de los escribas. Ahí Jesús toca el genuino secreto mesiánico. "Parece [Mc. 12:35-37], aunque no formula la pretensión, que Jesús es de dignidad y origen sobrenatural y que su filiación no es algo de simple descendencia humana".[30]

Ésta es la clave para el empleo que hace Jesús del término "mesías". Era el Mesías, pero no el conquistador guerrero de las esperanzas judías de la época. Evitó el título debido a las implicaciones nacionalistas que tenía para los judíos; a veces aceptó el título, pero lo reinterpretó, sobre todo con el empleo del término "Hijo del Hombre".

Históricamente, hay fundamento sólido para aceptar la exactitud de la tradición evangélica. Jesús inició un movimiento que condujo a que muchos creyeran que era el "Mesías".[31] Afirmó ser el que cumplía las promesas mesiánicas del Antiguo Testamento (Lc. 4:21; Mt. 11:4-5), por medio del cual el Reino de Dios está presente en el mundo (Lc. 11:20 = Mt. 12:28).[32] El Sanedrín lo interrogó y lo entregó a Pilato con la acusación de que afirmaba ser un rey mesiánico. Por esta razón fue crucificado. La categoría de mesías era tan importante que *Christos* se convirtió en nombre propio. La memoria de la Iglesia lo vio con claridad como el Mesías.

La explicación más natural de estos hechos es que Jesús, de algún modo, actuaba como el Mesías, pero muy diferente del de las esperanzas judías de la época. Es difícil creer que Jesús desempeñara un papel del cual fuera inconsciente. Debió de saber que era el Mesías.

[30] V. Taylor, *Mark*, 493.

[31] G. Bornkamm lo llama un "movimiento de esperanzas mesiánicas quebrantadas." *Jesus of Nazareth*, 172.

[32] Ver W. C. van Unnik, "Jesus the Christ," *NTS* 8 (1962), 101-16.

Capítulo 11

El Hijo del Hombre

Bibliografía: Existe una gran cantidad de bibliografía sobre el Hijo del Hombre. Para resúmenes ver M. Black, "The Son of Man in Recent Research and Debate," *BJRL* 45 (1962-63), 305-18; I. H. Marshall, "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion," *NTS* 12 (1966), 327-51; R. Marlow, "The Son of Man in Recent Journal Literature," *CBQ* 28 (1966), 20-30; M. Black, "The Son of Man Passion Sayings in the Gospel Tradition," *ZNTW* 60 (1968), 1-8; A. J. B. Higgins, "Is the Son of Man Problem Insoluble?" en *Neotestamentica et Semitica*, ed E. E. Ellis y M. Wilcox (1969), 70-87; J. N. Birdsall, "Who Is This Son of Man?" *EQ* 42 (1970), 7-17; I. H. Marshall, "The Son of Man in Contemporary Debate," *EQ* 42 (1970), 67-87; G. Vermes, "The Present State of the 'Son of Man' Debate," *JJS* 29 (1978), 123-34; J. A. Fitzmyer, "The NT Title 'Son of Man' Philologically Considered," *A Wandering Aramean* (1979), 143-60; M. Hooker, "Is the Son of Man Problem Really Insolvable?" en *Text and Interpretation* (1979), 155-68; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (1980), 65-97; C. Tuckett, "Recent Work on the Son of Man," *SB* 12 (1981), 14-18; B. Lindars, "The New Look on the Son of Man," *BJRL* 63 (1981), 437-62; W. O. Walker, "The Son of Man: Some Recent Developments," *CBQ* 45 (1983), 584-607; R. Fuller, "The Son of Man: A Reconsideration," en *The Living Text*, ed. D. Groh y R. Jewett (1985), 207-17; D. Jackson, "A Survey of the 1967-1981 Study of the Son of Man," *ResQ* 28 (1985-86), 67-78; R. Donahue, "Recent Studies on the 'Son of Man' in the Gospels," *CBQ* 48 (1986), 484-98; I. H. Marshall, *The Origins of NT Christology* (1990), 63-82.

Para estudios especializados ver: G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1926, 1954), 227-54; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1945), 210-33; V. Taylor, "The Son of Man Sayings Relating to the Parousia," *ET* 58 (1946-47), 12-15; W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 158-68, 237-49; M. Black, "The 'Son of Man' in the Teaching of Jesus," *ET* 60 (1948-49), 32-36; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 25-35; S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 346-450; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), 137-92; E. Schweizer, "The Son of Man," *JBL* 79 (1960), 119-29; idem, "The Son of Man Again," *NTS* 9 (1963), 256-61; H. M. Teeple, "The Origin of the Son of Man Christology," *JBL* 84 (1965), 213-50; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965); M. D. Hooker, *The Son of Man In Mark* (1967); N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), 164-99; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967); R. Maddox, "The Function of the Son of Man according to the Synoptic Gospels," *NTS* 15 (1968), 45-74; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), 15-67; R. N. Longenecker, "Displacement of Son of Man," en *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 82-92; J. Jeremias, *NT Theology* (1971); R. Leivestad, "Exit the Apocalyptic Son of Man," *NTS* 18 (1972), 243-67; R. Hamerton Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man* (1973); B. Lindars, "Reenter the Apocalyptic Son of Man," *NTS* 22 (1975), 52-72; A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (1980); H. Gese, "Wisdom, Son of Man, and the Origins of Christology: The Consistent Development of Biblical Theology," *HorBT* 3 (1981), 23-57; I. H. Marshall, "The Son of Man and the Incarnation," *Ex Auditu* 7 (1981), 29-43; C. Tuckett, "The Present Son of Man," *JSNT* 14 (1982), 58-81; F. F. Bruce, "The Background to the Son of Man Sayings," en *Christ the Lord*, ed. H. Rowdon (1982), 50-70; B. Lindars, Jesus, *Son of Man* (1983); S. Kim, *The 'Son of Man' as the Son of God* (1983); R. Bauckham, "The Son of Man: 'A Man in My Position' or 'Someone'?" *JSNT* 23 (1985) 23-33; W. Horbury, "The Messianic Association of 'Son of Man'," *JTS* 36 (1985), 34-55; C. C. Caragounis, *The Son of Man* (1986); A. Y. Collins, "The Origin of the Designation of Jesus as the 'Son of Man,'" *HTR* 80 (1987), 391-407; D. R. A. Hare, *The Son of Man Tradition* (1990).

Desde el punto de vista teológico, una de las designaciones mesiánicas más importantes de los Evangelios Sinópticos es la de Hijo del Hombre. Son importantísimas tres cuestiones. En la tradición evangélica el Hijo del Hombre era la forma favorita de Jesús para identificarse a sí mismo[1]; de

[1] Jn. 12:34 no es una verdadera excepción, ya que aquí la multitud sólo se está haciendo eco de las palabras de Jesús.

hecho, es el único título que utilizó con total libertad. Segundo, nadie utiliza nunca ese título para designar a Jesús.

Tercero, no hay pruebas en los Hechos o en las cartas de que la Iglesia primitiva llamara a Jesús Hijo del Hombre. La única ocasión en la que aparece el título aparte de los Evangelios es en la visión de Esteban (Hch. 7:56). Los Evangelios lo ponen en boca de Jesús más de sesenta y cinco veces. Es sorprendente que este título nunca llegara a ser una designación mesiánica de Jesús en la Iglesia primitiva.

Los Padres de la Iglesia entendieron la expresión como una referencia a la humanidad encarnada del Hijo del Hombre. Muchos comentarios y exposiciones antiguos asumen esta interpretación teológica y la consideran como una referencia primordial a la humanidad de Jesús y a su identificación con los seres humanos[2].

Esto es erróeo porque ignora los antecedentes y el significado histórico de esta expresión.

Una objeción a la idea evangélica es que Jesús nunca pudo haberse aplicado este título a sí mismo porque no existe en arameo – lengua materna de Jesús – y porque por razones lingüísticas es un término imposible. Es cierto que la expresión griega, *ho huios tou anthropou*, en griego es intolerable y es una traducción literal del arameo bar enasha. Esta expresión sólo podía significar "hombre". Esto está claro en el Antiguo Testamento. "Dios no es hombre para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta" (Nm. 23:19). "Oh Jehová, ¿qué es el hombre, para que en él pienses, o el hijo del hombre para que lo estimes?" (Sal. 144:3). Este argumento ha sido examinado minuciosamente por Dalman, que ha llegado a la conclusión de que aunque no es un título muy común, se podía utilizar como una designación mesiánica en los lenguajes poético y profético[3].

En realidad es extraño, si el argumento lingüístico tiene algún peso, que la expresión no se use en otras partes de los Evangelios como perífrasis de hombre, argumento que es muy poderoso puesto que el plural "los hijos de los hombres" sí se encuentra en Marcos 3:28. La conclusión de Dalman de que el Hijo del Hombre podría ser un título mesiánico ha sido ampliamente aceptada en los estudios bíblicos contemporáneos[4].

[2] Cf. W. Hoyt, *The Teaching of Jesus concerning His Own Person* (1909), 87-121; B. F. Westcott en *The Bible Commentary: The NT*, 2:33-35; A. Plummer, *The Gospel according to Saint John* (1882), 88-89.

[3] Ver G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 234-41.

[4] Cf. las referencias en J. W. Bowman, *The Intention of Jesus* (1943), 122-25. Ver J. Jeremias, *NT Theology* (1971), 260-62.

Otra objeción es que el Hijo del Hombre en boca de Jesús es sólo un sustituto del pronombre de primera persona y por tanto significa "yo"[5]. Hay algunos textos que parecen sugerir ese uso (cf. Mt. 5:11 con Lc. 6:22); pero en este caso Dalman también ha señalado que no era una costumbre general entre los judíos hablar de uno mismo en tercera persona, y si Jesús lo hubiera hecho, el término utilizado es tan poco usual que requiere una explicación especial[6].

La forma en la que una expresión común puede convertirse en un término técnico puede ilustrarse con la palabra alemana "Der Führer". Esta expresión significa sencillamente "el líder", "guía", "director"; pero aplicado a Hitler se convierte en una designación técnica para el jefe del Reich alemán.

Relacionados con el título "Hijo del Hombre", deben examinarse varios aspectos. ¿Qué connotaciones tenía para los contemporáneos de Jesús? Esto es algo muy importante, porque debería resultar obvio que Jesús no utilizaría una determinada designación sin tener en cuenta el significado y las sutilezas que podría transmitir a sus oyentes. Segundo, ¿cómo utilizó Jesús este título? Y por fin, ¿qué contenido dio a esta expresión? ¿Qué significado quiso transmitir?

Los antecedentes de "Hijo del Hombre"

Ya hemos visto que "hijo del hombre" es una expresión frecuente en el Antiguo Testamento para designar sencillamente a un hombre. A menudo se ha recurrido a este uso para explicar algunas de las expresiones evangélicas. En el libro de Ezequiel se encuentra esta expresión como un nombre concreto con el que Dios se dirige al profeta[7]. Algunos intérpretes han visto en Ezequiel un antecedente del uso de esta expresión utilizada por Jesús[8].

Sin embargo, esto no explica el uso escatológico de "Hijo del Hombre" en los Evangelios.

La visión de Daniel, en la que ve cuatro fieras furiosas, puede ser un antencedente más probable en el Antiguo Testamento. Estas fieras simbolizan cuatro imperios mundiales que se suceden. Después "Miraba (...) y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que

[5] Ver R. Leivestad, NTS 18 (1972), 243-67.

[6] Cf. G. Dalman, The Words of Jesus, 249-50.

[7] Ez. 2:1, 3, 6, 8; 3:1, 54, etc. La expresión aparece unas noventa veces.

[8] W. A. Curtis, *Jesus Christ the Teacher* (1943), 135-43; G. S. Duncan, *Jesus, Son of Man* (1947), 145s.; A. Richardson, *Theology of the NT* (1958), 20s., 128ss.; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 73-78.

vino hasta el Anciano de días, y le hicieron acercarse delante de él. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido" (Dn. 7:13-14). En la interpretación de la visión en los versículos siguientes, ése que es como un hijo de hombre no se menciona. En su lugar están "los santos del Altísimo" (Dn. 7:22), que al principio son oprimidos y acosados por la cuarta bestia, pero que después reciben un reino eterno y señorean sobre toda la tierra (Dn. 7:21-27).

Una cosa está clara. En Daniel la expresión "hijo del hombre" todavía no es un título mesiánico, sino una forma de presentar una figura de hombre en contraste con la figura de las cuatro bestias de las visiones. Aparte de esto, las interpretaciones difieren entre sí[9], sobre todo en tres aspectos: ¿Ése que es como un hijo de hombre es un individuo, o un símbolo que representa a los santos del Altísimo? ¿Vino ese hijo del hombre a la tierra, o a la presencia de Dios? ¿Es una figura celestial o es una mezcla de sufrimiento y vindicación? Parece claro que ese "hijo del hombre" es identificado con los santos, pero esto no excluye la posibilidad de que además sea un individuo[10]. Aunque el texto no afirma que esa figura de hombre venga a la tierra, parece estar implícito. En realidad viene a la presencia de Dios entre las nubes, pero cuando el reino es entregado a los santos para que reinen sobre la tierra, es porque la figura de hombre que ha recibido el reino se lo trae a los santos de la tierra.

Aunque muchos investigadores opinan que la figura que presenta Daniel combina el sufrimiento con la vindicación porque los santos al principio son oprimidos y luego vindicados[11], esto no está tan claro; porque los santos sufren en la tierra mientras el hijo del hombre recibe el reino en los cielos, y después, supuestamente, lo trae a los santos que han sido afligidos en la tierra[12]. Nuestra conclusión es que el hijo del hombre que presenta Daniel es una figura mesiánica escatológica y celestial que trae el reino a los santos que sufren en la tierra.

[9] Ver M. Black, "The 'Son of Man' in the Old Biblical Literature," *ET* 60 (1948-49), 11-15; T. W. Manson, "The Son of Man in Daniel, Enoch, and the Gospels," *BJRL* 32 (1950), 171-93; S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), 346ss.; O. Cullmann, *Christology*, 137ss.

[10] I. H. Marshall en *EQ* 42 (1970), 72; F. F. Bruce, *NT Development of OT Themes* (1968), 26. Mowinckel, (*He That Cometh*, 352s.), piensa que en Dn. 7 se esconde un concepto individual.

[11] Ver C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT* (1967), 34s., 87ss.; F. F. Bruce, *NT Development of OT Themes*, 29; M. Hooker, *The Son of Man*, 27ss.

[12] La cuestión del origen del concepto en Daniel no debe preocuparnos. Ver los escritos de Mowinckel, Cullmann y Borsch.

En las Semejanzas de Enoc (1 Enoc 37-71) el Hijo del Hombre se ha convertido en un título mesiánico que señala a una figura celestial preexistente que desciende a la tierra para sentarse en el trono para juzgar y destruir a los malos, liberar a los justos, y reinar en un reino de gloria en el que éstos serán vestidos con un atuendo de gloria y de vida para entrar en una comunión bendita con el Hijo del Hombre para siempre[13].

No está del todo claro el uso que se le puede dar a este celestial Hijo del Hombre como antecedente en el Nuevo Testamento. 1 Enoc consta de cinco partes, y se han encontrado fragmentos de cuatro de ellas en los escritos de Qumrán, aunque no se ha encontrado de las Semejanzas. Esto ha llevado a muchos estudiosos a la conclusión de que las Semejanzas no pueden ser precristianas y, por tanto, utilizadas para interpretar el concepto novotestamentario de "Hijo del Hombre[14]. Aunque esto resulte atractivo, es imposible aceptar las Semejanzas como un escrito judeocritiano, porque carece absolutamente de las características necesarias.

Por tanto, debemos concluir que aunque la fecha de las Semejanzas es posterior a la del resto de 1 Enoc[15], es un escrito judío que presenta cómo ciertos círculos del judaísmo interpretaron el "hijo del hombre" de Daniel en la época del Nuevo Testamento. No hay pruebas, sin embargo, de que Jesús conociera las Semejanzas. Lo único que podemos hacer es utilizarlas para comprender el pensamiento judío de la época en la que "Hijo del Hombre" se ha convertido en un título mesiánico que se aplica a un ser celestial preexistente que viene a la tierra con el Reino glorioso de Dios[16] *.

[13] Ver 1 En. 46:48; 62:6-16; 69:26-29.

[14] Ver J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (1959), 33s.; F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (1957), 150s.; R. N. Longenecker, *Christology*, 83s.

[15] Ver J. Jeremías, *NT Theology*, 269.

[16] Hay muchas cuestiones problemáticas sobre 1 Enoc que no podemos examinar aquí. Ver M. Black, "The Son of Man in the Old Biblical Literature," *ET* 60 (1948-49), 11-15; ídem., "The Eschatology of the Similitudes of Enoch," *JTS 3* (1952), 1-10; T. W. Manson, "The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels," *BJRL* 32 (1950), 171-93; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 358ss.; R. H. Fuller, *NT Christology*, 34-41. El concepto de Hijo del Hombre también aparece en 4 Esd. 13:3, 26, 37-39.

*La perspectiva expresada en este párrafo está respaldada ahora por un creciente consenso del que nos informa J.H. Charlesworth, quien escribe: "ningún especialista en la actualidad afirma que 1 Enoc 37-71 sea cristiano y que sea posterior al siglo I". Todo lo contrario: "Esta conclusión significa que *1 Enoc es un texto judío, palestino, y, probablemente, anterior al incendio de Jerusalén del año* 70" (la cursiva es de Charlesworth). *The OT Pseudepigrapha and the NT* (1985), 89.

El "Hijo del hombre" en los Evangelios Sinópticos

El uso de "Hijo del Hombre" en los Sinópticos responde a tres categorías distintas: el Hijo del Hombre sirviendo en la tierra; el Hijo del Hombre en sufrimiento y muerte, y el Hijo del Hombre en la gloria escatológica.

A. El Hijo terrenal del Hombre

Mc. 2:10 = Mt. 9:6 = Lc. 5:24. Autoridad para perdonar pecados.
Mc. 2:27 = Mt. 12:8 = Lc. 6:5. Señor del sábado.
Mt. 11:29 = Lc. 7:34. El Hijo del Hombre ha venido y come y bebe.
Mt. 8:20 = Lc. 9:58. El Hijo del Hombre no tiene dónde reposar la cabeza.
Mt. 12:32 = Lc. 12:10. Se perdonará la palabra contra el Hijo del Hombre.
[Mt. 16:13] (Mc. 8:28 lo omite). ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?
Mt. 13:37. El Hijo del Hombre siembra la buena semilla.
[Lc. 6:22] (Mt. 5:11 lo omite). Persecución por causa del Hijo del Hombre.
Lc. 19:10. El Hijo del Hombre vino a buscar y salvar lo que se había perdido.
Lc. 22:48. ¿Entregaría Judas al Hijo del Hombre con un beso?

B. El Hijo del Hombre sufriente

Mc. 8:31 = Lc. 9:22 (Mt. 16:21 lo omite). El Hijo del Hombre debe sufrir.
Mc. 9:12 = Mt. 17:12. El Hijo del Hombre sufrirá.
Mc. 9:9 = Mt. 17:9. El Hijo del Hombre resucitado de entre los muertos.
Mc. 9:31 = Mt. 17:22 = Lc. 9:44. El Hijo del Hombre entregado en manos de los hombres.
Mc. 10:33 = Mt. 20:18 = Lc. 18:31. El Hijo del Hombre entregado a los líderes religiosos, condenado a muerte, y resucitado.
Mc. 10:45 = Mt. 20:28. El Hijo del Hombre vino para servir y para dar su vida.
Mc. 14:21 = Mt. 26:24 = Lc. 22:22. El Hijo del Hombre hace como está escrito acerca de él, pero ¡ay del traidor!

Mc. 14:41 = Mt. 26:45. El Hijo del Hombre es traicionado y entregado a los pecadores.
Mt. 12:40 = Lc. 11:30. El Hijo del hombre estará tres días bajo la tierra.

C. El hijo del Hombre apocalíptico

Mc. 8:38 = Mt. 16:27 = Lc. 9:26. Cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles.
Mc. 13:26 = Mt. 24:30 = Lc. 21:27. Verán al Hijo del Hombre venir entre las nubes y gran gloria.
Mc. 14:62 = Mt. 26:64 = Lc. 22:69. Verán al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y viniendo entre las nubes del cielo.
Lc. 12:40 = Mt. 24:44. El Hijo del Hombre vendrá cuando nadie lo espera.
Lc. 17:24 = Mt. 24:27. Como el relámpago cruza el firmamento, así será el Hijo del Hombre en su día.
Lc. 17:26 = Mt. 24:37. Como en días de Noé, así será en los días del Hijo del Hombre.
Mt. 10:23 [Este quizá no sea apocalíptico]. No habrá pasado por todas las ciudades de Israel antes de que el Hijo del Hombre venga.
Mt. 13:41. El Hijo del Hombre enviará a sus ángeles.
[Mt. 16:28] (Mc. 9:1). Algunos no gustarán la muerte antes de ver al Hijo del Hombre que viene en su Reino.
Mt. 19:28. El Hijo del Hombre se sentará en su trono glorioso.
Mt. 24:30. Los poderes de los cielos serán sacudidos. Luego aparecerá la señal del Hijo del Hombre.
[Mt. 24:39] (Lc. 17:27 lo omite). Así será la venida del Hijo del Hombre.
Mt. 25:31. Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria.
Lc. 12:8 (Mt. 10:32 lo omite). Todo el que me reconoce delante de los hombres, el Hijo del Hombre lo reconocerá delante de los ángeles de Dios.
Lc. 17:22. Desearás ver uno de los días del Hijo del Hombre.
Lc. 17:30. Así será en el día en el que el Hijo del Hombre sea revelado.
Lc. 18:8. Cuando el Hijo del Hombre venga, ¿encontrará fe en la tierra?
Lc. 21:36. Orando para que tengan fortaleza para huir de todas estas cosas... y estar de pie delante del Hijo del Hombre.

Las referencias que están entre corchetes, probablemente son añadidos a modo de comentario. Marcos contiene textos de los tres tipos; Q sólo incluye un posible texto sobre el sufrimiento; la fuente de Mateo y la de Lucas contienen textos acerca del Hijo del Hombre terreno y del Hijo del Hombre apocalíptico. En todas las fuentes del Evangelio se puede encontrar una distribución aceptablemente amplia.

La cuestión sobre si estos dichos se remontan a los tiempos de Jesús o se incorporaron a la tradición evangélica en varias fases de su historia ha sido respondida de diferentes formas. Pueden ser enumeradas cinco de ellas[17]. (1) La conservadora, representada por los estudiosos Vos, Turner, Mowinckel, Cranfield, Taylor, Cullmann, y Marshall, que acepta a las tres clases, si no todos los textos concretos, como originadas en Jesús y representativos de su mentalidad. (2) La posición de A. Schweitzer, defendida actualmente por J. Jeremías, que afirma que todos los textos escatológicos son auténticos, y que Jesús esperaba ser el Hijo del Hombre celestial al final inminente del siglo. (3) La opinión de Bultmann, seguida por Bornkamm, Tödt, Hahn y Higgins: sólo los textos apocalípticos son auténticos, pero Jesús no se refirió a sí mismo como el futuro Hijo del Hombre, sino que hablaba de otra figura apocalíptica que juzgaría a la humanidad al fin de la edad en función de la relación de éstas con Jesús (Lc. 12:8). Recientemente, algunos investigadores bastante radicales han rechazado la autenticidad de todos los textos y los han atribuido a la comunidad cristiana. Ver Teeple y Perrin. (5) Algunos, sobre todo E. Schweizer, defienden la autenticidad de los textos sobre el Jesús terrenal, aunque se muestran escépticos respecto a la configuración actual de los otros dos grupos. Schweizer acepta la autenticidad de algunos textos apocalípticos, pero los interpreta en función de la exaltación. Jesús esperaba que Dios lo exaltara por sus sufrimientos y su humillación, y que diera testimonio a favor o en contra de los que se presentaran delante del trono de Dios en el juicio final. M. Black está de acuerdo con la opinión de Schweizer[18].

Las consideraciones dogmáticas influyen en el juicio de los investigadores al valorar los textos sobre el Hijo del Hombre. Es evidente que la forma en la que un investigador entiende la naturaleza de la Historia determina su idea de la verdad sobre Jesús. "Un elemento decisivo en la discusión del problema del Hijo del Hombre no es la autenticidad de unos

[17] Ver I. H. Marshall en *EQ* 42 (1970), 68. Las conclusiones de Marshall hacen aquí modificaciones y ampliaciones.
[18] M. Black en *BJRL* 45 (1963), 305-18.

textos frente a otros, sino la cuestión de la naturaleza de la Historia"[19]. La erudición moderna reconoce que la descripción de Jesús que se hace en los Evangelios es la de un hombre con una autoconciencia trascendente, que según creía la Iglesia primitiva, había afirmado que sería el Hijo del Hombre escatológico en el día del juicio. Sin embargo, la "Historia" es un relato acerca de hombres, no de hombres divinos. La Historia no tiene un lugar para la categoría "deidad encarnada". Por tanto, la descripción de Jesús que se hace en los Evangelios tiene que ser un producto comunitario – una creación de la fe cristiana.

Una aproximación algo diferente al mismo problema la hacen algunos investigadores que están seguros de que Jesús no podía haber pretendido ser el Hijo del Hombre escatológico, porque ésta es una pretensión que ningún hombre equilibrado o bueno podría albergar[20]. Además, el uso del título Hijo del Hombre en su ministerio terrenal implicaba una pretensión que pocos han advertido: la de ser algo así como un mesías celestial preexistente que ha aparecido de forma inesperada como hombre entre los hombres. Teeple ha reconocido este significado: "si Jesús creía que ya era el Hijo del Hombre en su situación presente, tendría que haber dado algunos pasos igualmente poco probables en su forma de pensar. Hubiera tenido que creer que había existido en el cielo como el Hijo del Hombre desde el comienzo de los tiempos, que había descendido a la tierra, y que ascendería de nuevo al cielo para volver otra vez a la tierra"[21]. La misma afirmación de que una creencia así por parte de Jesús sea "improbable" refleja presupuestos sobre lo que podría ser cierto o no en la Historia.

Otro factor que influye en el juicio de los estudiosos es la insistencia en la armonía formal. Si un conjunto de textos es auténtico, esto excluye *ipso facto* la autenticidad de otro. Si "Hijo del Hombre" sólo puede tener un sentido de Mesías supraterrestre trascendente (...) entonces no podemos explicar cómo Jesús fue capaz de atribuirse en el presente la condición y los derechos de "Hijo del Hombre"[22]. Que las ideas de un Hijo del Hombre apocalíptico y un Hijo del Hombre terreno no son necesariamente

[19] P. Hodgson, "The Son of Man and the Problem of Historical Knowledge," *JR* 41 (1961), 103.

[20] Ver F. C. Grant, *The Gospel of the Kingdom* (1940), 63; J. Knox, *The Death of Christ* (1959), 52-77; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964), 19, 199. Bultmann lo llama "fantástico". *The History of the Gospel Tradition* (1963), 137.

[21] H. M. Teeple, "The Origin of the Son of Man Christology," *JBL* 84 (1965), 221. Ver también 250. Cullmann reconoce que el empleo que hace Jesús del Hijo del Hombre implica la encarnación. *Christology*, 162.

[22] W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913, 1970), 40.

excluyentes se demuestra por el hecho de que estos dos conceptos aparecen juntos en los Evangelios. No hay, por tanto, una razón *a priori* para afirmar que no pudieran estarlo en la mente de Jesús[23]. La idea de que el Hijo del Hombre podía ser una figura escatológica diferente de Jesús – que es la idea que prevalece en la teología germana – es difícil de mantener porque no hay ni rastro de que Jesús esperara la venida de alguien mayor que él mismo, mientras que hay muchas pruebas de lo contrario[24].

Sostenemos que la única posición crítica sólida es que en todas nuestras fuentes novotestamentarias, Jesús y sólo Jesús utilizó el término Hijo del Hombre para designarse a sí mismo. Los críticos formales subrayan un criterio de disimilitud; es decir, sólo pueden considerarse como auténticos con toda seguridad los textos que no tienen paralelo ni en el judaísmo ni en la Iglesia primitiva[25]. Si se aplica este principio a los versículos acerca del Hijo del Hombre, la idea de que éste aparecería en la tierra en humillación para sufrir y morir no tiene paralelo ni en el judaísmo ni en la Iglesia primitiva. La Iglesia hablaba con frecuencia de los sufrimientos del Cristo o de Jesucristo, pero nunca del Hijo del Hombre. El hecho de que "Hijo del Hombre" aparezca sólo en palabras de Jesús, "parece demostrar de forma concluyente que este título tuvo que haber sido verdadera e indiscutiblemente la designación que utilizó Jesús para sí mismo"[26]. Esto resulta bastante sólido, aunque la mayoría de los críticos, incluyendo a Bornkamm, no acierten a reconocer su fuerza. Si Jesús habló de sí mismo como del Hijo del Hombre en su actividad terrena, entonces el único argumento convincente contra la autenticidad de los textos escatológicos es su supuesta incompatibilidad con los dichos terrenos[27]. Además, encaja con el criterio de disimilitud aplicar la idea de un Hijo del Hombre escatológico a alguien que ya estaba en la tierra en humillación[28]. Existe, por tanto, una buena razón crítica para hacer un tratamieto inductivo y abierto que acepte las tres clases de dichos como auténticos.

[23] I. H. Marshall en *NTS* 12 (1966), 338.

[24] *Loc. cit.* Ver también C. E. B. Cranfield, *Mark*, 274.

[25] Perrin enfatiza mucho este principio. Ver *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), 39.

[26] G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 176. Bornkamm no acepta, sin embargo, esta conclusión.

[27] I. H. Marshall en *NTS* 12, 343.

[28] En cuanto al problema en torno de 1 En. 71, donde Enoc puede ser identificado con el Hijo del Hombre celestial, ver S. Mowinckel, *He That Cometh*, 437ss.

D. El Hijo del Hombre terreno

En el Evangelio de Marcos se puede detectar una pauta[29]. Cesarea de Filipos y el reconocimiento de Pedro de la mesianidad de Jesús constituyen un punto decisivo en la automanifestación de Jesús a sus discípulos. Antes de Cesarea de Filipos, había hablado de sí mismo sólo como del Hijo del Hombre terreno. Después de Cesarea de Filipos se introducen dos elementos nuevos: el Hijo del Hombre debe sufrir y morir, y después vendría como el Hijo del Hombre escatológico para juzgar y señorear en el Reino venidero de Dios.

Marcos presenta dos usos del título cuando Jesús comienza su ministerio. Cuando fue criticado por perdonar los pecados del paralítico, Jesús dijo, "el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados" (Mc. 2:10). Esta expresión se ha interpretado a menudo como sinónimo de hombre y no como un título mesiánico, pero debido al contexto esto difícilmente es posible. Debe seguir siendo la prerrogativa de Dios y no de los hombres perdonar los pecados. En realidad, a Jesús se le acusó de blasfemia ya que sólo Dios podía hacer eso (v. 7). Él, como Hijo del Hombre, se apropia en este caso de la autoridad de perdonar pecados. Además, la expresión "en la tierra" no puede ignorarse. Hay implícito un contraste entre cielo y tierra, pero puede que no lo haya entre la prerrogativa divina que se ejerce en el cielo y la autoridad de Jesús en la tierra[30]. Este contraste puede sugerir más bien dos esferas de la autoridad de Jesús. Como el Hijo del Hombre celestial posee esta autoridad, ahora la ha traído a la tierra y la ejerce entre los seres humanos[31].

Jesús contrastó su propia conducta con la de Juan el Bautista. Juan vino como asceta; Jesús, como el Hijo del Hombre, vino como un ser humano normal, que comía y bebía (Mt. 11:19 = Lc. 7:34).

De nuevo, Jesús fue condenado por los fariseos por no cumplir con las tradiciones de los escribas de la observancia sabática. Para defender su conducta, dijo: "El día de reposo fue hecho por causa del hombre y no el hombre por causa del día de reposo. Por tanto, el Hijo del Hombre es

[29] La Crítica formal presume que todas las partículas conectivas de tiempo y de lugar que indican secuencia histórica no son históricas sino fruto de un redactor. Hay sin duda algo de verdad en esto; muchas perícopas están interrelacionadas sin conectivos claros (ver G. E. Ladd, *The NT and Criticism* [1967], cap. 6). Sin embargo, la tradición de Jesús que la iglesia preservó, incluía no solo muchas perícopas desconectadas: también incluía un recuerdo del esquema básico de la carrera de Jesús. Ver C. H. Dodd, "The Framework of the Gospel Narratives," en *NT Studies* (1953), 1-11.

[30] V. Taylor, *Mark*, 198.

[31] Ver la sugerente interpretación de Maddox de que en la misión de Jesús ya ha comenzado el juicio escatológico. *NTS* 15 (1968), 57.

Señor aún del día de reposo" (Mc. 2:27, 28). Sea lo que fuere lo que implique este versículo, no puede sugerir que el género humano como tal esté por encima del sábado y, por tanto, que cualquier hombre pueda establecer sus propias normas en cuanto a la observancia sabática. Jesús se arroga la autoridad como el Hijo del Hombre para interpretar las reglas de los escribas respecto al sábado. El principio es que el sábado no es un fin en sí mismo sino que fue hecho para el hombre. En este contexto, el título Hijo del Hombre conlleva ciertas implicaciones relacionadas con la naturaleza humana de Jesús. Su papel mesiánico conlleva una participación de la naturaleza humana; y todo lo que le pertenece a ella está, por tanto, bajo la autoridad del Hijo del Hombre. Es completamente imposible que Jesús pudiera haber considerado que como tal estuviera por encima del sábado. También es significativo que Jesús dijera que el Hijo del Hombre es Señor aún del sábado. La autoridad que el Hijo del Hombre tiene se manifiesta incluso hasta el extremo de afectar al sábado.

Al hablar de la blasfemia contra el Espíritu Santo, Jesús se asoció con el poder que estaba actuando en él. Se puede hablar en contra del Hijo del Hombre y ser perdonado; pero cuando alguien está tan espiritualmente ciego que no sabe distinguir entre el Espíritu de Dios y el poder satánico y atribuye el poder que actúa en él al demonio, ha llegado a un estado de ofuscación que nunca podrá ser perdonado (Mt. 12:31 32). Jesús no quiso, en esta ocasión, contrastar su propia obra como el Hijo del Hombre con la del Espíritu Santo; describe más bien dos etapas en la obnubilación progresiva del corazón de los seres humanos. Podían hablar en contra de Jesús, el Hijo del Hombre, y aún así ser perdonados. Jesús reconoció que su papel mesiánico hacía que resultara fácil que la gente se sintiera mal con Él (Mt. 11:6). Pero cuando alguien se excede al hablar contra Jesús y afirma que su poder mesiánico es de origen satánico, se sitúa más allá de la salvación.

Otro verso difícil de ubicar cronológicamente puede entenderse mejor en función de la dignidad mesiánica. Jesús le dijo a un escriba que le seguía "Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene donde recostar su cabeza" (Mt. 8:20; Lc. 9:58). Este texto resultaría bastante superficial si "Hijo del Hombre" fuera sólo un sinónimo de "yo"; pero si se reconocen las connotaciones celestiales en este título, está lleno de significado. "Yo que poseo la dignidad del Hijo del Hombre estoy sujeto a una vida de humillación que no está de acuerdo con dicha dignidad".

La conciencia de la misión mesiánica se refleja en las palabras: "el Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido" (Lc. 19:10)[32].

Todos estos textos terrenales causarían una cierta perplejidad en los oyentes judíos de Jesús. Prescindiendo de si las Semejanzas de Enoc representan el pensamiento judío predominante, lo que sí es cierto es que conocían la visión de Daniel de alguien como hijo del hombre, y si Jesús utilizó este título para designarse a sí mismo en su ministerio terrenal, la pretensión implícita de ser un ser celestial, preexistente, es clara. En este contexto, el uso de este título representaba una pretensión sorprendente, que equivalía a adjudicarse la deidad[33]. También era algo que nunca se había oído, que el Hijo del Hombre tuviera que aparecer en la tierra como un hombre entre los hombres. Cómo Jesús podía ser el Hijo del Hombre en humildad y pequeñez, y al mismo tiempo el Hijo del Hombre celestial, preexistente, constituye la esencia del secreto mesiánico.

E. El Hijo del Hombre sufriente

Una vez que los discípulos se habían convencido de que Jesús era en cierto sentido el Mesías que estaba cumpliendo la esperanza profética de Israel, éste introdujo un elemento nuevo: "Era necesario al Hijo del Hombre padecer mucho, y ser desechado por los ancianos, por los principales sacerdotes y por los escribas, y ser muerto, y resucitar después de tres días" (Mc. 8:31). Pedro le censuró por esto; la idea de un Hijo del Hombre o Mesías que iba a morir, resultaba increíble y contradictoria *in terminis*.

Esto plantea otro problema respecto a las expectativas judías de la época: ¿Se había producido alguna combinación entre los conceptos del Hijo del Hombre mesiánico y el Siervo Sufriente de Isaías 53? Es evidente que a veces el judaísmo interpretaba esta gran profecía con un sentido mesiánico. No reviste gran importancia lo que pudiera significar Isaías 53 en su contexto histórico: sólo nos preocupa la forma en la que los judíos lo entendieron. Jeremías ha dicho que la idea de un Mesías sufriente se remonta a los tiempos precristianos[34]. Sin embargo, cuando en el judaísmo

[32] J. Schneider, *TDNT* 2:668.

[33] Ver A. W. Argyle, "The Evidence for the Belief That Our Lord Himself Claimed to Be Divine," *ET* 61 (1949-50), 231.

[34] J. Jeremías y W. Zimmerli, *TDNT* 5:654-717; también publicado como *The Servant God* (1957). F. F. Bruce cree que el siervo de Isaías 53 también es el rey de la casa de David, basándose en Isaías 55:3, pero no llega a demostrar la relación entre sufrir y reinar. Ver *NT Development of OT Themes*, cap. 7.

el Mesías sufre no es por una muerte expiatoria, sino por un conflicto con sus enemigos[35]. Es cierto que el Hijo del Hombre en 1 Enoc comparte ciertas características con el Siervo de Isaías 53[36], pero la más importante – la del sufrimiento vicario – está totalmente ausente en 1 Enoc[37]. Por tanto debemos estar de acuerdo con los estudiosos que no encuentran ninguna combinación entre el Mesías y el Siervo Sufriente en el judaísmo precristiano[38].

Después del anuncio inicial, Marcos dice que Jesús anuncia a sus discípulos en múltiples ocasiones que debía ser entregado en manos de hombres y ser condenado a muerte. Jesús habló de su muerte como el Hijo del Hombre, no como el Mesías; pero esto sólo consiguió aumentar el problema para los discípulos. Si el Mesías es un rey de la casa de David que destruye a sus enemigos con el aliento de su boca, el Hijo del Hombre es un ser celestial, sobrenatural. ¿Cómo podía morir un personaje así?

La afirmación más vívida acerca de su muerte está en Marcos 10:45, y dice que la misión mesiánica como Hijo del Hombre es morir por las personas. "El Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos" (Mc. 10:45). "Aquí encontramos el tema central de los himnos ebed Yahwe (...) Jesús unió conscientemente en su propia persona los dos conceptos centrales de la fe judía, *barnasha y ebed Yahweh*.[39]" La idea de rescate (lytron) tiene que ver con la ofrenda por el pecado de Isaías 53:11s., y la frase "por muchos" parece ser un eco de la palabra que se repite en Isaías 53:11s "muchos"[40]. Esta idea sobre el uso del término Hijo del Hombre que hace Jesús ha sido ampliamente aceptada por el círculo "conservador". Jesús recoge un tema de Daniel que no aparece en la esperanza judía de la época, y lo reinterpreta de forma radical. El Hijo del Hombre no sólo es un ser celestial, preexistente; aparece en debilidad y humildad como un hombre entre los hombres para cumplir un destino de sufrimiento y muerte. En otras palabras, Jesús vertió el contenido del Siervo Sufriente en el concepto del Hijo del Hombre[41].

[35] S. Mowinckel, *He That Cometh*, 327s.

[36] Ver W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 233-36.

[37] Ver M. Black, "Servant of the Lord and Son of Man," *SJTh* 6 (1953), 19s.

[38] Ver H. H. Rowley, "The Suffering Servant and the Davidic Messiah," *The Servant of the Lord* (1952), 63-93; O. Cullmann, *Christology*, 52-60; R. H. Fuller, *NT Christology*, 43-46.

[39] O. Cullmann, *Christology*, 65. Fuller dice: "Debería tomarse como firmemente establecido que Is. 53 es la base constituva de Mc. 10:45b y 14:24," (*NT Christology*, 153), pero lo atribuye a la iglesia primitiva y no a Jesús.

[40] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 342. Esto es negado por M. Hooker, *Jesus and the Servant* (1959).

[41] M. Black, "Servant of the Lord and Son of Man," *SJTh* 6 (1953), 1-11.

F. El Hijo del Hombre apocalíptico

Cuando Jesús anunciaba su sufrimiento, anunciaba también su venida gloriosa. Después de Cesarea de Filipos, son frecuentes las predicciones de su venida en gloria. Esta idea parece resultar bastante familiar para sus oyentes, porque conocían la profecía de Daniel. Pero la idea de que el celestial Hijo de Dios tenía que vivir primero como hombre entre los hombres y someterse al sufrimiento y a la muerte era algo totalmente diferente.

Quizás el texto apocalíptico más vívido es uno que ya hemos examinado: la respuesta de Jesús a la pregunta del Sumo Sacerdote de si él era el Mesías, el Hijo de Dios. El que Jesús contestara: "Yo soy" (Mc. 14:62) o "tú lo has dicho" (Mt. 26:64), da igual[42], porque en seguida define qué quiere decir con su afirmación respecto al mesianismo: "Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo". Jesús es el Mesías, pero un Mesías que es Hijo del Hombre celestial, no un rey terrenal de la casa de David. Jesús, en efecto, dijo a sus acusadores que llegaría un día en el que la situación cambiaría. Ahora estaba ante el tribunal para ser juzgado. Llegaría el momento en el que sus jueces serían los que estarían ante su tribunal, y él, el Hijo del Hombre celestial, desempeñaría el papel de juez escatológico.

Muchos investigadores han aceptado la idea del estudio de Glasson, *The Second Advent*, de que en la respuesta de Jesús a los sacerdotes no se habla de una venida a la Tierra sino de una exaltación y una venida a la presencia de Dios[43]. La venida llega después de sentarse[44]. Este texto combina la exaltación (sentarse) y la parusía (venida)[45].

Conclusión

Podemos concluir, por tanto, que el término Hijo del Hombre, interpretado a la luz de sus antecedentes históricos y religiosos, fue utilizado por Jesús para adjudicarse una dignidad y un papel mesiánicos. De hecho, esta pretensión llevaba implícita algo más que una mera dignidad mesiánica, porque contenía elementos sobrenaturales esenciales en su naturaleza y en su origen[46]. Jesús no dijo de sí mismo que era el Mesías porque su misión representaba algo totalmente diferente a la idea popular de este

[42] Ver el final del capítulo anterior.

[43] T. F. Glasson, *The Second Advent* (1963), 54-62.

[44] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 144.

[45] R. H. Fuller, *NT Christology*, 145. Fuller, sin embargo, lo considera un dicho secundario.

[46] "Al utilizar esta autodesignación, Jesús comunicó su propia preexistencia". R. G. Hammerton Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man* (1973), 100.

término mesiánico. Se llamó a sí mismo el Hijo del Hombre por la superioridad de este título y porque al mismo tiempo le permitía dotarlo de un nuevo significado. Esto lo consiguió uniendo el papel del Hijo del Hombre con el del Siervo Sufriente. Cuando los discípulos se convencieron de que Jesús era en realidad el Mesías, aunque no de la clase que ellos esperaban, les informó ampliamente sobre el destino del Hijo del Hombre. Primero tenía que sufrir y morir, y después vendría de forma gloriosa, como lo había profetizado Daniel, para inaugurar el Reino de Dios con poder. Con el término Hijo del Hombre, Jesús se adjudicó una dignidad celestial y probablemente la misma preexistencia, y afirmó ser el que un día inauguraría el Reino glorioso. Pero para cumplir esto, el Hijo del Hombre debe ser también el Siervo Sufriente y someterse a la muerte.

Las enseñanzas de Jesús sobre el Hijo del Hombre y del Reino de Dios son íntimamente análogas en algunos aspectos estructurales. Hemos visto que el Reino de Dios es la realización perfecta del gobierno de Dios que se experimentará sólo cuando se inaugure el Siglo Venidero. Sin embargo, antes de la manifestación perfecta de ese Reino en forma gloriosa, éste ya se ha manifestado entre los seres humanos. En el desarrollo de este siglo perverso, el Reino de Dios ha comenzado a actuar mansamente de una forma casi imperceptible. Su presencia puede ser reconocida sólo por aquellos que tienen una percepción espiritual. En esto consiste el misterio del Reino: el secreto divino que se ha manifestado a los seres humanos por primera vez en el ministerio de Jesús. El reino glorioso, apocalíptico futuro ha venido secretamente para actuar entre los seres humanos antes de su perfecta manifestación[47].

Esto mismo ocurre con el Hijo del Hombre. Jesús será el Hijo del Hombre glorioso y celestial que vendrá en las nubes del cielo para juzgar a las personas y traer el Reino. Sin embargo, antes de esta manifestación apocalíptica, Jesús es el Hijo del Hombre que vive de incógnito entre los hombres, y cuyo ministerio no es reinar, sino sufrir la humillación y morir por ellos. El Hijo del Hombre celestial y futuro ya está presente entre los seres humanos, pero de una forma que no esperaban. Existe de hecho un secreto mesiánico tanto como un misterio del Reino de Dios.

Al designarse a sí mismo como Hijo del Hombre, Jesús significó ser el Mesías, pero por la forma en la que utilizó el término, su mesianismo no representaba exactamente lo que esperaba el pueblo. El término "Hijo del Hombre" le permitió adjudicarse una dignidad mesiánica, pero interpretó

[47] Ver T. W. Manson, "Realized Eschatology and the Messianic Secret," en *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (1955), 209-21.

su papel de una forma singular. Era, por tanto, una pretensión que dificultaría el reconocimiento por parte de un pueblo que tenía una comprensión errónea del Mesías, pero que alertaría a los espiritualmente dispuestos para responder a la presencia real del Mesías, aunque con un papel mesiánico imprevisto.

Capítulo 12

El Hijo de Dios

Bibliografía: G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 268-88; G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1926, 1954), 141-70; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 89-115; R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), 121-33; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 52-65; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), 270-89; W. D. Davies, "'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30," en *Christian Origins and Judaism* (1962), 97-118; A. M. Hunter, "Crux Criticorum – Matt. xi:25-30 – A Reappraisal," *NTS* 8 (1962), 241-48; A. J. B. Higgins, "The OT and Some Aspects of NT Christology," en *Promise and Fulfilment*, ed. F. F. Bruce (1963), 128-41; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965); J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), 9-30; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), 108-28; I. H. Marshall, "The Divine Sonship of Jesus," *Int* 21 (1967), 87-103; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), 279ss.; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 93-99; M. Hengel, *The Son of God* (1976); C. F. D. Moule, *The Origins of Christology* (1977), 22-31; G. Stanton, "Incarnational Christology in the NT," en *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, ed. M. Goulder (1979), 151-65; J. A. Fitzmyer, "Addendum: Implications of the 4Q 'Son of God' Text," *A Wandering Aramean* (1979), 102-14; J. M. McDermott, "Jesus and the Son of God Title," *Greg* 62 (1981), 277-318; B. Van Iersel, "'Son of God' in the NT," *Jesus, Son of God?* ed. E. Schillebeeckx y J.-B. Metz (1982), 37-48; B. W. Anderson, "The Messiah as Son of God: Peter's Confession in Traditio-Historical Perspective," en *Christological Perspectives*, ed. R. Berkey y S. Edwards (1982), 157-69; D. J. Verseput, "The Role and Meaning of the 'Son of God' in Matthew's

Gospel," *NTS* 33 (1987), 532-56; I. H. Marshall, *Jesus the Savior. Studies in NT Theology* (1990), 121-33; idem, *The Origins of NT Christology* (1990), 111-25.

Introducción

La expresión mesiánica más importante en el estudio de la automanifestación de Jesús es la de Hijo de Dios. En la historia del pensamiento teológico, tiene que ver con la divinidad esencial de Jesucristo. Él es el Hijo de Dios, es decir, Dios Hijo, la segunda persona de la Trinidad. Sin embargo, al enfrentarnos con el estudio de esta expresión en los Evangelios Sinópticos, no deberíamos concluir sin un cuidadoso análisis que la expresión tiene esas connotaciones, porque es un hecho histórico que se utilizó en la literatura religiosa del judaísmo y en el Antiguo Testamento con significados diferentes a los que solemos reconocer. Por tanto, debemos repasar la Historia y el uso de este término en sus diversos significados para pasar después a los Evangelios y tratar de determinar cuán elevado es el concepto que transmite.

Significado de "Hijo de Dios"

Vos ha señalado que hay cuatro maneras diferentes de utilizar "hijo de Dios".[1] Una criatura de Dios puede ser llamada "hijo de Dios" en el sentido de que debe su existencia a su actividad creadora. A Adán se le llama hijo de Dios aproximadamente en el mismo sentido en el que Set fue hijo de Adán (Lc. 3:38). Éste puede parecer, en parte, el significado de Éxodo 4:22 donde Dios habla de Israel como de su hijo, su primogénito. "¿No tenemos todos un mismo Padre? ¿No nos ha creado al mismo Dios?" (Mal. 2:10). Probablemente Jesús en este sentido es hijo de Dios en Lucas 1:35, ya que su nacimiento tuvo lugar gracias a un acto creador inmediato del Espíritu Santo en el cuerpo de María.[2]

Esta idea no es única ni peculiar del judaísmo; Platón cuando habla de Dios dice: "ahora bien descubrir al Hacedor y Padre de este universo era en realidad una tarea; y habiéndolo descubierto, declararlo a todos los hombres era algo imposible".[3] En el discurso de Pablo en Atenas se aprecia una teología parecida; utiliza un lenguaje estoico para ilustrar una verdad cristiana: "Porque linaje suyo somos" (Hch. 17:28). He aquí una teología de la Paternidad universal de Dios; de la cual se sigue que todos los seres humanos son criaturas de Dios, hermanos. Sin embargo, esta es una teología de la creación, no de la redención. En ella, la filiación del ser humano con Dios es una verdad universal que pertenece a todos los seres humanos por naturaleza, y como ellos son intrínsecamente sus hijos, este hecho debería determinar su actitud hacia Él y su relación entre ellos. Debemos tratar de determinar hasta qué punto esta teología de la creación formaba parte la enseñanza de Jesús.

Segundo, la expresión hijo de Dios se puede utilizar para describir la relación que las personas tienen con Él como objetos especiales de su amor y de su cuidado. Éste es un uso *religioso-moral* que se puede aplicar tanto a los seres humanos como a la nación de Israel. Éste es el significado de Éxodo 4:22. Israel no sólo es una nación que debe su existencia a la acción de Dios, sino que también es su primogénita, el objeto especial de su amor. Israel es su pueblo elegido. A lo largo del Antiguo Testamento, se describe muchas veces la relación de Israel con Dios en términos de filiación.[4] En el Nuevo Testamento, este concepto tiene un significado aún más profundo cuado describe a los cristianos en términos de filiación respecto a Dios, ya sea por nacimiento (Jn. 3:3; 1:12) o por adopción (Ro. 8:14, 19; Gá. 3:26; 4:5). Hemos examinado esta dimensión en el análisis de la Paternidad de Dios.[5]

Un tercer significado es *mesiánico*; al rey de la casa de David se le llama hijo de Dios (2 S. 7:14). Este uso no implica necesariamente, la naturaleza divina de la persona mesiánica; se refiere a la posición oficial de mesianismo.

Un cuarto significado es el *teológico*. En la revelación del Nuevo Testamento y más tarde en la teología cristiana, "Hijo de Dios" adquirió un significado superior; Jesús es el Hijo de Dios porque es Dios y comparte su naturaleza divina. El propósito del Evangelio de Juan es demostrar que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios, y es evidente en el prólogo de su evangelio que Jesús como Hijo de Dios, el Logos, es Dios preexistente que se encarnó con el propósito de revelar al Padre a los seres humanos. Esto es lo que quiere decir Pablo cuando afirma que Dios envió a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado para hacer por los hombres lo que la Ley no podía hacer (Ro 8:3; ver también Gá. 4:4). Al describir el ministerio de nuestro Señor de Sumo Sacerdote, el autor de Hebreos habla de él como de Jesús, el Hijo de Dios; al darle estos dos títulos está sugiriendo las dos naturalezas de nuestro Señor (Heb. 4:14).

La cuestión primordial que nos interesa es si Jesús es el Hijo de Dios meramente en un sentido religioso, o si éste es un título mesiánico que se

[1] Ver G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1954), 141s.

[2] *Ibid*, 183. En este libro no se ha incluido el examen del nacimiento virginal ya que los Evangelios no lo usan de forma explícita y teológica. En cuanto a su lugar en la *Heilsgeschichte*, ver O. A. Piper, "The Virgin Birth," *Int* 18 (1964), 131-48.

[3] *Timaeus* 28C (ed. Loeb).

[4] Ver, por ejemplo, Dt. 14:1; Jer. 3:19, 20; Os. 11:1; cf. también 4 Esd. 7:58; *Sal. Salomón* 18:4.

[5] Ver arriba, cap. 6, "El Dios paternal."

remonta hasta Jesús mismo como un concepto teológico en el que el Hijo de Dios comparte la naturaleza divina tal y como lo entienden Juan y Pablo. Ya hemos visto que Jesús, en cierto modo, se diferenció de los discípulos en cuanto a la relación de éstos con Dios. En cierto sentido, Dios es el Padre de Jesús de una forma en la que los discípulos de Jesús no podían serlo.[6] Lo que esto implica puede ser determinado por un análisis más profundo de "Hijo de Dios".

El Hijo mesiánico de Dios en el judaísmo

La idea del Hijo mesiánico de Dios se remonta a la promesa hecha a David en relación con los descendientes que le sucederían en el trono de Israel, y va más allá de ellos para referirse a un descendiente más grande que sería el Hijo de Dios mesiánico en el sentido más puro de la palabra. Del hijo de David Dios dijo: "Yo seré a él padre, y él me será a mí hijo" (2 S. 7:14). Esta promesa es ampliada en el Salmo 89 donde Dios dijo de David: "yo también le pondré por primogénito, el más excelso de los reyes de la tierra (...) Pondré su descendencia para siempre, y su trono como los días de los cielos" (vv. 27, 29). La posteridad de David se incluye en su persona, y la gran promesa, nunca cumplida en ninguno de sus sucesores, apunta hacia un hijo de David superior que llegaría a ser el Príncipe de los reyes de la tierra.[7] El significado mesiánico de esta frase puede apreciarse claramente en el Salmo 2 donde a ese Señor que viene se le llama "el ungido del Señor, el rey, e Hijo de Dios": "Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy" (Sal. 2:7). En virtud de su oficio, al Rey ungido, se le llama "Hijo de Dios".

Aunque en el Antiguo Testamento encontremos una cierta base para justificar una filiación mesiánica, es muy importante tener en cuenta que la expresión Hijo de Dios nunca llegó a ser una designación mesiánica familiar. Antes del siglo I sólo un pasaje parece referirse a este tema. En el libro quinto de *1 Enoc*, Dios dice: "Porque yo y mi Hijo estaremos unidos con ellos para siempre" (*1 En.* 105:2). Sin embargo, este capítulo no está en el fragmento griego de *1 Enoc*.[8] "Hijo de Dios" aparece como título mesiánico en la apocalíptica del siglo I d. C., 4 Esdras. Ahí nos encontramos con algunos lugares en los que el Mesías sobrenatural es llamado "mi Hijo".[9] G. H. Box ha demostrado que esto se basa en una interpretación mesiánica del Salmo 2.[10] Sin embargo, la mayoría de los investigadores están de acuerdo en que el término que subyace a las versiones que quedan de este

[6] Ver arriba, cap. 6, "El Dios paternal."
[7] A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (1900), 2-3:538.
[8] Ver C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (1937).
[9] 4 Esd. 7:28-29; 13:32, 37, 52; 14:9.
[10] G. H. Box, *The Ezra Apocalypse* (1912), lvi.

escrito fue más bien Siervo que Hijo.[11] En un escrito similar, el *Apocalipsis de Baruc*, se habla de "mi Siervo Mesías" (*Ap. Bar.* 70:9). Los estudiosos contemporáneos están de acuerdo con Dalman en que "Hijo de Dios" no era una designación mesiánica común en la época del Nuevo Testamento,[12] aunque algunos creen que es posible que lo fuera.[13]

En Qumrán se ha encontrado una referencia que habla del Mesías de la casa de David con las palabras de 2 Samuel 7:14.[14] Esto ha llevado a Fuller a concluir que "Hijo de Dios" comenzó a usarse como título mesiánico en el judaísmo precristiano.[15] Por tanto, deberíamos contemplar la posibilidad de que "Hijo de Dios" en los Evangelios sea un término que designe a Jesús como Mesías.

El Hombre Divino

Otro posible antecedente de "Hijo de Dios" podría ser la idea griega de hombres divinos. En las religiones orientales, se creía que todos los reyes habían sido engendrados por dioses. En el helenismo, se suponía que había hombres que poseían un poder divino y una capacidad para hacer milagros; se les llamaba *theioi andres*: hombres divinos. Bultmann cree que esta idea podría estar detrás del término "Hijo de Dios" en los Evangelios. "Describen a Jesús como el Hijo de Dios que revela su poder y autoridad divinos haciendo milagros".[16]

"Hijo de Dios" en los Evangelios

Desde el principio, en el evangelio de Marcos se afirma que Cristo es el Hijo de Dios (Mc. 1:1), y Mateo interpreta la confesión de Pedro de Jesús como Mesías en ese sentido (Mt. 16:16). Debemos, por tanto, examinar los Evangelios para descubrir qué significa esto.

Inmediatamente algo nos llama la atención: en los Sinópticos Jesús nunca utiliza este título para designarse a sí mismo; pero sí utiliza con frecuencia el de Hijo. Esto nos lleva a la conclusión de que sea cual fuere el significado que tenía, "Hijo de Dios" no era el único título con el que Jesús se designaba a sí mismo. Esto llama aún más la atención si se tiene en cuenta que en las cartas,[17] "Hijo de Dios" parece una forma preferente para hablar de Jesús.

[11] O. Cullmann, *Christology*, 274.
[12] G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 272; W. Bousset, *Kyrios Christos* (1970), 92-93.
[13] R. Bultmann, *Theology*, 1:50.
[14] 4Q Florilegium 10-14. Ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 313.
[15] R. H. Fuller, *NT Christology*, 32.
[16] R. Bultmann, *Theology*, 1:130.
[17] Siete veces en Romanos, seis en Hebreos, dieciséis en 1 Juan.

Cuando fue bautizado, una voz celestial identificó a Jesús como el Hijo de Dios (Mc. 1:11), y también en la transfiguración (Mc. 9:7). Jesús fue tentado suponiendo que era el Hijo de Dios (Mt. 3:11 = Lc. 4:41). Los demonios le reconocen como tal (Mc. 5:7). El Sumo Sacerdote le desafía con la pregunta de si es el Hijo del Bendito (Mc. 14:61). Mateo añade "Hijo de Dios" en varios lugares en los que Marcos no lo incluye;[18] y es evidente que las tradiciones de Marcos y Q presentan a Jesús siendo reconocido como el Hijo de Dios tanto por hombres, como por demonios, como por Dios. Los lugares en los que Mateo añade esta expresión no varían esta tradición, la refuerzan.

Es evidente que en estos textos, "Hijo de Dios" no equivale a "Mesías". El Mesías es un Hijo de David, divinamente ungido para establecer el Reino de Dios con poder. A Jesús se le saluda como el Hijo de Dios por su poder sobre el mundo espiritual (Mc. 3:11; 5:7). El reto que se le presenta en la cruz de salvarse a sí mismo si era el Hijo de Dios indica que se había adjudicado una relación especial con Dios que le proporcionaba poder espiritual. Si no es un añadido posterior de Mateo (en Marcos y Lucas no está), este versículo, refleja que el pueblo creía que Jesús decía ser no sólo el Mesías sino también el Hijo de Dios.

Estos versículos podrían ser interpretados como que a Jesús se le veía como a un hombre divino o hacedor de maravillas en el sentido helenista. Pero hay un elemento que hace que esto sea imposible. Las tentaciones que sufrió Jesús durante cuarenta días le desafiaron precisamente para que desempeñara este papel, y para que haciendo milagros, convenciera al pueblo de que era el Hijo de Dios; para que satisfaciera su hambre transformando las piedras en panes; para que sorprendiera a las multitudes arrojándose desde el pináculo del Templo sin sufrir daño; y para que asumiera el dominio político sobre el mundo (Mt. 4:1-11 = Lc. 4:1-13). Jesús rechazó firmemente este papel de Hijo de Dios. Como veremos, en el bautismo de Juan fue llamado "Hijo de Dios" para cumplir la misión de Siervo del Señor. Las tentaciones pretendían que dejara de lado este papel para seguir el camino de los recursos milagrosos. El rechazo de Jesús de Satanás significa que aquél no abandonaría su papel de Siervo de Dios. "Jesús es el Hijo de Dios no como un milagrero, sino cumpliendo de forma obediente su tarea; precisamente la de sufrir".[19]

Podemos determinar el contenido del término Hijo de Dios examinando algunos textos en los que Jesús se refiere a sí mismo o es designado por otros como "hijo".

[18] Mt. 14:33; 16:16; 27:40; 27:43.
[19] O. Cullmann, *Christology*, 277.

El bautismo

Al comienzo de su ministero, Jesús fue declarado por una voz celestial como el Hijo de Dios y el Mesías escogido: "Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia" (Mc. 1:11). ¿En qué sentido se le llama a Jesús "Hijo de Dios"? Algunos lo interpretan en función del amor filial de Dios que descendió sobre Jesús en el bautismo.[20] Otros sostienen una Cristología adopcionista. En el bautismo, Jesús fue señalado para ser el Mesías, el Hijo de Dios, e instalado en ese puesto.[21] Ésta ha sido una interpretación muy influyente, que identifica filiación y mesianismo. Jesús se convirtió en Hijo de Dios porque en el bautismo fue escogido para ser el Mesías.

Sin embargo, si esta declaración significa una iniciación en la función de su filiación mesiánica, cabría esperar una forma de hablar diferente. El versículo hace referencia al Salmo 2:7, que dice: "Mi hijo eres tú; yo te he engendado hoy". Estas palabras serían mucho más adecuadas para designar el inicio de una función filial.[22] Sin embargo, en lugar de citar el Salmo 2:7 en su totalidad, la voz completa la primera mitad del versículo con las palabras de Isaías 42:1: "He aquí mi siervo, yo le sostendré, mi escogido en quien mi alma tiene contentamiento". La palabra griega traducida en Marcos 1:11 por "tengo complacencia", podría traducirse por "en quien he puesto mi agrado", lo cual implica una idea de elección. "Lo que se pretende señalar es algo que hace referencia a un decreto secreto de Dios, a saber, la elección del Hijo, que incluye su misión y su nombramiento para la función real de Mesías. Como *huios ho agapetos*, Jesús es el receptor de este contentamiento electivo".[23]

Además, la palabra griega *agapetos*, que se traduce por "amado", a veces es sinónimo de *monogenes*: "solamente".[24] La voz celestial puede, por tanto, traducirse como sigue: "Éste es mi único Hijo: le he elegido a él". La filiación y el mesianismo no son sinónimos. Más bien aquélla es el antecedente y la base de la elección de Jesús para el cumplimiento de su función mesiánica. La referencia a Isaías 42:1 también nos induce a pensar que la función mesiánica debe realizarse como siervo del Señor.[25] La voz del cielo confirma la conciencia filial que ya existía, y que estaba en la raíz de la experiencia de la tentación (Mt. 4:3, 6), y sobre la base de esta relación

[20] Cf. W. Manson, *Luke* (1930), 32.
[21] Cf. B. H. Branscomb, *Mark* (1937), 16ss.
[22] El texto occidental de Lc. 3:22 contiene estas mismas palabras.
[23] G. Schrenk en *TDNT* 2:740. Debe advertirse que las palabras de Mc. 1:11 son una alusión, no una cita directa, del Sal. 2:7; el orden de las palabras es diferente.
[24] En Gn. 22:2; 12:16; Am. 8:10; Jer. 6:26, *agapetos* aparece en la Septuaginta para el hebreo *yachid*, "solamente".
[25] V. Taylor, *Mark*, 162.

filial se confirma la dedicación de Jesús a su misión mesiánica como siervo.[26] "Éste es mi único Hijo" describe la situación permanente de Jesús. No *llega es a ser el Hijo*; *es* el Hijo. La filiación precede al mesianismo y no es sinónimo de ella: en este caso el mesianismo no es (...) la categoría primordial, ni tampoco explica el término 'Hijo de Dios'. La voz es (...) una confirmación de una conciencia filial que ya existía".[27]

La tentación

La tentación de Jesús debe entenderse sobre el fundamento de estos antecedentes. Satanás no desafió a Jesús con las palabras "si eres el Mesías", sino "si eres el Hijo de Dios". Él sabía que Jesús, como Hijo de Dios, podía requerir la ayuda de los ángeles para garantizar su seguridad personal. Las tentaciones, en realidad, tienen que ver con la función mesiánica de Jesús, pero con la que se fundamenta en su filiación.

El reconocimiento de los demonios de Jesús confirma que la filiación contiene un elemento sobrenatural. Marcos dice que en el mismo inicio del ministerio de Jesús, un hombre endemoniado le vio y le reconoció en la sinagoga de Capernaúm, y exclamó "¡Ah! ¿Qué tienes con nosotros, Jesús nazareno? ¿Has venido para destruirnos? Sé quién eres, el Santo de Dios" (Mc. 1:24). El reconocimiento de los demonios fue inmediato y directo. No se basó en la observación o interpretación de las palabras o acciones de Jesús, ni en un conocimiento adquirido, sino que fue más bien intuitivo, de carácter sobrenatural. Si se compara este incidente con la experiencia de Pablo con la muchacha endemoniada de Hechos l6, se puede encontrar un apoyo para esta interpretación. La expresión "el Santo de Dios" no es un título mesiánico conocido ni una forma cristiana primitiva y popular para designar a Jesús. Su fundamento es la designación de Dios en el Antiguo Testamento como el Santo.[28] El endemoniado reconoció en Jesús la presencia de una persona sobrenatural.[29]

Mateo 11:25-27

El pasaje más importante para el estudio de la Cristología de los Sinópticos es un pasaje Q de Mateo 11:25-27 = Lc.10:21-22. Dibelius admite que esta perícopa está dominada por una idea "mitológica", o sea, sobrenatural.[30] En muchos círculos se ha sostenido, sobre todo en la teología

[26] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 55.
[27] C. E. B. Cranfield, "A Study of St. Mark 1:9-11," *SJTh* 8 (1955), 62.
[28] Cf. Is. 40:25; 57:15.
[29] Ver también el encuentro con los demonios en Lc. 4:41; Mc. 3:11; 5:7.
[30] M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (1935), 279.

germana, que este pasaje es un producto tardío del cristianismo helénico.[31] Sin embargo, Jeremías ha puesto de manifiesto que su carácter semítico necesita un medio judío,[32] y "si lo rechazamos, debería ser sobre la base de nuestra actitud general ante la persona de Jesús, y no porque su forma o lenguaje sean 'helenistas' o ininteligibles en ningún sentido".[33]

Refiriéndose a la actividad real de Dios que opera en el mundo por medio de él, Jesús dijo: "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños". El significado del ministerio de Jesús puede entenderse sólo por una revelación divina. La presencia y el poder del Reino de Dios entre los hombres no eran reconocidos de forma univesal. Juan el Bautista anunció que el Reino de Dios estaba cerca y Jesús manifesto su poder en su ministerio mesiánico. Aunque algunos reconocieron el cumplimiento de esa profecía sobre el Reino venidero, "esta ciega generación" veía a Juan como un endemonido, y acusó a Jesús de glotón y borrachín, e incluso de estar poseído por un demonio (Mt. 12:24). La comprensión correcta de la persona y de la misión de Jesús sólo se podía obtener por medio de la revelación del Padre, que es el Señor soberano de cielos y tierra, y manifiesta su soberanía escondiendo estas cosas a los sabios y entendidos y revelándoselas a los niños.

En el proceso de revelación, el Hijo juega un papel indispensable. "Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquél a quien al Hijo lo quiera revelar" (11:27). "Todas las cosas" se refiere a "estas cosas" del versículo 25, a saber, todo el contenido de la revelación divina.[34] Dios, el Señor de cielos y tierra, ha dado al Hijo el ejercicio de la autoridad en la revelación; esto implica el acto de confiar la verdad a Cristo para que la comunique a otros. El fundamento de esta participación es la filiación de Jesús; porque Dios es su Padre (v. 25) Él ha comisionado de esta forma a su Hijo. Como Jesús es el Hijo de Dios, está capacitado para recibir todas las cosas de su Padre para revelárselas a otros. La misión mesiánica de esa revelación descansa, por tanto, en la filiación que le precede.

Lo que implica esta relación se expone en el versículo 27: "Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo". Este conocimiento de Dios conlleva algo más que una simple conciencia filial.

[31] W. Bousset, *Kyrios Christos*, 84ss
[32] J. Jeremías, *The Prayers of Jesus* (1967), 45ss.
[33] W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (1944), 7. Ver también A. M. Hunter, "Crux Criticorum," *NTS* 8 (1962), 241-48.
[34] Ver J. Jeremías, *The Prayers of Jesus*, 49.

Jesús conoce al Padre de la misma forma que el Padre conoce al Hijo. Entre el Padre y el Hijo existe un conocimiento muto y exclusivo. Dios posee un conocimiento directo e inmediato del Hijo porque es el Padre. Es evidente que este conocimiento del Padre no es adquirido ni basado en la experiencia, sino directo, intuitivo e inmediato. Jesús conoce al Padre de esa misma manera. Su conocimiento es, por tanto, directo, intuitivo e inmediato, y se basa en el hecho de que es su Hijo. De este modo, tanto la relación Padre-Hijo como su mutuo conocimiento son verdadera y únicamente diferentes de las relaciones y conocimientos humanos. Cristo como Hijo posee el mismo conocimiento innato y exclusivo de Dios que Dios como Padre tiene de él.

Como Jesús es el Hijo y posee este conocimiento único, Dios le ha entregado la misión mesiánica de impartir a los seres humanos un conocimiento medio de Dios. Ellos pueden llegar al conocimiento de Dios sólo por medio de la revelación del Hijo. Así como el Padre ejerce una soberanía absoluta en la revelación del Hijo, el Hijo lo hace en la revelación del Padre; lo revela a quién él escoge. Este conocimiento mediado de Dios, que se puede impartir a las personas por la revelación, es similar aunque no idéntico al que Jesús tiene del Padre. Este conocimiento del Hijo es el mismo, directo e intuitivo que el Padre tiene del Hijo. Está, por tanto, a la altura del conocimiento divino. El conocimiento que las personas pueden tener del Padre es mediado, y se debe a la revelación del Hijo. El conocimiento que Jesús tiene del Padre es, por tanto, total y absolutamente único, de la misma forma que su filiación también es única. El conocimiento que se imparte a los humanos es mediado, igual que su filiación es una relación mediada por el Hijo.

Es evidente en este texto que filiación y mesianismo no son lo mismo; la primera precede a la segunda, y de hecho es el fundamento de la misión mesiánica. Por otra parte, la filiación implica algo más que conciencia filial, a saber, una relación única y exclusiva entre Dios y Jesús.

La ignorancia del Hijo

Jesús se refiere a sí mismo como Hijo de Dios cuando se habla del tiempo de su parusía. "Pero de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aún los ángeles que están en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre" (Mc. 13:32). La fuerza de este dicho radica en el hecho de que estas cosas deberían ser conocidas por los ángeles y por el Hijo tanto como por el Padre. La cuestión es que Jesús se sitúa junto al Padre y a los ángeles: todos comparten, por regla general, un conocimiento sobrenatural. Pero al contrario de lo que cabría esperar, en esto el Hijo es ignorante.[35]

[35] En cuanto a la autenticidad de este texto, ver I. H. Marshall, "The Divine Sonship of Jesus," *Int* 21 (1967), 95.

El labrador malvado

En la parábola del labrador malvado (Mc. 12:1-12), de nuevo se hace una distinción entre filiación y mesianismo, siendo aquélla el fundamento que precede a la misión mesiánica. Después de la visita de algunos siervos y de su resultado infructuoso, el dueño de la viña envía a su hijo para que reciba la herencia. Como era el hijo del dueño se espera que esta última misión tenga éxito, y su filiación es totalmente independiente de su misión y anterior a la misma. Como es el hijo, es el heredero de la viña, y enviado para tomar posesión de lo que le pertenece.

El debate con los fariseos

Durante su última semana de vida, Jesús, en un debate que sostuvo con los fariseos, formuló la siguiente pregunta: "¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David?" Jesús no negó la veracidad de esa afirmación. La ascendencia davídica del Mesías se aceptaba de una forma tan general que no se podía negar (Ro. 1:3) y no hay pruebas de que a Jesús le disgustara que le llamaran Hijo de David. Él corrigió la idea de Mesías farisea, y afirmó que éste tenía que ser más que Hijo de David, ya que David lo llama Señor. "Jehová dijo a mi Señor: siéntate a mi diestra, para que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies" (Sal. 110:1). Después, Jesús les hizo la siguiente pregunta: "David mismo le llama Señor; ¿cómo, pues, es su hijo?" (Mc. 12:37). La cuestión es que el concepto que los fariseos tenían del Mesías no era equivocado, sino inadecuado. El Mesías debía ser no sólo el Hijo de David, debía ser también el Hijo de Dios, y como tal el Señor de David. Como Hijo se sentará a la diestra de Dios para ejercer una soberanía universal. El Hijo de David gobernaría el mundo; el Hijo de Dios gobernará el mundo venidero. Jesús sugiere que, de acuerdo con el salmo citado, el Mesías debía ser alguien sobrenatural que se sentará a la diestra de Dios. Estas palabras pueden interpretarse como una referencia a la preexistencia de Jesús.[36] El Mesías es, al mismo tiempo, un ser humano, descendiente de David, y el juez del mundo venidero: Señor de David y su Juez.

Ante el Sanedrín

Una afirmación de filiación con un carácter superior puede apreciarse en el juicio de Jesús ante el Sanedrín. A Jesús se le hicieron varias acusaciones, a las que no contestó. Al final el Sumo Sacerdote le puso bajo juramento (Mt. 26:63) y le hizo una pregunta directa, "¿Eres tú el Cristo, el

[36] J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (1949), 163.

Hijo del Bendito?" (Mc. 14:61). Algunos investigadores insisten en que es inconcebible que un Sumo Sacerdote hiciera semejante pregunta,[37] pero si el Sumo Sacerdote había oído rumores de que Jesús se había llamado a sí mismo Hijo de Dios y estaba buscando argumentos para condenarle, no hay nada que deba extrañarnos en esta pregunta. No está claro si la expresión del Sumo Sacerdote "hijo del Bendito" o "Hijo de Dios" implicaba algo más que una designación de la función mesiánica y, por tanto, sinónimo de "el Cristo"; pero puesto que esta expresión no es un título habitual de Mesías, podemos suponer que la pregunta tiene un sentido más profuno. Al menos la respuesta de Jesús eliminó parte de esta ambigüedad. Dijo: "Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo" (Mc. 14:62). Inmediatamente el Sanedrín acordó condenarle a muerte, acusándole de blasfemia. Es importante advertir que la pretensión de mesianismo no era en sí misma una causa de sentencia condenatoria según la ley judía.[38] La afirmación de un simple rango mesiánico no podía conducir *per se* a una sentencia de muerte. Esta pretensión nunca se podría haber tomado como blasfemia. La pretensión de Jesús, por tanto, implicaba mucho más que mesianismo: a saber, un mesianismo de una clase superior, la de Hijo de Dios. Lo que en realidad dijo Jesús fue: ahora estoy delante de vosotros para ser juzgado; pero llegará un día en el que esta situación cambiará por completo, y veréis a aquél al que estáis juzgando sentado como Hijo del Hombre para juzgar el mundo. El que estáis condenando será entonces vuestro Juez. Así pues, Jesús llevaría a cabo el juicio final, función que pertenecía sólo a Dios, y por esta pretensión de una futura exaltación y del ejercicio de funciones que sólo correspondían a Dios, fue condenado a muerte por blasfemo.

Conclusión

Concluimos que Jesús pensó de sí mismo que era Hijo de Dios en un sentido único; ya que fue separado de todos los demás hombres por cuanto compartía una unidad con Dios que para ellos era imposible. Aún hay otras pruebas;[39] pero hemos limitado nuestro análisis al uso del término Hijo de Dios. Existe una estrecha relación entre Hijo del Hombre e Hijo de Dios. Marshall ha sugerido que Jesús utilizó el título Hijo del Hombre "para expresar de forma cautelosa su relación única con Dios como su

[37] Cf. J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), 342.
[38] Cf. G. Dalman, *The Words of Jesus*, 313.
[39] A. W. Argyle, "The Evidence for the Belief That Our Lord Himself Claimed to Be Divine," *ET* 61 (1949-50), 228-32.

Hijo y agente de salvación. El título Mesías resultaba tan inadecuado (...) como desorientador (...) mientras que el de Hijo tenía implicaciones bastante claras. Pero el título Hijo del Hombre tenía méritos propios. Era muy adecuado para expresar la concepción que tenía Jesús de sí mismo, ya que se refería a alguien íntimamente vinculado a Dios y de origen celestial (...)'Hijo del Hombre' era, por tanto, un instrumento perfecto para expresar la autoconciencia divina de Jesús y al mismo tiempo conservaba la condición secreta de su autorrevelación a los que se habían cegado y habían cerrado los oídos".[40] En la Iglesia primitiva "Hijo de Dios" podía utilizarse sin restricciones para indicar el lugar supremo que ocupaba Jesús.

Señor

En la Iglesia primitiva, uno de los títulos más honoríficos que se aplicaban a Jesús era "Señor". Era una confesión originaria de fe en Jesús (Ro. 10:9), y tenía ciertas connotaciones de divinidad. Como Señor, Jesús resucitado y exaltado, estaba sentado a la diestra de Dios (Hch. 2:36, 33), donde reinará hasta que toda la creación reconozca su Señorío (Fil. 2:9-11). Si la tradición del Jesús de la Historia se ha transformado tan radicalmente gracias a la fe cristiana, como dicen los críticos formales, podríamos esperar que este título se abriera camino en la tradición acerca de Jesús.

Sin embargo, esto no es lo que encontramos. La palabra se encuentra a menudo, pero no con esas connotaciones cristológicas tan evidentes. Se utiliza muchas veces en vocativo como una forma de dirigirse a una persona con cortesía (Mt. 18:26; 15:27; Lc. 7:6; 9:57; etc.) y tiene la fuerza que en inglés tiene "Sir" o "Milord". Su equivalente hebreo es "Rabí", el término con el que los alumnos se dirigían a su maestro.[41] Lucas utiliza muchas veces este término con un anacronismo deliberado, que equivale a, "aquél al que ahora conocemos como el Señor" (Lc. 7:13, 19; 10:1, 39, 41, etc.).[42] Hay algunos versículos en los que se utiliza la palabra como una designación de gran honor, pero no tanto como el que le otorga la Cristología de la Iglesia primitiva (Lc. 5:8; Mt. 7:21).[43] * Jesús usó esta palabra para refe-

[40] I. H. Marshall, "Synoptic Son of Man Sayings," *NTS* 12 (1966), 350s.
[41] V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 41.
[42] *Ibid.*, 42.
[43] Ver G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*, 119s.; O. Cullmann, *Christology*, 204s.

* A veces en Mateo el uso de *kyrios* refleja una Cristología que, al menos en apariencia, está al mismo nivel que la de la iglesia primitiva (cf. 14:30 [cf. v. 33]; 22:44s.). Sin embargo, suele ser cierto que la Cristología del evangelista rara vez aparece en la narración, es decir, que resulta más implícita que explícita.

rirse a su dignidad en Marcos 2:28; 11:3; y 12:37. El último pasaje, en el que Jesús alude al Salmo 110:1 en el que al Mesías se le llama *Kyrios*, es muy importante. Taylor piensa que éste es probablemente uno de los factores que llevó a los primeros cristianos a pensar en Jesús como *Kyrios*.[44]

El uso de este término en el Cuarto Evangelio es impresionante. En los primeros diecinueve capítulos, *Kyrios* aparece tres veces (4:1; 6:23; 11:2), aparte de los lugares en los que el vocativo es una forma respetuosa de dirigirse a alguien. Sin embargo, en los dos últimos capítulos sale quince veces. "Es obvio que el Evangelista cree que es apropiado hablar del Señor en estos contextos, pero no se siente libre para utilizarlo en relación con su ministerio inicial".[45] Taylor concluye, con razón, que es muy poco probable que este título se usara en vida de Jesús. Es el Señor que resucitó y ascendió a los cielos el que es *Kyrios*.

[44] V. Taylor, *The Names of Jesus*, 42.
[45] *Ibid.*, 43.

Capítulo 13

El problema mesiánico: El Jesús de la Historia y El Jesús histórico

Bibliografía: A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911, 1969); T. W. Manson, "The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research," en *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies y D. Daube (1956), 211-21; C. F. D. Moule, "The Intention of the Evangelists," en *NT Essays*, ed. A. J. B. Higgins (1959), 165-79; J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959); G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960); R. Bultmann, *Existence and Faith*, ed. S. M. Ogden (1960); B. Reicke, "Incarnation and Exaltation," *Int* 16 (1962), 156-68; C. E. Braaten and R. A. Harrisville, *Kerygma and History* (1962); M. Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, ed. C. E. Braaten (1964); H. Anderson, *Jesus and Christian Origins* (1964); J. Jeremias, *The Problem of the Historical Jesus* (1964); C. E. Braaten y R. A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (1964); A. Hanson (ed.), *Vindications. Essays on the Historical Basis of Christianity* (1966); G. E. Ladd, "History and Theology in Biblical Exegesis," *Int* 20 (1966), 54-64; idem, "The Problem of History in Contemporary NT Interpretation," *StEv* 5 (1968), 88-100; C. C. Anderson, *Critical Quests of Jesus* (1969); H. K. McArthur, *In Search of the Historical Jesus* (1969); C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (1970); L. Keck, *A Future for the Historical Jesus: The Place of Jesus in Preaching and Theology* (1971); G. E. Ladd, "A Search for Perspective," *Int* 25 (1971), 41-62; H. Conzelmann, *Jesus* (1973); G. Aulén, *Jesus in Contemporary Historical Research* (1976); I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus* (1977); B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (1979); B. Gerhardsson, *The Origins of the Gospel Traditio-*

ns (1979); R. H. Stein, "The 'Criteria' for Authenticity," en *Gospel Perspectives*, tomo 1, ed. R. T. France y D. Wenham (1980); W. B. Tatum, *The Quest of Jesus: A Guidebook* (1982); A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (1982); E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985); W. S. Kissinger, *The Lives of Jesus: A History and Bibliography* (1985); N. T. Wright, "'Constraints' and the Jesus of History," *SJTh* 39 (1986), 189-210; M. Borg, *Jesus, a New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship* (1987); C. A. Evans, "The Historical Jesus and Christian Faith: A Critical Assessment of a Scholarly Problem," *Christian Scholars Review* 18 (1988), 48-63; M. J. Borg, "A Renaissance in Jesus Studies," *Th Today* 45 (1988), 280-92; J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism* (1988); P. H. Hollenbach, "The Historical Jesus Question in North America Today," *BTB* 19 (1989), 11-22; C. A. Evans, "Authenticity Criteria in Life of Jesus Research," *Christian Scholars Review* 19 (1989), 6-31; D. A. Hagner, "The New Testament, History, and the Historical-Critical Method," en *NT Criticism and Interpretation*, ed. D. A. Black y D. S. Dockery (1991), 73-96; H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (1991); P. Stuhlmacher (ed.), *The Gospel and the Gospels* (1991); J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (1991); N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (1992).

Bibliografía especializada: Ver C. A. Evans, *Jesus* (1992).

El problema

En los capítulos precedentes hemos estudiado la descripción que de Jesús hacen los Evangelios Sinópticos. En nuestra investigación hemos encontrado en varias ocasiones fundamentos objetivos en los datos evangélicos para creer que esa descripción es correcta, es decir, que básicamente se corresponde con los hechos de la historia de Jesús. Ahora debemos ocuparnos más detenidamente en esta cuestión. Esto se debe a que muchos investigadores rechazarían nuestras conclusiones objetando que esa descripción de Jesús representa la fe de la Iglesia, no la historia real. Esos estudiosos insisten en que debemos ir más allá del Jesús de los Evangelios, que en esencia es el mismo que el Cristo de la fe, para recuperar al Jesús histórico, es decir, a un Jesús no condicionado por la fe.

El problema debe enfrentarse con franqueza. Los Evangelios describen a un hombre que era consciente de que en él moraba la trascendencia. Era el Mesías en el que el reinado de Dios había venido a los hombres; sin embargo no era el Mesías nacionalista y político que se correspondía con las esperanzas judías de la época. Era el ungido del Señor para cumplir las promesas mesiánicas del Antiguo Testamento, pero en el ámbito espiritual, no en el sociopolítico. También era el Hijo del Hombre:

un ser divino, celestial y preexistente que venía a la tierra en humildad para sufrir y morir, pero cuyo destino era ser exaltado en el cielo y venir en gloria para juzgar al mundo en la inauguración del Reino de Dios en un orden transformado, en el siglo venidero. Sin embargo, en la etapa terrenal de su misión, es el Siervo Sufriente que entregará su vida en rescate por muchos, derramando su sangre en una muerte expiatoria, sacrificial. Más aún, Jesús no sólo pretende ser el Hijo del Hombre Celestial, también quiere reflejar la conciencia de mantener una relación única con Dios. Al designarse a sí mismo Hijo incluye elementos que van más allá de lo puramente mesiánico y que proporcionan un sentido único de unidad con Dios, es decir, una autoconciencia divina.

Debemos enfrentarnos con honestidad a este problema. El elemento esencial es el de la trascendencia. Se describe a Jesús como un ser trascendente que es consciente de dicha dimensión. Como sabe que es, de forma única, Hijo de Dios, su comunicación a los hombres de la presencia inmediata de Dios es directa.[1]

¿Por qué ha habido un rechazo tan general de la exactitud histórica de la descripción de Jesús que se hace en el evangelio por los estudios críticos actuales? ¿Acaso se ha demostrado que los Evangelios no son dignos de confianza? ¿Ha aparecido alguna prueba arqueológica o teológica nueva que socave su fiabilidad como relato histórico?

El problema reside en la idea moderna de la naturaleza de la Historia. El rechazo de la descripción evangélica no se deriva de un estudio objetivo, inductivo y abierto de los Evangelios, sino de presupuestos filosóficos sobre la naturaleza de la Historia y de los Evangelios. La Historia, dicen, es exclusivamente el estudio del hombre y de sus experiencias. Por otra parte, los Evangelios, son testigos de la fe en Dios y de lo que por ella Él había dado en Jesús. Como Dios no es un personaje histórico sino un ser trascendente, la Historia no puede pretender ocuparse de dar cuenta de una fe que afirma que Dios se ha revelado verdaderamente en Jesús de Nazaret. Por tanto, la investigación histórica de los Evangelios no debe tener en cuenta este postulado de la fe para recrear la Historia de Jesús de Nazaret en términos puramente "históricos", o sea, no sobrenaturales.

Le naturaleza de los Evangelios

Como punto de partida, debe admitirse que los Evangelios se escribieron por hombres de fe que pertenecían a la comunidad creyente. No son

[1] Bornkamm acepta esta presencia inmediata de Dios en las palabras y acciones de Jesús como parte del Jesús histórico (*Jesus of Nazareth* [1960], 58). Pero rechazaría nuestras conclusiones sobre el uso de Jesús de los títulos mesiánicos.

historiadores "neutrales y objetivos", si por neutral y objetivo entendemos una actitud indiferente. Son *evangelios*: buenas nuevas de lo que Dios ha hecho en Jesús.[2] Un no creyente no hubiera podido escribir un *evangelio*. Hubiera podido informar sobre las palabras y las acciones de Jesús, pero en un contexto de duda y esceptisismo que le presentaría como un charlatán o un perturbado mental. La cuestión es ¿Acaso el que los evangelistas fueran hombres comprometidos y creyentes supone una distorsión o un falseamiento de los hechos históricos? Muchos investigadores entienden la fe y la Historia como categorías antitéticas. Lo que en los Evangelios se corresponde con la fe cristiana no puede ser históricamente fiable. Sin embargo, este presupuesto es falso. Precisamente lo contrario puede ser verdad; sólo la fe podía en realidad valorar e informar de forma adecuada de lo que estaba sucediendo en el Jesús de la Historia. Una gran mayoría de los historiadores actuales admite que toda buena Historia es Historia *interpretada*. La que no es interpretada no es real, sino sólo una crónica fría y sin sentido de personas, lugares, sucesos y fechas. La Historia siempre trata de entender el *sentido* de los sucesos que relata y el hecho de que alguien tenga un determinado punto de vista no significa que sea un historiador deficiente y que distorsione los hechos para favorecer su interpretación.

Más aún, es obvio que los Evangelios no son ni históricos ni biográficos estrictamente hablando. Ellos, evidentemente, ejercitaron en alguna medida una cierta libertad para transmitir tanto las palabras como los hechos de Jesús, libertad que viola las leyes de la composición histórica actual. Mateo y Lucas se sienten libres para reestructurar el material de Marcos, y transmitir las palabras de Jesús con algunas variaciones respecto a la fuente de Marcos,[3] algo que no haría un historiador actual. De igual forma, no hay duda de que los evangelistas a menudo escribieron así para atender a la vida y a las necesidades de la Iglesia.

Además, resulta obvio también que la tradición evangélica, durante algunos años, se limitaba a una forma oral antes de escribirse, y es muy probable que durante esta etapa las tradiciones asumieran formas más o menos estilizadas y se transformaran hasta cierto punto en transmisión.[4]

La Crítica formal y los Evangelios

Los críticos formalistas radicales han considerado la tradición evangélica como algo incontrolable, que se movía libremente y que pasó por una serie de etapas desde el Jesús histórico hasta la Cristología ortodoxa. El

[2] Ver G. E. Ladd, *The NT and Criticism* (1967), 153ss.
[3] *Ibid.*, 109-40.
[4] *Ibid.*, 141-69. Ver F. F. Bruce, *Tradition: Old and New* (1970), 39ss.

"criterio de disimilitud" se ha convertido en una afirmación casi sagrada para esa Crítica "ortodoxa". Sólo pueden aceptarse como auténticos los dichos de Jesús que no tengan un paralelo ni en el judaísmo ni en la Iglesia primitiva. Cuando éste se da, el dicho concreto podría haberse producido por influencias judías o cristianas.

Esta norma viola todos los derechos de la probabilidad histórica. Resulta increíble que Jesús como judío no pudiera utilizar ideas características del judaísmo, basadas a su vez en el Antiguo Testamento. Parece totalmente improbable que Jesús interpretara el Antiguo Testamento de una forma completamente diferente a la de los escribas, y que la Iglesia primitiva, al recordar a Jesús y sus palabras, no utilizara sus enseñanzas en la interpretación de su persona.[5]

Además, estos críticos ignoran la norma de la probabilidad histórica cuando tratan de crear la Historia de la tradición evangélica y afirman la existencia de varias etapas en su desarrollo: del Jesús histórico a la Iglesia judía primitiva, y de ésta a la Iglesia gentil helenista.[6] Sin embargo, estas supuestas etapas no emergen con claridad de nuestras fuentes históricas; son fruto de una reconstrucción crítica e hipotética de los materiales conservados en los Evangelios. Se basan en un presupuesto histórico general por el cual las investigaciones críticas fueron llevadas a cabo de acuerdo con la interpretación *religionsgeschichtliche* del cristianismo primitivo.[7] Esta crítica histórica no es inductiva sino que se basa en una metodología que mantiene una serie de prejuicios en cuanto a cómo debe haberse desarrollado la Historia. Los "resultados negativos radicales [de muchos críticos] se deben más a sus prejuicios que a los datos que investigan".[8]

En contraposición a esto, debe tenerse en cuenta que la tradición evangélica siempre estuvo bajo el control de testigos oculares que habían visto y oído a Jesús (ver 1 Co. 15:6). Los Evangelios adquirieron forma escrita en torno a una generación posterior a la muerte de Jesús cuando en la Iglesia todavía había testigos oculares. La influencia de estos testigos es ignorada completamente por los críticos. Según las famosas palabras de Vincent Taylor, "si los críticos tienen razón, los discípulos tuvieron que haber sido llevados al cielo inmediatamente después de la resurrección".[9]

[5] W. G. Kümmel rechaza el criterio de desemejanza y pone el peso de la prueba en los que rechazan los textos como auténticos. Ver *JR* 49 (1969), 60.
[6] Ver *Theology* de Bultmann y las obras de F. Hahn y R. H. Ruller acerca de la Cristología. Bultmann omite la fase judeo-helenista.
[7] R. Bultmann, *Existence and Faith*, ed. S. M. Ogden (1960), 52-53.
[8] F. V. Filson, *A NT History* (1964), 78. Ver la penetrante crítica de la Crítica formal de R. P. C. Hanson en *Vindications*, ed. A. Hanson (1966), 28-73.
[9] V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1936), 41. La importancia del control de la tradición por parte de los testigos oculares es reconocida por C. H. Dodd, *About the Gospels*

Las críticas formales prescinden de otro hecho: aunque la Iglesia primitiva conservó de hecho las palabras y los actos de Jesús para satisfacer sus necesidades inmediatas, una de las más urgentes era responder a las preguntas: ¿Quién fue Jesús? ¿Qué dijo y qué hizo? Para nosotros no hay ninguna discusión posible en cuanto a que la intención de los evangelistas fue dejar por escrito la memoria viva de la Iglesia, de la persona de Jesús, de sus palabras y de sus obras.[10]

Historicidad

De hecho, en los Evangelios hay muchas evidencias de que la tradición no fue remodelada completamente por la fe de la comunidad primitiva, sino que respeta un sentido histórico correcto. Hemos comentado, en nuestro estudio de la terminología mesiánica, que los Evangelios reflejan el *Sitz im Leben Jesu* ("la situación en la vida de Jesús") más que el *Sitz im Leben der Urkirche* ("la situación en la vida de la Iglesia primitiva"). Aunque la Iglesia primitiva le atribuyó el mesianismo con la libertad suficiente para que "Cristo" llegara a ser bastante pronto un nombre propio, este hecho no se introdujo retrospectivamente en los Evangelios. Jesús evitó el título de Mesías y "Cristo" como nombre propio aparece anacrónicamente sólo en raras ocasiones. La designación favorita de Jesús fue "el Hijo del Hombre", pero la Iglesia primitiva nunca lo reconoció como un título mesiánico. Aunque ésta consideró a Jesús como el Hijo de Dios, los Evangelios no le atribuyen este título, sólo le asignan el término más bien velado de "Hijo". Aunque una de las confesiones primitivas de la Iglesia es que Jesús es Señor, y Lucas lo utiliza libremente como un anacronismo deliberado, en raras ocasiones se usa para Jesús en un sentido teológico. Jesús era llamado Siervo (*pais*) en la Iglesia primitiva (Hch. 3:13, 26; 4:25, 30), pero este uso no se introduce retrospectivamente en la tradición evangélica.

Otras evidencias refuerzan la idea de que la tradición evangélica es históricamente correcta y no una creación teológica de la Iglesia primitiva. Aunque el significado redentor de la muerte de Cristo fue un elemento teológico básico en la Iglesia primitiva, los Evangelios tienen muy poco que decir sobre el sentido de la muerte de Jesús. La oración dominical tanto en Mateo como en Lucas no contiene nada que sea explícitamente cristiano. El Sermón del Monte no dice ni una palabra de la gracia de

(1950), 13s; F. V. Filson, *A NT History*, 78; O. Cullmann, *Salvation in History* (1967), 90, 98 *et passim*; B. M. Metzger, *The NT* (1965), 87; C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT* (1967), 79.

[10] Ver C. F. D. Moule, "The Intention of the Evangelists," en *NT Essays*, ed. A. J. B. Higgins (1959), 165-79; A. R. C. Leaney en *Vindications*, ed. A. Hanson (1966), 114.

Dios.[11] Además, existen pruebas de que las enseñanzas que se recuerdan de Jesús y de las necesidades de la Iglesia no se fundieron como sugiere la Crítica. Una de las cuestiones en las que más se insiste en la Iglesia primitiva era en la validez de la misión gentil y los términos en los que los gentiles podrían entrar en la Iglesia; en la enseñanza de Jesús no se advierte ningún aspecto de este problema.[12] Él centró su misión en Israel, y la Iglesia primitiva no.[13]

Se ha hablado mucho de que la Iglesia poseía una memoria correcta para informar sobre las palabras y los hechos de Cristo. Los escritores de los Evangelios no pretenden hacer una biografía moderna, y obviamente muestran una considerable libertad en la forma de explicar muchos detalles; están haciendo una descripción de Jesús. Sabían la diferencia entre el Jesús anterior a la resurrección y el Cristo glorificado,[14] y estaban interesados en narrar su historia no sólo porque sus palabras y acciones satisfacían muchas de las necesidades de la Iglesia sino por ellas mismas.[15]

El Jesús histórico

El problema de la historicidad de la descripción evangélica de Jesús se ha suscitado en gran parte debido al concepto actual de Historia y del Jesús histórico. Partiendo de las controversias teológicas de los primeros siglos, la integridad de esa descripción rara vez fue puesta seriamente en entredicho; pero el uso "crítico" actual de la investigación bíblica ha desafiado su historicidad. El surgimiento del Deísmo en Inglaterra y la Ilustración (*Aufklärung*) en Alemania causaron, en los estudios bíblicos, un impacto que permanece en la actualidad. La misma metodología secularista utilizada en las Humanidades fue aplicada a la interpretación bíblica. Este movimiento surgió, en parte, debido a presupuestos antisobrenaturalistas. Albert Schweitzer, excelente portavoz de un nuevo punto de vista, atribuye a la teología griega la creación de un "nuevo evangelio sobrenatural-histórico". El Cristo de la fórmula macedónica oscureció al Jesús histórico. "Este dogma debía ser cuestionado antes de que los hombres pudieran salir de nuevo a la búsqueda del Jesús histórico, para que pudieran captar siquiera el pensamiento de su existencia".[16] En esta expresión, el "Jesús histórico" es una frase técnica, que designa a un Jesús hipotético que podía ser interpretado exclusivamente en categorías históricas humanas,

[11] En cuanto a estas ilustraciones y otras parecidas, ver C. F. D. Moule, en *NT Essays*, 172s.

[12] A. R. C. Leaney, *Vindications*, 125.

[13] C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 66.

[14] C. F. D. Moule en *NT Essays*, 173.

[15] H. Riesenfield, *The Gospel Tradition and Its Beginnings* (1957).

comunes. La descripción evangélica de Jesús es la de un hombre divino; el "Jesús histórico" no podía serlo, porque la Historia no admite la categoría de deidad. El "Jesús histórico" es una hipótesis reconstruida a partir de los Evangelios por el método histórico-crítico basándose en presupuestos naturalistas. Este Jesús debe ser por definición total y absolutamente humano: un Jesús sin trascendencia. "Si queremos hablar del Jesús histórico, debemos acostumbrarnos en primer lugar a prescindir de los dogmas cristológicos de los Evangelios".[17] Robinson reconoce esto claramente. Dice que el "Jesús histórico" sencillamente no es idéntico a "Jesús" o a "Jesús de Nazaret", sino que es un término técnico para referirse a "lo que se puede conocer de Jesús de Nazaret por medio de los métodos científicos del historiador (...) La evidente implicación es que 'Jesús de Nazaret tal y como fue' podría ser muy diferente del 'Jesús histórico'".[18] El mérito de Bultmann es haber aclarado diáfanamente esta metodología. "El método histórico presupone que la Historia es una unidad en el sentido de un continuo cerrado de efectos en el que los eventos individuales están conectados por la sucesión de causa y efecto".[19] El "Jesús histórico es una mera hipótesis, un jeroglífico en lo que respecta a los Evangelios".[20] No se ha encontrado un "Jesús histórico" que supere con éxito la prueba de la erudición. El viejo liberalismo creía que había descubierto un profeta ético. Schweitzer descubrió un Jesús apocalíptico, que, según él mismo admite, no ayuda, sino que ofende al hombre moderno. Bultmann se muestra escéptico en cuanto a una posible reconstrucción del Jesús histórico. Los post-bultmanianos, como Bornkamm y Robinson,[21] han encontrado un Jesús existencial que consiguió una existencia auténtica. Pero ahora los post-bultmanianos parecen haber perdido su celo por una nueva búsqueda, y su interés se dirige hacia otros aspectos.[22] La futilidad de esa búsqueda ilustra el juicio de Piper de que "no hay un método satisfactorio con el que se puedan armonizar los relatos evangélicos con las ideas idealistas o positivistas modernas de la historia".[23]

Este fracaso del método histórico-crítico para descubrir a un Jesús histórico que fuera lo suficientemente importante como para explicar el surgimiento de la fe cristiana y la descripción evangélica condujeron hace tiempo a M. Kähler a postular una diferencia entre el Jesús *historische* y el Cristo *geschichtliche*. El Jesús *historische* es una creación del método histórico-crítico – un *Holzweg*, un camino que no lleva a ninguna parte. El Jesús que vivió en la Historia es el Cristo bíblico, *geschichtliche*, descrito en los Evangelios. Kähler creía en el principio de causalidad, e insistió en que sólo el Cristo que se describe en los Evangelios, en el que habitó lo sobrenatural (*übergeschichtlich*), es suficientemente importante como para explicar el surgimiento de la fe cristiana.[24] "Quienquiera que trate de explicar los comienzos del cristianismo con algún suceso no trascendental, puramente histórico, tiene que enfrentarse con la dificultad de que no parece haber ningún evento con una magnitud suficiente para que satisfaga tal necesidad".[25] El rechazo de la descipción bíblica de Jesús a favor de un Jesús histórico hipotético, y el esfuerzo por recorrer las diferentes etapas, no resultan de una investigación abierta e inductiva de nuestras fuentes, sino de presupuestos filosóficos sobre la naturaleza de la historia. Hay una muy buena razón para aceptar como básicamente correcta la descripción evangélica.

[16] A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), 3.
[17] E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (1964), 56.
[18] J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959), 26, 31.
[19] R. Bultmann, *Existence and Faith*, 291.
[20] B. Reicke en *Int* 16 (1962), 163.
[21] G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*; J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*.
[22] G. E. Ladd, "The Search for Perspective," *Int* 25 (1971), 45.
[23] O. A. Piper, "Christology and History," *Th Today* 19 (1962), 333.

Historia y fe

Las conclusiones a las que hemos llegado nos llevan a la cuestión de la relación entre historia y fe. ¿Los estudios histórico-críticos prueban la trascendencia de Jesús? ¿Cómo puede la fe serlo realmente si se establece a través de hallazgos históricos y críticos? Bultmann es uno de los más destacados defensores de la posición de que la fe debe serlo sólo en la Palabra de Dios. Si ella descansa en la verificación histórica, ya no es auténtica, se reduce a buenas intenciones del historiador.

Sin embargo, nuestro propósito no ha sido verificar la fe por medio de hallazgos críticos, ni tratar de descubrir la situación histórica en la que Jesús enseñó y vivió, porque la primera tarea de la Teología bíblica consiste en ser una disciplina descriptiva.[26] Es difícil estar de acuerdo con Jeremías en que el resultado final del estudio crítico del Jesús histórico sea "siempre el mismo: nos encontramos frente a Dios mismo".[27] La Historia no lleva necesariamente a Dios. Un ortodoxo racionalista podría admitir intelectualmente los descubrimientos de este estudio y aún así no encontrarse con Dios. La Teología y la Historia son empeños intelectuales; la fe es entrega de todo el ser. Posiblemente el historiador podría concluir que

[24] En cuanto a un análisis crítico de Kähler, ver G. E. Ladd en *Int* 25, 52-55. Es importante advertir que Bultman *et al.* utilizan estos dos términos de forma diferente a Kähler. Ver ibid., 54.
[25] C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 77.
[26] G. E. Ladd en *Int* 25, 48.
[27] J. Jeremías, *The Problem of the Historical Jesus* (1964), 21.

la pretensión de Jesús de ser el Hijo del Hombre encarnado, el unigénito Hijo de Dios es cierta, y aún así reírse de ella. La Historia está llena de hombres con complejo mesiánico. La fe constituye un segundo paso para la investigación histórica y no exigida necesariamente por ella.

Aunque la Historia no prueba la validez de mi fe, es esencial para la fe verdadera, por lo menos para la persona que se preocupa por la Historia. La mayoría de las personas acceden a la fe en respuesta a la proclamación de la Palabra de Dios sin cuestionar críticamente la historicidad de los sucesos que ella proclama. Pero cuando se ha creído en la Palabra y se toma conciencia de la Historia, si nos vemos obligados a concluir que los eventos no son históricos, es difícil entender que la fe se sostenga por sí misma. En este sentido estamos de acuerdo con Moule: "La fe *ciega* no es fe verdadera. Para creer es necesario ver, por lo menos algo. La decisión de aceptar a Jesús como Señor no se puede hacer sin pruebas históricas – sí, históricas – de Jesús. Si fuera una decisión sin ninguna evidencia histórica no sería de Jesús (persona histórica) sino únicamente de una ideología o de un ideal".[28]

Si la expresión "el Jesús histórico" es un producto de presupuestos filosóficos sobre la naturaleza de la Historia, ¿Puede la expresión "el Cristo bíblico" ser un producto de la fe? La respuesta es no. La descripción bíblica de Cristo es un producto del testimonio apostólico. Mi fe no crea una expresión, sino que mi fe en que la naturaleza de Dios y la Historia tienen un lugar para el Jesús de los Evangelios hace posible que acepte el testimonio bíblico. El ser humano consciente de la Historia necesita que se le suministre un fundamento adecuado de la fe. Pero en última instancia, la fe viene por el oír, y el oír por la Palabra de Dios (Ro. 10:17).

El secreto mesiánico

Bibliografía: D. Aune, "The Problem of the Messianic Secret," *NT* 11 (1969), 1-31; J. J. Kilgallen, "The Messianic Secret and Mark's Purpose," *BTB* (1977), 60-65; C. Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (1983).

Antes de concluir este capítulo, es necesario examinar brevemente la teoría del "secreto mesiánico". En los Evangelios encontramos otra línea importante de evidencias con respecto a la cuestión del mesianismo de Jesús en el sentido de que Él se mostró reticente en el uso de ese título. Algunas veces, cuando Jesús realizaba algún milagro que podía llamar demasiado la atención, solicitaba de las personas sanadas que no dijeran nada y que evitaran la publicidad. A un leproso le rogó encarecidamente que no dijera a nadie que había sido sanado por Él (Mc. 1:43s.). A unos demonios que le

[28] C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 78s.

reconocieron se les prohibió hablar y darlo a conocer (Mc. 1:34; 3:11s.). Cuando Jesús resucitó a la hija de Jairo, prohibió a los padres que lo dijeran (Mc. 5:43). A un endemoniado sordomudo, después de su curación, se le encargó que no hablara con nadie de su liberación (Mc. 7:36). Después de la confesión de Pedro del carácter mesiánico de Jesús, éste ordenó a los discípulos que no lo revelaran hasta después de la resurrección (Mc. 8:30; 9:9).

Esta insistencia en mantener silencio fue la base de una elaborada teoría llamada "el secreto mesiánico".[29] Wrede ha sugerido que todas estas órdenes no son históricas sino añadidos de los evangelistas. La Iglesia primitiva – así teoriza Wrede – tuvo que enfrentarse con una situación contradictoria. Tenía una tradición completamente no mesiánica sobre la vida de Jesús. Él nunca pretendió ser el Mesías, ni fue reconocido como tal en su ministerio terrenal. Sin embargo, la Iglesia primitiva llegó a creer que era el Mesías – un Mesías sobrenatural – gracias a la resurrección. ¡He aquí la contradicción! La Iglesia creyó en Jesús como un Mesías sobrenatural, pero su tradición sobre él no era mesiánica.

Para resolver esta contradicción y explicar cómo el Mesías pudo haber ignorado una tradición en ese sentido, surgió la teoría del secreto mesiánico. Jesús era el Mesías, pero no se reconoció como tal hasta después de la resurrección (Mc. 9:9 es el versículo clave). A lo largo de su ministerio, Jesús mantuvo un secreto. Por tanto, la tradición de la vida de Jesús fue no mesiánica. Se supo que Jesús era el Mesías sólo después de la resurrección. El Evangelio de Marcos une dos tradiciones – la creencia cristiana en Jesús como Mesías y una tradición en la que él no pretendía serlo – usando el recurso del secreto mesiánico.

Ésta es una teoría muy hábil, pero carece completamente de evidencias. No existe ningún dato histórico de la existencia de una tradición no mesiánica.[30] Todas las tendencias que pueden ser detectadas en la tradición son totalmente mesiánicas. La existencia de una tradición no mesiánica es una hipótesis crítica sin fundamento histórico. En Alemania se ha aceptado casi como un hecho de "ortodoxia crítica", pero muchos investigadores no están nada convencidos de ello. T. W. Manson llamó a la "Wredestrasse" ("Calle de Wrede") la "calle hacia ninguna parte".[31] No existe ninguna ra-

[31] T. W. Manson, "Present-day Research in the Life of Jesus," en *The Background of the NT and its Eschatology*, ed. W. D. Davies y D. Daube (1956), 216. Perrin ha contestado que "la Wredestrasse [Calle de Wrede] se convierte en la Hauptstrasse [Calle Principal]" (*JR* 46 [1966], 296-300), pero se puede hacer sólo con una idea miope que considera la progresista Crítica bíblica alemana como el único tipo de estudio digno de una seria consideración.

[29] Ver W. Wrede, *The Messianic Secret* (1901; versión en inglés, 1973), y A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), 336s.

[30] Esta es la tesis del interesantísimo libro de E. Hoskyns y N. Davey, *The Riddle of the NT* (1947).

zón convincente para aceptar el secreto mesiánico como un hecho histórico que fuera un elemento importante en la misión de Jesús.[32] El secreto de este carácter es análogo al secreto sobre el Reino de Dios.

Los Evangelios revelan dos líneas de evidencias. Una presenta claramente a Jesús como poseedor de una conciencia mesiánica, aceptando la designación de Mesías cuando se le aplicaba, pronunciando una bienaventuranza sobre los discípulos cuando comenzaron a captar la naturaleza de su mesianismo, y afirmándolo claramente cuando el Sanedrín le desafió. La otra, en la que Jesús no lo proclamó pública y abiertamente, sino que a menudo insistió en que aquellos que le reconocían guardaran silencio.

Esta tensión puede resolverse adecuadamente si se reconoce que Jesús sabía que era el Mesías, pero no del tipo que se esperaba. Su misión era acercar el Reino de Dios, pero no de la clase que el pueblo deseaba. De hecho fue reconocido como el Rey de Israel (Mt. 2:2; Lc. 1:32; Jn. 1:50), pero su Reino era espiritual y su misión mesiánica también lo era. En el futuro sería un Rey poderoso (Mt. 25:34), y su Reino se manifestaría con gran poder (Mt. 13:41-43; Lc. 22:29-30). Pero mientras tanto, su mesianismo no implicaba un trono, sino una cruz, no gloria sino humildad, no reinado sino muerte. Su papel actual es el del Siervo Sufriente; sólo en un futuro sería el Rey mesiánico glorioso. El concepto mesiánico del pueblo tenía que pasar por una transformación radical. Jesús no podía, por tanto, utilizar libremente la palabra Mesías, porque para la gente implicaba un carácter mesiánico que Él no tenía el propósito de cumplir. Sin embargo, como en realidad era el Mesías, honestamente no podía negar la aplicación de este término cuando se la atribuía. Porque era el Mesías; pero debía sufrir antes de entrar en su gloria (Lc. 24:26).

La conciencia de Jesús debe distinguirse de la revelación mesiánica. Los Evangelios, sin duda describen a Jesús como poseedor de una conciencia mesiánica. El hecho de que sus afirmaciones públicas de esto no sean muy frecuentes, y su énfasis en guardar silencio, deben entenderse en el ámbito de las expectativas populares respecto al Mesías, y de la autorrevelación de Jesús de una función mesiánica radicalmente diferente. Su autorrevelación mesiánica, por tanto, implica la reeducación de sus discípulos para una nueva interpretación de la misión mesiánica tal y como él la encarnaba.

[32] Ver V. Taylor, *Mark*, 122-24; C. E. B. Cranfield, *Mark*, 78-79; G. H. Boobyer, "The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel," *NTS* 6 (1960), 225-35; J. C. O'Neill, "The Silence of Jesus," *NTS* 15 (1969), 153-67; R. P. Meye, *Jesus and the Twelve* (1968), 125-36; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 71-73; idem, "The Messianic Secret," *EQ* 51 (1969), 207-15; y especialmente J. D. G. Dunn, "The Messianic Secret in Mark," *TB* 21 (1970), 92-117.

Capítulo 14

La misión mesiánica

Bibliografía: V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1937); idem, *The Atonement in NT Teaching* (1945), 13-16; J. Denney, *The Death of Christ* (1950), 17-40; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), 182s.; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 397-443; J. Jeremias, "The Sacrificial Death," *The Central Message of the NT* (1965), 40-50; L. Morris, *The Cross in the NT* (1965), 13-143; J. Jeremias, "The Passion," *NT Theology* (1971), 276-99; idem, "This Is My Body," *ET* 83 (1971072), 196-203; V. Taylor, *The Passion Narrative of Luke: A Critical and Historical Investigation* (1971, 1972); H.-R. Weber, *The Cross: Tradition and Interpretation* (1975); D. P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew* (1975); W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16* (1976); M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the NT* (1981); L. Morris, *The Atonement: Its Meaning and Significance* (1983); J. R. W. Stott, *The Cross of Christ* (1986); F. J. Matera, *Passion Narratives and Gospel Theologies: Interpreting the Synoptics through Their Passion Stories* (1986); J. Green, *The Death of Jesus* (1988).

La misión mesiánica de Jesús tiene como objetivo preparar a los hombres para el futuro Reino de Dios. Jesús tenía los ojos constantemente puestos en la venida del Reino escatológico cuando en el juicio final se llevara a cabo una separación entre los seres humanos, los justos para la vida y las bendiciones del Reino, y los malos para la condenación y el castigo. Este destino futuro depende de una decisión en el presente, porque los poderes del futuro Reino escatológico de Dios estaban presentes en Jesús, y son comunicados a los seres humanos en su persona, exigién-

doles una decisión a favor o en contra del gobierno de Dios. Los seres humanos podían encontrar los poderes del Reino escatológico futuro en la persona del Rey mesiánico. Cuando ellos se decidían por el Rey, lo cual significaba decidirse por el Reino futuro, experimentaban el perdón de sus pecados. Cuando se arrepentían y se apartaban de sus pecados para someterse al Reino de Dios, podían hacer realidad en el presente las bendiciones del Reino, aunque sólo de una forma parcial. Se veían libres de las ataduras del reino de Satanás y de la esclavitud al pecado, y experimentaban una justicia interior que era totalmente obra gratuita de Dios. La misión mesiánica de Jesús era conducir la historia del propósito redentor de Dios a un punto crítico. Con su presencia en la tierra y con su misión, introdujo en la Historia una manifestación tal de los poderes del Reino de Dios que quedaba garantizada su gloriosa consumación futura. Esta centralidad de la persona y obra de Cristo en la historia de la redención es la clave de toda la Biblia. Todo el Nuevo Testamento da testimonio de este hecho, y el Antiguo Testamento no se puede entender bien si se prescinde de él.[1] La misión mesiánica de Jesús, según está reflejada en los Evangelios, ofrece el mismo testimonio. Debido a esta crisis en la persona y misión de Cristo, el Reino futuro no sólo queda garantizado, sino que los hombres pueden ya experimentar los poderes del Reino futuro y la realidad de sus bendiciones soteriológicas.

La Iglesia primitiva interpretó la muerte de Jesús como uno de los eventos más importantes para la realización de su misión. Esto se demuestra por la antigua confesión de fe – la de 1 Corintios 15:1-3, que incluye las palabras: "Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras".

El evento de la crucifixión

Históricamente, la muerte de Jesús fue la tragedia de un hombre oprimido por el poder político. Jesús se convirtió en objeto de una hostilidad mortal por parte de escribas y fariseos rechazando su interpretación de la Ley, y socavando así todo el fundamento del judaísmo de los escribas. Fue objeto del temor y la hostilidad de las clases nobles y sacerdotales con su entrada triunfal en Jerusalén, y desafiando su autoridad en la limpieza del templo. No cabe duda de la sinceridad del Sanedrín al desear la muerte de Jesús. Como maestro religioso, representaba una amenaza para la religión farisaica, su popularidad entre el pueblo le hacía políticamente peligroso. Juan relata una reacción del Sanedrín bastante creíble históricamente: ¿Qué haremos? Porque este hombre hace muchas señales. Si le dejamos, todos creerán en él, y vendrán los romanos, y destruirán nuestro lugar santo y

[1] O. Cullmann, *Christ and Time* (1950), 81-93, 121-49.

nuestra nación" (Jn. 11:47-48). Cuando el Sanedrín condenó a Jesús por blasfemo por pretender ser el Hijo del Hombre que se sentaría a la diestra del trono de Dios (Mc. 14:64), actuó de acuerdo con lo que entendía del Antiguo Testamento. Su pecado consistió en la dureza de corazón que cegó a sus componentes, y no entendieron el significado de ese nuevo evento redentor que se revelaba en Jesús ante sus propios ojos. Pilatos tuvo que compartir la culpa de la ejecución de Jesús. Reconoció que Jesús era un hombre inofensivo y no un revolucionario peligroso, y aún así cedió ante la presión del Sanedrín y crucificó a Jesús como si hubiera sido un fanático sedicioso.

Lo que nos preocupa es la teología de la muerte de Jesús. ¿Preveyó su propia muerte? ¿Qué sentido vio en ella?

Predicciones de la Pasión

Los Evangelios dicen que Jesús predecía con claridad su Pasión. El relato evangélico hace de la confesión de Pedro del mesianismo de Jesús en Cesarea de Filipos un punto decisivo de su ministerio. Después de Cesarea de Filipos se introduce un nuevo elemento en la enseñanza de Jesús, "y comenzó a enseñarles que le era necesario al Hijo del Hombre padecer mucho, y ser desechado por los ancianos, por los principales sacerdotes y por los escribas, y ser muerto, y resucitar después de tres días" (Mc. 8:31). Esta instrucción acerca de su cercana muerte se convirtió en un elemento importante en la enseñanza de los días subsiguientes (Mc. 9:12, 31; 10:33; Mt. 17:12; 20:18, 19; Lc. 17:25).

¿Cómo debe explicarse este nuevo elemento? Un comentario crítico antiguo interpretó Cesarea de Filipos como el límite que decide las fases del ministerio de nuestro Señor: la primera fue de éxito y felicidad; la segunda, de desengaño y fracaso. En la primera parte de su ministerio, el mensaje de Jesús fue ampliamente aceptado, él mismo se sentía seguro de su éxito.[2] Sin embargo, entre los escribas y fariseos surgió hostilidad, y muy pronto resultó evidente para Jesús que su muerte era inevitable. Cesarea de Filipos representa un momento de transición en la interpretación de Jesús de su propio ministerio. Sin embargo, esta interpretación crítica ha dejado de ser popular. "Parece que los Evangelios son bastante correctos desde el punto de vista histórico puesto que dicen que el éxito y el fracaso, la popularidad y la enemistad, formaron parte de la vida de Jesús desde el comienzo".[3]

[2] R. Dunkerley, *The Hope of Jesus* (1953), interpreta la escatología sobre esta premisa básica.

[3] G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), 153.

Resulta popular cuestionar la historicidad de estos relatos acerca de la pasión basándose en que son una predicción tan detallada de lo que sucedió que deben ser un *vaticinium ex eventu* – un producto de la Iglesia primitiva a la luz de la muerte y resurrección de Jesús. Aunque es probable que la forma de ellos haya sido remodelada por la Iglesia en la preservación de la tradición, hay dos hechos que resultan impresionantes. La idea de un Hijo del Hombre sufriente se limita a las palabras de Jesús. Ya hemos visto que no hay pruebas suficientemente claras de que en el judaísmo se unieran los conceptos veterotestamentarios de Hijo del Hombre y de Siervo Sufriente; y la Iglesia primitiva nunca dio a Jesús el título de Hijo del Hombre.[4] Si aplicamos el criterio de disimilitud, deberíamos concluir que el núcleo de estos dichos parte de Jesús. Además, a no ser que Jesús hiciera una interpretación de su propia muerte, resultaría difícil explicar cómo la Teología de la expiación surgió en la Iglesia primitiva. Hace tiempo, Schweitzer criticó la teoría no mesiánica de Wrede que se basaba en que la resurrección nunca llegaría a hacer de Jesús el Mesías en el pensamiento de la Iglesia,[5] y la validez de esta crítica permanece.[6] Además la creencia en la resurrección de Jesús tampoco podría haber conseguido que la Iglesia atribuyera un valor expiatorio a su muerte. La fuente de la teología de la muerte de Jesús debe, por tanto, remontarse a Jesús mismo.

La expectativa de muerte de Jesús

La importancia de su muerte en el cumplimiento de su misión no se basa en unas cuantas predicciones. De hecho, la muerte de Jesús es uno de los temas principales de los Evangelios. Esto resulta obvio si se atiende al espacio que los evangelistas dedican a la historia de su muerte. A menudo se ha dicho que el Evangelio de Marcos es la historia de una pasión con una extensa introducción. En realidad, una de las mejores explicaciones de por qué fue escrito este Evangelio es que pretendía explicar a lectores gentiles cómo el Hijo de Dios pudo morir de una forma tan ignominiosa como la de ser ejecutado en una cruz romana.

La cuestión de la muerte de Jesús no puede separarse de la del Siervo del Señor. Hemos mantenido que Jesús entendió su misión en términos del Hijo del Hombre que cumple la misión del Siervo Sufriente,[7] y que de forma voluntaria se identificó con los hombres en su sufrimiento y muerte. Cuando Juan se mostró reacio a bautizar a Jesús, éste insistió, diciendo:

[4] Ver arriba, cap. 11.
[5] A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), 343.
[6] O. Betz, *What Do We Know about Jesus?* (1968), 86.
[7] Ver cap. 11.

"Así conviene que cumplamos toda justicia" (Mt. 3:15). Estas palabras deben entenderse en el sentido de una identificación con el pueblo. En el bautismo, Jesús se identificó con los que recibían el bautismo de Juan, aunque él no tuviera que confesar ningún pecado. La justicia a cumplir probablemente sea la de Isaías 53:11: "Por su conocimiento justificará mi siervo justo a muchos, y llevará las iniquidades de ellos".[8] Jesús comenzó su ministerio situándose al lado de los pecadores.

Ya hemos visto[9] que la voz que salió del cielo en el bautismo de Jesús utilizó el Salmo 2:7 junto a Isaías 42:1, lo cual fue un llamamiento a la misión del Siervo de Dios. Como era el Hijo de Dios, Él le había escogido para desempeñar el papel del Siervo obediente. Esta alusión al pasaje del siervo en Isaías indica que Jesús supo desde el principio que su misión mesiánica debía llevarse a cabo como Siervo Sufriente del Señor y no tanto como el rey y señor de la casa de David.

En los envangelios encontramos muchos textos que reflejan la conciencia de Jesús de que le esperaba un destino violento. Cuando se le preguntó por qué no enseñaba a sus discípulos a ayunar, Jesús contestó que los invitados a la boda no podían ayunar mientras el novio estuviera con ellos. Sin embargo, "vendrán días cuando el esposo les será quitado, y entonces en aquellos días ayunarán" (Mc. 2:20). El concepto de "novio" se considera mesiánico,[10] por lo que quitar al novio no puede ser interpretado según una experiencia humana cotidiana. Indica, al contrario, que Jesús esperaba para Él algún destino poco usual y que produciría un gran dolor a sus discípulos. Ocurriría un suceso trágico que perturbaría las celebraciones que normalmente acompañaban al gozo del novio y de sus amigos. Esto no puede ser otra cosa más que la muerte.

En una ocasión Santiago y Juan fueron a Jesús para pedirle que se les concediera un lugar de honor en el Reino venidero. Jesús contestó: "No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber del vaso que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?" (Mc. 10:38). El vaso es sin duda de sufrimiento y muerte;[11] pero a la luz del uso de esta metáfora en el Antiguo Testamento, parece que Jesús está pensando en el vaso de la ira de Dios contra el pecado.[12]

[8] L. Morris, *The Cross in the NT* (1965), 41.
[9] Cf. antes, cap. 12.
[10] La metáfora del esposo nunca se aplica al Mesías en el judaísmo tardío; pero éste es el significado obvio en Mc. 2:20. Ver J. Jeremías, *TDNT* 4:1102ss.
[11] W. G. Kümmel, *Die Theologie des NT* (1969), 77.
[12] C. E. B. Cranfield, *Mark* (1959), 337. Cranfield enumera muchas referencias del Antiguo Testamento.

La misma idea de estar destinado a la muerte aparece en Lucas 12:50: "De un bautismo tengo que ser bautizado; y ¡cómo me angustio hasta que se cumpla!" Este dicho indica no sólo que Jesús es consciente de que lo que le espera es la muerte, sino que, de alguna forma, su muerte es la meta de su misión.

En la última cena Jesús dijo a sus discípulos: "Todos os escandalizaréis de mí esta noche; porque escrito está: Heriré al pastor, y las ovejas serán dispersadas" (Mc. 14:27). Ésta es una cita de Zacarías 13:7. El profeta no ve sólo el homicidio del pastor y la dispersión del rebaño, sino también la purificación de un remanente que sobrevive y que se convierte en el pueblo de Dios en el tiempo de salvación. Zacarías no dice cómo se va a realizar su purificación. Sin embargo, en el contexto encontramos una pista. En el día de la lamentación por aquél "a quien traspasaron" (Zac. 12:10), se abrirá un manantial para la casa de David para que se purifique de su pecado y de su inmundicia (Zac. 13:1). Esto nos lleva a pensar en una muerte sustitutoria por el rebaño.[13] Este pasaje ilustra la forma en la que el pensamiento de la muerte de Jesús absorbía su mente y le llevó a ponderar el significado de las profecías del Antiguo Testamento.[14]

Estos pasajes sugieren que Jesús es consciente no sólo de que es el Hijo de Dios y aquél a través del cual Dios trae su Reino a los seres humanos; su misión también incluye sufrimiento y muerte. En las predicciones de su muerte y en los pasajes que hemos mencionado, no hay demasiadas explicaciones de la razón de su muerte o de su significado teológico. Sencillamente, se ve como un elemento esencial de su misión.

El significado de la cruz

Hay dos lugares en los que Jesús dice algo sobre el significado de su muerte: en Marcos 10:45 y en la última cena. Después de la petición de Santiago y Juan, y de la respuesta de Jesús Marcos añade: "el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos". Estas palabras, a menudo han sido atribuidas a la influencia paulina en la última formación de la tradición evangélica,[15] pero no existe una buena razón para rechazar su autenticidad. "Cualquiera que considere el núcleo de las palabras eucarísticas como genuino no vacilará en derivar de Jesús la sustancia de este *logion*".[16]

[13] J. Jeremías, *NT Theology* (1971), 297.
[14] V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1937), 147.
[15] W. Parsons, *The Religion of the NT* (1939), 129s.
[16] J. Jeremías, *NT Theology*, 294. Ver también F. Büchsel, *TDNT* 4:342.

Los tres Evangelios, y Pablo, registran palabras de Jesús para instituir la última cena entre sus discípulos. Sin embargo, encontramos algunas variantes, que no dejan de sorprendernos, y lo hacen porque cabría pensar que las palabras de Jesús para instituir ese rito cristiano tendrían que recordarse con precisión. Mateo (26:28) sigue a Marcos (14:24): "Esto es mi sangre, del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados".[17] Mateo también sigue a Marcos cuando Jesús dice que no beberá más del fruto de la vid hasta que lo haga de nuevo "en el reino de Dios" (Mc. 14:25). Pablo añade una explicación con una referencia escatológica: "Todas las veces que (...) bebiéreis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga" (1 Co. 11:26).

Resulta interesante que éstos sean los únicos textos (Mc. 10:25 y la última cena) que hablan del significado de la muerte de Jesús. La muerte como un elemento esencial para su misión mesiánica se encuentra a través de todo su ministerio, como ya hemos visto. Sin embargo, la mayoría de los textos de la Pasión no incluyen ninguna *Teología* de la misma. Si la tradición evangélica hubiera sido replanteada en términos de la fe cristiana primitiva de forma tan completa como afirma la Crítica, cabría esperar que hubiera una interpretación teológica mucho más elaborada en los relatos de la Pasión. Según la tradición que ha llegado hasta nosotros, Jesús habló sólo en algunas ocasiones del significado de su muerte. De estos pasajes se pueden sacar las conclusiones siguientes.

La muerte de Jesús es mesiánica

Esto se deduce en parte de las pruebas citadas de que Jesús consideró su muerte como un elemento esencial de su ministerio, y, en parte por el lenguaje que usa en las predicciones de sus sufrimientos: "Le era necesario al Hijo del Hombre sufrir mucho" (Mc. 8:31). Jeremías dice que éstas no pueden ser palabras de Jesús, porque en las lenguas semíticas no hay ninguna palabra que se corresponda con la palabra griega *dei* ("era necesario").[18] Que este argumento no es concluyente se demuestra porque *dei* se utiliza varias veces en la Septuaginta, sobre todo en la traducción de Daniel 2:28: "Hay un Dios en los cielos, el cual revela los misterios, y él ha hecho saber al rey Nabucodonosor lo que ha de (*dei*) acontecer en los postreros días". Ésta quizá no sea una traducción exacta del arameo. Hay, por tanto, una buena razón para concluir que el *dei* de Marcos puede representar el significado de las palabras de Jesús.

[17] Lc. 22:20 contiene las mismas palabras en una famosa "no-interpolación" lucana. Ver E. E. Ellis, *Luke* (1966), 253-54.
[18] J. Jeremías, *NT Theology*, 277.

Algunos podrían interpretar que esta necesidad pertenecía a la esfera externa y que, por tanto, Jesús reconoció que, dado el desarrollo de los eventos, estaba claro que su muerte era inevitable. La consecuencia es que cooperaría con lo inevitable para transformar una necesidad externa en una experiencia de valor religioso. Sin embargo, esta interpretación no armoniza con las evidencias, porque cuando Pedro censuró a Jesús por anunciar la proximidad de su muerte, Jesús a su vez censuró a Pedro con las palabras: "¡Quítate de delante de mí, Satanás! porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres" (Mc. 8:33). Pedro pensaba en un nivel puramente humano; a estas alturas todavía era incapaz de ponerse a la altura del pensamiento de Dios. La muerte de Jesús no era meramente un resultado de acciones humanas; formaba parte del propósito divino: era un asunto de Dios. Esta interpretación se apoya en la censura a Pedro, innecesaria por otra parte, en la cual se le llama portavoz de Satanás. Esto sugiere que el propósito de Satanás era apartar a Jesús de la muerte; o por lo menos que dicho propósito se vería cumplido si éste se apartaba de la senda que conduce a la muerte. Por tanto, la muerte de Jesús es uno de los elementos más profundos de su misión mesiánica y de hecho era el propósito que Dios tenía para Él.

Esta interpretación es reforzada por el lenguaje de Marcos 10:45: "El Hijo del Hombre vino para dar su vida en rescate por muchos". Dar la vida es el objetivo por el que vino Jesús; la consumación y el propósito de su misión mesiánica se culminan en la entrega de la vida. Su muerte no será simplemente el resultado de fuerzas externas que llegan a un punto culminante desafortunado y trágico; es más bien la realización del propósito mismo de su misión, la manifestación más elevada de toda su vida al servicio de Dios y del ser humano.[19]

Que la muerte de Jesús es una parte esencial de su misión mesiánica aún se explicita más en Juan que en los Sinópticos. Juan dice muy claramente que la muerte de Jesús no es simplemente un evento histórico; también es un acto redentor voluntario de Jesús: es el buen pastor que da su vida (*psyche*) por las ovejas (Jn. 10:11, 15, 17). Si no se incluyera en su misión mesiánica, nadie podría quitarle la vida. Su muerte es un acto voluntario; éste es el encargo que ha recibido de su Padre (Jn. 10:18).

La muerte de Jesús es expiatoria

El significado redentor de la muerte de Jesús puede apreciarse en Marcos 10:45 que trata del rescate. En este pasaje en que el Hijo del Hombre

[19] Se ha argumentado que la causa de la muerte de Jesús no fue nada externo sino un acto deliberado de su voluntad. Ver J. Wilkinson, *ET* 83 (1971-72), 104-7.

dará su vida (*psyche*) por muchos subyacen una serie de ideas. La primera es que la vida (*psyche*) de una persona se puede ganar o perder. "¿De qué aprovechará al hombre si ganare todo el mundo, y perdiere su alma?" Cuando la vida del hombre se ha perdido, no hay forma posible de volverla a ganar. No hay un precio suficiente que lo puede redimir. El mundo entero no tiene suficiente valor para rescatar una vida cuando se ha perdido. Viendo perdida la vida de muchos, Jesús da su vida para redimirlos.

El segundo concepto es el de rescate. "La idea de rescate (*lutron*) era bastante común en el mundo helénico y significaba el precio que se pagaba para liberar a un esclavo,[20] o rescatar a prisioneros de guerra u obtener la liberación de alguna atadura. La idea judía es la misma. "El dinero del rescate (...) equivale a la vida perdida".[21] Esta palabra también tiene un significado más amplio como ofrenda vicaria, ofrenda expiatoria, que tiene *asham* en Isaías 53:10.[22] El objetivo de la misión de Jesús era dar la vida como precio del rescate para que aquellos cuyas vidas se habían perdido pudieran volver a ganarlas. No debemos retroceder ante este concepto de rescate por al uso que hicieron de él los Padres griegos primitivos, que lo interpretaron como precio pagado al diablo para que las personas pudieran ser rescatadas de su control. Orígenes enseñaba que Dios había ofrecido el alma de Cristo al diablo a cambio de las almas de los seres humanos, y Satanás, tras aceptar el trato, se dio cuenta de que no podía retener a Cristo después de haberlo tenido en su poder. Gracias a esta estratagema divina, el demonio perdió su dominio tanto sobre las personas como sobre Cristo. La cruz, a veces, se interpretaba como el señuelo con el que Dios atrapó al demonio, o como una ratonera con el cebo de la sangre de Cristo para atrapar al demonio.[23] No hay ningún indicio ni en las enseñanzas de nuestro Señor ni en la enseñanza posterior de Pablo de que la vida de Cristo fuera un pago hecho al demonio. Jesús sí vio, sin embargo, su muerte como el precio con el que se podían rescatar las vidas perdidas de las personas; pero no explica cómo ocurrió esto. Debemos examinar Isaías 53 para encontrar los antecedentes de este concepto; ahí el siervo del Señor entrega su alma a la muerte, se contará entre los pecadores, y llevará el pecado de muchos (v. 12).[24]

La muerte de Jesús es sustitoria

La muerte de Jesús no sólo es redentora; la expiación se realiza con la sustitución. Debe reconocerse un elemento de sustitución tanto en el su-

[20] A. Deissmann, *Light from the Ancient Near East* (1910), 331ss.
[21] F. Büchsel, *TDNT* 4:341.
[22] J. Jeremías, *NT Theology*, 293.
[23] Cf. H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (1953), 126s., para referencias.
[24] Cf. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 102.

puesto concepto general como en el lenguaje concreto que se emplea.[25] La preposición que se utiliza en Marcos 10:45 es *anti*, que significa concretamente "en lugar de". Los muchos que han perdido su vida serán redimidos porque Jesús pone la suya en su lugar. En este pasaje no se explica qué conlleva este elemento de sustitución, ni tampoco podemos esperar una explicación satisfactoria antes de que haya ocurrido el evento. Como hemos visto, el hecho mismo de la muerte mesiánica era una piedra de tropiezo para los discípulos. Por tanto, tampoco deberíamos esperar encontrar una doctrina elaborada de la expiación. Sin embargo, los elementos básicos están en realidad presentes, incluso el elemento de sustitución. Este factor es admitido por escritores actuales como Vincent Taylor. "Sin duda, contiene una idea de sustitución, ya que se hace algo por muchos que no pueden hacer por sí mismos".[26]

La muerte de Jesús es sacrificial

La muerte de Cristo no es sólo sustitoria; también es sacrificial. La descripción del siervo sufriente en Isaías 53, que, como hemos visto, está en el trasfondo de la interpretación que nuestro Señor hace de su muerte, contempla al siervo de Dios ofrendando su alma por el pecado (Is. 53:10).[27] El elemento sacrificial está presente en las palabras de Jesús en la última cena. No sólo ha de ser destruido su cuerpo; cuando ofrece la copa a sus discípulos, dice: "Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada" (Mc. 14:24). El relato de Mateo añade las palabras "para remisión de los pecados" (Mt. 26:28). La forma de 1ª Corintios 11:25 difiere ligeramente. "Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre". En el pacto de Sinaí y en el del perdón se encuentran los antecedentes de esta enseñanza que, sin duda, no puede ser sino la de un nuevo pacto. Cuando Moisés recibió la Ley de la mano de Dios, tomó la sangre de las ofrendas cruentas y de las ofrendas de paz para rociar la mitad de ellas sobre el altar. Después de leer al pueblo el pacto y conseguir la promesa de obediencia, roció la otra mitad de la sangre sobre el pueblo, diciendo: "He aquí la sangre del pacto que Jehová ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas" (Éx. 24:8). Este pacto está relacionado con el sacrificio, pero no se menciona el perdón de pecados.

[25] Cf. F. Büchsel, "Lytron," *TDNT* 4:343.

[26] V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 104. Taylor prefiere el término "representativo" en lugar de sustitutivo; y aunque se ve obligado a reconocer el elemento sustitutivo en este dicho de nuestro Señor, es evidente que no está dispuesto a admitir sus implicaciones. Cf. 282s.

[27] Cf. H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 129, donde se reconoce plenamente la muerte del siervo como sacrificio. Ver también los paralelos que cita Jeremias, *NT Theology*, 286-87.

El *segundo pacto* es en concreto un pacto de *perdón*. Dios prometió por medio del profeta Jeremías un nuevo pacto por medio del cual escribiría la Ley en el corazón de su pueblo y entraría en una nueva relación intima con él en la que perdonaría su iniquidad y ya no recordaría más su pecado (Jer. 31:34). Por el símbolo de la copa, Jesús en efecto afirma el cumplimiento de este nuevo pacto, cuyo objetivo es el perdón de pecados. Además este nuevo pacto está asociado con su cuerpo destrozado y su sangre derramada por muchos. Esta terminología implica la cuestión fundamental del significado de la sangre derramada. Algunos estudiosos reconocen formalmente por lo menos un elemento sacrificial y aún así insisten en que el significado primordial del derramamiento de sangre es liberar la vida, que se pone de esta manera a disposición de los hombres para que participen de ella.[28] Por otra parte, Taylor niega explícitamente que las alusiones bíblicas a la sangre sean sinónimos de muerte. La sangre de Cristo significa más bien "la vida de Cristo, entregada libremente y ofrecida por los hombres".[29] Con la sangre del pacto, Jesús quería expresar que "su vida, entregada a Dios y aceptada por él, se ofrece también a las personas y se pone a su disposición. La copa es un símbolo de esta vida; pero, como se les da para beber, es más que un símbolo. Es un medio de bendición, una oportunidad para apropiarse de ella. No se transforma en sangre, sino que es un vehículo de la vida entregada por muchos en el derramamiento de sangre".[30] Este concepto del derramamiento de sangre como símbolo de vida derramada y puesta a disposición de los seres humanos fue defendida por el Obispo Westcott[31] y ha encontrado una calurosa acogida entre muchos estudiosos ingleses. Por muy atractiva que parezca esta interpretación, el concepto bíblico de la sangre derramada no es el de vida liberada; es el de vida entregada en la muerte, sobre todo en la forma de muerte sacrificial. La sangre derramada no es vida entregada por otros, es vida entregada en la muerte. La sangre de Cristo es sinónimo de la muerte de Cristo, porque el derramamiento de sangre conlleva la destrucción de la vida. La sangre de Cristo es "sólo una expresión más fuerte que la de la muerte de Cristo en su significado redentor".[32] La sangre de Cristo derramada por muchos se refiere a su muerte sacrificial de la que muchos obtendrán provecho. Que sus discípulos tengan que beber de la copa no

[28] V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 125, 124, 138.

[29] *The Atonement in NT Teaching* (1945), 63.

[30] V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 138.

[31] B. F. Westcott, *The Epistles of St. John* (1883), 34-37.

[32] Cf. A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture* (1947), 8 y 9, y la literatura allí citada.

simboliza una participación en su vida sino más bien compartir las bendiciones redentoras que produce la muerte sacrificial de Cristo.

La objeción de que esta enseñanza acerca de la muerte redentora sacrificial difícilmente puede ser una enseñanza genuina de nuestro Señor porque no armoniza con la totalidad de su instrucción sobre la naturaleza de Dios y no se puede mantener, ya sea por la exégesis de textos concretos o por la enseñanza de Jesús sobre la naturaleza de Dios. A veces se ha insistido en que el tema central de la enseñanza de nuestro Señor acerca de Dios y del perdón de pecados es que Él, por su disposición paternal hacia los seres humanos, les perdona los pecados gratuitamente sin ninguna necesidad de sacrificio o expiación. La parábola del hijo pródigo se ha citado a menudo como una ilustración de este perdón gratuito, no mediado, de Dios. El padre perdonó al hijo cuando regresó a casa sin sacrificio ni derramamiento de sangre. Éste, sin embargo, es un argumento peligroso, porque en la parábola del hijo pródigo, no hay ningún mediador de ninguna clase; y si sobre la base de esta parábola fuéramos a eliminar la expiación, deberíamos eliminar también la mediación de cualquier salvador. Esta parábola tiene el propósito de enseñar una verdad, a saber, la naturaleza del amor de Dios hacia los pecadores. No se puede edificar sobre una sola parábola una teología del perdón.

Hemos visto ya que la enseñanza de Jesús sobre la naturaleza y la forma de ser de Dios implica el reconocimiento de que Dios es tanto amor como perdón vindicador. En otras palabras, Dios es amor santo. Como Dios es amor, perdona los pecados de las personas; y como su amor es santo, otorga este perdón por medio de la muerte expiatoria de Cristo. Aunque Taylor no ha reconocido adecuadamente todo lo que implica la muerte de Cristo, se ha expresado muy correctamente al decir: "La idea de que a un Dios santo no se le debe ningún acto de apaciguamiento, o que las personas no lo necesitan, es una noción moderna que sería calumnioso atribuir al mundo antiguo; y decir que Jesús no puede haber hablado de su muerte de esta forma es modernizar su figura y su pensamiento".[33]

La muerte de Jesús es escatológica

La muerte de Cristo tiene un significado escatológico, porque dijo: "De cierto os digo que no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba de nuevo en el Reino de Dios" (Mc. 14:25). La muerte de Cristo crea una nueva comunión que sólo se hará completamente realidad en el Reino escatológico de Dios. Esta orientación escatológica también se aprecia en el

[33] V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 105.

comentario de Pablo: "Todas las veces que comiéreis este pan, y bebiéreis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga" (1 Co. 11:26).

La experiencia de la cruz

Dos detalles de la pasión de Jesús sugieren un significado mucho más profundo que la muerte física, por terrible que ésta fuera. Los tres Sinópticos recogen la oración de Jesús en su agonía de Getsemaní para que su Padre apartara de él "esta copa" (Mc. 14:36). Lucas añade que pasó por una angustia espiritual tan grande que "era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra" (Lc. 22:44).

Cullmann contrasta las muertes de Sócrates y Jesús, y dice que Sócrates murió de forma impasible y heroica, mientras que Jesús lo hizo con verdadero temor a la muerte.[34] Cullmann reconoce que la muerte de Jesús significaba que iba a separarse de Dios, y ser entregado en manos del enemigo; pero éste parece ser el significado de la muerte para todos los seres humanos. "Es ajeno al espíritu de Jesús que pidiera que se le apartara la copa si no se refiere más que a un sufrimiento y a una muerte personal",[35] sobre todo a la luz de los martirios cristianos subsiguientes en los que los hombres sufrieron con gozo la misma clase de muerte por amor a Jesús. Tiene que haber algo más profundo que simplemente la muerte física. En el Antiguo Testamento, la copa es una metáfora de castigo y de retribución divina por el pecado.[36] En su identificación con los seres humanos pecadores, es el objeto de la ira santa de Dios contra el pecado, y en Getsemaní, al acercarse la hora de la Pasión, se pone de manifiesto el horror completo a esa ira.[37] Aunque sabía que su muerte formaba parte del núcleo de su misión mesiánica, y aunque se había propuesto cumplirla, lo terrible de la copa de la ira de Dios contra el pecado le lleva a pedir gimiendo la liberación: "si fuese posible" (Mc. 14:35). Aún así, se somete en entrega total para cumplir su misión.[38]

El segundo evento es el grito de abandono en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (Mc. 15:34). Esto es en realidad una cita del Salmo 22:1, y sin duda significa, por lo menos, que Jesús posee una humanidad sufriente.[39] La idea de que Jesús experimentó un sentimiento de abandono total por parte de su Padre es más satisfactoria.[40] Sin

[34] O. Cullmann, *Immortality or Resurrection?* (1958), 19ss.
[35] V. Taylor, *Mark* (1952), 554.
[36] *Loc. cit.*
[37] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 433.
[38] Ver V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 152; L. Morris, *The Cross in the NT*, 46-48.
[39] S. E. Johnson, *Mark* (1960), 256.
[40] V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 160s.

embargo, es posible que "el peso del pecado del mundo, su total autoidentificación con los pecadores, implicara no sólo el sentimiento de abandono del Padre, sino un abandono real".[41]

La victoria de la muerte de Jesús

Algunos textos de Juan señalan otro aspecto del significado de la muerte de Jesús. Hemos visto que en la raíz misma de la misión de Jesús hay una lucha espiritual con los poderes del mal. En la persona y misión de Jesús el Reino de Dios estaba triunfando sobre el reino de Satanás. Juan indica que esta lucha se extiende hasta la cruz. La hora de la muerte significaba que "el príncipe de este mundo" trataba de destruir a Jesús. La traición de Judas se describe como un acto motivado por el demonio (6:70; 13:2, 27). Sin embargo la muerte de Jesús significa que el príncipe de este mundo es "echado fuera" (Jn. 12:31; ver también 16:11). De todos modos, hasta cierto punto, el evangelista no trata de describir esto, la muerte de Jesús" es tanto un acto de Satanás como un acto en el que Jesús obtiene la victoria sobre Él.[42]

[41] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 458; ver L. Morris, *The Cross in the NT*, 48s.; D. H. C. Read, "The Cry of Dereliction," *ET* 68 (1956-57), 260-62.

[42] L. Morris, *The Cross in the NT*, 170s.

Capítulo 15

Escatología

Bibliografía: T. W. Manson, "The Final Consummation," *The Teaching of Jesus* (1935), 244-84; V. Taylor, "The Apocalyptic Discourse of Mark 13," *ET* 60 (1948-49), 94-98; A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950); C. K. Barrett, "NT Eschatology," *SJTh* 6 (1953), 136-55, 225-43; C. E. B. Cranfield, "Mark 13," *SJTh* 6 (1953), 189-96, 287-303; 7 (1954), 284-303; O. Cullmann, "The Return of Christ," en *The Early Church*, ed. A. J. B. Higgins (1956), 141-62; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957); G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen* (1957); J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957); F. F. Bruce, "Eschatology," *London Quarterly and Holborn Review* 27 (1958), 99-103; H. P. Owen, "The Parousia in the Synoptic Gospels," *SJTh* 12 (1959), 171-92; T. F. Glasson, *The Second Advent* (1963³); W. G. Kümmel, "Futuristic and Realized Eschatology in the Earliest Stages of Christianity," *JR* 43 (1963), 303-14; I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (1963); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), 444-539; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 303-26; A. L. Moore, *The Parousia in the NT* (1966); R. H. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition* (1970); G. F. Snyder, "Sayings on the Delay of the End," *BR* 20 (1975), 19-35; G. R. Beasley-Murray, "NT Apocalyptic – A Christological Eschatology," *Rev and Exp* 72 (1975), 317-30; F. F. Bruce, "A Reappraisal of Jewish Apocalyptic Literature," *Rev and Exp* 72(1975), 305-15; G. E. Ladd, *The Last Things* (1978); K. Brower, "Mark 9:1: Seeing the Kingdom in Power," *JSNT* 6 (1980), 17-41; D. Wenham, "'This generation will not pass': A Study of Jesus' Future Expectation in Mark," en *Christ the Lord*, ed. H. Rowdon (1982); C. E. B. Cranfield, "Thoughts on NT Eschatology," *SJTh* 35 (1982), 497-512; M. D.

Hooker, "Trial and Tribulation in Mark 13," *BJRL* 65 (1982), 78-99; G. R. Beasley-Murray, "Second Thoughts on the Composition of Mark 13," *NTS* 29 (1983), 414-20; D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (1983); P. D. Hanson (ed.), *Visionaries and Their Apocalypses* (1983); E. Schweizer, "The Significance of Eschatology in the Teaching of Jesus," en *Eschatology and the NT*, ed. H. Gloer (1988), 1-13; M. J. Harris, *From Grave to Glory: Resurrection in the NT* (1990); B. Witherington III, *Jesus, Paul, and the End of the World: A Comparative Study in NT Eschatology* (1992); G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse* (1993).

El tema de la Escatología es uno de los problemas más difíciles de los Sinópticos. Además se añaden algunas cuestiones muy complejas que en este capítulo sólo mencionaremos brevemente, presentando algunas conclusiones sin su debida argumentación.

Escatología individual: el estado intermedio

Jesús no proporciona mucha información sobre el destino del individuo aparte de su lugar en el Reino escatológico de Dios. En el Nuevo Testamento se distingue claramente entre el Hades, el estado intermedio, y el Gehenna (infierno), el lugar del castigo final. Hades es el equivalente griego del Seol del Antiguo Testamento. En el Antiguo Testamento, la existencia humana no acaba con la muerte, sino que sigue existiendo en el más allá. No se habla del alma o del espíritu que desciende al Seol; los seres humanos siguen existiendo como "sombras" (*rephaim*). Los *rephaim* son "continuaciones débiles y difuminadas de seres vivos que han perdido su fuerza vital" (Sal. 88:11; Pr. 2:18; 19:18; 21:16; Job 26:5; Is. 14:9). No son "almas extintas sino vidas con poca sustancia".[1] El *Seol*, donde se reúnen las sombras, se describe como un lugar inferior (Sal. 86:13; Pr. 15:24; Ez. 26:20), una región de oscuridad (Job 10:22), un país de silencio (Sal. 88:12; 94:17; 115:17). Aquí los muertos, que están reunidos en tribus (Ez. 32:17-32), reciben a los moribundos (Is. 14:9, 10). Seol no es tanto un lugar como el estado de los muertos. No es la no existencia, pero no es vida, porque ésta sólo se puede disfrutar en la presencia de Dios (Sal. 16:10, 11). Seol es la forma que tiene el Antiguo Testamento de afirmar que la muerte no acaba con la existencia humana.

En el Antiguo Testamento hay algunas insinuaciones de que la muerte no podrá destruir la comunión que el pueblo de Dios ha disfrutado con Él. Como Dios es el Dios vivo y el Señor de todo, no abandonará a su

[1] R. F. Schnell, *IDB* 4:35.

pueblo en el Seol, sino que les capacitará, de una forma que no se especifica, para disfrutar de una comunión ininterrumpida con Él (Sal. 16:9-11; 49:15; 73:24; Job 19:25-26).[2] Estos pasajes no contienen la enseñanza de un estado intermedio de bienaventuranza, apuntan a ello. Los salmistas no pueden concebir que la comunión con Dios pueda ser destruida, ni siquiera por la muerte.

En el Antiguo Testamento, el Seol no es un lugar de castigo. El destino de los justos y de los injustos es el mismo. En el judaísmo surge una doctrina distinta del Seol como lugar de bendición para los justos pero de sufrimiento para los injustos (*1 En.* 22-23; 4 Esd. 7:75-98).

Jesús no dice casi nada del Hades. La palabra aparece muy pocas veces (Mt. 11:23 = Lc. 10:15; Mt. 16:18) dando por sentado un concepto ya conocido. En una parábola Jesús asume las ideas de la época sobre el Hades para poner de manifiesto el peligro al que se enfrentan los seres humanos si se niegan a escuchar la palabra de Dios. La parábola del rico y Lázaro (Lc. 16:19-31) se ha entendido a menudo como un pasaje didáctico que enseña explícitamente la situación de los muertos. Esto, sin embargo, no está tan claro, porque si éste es un texto didáctico, propone algo contrario al resto de las enseñanzas de Jesús, a saber, que la riqueza merece el Hades y la pobreza se recompensa *per se* con el paraíso.[3] La parábola no es un comentario sobre el contexto social de la época, ni tampoco pretende proporcionar determinadas enseñanzas sobre el más allá. En realidad no se trata de un relato sobre el rico y Lázaro, sino de los cinco hermanos. Jesús utilizó un determinado material de su época para enseñar que si las personas no escuchaban la palabra de Dios, ni siquiera un milagro como la resurrección podría convencerles.[4]

Sólo en una ocasión, Jesús aclara algo sobre el destino de los justos. Al ladrón moribundo que manifestó su fe en Jesús en la cruz, él le prometió: "De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc. 23:43). He aquí una clara afirmación de que el alma o espíritu del que muere estaría con Jesús en la presencia de Dios. "Paraíso", que significa "parque" o "jardín", se utiliza en la LXX para referirse al jardín del Edén (Ez. 28:13; 31:8) y a veces para la era mesiánica en la que serán restauradas las condiciones del Edén (Ez. 36:35; Is. 51:3). También se utiliza esta palabra en la literatura intertestamentaria para la era mesiánica bienaventurada (*Test. Levi* 18:10s.; *Test. Dan* 5:12; 4 Esd. 7:36; 8:52; *Ap. Bar.* 51:11). En esta literatura también se desarrolla la idea de que los muertos bienaventurados descan-

[2] Ver R. Martin-Achard, *From Death to Life* (1960), 146-81.
[3] J. Jeremías, *The Parables of Jesus* (1963), 184.
[4] *Ibid*, 186s.

saban en un jardín divino (*1 En.* 60:7, 23; 61:12). La palabra sale sólo tres veces en el Nuevo Testamento – en el pasaje de Lucas, en 2 Corintios 12:3 y en Apocalipsis 2:7 – y se refiere sencillamente a la morada de Dios. Debemos concluir, por tanto, que Jesús no proporciona ninguna información sobre el estado de los injustos que han muerto, y sólo afirma que los justos que lo han hecho están con Dios.

Resurrección

Es evidente que el destino individual se entiende como resurrección corporal. En varias ocasiones Jesús resucitó a personas muertas. Estos no son milagros aislados sino señales de la era mesiánica.[5] Es obvio que Jesús compartía la idea judía sobre la resurrección. En el Antiguo Testamento encontramos un precedente de ella en Isaías 26:19, y una afirmación positiva en Daniel 12:2. Aunque en el judaísmo no existía una escatología ortodoxa y en la literatura de la época hay una gran variedad de ideas, la resurrección pasó a ser una creencia común de los judíos,[6] con excepción de los saduceos, que la negaban. Esto proporciona ciertos antecedentes para la deshonesta pregunta sobre la mujer que había tenido siete maridos (Mc. 12:18-23). Jesús contestó que la vida resucitada es diferente de la actual: ya no se morirá más y por tanto no se necesitarán las funciones naturales de hombre y mujer. Es importante advertir que Jesús no dice que los hombres se convertirán en ángeles – sólo que serán *como* ángeles, ya que no morirán (Mc. 12:25). Lucas añade que la resurrección introduce a los seres humanos en la vida de la era futura, es decir, el Reino de Dios. En Lucas 14:14 hay otra referencia casual a la resurrección: "Te será recompensado en la resurrección de los justos".[7]

Infierno

La palabra que utiliza al Nuevo Testamento para designar el lugar del castigo final es *Gehenna*, que procede del hebreo *ge hinnom*. *Ge hinnom* era un valle situado al sur de Jerusalén donde se ofrecían sacrificios a Moloc en los días de Acaz y Manasés II (2 R. 16:3; 21:6). Las amenazas de juicio pronunciadas en Jeremías 7:32; 19:6 sobre este valle siniestro representan la razón por la que en la literatura apocalíptica se llega a equiparar con el infierno del juicio final.[8] En los Sinópticos, Gehenna es un lugar de tormento eterno de fuego inextinguible (Mc. 9:43, 48). Aunque sólo los cuerpos de las personas están en el sepulcro, todos pueden ser arrojados en el infierno (Mt. 10:28). Éste se describe como un abismo ígneo (Mc. 9:43), como un horno de fuego (Mt. 13:42, 50), como un fuego eterno preparado para el demonio y sus ángeles (Mt. 25:41). En los Evangelios no se describen los castigos que se sufren en él, algo muy frecuente en los escritos apocalípticos.

Por otra parte, el castigo final se describe como una experiencia de las tinieblas (Mt. 8:12; 22:13; 25:30). Esto sugiere que tanto el fuego como las tinieblas son metáforas que representan lo indescriptible. "Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad" (Mt. 7:23); "de cierto os digo que no os conozco" (Mt. 25:12). La esencia del infierno es la exclusión de la presencia de Dios y del disfrute de sus bendiciones.

[5] A. Oepke, *TDNT* 1:370.
[6] *Loc. cit.*
[7] Ver el interesante comentario de Oepke acerca de este versículo en *ibid.*, 371.
[8] J. Jeremías, *TDNT* 1:657.

La idea de Jesús acerca del futuro: las fuentes

Gran parte de la escatología de Jesús, tal y como la refieren los Sinópticos, se relaciona con los eventos que acompañan a la venida del Reino escatológico de Dios. Las ideas escatológicas están presentes en toda su enseñanza. En los Evangelios encontramos dos discursos escatológicos: uno en Lucas (17:22-37) que responde a la pregunta de los fariseos sobre el tiempo de la venida del Reino, y el discurso del monte de los Olivos (Mc. 13; Mt. 24; Lc. 21). Mateo añade bastante material escatológico, parte del cual también está en Lucas (Mt. 24:27-51), y tres parábolas escatológicas (Mt. 25) que se encuentran sólo en el Primer Evangelio.

Hay dos hechos por los que resulta obvio que ni siquiera ése es un discurso completo de Jesús. Esto no quiere decir que no sea escatológico, porque ciertamente lo es. Sin embargo, los tres relatos de ese sermón, tal y como ha llegado hasta nosotros, obviamente son el resultado de un trabajo editorial de los evangelistas, basado en la tradición.[9] Esto queda demostrado por el hecho de que Marcos 13:9b-12 no se recoge en Mateo 24 pero sí en Mateo 10:17-21 en el discurso misionero a los doce. Además, la breve perícopa de Mateo 24:26-28 parece contener algo de material de Q, y aparece también en Lucas 17:23-24.

Hay otra cuestión que hace aún más difícil el problema. Según Marcos 13:4, los discípulos le hicieron a Jesús una doble pregunta: cuándo será

[9] No debe detenernos la famosa teoría del "pequeño Apocalipsis" de T. Colani (1864) de que el Discurso del Monte de los Olivos de Marcos 13 no es un relato fiable de las palabras de Jesús, sino un breve Apocalipsis que refleja las ideas mesiánicas judías que Marcos incorpora a su Evangelio. Esto ha sido estudiado exhaustivamente por G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), pero la teoría de una u otra forma permanece. Ver E. Schweizer, *Mark* (1970), 263.

destruido el Templo (Mc. 13:12), y qué señal determinará el tiempo en el que "todas estas cosas hayan de cumplirse". No cabe duda de que los discípulos pensaban en la destrucción del Templo como uno de los eventos que acompañarían al fin del siglo y a la venida del Reino escatológico de Dios. Mateo interpreta que la pregunta de Jesús implica los dos sucesos: "¿Cuándo serán estas cosas [es decir, la destrucción del Templo] y qué señal habrá de tu venida, y del fin del siglo?: (Mt. 24:3). La cuestión es: ¿Esperaba Jesús, como los discípulos, que la destrucción del Templo y el fin del siglo ocurrirían en un futuro próximo?

El problema se complica con la cuestión de que estos dos sucesos parecen estar íntimamente relacionados en los tres relatos, aunque el aspecto escatológico se destaca clarmente en Mateo y el histórico en Lucas. En los tres Evangelios se relaciona la venida del Hijo del Hombre en las nubes con poder y gran gloria (Mc. 13:26 y paral.), para reunir a su pueblo en un Reino escatológico (Mc. 13:27; Lucas lo omite). Es razonablemente cierto que la "gran tribulación" (Mc. 13:19 y paral.) se refiere al "tiempo de las maldiciones mesiánicas" cuya raíz está en el Antiguo Testamento (Jer. 30:7; Dn. 12:1). El sentido de "la abominación desoladora" (Mc. 13:14) es más difícil. La palabra que se traduce por "abominación" (*bdelygma*) se usa en el Antiguo Testamento para todo lo que tiene relación con la idolatría. La expresión se emplea en Daniel 11:31 para la profanación del altar por el representante de Antíoco Epífanes en el año 167 a. C.[10] Esta expresión también está en Daniel 12:11, pero es más probable que se refiera al anticristo escatológico.[11] La expresión del sermón del monte de los Olivos suele entenderse como una referencia al anticristo.[12]

Beasley-Murray ha hecho una fuerte defensa de que esta expresión es una referencia a la profanación de los ejércitos romanos, que llevaban sus insignias paganas, de los recintos sagrados.[13] De todos modos, algunas advertencias armonizan mejor con la situación histórica que con la escatológica. El que huyeran a las montañas, que se apresuraran, que la esperanza de que la tribulación ocurriera en invierno cuando los valles se inundan de agua, puede referirse a una situación histórica, pero es difícil relacionar estas cosas con una tribulación a escala universal desencadenada por un anticristo escatológico.

La mayor dificultad se encuentra en el hecho de que si "la abominación desoladora" de Marcos y Mateo tiene un carácter primordialmente escatológico, en Lucas tiene que ver con una Jerusalén rodeada de ejércitos" (Lc. 21:20). La diferencia entre Mateo y Lucas ha querido resolverse de varias maneras. Muchos intérpretes conservadores siguen el relato de Lucas e interpretan Mateo y Marcos a la luz de Lucas. La gran tribulación y la abominación desoladora deben entenderse históricamente como referencia al asedio de Jerusalén y a la destrucción del Templo por Tito en los años 66-70 d. C.[14] La dificultad de esta interpretación reside en que la parusía sucedería "*inmediatamente* después de la tribulación de aquellos días (Mt. 24:29). O sea, coloca la tribulación y la abominación desoladora como sucesos de los últimos días.

Otra solución al problema es que Marcos y Mateo relatan con precisión la enseñanza de Jesús mientras que Lucas simplemente nos da su interpretación a la luz de la Historia posterior. Esencialmente, la enseñanza de Jesús era escatológica; pero cuando Jerusalen fue destruída, Lucas, que escribió después de los acontecimientos, interpreta esas enseñanzas de acuerdo con ellos.[15] Sin embargo, no es del todo seguro que el Evangelio de Lucas se escribiera después del año 70 d. C., sino que es probable una datación anterior, a saber, hacia el final de la década de los años cincuenta o comienzos de los sesenta.[16]

Por otra parte, algunos intérpretes han sugerido que los Evangelios mencionan dos discursos que se pronunciaron en dos ocasiones diferentes; y aunquen estos dos discursos proféticos tienen una estructura similar, uno trata de la historia inmediata, y el otro de la consumación escatológica.[17] Sin embargo, dicha estructura es tan similar en los tres Evangelios que esto parece muy poco probable.

Todavía hay otra solución. Ya hemos comentado que en ese discurso Jesús trataba de responder a una doble pregunta: cuándo será destruido el Templo y cuál será la señal de su parusía del fin del siglo (Mc. 13:4; Mt. 24:3). Hemos visto también que el relato de Marcos incorpora referencias tanto históricas como escatológicas. Debemos concluir que a pesar de la exahustividad de los críticos, no podemos recuperar la historia de la tradición ni recrear los *ipsissima verba* de Jesús. Sin embargo, en la totalidad de su enseñanza emerge claramente una cosa: Jesús habló tanto de la caída de Jerusalén como de su parusía escatológica. Cranfield ha sugerido que en las ideas de Jesús lo histórico y lo escatológico se mezclan, y que

[10] La expresión se emplea para este hecho sacrílego en 1 Mac. 1:54.
[11] Ver E. J. Young, *Daniel* (1949), 255ss.
[12] Ver W. Foerster, *TDNT* 1:600.
[13] Ver G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen* (1957), 56-57.

[14] Cf. J. A. Broadus, *Matthew* [*American Commentary*] (1880), 485s.; A. Plummer, *Matthew* (1909), 332-34; G. Vos, "Eschatology of the NT," *ISBE* (1929), 2:983.
[15] Cf. T. Zahn, *Introduction to the NT* (1909), 3:157-59.
[16] Cf. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1951), 13-14.
[17] G. Campbell Morgan, *Luke* (1931), 236.

el evento escatológico final puede verse a través de la "transparencia" de los acontecimientos históricos.[18] Este autor ha aplicado esta tesis a los profetas del Antiguo Testamento para descubrir que esta idea abreviada del futuro es uno de los elementos esenciales de la perspectiva profética. En Amós, el Día del Señor es un suceso histórico (Am. 5:18-20) y también escatológico (Am. 7:4; 8:8-9; 9:5). Isaías describe el día histórico de la visitación a Babilonia como si fuera el escatológico Día del Señor (Is. 13). Sofonías presenta ese Día (Sof. 1:7, 14) como un desastre histórico que se lleva a cabo por un enemigo no identificado (Sof. 1:10-12, l6-17; 2:5-15); pero además, también lo hace en términos de una catástrofe mundial en la que todas las criaturas serán eliminadas de la superficie de la tierra (Sof. 1:2-3) y no quedará nada (Sof. 1:18).[19] Esta forma de ver el futuro expresa la idea de que "en las crisis de la historia se vislumbra lo escatológico. Los juicios divinos en la historia son, por así decirlo, ensayos del juicio final, y las sucesivas encarnaciones del anticristo, anticipaciones de la suprema concentración final de la rebelión del demonio antes del fin".[20]

La idea de Jesús sobre el futuro: histórico

Los Evangelios manifiestan que Jesús preveyó algunos eventos de un futuro histórico. Ya hemos visto que así fue con la caída de Israel por su ceguera espiritual. Este juicio iba a ser histórico y también escatológico.[21] Caerá sobre Jerusalén y sus habitantes (Lc. 13:34s. = Mt. 23:37-39; Lc. l9:41-44; 23:27-31). El Templo será destruido (Mc. 13:1-2). El juicio vendrá sobre esa mala generación (Mt. 11:16-19; Lc. 13:1-5). El Reino de Dios será quitado a Israel y dado a otro pueblo. En la parábola de los labradores malvados, Jesús enseñó que igual que Israel había rechazado a los profetas incluso al propio Hijo de Dios, Él le visitará con juicio y "destruirá a los labradores, y dará su viña a otros" (Mc. 12:9). La interpretación de esta parábola ha sido muy discutida. Muchos críticos piensan que se trata de una alegoría creada por la Iglesia.[22] Jeremías insiste en que no puede ser auténtica debido, precisamente, a sus elementos alegóricos. La parábola original hacía referencia a una sola cuestión: la vindicación del ministerio de Jesús hacia los pobres. Los líderes rechazan la predicación de Jesús del Reino mientras que los pobres la aceptan.[23] Sin embargo, Hunter

[18] C. E. B. Cranfield, "St. Mark 13," *SJTh* 6 (1953), 297-300.
[19] Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 60-66.
[20] C. E. B. Cranfield en *SJTh* 6, 300.
[21] Ver antes, cap. 6.
[22] E. Schweizer, *Mark* (1970), 239.
[23] J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 76.

comenta que este es "un buen ejemplo de hasta qué punto una determinada doctrina puede desorientar a un buen exégeta".[24] Además, la parábola no es una alegoría pura.[25] Los detalles son elementos necesarios del relato. Su esencia se halla en Lucas 11:49-51 = Mateo 23:34-35, donde Jesús habla de la matanza de los profetas y del juicio de Dios sobre su generación. La parábola de los labradores malvados sólo añade que el Hijo también será matado, y el Reino será dado a "otros". Sin embargo, afirma claramente que ya que Israel, representado en sus líderes religiosos, ha rechazado la oferta de Dios del Reino, Él ha rechazado a la nación de Israel, y su lugar como pueblo de Dios será ocupado por "otros"; y si, como hemos argumentado,[26] Jesús consideró a sus discípulos como el remanente del verdadero Israel, pues han aceptado el ofrecimiento del Reino, los "otros" deben ser, precisamente, el círculo de los discípulos de Jesús. Mateo lo explicita más cuando dice que "el reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él" (Mt. 21:43).[27]

Jesús prevé un período en el que los discípulos llevarán a cabo la misión de predicar el Reino más allá de los límites de Palestina. Mateo 10 sigue a Marcos 6 (ver también Lc. 9:1-6) cuando se refiere a una misión de predicación de los doce que debía limitarse a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt. 10:6). Se les encarga expresamente que no vayan a los gentiles. Sin embargo, Mateo inserta un pasaje del discurso del monte de los Olivos de Marcos (Mc. 13:9-13) que anticipa una misión entre los gentiles. Los enviados de Jesús serán puestos ante el concilio, llevados ante gobernadores y reyes por su causa (Mt. 10:17 = Mc. l3:9 = Lc. 21:12). En este contexto Marcos incluye: "es necesario que el evangelio sea predicado a todas las naciones" (Mc. 13:10). Mateo hace una ampliación de este versículo en su relato del discurso del monte de los Olivos: "Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin" (Mt. 24:14). Esto no requiere ser interpretado como una profecía de la universalidad de la misión de la Iglesia; pero sin duda anuncia una misión universal de los discípulos de Jesús.

En el discurso de la misión, Mateo tiene un interés diferente. Incluye un dicho difícil: "De cierto os digo, que no acabaréis de recorrer todas las ciudades de Israel, antes de que venga el Hijo del Hombre" (Mt. 10:23).

[24] A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (1960), 95.
[25] V. Taylor, *Mark*, 474. Ver también C. E. B. Cranfield, *Mark*, 366.
[26] Ver cap. 8.
[27] La interpretación dispensacionalista es que "nación" significa "generación"; se le quita el Reino a los judíos de la generación de Jesús pero será dada a una generación futura de judíos que creerá. Ver J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958), 465. Esta, sin embargo, es una interpretación forzada.

Este versículo fue utilizado por Schweitzer para señalar que Jesús esperaba que la misión de los doce crearía un gran movimiento de arrepentimiento en Israel de tal forma que el Reino escatológico llegaría antes de que hubieran completado la misión.[28] Esta perícopa, sin duda alguna, va más allá de la propia misión de los doce, hacia su misión futura en el mundo. Este versículo sólo dice que la misión de los discípulos de Jesús en Israel duraría hasta la venida del Hijo del Hombre. Indica que a pesar de la ceguera, Dios no había descartado definitivamente a su pueblo. El nuevo pueblo de Dios se preocupará por Israel hasta que venga el fin.

Hay otros indicios en los Evangelios de que Jesús no sólo ve una misión hacia los gentiles, sino también una misión dirigida a la salvación final de Israel. Cuando Jesús lloró sobre Jerusalén por la proximidad del juicio divino, dijo "porque os digo que desde ahora no me veréis, hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor" (Mt. 23:39). Esta expresión prevé el arrepentimiento de Israel de tal forma que cuando venga el fin de la historia para llevar a cabo el juicio y la redención final de Dios,[29] un Israel arrepentido le dará la bienvenida.

Una idea parecida está implícita en un texto que Lucas incluye en su versión del discurso del monte de los Olivos. Después de hablarles de la destrucción de Jerusalén y de la dispersión del pueblo, Lucas dice: "Jerusalén será hollada por los gentiles, hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan" (Lc. 21:24). Aquí Jesús prevé claramente un tiempo entre la caída de Jerusalén y la parusía que llama "los tiempos de los gentiles".[30] Además, es posible que este dicho implique que Jerusalén volvería a ser de Israel una vez concluidos "los tiempos de los gentiles".[31]

Los dichos que hemos examinado ponen de manifiesto que Jesús tenía una perspectiva histórica independiente que hace referencia al juicio histórico de Israel, a la destrucción del Templo, a la dispersión del pueblo judío, a una misión de sus discípulos que incluye tanto a gentiles como a judíos, y probablemente, al arrepentimiento final de Israel. Todo esto puede ser justificado con el discurso del monte de los Olivos de Marcos 13. En la primera sección de dicho discurso pueden apreciarse dos partes: las señales que precederán al fin (Mc. 13:5-23) y los sucesos del fin (Mc. 13:24-27). Las señales incluyen falsos mesías, maldiciones, persecución, evangelización a escala mundial, la abominación desoladora y la gran tribulación. Los discípulos hicieron la pregunta: "¿Qué señal habrá cuando todas estas cosas hayan de

[28] A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), 358-60.
[29] F. V. Filson, *Matthew* (1960), 249.
[30] G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 128.
[31] E. E. Ellis, *Luke* (1966), 245.

cumplirse?" (Mc. 13:4). Mateo cree que esto significa "la señal de tu venida" (Mt. 24:3). La apocalíptica judía se complacía en referir las señales que presagiarían la inminencia del fin. El autor de 4 Esdras escribió: "Respecto a las señales (...) el sol brillará de repente de noche y la luna de día. De los árboles saldrá sangre, y las piedras hablarán (...) El mar de Sodoma producirá peces (...) con frecuencia se desencadenarán fuegos, las fieras salvajes saldrán de sus guaridas, las mujeres con menstruación parirán monstruos, las aguas saladas se mezclarán con las dulces, y todos los amigos se destruirán entre sí; entonces la razón estará oculta, y la sabiduría totalmente escondida" (4 Esd. 5:1ss.).[32] El motivo de los apocalipsis es que el mal que ha dominado el siglo, al final será tan intenso que el caos será total, tanto en las relaciones humanas como en el orden sociopolítico. Cuando el mal se haya vuelto tan intenso que resulte prácticamente insorpotable, Dios intervendrá para traer su Reino.[33] Sin embargo, éste no es el tema del discurso del monte de los Olivos. Las tribulaciones que Jesús describe no son en realidad señales de un fin cercano. De hecho, dijo expresamente que cuando aparezcan estas señales, "aun no es el fin" (Mc. 13:7). Más que ser señales de la proximidad del fin, lo son de su demora. Cranfield sugiere que el tema de toda esa primera parte del discurso es "aún no es el fin".[34] Quizá el versículo más importante en este sentido sea: "principios de dolores son estos" (Mc. 13:8). La palabra que se usa (*odines*) significa "penalidades y en el Antiguo Testamento se utiliza para referirse a los dolores de parto" (Is. 26:17). El Antiguo Testamento habla del nacimiento de una nación a través de un período de penalidades (Is. 66:8; Jer. 22:23; Os. 13:13; Mi. 4:9s.), y de estos versículos el judaísmo construye la idea de que el Reino mesiánico surgiría de un período de sufrimiento llamado "las penalidades mesiánicas" o "los dolores de parto del Mesías".[35] Esto no significa que el Mesías deba sufrir, sino que hace referencia a las penalidades a partir de las cuales alumbrará la era mesiánica.[36] En Marcos 13:19-20 pueden apreciarse explícitamente estas penalidades mesiánicas: "Porque aquellos días serán de tribulación cual nunca ha habido desde el principio de la creación (...) hasta este tiempo.Y si el Señor no hubiese acortado aquellos días, nadie sería salvo". Esta es una alusión directa al tiempo de tribulación de Daniel 12:1. Las guerras y las persecuciones que caracterizarán el tiempo del fin retrasado serán sólo el comienzo de las penalidades que precederánn inmediatamente al fin definitivo.

[32] Otras referencias se pueden encontrar en G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 323.
[33] Es interesante advertir que se encuentra un tema semejante en la Teología dispensacional en su interpretación del curso del siglo.
[34] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 394.
[35] Ver J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), 440-50.
[36] Ver H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum NT* (1922), 1:950.

El tema del discurso del monte de los Olivos es diferente al de los apocalipsis. Se trata del contraste entre la naturaleza de este siglo y del Reino de Dios, y del conflicto entre ambos. Dios no ha abandonado el siglo a los poderes del mal. Es necesario que el Evangelio sea predicado antes a todas las naciones" (Mc. 13:10). Pero el Evangelio no conquistará al mundo, ni someterá a todas las naciones. El odio, los conflictos y las guerras seguirán siendo las características de esta edad hasta la venida del Hijo del Hombre. Y no sólo esto, sino que este siglo es hostil al Evangelio y perseguirá a sus seguidores.

He aquí una nota sombría que atraviesa todas las enseñanzas de Jesús. Él dijo en más de una ocasión que para ser su discípulo, el ser humano debe estar dispuesto a tomar la cruz (Mc. 8:34 y paral; Mt. 10:38 = Lc. 14:27). Estas palabras se encuentran en Mateo 10:38 en el marco de la misión de los discípulos hacia el mundo. De ningún modo ellos debían esperar una respuesta uniformemente cordial. Serían azotados y condenados a muerte; gobernadores y reyes se les opondrían (Mt. 10:17-21). Las expectativas del ministerio de los discípulos de Jesús son el sufrimiento, la persecución y el martirio. Las palabras "el que persevere hasta el fin" (*eis telos*, Mt. 10:22; Mc. 13:13) pueden querer decir "hasta la muerte". La cruz no es una carga; es un instrumento de muerte. Llevar la propia cruz significa estar dispuesto a llegar, como Jesús, hasta el martirio y la muerte. El nexo entre sufrimiento y participación en la comunidad del Hijo del Hombre no es accidental, sino que está enraizada en el ser mismo de esa comunidad. Accede a la existencia por la obediencia al llamamiento del Mesías rechazado y en virtud de su muerte sacrificial. "La rebelión del mundo contra Dios queda expresada en el homicidio del Hijo de Dios; la comunidad que permanece junto a él debe, necesariamente, ser objeto de la misma hostilidad".[37] Desde el punto de vista de la conflictividad entre el mundo y el Reino de Dios, la pérdida de la vida no es la cuestión principal. El relato de Lucas dice: "Matarán a algunos de vosotros; (...) Pero ni un cabello de vuestra cabeza perecerá. Con vuestra paciencia ganaréis vuestras almas" (Lc. 21:16-19).

Desde esta perspectiva, la terrible persecución final de las penalidades mesiánicas de la "gran tribulación" (Mt. 24:21) armoniza con la relación de la Iglesia con el mundo durante el presente siglo. Jesús está de acuerdo con los apocalípticos en que el mal será un distintivo de esta edad; el Reino de Dios abolirá el mal, pero lo hará en el Siglo Venidero. *Pero Dios no ha abandonado este siglo con mal.* El Hijo de Dios ha hecho que la vida y el poder

[37] G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 51.

del Reino de Dios irrumpan en la Historia. Los discípulos de Jesús han recibido la comisión de proclamarlo en todo el mundo. Pero el éxito de la misión no se dará en estado puro. Llevarán la verdad del evangelio al mundo, pero lo harán en el mismo contexto de lucha con los poderes del mal que llevó a Jesús a la muerte. Al final el odio del mundo por el Evangelio de Dios encontrará su expresión en una última persecución convulsiva que diezmará la Iglesia. Esto será algo nuevo sólo debido a lo que respecta a su intensidad. Pero al final el Reino de Dios vendrá y vindicará a su pueblo.[38]

La venida del Reino

El fin del siglo y la venida del Reino se describen brevemente en Marcos 13:24. Primero, Jesús habla de una catástrofe cósmica: el oscurecimiento del sol y de la luna, la caída de las estrellas y la conmoción de las potencias de los cielos. Éste es un lenguaje poético y debe entenderse en el trasfondo del Antiguo Testamento. Este autor ha realizado un estudio detallado de este lenguaje y concluye que es poético y que, por tanto, no debe interpretarse de una forma estrictamente literal, aunque sí pretende describir sucesos cósmicos reales.[39] Estamos de acuerdo con Beasley-Murray cuando dice: "La expresión poética no debe confundirse con la alegoría (...) Cuando Dios interviene para salvación, el Universo palidece ante Él".[40] Este lenguaje no significa necesariamente una destrucción completa del universo; sabemos, por un uso parecido en otras partes, que se refiere al juicio de Dios sobre un mundo caído que comparte la situación del pecado del ser humano, y que de las ruinas del juicio surgirá un nuevo mundo.[41]

En el discurso del monte de los Olivos, la venida del Reino de Dios se describe completamente como la venida del Hijo del Hombre. Se verá "que vendrá en las nubes con gran poder y gloria" (Mc. 13:26). Este lenguaje tiene una conexión directa con Daniel 7:13, donde uno como un Hijo del Hombre viene con las nubes del cielo hasta el Anciano de días para recibir un reino perpetuo. En el pasaje de Lucas encontramos la misma verdad: "Porque como el relámpago que al fulgurar resplandece desde un extremo del cielo hasta el otro, así también será el Hijo del Hombre en su día" (Lc. 17:24). Algunos investigadores actuales han tratado de eliminar de este lenguaje todo el significado escatológico futurista. C. H. Dodd cree que es un símbolo de la penetración del orden eterno en el que no hay

[38] En cuanto a toda la cuestión de las señales del fin, ver G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 172-82.

[39] Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 41-71.

[40] G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 87-88,

[41] Ver Ap. 6:12-14; 21:1–4.

ni antes ni después. "El Día del Hijo del Hombre se refiere a un hecho atemporal".[42] T. F. Glasson[43] arguye que la esperanza de la parusía no formaba parte de la enseñanza de Jesús, sino que surgió en la Iglesia a mediados del siglo I, mientras que J. A. T. Robinson[44] interpreta los textos sobre la parusía en función de la vindicación de Jesús en la presencia de su Padre. La cuestión es encontrar una base para el argumento de que en Daniel 7:13 el que es como un Hijo de Hombre, viene al Padre, no a la tierra; y que describe la vindicación por parte de Dios, no un "segundo advenimiento" a la tierra. Sin embargo, en Daniel 7, aunque el Hijo de Hombre va primero al Padre para recibir su reino, éste se da luego a los santos en la tierra, y esto implica claramente que su representante, el Hijo de Hombre, lo trae: "En Daniel 7:22 se afirma claramente que el Anciano de días *vino*, es decir, a la tierra, con una intención de juicio y liberación".[45]

Es imposible ofrecer una imagen visual de este evento, pero la idea es que Jesús ya ha sido exaltado en el cielo; las nubes, en su parusía, descubren la hasta entonces gloria oculta, que es la gloria de Dios, compartiendo Su majestad y Su poder.[46] La Teología que subyace es que la venida del Cristo de Dios en su consumación escatológica es totalmente un acto divino. La historia de este siglo será de conflicto, guerra, odio y persecución; sólo un acto de Dios en la parusía de Cristo puede establecer su Reino.[47]

Resulta interesante que el discurso del monte de los Olivos no diga casi nada acerca de la naturaleza del Reino. Ya hemos comentado la variedad con la que los profetas describen el Reino mesiánico. A veces la apocalíptica judía lo describe en términos muy terrenales, y a veces más trascendentales.[48] Ocasionalmente, el judaísmo combinó los dos aspectos, describiendo primero un reino terrenal temporal,[49] y luego un Reino eterno. Más tarde se refirió a este reino temporal como "los días del Mesías" en contraposición con el Siglo Venidero eterno.[50] El Apocalipsis de Juan se profetiza un reino temporal de mil años (Ap. 20:1-5). El evangelicalismo norteamericano ha enfatizado de una forma injustificada esta doctrina del milenio. Sin embargo, los Evangelios Sinópticos no aportan ningún dato en cuanto a la

[42] C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936), 108. Dodd ahora admite una consumación futura del Reino "más allá de la historia". Ver *The Founder of Christianity* (1970), 115-16.
[43] *The Second Advent* (1963³).
[44] *Jesus and His Coming* (1957).
[45] G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 91.
[46] Ibid, 89.
[47] Ver F. F. Bruce, "Eschatology," *London Quarterly and Holborn Review* 27 (1958), 103.
[48] Ver antes, cap. 4.
[49] Ver 4 Esd. 7:28; *Ap. Bar.* 29:3ss.
[50] Ver J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 408-19.

naturaleza del Reino que Jesús esperaba. Una cosa resulta evidente; su preocupación no estaba en enseñar un reino terrenal temporal que precede al orden eterno del Siglo Venidero. Si compartía esta expectativa, en su pensamiento, un reino temporal no parece importante. La razón es obvia. Como dice Kümmel, Jesús estaba interesado en ofrecer una promesa escatológica, no en dar instrucciones apocalípticas.[51] La predicación de Jesús estaba dirigida a convencer a los hombres de la importancia de reconocer la soberanía de Dios en el presente, para poder vivir en el Siglo Venidero.[52]

La cuestión es que cuando Jesús habla de la consumación, lo hace siempre usando símbolos.[53] Dios es Rey, y a su diestra está sentado el Hijo del Hombre (Mc. 14:62), que está acompañado de sus doce discípulos en un nuevo mundo (Mt. 19:28), y rodeado de santos ángeles (Mc. 8:38). Como el Buen Pastor, alimenta al rebaño purificado (Mc. 14:28; Mt.25:32s.). El juicio de vivos y muertos se ha llevado a cabo (Mt. 12:41s.) y se ha completado la separación final (Mt. 13:30, 48). Satanás y sus ángeles han sido arrojados al fuego eterno (Mt. 25:41); la muerte queda desterrada (Lc. 20:36). Los puros de corazón ven a Dios (Mt. 5:8); reciben un nuevo nombre (Mc. 5:9), y han entrado en la inmortalidad (Mc. 12:25) o vida eterna (Mc. 9:43), y viven para Dios (Lc. 20:38). Él recompensa al justo (Lc. 14:14) con premios benditos (Mt. 5:12); se distribuye el tesoro acumulado en el cielo (Mt. 6:20). Se recoge la cosecha (Mt. 13:30), se celebra el matrimonio (Mc. 2:19), los gentiles entran para gozar de la fiesta con los patriarcas (Mt. 8:11) en la mesa del Hijo del Hombre (Lc. 22:29). Bebe con ellos el vino del Reino de Dios (Mc. 14:25), y la comunión entre Dios y la persona, rota por el pecado, se restaura.

El único énfasis del discurso del monte de los Olivos es la reunión de sus elegidos desde los cuatro puntos cardinales de la tierra (Mc. 13:27). Se describe esto como realizado por los ángeles. Una vez más, este evento no puede ser visualizado. Parece ser el mismo que describe Pablo como "el arrebatamiento" de los santos, cuando los muertos en Cristo resucitarán de sus tumbas y los santos vivos serán arrebatados (*rapiemur*) en las nubes para salir al encuentro de Cristo que retorna (1 Ts. 4:17). Aunque el discurso del monte de los Olivos no dice nada, hemos de asumir que la resurrección de los muertos ocurre en ese tiempo.[54]

[51] W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), 88.
[52] F. J. Foakes-Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity* (1920), 1:282.
[53] J. Jeremías, *The Parables of Jesus*, 221.
[54] G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 90.

Juicio

Jesús, como relata Mateo, a menudo hizo referencia al juicio. Ante el Sanedrín dijo ser el juez escatológico (Mc. 14:62), y es frecuente que hable de forma casual del día del juicio (Mt. 10:15; 11:22, 24; 12:36, 41, 43; 23:33) y de una separación final de los seres humanos (Mt. 13:41, 49). No se dice gran cosa sobre el juicio aparte de la parábola sobre él. Es imposible elaborar un esquema escatológico siguiendo las enseñanzas de Jesús. Se preocupa por la certeza del futuro y por *la influencia del futuro en el presente*, no de esquemas apocalípticos.

El único pasaje que trata más extensamente el tema del juicio es la parábola de las ovejas y los cabritos en Mateo 25:31-46. El Hijo del Hombre se sentará en el trono de su gloria para juzgar a las naciones. La base del juicio será la forma en la que las naciones han tratado a los "hermanos" de Jesús (Mt. 25:40). No se trata de una didáctica escatológica, sino de una parábola teatral. Se ha interpretado de dos formas completamente diferentes. Una muy importante es que muchas personas se salvarán por sus buenas obras. Aquellos que, por misericordia, dan de comer a los hambrientos, visten a los desnudos, y visitan a los enfermos y encarcelados, son "cristiano inconscientes". Los "hermanos" de Jesús son todos los seres humanos que padecen necesidad. Los que, por amor, atienden las necesidades de los que sufren manifiestan el amor de Cristo; y aunque nunca hayan oído hablar de él, heredarán la vida eterna en el día del juicio como recompensa a sus buenas obras.

Una interpretación radicalmente diferente es la del Dispensacionalismo. Los "hermanos" de Jesús son un remanente judío que estará entre las naciones durante la gran tribulación proclamando el "evangelio del reino". En la literatura dispensacionalista más antigua, el propósito del juicio era determinar qué naciones entrarían en el reinado milenial y cuáles quedarían excluidas, dependiendo del trato que dieran al remanente judío convertido. La literatura más reciente mantiene básicamente la misma posición, aunque admite que el tema del juicio es la salvación o condenación final, como claramente dice Mateo 25:46.[55]

La clave del significado de la parábola está en los "hermanos" de Jesús y tenemos pruebas claras para identificarlo. Jesús mismo dijo que sus hermanos y hermanas eran los que cumplían la voluntad del Padre: los discípulos de Jesús (Mt. 12:50). Jesús utilizó un incidente parabólico de la separación entre ovejas y cabritos para decirles a los discípulos que tenían una misión hacia las naciones del mundo. El destino de los seres humanos

[55] Ver J. D. Pentecost, *Things to Come*, 420.

se determinará de acuerdo con la forma en la que traten a los representantes de Jesús: sus hermanos. Deben ir como predicadores ambulantes, aceptando alojamiento y comida de los que los reciben (Mt. 10:8-11). Sin embargo, se encontrarán con persecución y cárcel (Mt. 10:17-18). Los que reciben a estos predicadores y los tratan bien reciben de hecho a Cristo. "El que a vosotros recibe a mí me recibe" (Mt. 10:40). Los que los rechazan y los tratan mal rechazan el mensaje de Jesús, y, por tanto, a Cristo mismo. A esos les espera el juicio (Mt. 10:14-15). El destino de las naciones se determinará según su respuesta a los representantes de Jesús.[56] Esto no es un programa escatológico sino una parábola práctica del destino humano.

El tiempo del Reino

El problema más difícil en la idea de Jesús del futuro es su expectativa del tiempo de la venida del Reino. La dificultad está en que los Sinópticos presentan clases diferentes de dichos sobre el futuro.

Inminencia

Se han interpretado tres dichos en el sentido de que Jesús esperaba que el Reino escatológico viniera en un futuro inmediato. Cuando envió a los doce para que predicaran en Galilea, su instrucción incluía las palabras: "No acabaréis de recorrer todas las ciudades de Israel, antes que venga el Hijo del Hombre" (Mt. 10:23). Hemos visto que Schweitzer interpretaba esto en el sentido de que Jesús esperaba que el Reino viniera antes de que los doce hubieran completado su misión en Galilea, es decir, en unos pocos días. Ya hemos examinado este versículo y vimos que se refiere a un futuro indeterminado en el que los discípulos llevarán a cabo su misión tanto entre los gentiles como en Israel.

Un segundo dicho se encuentra inmediatamente antes de la transfiguración. Después de la confesión de la mesianidad de Jesús, éste comenzó a instruir a sus discípulos sobre su muerte mesiánica y su parusía. Aunque iba a ser humillado en sufrimiento y muerte, el destino futuro de las personas se determinará sobre la base de sus relaciones con él aquí y ahora (Mt. 9:38). Entonces Jesús dijo: "Hay algunos de los que están aquí, que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el Reino de Dios venir con poder" (Mc. 9:1). Mateo lo formula así: "hasta que hayan visto al Hijo del Hombre viniendo en su reino" (Mt. 16:28). Lucas dice simplemente: "hasta que vean el reino de Dios" (Lc. 9:27). Inmediatamente después viene el relato de la transfiguración.

[56] En cuanto a esta interpretación ver T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1949), 251.

Un tercer texto está en el Discurso del monte de los Olivos. Marcos, tanto como Mateo y Lucas, dice: "De cierto os digo, que no pasará esta generación hasta que todo esta acontezca: (Mc. 13:40, paral.). A primera vista, los dos últimos versos parecen una afirmación clara de que el Reino escatológico vendría en el plazo de una generación – unos treinta años más o menos – cuando algunos de los discípulos todavía estarían vivos.

Tardanza

Estos textos se equilibran con otros que enfatizan la tardanza más que la inminencia. Ya hemos visto que en el discurso del monte de los Olivos Jesús había enseñado que llegarían tiempos de tribulación con guerras y rumores de guerra; y aparecerían algunos con pretensiones de ser el Mesías; "pero aún no es el fin" (Mc. 13:7). De hecho, el Evangelio primero debe ser predicado en todas las naciones (Mc. 13:10). Lucas presenta una parábola sobre un noble que fue a un país *lejano* para tomar posesión de un reino pero que luego regresó porque el pueblo pensaba "que el reino de Dios se manifestaría inmediatamente" (Lc. 19:11). Cuando dice "Tiempo vendrá cuando desearéis ver uno de los días del Hijo del Hombre, y no lo veréis" (Lc. 17:22) se aprecia una nota de tardanza. Los discípulos se encontrarán en situaciones difíciles en las que desearán la realización del retorno de Cristo, pero no lo verán.

También se aprecia la tardanza en la parábola de la viuda impertinente (Lc. 18:1-8). Los que creen en Dios permanecerán firmes suplicando la vindicación divina, cuando parece que se demora. Las parábolas que Mateo pone junto al Discurso del monte de los Olivos parecen poner una nota de tardanza. Cuando el novio se retrasa, los invitados a la boda se van a dormir (Mt. 25:5). Un hombre rico confió sumas diferentes de dinero a sus servidores, y no regresó para arreglar cuentas hasta mucho tiempo después (Mt. 25:19).

Incertidumbre

La nota más fuerte es la incertidumbre en cuanto al tiempo de la venida del Reino. Jesús afirmó directamente que no sabía cuándo ocurriría (Mc. 13:32). "Mirad, velad y orad; porque no sabéis cuándo será el tiempo" (Mc. 13:33). "Velad, pues, porque no sabéis cuándo vendrá el señor de la casa (...) para que cuando venga de repente, no os halle durmiendo" (Mc. 13:35-36).

Mateo añade algún material Q que pone de relieve lo indefinido del tiempo y la necesidad de vigilar. En los días de Noé, el diluvio llegó de repente y acabó con los hombres malos. "Velad, pues, porque no sabéis la

hora en que ha de venir vuestro Señor" (Mt. 24:42). Si el dueño de la casa supiera cuándo iba a llegar el ladrón, permanecería despierto. "Por tanto, también vosotros estad preparados; porque el Hijo del Hombre vendrá a la hora que no pensáis" (Mt. 24:44 = Lc. 12:40). El siervo perverso, que usa la tardanza de su amo para maltratar a sus compañeros, se sorprenderá. "Vendrá el señor de aquel siervo en el día que éste no espera, y a la hora que no sabe" (Mt. 24:50 = Lc. 12:46). Las parábolas de Mateo 25 del novio y del noble que se retrasan se dijeron para poner de relieve este tema: "Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora" (Mt. 25:13).

La palabra que en estos versículos se traduce por "velad" no significa "buscar" sino "estar despierto". No denota una actitud intelectual sino una cualidad moral de preparación espiritual para el retorno del Señor. "Vosotros, pues, también, estad preparados" (Lc. 12:40). La incertidumbre en cuanto al tiempo de la parusía significa que las personas deben estar espiritualmente despiertas y listas para encontrarse con el Señor, cuando quiera que él venga.

El problema

Estas tres clases de textos parecen claramente contradictorias entre sí, y muchos comentaristas las ven como mutuamente exclusivos. La tendencia que prevalece es aceptar los dichos acerca de la inminencia del Reino como auténticos, basándose en que la Iglesia nunca habría inventado cosas que no llegaron a cumplirse. De hecho, una buena parte de la erudición occidental entiende que la inminencia es un énfasis básico de la enseñanza de Jesús sobre el Reino escatológico. Como la parusía no tuvo lugar, la Iglesia debió acomodarse a su tardanza; esto es considerado como una de las cuestiones determinantes en el desarrollo de la doctrina cristiana.[57] Los textoss acerca de la demora de la parusía se entienden como formulaciones de la Iglesia, no como palabras de Jesús.

Otros tratan de reconciliar las diferentes afirmaciones con la afirmación de que Jesús dijo que el Reino vendría pronto – en la generación actual – pero sólo Dios sabe el día y la hora *exactos*.[58] Otros admiten con franqueza que Jesús estaba equivocado en su expectativa de la venida *inminente* del Reino; pero éste fue inevitablemente uno de los factores humanos que implicaba la encarnación (...) compartir la perspectiva humana acerca del futuro.[59] Cullmann admite que Jesús cometió un error en su expectativa del tiempo del fin, pero que esta equivocación no afecta a la

[57] Ver M. Werner, *The Formation of Christian Dogma* (1957).
[58] V. Taylor, "The Apocalyptic Discourse of Mark 13," *ET* 60 (1948-49), 97.
[59] H. P. Owen, "The Parousia in the Synoptic Gospels," *SJTh* 12 (1959), 171-92.

estructura básica de su enseñanza sobre el Reino, que consiste en la tensión del "ya pero todavía no". Jesús no estaba equivocado en cuanto a la verdadera condición futura del Reino, aunque sí lo estuvo en cuanto al tiempo de su advenimiento. En realidad, el significado fundamental de la proximidad del Reino no es cronológico, sino que apunta a la certeza de que el futuro determina el presente.[60] Kümmel interpreta el énfasis de la *inminencia* del Reino en el sentido de que los hombres se enfrentan "con el fin de la Historia a medida que ésta progresa hacia la meta establecida por Dios".[61] A. N. Wilder cree que el lenguaje escatológico es mitológico porque hace referencia a un futuro desconocido. Éste estaba más allá del conocimiento de Jesús, pero él usó conceptos apocalípticos para manifestar su confianza en que el resultado final era una decisión del poder de Dios.[62]

Consideraciones exegéticas

No es del todo cierto que los dos pasajes de Marcos 9:1 y 13:30 se refieran a la parusía o advenimiento de Cristo. Muchos investigadores entienden las palabras sobre el Reino de Dios que viene con poder (Mc. 9:1, paral.) como una referencia a la transfiguración, que en sí misma fue una especie de anticipacón de la parusía.[63] F. F. Bruce ve el cumplimiento de Marcos 9:1 en Pentecostés. "El derramamiento del Espíritu y la venida del reino de Dios son dos formas diferentes de ver el ministerio de Jesús; ambos se manifiestan de forma parcial antes de su muerte, pero sólo después de su muerte...el reino vendrá con poder, se derramará el Espíritu plenamente".[64]

En la interpretación de Marcos 13:30, la cuestión exegética se refiere al antecedente de "todas estas cosas" (*tauta panta*). En el versículo anterior, Jesús había dicho: "Cuando veáis que suceden estas cosas (*tauta*), conoced que está cerca, a las puertas" (Mc. 13:29). *Tauta* no puede incluir la parusía misma. Sería, sin duda, superfluo decir: "Cuando veáis al Hijo del Hombre, que viene, sabéis que está cerca". La palabra *tauta* en el versículo 29 tiene que referirse a las señales del fin que se describen en los versículos 5 a 23; y *tauta* en el versículo 29 parece ser el antecedente del *tauta panta* que han de ocurrir en esta generación. Parece que lo que Jesús está diciendo es que las señales que presagian el fin no deben en-

[60] O. Cullmann, "The Return of Christ," en *The Early Church*, ed. A. J. B. Higgins (1957), 153.
[61] W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 152.
[62] A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1951), 50s.
[63] C. E. B. Cranfield, *Mark*, 286-88; A. L. Moore, *The Parousia in the NT* (1966), 125-31, 175-77.
[64] F. F. Bruce, *NT History* (1969), 197.

tenderse como pertenecientes a un futuro remoto; sus mismos oyentes las experimentarían.[65]

Otros opinan que "esta generación" (*genea*) se refiere el pueblo judío, o a esta clase de gente, a saber, los no creyentes.[66] Ellis presenta otra posibilidad.[67] En el comentario de Qumrán acerca de Habacuc, se dice que la última generación no durará mucho tiempo y sobrepasará todo lo que los profetas dijeron (1QpHab. 7:2, 7). La última generación es aquella en la que vivieron los qumranianos, y designaba el período final antes del fin, por largo que fuera. Sin embargo, la solución de Cranfield parece que es la más probable.

El significado de la inminencia

Concluimos que no queda demostrado que Jesús se equivocara en cuanto a que el Reino escatológico lo verían algunos de sus discípulos, y que las señales que apuntan hacia su venida serían vistas por su propia generación. Otros dichos apuntan hacia una tardanza del Reino hasta un futuro indeterminado. El énfasis predominante está en la incertidumbre del tiempo, por eso los seres humanos deben estar siempre listos. Esta es la perspectiva característica de los profetas del Antiguo Testamento. El Día del Señor está cerca (Is. 56:1; Sof. 1:14; Jl. 3:14; Abd. 15); sin embargo, los profetas también tienen una perspectiva futura. Son capaces de unir el futuro y el presente en una tensión no resuelta. "La tensión entre inminencia y demora en la expectativa del fin es característica de toda la escatología bíblica".[68] "Una palabra puede sonar como si el fin estuviera cerca, otra como si estuviera lejos".[69] Esta quizá no sea una forma de pensar moderna, con capacidad de análisis científico, y la disección de la perspectiva profética a través de una crítica analítica rigurosa sólo puede servir para destruirla. Una metodología histórica adecuada debe tratar de entender las formas de pensar antiguas según ellas mismas, sin aplicarles las categorías analíticas modernas. La impresión general de los Sinópticos es clara. Dejan al lector en una situación en la que no pueden determinar exactamente la fecha del fin; no se puede decir con seguridad que llegará mañana, o la semana que viene, o el año próximo; nadie puede decir que no vendrá hasta dentro de mucho tiempo. La clave es: "Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora".

[65] Ver C. E. B. Cranfield, *Mark*, 409; "St. Mark 13," *SJTh* 7, 291.
[66] En cuanto a referencias, ver C. E. B. Cranfield, *SJTh* 7, 290-91.
[67] E. E. Ellis, *Luke*, 246.
[68] A. Oepke, *StTh* 2 (1949-50), 145.
[69] M. Meinertz, *Theologie des NT* (1950), 1:58.

Capítulo 16

Mateo, Marcos y Lucas

La Parte I lleva por título "Los Evangelios Sinópticos". Sin embargo, hasta ahora nos hemos centrado en las palabras y los hechos de Jesús tal y como se narran en estos Evangelios. Se suele citar a Mateo, Marcos y Lucas como transmisores de las enseñanzas de Jesús y no tanto por la contribución que aportan a la Teología global del Nuevo Testamento. Pocas veces se ha hecho referencia a una interpretación concreta que caracterice de forma especial y distintiva a los evangelistas sinópticos. Quizá por ellos deberíamos haber titulado la Parte I "Las enseñanzas de Jesús".

Entonces sí que podríamos decir que la Parte I cubre el temario que su título promete. Claramente, Mateo, Marcos y Lucas escribieron sus libros para que la gente pudiera leer lo que Jesús hizo y enseñó, y en esto consiste precisamente la base de la Teología del Nuevo Testamento. Pero los estudios recientes de los Evangelios, aunque no pretenden de manera alguna negar la centralidad de las enseñanzas de Jesús reconocen que, a la vez, es posible identificar algunas pinceladas pastorales y teológicas que aparecen como las causas que movieron a los escritores de los evangelios a narrar los hechos y las enseñanzas de Jesús de una manera concreta. Mateo, Marcos y Lucas, al igual que Juan, no compilaron la tradición de forma mecánica, sino que transmitieron un mensaje y escribieron según su propia comprensión de Jesús y de la situación de las diferentes iglesias a las que dirigieron los Evangelios. Cuando nos acercamos a estos libros para ver lo que Jesús hizo y dijo, la información nos llega a través de la interpretación que ellos hicieron de la tradición que habían recibido.

Así, si es apropiado para la construcción de una Teología del Nuevo Testamento presentar el análisis de la interpretación del Evangelio de forma individual, una escrita por Juan, otra por Pablo, otra por el autor de la epístola a los Hebreos – y así podríamos continuar con el resto de autores del Nuevo Testamento -, no hay ningún problema en que nosotros veamos las contribuciones de Mateo, Marcos y Lucas de forma individual. Éste será el objetivo de este capítulo, aunque el espacio no permita un análisis de la misma magnitud con el que sí han contado los otros autores del Nuevo Testamento.

Un evangelio – Cuatro narraciones

Una de las características principales de los Evangelios es que constituyen cuatro narraciones canónicas de la "vida de Jesús". Hay alguna otra figura de la antigüedad sobre cuya vida también se escribió más de una vez (por ejemplo, la vida de Sócrates, escrita por Platón y Jenofonte, narraciones que no tienen mucho en común), pero lo cierto es que los cuatro Evangelios son un fenómeno histórico y literario único. Desde que se empezó a escribir el primero hasta que se acabó de escribir el último pasaron tan sólo unas décadas y presentan a la vez una interdependencia e individualidad que han despertado el interés de los investigadores durante siglos. Además, no eran las únicas narraciones de la vida de Jesús, ya que en Lucas 1:1 vemos que fueron "muchos" los que trataron de compilar las cosas sucedidas para escribir un registro similar al suyo y, de hecho, se siguieron escribiendo "evangelios" de todo tipo en el siglo II e incluso más tarde[1]. A mediados del siglo II ya se daba por hecho que las únicas narraciones válidas o con autoridad sobre la vida de Jesús eran los cuatro Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Antes de que concluyera el siglo, Ireneo daba por sentado que no podía haber ni más ni menos que cuatro Evangelios, del mismo modo que una brújula tiene cuatro puntos cardinales[2].

Para algunos cristianos, contar con varias narraciones de la vida de Jesús ha sido más un problema que una bendición, ya que siempre ha sido causa de debate sobre el problema de la armonía, tanto en relación con acontecimientos, palabras o formas concretas, como en relación con la impresión general que los cuatro Evangelios dan de Jesús (diferencia que se ve de forma más clara si se comparan los Sinópticos con Juan.). En

[1] Ver la compilación de E. Hennecke, *NT Apocrypha*, ed. W. Schneemelcher, trans. R. McL. Wilson, et al., vol. 1 (edición revisada, Cambridge y Louisville, 1991).

[2] Ireneo, *Adv. Haer.* 3.11.8.

consecuencia, se ha trabajado mucho para encontrar las llamadas "armonías" o paralelos de los Evangelios, un intento de resolver todas las diferencias y crear una única narración que fluya de forma natural. Poco después del 150 dC, el apologista sirio Tatiano escribió su *Diatessaron* ("Cuatro narraciones") y, desde entonces, se han realizado muchísimos intentos.

El objetivo de todos estos intentos, no obstante, no ha consistido por lo general en encontrar la "armonía", sino en hacerles cantar al unísono (si se nos permite continuar con la metáfora musical), hacer que los cuatro Evangelios tocaran exactamente la misma partitura y al mismo tiempo. Y la verdadera "armonía" se consigue cuando cuatro instrumentos tocan una melodía diferente, melodías que se unen para crear una pieza mucho más bella de lo que sería con sólo una. Dejando a un lado la metáfora musical, tenemos que aceptar que no sólo se nos ha dado una "biografía autorizada" de Jesús, sino que se nos han dado cuatro Evangelios canónicos que, por un lado, están relacionados y, por otro, son diferentes; pero son testimonios complementarios de la verdad sobre Jesús. Para hacer justicia a una revelación de tales características será importante que veamos cada testimonio por separado y también que hagamos un estudio del conjunto.

Con esto no quiero decir que no hay lugar para la "armonización" de los cuatro Evangelio, pero esto sólo se puede hacer con una sensibilidad histórica y literaria, libre de un deseo mecánico de eliminar todas las diferencias para que parezca más creíble. Del mismo modo que cualquier historiador de la Antigüedad tiene el deber de reconocer las diferencias existentes entre las diversas fuentes que está consultando, el estudiante de los Evangelios tiene que considerar cuál debe ser la razón o la causa de estas diferencias. Es un buen ejercicio intentar reconstruir tanto como se pueda las palabras y los acontecimientos históricos que podría haber habido detrás de las formas diferentes en que los evangelistas las narran, incluso si el resultado es a veces una simple confesión de ignorancia.

El peligro al que se arriesgan los estudiantes de los Evangelios es llegar a convertir esa armonización en una autoridad mayor a la de los textos canónicos de los cuales ha derivado. Muchas veces se cree que la verdadera armonía se encuentra en la *ipsissima verba* de Jesús (en la forma original aramea) y no, por ejemplo, en el griego usado por Mateo, que era tan sólo una reconstrucción de la supuesta *ipsissima verba*. En tal caso, todo lo que aparezca en Mateo que sea una paráfrasis o una interpretación (¡y toda traducción es necesariamente una interpretación!) debe ser desechado, para poder escuchar las verdaderas palabras de Jesús.

Entender así la tarea del estudiante de los Evangelios puede parecer legítimo a los que no aceptan la doctrina de la inspiración y de la autoridad canónica de las Escrituras. Si Mateo es un narrador falible (y probablemente tendencioso) de las palabras de Jesús, entonces haremos bien en deshacernos de su contribución tanto como nos sea posible para poder escuchar la verdadera voz de Jesús.

Pero esta perspectiva es bastante incoherente con la creencia de la inspiración de las Escrituras ya que Mateo es un escritor de las Escrituras, y la revelación se encuentra en su narración, y no en la tradición irrecuperable que se esconde tras sus líneas. Si Mateo ha parafraseado e interpretado las palabras de Jesús, esa interpretación nos es dada con la autoridad de las Escrituras canónicas[3]. Su interpretación, y la de los otros evangelistas y autores del Nuevo Testamento, es el único medio a través del cual podemos llegar a las palabras y a los hechos de Jesús. Así que las diferentes interpretaciones de los cuatro evangelistas son una parte esencial de la narración bíblica de las enseñanzas de Jesús, y toda Teología del Nuevo Testamento que ignore los apuntes teológicos que aparecen en Mateo, Marcos, Lucas y Juan será una Teología incompleta.

Ya hemos comentado la importancia de la *interpretación* y de la *narración* en la revelación bíblica[4]. Lo hacíamos centrándonos en la revelación a través de los *acontecimientos*, debate muy relevante para la narración que los Evangelios hacen de los acontecimientos sucedidos en el ministerio de Jesús. Pero las mismas consideraciones son aplicables a sus *enseñanzas*, ya que las enseñanzas de Jesús nos son dadas en los Evangelios a través de las interpretaciones de los escritores cuya labor era seleccionar de las enseñanzas que recordaban o que la tradición había preservado y convertirlas en una narración de las enseñanzas de Jesús apropiada para unas circunstancias concretas. Y en este proceso de transmisión, las palabras de Jesús se traducían al griego. Además, una comparación de las palabras que aparecen en los pasajes paralelos de los Evangelios sinópticos revela que, incluso las traducciones al griego, las paráfrasis de las palabras de Jesús, no guardaron una forma verbal idéntica. Los que creen que esto sería un argumento en contra deben recordar que encontramos el mismo fenómeno cuando los escritores del Nuevo Testamento – y entre ellos están los evangelistas – citan el Antiguo Testamento. Si Mateo puede, por ejemplo, presentar en 6:2 una paráfrasis de Miqueas 5:2 para que quedara claro que dicha profecía encajaba con las circunstancias del nacimiento de Jesús[5], no debería sorprendernos que el mismo Mateo hiciera algo parecido para extraer de las palabras de Jesús el énfasis o la aplicación a la que quería que sus lectores prestaran atención. La investigación moderna de los Evangelios apunta hacia esta visión de los evangelistas como pastores y predicadores, y no tan sólo analistas, lo que no pone en duda la veracidad de sus narraciones ni su objetivo o habilidad de transmitirnos una narración históricamente fiable de lo que Jesús hizo y dijo[6].

[3] Comparar el programa de la "crítica del canon", desarrollado especialmente por B.S. Childs en relación con el Antiguo Testamento, cuya prioridad es dar prioridad al texto tal como lo recibimos, en su forma final y "canónica", en vez de ignorarlo con la intención de reconstruir las supuestas tradiciones y fuentes en las que se basa.

[4] Ver los apartados de la Revelación y el Canon que aparecen en la Introducción.

Algunos temen que reconocer este rol interpretativo de los evangelistas hará que el verdadero mensaje de Jesús desaparezca poco a poco y venga a ser sustituido por una "Teología" hecha *a posteriori*. Pero si el intérprete es un escritor inspirado, cuyo objetivo es plasmar la verdadera esencia de las enseñanzas de Jesús de una forma clara y relevante, ese temor no tiene razón de ser. Puede que parezca posible separar la interpretación de Mateo de la tradición que recogía las palabras de Jesús. Pero una vez hecho esto, la diferencia no está en que nos hallemos ante algo canónico y algo no canónico, ni mucho menos ante algo verdadero y algo falso, sino que se trata de dos momentos diferentes de revelación. Y esos dos momentos forman parte de la Teología del Nuevo Testamento.

Así, en este capítulo dejaremos el estudio de las enseñanzas de Jesús y veremos algunos comentarios sobre la interpretación que Mateo, Marcos, Lucas y Juan hicieron de dichas enseñanzas. En este estudio de los Evangelios como documentos con personalidad propia, entramos en el campo llamado "crítica de la redacción" y antes de entrar de lleno en el estudio particular de los Sinópticos, veremos un poco las características de este campo[7].

El término alemán *Redaktionsgeschichte* se acuñó para indicar una aproximación al estudio de los Evangelios que alcanzó su auge en la década de los 60, especialmente en la escuela de Bultmann, como una evolución del *Formgeschichte*[8]. Mientras la Crítica de las formas se ha centrado en ver las estructuras anteriores que se esconden detrás de los Evangelios y la historia de las tradiciones sobre Jesús, la Crítica de la redacción, construyendo sobre

[5] Ver el debate en torno a esta cita de R.T. France en *NTS* 27 (1981), 241-43.

[6] En cuanto a la relación entre la Historia y la Fe, ver el Capítulo 13.

[7] Para consultar introducciones breves a la Crítica redaccional ver, por ejemplo, S.S. Smalley en I.H. Marshall (ed.) *NT Interpretation* (Exeter y Grand Rapids, 1977), 181-95; R.F. Collins, *Introduction to the NT* (London, 1983), 196-230; C.M. Tuckett, *Reading the NT* (London, 1987), 116-35).

[8] Consultar el apartado sobre La Crítica de las Formas del Capítulo 13 para tener más detalles sobre las tendencias más radicales.

los logros de la Crítica de las formas, quiso estudiar el uso que los evangelistas hicieron de esas tradiciones para identificar los intereses de cada uno. En este proceso generalmente combinaban dos métodos: en primer lugar, se explicaban y se catalogaban cuidadosamente los cambios que el evangelista había realizado a partir de la que se suponía era la forma previa de cada palabra, de cada perícopa; en segundo lugar, se estudiaba la composición de cada Evangelio como un todo, viendo qué material había usado y cuál había omitido, y viendo también cómo lo había estructurado[9].

Ninguno de estos métodos era nuevo. Antes de que se oyera hablar del *Redaktionsgeschichte*, muchos comentaristas ya habían hablado de que cada evangelista escribía empujado por unos intereses distintos, como por ejemplo la fascinación de Mateo por el cumplimiento de las profecías, o el énfasis de Lucas en el Espíritu Santo y la oración[10]. Pero los críticos redaccionistas quisieron ser más rigurosos en la búsqueda de rasgos distintivos y tendían a enfatizar las diferencias entre los Evangelios mucho más de lo que se había hecho hasta el momento. Algunos han llevado muy lejos esta aproximación al estudio de los Evangelios, encontrando un significado teológico profundo en cada pequeño cambio, o en cada omisión de un detalle. Pero en general han llevado a cabo un trabajo muy valioso, que nos permite ahora poder escuchar de una manera más eficaz los diferentes mensajes de Mateo, Marcos y Lucas[11].

Quizá describir la Crítica de la redacción como un "método" no es del todo correcto. Aunque sus materias primas son las diferencias observa-

[9] Este segundo método es, a veces, conocido como la "Crítica de la composición"; pero es claramente una parte integral de la búsqueda del evangelista como individuo, con una creencia y unos objetivos concretos y personales, así que por conveniencia, se le suele incluir en la "Crítica de la redacción".

[10] M. Silva en *WThJ* 40 (1977-78), 77-88, 281-303, escribió dos artículos muy interesantes con el título "Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism", que muestran cómo la fuerza de la erudición conservadora ya anticipaba los métodos de la "Crítica de la redacción" posterior.

[11] Los estudios pioneros en alemán del *redaktionsgeschichlich* fueron, para Mateo: G. Bornkamm, G. Barth, y H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (1960) = *Tradition and Interpretation in Matthew* (London, 1963); para Marcos: W. Marxen, *Der Evangelist Markus* (1956) = *Mark the Evangelist,* (Nashville, 1969); para Lucas: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zite* (1954) = *The Theology of Saint Luke* (London, 1960). Encontrará información sobre los autores de la Crítica de la redacción en el contexto alemán hasta 1966 en J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (London, 1968). Desde la década de los 60 la mayoría de los estudios sobre los Evangelios sinópticos han recibido la influencia, en mayor o menor grado, de la Crítica redaccional, así que una lista de todas esas obras resultaría demasiado larga. De hecho, esto revela que estamos ante algo más que una simple tendencia o escuela alemana y que, mientras los más conocidos representantes de esta tendencia en su primer estado pertenecían a la escuela de Bultmann, el método fue adoptado de forma entusiasta en un amplio número de contextos teológicos, tanto católicos como protestantes, conservadores como liberales.

bles entre las formas y secciones de los Evangelios y entre las estructuras y los contenidos de los Evangelios como un todo, la manera en que se usan estas materias primas y la importancia que se da a los diferentes tipos de evidencias varía enormemente de un crítico a otro. La comprensión previa que cada crítico tiene de la naturaleza de los Evangelios tiene un papel primordial. Un investigador que cree que los evangelistas eran escritores creativos a los que no les preocupaba la exactitud histórica tenderá a atribuir el contenido de los Evangelios a la imaginación de los autores. Sin embargo, no irá tanto en esa línea alguien que cree que el conocimiento que había de la tradición de lo que Jesús dijo e hizo tuvo que haber ejercido un control sobre la creatividad de los autores. Así, un investigador creerá que cierto evangelista ha introducido nuevas ideas muy radicales, mientras que otro investigador sólo verá diferencias de énfasis y aplicación. Pero independientemente de lo diferentes que sean los resultados, la Crítica narrativa supone un cambio importante y saludable frente a la dirección tomada por la Crítica formal porque reconoce a los evangelistas como pensadores y comunicadores cristianos y les permite hablar por sí mismos, en vez de tratarlos como una mera fuente a través de la cual poder llegar a las tradiciones anteriores.

Con el auge de la Crítica redaccional, algunos investigadores, especialmente en el mundo anglosajón, han ido más allá en la diferenciación de los Evangelios apuntando a los descubrimientos de la Crítica literaria contemporánea[12]. El estudio ahora se centra en el propio Evangelio como pieza literaria, más que en el autor y, sobre todo, en el desarrollo del argumento de cada Evangelio, la descripción y la función de los personajes, el esquema narrativo y otros elementos literarios. Este tipo de estudio ha dado importancia al estudio de cada Evangelio como "una *historia* completa" ("historia" es una palabra clave en esta nueva etapa del estudio de los Evangelios), que impacta al lector por su dinamismo inherente, mucho más que cuando se habla de una comparación detallada de otras narraciones paralelas. Esta nueva etapa de la investigación ha tendido a dar menos importancia al elemento "redaccional" propio de la Crítica de la redacción (es decir, a la labor de redacción del autor a partir del material o fuentes), para dar más importancia al elemento "de composición" (la selección y la ordenación del material). El resultado, igual que en la fase anterior de la

[12] Algunos representantes de este movimiento, bastante accesibles, son D. Rhoads y D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia, 1982); J. D. Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia, 1986). Cf. también E. Best, *Mark: the Gospel as Story* (Edinburgh, 1983), una introducción al estudio marcano más amplia, que incorpora esta aproximación literaria.

Crítica narrativa, ha sido el énfasis de la particularidad o individualidad de cada Evangelio.

El término "Crítica narrativa" se ha aplicado sobre todo al estudio de los Evangelios Sinópticos. Siempre se ha reconocido el carácter diferencial y la rica contribución teológica de Juan. De hecho, dedicaremos la Parte II de este libro al estudio de dicho tema. Pero la similitud, tanto en el esquema general como en el carácter literario de los tres sinópticos, ha hecho que en el pasado el estudio de sus contribuciones como obras independientes se abandonara casi por completo. Sin embargo, la estrecha relación literaria entre Mateo, Marcos y Lucas ofrece una oportunidad excelente para realizar una comparación detallada y así, poder realizar un estudio al estilo de la Crítica narrativa, estudio que raramente se hace del Evangelio de Juan. Obviamente, siempre existe el peligro de conceder demasiada importancia a las diferencias y no dar opción a una apuesta por la variedad literaria sencilla o la preferencia estilística. Pero cuando vemos que un evangelista sigue unas pautas coherentes en el uso que hace de la tradición y los materiales, es razonable tomar esas pautas como guía para descubrir cuáles son sus intereses pastorales y teológicos[13].

Mateo[14]

Bibliografía: G. Bornkamm, G. Barth y H.J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia y Londres, 1963); W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, 1963); W. Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich, 1964 3); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen, 1971 3); J.D. Kinsbury, *Matthew: Scripture, Christiology, Kingdom* (Philadelphia, 1975); L. Goppelt, *Theologie of the NT* (Grand Rapids, 1982), 2:211-

[13] Cualquier método que dependa de la observación de los "cambios" introducidos por un evangelista - en relación con la obra de otro de los evangelistas – debe presuponer una comprensión acordada sobre la relación literaria de los Evangelios sinópticos. Casi toda la Crítica redaccional ve la prioridad de Marcos y ha trabajado con alguna versión de la "Teoría de las dos fuentes"; lógicamente, los fieles a la Crítica de la redacción se han mostrado reacios a considerar otras teorías sobre los Sinópticos. Pero si no se asume la prioridad de Marcos, a partir de los mismos datos se llega a conclusiones diferentes, tal como muestra el comentario de Marcos de C.S. Mann, serie *Anchor Bible* (New York, 1986), el primer comentario a gran escala que refleja el reciente retorno de la teoría de la prioridad de Mateo. Como los eruditos especializados en los Sinópticos son ahora menos dogmáticos que los de la primera mitad del siglo XX, las conclusiones de la Crítica narrativa basadas en la observación de, por ejemplo, la forma en que Mateo "ha influido" a Marcos, deben expresarse de una manera más cautelosa y prudente.

[14] Si busca resúmenes actuales de los principales estudios teológicos con un énfasis en Mateo, ver L. Goppelt, *Theology of the NT*, 2:211-35; y hallará un tratamiento más amplio en R.T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, especialmente en los capítulos 5-8.

35; G.N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew* (Londres, 1983); G.N. Stanton, "The Origing and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980", en H. Temporini y W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.25/3 (Berlín, 1985), 1889-1951; R.T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Exeter y Grand Rapids, 1989).

La estructura del Evangelio de Mateo es ya la evidencia de una cuidadosa composición. El elemento más claro es la fórmula repetida en 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1, de la cual se ha dicho que marca el comienzo de los cinco "discursos" principales que serían los capítulos 5-7, 10, 13, 18 y 24-25. Cada uno de estos cinco "discursos" es una cuidadosa compilación de las enseñanzas de Jesús sobre un tema en concreto (discipulado, misión, parábolas, relaciones, y el futuro). Pero aún mucho más significativa es la clara progresión narrativa del Evangelio: presenta a Jesús el Mesías en 1:1-4:16; en 4:17-16:20[15], describe su ministerio público en Galilea, que resulta en el crecimiento de los seguidores y también de la oposición; en 16:21-18:35, a través de la enseñanza en privado a sus discípulos revela que el verdadero objetivo de la misión mesiánica es el rechazo y la muerte; en 19:1-25:46, describe el enfrentamiento entre el Mesías y los líderes de Israel en la visita climática (y única) a Jerusalén (en el capítulo 23, sus últimas palabras en público, vemos el repudio final del judaísmo incrédulo que ha rechazado su llamado); y en 26:1-28:20, acaba con su sufrimiento, muerte y resurrección, que fue el triunfo de su misión mesiánica. El Evangelio, construido de forma efectista, es una presentación de Jesús como el Mesías de Israel que se encuentra ante un Israel incrédulo.

Este esquema narrativo es básicamente el mismo que encontraremos en Marcos. Mateo comparte con Marcos, sobre todo, una perspectiva positiva de Galilea como el lugar de la fe y la esperanza, contrastada con Jerusalén, que se presenta como un lugar de oposición y muerte. Sin embargo, en Mateo este simbolismo geográfico aparece de una manera más marcada (ver por ejemplo 2:3; 4:12-16; 21:10-11) y alcanza el clímax triunfal en la sección final, donde se deja atrás a Jerusalén y a los líderes que están maquinando cómo cubrir el complot, y la atención se centra en el Jesús vindicado que se encuentra con sus discípulos en las colinas de Galilea, para enviarles a todas las naciones.

[15] J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology*, 7-25, subraya la fórmula "Desde entonces Jesús comenzó (...)" de 4:17 y 16:21, diciendo que es una señal el acontecimiento de algo nuevo y crucial en la Historia, lo que es bien cierto; aunque no ha resultado satisfactorio su intento de basar la estructura de todo el Evangelio en torno a esta fórmula (usando las citas anteriormente mencionadas para marcar dos fases).

La palabra que mejor caracteriza la perspectiva teológica de Mateo es "cumplimiento". Podemos verlo sobre todo en las fórmulas que Mateo usa con mayor frecuencia: "Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había hablado por medio del profeta" o palabras similares (1:22; 2:15, 18, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 27:9; cf. 13:14; 26:54, 56). Estas fórmulas constituyen el comentario que Mateo hace de la Historia e ilustran la capacidad que tenía para relacionar la revelación veterotestamentaria con la vida de Jesús[16]. Esta costumbre no está restringida al uso de fórmulas y de citas que apuntan a predicciones concretas. El Evangelio de Mateo está lleno de alusiones al Antiguo Testamento, muchas de las cuales establecen una relación "tipológica" entre Jesús y los principales aspectos de la actuación de Dios en la Historia de Israel. Encontramos un ejemplo sorprendente en la fórmula que se repite tres veces en el capítulo 12: "Algo mayor que el templo/Jonás/Salomón está aquí" (12:2, 41, 42)[17]. De esta forma Mateo presenta a Jesús como el sucesor de aquellos a través de los cuáles Dios guió a su pueblo en el pasado: un sacerdote, un profeta, un rey, un sabio. Además dice que es mayor que ellos.

Los dos primeros capítulos de Mateo ilustran bien este énfasis de la idea del cumplimiento. Las dos primeras palabras del Evangelio se traducirían de forma literal como "el libro del génesis". Empieza con una genealogía (1:1-17) que apunta a Jesús como el clímax de la Historia del Israel del Antiguo Testamento, como el clímax, concretamente, de la línea real davídica. El recordatorio de los capítulos 1 y 2 está compuesto de cinco breves secciones narrativas y cada una de ellas está construida en torno a una cita del Antiguo Testamento, con el objetivo de demostrar que Jesús trae el cumplimiento anunciado en ese fragmento de las Escrituras. El objetivo de la narración del nacimiento y de la infancia de Jesús es demostrar que hay evidencias en las mismas Escrituras de que Jesús es el Mesías[18]. Y las citas explícitas son sólo una parte del colorido escritural que va impregnando el fluir de estas historias, como las referencias a Moisés o al Faraón, y las alusiones en la narración de los magos a varios apuntes mesiánicos o reales del Antiguo Testamento[19].

[16] Las fórmulas de citación de Mateo han sido objeto de mucho estudio. Ver especialmente K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Uppsala, 1954); R.H. Gundry, *The Use of the OT in St. Mathew's Gospel* (Leiden, 1967); G.M. Soares Prabhu, *The Formula-Quotations in the Infancy Narratives of Matthew* (Roma, 1976).

[17] El argumento del pan en 12:3-4 apunta a la misma idea: "Algo mayor que David está aquí".

[18] Sobre todo K. Stendahl, "Quis et Unde?" en G.N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 56-66. Ver también R.T. France, *NTS* 27 (1981), 233-51.

[19] W.D. Davies, *The Setting of the Sermon of the Mount*, 67-83, analiza las citas y referencias de los capítulos 1 y 2.

Para tratar algunos de los temas principales de la teología de Mateo, nos centraremos en tres áreas principales en las que el cumplimiento se ve de forma muy clara.

Cristología

Para un cristiano, hablar del cumplimiento es hablar de Cristo, aquel en el cual se cumplen los propósitos de Dios. Por ello, Mateo no es el único que habla de este tema, aunque sí vemos en su Evangelio una presentación de Jesús un poco diferente. Jesús es el cumplimiento principal de los propósitos de Dios y en él se basan los otros cumplimientos que trataremos en los apartados siguientes.

La cristología de Mateo es más explícita que la de Marcos. El elemento de misterio o secretismo (lo veremos más adelante) de Marcos también existe en Mateo, pero es una idea más equilibrada, combinada con un reconocimiento más claro de quién es Jesús por parte de los discípulos. El apelativo *kyrie* ("Señor") no conllevaba en sí mismo mayor significado que el de educación o buenos modales; sin embargo, sorprende que en Mateo los discípulos lo usen muy a menudo para dirigirse a Jesús cuando en los textos paralelos de Marcos aparece "maestro" o "rabí"[20]. Mientras que en Marcos 6:51 sólo se dice que "[los discípulos] estaban asombrados en gran manera" después de haber visto cómo Jesús caminaba sobre el mar, en Mateo 14:33 vemos que se expresa de una manera más contundente: "le adoraron, diciendo: En verdad eres Hijo de Dios" ("Hijo de Dios" es un título importante en Marcos, como ya veremos, pero el autor no permite que los discípulos lo usen en este punto)[21]. Ocurre lo mismo con la confesión de Pedro de que Jesús es "el Cristo" (Marcos 8:29); en Mateo dice más: "el Cristo, el Hijo del Dios viviente" (Mateo 16:16). Y mientras en Marcos, Jesús les pide que guarden el secreto, en Mateo (y sólo en Mateo), aunque también lo hace, lo ordena después de una declaración de aceptación entusiasta por parte de Pedro (16:17-19). En momentos en los que la narrativa de Marcos da lugar a dudas sobre la singularidad de Jesús

[20] 44 veces en Mateo, mientras que sólo 6 veces en Marcos. Más sobre este tema en G. Bornkamm, en *Tradition and Interpretation in Matthew*, 41-43. Sobre el uso del apelativo "maestro" en Marcos y Mateo, ver R.T. France, "Mark and the Teaching of Jesus", en R.T. France y D. Wenham (ed.), *Gospel Prespectives*, 1 (Sheffield, 1980), 106-9.

[21] J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, capítulos 2 y 3, argumenta que "Hijo de Dios" es "el título cristológico más importante en Mateo", al igual que en Marcos. Pocos son los que están en desacuerdo, pero ver D.J. Verseput, *NTS* 33 (1987), 532-56, donde aparece un argumento que sugiere que Mateo usa este título para subrayar los aspectos de obediencia, mansedumbre y sufrimiento del ministerio de Jesús, para marcar un claro contraste con el concepto triunfalista del Mesías davídico.

y, sobre todo, sobre la cuestión de que no hay pecado en Él, Mateo evita este peligro narrando la conversación con Juan el Bautista sobre la necesidad que Jesús tiene de ser bautizado (3:14-15), y repitiendo también de forma cuidadosa la respuesta que Jesús le da al joven rico (19:16-17).

En Lucas vemos que Jesús a veces habla como si fuera el mensajero de la Sabiduría divina; sin embargo, en los textos paralelos de Mateo, al igual que en un importante texto que sólo aparece en Mateo (11:28-30; cf. Sir. 51:23-27), las palabras utilizadas sugieren que Jesús mismo es la Sabiduría divina sobre la tierra[22].

Uno de los pasajes más sorprendentes que contienen la enseñanza de Jesús, y además es exclusivo del Evangelio de Mateo, es la escena del juicio final (25:31-46). En este texto Jesús es "el Rey", que está sentado en el trono de su gloria, rodeado de sus ángeles, y juzgando a todas las naciones[23]. Hay más pasajes, que sólo aparecen en este Evangelio, que subrayan este tema de la majestad: vemos la referencia al "reino del Hijo del Hombre" en 13:41 y 16:28, y "el trono de su gloria" en 19:28, que culminan con 28:18, donde se le da toda autoridad, cumpliéndose así la profecía de Daniel 7:14. Este último pasaje nos introduce de lleno en la fórmula trinitaria de 28:19, versículo en el que la Cristología de Mateo alcanza su punto climático, cuando "el Hijo" se une al Padre y al Espíritu Santo como objeto de la fidelidad y la alabanza cristianas.

Así que el Evangelio que comienza identificando a Jesús como "Dios con nosotros" (1:23) concluye con la garantía de que su presencia "estará con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (28:20; cf. 18:20)[24].

Vemos que la Cristología de Mateo es más "elevada" y más explícita que la de Marcos y Lucas. Usa los mismos títulos cristológicos, especialmente "Hijo del Hombre" e "Hijo de Dios", y generalmente lo hace de

[22] Ver Mt. 11:19, 25-30; 23:34-36, 37-39, junto con los textos paralelos del Evangelio de Lucas. Una posición extrema sobre esta cuestión la ofrece M.J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, MA, 1970); para una posición más moderada, ver J.D.G. Dunn, *Christology in the Making* (London, 1980), 197-206. Para estudiar profundamente el importante pasaje de 11:25-30, ver C. Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke* (Sheffield, 1987).

[23] El lenguaje usado está lleno de referencias a pasajes del Antiguo Testamento que describen a *Dios* como juez de todo el mundo; ver R.T. France, *Jesus and the OT* (London, 1971), 157-59. La centralidad del juicio en el Evangelio de Mateo, ya sea a cargo de Dios o de Jesús, es un tema muy recurrente: D. Marguerat, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Ginebra, 1981), presenta una tabla muy útil con las veces en que se hace uso de este tema (página 31). R. Mohrlang, *Matthew and Paul* (Cambridge, 1984), 48-57, subraya la importancia de la recompensa y el castigo en Mateo.

[24] La importancia cristológica del tema "estar con" de Mateo la enfatiza sobre todo H. Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi* (Münster, 1984), 7-83.

forma similar[25], aunque vemos que detrás de ellos se esconde un mayor deseo de presentar a Jesús, incluso en su ministerio en la Tierra, como una figura majestuosa y divina.

Otra característica de Mateo es el continuo énfasis que hace en el papel de Jesús como aquél que cumple las esperanzas o expectativas de Israel. Ya hemos visto que el Evangelio comienza con varios apuntes sobre ese cumplimiento, y también hemos hablado de las relaciones tipológicas que a Mateo tanto le gusta usar. Entre estos temas destaca el de Jesús como el verdadero rey descendiente de David (ver arriba en la genealogía, etc. – 12:6, 42, etc.). Por ello, no nos sorprende que Mateo use siete veces "hijo de David" para referirse a Jesús (que sólo aparece dos veces en Marcos y Lucas), o que la primera escena narrativa del Evangelio sea sobre cómo se persuade a José, "hijo de David" (1:20) para que acepte a Jesús como su hijo. Los tres Evangelios Sinópticos registran el momento en que Jesús pregunta sobre el valor de este título (22:41-45), presumiblemente porque le otorgaban una interpretación demasiado nacionalista, pero para Mateo encierra una verdad demasiado importante como para dejarla pasar de largo.

Otro tema tipológico claro lo encontramos en los capítulos 1 y 2, cuando se dice que Jesús es el nuevo Moisés, perseguido por Herodes del mismo modo que Moisés fue perseguido por el Faraón[26]. Aunque la sugerencia de Bacon de que todo el Evangelio de Mateo está estructurado como un "Pentateuco cristiano", ya que recoge la nueva ley del "profeta como Moisés"[27], no es generalmente aceptada en la actualidad, puede que haya una presentación deliberada de Jesús como el nuevo Moisés, al menos en la escena de la transfiguración en 17:1-8 (que aparece en los demás Sinópticos) y en la introducción del Sermón del Monte (5:1-2), paralelo a cuando Moisés da la ley al pueblo al bajar del monte Sinaí[28]. En el siguiente apartado vamos a ver la importancia que tiene en Mateo la relación de Jesús con el Antiguo Testamento; se trata de una cuestión cristológica, y no tan sólo ética.

[25] J.D. Kingsbury y D. Hill han intercambiado unos interesantes artículos sobre la cristología de Mateo, en los que hacen especial referencia a estos títulos, en *JSNT* 21 (1984), 3-52; 25 (1985), 61-81. Ver también M. Pamment, "The Son of Man in the First Gospel", *NTS* 29 (1983), 116-29; D.J. Verseput, "The Role and Meaning of the 'Son of God' Title in Mathew's Gospel", *NTS* 33 (1987), 5352-56.

[26] Ver 2:20 junto con la referencia a Éx. 4:19; más detalles en R.T. France, *NT* 21 (1979), 105s., 108-11.

[27] B.W. Bacon, *Studies in Matthew* (London, 1930). W.D. Davies, *The Setting of the Sermon of the Mount*, 14-93, trata esta teoría con detenimiento, y concluye que "aunque es posible, no deja de ser cuestionable".

[28] Ver la sobria explicación de W.D. Davies en *The Setting of the Sermon of the Mount*, 92-93.

Otra posición tipológica importante es la presentación de Jesús como el nuevo Israel, de la que hablaremos más adelante.

La cristología de Mateo comparte muchos motivos y temas con los otros Evangelios Sinópticos, ya que muchos de los acontecimientos y palabras que registra son los mismos. Pero tanto en la selección del material como en su estructuración, y también en su detallada narración, vemos un énfasis especial en (1) el papel de Jesús como aquél en quién se cumplen la historia y las esperanzas de Israel, y (2) y su identidad como el Hijo de Dios en quién no hay pecado, el Señor, Rey y Juez, el omnipresente "Dios con nosotros".

Jesús y la Ley

Si Jesús es el cumplimiento de la revelación del Antiguo Testamento, ¿qué relación tiene Jesús con la parte central de dicha revelación, es decir, la Ley? Ésta era una pregunta importante para Mateo, una cuestión con serias implicaciones prácticas para las(s) iglesia(s) a quienes escribía. Según algunos indicios que aparecen en el Evangelio, parece ser que estaba luchando con dos frentes. Por un lado estaban los que enseñaban que Jesús había venido para abolir la Ley (5:17) y, por lo tanto, no la ponían en práctica o ejercían la antinomia (la *anomia*, "no cumplir la ley", se condena varias veces en el Evangelio: ver 7:23; 13:41; 23:28; 24:12)[29]. Por otro lado, estaban los legalistas, representados por los escribas y los fariseos[30], que no miraban más allá de las regulaciones detalladas, y así, no veían los principios éticos que había detrás de la Ley, por lo que su "justicia" (otra palabra característica de Mateo[31]) resultaba inadecuada (5:20)[32].

[29] G. Barth trata la importancia del antinomismo en la situación de Mateo, en G. Bornkamm, *et al., Tradition and Interpretation in Matthew* (resumen: 159-64), y G. Zumstein, *La Condition du Croyant dans l'Évangile selon Matthieu* (Fribourg y Göttingen, 1977), especialmente 199-200.

[30] El ataque a los "escribas, fariseos e hipócritas" del capítulo 23 va muchos más allá que los ataques que encontramos en los sinópticos (aunque, compárese con la hostilidad hacia "los judíos" en el Evangelio de Juan). Muchos han hablado de la posición de Mateo en contra de los fariseos, por ejemplo G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 137-43; D.R.A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* (Cambridge, 1967), 80-96. No obstante, ver D.E. Garland, *The Intention of Matthew 23* (Leiden, 1979), 41-46, en referencia a que el sintagma "escribas y fariseos" en Mateo equivale a decir "los falsos líderes de Israel", y no a una expresión de hostilidad dirigida concretamente hacia los fariseos.

[31] Mt. 3:15; 5:6, 10, 20; 6:1, 33; 21:32; ver G. Bornkamm, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 24-32; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 149-58; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (Cambridge, 1980).

[32] Véase que Jesús (dos veces) cita Oseas 6:6 sólo en Mateo: "Misericordia quiero, y no sacrificio", en ambos casos contestando a la crítica de los fariseos (9:23; 12:7).

De nuevo, la palabra clave es "cumplimiento". Jesús ha venido para "cumplir" la Ley y los profetas (5:17). De la misma manera que los profetas, la Ley también apunta hacia un "cumplimiento": "Porque todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan" (11:13). Jesús es aquel al que la Ley apuntaba; la Ley se cumple en él. Y a partir de ese momento, la Ley debe ser entendida y aplicada en relación con su persona, ya que es el único que tiene el derecho de decir "Yo os digo" (5:22, 28, 32, 34, 39, 44) y el único que enseña con autoridad propia, no como los escribas (7:28s.).

En Mateo 5:17-48 el evangelista establece cuál es la relación entre Jesús y la Ley, y el uso que de ésta hace. Se ha debatido mucho si los seis ejemplos que Jesús da en los versículos del 21 al 47 respaldan la Ley (como parece a partir de los versículos 17-19), van más allá (como podría estar sugiriendo el versículo 20), o incluso la abrogan parcialmente (a pesar de lo que dice el versículo 17). Pero como argumenta de forma acertada R.J. Banks, ésta es una aproximación errónea a la cuestión que tenemos entre manos. "A Mateo no le interesa tanto presentar cuál es la postura de *Jesús* ante la Ley, sino lo que la *Ley* tiene que decir sobre él: es el que trae el cumplimiento y el que debe ser centro de toda nuestra atención"[33]. Así que nos hallamos de nuevo ante una cuestión cristológica: la Ley, al igual que los Profetas, son testimonio de que Jesús es el que cumple de forma definitiva los propósitos de Dios. Jesús ha traído el "reino de los cielos"[34], que se basa en una nueva relación con Dios que trasciende el mero cumplimiento de la Ley (5:20). Algunos de los ejemplos que aparecen en 5:21-47 muestran que Jesús va más allá de la obediencia literal ya que para él es más importante una profunda comprensión de la voluntad esencial de Dios, de los principios de conducta y de la relación que se esconde detrás de las regulaciones de la Ley del Antiguo Testamento. En algunos casos (sobre todo en 31-32, 33-37, 38-42) el resultado es, en efecto, que las regulaciones mismas ya no pueden funcionar de forma directa como guías de la conducta. El principio preeminente es el *amor* (43-47), un principio que Jesús siempre presenta como resumen de toda la enseñanza de la Ley y los Profetas (7:12; 22:35-40; cf. 19:19). Y todos esos ejemplos se resumen luego en el mandamiento general que dice: "Sed vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (5:48). El "cumplimien-

[33] R.J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge, 1975), 226. El pasaje de Mt. 5:17-48 aparece comentado en 182-235.

[34] El equivalente judío que Mateo usa cuando en los otros Sinópticos aparece "el reino de Dios"; ver el capítulo 4 de esta misma obra, donde se comenta el error en el que ha caído aquí el "dispensacionalismo".

to" de la Ley no consiste en una nueva Ley, sino en una nueva relación con Dios. Y Jesús vino para que eso fuera posible[35].

Pero si esta actitud lleva peligrosamente a decir que la "ley" ya no tiene ninguna función, Mateo insiste en que "no cumplir la ley", aunque se disfrace de mucha espiritualidad, sólo lleva a la condenación última (7:21-23). En este pasaje que va desde el versículo 15 al 27, Jesús deja claro que "hacer" la voluntad de Dios es lo que caracteriza al verdadero discípulo y gran parte del Evangelio de Mateo (donde entra la magnífica colección de las enseñanzas sobre el discipulado que Jesús dio en el Sermón del Monte) busca establecer las exigencias éticas de esa nueva vida del reino de los cielos. En 5:18-19 dice que la Ley veterotestamentaria no ha perdido su importancia, a pesar de que su función haya cambiado o sido sustituida por la llegada del "cumplimiento". Sobre esta base, muchas veces se ha dicho que Mateo tiene una actitud muy "conservadora" ante la Ley[36]. Por ejemplo en 15:1-20 parece ser menos radical en su actitud hacia las leyes sobre la comida que Marcos 7:1-23[37], y 23:3, 23 parece apoyar las tradiciones jurídicas de los escribas, que no aparecen en el Antiguo Testamento[38] (aunque otros pasajes como 5:21-47 y 15:1-20 las rechazan de forma enfática).

Resumiendo, los intérpretes de la actitud de Mateo ante la Ley suelen llegar a conclusiones muy difíciles de reconciliar. La razón es quizá que Mateo está abriendo un camino intermedio entre el legalismo y el antinomismo. Pero la clave está en entender que lo más importante para él es que Jesús es el *cumplimiento* de la Ley. La autoridad de la Ley como palabra de Dios dada a Israel ha de ser interpretada por la autoridad del que dijo "Pero yo os digo", porque en él se cumple toda la Ley (5:18).

[35] La explicación que aquí damos de 5:17-48 es, básicamente, la ofrecida por Banks, que ha contado con bastantes seguidores recientemente, sobre todo J.P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (Roma, 1976), 41-124, 160-61; R.A. Guelich, *The Sermon of the Mount* (Waco, 1982), 134-74; D.J. Moo, "Jesus and the Authority of the Mosaic Law", *JSNT* 20 (1984), 3-49.

[36] R. Mohrlang apoya esta aproximación en *Matthew and Paul* (Cambridge, 1984), 7-26, 42-47.

[37] Mateo omite el comentario de Marcos 7:19b, "Declarando así limpios todos los alimentos", y parece que Mateo 15:20 restringe el tema a las costumbres de lavamiento, sin hacer ninguna referencia explícita que cuestione la validez de las leyes levíticas sobre la comida.

[38] Sin embargo, debemos fijarnos que en 23:3, 23 el énfasis recae sobre la otra parte de la frase, y que la propuesta de guardar la Ley sirve sólo de contraste. Podríamos parafrasear: "Guarda sus leyes si quieres, *pero* (...)".

Israel, Jesús y la Iglesia

Si Jesús es el cumplimiento de las esperanzas de Israel, ¿qué relación tuvo con el Israel de sus días, concretamente con los líderes del pueblo? ¿Qué tiene que ver la comunidad que creyó en su ministerio con la nación a la que pertenecían? Está claro que cuando Mateo escribió su Evangelio, éste debía ser un tema muy candente y polémico, sobre todo debido al crecimiento de la Iglesia cristiana entre los gentiles, lo que hizo que el abismo entre la Iglesia e Israel como nación se hiciera aún más grande. Mateo era judío[39] y escribió consciente de su herencia nacional, y con ganas de demostrar que el ministerio de Jesús tenía sus raíces en el Antiguo Testamento; ¡y sin embargo se ha llegado a decir que su obra es antijudía! Si investigamos esta paradoja iremos vislumbrando más y más la línea teológica de su Evangelio.

Mateo, sin lugar a dudas, es judío y presenta su nueva fe en Jesús a través del judaísmo: constantemente se refiere al Antiguo Testamento, trata el tema del cumplimiento, y le importa mucho el tema de la función de la Ley judía. Los especialistas también hablan del colorido judío que caracteriza su lenguaje y del contexto cultural judío en el que éste está ubicado. Mateo es el único evangelista que explícitamente restringe la misión de Jesús y sus discípulos a "las ovejas perdidas de la casa de Israel". (10:5s.; 15:24; cf. 10:23). De aquí que algunos han dicho que Mateo era un rabí que se había convertido[40], o creen que es la persona descrita en 13:52: "el escriba que se ha convertido en un discípulo del reino de Dios".

Pero en el Evangelio se presenta a un Jesús que está en un creciente conflicto con los líderes de la nación (sobre todo con los fariseos). Esta oposición llega a su punto culminante en los capítulos 21-23. En 21:1-22, los actos simbólicos y provocativos que Jesús realiza de manera deliberada (que concluye con la destrucción de la higuera estéril, símbolo del fracaso de Israel[41]) desembocan en una serie de "debates" con varios representantes de Israel, en los que se va viendo cada vez de forma más clara la total

[39] Se ha dicho que la paradoja del Evangelio puede resolverse gracias a la siguiente hipótesis: mientras el material es, sobre todo, de origen cristiano judío, el escritor final era un gentil que no sentía mucha simpatía por el judaísmo. Así, por ejemplo, K.W. Clark, *JBL* 66 (1974), 165-72; P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium: Ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus, 1958); G. Strecker, *Der Weg er Gerechtigkeit*, 15-35; S. Van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden, 1972), 171-72. Esta posición no ha encontrado muchos seguidores. La tensión del Evangelio tiene una mejor explicación en el argumento que apunta hacia la vida de un judío fiel que se ve lejos de su propio pueblo porque reconoce en Jesús a aquel que cumple la esperanza de Israel.

[40] Así lo hace E. von Dobschütz en G. N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 19-29.

[41] La mayoría de los comentaristas citan Jer. 8:13; Miq. 7:1 en relación con la imaginería.

incompatibilidad del mensaje de Jesús con la religión del poder establecido. En esta sección también encontramos tres polémicas parábolas (21:28-22:14), que expresan claramente que Dios rechaza a los que no han sabido cumplir con su estatus de pueblo escogido y que les ha sustituido por otros a los que ellos mismos han menospreciado. La última parábola contiene una alusión transparente a la inminente e inevitable destrucción de Jerusalén (22:7). Entonces, en el capítulo 23, en un ataque público a los escribas y fariseos, Jesús expresa su rechazo total a la manera en que practican la religión, lo que le lleva a decir (23:29-36) que el clímax de la rebelión de Israel ya ha llegado[42] y, además, la posterior predicción de la destrucción del templo, símbolo del estatus de Israel como pueblo de Dios (23:37-24:2).

Marcos y Lucas contienen mucho material que también aparece en Mateo. Sin embargo, ninguno de los dos recoge esta idea de Mateo sobre el fracaso de Israel como pueblo de Dios y de las consecuencias que esto tiene. Además, aunque el ataque va dirigido principalmente a los líderes de la nación, Mateo deja claro que la nación también presenta la misma actitud y, en consecuencia, le espera el mismo destino (23:37s.; 27:24s.). Así que los gentiles, como el centurión que creyó, se sentarán a la mesa mesiánica judía, mientras que los "hijos del reino" no podrán entrar (8:11-12; véase la importancia de este apelativo que Mateo usa precisamente en la historia en la que la fe del gentil es mayor que la de Israel). Y Mateo es el único que saca una enseñanza de la parábola de la viña o los labradores malvados: "El reino de los cielos os será quitado y será dado a una nación que produzca los frutos de él" (21:43).

Eso no quiere decir que Mateo propone que todos los judíos están perdidos de forma automática; Jesús y los primeros discípulos (Mateo entre ellos) eran judíos. La "nación" a la que se refiere 21:43 no está formada sólo por "gentiles", que sustituirán a los "judíos". Lo que viene a decir es que pertenecer al verdadero pueblo de Dios ya no dependerá de la nacionalidad que uno posea, sino del arrepentimiento y la fe, que es algo que está al alcance de todos, tanto judíos como gentiles. Éste era el mensaje de Juan el Bautista (3:8-9), y la misión de Jesús necesariamente traía un nuevo pacto (26:28) y una nueva comunidad de los perdonados. Esta enseñanza la encontramos en todos los Evangelios, pero Mateo lo remarca de una manera especial,[43] le da más importancia que los demás evangelistas.

[42] Cf. las frecuentes condenas proferidas contra "esta generación": 11:16; 12:39, 41, 42, 45; 16:4; 17:17; 24:34.

[43] El tema o motivo se repite durante los capítulos 2-15 de esta obra, especialmente en los capítulos 8 y 14. Puede encontrar más detalles en G.E. Ladd, *The Presence of the Future* (Grand Rapids, 1974), capítulos 10 y 11; R.T. France, *TB* 26 (1975), 53-78.

Vemos que la misión que en un principio era patrimonio de Israel, ahora se había convertido en una misión universal. Muchos creen que 28:18-20 es la clave para saber cuál es la teología de este Evangelio[44]. La misión universal que ahí se menciona es el clímax al que se ha ido apuntando a lo largo de todo el Evangelio: la mujer "gentil" en la genealogía de Jesús (1:3-6), los magos de Oriente (2:1-12), el centurión gentil (8:5-13), la mujer cananea (15:21-28), la "nación" de 21:43, los invitados de los caminos (22:8-9), y la futura predicación universal del Evangelio (24:14; 26:13). El Mesías de Israel es la respuesta a las esperanzas de Israel, pero "Israel" es un pueblo mucho más numeroso y va mucho más allá de la propia nación que, por cierto, no ha aceptado a su Mesías.

Para entender bien la idea que Mateo propone sobre "el nuevo Israel", hay que fijarse en la tipología a la que ya nos hemos referido antes, en la cual vemos que las diferentes posiciones que conformaban la vida de la nación encuentran su cumplimiento en Jesús. Cuando 2:15 aplica a Jesús las palabras de Oseas 11:1 – Israel es el "hijo" de Dios que es rescatado de Egipto – no se trata de una cita arbitraria, sino de un reflejo de que Jesús es Israel y que en su experiencia comienza un nuevo éxodo[45]. Él es el representante, el que tiene en sus manos el destino de la nación. Así, para pertenecer a "Israel", uno debe pertenecer a Jesús, y el Israel de Dios se conforma a través de una aceptación y relación personal con Jesús, independientemente de si se es judío o gentil.

"Cuanto hicisteis [todo esto] a uno de estos hermanos, aun a los más pequeños, a mí lo hicisteis" (25:40). Algunos han dicho que este pasaje es el momento "en que Mateo más cerca está (...) del concepto de Iglesia como Cuerpo de Cristo"[46]. Los discípulos de Cristo[47], en palabras de Pablo, están "en Cristo" (o, mejor dicho, Él está en ellos; cf. 10:40-42 y 18:20, donde vemos ideas similares). Esta relación con Jesús, el verdadero Israel,

[44] Por ejemplo, O. Michel en G.N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 30-41; W. Trilling, *Das wahre Israel*, 21-51; G. Bornkamm en J.M. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past* (London, 1971), 203-29M; T.L. Donaldson, *Jesus on the Mountain* (Sheffield, 1985), 170-90).

[45] Este motivo es prominente, especialmente en 4:1-11, donde se explora el papel de Jesús como "Hijo de Dios" a la luz de las experiencias en el desierto de Israel que aparecen en Deuteronomio 6-8; más indicaciones sobre esta tipología en R.T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, 207-10.

[46] H.B. Green, *The Gospel According to Mathew* (Oxford, 1975), 206.

[47] En cuanto a la posición – no muy extendida – de que sólo son "hermanos" los que son discípulos, y no los necesitados en general, ver el último apartado del capítulo 8 de esta obra; también, J.Manek, "Mit wem identifiziert sich Jesus (Mt. 25:31-46)?" en B. Lindars y S.S. Smalley (ed.), *Christ and Spirit in the NT* (Cambrdge, 1973), 15-25; R.H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia, 1981), 130-40.

les convierte en una comunidad especial, en el pueblo de Dios del nuevo pacto. Por esta razón reciben el nombre de *ekklesia* (Mateo es el único evangelista que lo usa), el término que la Septuaginta utiliza para denominar a la "asamblea" de Israel[48]. La diferencia es que ahora Jesús la puede describir como "*mi ekklesia*" (16:18).

Mateo es conocido como el evangelista "eclesiástico". Es un error usar este término para decir que él plasma a una Iglesia estructurada, con un ministerio formal, un código de disciplina, etc.[49]. Esta idea sólo se puede sostener si se adjudica a las palabras y a las ideas del Evangelio un significado de una época posterior: hay que respetar el significado propio y natural que éstas tenían en el contexto en el que Jesús vivió. Sin embargo, lo acertado es pensar que lo usa para decir que Mateo apunta a que el resultado del ministerio de Jesús era la creación de una comunidad de un remanente de creyentes perdonados, el pueblo del Mesías en el que se va a cumplir el destino de Israel. Esa comunidad es la destinataria del Evangelio de Mateo, y lo que a él le preocupa es que la vida en común de esa comunidad sea digna de ese increíble llamado. Los dos pasajes que hablan de la *ekklesia* (16:17-19; 18:15-20) son sólo las expresiones más claras del punto de vista de Mateo, pero también lo podemos ver en los diversos momentos en que se aplican a los discípulos de Jesús citas veterotestamentarias que hablan de Israel como pueblo de Dios[50].

Para Mateo (y hay muchos más que comparten su interpretación) la llegada de Jesús fue el comienzo de una nueva etapa en el desarrollo del plan divino, etapa tan decisiva que dividió la Historia en dos, tomando como eje al mismo Jesús[51]. Una vez que "Dios [está] con nosotros", empieza una nueva era, en la que las cosas ya no pueden volver a ser como antes. A partir de ese momento, el plan de Dios, incluso el plan que tenía para su pueblo Israel, está personificado en la persona de Jesús. Así que la Cristología es la clave para interpretar el Evangelio de Mateo, sobre todo la visión que tiene de la Ley, de Israel, y de la Iglesia. En estas áreas, como al presentar al mismo Jesús, Mateo proclama que *el cumplimiento se halla en Jesús*.

[48] Ver el capítulo 8 de esta obra, titulado "El Reino y la Iglesia".

[49] Ver el innovador artículo de W. Schweizer, "Matthew's Church", en G.N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 129-55.

[50] Ver R.T. France, *Jesus and the OT*, 60-67, donde algunos de los ejemplos citados sólo aparecen en Mateo.

[51] Para ver con más detalle esta comprensión en dos etapas de *Heilsgeschichte* en Mateo, ver J.D Kingsbury, *CBQ* 35 (1973), 466-74; y esta idea contrasta con el esquema de tres etapas o períodos de Lucas propuesto por Conzelmann ; G. Strecker, en S.N. Stanton (ed)., *The Interpretation of Matthew*, 67-84, también apunta a que Mateo presenta un esquema de tres etapas.

Marcos[52]

Bibliografía: R.H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (oxford, 1950); J.M. Robinson, *The Problem of History in Mark* (London, 1957); E. Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (Cambridge, 1965); W. Marxsen, *Mark the Evangelist* (Nashville, 1969); R.P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Exeter y Grand Rapids, 1972); H.C. Kee, *The Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (Philadelphia y Londres, 1977); S.P. Kealy, *Mark's Gospel: A History of Its Interpretation* (New York, 1982); E. Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edimburgo, 1983); J.D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia, 1983); W.R. Telford (ed.), *The Intepretation of Mark* (Londres, 1985); R.T. France, *Divine Government: God's Kingship in the Gospel of Mark* (Londres, 1990).

Dado que se cree que el Evangelio de Marcos es anterior a los otros Sinópticos, y que Mateo y Lucas lo usaron como fuente, hacer un intento de establecer una teología de Marcos tiene una clara desventaja: con Mateo y Lucas podemos analizar los cambios que hicieron, pero como no contamos con la fuente en la que Marcos se basó, es difícil diferenciar entre lo que es su contribución, y lo que es tradición. Si R. Pesch tiene razón, y Marcos "no fue un inventor, sino tan sólo compilador de la tradición, (...) no fue un autor creativo, sino más bien un conservador nada literario"[53], entonces no podemos analizar su narración en busca de una "teología marcana". Muchos han intentado distinguir entre lo que es tradición y lo que es aportación de Marcos[54], con la esperanza de que los resultados de estas investigaciones nos ayuden a tener una mayor comprensión de la línea teológica de Marcos. Pero para eso debemos, en primer lugar, realizar un estudio general del contenido y de la forma del Evangelio como un todo. Sólo así entenderemos la interpretación que él mismo hace del material que registró.

Se dice que el término "evangelio" (*euangelion*), usado para describir este género literario, nace a partir del mismo uso que Marcos 1:1 hace de

[52] En R.P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*, encontrará una relación del debate sobre la teología marcana hasta los años 70 – sobre todo en los capítulos 4 y 5. Si busca un debate más contemporáneo, ver W.R. Telford, *The Interpretation of Mark*, 1-41.

[53] R. Pesch, *Das Markunsevangelium* (Freiburg, 1980), 22. Los estudios posteriores han abandonado la idea de que Marcos no tenía ningún interés literario, debido a los efectos dramáticos de su narración; pero Pesch dice que no interpretemos la "creatividad" de Marcos como una despreocupación por el contenido de la tradición.

[54] Sobre todo ver la detallada obra de E.J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel* (Cambridge, 1978). Ver también algunos de los ensayos en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc: Tradition et Rédaction* (Leuven, 1974), especialmente el de E. Best, 21-34 (publicado también en W.R. Telford [ed.], *The Interpretation of Mark*119-33).

dicho término, independientemente de que Marcos fuera consciente o no. Comienza su relato con las siguiente palabras: "Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios". No se trata meramente de una información histórica, sino que son "buenas noticias" y esas "buenas noticias" tienen un nombre: Jesús. Así que en el primer versículo ya se nos prepara para que nos adentremos en una presentación teológica, y "evangelística", de la vida y las enseñanzas de Jesús[55].

La famosa descripción que Martin Kähler hace de Marcos y de los otros evangelios como "relatos de la pasión con largas introducciones"[56], aunque esto no hace justicia al extenso material que aparece en los primeros capítulos, sí acierta en indicar cuál es el interés del libro de Marcos. La estructura misma del Evangelio (que es básicamente la misma que la de Mateo) transmite cuál va a ser su mensaje. Presenta a Jesús como el Mesías y el Hijo de Dios (1:1-13), luego le sigue la pista en su ministerio en Galilea, período en el que gozaba de cierta aceptación entre el pueblo (1:14-6:13); en su ministerio en el norte, donde crece la oposición (6:14-8:26); y en el viaje a Jerusalén, período en el que explica a sus discípulos que va a ser rechazado y asesinado (8:27-10:52), y que culmina con la llegada a la ciudad. Allí, su enfrentamiento con los líderes religiosos sentencia su destino (capítulos 11-13), que le lleva al inevitable clímax de la pasión (capítulos 14.16). Llega al punto y final con una nota de misterio y esperanza (16:7-8).

Galilea es el lugar donde se revela, se da a conocer, y donde la gente responde; también es el lugar de esperanza y futuro (14:28; 16:7). Sin embargo, Jerusalén es el lugar de rechazo y muerte, maldito a causa de su incredulidad. Esta "teología geográfica" planteada por E. Lohmeyer[57], fue desarrollada por W. Marxsen[58], que decía que Marcos escribió en Galilea poco antes de la destrucción de Jerusalén en el 70 dC. para avisar a los cristianos que allí vivían, para que escaparan antes de que fuera demasiado tarde, y que vinieran a Galilea, donde Jesús iba a reaparecer en breve. Esta teoría de Marxsen no ha tenido mucho éxito, pero hemos de reconocer que la idea subyacente del simbolismo contrastado que le adjudica a Galilea y a Jerusalén encaja con la evolución dramática de la narración marcana; en Mateo también vimos esta idea; de hecho, dicha idea es más importante en Mateo que en Marcos[59].

[55] Sobre *euangelion* ver W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, 117-50; R.P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*, 21-28.

[56] M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia, 1964), 80, nota al pie núm. 11.

[57] E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (Göttingen, 1936).

[58] *Mark the Evangelist*, 54-116.

Al comentar la estructura del Evangelio ya hemos visto que Marcos presenta a Jesús como el Mesías y el Hijo de Dios. Así que el estudio del pensamiento marcano debe realizarse a partir de su Cristología.

Cristología

Hemos visto que "Hijo de Dios"[60] es el título con que Marcos presenta a Jesús el Mesías en 1:1, y se cree que este título es el centro de su mensaje cristológico. Es un tema recurrente que va apareciendo a lo largo del Evangelio: en la escena del bautismo, Dios declara que Jesús es su Hijo amado (1:11); cuando Jesús saca a demonios, estos también le llaman así (3:11; 5:7); la declaración del día del bautismo se repite en 9:7, y es significativo que esto ocurre justo después de que Pedro ha reconocido a Jesús como el Mesías, y después de que Jesús explicara que eso suponía que debía sufrir y morir; en 12:6, Jesús mismo se muestra, aunque no abiertamente, como el Hijo, a través de una parábola mediante la cual también pone en evidencia que los líderes religiosos de Israel no han cumplido su misión; en 14:61-62 desafía a estos líderes religiosos, esta vez declarando abiertamente quién es y, paradójicamente, el clímax lo encontramos cuando, en la muerte de Jesús, un centurión gentil le reconoce como Hijo de Dios (15:39). Vemos que entre todo el rechazo y la incomprensión que Jesús encuentra, Marcos no permite que sus lectores olviden la verdadera identidad de Jesús.

El Evangelio de Marcos es una paradoja. Jesús es el Hijo de Dios, el que actúa con autoridad divina (2:1-12) y aquel que es transfigurado y cuya gloria se hace visible (9:2-8) y, sin embargo, también es humilde, débil y tiene que sufrir. La manera en que Marcos esconde deliberadamente la grandeza de Jesús contrasta con la Cristología más directa de Mateo. La teoría de W. Wrede, que dice que el "secreto mesiánico" es un invento de

[59] U. Mauser ha desarrollado ampliamente un "simbolismo geográfico" diferente de Marcos en *Christ in the Wilderness* (London, 1963). La importancia de "el desierto" en el prólogo (1:1-13), a la luz del motivo heredado del Antiguo Testamento, aparece en los comentarios más recientes, pero Mauser interpreta que dentro del texto del Evangelio como un todo, el motivo del desierto tiene un valor redaccional.

[60] Esta frase no aparece en algunos de los descubrimientos más antiguos del texto de 1:1; así ocurre con el primer borrador del Código Sinaítico (aunque aparece porque fue añadido por un corrector). Se cree que está ausente debido a un error en el período en el que se abreviaban los títulos cristológicos en los manuscritos (así, había cuatro genitivos abreviados, lo que resultaba en una secuencia de seis, todos con la misma terminación: *-ou*). Esta es una mejor explicación que decir que está ausente porque no aparecía en el texto original y que extrajo ese título del clímax del prólogo, que aparece en 1:11.

Marcos, no cuenta con mucha evidencia histórica[61], pero se basa en una observación detallada del protagonista de este Evangelio. El Jesús que Marcos nos presenta evitaba que se le hiciera publicidad, era reacio a hacer reclamos grandilocuentes sobre su persona en público y no sólo alabó, sino que también practicó una actitud humilde y servicial, acompañada de un deseo de pasar desapercibido, que contrasta con el afán de reconocimiento y de protagonismo que hay en el mundo. Él sabía que era el Mesías, el vencedor sobre Satanás, aunque su misión consistía en morir y ser rechazado por su propio pueblo, en vez de conseguir un triunfo tal y como lo entendemos humanamente. Sabía que era el Hijo de Dios, pero experimentó todas las emociones y miserias del ser humano (por ejemplo: 3:5; 6:5-6; 8:12; 9:19; 10:14; 14:33-36; 15:34). Poseía un conocimiento sobrenatural (por ejemplo: 2:8; 5:30; 8:17; 13:2), pero confesó que no sabía aquello a lo que sólo el Padre tenía acceso (13:32). Sanó y sacó demonios, hizo milagros, y enseñó con una autoridad sin precedentes, pero se durmió en la barca cuando la tempestad estaba acechando a sus discípulos (4:38).

Este retrato de Jesús es tan paradójico que los investigadores han sugerido que Marcos estaba contestando a diversas interpretaciones erróneas que había en su Iglesia[62]. Quizá estaban empezando a olvidar – tal y como hicieron muchos cristianos, y con una rapidez increíble (sobre todo los que estaban bajo la influencia del gnosticismo) – o incluso a negar la verdadera humanidad de Jesús, convirtiéndolo en una teofanía. O quizá, y esta opción parece más plausible dado el contexto en el que Marcos escribe, estaban tan asombrados por los logros espectaculares del Mesías que hacía maravillas, que habían olvidado el verdadero objetivo de su misión, así que existía el peligro de que lo convirtieran en un carismático milagrero más, de los tantos que hubo en la antigüedad. Algunos eruditos han dicho que la mentalidad helena quizá encasilló a Jesús en ese grupo de "hombres divinos"[63], por lo que el Evangelio de Marcos sería un intento de evitar que se le viera como otro *theios aner* y de subrayar su misión y su estatus como Hijo de Dios[64]. Eso explicaría que la presentación que Marcos hace de los milagros de Jesús no sólo enfatiza su poder, sino también la importancia de la fe del receptor (2:5; 5:34; 9:23s.; etc.), hasta el punto de que la falta de fe limitó el poder de Dios (6:1-6); no da lugar a decir que los milagros eran meramente una "señal" de la autoridad de Jesús (8:11-13).

R.P. Martin[65] propone una idea similar: Marcos escribió para una Iglesia que corría el peligro de malinterpretar el mensaje de Pablo. En las cartas de Pablo vemos que le preocupaba que el Evangelio fuera distorsionado por aquellos que se centraban en la enseñanza de la unión del creyente con el Señor resucitado, pero que apenas hablaban de la cruz como elemento central de la resurrección y la exaltación, y quienes se avergonzaban de la cruz. En un discipulado tan triunfalista no había cabida para el rechazo humano, ni para el fracaso o el sufrimiento. Marcos, fiel seguidor de Pablo, vio el peligro de esta distorsión e intentó corregirla subrayando la idea de que el Señor resucitado había alcanzado la gloria a través del rechazo y de la muerte en la cruz así como los que se identifican con Cristo deben estar dispuestos a hacer lo mismo.

Es demasiado ambicioso creer que vamos a poder reconstruir la situación de Marcos con todo detalle, pero sí es cierto que un contexto como el mencionado explicaría otros dos temas importantes en su Evangelio: la misión mesiánica y la gloria divina de Jesús, y el sufrimiento, la humillación y la muerte por la que tuvo que pasar. Vemos una *teologia gloriae*, perfectamente equilibrada por la presencia de una *teologia crucis*. Este enfoque se ve claramente en el uso que se hace del título "el Hijo del Hombre" (en Marcos, más frecuente que el título "Hijo de Dios"), que abarca tanto la misión básica de Jesús – ser rechazado y sufrir (8:31; 9:12, 31; 10:33s., 45; etc.) como la gloria celestial a la que le conducía ese sufrimiento (8:38; 13:26; 14:62). Si creemos que esto se trata de una paradoja, entonces podemos decir que el Evangelio de Marcos es una verdadera paradoja.

[61] Ver la última sección del capítulo 13 de esta obra, y la bibliografía a la que allí se hace referencia. Ver también la colección de artículos que versan sobre este tema en C.M. Tuckett, *The Mesianic Secret* (London, 1983), sobre todo el capítulo introductorio de Tuckett. También podrá encontrar más sobre este tema en G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc* (Paris, 1968); D.E. Aune, *NT* 11 (1969), 1-31.

[62] La erudición más reciente se ha mostrado en contra de esta postura, a la que J.D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, llama "cristología corrosiva". Cf. E. Best, *Mark: The Gospel as Story*, capítulo 8; sobre la creencia que Marcos es un escritor polémico, Best dice irónicamente: "Se trata probablemente de un espejismo de los eruditos creado por la actitud que les atribuyen a los escritos de los otros eruditos; están tan acostumbrados a criticarse los unos a los otros, ¡que llevan a creer que ésa es la única razón por la que la gente escribe!" (p.46).

[63] L. Bieler, *THEIOS ANER* (Viena, 1935-36), defendía que *theios aner* era un título reconocido para ese tipo de figuras en el mundo helénico. Cf. también M. Hadas y M. Smith, *Heroes and Gods* (New York, 1965). Pero la investigación más reciente ha cuestionado que el argumento de Bieler sirva para el período del Nuevo Testamento: ver sobre todo D.L. Tiede, *Theios Aner in Hellenistic Judaism* (Missoula, 1977).

[64] W.L. Lane analiza y debate esta aproximación en "*Theios Aner* Christology and the Gospel of Mark", en R.N. Longenecker y M.C. Tenney (ed.), *New Dimensions in NT Study* (Grand Rapids, 1974), 144-61. Lane responde especialmente a la obra de T.J. Weeden, a la que nos referiremos más adelante.

[65] *Mark: Evangelist and Theologian*, 156-62; la teoría se examina también en 163-205.

Porque aún hay más. Vemos una paradoja similar en la forma en la que Marcos trata el tema de "el reino de Dios", que ya comentamos cuando hablamos de la tradición de los Evangelios Sinópticos[66]. Igual que en los otros Sinópticos, Jesús anuncia la llegada del reinado de Dios (1:15: nótese que en Marcos, el complicado *engiken*, "se ha acercado", es paralelo a otra frase que está libre de ambigüedad: "el tiempo se ha cumplido"), pero también apunta a un tiempo futuro en el que el Reino "habrá venido con poder" (9:1), y en la última cena habla de beber vino de nuevo "en el reino de Dios", como algo que aún tiene que ocurrir (14:25). Esta tensión entre el "ya" y el "pero todavía no" se explica en las parábolas del capítulo 4, sobre todo en el crecimiento espectacular que vemos de la semilla de mostaza, algo insignificante (4:30:32) , pero también en el carácter misterioso del crecimiento de la semilla: Crece por sí sola (4:26-29). El tema del misterio o secretismo también es muy importante[67]: "El misterio del reinado de Dios" sólo está al alcance de los discípulos y no "al de los que están fuera" (4:11, donde se usa el simbólico "los que están fuera" de 3:31, 32, marcando un contraste con el "círculo" de los discípulos de Jesús, tal y como los describe el versículo 34). Esta presencia del reinado de Dios, que parece estar de incógnito, dará paso al "poder" de su llegada, que tendrá lugar antes de que algunos de los oyentes de Jesús mueran (9:1), pero hasta entonces, debían vivir con esa paradoja[68].

Discipulado

El Evangelio de Marcos no es tan sólo la narración de la vida de Jesús, sino que sus discípulos también adquieren un papel importante. Aunque la línea teológica principal sea la Cristología, como tema secundario no podemos olvidar el análisis que hace de lo que significa seguir a Jesús. Explora el tema a través del retrato de los primeros discípulos de Jesús, viendo sus hazañas y sus fracasos, la experiencia de estar con Jesús, y sobre

[66] Ver el capítulo 4 de esta obra y también mucho del contenido de los capítulos siguientes.

[67] T.J. Geddert, *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology* (Sheffield, 1989), capítulo 8, presenta "la teología del reino secreto" como "la clave hermenéutica para el análisis del Evangelio de Marcos". Arguye que Marcos incluyó el capítulo 13 para enfatizar esa incertidumbre que se debe al misterio o secretismo de los planes de Dios. Así que el capítulo 13 está diseñado, no para que surja el interés por la especulación sobre "el final de los tiempos", sino todo lo contrario.

[68] Para desarrollar un estudio del Reino de Dios, sobre todo en Marcos, ver R.T. France, *Divine Government*; el capítulo 2 trata el tema del misterio, el capítulo 4, el del "que viene con poder", y el 5, comenta las implicaciones cristológicas según el desarrollo de dicho tema a lo largo de todo el Evangelio.

todo la enseñanza que les dio[69]. Marcos presta una especial atención al tema del discipulado, sobre todo en la sección que une su ministerio en Galilea con la visita climática a Jerusalén (8:27-10:45)[70], aunque desde 1:16 los discípulos ya cuentan con un fuerte protagonismo. Si uno de los objetivos del Evangelio de Marcos era desechar las ideas erróneas sobre la naturaleza del Mesías, otro casi igual de importante fue instruir a los lectores sobre lo que verdaderamente implicaba una profesión de fe [71].

Si la naturaleza del Mesías lleva consigo el rechazo y el sufrimiento, y no tanto la popularidad y el triunfo, entonces los seguidores del Mesías deben esperar lo mismo (8:34-38; 13:9-13; etc.). El tema del sufrimiento por causa de Jesús sugiere que Marcos estaba escribiendo a una Iglesia que ya había experimentado la persecución por ser seguidores del Hijo de Dios. Así que les enseña que la *teologia crucis* del maestro también se aplica a los discípulos. No hay lugar para el triunfalismo privilegiado. "Marcos está en contra de los "cristianos pedestal", que están demasiado arriba para formar parte de la misión y el seguimiento que, según él, supone sacrificarse y llevar la cruz"[72].

La narración de Marcos nos cuenta que a los discípulos de Jesús les costó entender esta lección. De hecho, sólo habían entendido la misión de Jesús de manera superficial y un tanto errónea. Se menciona muchas veces que no alcanzaban a entender (6:52; 7:18; 8:21, 32s; 9:10, 32, 33-37; 10:13s., 35-45; etc.). El retrato marcano de los discípulos, especialmente el de Pedro, no es nada halagador. Mateo y Lucas, por ejemplo, en varias ocasiones omiten o suavizan los incómodos datos que Marcos no duda en usar. ¡Algunos incluso han dicho que Marcos estaba haciendo una campaña en contra de los discípulos!

Esta "torpeza" de los discípulos a la que Marcos hace referencia se aprovecha como una oportunidad para que Jesús les corrija a través de la enseñanza positiva. Así que, de hecho, es una herramienta literaria que le

[69] Ver R.C. Tanhhehill, "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role", en W.R. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, 134-57.

[70] Mark 8(22)27-10:45(52) es lo que ahora se llama "la sección sobre el discipulado", donde Jesús prepara a sus discípulos para la pasión, enseñándoles los revolucionarios y nuevos valores del Reino de Dios. Especialmente, ver E. Best, *Following Jesus* (Sheffield, 1981). Muchos interpretan que las sanaciones de los dos hombres ciegos, que enmarcan esta sección (8:22-26; 10:46-52), tienen una función simbólica : los ojos de los discípulos se van abriendo gradualmente (Best, 134-45).

[71] T.J. Geddert, *Watchwords*, 257-58, dice que Marcos 13, al igual que todo el Evangelio, tiene un interés especial en mostrar "que el 'discernimiento' y el 'discipulado' son dos temas que no se pueden separar", y que son la clave de la vida cristiana.

[72] H. Anderson, *The Gospel of Mark* (London, 1976), 55.

sirve a Marcos para alcanzar su objetivo. T.J. Weeden[73] llegó a decir que Marcos asignó a los discípulos este rol de "oposición" de forma deliberada. Representaban la falsa Cristología (creían que Jesús era tan sólo un "hombre divino", como mencionamos más arriba) contra la que Marcos escribió su Evangelio. Por eso el argumento dramático del Evangelio refleja el conflicto entre la Cristología que Marcos defiende (representada por Jesús) y la de los oponentes de Marcos (representados por los discípulos). Según Weeden, esta oposición se debe más bien a la ingenuidad literaria de Marcos y no tanto a la realidad histórica, y podemos ver en el Evangelio un deterioro progresivo en la relación de los discípulos con Jesús: de la torpeza (1:16-8:26) pasan a la incomprensión total (8:27-14:9), para acabar rechazándolo y abandonándolo (14:10-16:8).

Esta reconstrucción del objetivo literario de Marcos no ha tenido mucha aceptación[74]. Sin embargo, la tesis de Weeden (igual que el "misterio mesiánico" de Wrede) ha conseguido que prestemos atención a un aspecto importante del Evangelio de Marcos. Debido al deseo de Jesús de que todos "estuviesen con él" (3:14), ese Jesús del Evangelio de Marcos continúa para adelante con su misión, por más que sus discípulos no logren entenderla. El gran ímpetu con que Jesús se dirige a Jerusalén, ya que tiene un propósito en mente, y el asombro y el miedo con el que los discípulos le seguían (10:32), resume muy bien la presentación marcana. Jesús luchaba por que tanto sus discípulos como las multitudes se deshicieran de sus prejuicios e ideas preconcebidas y vieran la misión de Jesús desde una perspectiva divina. Así, el discipulado también es un proceso de reorientación y de abandono de los valores de la sociedad humana que se basan en el yo, a favor de una "economía divina" en la que "muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros" (10:31)[75].

Pero de forma bastante diferente a este énfasis en la "torpeza" de los discípulos, en Marcos también encontramos un fuerte énfasis en el *privilegio* del discipulado y en la diferencia fundamental que hay entre los discípulos de Jesús y "los de fuera" (4:11) La explicación que Jesús hace del uso de las parábolas en 4:10-12, 33-34 pone el estatus privilegiado de los discípulos al mismo nivel que la crítica de su torpeza. Aunque no puedan entender las parábolas de Jesús (ni, por tanto, la naturaleza de su misión) por sí mismos, Jesús, en privado, les da las explicaciones necesarias, explicaciones que no va a dar a los demás. Para referirse a esta enseñanza en privado, Marcos utiliza mucho la expresión "en la casa" (por ejemplo 7:17, 9:28, 33; 10:10), que podría ser un simbolismo para subrayar la enseñanza privada y especial que les daba sólo a sus discípulos (4:11). Cuanto más les costaba entender, más tiempo pasaba Jesús enseñándoles, ya que la continuidad de la misión de Jesús dependía de que ellos la comprendieran bien.

Entonces, ser un discípulo, que conlleva una renuncia drástica, es un privilegio (10:29-30) y la torpeza y fracaso de los primeros discípulos se ve compensada con la revelación especial que en última instancia les permite cumplir con la misión a la que han sido llamados. Estos dos aspectos tan diferentes del discipulado reflejan los dos polos de la paradójica Cristología de Marcos.

[73] T.J. Weeden, "The Heresy that Necessitated Mark's Gospel", in W.R. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, 64-77; T.J. Weeden, *Mark – Traditions in Conflict* (Philadelphia, 1971).

[74] Ver, por ejemplo, H. Anderson, *The Gospel of Mark*, 49-52; R.P: Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*, 150-53; R.C. Tannehill, "The Disciples in Mark".

[75] R.T. France trata los valores "revolucionarios" del Reino de Dios en Marcos: *Divine Government*, capítulo 3.

Palabras y hechos

Se ha dicho muchas veces que no se puede hablar de una "teología" de Marcos. Lo que podemos decir de Marcos es que es un buen narrador. Si lo comparamos con los otros Evangelios, Marcos destaca como un libro de acción, donde el conflicto aumenta gradualmente[76] y ocurren milagros extraordinarios; no destaca, sin embargo, por una teología especulativa. Marcos es el libro que hay que leer si uno está buscando a un Jesús en acción, pero para leer sobre la *enseñanza* de Jesús, más vale consultar los otros Evangelios.

Es cierto que Marcos no contiene una larga lista de instrucciones como el Sermón del Monte, que contiene menos parábolas que Mateo y Lucas, y que no tiene nada que ver con los discursos de la última cena que aparecen en Juan 13-17. Entonces, se puede decir que Marcos, o no sabía mucho de la enseñanza de Jesús ni de que se había registrado en la tradición sinóptica, o bien consideró que no tenía espacio en su relato para recogerla toda.

También es verdad, no obstante, que Marcos da más importancia a la actividad de Jesús como maestro que Mateo y Lucas[77]. Para él, "maestro" es un título honorífico, la forma natural en que los discípulos y las multitudes se dirigían a Jesús y describe a Jesús como alguien que iba por ahí enseñando, tanto de forma pública como privada, con sus discípulos. En-

[76] Por ejemplo, J.M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, que cree que el Evangelio presenta la vida de Jesús en términos de una lucha cosmológica con los poderes del mal.

[77] Ver R.T. France, "Mark and the Teaching of Jesus", en R.T. France y D. Wenham (ed.), *Gospel Perspectives*, 1 (Sheffield, 1980), especialmente 103-12. También R.P. Meye, *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids, 1968).

tonces, ¿le interesa a Marcos el *hecho* de que Jesús enseñaba más que el *contenido* de lo que enseñaba? ¿Ve la "enseñanza" igual que la sanación y el exorcismo, tan sólo como un aspecto más del dinámico ataque de Jesús contra los poderes malignos?[78]

Hay dos razones por las cuales nos podríamos hacer estas preguntas. La primera es la idea preconcebida tan extendida de que un escritor sólo tiene un objetivo cuando escribe un libro. El deseo de presentar a un Jesús dinámico en acción no tiene por qué ser incompatible con un interés teológico por el contenido de la enseñanza de Jesús. Aunque Marcos es un Evangelio de actividad mesiánica, este hecho no elimina la posibilidad de que el autor quisiera que los lectores asimilaran y siguieran las enseñanzas del Mesías. La segunda razón sería que la interpretación de que a Marcos no le interesaba el contenido de la enseñanza de Jesús nace de no haber sabido analizar su Evangelio según las pautas que él mismo establece. Si lo comparamos con los Evangelios de Mateo y Lucas, que son más largos, Marcos contiene menos enseñanza. Pero si consideramos que los otros dos Sinópticos aún no se habían escrito cuando Marcos escribió su obra, ya no se pueden tomar como una "norma" de la que Marcos se desvió. Y si tomamos el Evangelio de Marcos de forma individual, sin compararlo, veremos que una proporción importante está dedicada al contenido de la enseñanza de Jesús, ya sea en frases cortas, o en párrafos más largos (sobre todo los capítulos 4 y 13), y que mucha de la narración está estructurada en torno a las enseñanzas e importantes reclamos de Jesús, es decir, Marcos pudo haber usado esas historias como introducción a las enseñanzas. Un análisis estadístico muestra que "un 50% del Evangelio de Marcos busca presentar la enseñanza de Jesús (...) Así que si tenemos en cuenta las pautas que Marcos mismo estableció, veremos que consiguió encontrar un perfecto equilibrio entre la acción y la enseñanza".[79]

Concluimos que aunque pueda haber argumentos para describir a Marcos como "un teólogo nada reflexivo ni especulativo que, si hubiera querido, podría haber llegado a escribir un tratado sobre Cristología"[80], es completamente legítimo hablar de "la teología de Marcos", una Teología que se encuentra tanto en los hechos como en las palabras de Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios. Cada vez más se acepta y reconoce que la Teología no está confinada a una forma discursiva, sino que también se puede expresar en la narración de acontecimientos. En el Evangelio de Marcos

[78] J.M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, sobre todo 49-50.

[79] R.T. France, "Mark and the Teaching of Jesus", 118; es la conclusión a un análisis del contenido del Evangelio (112-18).

[80] H. Anderson, *The Gospel of Mark*, 56.

tenemos una narración equilibrada sobre la misión de Jesús que, a su vez, es la base de una explicación realista de lo que significa ser discípulo de Jesús. Es una Teología en la que el rechazo y el triunfo, la humillación y la gloria, se unen en lo que es la nueva escala de valores del reino de Dios.

Lucas[81]

Bibliografía: H. Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (New York, 1960); I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter y Grand Rapids, 1970); J. Jervell, *Luke and the People of God* (Minneapolis, 1972); S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge, 1973); E. Franklin, *Christ the Lord: A Study of the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Philadelphia, 1975); J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke, 1-9* (AB; Garden City, NY, 1981), 143-270; L. Goppelt, *Theologyof the NT*, 2 (Grand Rapids, 1982), 266-88; N. Richardson, *The Panorama of Luke* (Londres, 1982); R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edimburgo, 1982); D. Juel, *Luke-Acts* (Atlanta, 1983); F. Bovon, *Luke the Theologian: Thirty-Three Years of Research (1950-1983)* (Allison Park, PA, 1987); P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge, 1987); J.A. Fitzmyer, *Luke the Theologian: Aspects of his Teaching* (Londres y New York, 1989).

Como Lucas escribió dos libros del Nuevo Testamento, tenemos más posibilidades de ver cuál es su línea teológica. El libro de los Hechos es, en primer lugar, una relación de la vida y el desarrollo de la Iglesia en los treinta años que siguieron a la muerte de Jesús y su resurrección y, por ello, es una valiosa fuente para poder comprender el pensamiento cristiano de aquellos años cruciales entre el final del ministerio de Jesús y el comienzo de la redacción de los libros que conforman el Nuevo Testamento[82]. Pero eso no impide que lo usemos para descubrir la línea teológica del autor, del mismo modo que saber que los evangelistas fueron fieles a la tradición que ya circulaba sobre Jesús no nos impide vislumbrar su contribución teológica.

De hecho, de la singularidad de Lucas ya se había hablado, incluso mucho antes de que el *Redaktionsgeschichte* se conociera, ya que es más fácil

[81] Un útil resumen de la línea teológica de Lucas: L. Goppert, *Theology of the NT*, 2:266-88. Un estudio más extenso: I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, y más recientemente J.A. Titzmyer ha escrito *The Gospel According to Luke, 1-9*, 143-270. R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, ofrece un estudio excelente, sobre todo en cuanto a Eclesiología y Escatología se refiere.

[82] Ver el capítulo 24 de esta obra, donde aparece un análisis sobre el libro de Hechos como fuerte de la Teología de la "Iglesia Primitiva".

de apreciar que la de Mateo o Marcos. Se ha hablado mucho de su perspectiva como creyente gentil y también se han destacado algunos temas recurrentes en sus obras, tanto en el Evangelio, como en los Hechos. Más adelante hablaremos de la frecuencia con la que menciona al Espíritu Santo, y también de su preocupación por los marginados de la sociedad, los pobres, las mujeres, los niños, los samaritanos, los gentiles, y todos los que en las obras de Lucas son presentados como aquellos por quien Dios tiene un interés especial. También aparece con mucha frecuencia la oración: en el Evangelio encontramos siete recuentos de oraciones de Jesús y varias parábolas que exhortan a la oración. En Hechos, muchas veces vemos a los creyentes orando, y el Evangelio está plagado de alabanza, especialmente en la colección única de "cánticos" de los dos primeros capítulos. Todo esto, entre otras cosas, es lo que cuentan los comentarios antiguos sobre Lucas. Sin embargo, la investigación moderna nos ha hecho observar algunos aspectos de la teología de Lucas de una manera más exhaustiva.

Heilsgeschichte (Historia de la Salvación)

Gran parte del estudio moderno sobre la teología de Lucas se ha basado en el concepto que él tiene de la historia de la salvación. Hans Conzelmann, en su libro *Die Mitte der Zeit*[83] encontró en la obra de Lucas que el propósito de Dios en la Historia viene dividido en tres partes: la primera, la etapa de preparación hasta la llegada de Jesús; a continuación, la etapa del ministerio de Jesús; y la última, la etapa a partir de la ascensión de Jesús. En otras palabras: la etapa de Israel, la de Jesús, y la de la Iglesia. Conzelmann establece, aunque de una manera un poco extraña, los puntos concretos donde se pasa de una etapa a la otra: Lucas 4:13, y 22:3. Lo hace arguyendo que Lucas en estos versículos habla de una etapa especial en la que Satanás no estaba activo, la etapa del ministerio de Jesús. Esta declaración, un poco cuestionable, no forma parte de su tesis central, porque ésta se centra en la importancia del modelo de las tres etapas, diciendo que subraya el deseo de Lucas de dar un fundamento a la existencia y a la misión de la Iglesia una vez acabado el ministerio de Jesús. Según Conzelmann, Lucas intentó así resolver el problema que estaba suponiendo el hecho de que la *parusía* no llegaba. Como esperaban que la *parusía* llegara antes de que los contemporáneos de Jesús murieran, el período después de la ascensión era simplemente una etapa de espera, que no tenía ningún sentido en sí misma. Pero la tardanza de la *parusía* requería que se

[83] Traducido al inglés como *The Theology of Saint Luke.*

hiciera una reevaluación y Lucas, según Conzelmann, así lo hizo: eliminó la Escatología del Evangelio. En vez de la expectativa inminente de la *parusía*, Lucas ofrecía una salvación celestial para el creyente y, para la Iglesia, un concepto de continuidad indefinida del plan de salvación divino.

Lucas describió un traspaso de la misión de Jesús a la Iglesia a través de una secuencia de acontecimientos que unen sus dos libros: la resurrección, la enseñanza después de la resurrección, la ascensión (mencionada dos veces, lo que demuestra la importancia que tenía para Lucas)[84] y Pentecostés, donde el Espíritu Santo toma el relevo de la misión que Jesús empezó y está presente en la Iglesia (Hechos 1:1). Lucas no sólo recoge los acontecimientos históricos, sino que interpreta el significado del proceso histórico: él es "San Lucas, el teólogo de la Historia de la Redención"[85]. La misión de Jesús y sus consecuencias era lo que *estaba establecido* que pasara (Lucas 24:6-7, 26-27, 44-47). Era el plan que Dios había proclamado en el Antiguo Testamento y que se acababa de cumplir y ese plan o propósito incluye que la misión de la Iglesia continúa como testigo de la salvación que Jesús ha traído (Lucas 24:47-49; Hechos 1:4-8). En el resto de los Hechos, pues, vemos que la progresiva extensión del Evangelio, anunciada en Hechos 1:8, se cumple: de Jerusalén, Judea y Samaria a los gentiles (representados por Cornelio), a Antioquía, a Chipre, a Asia Menor, a Europa y a Roma, donde el libro de los Hechos concluye de forma triunfante. Y todo esto no ocurrió por azar, o debido a las circunstancias, sino que había estado planeado y fue dirigido paso a paso por el Espíritu Santo, cuya llegada hizo que se emprendiera esta misión (ver Hechos 16:6-10, donde vemos un ejemplo sorprendente que respalda esta afirmación)[86].

El análisis de Conzelmann, no obstante, presenta algunos problemas, sobre todo en cuanto al tema de la tardanza de la *parusía*, ya que a él le supone un problema teológico. No llega a entender la combinación tan frecuente en la Apocalíptica, tanto la judía como la cristiana, de los temas de la inminencia y de la tardanza[87]. Tampoco tiene razón al decir que Lucas elimina de sus libros la expectativa escatológica (ver sobre todo Lucas 12:35s.; 17:22s.; 21:25s.)[88]. Sin embargo, es cierto que la reflexión de Con-

[84] E. Franklin trata la importancia de la ascensión para la teología de Lucas en *Christ the Lord.*

[85] Ése es el título de la traducción inglesa (London, 1967) de H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Munich, 1965).

[86] Ver L. Goppelt, *Theology of the NT*, 2:272-80. Trata el concepto lucano de la Historia y del plan de Dios en la misión de la Iglesia.

[87] Ver R.J. Bauckham, "The Delay of the Parousia", *TB* 31 (1980), 3-36.

[88] Ver especialmente R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, 100-157; también E. Franklin, *Christ the Lord*, 9-47.

zelmann sobre la positiva visión lucana de la Historia de la salvación ha sido una contribución importante que nos ha ayudado a comprender un poco mejor el pensamiento de este autor.

Sin embargo, I.H. Marshall ha argumentado que Conzelmann ha puesto un énfasis demasiado grande sobre el aspecto de la "historia", y que el concepto que verdaderamente le interesa a Lucas es el de la "salvación", lo que se ve de forma evidente en el lenguaje usado en sus obras[89]. Esta salvación no deriva del proceso histórico, sino que deriva de la iniciativa soberana de Dios en Cristo, que va seguida de una aceptación de Jesús como Salvador, y no simplemente de alistarse a las filas de la Iglesia. Con esta idea por bandera, Marshall se levanta en contra de la tendencia de algunos eruditos de clasificar a Lucas como un exponente del *Frühkatholizismus* ("catolicismo temprano"), es decir, verlo como alguien que defendía que la salvación venía a través de la Iglesia institucional[90].

Judíos y gentiles

Más adelante[91] veremos que el relato del libro de los Hechos trata temas suscitados por la extensión del Evangelio más allá de las fronteras judías y que presta atención a los debates que había en la Iglesia de Jerusalén sobre estos temas (especialmente en Hechos 11 y 15); Lucas busca deliberadamente exponer el contraste de actitudes frente al Evangelio: la incredulidad de Israel y la aceptación de muchos gentiles. Detrás de estos temas se esconde la cuestión sobre la relación teológica entre la Iglesia e Israel que, como ya vimos anteriormente, también es uno de los temas centrales en Mateo.

Se cree que Lucas era gentil[92], aunque conocía muy bien el judaísmo, especialmente el Antiguo Testamento, en la versión de la Septuaginta. Como es gentil, se espera en cierto sentido que su obra sea una apología de la misión entre los gentiles, que choca con el conservadurismo de algunos cristianos judíos. Pero, ¿es correcto decir que la orientación de Lucas encierra una actitud hostil hacia el judaísmo, un rechazo de Israel a favor de lo que Mateo llama la otra "nación"? Pasajes como Hechos 13:44-51 y 28:17-18 se han interpretado así muchas veces: Israel rechazó el Evangelio y esto fue la catapulta para que los gentiles lo sustituyeran como pueblo de Dios.

[89] I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, capítulo 4, especialmente págs. 84s., 92s.; esta tesis también representa el resto del libro de Marshall.

[90] 89 I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 81-82, 212-15; ídem, " 'Early Catholisism' in the NT", en R.N. Longenecker y M.C. Tenney (ed.), *NewDimensions in NT Study* (Grand Rapids, 1974), 217-31.

[91] Págs. 391-93.

[92] J.A. Fitzmyer ofrece un reciente resumen de este debate en *The Gospel According to Luke, 1-9*, 41-47.

J. Jervell[93] realiza una fuerte crítica de este punto de vista. Niega que Lucas quiera plasmar esta idea de "el rechazo de Israel". Dice que, para Lucas, Israel estaba "dividido en dos", debido a la incredulidad de algunos, pero que el propósito de Dios continuaba en los judíos que creían. La entrada de los gentiles en el pueblo de Dios no es el resultado de la incredulidad judía: al contrario, ya que es el resultado del éxito que tuvo el Evangelio entre los judíos porque, según Hechos, miles de ellos se convirtieron y fueron ellos los misioneros que "llevaron el Evangelio a los gentiles, cumpliendo las promesas que Dios le había hecho a Israel de que los gentiles se les unirían en el final de los tiempos"[94]. Así que no aparece la idea de un "nuevo Israel".

Es cierto que Lucas y Hechos no presentan la salvación de los gentiles como una idea nueva, sino que la presentan como algo que ya estaba establecido y que ya se había empezado a dar en el Antiguo Testamento[95]. Así que el *manifesto* de Jesús de Nazaret, considerado el pasaje clave de la teología de Lucas, amplía la misión liberadora de Jesús predicha ya en Isaías 61:1s., mencionando que Dios ya ha bendecido a los gentiles en el pasado, a veces incluso antes que a los israelitas (Lucas 4:25-27). Además, los textos que hablan de dirigirse a los gentiles por causa de la incredulidad de los judíos están basados en principios del Antiguo Testamento (Hechos 13:47; 28:26s.). Así que queda claro que Lucas no concibe una discontinuidad radical entre Israel y la Iglesia; esta perspectiva se parece a (e incluso pudo recibir la influencia de) la perspectiva de Pablo en Romanos 11, donde la pérdida de algunas ramas del olivo (Israel) a causa de la incredulidad no anula la identidad continuada del árbol, ni siquiera cuando al árbol se le injertan ramas nuevas que sustituyen a las antiguas.

Esta teología también explica la increíble frecuencia con la que Lucas hace referencia a Jerusalén. Mientras que en Mateo y Marcos Jerusalén funciona como un símbolo de la oposición al reino de Dios, en Lucas es una imagen mucho más positiva. La mayor parte de los dos primeros capítulos de Lucas tienen lugar en Jerusalén, y el Templo es el lugar elegido para hacer la presentación de Jesús, y el lugar que Jesús llama "la casa de mi Padre" cuando es tan sólo un niño. Lucas presta más atención al viaje a Jerusalén que Mateo y Marcos (Lucas 9:51-19:44), lo que no quiere decir

[93] J. Jervell, *Luke and the People of God*, 15.

[94] Del resumen de la tesis principal de Jervell, *Luke and the People of God*, 15.

[95] Este tema está demostrado especialmente por J. Dupont, *The Salvation of the Gentiles* (New York, 1979).

que haya en estos dos un mayor sentido de presagio o anuncio: Jerusalén es el lugar indicado para que muera un profeta (13:33-35). Pero después de la resurrección, en Lucas y Hechos Jesús se encuentra con sus discípulos en Jerusalén, y no en Galilea; el Espíritu viene sobre los discípulos en Jerusalén, y en esa ciudad comienza el aspecto corporativo de la vida de Iglesia, con la conversión de muchos de sus habitantes. En Jerusalén sigue habiendo mucha oposición, la cual provoca la dispersión de la Iglesia, pero aún así los apóstoles se quedan en la ciudad (Hechos 8:1) y, por eso, se realiza allí una reunión de los Apóstoles y los Ancianos de la iglesia (Hechos 15). Incluso Pablo, el apóstol de los gentiles, ve a Jerusalén como el centro natural del cristianismo (Hechos 19:21; 20:16, 22; 21:10-17; etc.). Así, este interés de Lucas por la ciudad de Jerusalén enlaza con un importante tema de la la profecía del Antiguo Testamento[96].

Pero aunque Jervell ha discutido – y con razón – que se abogue por el concepto de una discontinuidad tan marcada, la alternativa que ofrece es, a su vez, demasiado extrema. La inclusión de los gentiles incircuncisos en el pueblo de Dios era un tema muy polémico, tal y como vemos en Hechos 11 y 15, y, por otro lado, Lucas y Hechos también mencionan muchas veces que muchos judíos rechazaban el Evangelio[97]. Desde una perspectiva totalmente opuesta, J.T. Sanders[98] presenta a un Lucas extremadamente antijudío, particularmente en los discursos de Hechos. Sanders ve una continua hostilidad hacia todos los judíos y no sólo hacia aquellos que abiertamente rechazaban el cristianismo; se les rechaza tan sólo por el simple hecho de ser judíos. Sanders explica que, para Lucas, guardar la ley judía es un signo de la equivocada motivación del fracasado sistema religioso judío, y no de que la Iglesia fuera una parte del cumplimiento del judaísmo, como Jervell defendía. La posición de Sanders ha sido criticada por centrarse de forma aislada y artificial en un aspecto muy complejo de la perspectiva lucana y por no prestar atención a las importantes evidencias que prueban lo contrario[99]. Pero el hecho de que de los dos mismos escritos novotestamentarios se puedan sustraer dos puntos de vista tan encontrados hace evidente que no es fácil establecer cuál es el pensamiento de Lucas.

Por eso, el lector entenderá que la mayor parte de nuestro estudio nos haya llevado a la conclusión – quizá un poco pesimista – de que "la característica más sorprendente de Lucas y de Hechos es, precisamente, la ausencia de una teología coherente sobre los gentiles"[100]. S. G. Wilson aún dice más: "Comparado con la profunda lógica de la compleja teología de Pablo, casi podemos decir que no hallamos en Lucas ningún tipo de Teología. Sus objetivos eran históricos y prácticos (...) Era un pastor y un historiador, no un teólogo"[101]. En un estudio que hizo más adelante sobre el estatus de la Ley[102], Wilson rechaza totalmente la interpretación que Jervell hace de Lucas, argumentando que es muy "conservadora" por lo que a la Ley se refiere y vuelve sobre la idea de la incoherencia de los escritos de Lucas. Llega a la conclusión de que se entiende que los judíos cristianos debían seguir guardando la ley, pero que por lo que a los gentiles se refiere, Lucas se muestra un tanto ambivalente[103].

Decir que Lucas no es un teólogo es quizá demasiado exagerado. Es verdad que no se trata de Pablo. Pero, de hecho, el estudio de Wilson saca a la luz una serie de temas sobre la comprensión de Lucas en cuanto a la misión entre los gentiles, los cuales, si bien no conforman una teología, son mucho más que una simple colección de ideas inconexas e incompatibles. A través de sus escritos, podemos contemplar a un Lucas que es un cristiano gentil de carácter sensible, con un buen conocimiento del judaísmo, por el que siente simpatía, que está luchando con uno de los temas más difíciles para la Iglesia de entonces y llegando a unas conclusiones importantes. Entre ellas, encontramos al menos que el pueblo de Dios es, en lo sucesivo, diferente de la nación que hasta el momento ocupaba dicha posición, pero también vemos que este cambio, que proviene de la respuesta a Jesús, el Mesías judío, tanto de los judíos como de los gentiles, representa el cumplimiento de un plan que ya se ve en las Escrituras judías y no un cambio súbito de opinión por parte de Dios. El triunfo del plan de Dios para traer salvación hasta lo último de la Tierra es el cumplimiento de la visión de los profetas de Israel. Y en este plan, la Iglesia, compuesta tanto por judíos como por gentiles, es el instrumento que va a cumplir con la responsabilidad que Dios ha dado a su pueblo de dar testimonio de Jesús con el poder del Espíritu Santo[104].

[96] Ver, por ejemplo, I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 148-56, 182s.
[97] Ver el último apartado del capítulo 27 de esta obra.
[98] *The Jews in Luke-Acts* (London, 1987).
[99] Por ejemplo, J.A. Weatherly, *TB* 40 (1989), 107-17.

[100] S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, 239.
[101] Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, 255.
[102] S.G. Wilson, *Luke and the Law* (Cambridge, 1983).
[103] C.L. Blomberg analiza y critica el argumento de Wilson en *JSNT* 22 (1984), 53-80. Blomberg dirige la atención particularmente a la manera en la que Lucas entiende la Ley como algo que apunta a Cristo, y no como una reguladora de la conducta.
[104] J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the NT* (2ª edición, London, 1990), 352-58, presenta a Lucas enfrentándose a una situación de serias divisiones en la Iglesia, entre los judíos y los gentiles creyentes, y entre el "conservadurismo" de la iglesia de Jerusalén y el "radicalismo" de Pablo. El propósito de Lucas era ofrecer una posición intermedia.

"Buenas nuevas para los pobres"

El plan de Dios para los gentiles en Lucas es un aspecto que forma parte de un tema lucano importante: que Dios no hace acepción de personas (Hechos 10:34). Dios ha planeado que la salvación alcance a todo tipo de personas: ricas o pobres, hombres o mujeres, judíos, samaritanos o gentiles. Las magníficas parábolas de Lucas 15 nos enseñan que no menospreciemos a aquellos a los que Dios ama. "De algún modo (...), los marginados siempre se las arreglan para ser los protagonistas principales en las parábolas de este Evangelio"[105]; y la historia de Zaqueo es uno de los muchos ejemplos que demuestran que Jesús "vino a buscar y a salvar lo que se había perdido" (Lucas 19:10).

De hecho, parece que Lucas le atribuye a Dios una "parcialidad invertida", ya que el Evangelio está dedicado especialmente a los pobres, los marginados, los que no tienen recursos. Éste es el enfoque de Isaías 61, texto sobre el que Jesús basa su mensaje y que explica el objetivo de su misión (Lucas 4:18s.). Lucas da mucha importancia a este episodio en particular, la visita de Jesús a Nazaret: a diferencia de Mateo y Marcos, que lo incluyen de forma breve entre otros acontecimientos ocurridos en Galilea, Lucas lo coloca en un lugar importante al principio del ministerio público de Jesús: la introducción que hace al sermón de Jesús, igual que el contenido de éste, dejan claro que el propósito principal es la misión liberadora y "las buenas nuevas para los pobres" de Isaías 61.

Esta línea ya se ha visto de forma clara en el Magnificat (Lucas 1:46-55) con el tema de dar un giro radical a la escala de valores del mundo. Así, es natural y coherente que los que van a visitar a Jesús en el pesebre en 2:8s. sean pastores y no ricos dignatarios y que la ofrenda que hace la familia de Jesús, descrita en 2:24, es la ofrenda típica de los pobres (cf. Levítico 12:8). La versión lucana del gran sermón empieza con una bienaventuranza dirigida a los pobres – "bienaventurados vosotros los pobres, (...) los que ahora tenéis hambre (...)" – contrastada con los ayes dirigidos a los ricos y a los que están saciados (6:20-26; cf. el tono "espiritual" que tienen las bienaventuranzas en Mateo 5:3-10). En Lucas 12:13-34; 14:7-33; 16:1-31, encontramos tres secciones más sobre las riquezas y las posesiones que siguen en la línea de denunciar el materialismo despiadado y de hacer un llamamiento a la generosidad responsable no apegada a la preocupación por las cosas materiales.

Aunque es verdad que Lucas sigue en la misma línea que algunos escritores del Antiguo Testamento (particularmente los Salmos) que usaban el

[105] L. Morris, *The Gospel according to St. Luke* (London, 1974), 42.

término "los pobres" para referirse al pueblo oprimido y que dependía de Dios, estos pasajes dejan bien claro que para Lucas la pobreza material (en sentido literal) era una gran preocupación. Las injusticias de la sociedad actual no tendrán lugar en la nueva era. Así que a aquellos que pertenecen al Reino, les toca mostrar compasión por los pobres y evitar todo estilo de vida que pueda llevar a la autosuficiencia y a la idea de que la salvación es algo innecesario[106]. Como ocurre en tantas otras ocasiones, en este punto el reino de Dios también invierte los valores del mundo. Y aquí Lucas no está hablando de una reorientación puramente teórica, ya que aprueba la puesta en común de todas las cosas que caracterizaba a la comunidad de la iglesia primitiva de Jerusalén (Hechos 2:44s.; 4:32-5:11). Las "buenas nuevas para los pobres", de Jesús, toman forma en la creación de una nueva comunidad, un orden alternativo, en el que se abandonan los valores convencionales de la sociedad y se destruyen las barreras divisorias internas[107].

El Espíritu Santo

Ya en el Evangelio, Lucas hace más referencia al Espíritu Santo que Mateo y Marcos (especialmente en los capítulos 1 y 2); pero en 24:49 las referencias crípticas a "la promesa de mi Padre" y al "poder desde lo alto" apuntan a lo que será el tema principal de la segunda entrega de Lucas, que muchas veces ha sido descrita como "Los Hechos del Espíritu Santo". En Hechos 1 vemos que es un tiempo de espera (vers. 4-8), y no es hasta la llegada del Espíritu en Pentecostés en el capítulo 2, que los discípulos pueden comenzar su misión. A partir de ese momento, Lucas enfatiza cons-

[106] Se han hecho muchos estudios sobre el tema de la pobreza y los pobres en Lucas y Hechos. Ver especialmente L.T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Missoula, 1977); D.P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Linz, 1983); T.E. Schmidt, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (Sheffield, 1987), 135-62. Estos estudios enfatizan, aunque de diferentes formas, la importancia simbólica que el motivo veterotestamentario de "los pobres" tiene para Lucas; Schmidt no ve en Lucas una preocupación por la desgracia de los pobres, sino un llamamiento a que los verdaderos discípulos se desarraiguen de toda preocupación material.

[107] No sabemos en qué medida Lucas quería que sus lectores sacaran conclusiones sociopolíticas de sus escritos. Mientras los autores citados en la nota a pie página anterior creen que su énfasis estaba más en el discipulado personal, otros apuntan a una aplicación más política como R.J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society* (Maryknoll, NY, 1978); cf. R.J. Cassidy y P.J. Scharper (ed.), *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll, NY, 983). Otros abogan por la teoría de que Lucas se imaginó una reintroducción literal del principio del jubileo veterotestamentario, como R.B. Sloan, *Tha Favorable Year of the Lord* (Austin, 1977). El estudio de P.F. Esler de Lucas y Hechos desde una perspectiva sociológica, *Community and Gospel in Luke-Acts*, apunta a que Lucas "recuerda a los ricos que su salvación depende de su generosidad hacia los pobres y que debían hacerlo aunque la práctica de esa generosidad violara las actitudes y costumbres de su cultura" (222).

tantemente que los discípulos dependen del poder del Espíritu Santo para dar testimonio (por ejemplo, 48, 31; 5:32; 6:10; 7:55) y que es el Espíritu Santo el que dirige el desarrollo de la misión (por ejemplo, 8:29, 39; 10:19; 13:2, 4; 16:6-10). Toda la operación está dirigida por el Espíritu Santo; sin el Espíritu no habría misión, y Lucas no habría tenido nada que contar.

No podemos olvidar que sigue siendo la misión de Jesús; el Espíritu es "el Espíritu de Jesús" (Hechos 16:7), el que da poder a la Iglesia para ser testigos de Jesús (1:8). Cuando los creyentes se bautizan en el nombre de Jesús reciben el Espíritu (2:38; 10:43-48, etc.). Pentecostés, momento inicial del gran don del Espíritu, es descrito como la obra de Jesús (Lucas 24:49), el Señor exaltado que ha "derramado esto que vosotros veis y oís" (Hechos 2:33)[108]. Así que, para Lucas, el don del Espíritu servía básicamente para equipar a la Iglesia para su misión: dar testimonio de Jesús. "Según Lucas, este aspecto *misionero* es probablemente el aspecto más importante del episodio [de Pentecostés]"[109].

"Desde el principio, la actividad del Espíritu es la característica de la nueva era"[110]. J. D. G. Dunn[111] dice que nos demos cuenta de la simpatía con la que Lucas describe el carácter entusiasta y carismático de los primeros cristianos después de Pentecostés, etapa en la que prodigan los milagros y la profecía. La doctrina sobre el Espíritu que Lucas desarrolla le lleva, según Dunn, a crear una imagen idealizada de la Iglesia primitiva, una comunidad que actúa bajo la espontaneidad del Espíritu, que aún no ha desarrollado la estructura institucional y formal que se puede ver más adelante en el mismo Nuevo Testamento.

Algunos han sugerido que, para Lucas, el Espíritu Santo, que está activo en la Iglesia, ha tomado el lugar de la esperanza escatológica que la experiencia actual de la Iglesia es la *Escatología*, que ya se ha cumplido en "la nueva era del Espíritu". Éste sería un aspecto importante de la línea que ya mencionamos anteriormente, que apunta a que Lucas eliminó la

[108] M.M.B. Turner ha investigado la importancia y naturaleza de la unión entre Jesús y el Espíritu Santo en Lucas-Hechos: "Jesus and the Spirit in Lucan Perspective", *TB* 32 (1981), 3-42; Turner responde a la posición de J.D.G. Dunn de que la experiencia de Jesús con el Espíritu es el arquetipo de la experiencia cristiana: *Baptism in the Holy Spirit* (London, 1970), especialmente en págs. 23-37. Sin embargo, Turner enfatiza que la relación entre Jesús y el Espíritu es única. En otro estudio ("The Spirit of Christ and Christology", en H.H. Rowdon [ed.], *Christ the Lord* [Leicester, 1982], 168-90) Turner investiga más a fondo el significado cristológico de esta relación, de nuevo dando prioridad a los textos lucanos.

[109] I.H. Marshall, "The Significance of Pentecost", *SJTh 30* (1977), 347-69 – nuestra cita es de la pág. 365. Ver las páginas 379-85, sobre Pentecostés en el pensamiento de la Iglesia primitiva.

[110] I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 91.

[111] J.D.G. Dunn, *Jesús y el Espíritu* (Salamanca, 1981 [1975]), 157-96.

Escatología de su Evangelio. La venida del Espíritu es el cumplimiento de las esperanzas escatológicas del Antiguo Testamento (Hechos 2:16-21), y su presencia ha inaugurado la Era de la Iglesia, que es el interés principal de Lucas. Aunque Hechos hace alguna mención a una consumación futura (3:21; 17:31, etc.), ésta no es un tema importante.

Esta opinión podría sostenerse haciendo referencia sólo al libro de Hechos, pero el mismo autor introdujo en su Evangelio, tal y como hemos visto antes, una clara doctrina de la *parusía*, no como una creencia formal y vacía, sino como la expectativa de algo inminente y un incentivo a preocuparse por realizar un discipulado eficaz. Tampoco tiene por qué haber una incompatibilidad entre una doctrina de la presencia del Espíritu en la Iglesia y una convicción de que la misión de la iglesia debe concluirse, ya sea antes o después, con el retorno en gloria de aquél de quién el Espíritu da testimonio. Si Lucas sólo hubiera escrito el Evangelio, a nadie se le ocurriría decir que el énfasis que hace en el Espíritu le hace olvidarse de la Escatología; es el contenido de Hechos que le obliga, en su segunda obra, a poner más énfasis en lo que el Espíritu estaba haciendo en la Iglesia en aquel momento.

Diremos que las dos obras de Lucas han aportado al pensamiento del Nuevo Testamento una perspectiva diferente, por lo que a algunos temas se refiere. Ofrece una teología de la salvación de gran alcance, firmemente construida en la experiencia de la Iglesia que cumple su llamada de ser instrumento para continuar la misión de Jesús y llevarla a todas las naciones, una misión que no depende del esfuerzo humano, sino que va guiada por el plan y el poder del " Espíritu de Jesús".

Segunda parte

El Cuarto Evangelio

Capítulo 17

El problema crítico

Bibliografía extensa: E. Malatesta, St. *John's Gospel, 1920-1965* (1967).

Resúmenes de interpretación: A. M. Hunter, *Interpreting the NT 1900-1 950* (1951), 78-92; W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation,* rev. C. K. Barrett (1955); D. M. Stanley, "The Johannine Literature," *ThSt* 17 (1956), 516-31; C. L. Mitton, "The Provenance of the Fourth Gospel," *ET* 71 (1959-60), 337-40; R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), 101-32; A. M. Hunter, "Recent Trends in Johannine Studies," *Teaching and Preaching the NT* (1963), 59-73; R. E. Brown, "The Kerygma of the Gospel according to St. John," *NT Issues,* ed. R. Batey (1970), 210-25; R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel* (1975); idem, "The Gospel of John in Current Research," *RSR 9* (1983), 314-23; S. S. Smalley, "Keeping Up with Recent Studies: St. John's Gospel," *ET* 97 (1986), 102-8; S. Neill y T. Wright, *The Interpretation of the NT 1861-1986* (1988), 335-47; D. M. Smith, "Johannine Studies," en *The NT and Its Modern Interpreters,* ed. E. J. Epp y G. W. MacRae (1989), 271-96.

El problema crítico: Para una investigación más profunda que la de una introducción al Nuevo Testamento, ver: W. F. Albright, "Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John," *The Background of the NT and Its Eschatology,* ed. W. D. Davies y D. Daube (1956), 153-71; G. D. Kilpatrick, "The Religious Background of the Fourth Gospel," en *Studies in the Fourth Gospel,* ed. F. L. Cross (1957), 34-66; O. Cullmann, "A New Approach to the Interpretation of the Fourth Gospel," *ET* 71(1959-60), 8-12, 39-43;

A. J. B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (1960); H. M. Teeple, "Qumran and the Origin of the Fourth Gospel," *NT* 4 (1960), 6-25; C. K. Barrett, "The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth," *Current Issues in NT Interpretation,* ed. W. Klassen y G. F Snyder (1962), 210-23; J. Munck, "The NT and Gnosticism," ibid., 224-38; J. A. T. Robinson, "The New Look on the Fourth Gospel," *Twelve NT Studies* (1962), 94-106; R. E. Brown, "The Gospel of Thomas and St. John's Gospel," *NTS* 9 (1962-63) 155-77; C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963); F. Mussner, *The Historical Jesus in the Gospel of St. John* (1967); R. E. Brown, *NT Essays* (1968), 77-271; A. M. Hunter, *According to John. The New Look at the Fourth Gospel* (1968); J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968); J. Marsh, *The Gospel of St. John* (1968), 17-81; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John* (1968), 111-217; L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (1969); G. W. MacRae, "The Fourth Gospel and *Religionsgeschichte,*" *CBQ* 32 (1970), 13; R. Schnackenburg, "On the Origin of the Fourth Gospel," *Jesus and Man's Hope* (1970), 1:223-46; R. A. Culpepper, *The Johannine School* (1975); O. Cullmann, *The Johannine Circle* (1976); C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text,* 2ª ed. (1978), 3-145; S. S. Smalley, *John, Evangelist and Interpreter* (1978); R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (1979); D. M. Smith, *Johannine Christianity. Essays on Its Setting, Sources and Theology* (1984); J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (1985); J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John* (1986); M. Hengel, *The Johannine Question* (1989); J. D. G. Dunn, "Let John Be John — A Gospel for Its Time," in *The Gospel and the Gospels,* ed. P. Stuhlmacher (1991), 293-322; D. M. Smith, *John among the Gospels: The Relationship in Twentieth Century Research* (1992).

Teología de Juan: Para una investigación má profunda que la de las obras de consulta de una Teología del Nuevo Testamento, ver: W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel (1953);* E. Schweizer, "Orthodox Proclamation," *Int* 8 *(1954),* 387-403; F. L. Cross (ed.), *Studies in the Fourth Gospel (1957);* A. Corelt, *Consummatum Est* (1958); E. R. Achtemeier, "Jesus Christ, the Light of the World.The Biblical Understanding of Light and Darkness," *Int* 17 (1963), 439-49; T. W. Manson, *On Paul and John* (1963); R. Schnackenburg, "The Theology of St. John," *NT Theology Today* (1963); J. Crehan, *The Theology of St. John* (1965); W. Grossouw, *Revelation and Redemption: An Introduction to the Theology of St. John* (1965); R. E. Brown, "Crucial Questions in John s Theology," en *The Gospel According to St John* (1966), 1:cv-cxxviii; W. D. Davies, "The Fourth Gospel," *Invitation to the NT* (1966), 373-518; F. V. Filson,

"The Gospel of Life. A Study in the Gospel of John," en *Current Issues in NT Interpretation,* ed. W. Klassen y G. F. Snyder (1968), 111-23; E. Käsemann, *The Testament of Jesus according to John 17* (1968); R. Schnackenburg, "Theological and Topical Interests," en *The Gospel according to St. John* (1968), 1:153-72; J. M. Boice, *Witness and Revelation in the Gospel of John* (1970); J. L. Price, "The Search for the Theology of the Fourth Evangelist," en *NT Issues,* ed. R. Batey (1970), 226-41; B. Lindars, *Behind the Fourth Gospel* (1971), 61-79; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text,* 2ª ed. (1978), 67-99; J. Painter, *Reading John's Gospel Today* (1980); R. A. Whitacre, *Johannine Polemic* (1982); R. A. Culpepper, "The Theology of the Gospel of John," *Rev and Exp* 85 (1988), 417-32; G. R. Beasley-Murray, *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel* (1991).

En los capítulos precedentes, en los que se ha tratado la misión y la enseñanza de Jesús, los Evangelios Sinópticos han tenido una mayor importancia, y nos hemos referido al cuarto evangelio sólo circunstancialmente. Una aproximación acrítica debería estudiar de forma sintética las enseñanzas de Jesús en los cuatro evangelios; pero una Teología bíblica crítica debería estudiarlos por separado. La razón de esto es obvia. El cuarto evangelio es tan diferente que su contenido debe ser cuidadosamente contrastado, para tratar de definir si realmente refleja las enseñanzas de Jesús, o si la fe cristiana ha sido tan modificada por la tradición que la Historia ha sido engullida por la interpretación teológica.

Las diferencias entre Juan y los Sinópticos

Las diferencias entre Juan y los Sinópticos no deberían ignorarse. Éstas, en la Teología, son corolarios de las diferencias en las cuestiones de introducción. Hay una diferencia sobre el escenario del ministerio de Jesús. En los Sinópticos, a excepción de la última semana, el ministerio de Jesús se desarrolla principalmente en Galilea, mientras que en Juan se concentra en las visitas a Jerusalén. Hay una diferencia cronológica. Los Sinópticos mencionan una sola Pascua y parece que recuerdan sólo lo sucedido durante un año o quizás dos; pero en Juan por lo menos hay tres Pascuas (2:13; 6:4; 13:1), tal vez cuatro (5:1). En el Cuarto Evangelio no se incluyen algunos materiales importantes que sí encontramos en los Sinópticos: el nacimiento de Jesús, su bautismo, su transfiguración, el exorcismo de demonios, su agonía en Getsemaní, la Última Cena, y el Discurso del monte de los Olivos.

Una diferencia muy importante, relacionada con la cuestión teológica, es el estilo literario. El recurso literario más importante de los Sinópticos es la parábola; y también hay muchos pasajes breves, vívidos, fáciles de recordar, y pequeños incidentes acompañados de frases didácticas. En Juan, el estilo de las enseñanzas de Jesús se presenta por medio de largos discursos. En lugar de parábolas hay discursos, y los pasajes breves e incisivos están ausentes.

El estilo del griego también es diferente. Tanto en el Evangelio como en las cartas se distingue por su sencillez. La solución más socorrida es que las enseñanzas de Jesús se expresan en un lenguaje juanino. Esto es más fácil que pensar que el estilo de Juan es una copia del de Jesús, y que aquél escribió su carta en el lenguaje que aprendió de él.

Si ésta es la solución correcta, y si debemos concluir que el Cuarto Evangelio se presenta en lenguaje juanino, surge una pregunta muy importante: ¿Hasta qué punto la Teología del Cuarto Evangelio es más de Juan que de Jesús? ¿Ha asimilado Juan la enseñanza de Jesús hasta el punto de que lo que tenemos es más una interpretación juanina que una presentación precisa de ella?

Que no se trata de un problema puramente académico puede verse en que algunos de los temas más destacados de los Sinópticos están ausentes en Juan; y sus énfasis más característicos no son obvios en los Sinópticos. Juan no tiene nada que decir sobre el arrepentimiento; en el Cuarto Evangelio no aparecen ni el verbo ni el sustantivo. El Reino de Dios, tan importante en los Sinópticos, casi ha desaparecido de las enseñanzas de Jesús (ver Jn. 3:3, 5; 18:36). En su lugar nos encontramos con la idea de vida eterna como mensaje central. Sin embargo, aunque la vida eterna aparece unas cuantas veces en los Sinópticos, siempre es una bendición futura, escatológica (Mc. 9:43, 45 y paral.; Mt. 7:14; 25:46); al contrario, en Juan el énfasis principal es la vida eterna como una bendición presente, hecha realidad (Jn. 3:36 *et passim*).

Por otra parte, los puntos más peculiares de Juan no se ven en los Sinópticos. Quizá su expresión más distintiva sea *ego eimi*: "Yo soy el pan de vida" (Jn. 6:35), "la luz del mundo" (Jn. 8:12), "la puerta" (Jn. 10:7), "el buen pastor" (Jn. 10:11), "la resurrección y la vida" (Jn. 11:25), "el camino, la verdad y la vida" (Jn. 14:6), la vid verdadera" (Jn. 15:1). Todo ello como una manifestación de una conciencia absoluta: "Antes que Abraham fuese, yo soy" (Jn. 8:58).

No sólo hay diferencias en los énfasis teológicos específicos, sino que la estructura del Cuarto Evangelio en su totalidad parece diferente de la de los Sinópticos. En ellos la enseñanza de Jesús sigue muy de cerca la apocalíptica judía y su expectativa de una acción escatológica de Dios para poner fin a la Historia y establecer el Reino de Dios en el Siglo Venidero. Se trata de un dualismo temporal entre dos siglos y su constante contraste entre presente y futuro (Mc. 10:15; Mt. 7:21).

La estructura del pensamiento de Juan, a primera vista, parece transcurrir en un mundo diferente. Ya no aparecen los términos "este siglo" y "el Siglo Venidero". El discurso del monte de los Olivos como expectativa escatológica del fin del siglo y la venida del Hijo del Hombre celestial para establecer el Reino de Dios está ausente. Este dualismo escatológico temporal parece reemplazarse por otro. En lugar de la tensión entre el presente y el futuro encontramos la de arriba y abajo, cielo y tierra, esfera de Dios y mundo. Esto queda expresado más gráficamente por la afirmación: "Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois del este mundo, yo no soy de este mundo" (Jn. 8:23; ver Jn. 3:12, 13:31; 6:33, 62). La expresión "mundo" (*kosmos*), que aparece muy pocas veces en los Sinópticos, es una de las palabras favoritas de Juan y se refiere al ámbito humano y de sus asuntos en contraste con el mundo de arriba y el ámbito de Dios. Cuando Jesús dijo que su reino no era de este mundo (Jn. 18:36), lo que quería expresar era que su autoridad no procedía del mundo inferior, de los gobiernos humanos, sino del mundo de Dios.

Otro elemento notable en el dualismo juanino es el contraste entre luz y tinieblas. Uno de los temas que aparecen en las primeras palabras del Evangelio es el conflicto entre luz y tinieblas. "La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella" (1:5). El mundo es el reino de las tinieblas, pero Dios es luz (1 Jn. 1:5), y Jesús vino para traer luz en medio de las tinieblas (3:10; 12:46; 8:12). He aquí la única fuente de verdadera luz; todo el que encuentra la luz debe encontrarla en Cristo (1:9).[1] Esta luz brilla todavía y las tinieblas no han podido extinguirla (1:5). La antítesis de luz y tinieblas es un aspecto más del dualismo juanino del arriba frente al abajo, del cielo frente al mundo, y parece reemplazar "el dualismo temporal-escatológico de los Sinópticos con uno actual "vertical".

El vocabulario básico de Jesús, según el relato de Juan, es diferente del de los Sinópticos. Además de palabras como vida eterna, luz y tinieblas, hay otras que son más frecuentes que en los Sinópticos, que aparecen sólo en muy raras ocasiones, como el verbo amar y el sustantivo amor; verdad, verdadero y genuino (*alethinos*); saber; trabajar; mundo; juzgar; permanecer; enviar; dar testimonio; y sobre todo creer en (*eis*). Además, muchas

[1] "Todo hombre" es potencial, no actual. Ver W. F. Howard en *IB* 8:470. Sin embargo, el verbo puede significar "arrojar luz sobre", es decir, mostrar si alguien es bueno o malo. La luz es tanto judicial como iluminadora.

palabras frecuentes en los Sinópticos no aparecen en Juan: justo; poder o milagro (*dynamis*); sentir misericordia o piedad; llamar; arrepentirse; parábola; orar.[2]

El trasfondo del Cuarto evangelio

Estas diferencias tan evidentes entre Juan y los Sinópticos llevaron a muchos investigadores que nos precedieron a interpretar el Evangelio como un producto del siglo II, caracterizado por el pensamiento helenista, y en el que el mensaje de Jesús sobre del Reino de Dios se había transformado en una religión helénica de salvación. "Durante muchos años la opinión crítica que prevaleció fue que Juan era el Evangelio de los helenistas; escrito por un pensador griego para los griegos y que señala un punto decisivo en la helenización de la fe cristiana".[3]

Desde este punto de vista, este Evangelio está muy lejos de Jesús. Se interesa por la verdad eterna, no por hechos objetivos; por la Teología, no por la Historia. Sus milagros son únicamente símbolos de realidades espirituales; sus dichos son alegorías.[4] Pero el descubrimiento de tres papiros que contienen todo Juan o una buena parte, y que se remontan a los inicios del siglo II excluyen estas ideas.[5] Sin embargo, la búsqueda de un *Sitz im Leben* ("situación en la vida") religioso que pueda explicar el lenguaje y la Teología del Cuarto Evangelio continúa.[6] No se puede negar que parte de la terminología típica de Juan se parece mucho a la de la tradición Hermética – colección de escritos religiosos egipcios, probablemente de los siglos II y III. Estos escritos tienen mucho que decir sobre la luz y la vida, la palabra, la salvación por el conocimiento, así como sobre la regeneración o el nuevo nacimiento. C. H. Dodd opina que la tradición Hermética proporciona un valioso antecedente para entender a Juan.[7] Sin embargo, muchos de los términos teológicos más típicos de dicha tradición, como *gnosis*,[8] *mysterion*, *athanasia*, *demiourgos*, *nous*, etc., no aparecen en Juan, y el

[2] Ver la tabla en C. K. Barrett, *John*, 5-6.

[3] C. K. Barrett, *John*, 3, Una buena ilustración de esto es E. F. Scott, *The Fourth Gospel: Its Purpose and Its Theology* (1906). Recientemente, E. Käsemann ha defendido la tesis de que la Cristología de Juan es un docetismo ingenuo que discrepa de la corriente principal de la Teología cristiana. Ver *The Testament of Jesus* (1968).

[4] Ver B. W. Bacon, *The Gospel of the Hellenists* (1933)

[5] Ver J. L. Price, *Interpreting the NT* (1961), 546.

[6] Para acceder a resúmenes de esfuerzos recientes, ver W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism* (1955); C. H. Dodd, *The Fourth Gospel* (1953), 3-130; R. E. Brown, *John*, 1:lii-lxv; W. G. Kümmel, *Introduction to the NT* (1966), 154-61; R. Schnackenburg, *John*, 1:119-52.

[7] C. H. Dodd, *The Fourth Gospel*, 10-53 *et passim*. En W. D. Davies, *Invitation to the NT* (1966), 398-408, se han propuesto de forma adecuada las similitudes entre Juan y la tradición Hermética.

[8] En Juan sólo se encuentra el verbo.

lenguaje juanino en general tiene más en común con la LXX que con la tradición Hermética.[9]

Bultmann defiende una opinión crítica que muchos de sus discípulos han aceptado, a saber, que a partir de la literatura mandea, de los siglos VII y VIII d. C. se puede reconstruir un movimiento que se remonta a la época precristiana y que era algo parecido a un sincretismo entre la filosofía helenista popular y el misticismo oriental que dio lugar a una especie de religión "proto-gnóstica". Esta "*gnosis*" precristiana finalmente llegó a un gnosticismo total en los siglos II y III d. C., y puede encontrarse en Padres de la Iglesia como Ireneo. Mientras que la opinión crítica prevaleciente había sido que el gnosticismo del siglo II era una herejía típicamente cristiana, esta nueva teoría asumió que se trataba sólo de la cristalización de un movimiento que, en sus elementos esenciales, precedió al cristianismo y que tuvo mucha influencia en la teología juanina. La esencia de esta teología gnóstica consiste en un dualismo cosmológico en el que el mundo material es malo. Las almas de los seres humanos, que pertenecen a un ámbito celestial de luz y de vida, han caído en un mundo material de tinieblas y de muerte. Dios envió un redentor celestial a los hombres para iluminarles y darles un conocimiento (*gnosis*) de su verdadera naturaleza, con lo cual les capacitaba en el momento de la muerte para rechazar su compromiso con un mundo material y poder regresar así a su verdadero hogar celestial. El cielo es el hogar natural del ser humano; el mundo es una cárcel. A la salvación se accede por el conocimiento impartido por el redentor celestial que desciende y asciende.[10]

Se ha suscitado un interesante debate entre los investigadores en cuanto a si esta teología gnóstica precedió al cristianismo e influyó en la teología del Cristo preexistente, encarnado, que asciende a los cielos. Debe ponerse de relieve que aunque esta teología puede encontrarse en el gnosticismo del siglo II como una desviación de la fe cristiana, la teoría de que fue un movimiento sincretista precristiano que ayudó a modelar la Cristología cristiana, sobre todo la juanina, es una reconstrucción crítica basada en textos postcristianos. Aunque en el judaísmo y en el helenismo pueden encontrarse tendencias del pensamiento gnóstico, la figura de un redentor celestial no está en ningún documento precristiano.[11]

[9] Ver G. D. Kilpatrick, "The Religions Background of the Fourth Gospel," en *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (1957), 36-44.

[10] Ver R. Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (1956), 163ss. Ver también H. Jonas, *The Gnostic Religion* (1958).

[11] Ver R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958); *Gnosis and the NT* (1968); J. Munck, "The NT and Gnosticism," en *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W. Klassen (1962), 224-38. En cuanto al problema de un movimiento gnóstico precristiano, ver los ensayos de G. Quispel, R. McL. Wilson y H. Jonas, "Gnosticism and the NT" en *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt (1965), 252-93.

El descubrimiento de una biblioteca gnóstica en 1947, en Nag Hammadi, Egipto, que consiste en trece manuscritos con cuarenta y nueve documentos diferentes, nos ha dado por primera vez una extensa colección de fuentes primarias del gnosticismo egipcio.[12] Aunque Robinson se muestra esperanzado en que esta literatura puede suministrar documentación que llene el vacío que existe entre la literatura judía precristiana y el gnosticismo cristiano,[13] una de nuestras mayores autoridades en religión helénica está convencido de que los nuevos textos de Nag Hammadi "vindican absolutamente la idea tradicional del gnosticismo como una herejía cristiana cuyas raíces se encuentran en el pensamiento especulativo".[14] Nock también nos recuerda que la tradicióm Hermética en ningún momento presenta la figura de un redentor personal.

Otro descubrimiento arqueológico ha revolucionado la búsqueda del marco teológico del Cuarto Evangelio. Gracias a un descubrimiento accidental en 1947 de varios rollos en Khirbet Qumrán, cerca de la parte superior del Mar Muerto, se encontraron los restos de la biblioteca de un grupo separatista al que muchos estudiosos identifican como los esenios o como sus precursores.[15] Hay unas semejanzas tan sorprendentes de lenguaje y pensamiento entre Juan y los escritos de Qumrán que muchos estudiosos han creído que debe haber alguna relación significativa entre ambos. Posiblemente Juan el Bautista había sido qumraniano durante los años que estuvo en el desierto.[16]

Aunque no se puede establecer una dependencia directa entre Juan y los escritos de Qumrán, las semejanzas demuestran que las pautas idiomáticas y conceptuales del Cuarto Evangelio podrían haber surgido en Palestina a mediados del siglo I d. C. – posición que pocos estudiosos críticos de la generación anterior hubieran osado apoyar. Esto ha llevado a "la nueva perspectiva del Cuarto Evangelio",[17] que ha revolucionado la crítica juanina. Muchos investigadores contemporáneos reconocen una sólida tradición juanina independiente de los Sinópticos, que surge en Palestina y que data del 30 al 66 d. C.,[18] y que atribuyen al Cuarto Evangelio un grado de valor histórico que no podía haber sido ni siquiera soñado por una generación anterior, a excepción de los investigadores más conservadores.

[12] Una breve síntesis se encuentra en W.C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings* (1960); en J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (1958) se encuentra un estudio más detallado; para un informe más reciente, ver J. M. Robinson. "The Coptic Gnostic Library Today," *NTS* 14 (1968), 356-401.

[13] J. M. Robinson en *NTS* 14, 380. Aparece un redentor celestial en el "Apocalipsis de Adán" copto, pero todavía no está daro que esto represente una tradición precristiana. Ver G. W. MacRae, "The Coptic Gnostic Apocalypse of Adam," en *Heythrop Journal* 6 (1965), 27-35; K. Rudolph en *TLZ* 90 (1965), 361-62.

[14] A. D. Nock, "Gnosticism," *HTR* 57 (1964), 276.

[15] En cuanto a esta comunidad y al significado de su literatura, ver K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the NT* (1958); F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (1957); J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (1959). En cuanto a una buena traducción de los textos qumranianos, ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961).

[16] Cf. R. E. Brown, "The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles," en *NT Essays* (1968), 138-73. En cuanto a otras conexiones posibles, ver W. G. Kümmel, *Introduction to the NT*, 156-58; L. Morris (*Studies in the Fourth Gospel* [1969], 353) admite la necesidad de reconocer una relación indirecta ya que no directa.

El lenguaje y la Teología de Juan

A pesar de todo, el problema de la diferencia entre el Jesús de los Sinópticos y el de Juan permanece. Éste se complica porque el lenguaje y la Teología del Evangelio son prácticamente iguales a los de la Primera Carta de Juan. Deberíamos considerar la alternativa de que el Cuarto Evangelio sea el resultado final de una tradición que Juan recordó, proclamó y sopesó, hasta quedar totalmente absorbido por ella y la expresó con sus propias palabras e ideas. Si, sin embargo, el lenguaje y el pensamiento son de Juan más que de Jesús, nos enfrentamos con el problema de que el autor del Evangelio fue un genio creador más grande que Jesús.[19]

Otra solución es que Juan reformuló e interpretó deliberadamente las palabras de Jesús para que armonizaran con su propia situación, percibiendo detrás de su obra la autoridad de Jesús mismo, ya glorificado y resucitado de entre los muertos, y continuando la instrucción de su pueblo por medio del Espíritu (Jn. 14:26; 16:12).[20]

También podría ser que Jesús fuera un maestro demasiado bueno como para limitarse a un solo estilo y a un solo lenguaje en sus enseñanas. Posiblemente utilizó un estilo vívido, pintoresco, parabólico con las multitudes en Galilea y una forma más profunda y extensa de razonar con la gente más educada de Jerusalén y con sus discípulos.[21] La dificultad en

[17] J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies* (1962), 94-106; ver también A. M. Hunter, *According to John. The New Look at the Fourth Gospel* (1968).

[18] Ver C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963). Dodd, sin embargo, no recurre a los escritos de Qumán para justificar sus conclusiones.

[19] D. Guthrie, *NT Introduction* (1990⁴), 308.

[20] Ver G. W. Barker *et al.*, *The NT Speaks* (1969), 395. Esta opinión es defendida detalladamente por el estudioso católico, F. Mussner, *The Historical Jesus in the Gospel of St. John* (1967).

[21] D. Guthrie, *NT Introduction*, 307ss. Ver también H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and Its Beginnings* (1957), 28. R. E. Brown (*John*, 1:lxiv) reconoce que Jesús probablemente empleó más de un estilo de expresión, y A. J. B. Higgins reconoce que Jesús probablemente utilizó fraseología e ideas "juaninas". Ver A. J. B. Higgins, "The Words of Jesus according to St. John," *BJRL* 49 (1966-67), 384.

este caso está en el discurso del pan de vida en Juan 6, pronunciado en Galilea después de dar de comer a los cinco mil, que está formulado en un lenguaje totalmente "juanino". Sin embargo, Juan 6:59 afirma que Jesús pronunció el discurso en la sinagoga de Capernaúm, por lo que no se trataba de un discurso popular pensado para las multitudes, y un estudio reciente ha demostrado que las ideas de este discurso armonizan totalmente con los conceptos judíos de la Pascua.[22] Es posible que en sus últimos días Jesús utilizara un estilo diferente para comunicar a sus discípulos verdades más profundas acerca de su persona y su misión, y Juan, a propósito elaboró todo el Evangelio usando este lenguaje. Éste es un problema para el que quizá nunca se encuentre una solución definitiva. Podemos, sin embargo, citar las poderosas poderosas palabras de W. F. Albright:

> *No hay una diferencia fundamental, entre la enseñanza de Juan y la de los Sinópticos; el contraste entre ellos está en la concentración de la tradición de acuerdo con ciertos aspectos de las enseñanzas de Jesús, sobre todo los que parecen asemejarse más a la enseñanza de los esenios.*
>
> *No hay absolutamente nada que demuestre que alguna de las enseñanzas de Jesús haya sido distorsionada o falseada, o que se le haya añadido algún nuevo elemento vital. Que las necesidades de la Iglesia primitiva influyeron en la selección de los elementos a incluir en los Evangelios, podemos admitirlo sin dificultad, pero no hay ninguna razón para suponer que esas necesidades fueran las responsables de alguna invención o innovación de importancia teológica.*
>
> *Uno de los presupuestos más fuertes de los estudiosos y teólogos críticos del Nuevo Testamento es que el pensamiento de Jesús se había producido de forma tan limitada que cualquier contraste evidente entre Juan y los Sinópticos tuvo que deberse a algunas diferencias entre los primeros teólogos cristianos. Toda personalidad importante será interpretada de forma diferente por amigos y oyentes diferentes, los cuales eligirán lo que les parezca más acertado o más útil entre lo que han visto y oído.*[23]

Esto no significa que podamos pasar por alto las diferencias entre Juan y los Sinópticos, sobre todo en lo que respecta a la divergencia entre énfasis teológicos. Es difícil no llegar a la conclusión de que Juan es más teológico que los Sinópticos. Sin embargo, hace ya mucho que la creencia de que los Sinópticos presentaban historia "pura" ha sido descartada. Fueron

[22] B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover* (1959). R. E. Brown opina que en Juan 6 hay un núcleo de tradición genuina (*John* 1:xlix).

[23] W. F. Albright, "Recent Discoveries in Palestine and The Gospel of John," en *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies y D. Daube (1956), 170-71.

escritos por hombres que llegaron a convencerse, con la resurrección, de que Jesús era el Mesías y el Hijo de Dios (Mc. 1:1) y escribieron las "buenas nuevas" a la luz de esa fe. Los Evangelios Sinópticos son teología y no sólo Historia.[24] Lo que hace Juan es explicitar más lo que siempre había estado implícito en los Sinópticos y explicitado sólo algunas veces (Mt. 11:25-30). "La diferencia no es que Juan sea teológico y los otros no, sino que todos son teológicos aunque de forma diferente".[25] La Historia interpretada puede presentar mejor una situación determinada que una simple crónica de sucesos. Si Juan es una interpretación teológica, lo es de eventos de los que él está convencido que sucedieron históricamente. Obvimente, los Evangelios Sinópticos no tienen la intención de relatar los *ipsissima verba* de Jesús, ni tampoco de ofrecer su biografía. Son descripciones de Jesús y síntesis de su enseñanza. Mateo y Lucas se sienten libres para reorganizar el material de Marcos y para referir las enseñanzas de Jesús con una considerable libertad.[26] Si Juan es más libre en su presentación que Mateo y Lucas, es porque deseaba ofrecer una descripción de Jesús más profunda y, en última instancia, más real. La tradición histórica "objetiva" está tan entremezclada con la interpretación juanina que resulta imposible distinguirlas[27].

Conclusión

El hecho de que Juan escriba una interpretación teológica profunda no explica ni la forma ni el lenguaje específicos del Evangelio. Las similitudes entre Juan y Qumrán demuestran al menos que el lenguaje y las ideas, del Cuarto Evangelio pudieron surgir en Palestina a comienzos del siglo I d. C. No se responde totalmente al problema de por qué el Cuarto Evangelio se desarrolla de una forma tan peculiar. La tesis de que debe entenderse como un producto del pensamiento filosófico o gnóstico helenista casi no tiene fuerza.[28] Sin embargo, las semejanzas entre Juan y el pensamiento helenista popular difícilmente son accidentales, a pesar de las similitudes con Qumrán. La mejor solución parece ser que el Evangelio fue escrito para refutar una tendencia gnóstica en la Iglesia, como sugiere la tradición patrística, a finales del siglo I. Una clave podría estar en la Primera Carta, que probablemente surgió dentro del mismo círculo que el Evan-

[24] Ver G. E. Ladd, *The NT and Criticism*, 153ss.

[25] A.M. Ward en *ET* 81 (1969/70), 69.

[26] Ver G. E. Ladd, *The NT and Criticism*, cap. 5.

[27] Ver R. Schnackenburg, "The Origin of the Fourth Gospel", en *Jesus and Man's Hope* (1970), 226.

[28] Ver la crítica de A.M. Ward acerca de Käsemann en *ET* 81 (1969/70), 72.

gelio: la negación de que Jesús había venido en carne (1 Jn. 4:2). En la Iglesia habían surgido falsos maestros que encarnaban el espíritu del anticristo (1 Jn. 2:18-19) y negaban el verdadero carácter mesiánico de Jesús. Si el Evangelio, como la Primera Carta,[29] se escribió para refutar un gnosticismo incipiente, está claro que la particularidad del lenguaje y del mensaje se deben a una intención de contrarrestar esas tendencias gnósticas, para lo cual utliza una terminlogía parecida. El fundamento de su lenguaje se remonta a Palestina, y sin duda a Jesús mismo. Pero Juan decidió formular todo su Evangelio en un lenguaje que quizás Jesús sólo utilizó para sus conversaciones íntimas con sus discípulos o para las discusiones teológicas con escribas ilustrados, para destacar el pleno significado de la Palabra eterna que se había hecho carne (Jn. 1:14) en el evento histórico de Jesucristo.[30]

De cualquier modo, nuestra tarea al estudiar la Teología del Cuarto Evangelio no sólo es exponer de forma positiva el pensamiento juanino sino también tratar de descubrir sus concordancias y diferencias con los Sinópticos. ¿Expuso Juan una teología radicalmente reinterpretada, o acaso se trata esencialmente de la misma aunque con un énfasis diferente? Ésta es nuestra doble tarea.*

[29] Ver F. V. Filson, "First John: Purpose and Message," *Int* 23 (1969), 268ss.

[30] Una excelente ilustración de cómo escribe Juan con "visión histórica bifocal", o sea, relatando eventos del pasado pero adaptándolos a su propio tiempo, se encuentra en el ensayo de J. P. Martin, "History and Eschatology in the Lazarus Narrative," *SJTh* 17 (1964), 332-43.

Existen muchas teorías en cuanto al propósito del Evangelio de Juan. Se puede encontrar un resumen de ellas en W. G. Kümmel, *Introduction to the NT*, 161-65; R. E. Brown, *John*, 1:lxvii-lxxix.

*Estaríamos en lo cierto si dijéramos que hoy se ven más similitudes entre Juan y los Sinópticos de las que se veían a principios del siglo XX. Se cree que Juan merece al menos cierto crédito en tanto que fuente histórica; los Sinópticos son considerados como documentos teológicos condicionados también por una interpretación deliberada de la tradición. No obstante, sigue siendo verdad que el Cuarto evangelio es único en cuanto a la libertad que se toma a la hora de narrar la historia de Jesús. Una y otra vez hace explícito lo que los Sinópticos sólo incluyen de forma implícita. Cuenta los eventos con la ventaja de que después de la resurrección se obtiene una perspectiva mucho más clara, ofreciendo a los lectores una presentación de Jesús con un significado mucho más pleno. No recoge las palabras de Jesús de forma literal, ni narra los hechos de una manera estricta (aunque los Sinópticos tampoco lo hacen). Pero esto no hace que su narración sea menos fiable, sino que de hecho, la hace más creíble. Los Sinópticos nos ofrecen una *Historia* teológica, y el Cuarto evangelio, también. Ambas palabras son necesarias en los dos casos. La forma en que Juan elabora los elementos centrales de la tradición nos ayudan a no dudar del significado que el Jesús histórico tiene para la Iglesia de la actualidad. En ese sentido, el Cuarto evangelio es un relato totalmente fiable.

Capítulo 18

El dualismo juanino

Bibliografía: Hay muy poca literatura en inglés que trate el complejo problema del dualismo juanino y su relación con el contexto del judaísmo y de la filosofía helenista. Incluso las obras alemanas parecen inadecuadas. O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (1965) sitúa el dualismo juanino en el contexto del Antiguo Testamento, no en el del judaísmo tardío; además no considera que sea helenista. Ver "Dualism: Greek, Iranian, Jewish," *HERE* (1912), 5:107-16; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 103-9; R. Bultmann, "Johannine Dualism," *Theology* (1955), 2:15-32; M. Rist, "Dualism," *IDB* (1962), 1:873; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 83-89; R. E. Brown, "The 'Vertical' and the 'Horizontal' View of God's Salvific Action," *John* (1966), cxvs.; R. E. Brown, "The Qumran Scrolls and the Johannine Gospels and Epistles" en *NT Essays* (1968), 138-73; J. H. Charlesworth, "A Critical Comparison of the Dualism in 1QS iii,13-iv,26 and the 'Dualism' Contained in the Fourth Gospel," *NTS* 15 (1969), 389-418; J. H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran* (1972); Y. Janssens, "The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel," en *The NT and Gnosis*, ed. A. H. B. Logan y A. J. M. Wedderburn (1983), 229-44.

Los dos mundos

El problema más difícil de la Teología juanina es su dualismo, aparentemente distinto al dualismo esencialmente horizontal de los Sinópticos: un contraste entre dos siglos – este siglo y el Siglo Venidero. El dualismo de Juan es fundamentalmente vertical: un contraste entre dos mundos – el

de arriba y el de abajo. "Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo" (Jn. 8:23). Los Sinópticos contrastan este siglo con el Siglo Venidero, y sabemos por el uso paulino que "este mundo" puede equivaler a "este siglo" en un dualismo escatológico.[1] Pero en Juan, "este mundo" casi siempre se presenta contrastado con el mundo de arriba. "Este mundo" es malo y tiene al diablo como su príncipe (16:11). Jesús ha venido para ser la luz del mundo (11:9). La autoridad de su misión no procede de "este mundo" sino de arriba – de Dios (18:36). Cuando se haya completado, debe partir de "este mundo" (13:1).

Este mismo dualismo resulta obvio en el lenguaje de Jesús que desciende del cielo a la tierra para ascender de nuevo al cielo. "Nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo" (3:13). Jesús ha descendido del cielo para cumplir una misión que ha recibido de Dios (6:32). Ha descendido del cielo como "pan de vida". Si alguien come de este pan, nunca morirá sino que tendrá vida eterna (6:33, 41, 50, 51, 58). Cuando esa misión se haya cumplido, debe ascender al cielo de donde había venido (6:62). Después de la resurrección, cuando María le tocó, él le dijo que no lo hiciera, porque todavía no había ascendido al Padre. En su lugar, ella debía ir donde estaban los discípulos para decirles: "Subo a mí Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios" (20:17).

Tinieblas y luz

El mundo de abajo es el reino de las tinieblas, mientras que el de arriba es el de la luz. Cristo ha venido al reino de las tinieblas para traer la luz. Luz y tinieblas se ven como dos principios enfrentados contínuamente. "La luz en ha tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella" (1:5). Jesús mismo es la luz (8:12) y ha venido para que los hombres no sigan en las tinieblas sino que puedan tener la luz de la vida y así poder caminar en ella y no tropezar (8:12; 9:5; 11:9; 12:35, 46). Los que reciben la luz se convierten en hijos de luz (12:36). Sin embargo, y a pesar de que la luz ha venido al mundo, los hombres prefieren más las tinieblas y se niegan a ir a ella porque sus obras son malas. Todo aquel que "practica la verdad" viene a la luz para que se ponga de manifiesto su verdadera naturaleza (3:19-20). En Juan el mal supremo es el odio a la luz – no creer en Jesús.

Carne y espíritu

Otro contraste, aunque se presenta de una forma más limitada, es el de la carne y el espíritu. La carne pertenece al reino de abajo; el Espíritu al ámbito de arriba. La carne no es pecaminosa, como en Pablo, sino que representa la

[1] Ver 1 Co. 1:20; 2:6-8; 3:19 donde los dos términos se utilizan de manera intercambiable.

debilidad e impotencia del reino inferior. La vida humana es engendrada "por voluntad de carne" (1:13), es decir, a través de la procreación. La carne no es pecaminosa, porque el "Verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros" (1:14). Carne es sinónimo de humanidad – género humano. Sin embargo, la carne está limitada a un ámbito inferior; no puede alcanzar la vida del mundo de arriba. "Lo que es nacido de la carne, carne es" (3:6); los seres humanos deben nacer de arriba.[2] Ser nacido de arriba se describe como haber nacido del Espíritu. La persona en sí misma y por sí misma es débil y mortal; sólo a través de la acción interna del Espíritu de Dios puede entender o experimentar las bendiciones del ámbito celestial (3:12). La vida eterna es el don del Espíritu de Dios; a la luz de la eternidad, la carne de nada sirve. No puede darle al ser humano la capacidad para conseguir la vida eterna (6:63).

En el dualismo juanino puede apreciarse una dimensión diferente en el dicho acerca de la adoración, "Dios es espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que le adoren" (4:24). "Adorar en espíritu" no quiere expresar un contraste entre una adoración que se expresa a través de ritos externos y la que se hace mentalmente, sino que se trata de la adoración que recibe el poder del Espíritu de Dios.[3] El contraste no es tanto entre el mundo de arriba y el de abajo como entre la adoración de una época anterior y la adoración de la nueva era que Jesús ha inaugurado. Está entre la adoración que se hace en espíritu y en verdad y la que se hace en Jerusalén o Gerizim.[4] He aquí un "sustituto escatológico para las instituciones temporales como el Templo". El "Espíritu eleva a las personas por encima del nivel terrenal, del nivel de la carne, y las capacita para adorar adecuadamente a Dios".[5] Aquí nos encontramos por primera vez con la unión de lo vertical y lo horizontal. Como Jesús ha venido a este mundo desde arriba, ha instaurado un nuevo orden de cosas.

Kosmos

En el desarrollo de nuestro estudio de la teología juanina, es importante entender el uso que hace de la palabra "mundo", *kosmos*. Este término se utiliza de formas distintas. A veces se parece al uso que hacen los Sinópticos, otras al del lenguaje filosófico griego. Puede hacer referencia tanto a todo el orden creado (Jn. 17:5, 24)[6] como a la tierra en particular (Jn.

[2] Dado el contraste entre los mundos de arriba y de abajo, *anothen* se traduce mejor en este caso "de arriba". Ver R. E. Brown, *John*, 1:128; R. Schnackenburg, *John*, 1:373.

[3] Ver R. E. Brown, *John*, 1:180; R. Schnackenburg, *John*, 1:439.

[4] R. E. Brown, *John*, 1:180.

[5] *Loc. cit.*

[6] Ver Mt. 13:3; 24:21; 25:34; Lc. 11:50.

11:9; 16:21; 21:25).[7] Se refiere a la tierra como la morada de los hombres en un lenguaje que se parece mucho al judío: venir al mundo (6:14; 9:39; 11:27; 18:37), estar en el mundo (9:5a), partir del mundo (13:1; 16:28b). Aunque algunos de estos dichos adquieren significado teológico debido al contexto en el que se usan, el lenguaje puede ser reconocido como terminológicamente judío. Venir al mundo significa simplemente nacer; estar en el mundo es existir; salir del mundo es morir.[8]

No hay ni rastro de que el mundo tenga que ser algo malo. "Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho" (1:3). En Juan no hay ningún elemento de un dualismo cosmológico, ni de una negación del mundo. El mundo creado sigue siendo el mundo de Dios.

Por metonimia, *kosmos* puede designar no sólo el mundo sino también a todos los que habitan en él: el género humano (12:19; 18:20; 7:4; 14:22). El estudio de estos versículos muestra que *kosmos* no quiere designar concretamente a todo a los seres humanos que habitan en la tierra, sino sencillamente el género humano en general. "El mundo se va tras él" (12:19) significa que Jesús ha conseguido una respuesta importante. Él ha hablado abiertamente al mundo (18:20) lo que quiere decir que se ha dedicado a un ministerio público. Juan comparte este uso con el griego helenista y el de la LXX, aunque no era común en el griego clásico. Se encuentra también en los Sinópticos en Mateo 5:14 y 15:7.

El uso más interesante de *kosmos* para referirse al género humano está en los textos que dicen que el mundo – género humano – es el objeto del amor y de la salvación de Dios. Dios ama al mundo (3:16) y envió a su Hijo para salvarlo (3:17c; 12:27). Jesús es el Salvador del mundo (4:42); vino para quitar el pecado del mundo (1:29) y para dar vida al mundo (6:33). Estos textos no enfatizan niguna clase de universalismo, sencillamente designan al género humano en general como el objeto del amor y acción salvífica de Dios.[9]

Kosmos: la humanidad en enemistad con Dios

Hasta aquí, el uso juanino de *kosmos* equivale al de los Sinópticos. Sin embargo, Juan tiene un empleo propio de *kosmos* que está en los otros tres

[7] Ver Mt. 14:9; Lc. 12:30; Mt. 4:8; 13:48.

[8] H. Sasse, *TDNT* 3:888; ver también 1 Jn 4:1, 17; 2 Jn. 7; He. 10:5; 1 Ti. 1:15.

[9] De paso, podemos advertir que en las cartas de Juan y en los Sinópticos aparece una variación de este uso, pero no en el Cuarto Evangelio. *Kosmos* puede designar no sólo al género humano como tal sino a todo el conjunte de actividades e intereses humanos. Si alguien "ganare todo el mundo" (Mc. 8:36), es decir, alcanza todas sus ambiciones y metas humanas a un nivel meramente humano, pero se pierde a sí mismo, en última instancia no ha ganado nada. Esto es lo que quiere decir Juan con amar el mundo (1 Jn. 2:15s.), es decir, encontrar el objeto y la meta del afecto propio a un nivel puramente humano.

evangelios. Ve a las personas no simplemente como habitantes de la tierra y objetos del amor y acciones redentoras de Dios, sino como pecadores, rebeldes, alienados de su Creador, como una humanidad caída. El *kosmos* se caracteriza por la maldad (7:7), y no conoce a Dios (17:25) ni a su emisario, Cristo (1:10). Esto no sucede porque haya algo intrínsecamente malo en el mundo. Cuando Juan dice que "el *kosmos* por él fue hecho" (1:10), el contexto sugiere en este caso que se trata del género humano y no simplemente del universo o de la tierra. Lo que hace malo al *kosmos* no es algo innato, sino el hecho de que se ha apartado de su creador para esclavizarse a los poderes del mal. La alienación del mundo respecto a Dios se ve por el odio hacia su enviado (7:7; 15:18), que vino para salvarlo. Al poder del mal que ha esclavizado al mundo en su rebeldía contra Dios se le llama tres veces "el príncipe de este mundo" (12:31; 14:30; 16:11; ver 1 Jn. 5:19). La palabra establece un marcado contraste con los discípulos de Jesús. Estos antes pertenecían al mundo, pero han sido escogidos para pertenecer a Cristo (17:6), aunque tengan que seguir viviendo el mundo (13:1; 17:11,15). Ya no comparten el mismo mundo porque pertenecen a Jesucristo, pues han recibido su palabra (17:14). Puesto que el propósito de Jesús es vivir de acuerdo con la voluntad de su Padre, no de acuerdo con fines puramente humanos y, por tanto, no es del mundo aunque esté en el mundo, se puede decir lo mismo de los discípulos, que han cambiado su interés por objetivos puramente humanos por Dios, para no ser ya del mundo (15:19; 17:14). De hecho, la venida de Jesús ha producido una gran división entre los seres humanos aunque sigan viviendo juntos. Dios ha escogido a algunos de este mundo (15:19) para que formen parte de una nueva comunión cuyo centro es Jesús (17:15). Así como el mundo odió a Jesús, también odiará a sus seguidores (15:17; 17:14).

La reacción de los discípulos no es la de apartarse del mundo, sino la de vivir en el mundo, motivados por el amor de Dios más que por el amor al mundo.[10] Los discípulos deben llevar a cabo una misión en el mundo que no es sino continuación de la misión de Jesús (17:18). Así como él se dedicó al cumplimiento de la voluntad de su Padre en el mundo y en el desempeño de su propósito redentor,[11] sus seguidores no deben encontrar su seguridad y satisfacción en un nivel humano como hace el mundo, sino en la dedicación al propósito redentor de Dios (17:17, 19). Deben guardarse del mal (17:15) del mundo centrando su afecto en Dios.

Esta separación del género humano como pueblo de Dios y mundo no es, por tanto, una división absoluta. Las personas pueden ser llevadas

[10] Esto se hace explícito es 1 Jn. 2:15s.

[11] Ver el significado de "verdad" en cap. 20.

del mundo al pueblo de Dios si oyen y responden a la misión y mensaje de Jesús (17: 6; 3:16). Por tanto, los discípulos deben continuar el ministerio de Jesús en el mundo para que las personas puedan conocer el evangelio y ser salvas (20:31) de él. El mundo no puede recibir el Espíritu (14:17) o dejaría de ser lo que es; pero muchos aceptarán el testimonio de los discípulos de Jesús (17:21), y creerán en él sin haberle visto nunca (20:29).

Satanás

En el Cuarto Evangelio, como en los Sinópticos, se considera que el mundo está en manos de un poder maligno sobrenatural, al que se le llama "el demonio" (8:44; 13:2) y "Satanás" (13:27). Es descrito en un lenguaje muy similar al de Pablo como el "príncipe de este mundo" (12:31; 14:30; 16:11).[12] Los Sinópticos hablan de él como el "príncipe" (*archon* – señor) de los demonios (Mt. 12:24). Juan no habla de su señorío sobre los demonios, pero, como Pablo, dice que "todo el *kosmos* está regido por este *archon*".[13] Su propósito es frustrar la obra de Dios. Cuando Judas estaba dispuesto a traicionar a Jesús, "Satanás entró en él" (13:27). Los judíos decían que eran hijos de Abraham y por ello herederos de las bendiciones prometidas. Jesús contestó que el odio que le tenían demostraba, que en realidad, no eran hijos de Abraham, sino del demonio, porque él era homicida desde el principio y no tenía nada que ver con la verdad porque no hay verdad en él (8:39ss.). Jesús vino para traer la verdad a los seres humanos (1:17); pero el demonio es mentiroso y padre de mentira.

Aunque Juan, a diferencia de los Sinópticos, no relaciona la lucha de Jesús con los demonios, es evidente que su misión implica el mismo conflicto con los poderes sobrenaturales.[14] Como príncipe de este mundo, Satanás trata de derrotar a Jesús (14:30), pero no puede hacerlo. Al contrario, Jesús saldrá victorioso sobre su enemigo. En la cruz Jesús consigue la victoria sobre Satanás de tal forma que se puede decir que éste ha sido "echado fuera" (12:31). En otras palabras, esta victoria puede ser descrita como el juicio del príncipe de este mundo (16:11). Juan no especula en cuanto al origen de Satanás ni a su naturaleza. Lo describe sencillamente como un poder sobrenatural maligno, dueño de este mundo pero a quien Jesús derrota en la cruz.

Muchos estudiosos modernos se niegan a aceptar la idea de un poder sobrenatural como éste, especialmente las palabras de Jesús de que los judíos son hijos del demonio. "Es sencillamente inconcebible que Jesús de

[12] En 2 Co. 4:4, Pablo habla de Satanás como del "dios de este siglo".
[13] G. Delling en *TDNT* 1:489.
[14] *Loc. cit.*

Nazaret llegara a decir tales palabras".[15] Afirman que ellas no reflejan las enseñanzas de Jesús sino una fuerte polémica antisemita del autor del Evangelio. Sin embargo, debe admitirse que estas palabras armonizan con la totalidad de la enseñanza del Cuarto Evangelio. "(Los judíos) no pueden pretender ser hijos de Dios, porque sus acciones lo niegan. Su actitud respecto a él, su resistencia a la verdad que el Padre les revela, y su decisión de llevarlo a la muerte estaba muy acorde con la naturaleza de su padre, el demonio, el cual se rebeló contra Dios cuyo reino es la verdad, y que era homicida desde el principio. Es falso por naturaleza, y su lenguaje refleja la mentira. Su envidia y su malicia dieron lugar a la desobediencia y a la muerte de la raza humana. Sus hijos no pueden soportar la revelación que procede del único y verdadero Dios, por lo que se dedican a procurar la destrucción del Hijo al que el Padre ha enviado para que traiga luz y la libertad al mundo humano".[16] [17]

Pecado

En los Sinópticos *hamartia* se utilizó para hacer referencia a actos pecaminosos, a manifestaciones de pecado. En Juan hay un énfasis mayor en el principio de pecado. El Espíritu Santo va a convencer al mundo *de pecado* (no *pecados*) (16:8). El pecado es un principio que en este caso se manifiesta no creyendo en Cristo. Todo el que vive en la práctica del pecado está esclavizado: es esclavo del pecado (8:34). "El pecado humano es una servidumbre al poder demoníaco y por tanto separación completa de Dios".[18] A no ser que las personas crean que Jesús es el Cristo, morirán en sus pecados (8:24).

El pecado es tinieblas; y la naturaleza del mundo pecaminoso también lo es. Pero Dios no ha abandonado al mundo. La luz en las tinieblas resplandece, es decir, por medio del Logos Dios ha penetrado las tinieblas con la luz de su revelación sobrenatural; y por negras que ellas sean, no han podido ahogar la luz (1:5). Jesús se refiere a su misión en términos similares. Les dice a las personas que la luz va a estar con ellas un poco más y que deben caminar mientras la tengan, no sea que, si la rechazan, las tinieblas los envuelvan (*katalambano*). La persona que niega la luz tropieza en las tinieblas, porque no sabe a dónde va. Sólo creyendo en la luz pueden las personas llegar a ser hijos de la luz (12:35).

[15] Ver F. C. Grant, *An Introduction to NT Thought* (1950), 94.
[16] W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 89.
[17] Es importante añadir que la forma en la que Juan habla de los judíos no implica que nos encontremos ante un antisemitismo escondido.
[18] W. Grundmann, *TDNT* 1:306.

El pecado es incredulidad

No creer en Cristo es otra manifestación de un odio hacia Dios. La presencia de Jesús entre los seres humanos llevó el odio de éstos hacia Dios a un punto crítico, de tal forma que se puso claramente de manifiesto como odio hacia Cristo (3:19-21). Si alguien toma esta decisión contra Cristo, morirá en sus pecados (8:24). Probablemente, en este contexto debe entenderse el dicho de 1ª Juan 5:16s., sobre el pecado que es para muerte, es decir, el pecado de una incredulidad inflexible, que por sí mismo condena a la persona a una separación perpetua de Dios. Por esta razón se enfatiza tanto creer en Cristo (*pisteueis*). En los Sinópticos la expresión aparece una sola vez (Mt. 18:6). En Juan ocurre trece veces en palabras de Jesús y veintiuna en la interpretación de Juan. La incredulidad es la esencia del pecado (16:9). Si las personas no creen, perecerán (3:16), y la ira de Dios está sobre ellas (3:36).

Muerte

Juan no habla mucho de la muerte excepto para referirse a ella como una realidad de la existencia humana en el mundo. No especula ni sobre el origen de Satanás, ni el del pecado, ni el de la muerte. Aparte de la vida que Cristo trajo, la raza humana está destinada a la muerte, y es responsable de ello porque es pecadora. La muerte es una característica de este mundo; pero la vida ha venido de arriba para que las personas puedan evitar la muerte y entrar en la vida eterna (5:24).

Dualismo escatológico

Hasta ahora hemos tratado el dualismo de Juan en su dimensión vertical. El mundo de abajo es el reino de las tinieblas, del poder satánico, del pecado y de la muerte. El mundo de arriba es el mundo del Espíritu, de la luz, y de la vida. Con la misión de Jesús la luz y la vida han penetrado en la oscuridad para librar a las personas de ella, del pecado y de la muerte, y para darles vida en el Espíritu.

Sin embargo, esto no es todo. La cuestión es que en Juan aparece una tensión entre una escatología vertical y una horizontal. Juan no sólo es consciente de la irrupción del mundo de arriba en el mundo de abajo. Se trata de una irrupción en la *historia*. Bultmann interpreta el dualismo juanino como gnóstico, cosmológico, que ha pasado a ser un dualismo de decisión,[19] y Dodd lo interpreta en términos platónicos, donde "las cosas y los eventos de este mundo se derivan de la realidad que tienen las ideas eternas que encarnan".[20] Es importante, pues, determinar si Juan tiene un sentido redentor de la historia.

[19] R. Bultmann, *Theology* (1955), 2:21.

Cullmann ha defendido la tesis de que la teología juanina debe verse en el contexto redentor de la historia.[21] Aunque algunas expresiones juaninas son de corte gnóstico, y probablemente sea cierto que Juan utilizó a propósito esta terminología para comunicar el evangelio a gente de tendencia gnóstica, no es necesario pensar que el lenguaje juanino se deriva del pensamiento gnóstico. Este lenguaje también se encuentra en el pensamiento palestino, sobre todo en los escritos de Qumrán. Igualmente importante es el hecho de que Juan sitúe la venida del Logos en la historia. Claro está que Juan no utiliza el Antiguo Testamento como lo hacen los Sinópticos para mostrar que Jesús es el cumplimiento de la expectativa del Antiguo Testamento, aunque en muchas ocasiones sí cita profecías para mostrar que se cumplen en los sucesos de la vida de Jesús. Juan era la voz que preparaba el camino del Señor, como dijo Isaías (1:23). La soberanía de Jesús sobre el templo cumple la palabra del Salmo 69:9. Que Jesús ha inaugurado un nuevo día en el que todos los hombres pueden alcanzar un conocimiento más inmediato de Dios que en el antiguo orden, cumple lo que dicen los profetas, probablemente en Isaías 54:13 (6:45). La entrada en Jerusalén es la visita del rey de Israel, según se predice en el Salmo 118:25 y en Zacarías 9:9 (12:13-15). El rechazo de Jesús por parte de Israel se prevé en Isaías 53:1 y 6:10 (12:38-40). Un anticipo de la traición de Jesús se ve en el Salmo 41:1 (13:18). Incluso su muerte y los eventos en torno a ella cumplen el Salmo 22:19; 34:2 y Zacarías 12:10 (19:24, 36-37). Sin embargo, el tono general del Evangelio y su actitud frente al Antiguo Testamento como un todo es mucho más profundo y supera las citas especificas. "Su método (en general) no consiste en justificar los diferentes elementos de la doctrina e historia cristianas con textos tomados de ésta o aquélla parte del Antiguo Testamento; lo que hace es utilizar todo el cuerpo del Antiguo Testamento como un trasfondo o marco, sobre el cual descansa la nueva revelación".[22] Esto se confirma por el hecho de que todo el contexto histórico de la mayor parte del Evangelio son las fiestas judías en Jerusalén.[23]

Juan es muy consciente de que Jesús ha inaugurado una nueva era cuya realidad es anticipada en el orden del Antiguo Testamento. Este tema está presente como uno de los elementos principales en el prólogo. La Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad (equivalentes a los *hesed* y

[20] C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 143.
[21] O. Cullmann, *Salvation in History* (1967), 268-91.
[22] C. K. Barrett, "The OT in the Fourth Gospel," *JTS* 48 (1947), 168.
[23] Ver R. Morgan, "Fulfillment in the Fourth Gospel," *Int* 11 (1957), 155-65.

emeth del Antiguo Testamento) vinieron por medio de Jesucristo (1:17). En las frecuentes referencias a Moisés (11 veces) y en el debate acerca del significado de la descendencia de Abraham (8:33-58), Jesús afirma que ha venido para ofrecer la verdadera libertad que los judíos pensaban tener en Abraham (8:33, 36). Incluso afirma que "Abraham vuestro padre se gozó de que había de ver mi día; y lo vio, y se gozó" (8:56). Como quiera que hagamos la exégesis de este versículo, ésta es una afirmación de que Jesús ha satisfecho la esperanza de Abraham en las promesas de Dios.

Que Jesús es el cumplimiento de la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento se ve en el hecho de que se le aplican los mismos términos que en los Sinópticos: Mesías, Rey de Israel, Hijo del Hombre, de Hijo de Dios,[24] aunque en éstos quizá se utilicen de una forma algo diferente. También es importante que Jesús nunca se describa a sí mismo como el Logos de Dios. Este es el testimonio distintivo de Juan acerca de Jesús.

Es indudable que muchos de los sucesos que Juan refiere tienen un significado simbólico que sitúa el ministerio redentor de Jesús en la historia. El primer milagro – la transformación del agua en vino en las bodas de Caná – es una señal (2:11). La boda es un símbolo del tiempo mesiánico (Is. 54:48; 62:4-5), y en los Sinópticos tanto la boda como el banquete son símbolos de la era mesiánica (Mt. 8:1 l; 22:1-14; Lc. 22:l6-l8). Apocalipsis describe la consumación mesiánica como una boda (Ap. 19:9). En nuestro Evangelio, la boda de Caná simboliza la presencia de la salvación mesiánica; el vino simboliza el gozo de la fiesta mesiánica (ver Mc. 2:19); las seis vasijas de piedra que se utilizaban para los ritos judíos de purificación simbolizan la era del Antiguo Testamento que está a punto de terminar; y la afirmación de María, "no tienen vino", se convierte en una reflexión sobre la esterilidad de la purificación judía, muy a tono con Marcos 7:1-24.[25]

Juan coloca deliberadamente la purificación del Templo al comienzo mismo de su Evangelio, igual que Lucas pone el rechazo de Jesús en Nazaret al comienzo de su ministerio como otra señal (2:23).[26] Juan interpreta este hecho como una representación del señorío del Mesías sobre el Templo. Será destruido y sustituido por todo lo que se representa en la resurrección de Jesús (2:19-20). La idea de que el culto del Templo, tanto en Jerusalén como en Samaria, será reemplazado por la adoración inspirada por el Espíritu, se afirma claramente en 4:20-24.

Dos de las palabras favoritas de Juan son "verdad" (*aletheia*) y "verdadero" (*alethinos*). Cuando Juan habla de lo que es verdadero o genuino, se refie-

[24] Ver cap. 19.
[25] R. E. Brown, *John*, 1:105.
[26] Ver Lc. 4:16ss. En Marcos esto ocurre bien avanzado el minsterio de Jesús. Ver Mc.6:1-6.

re normalmente a la revelación en Cristo, no solo como bendiciones celestiales en contraposición a lo terrenal, sino como bendiciones de una nueva era en contraposición con la anterior. "La luz verdadera" (1:9) contrasta en realidad con las tinieblas de la tierra; pero ese contraste no es con las luces falsas de las religiones paganas sino con la luz parcial e imperfecta que la precedió. En cierto sentido, Juan fue luz (5:35), pero Jesús fue la luz plena. El "pan verdadero" (6:32) es el que satisface el hambre espiritual; éste no se contrapone al alimento cotidiano sino al maná que Dios proveyó por medio de Moisés y que sólo servía para mantener la vida corporal. Cristo es la vid verdadera (15:1) porque suministra la fuente de vida verdadera a aquellos que permanecen en él en contraposición con ser miembro de Israel como vid de la dispensación anterior (Jer. 2:21; Ez. 15:1-8; Sal. 8:8-16).

La centralidad de Jesús en la historia de la salvación aún se pone más de relieve con la "hora" que tanto encontramos en Juan (2:4; 8:20; 12:23, etc.). Es tanto la hora de la pasión de Jesús, de su muerte, resurrección y ascensión como el momento culminante de la larga historia del trato de Dios con los seres humanos.[27] El mismo énfasis está en el uso repetido de "ahora" (*nyn*). "La hora viene, y ahora es" (4:23; 5:25). "Ahora" la misión de Jesús llegará a su culminación, lo cual significará la victoria sobre el demonio y el mundo (12:31), su propia glorificación en la muerte (17:5), y su retorno al Padre (16:5; 17:13). El punto culminante de la historia de la redención también es un anticipo de la consumación escatológica. "Ya en este *nyn* del Cuarto Evangelio (...) hay una conciencia de transición, de estar casi completamente absorbido por la idea de que en el *Ahora* de Cristo está presente el fin, la consumación. Pero el *nyn* juanino (...) no es único. Es sencillamente una forma intensificada de la idea general del cristianismo primitivo".[28]

Juan también mira hacia el futuro. Aunque tiene una doctrina explícita de la iglesia, prevé una misión de los discípulos de Cristo. Su misión es "congregar en uno a los hijos de Dios, que estaban dispersos" (Jn. 1:52). Eso refleja claramente la misión a los gentiles, lo mismo que el dicho de que el Buen Pastor debe traer "otras ovejas que no son de este rebaño" (10:16).

Como veremos, Juan incluye elementos de una escatología realista, futurista. Aunque en Juan la vida eterna suele ser una vida presente de "escatología hecha realidad", a veces también es futura y escatológica (3:36; 5:39).[29] Un texto refleja el dualismo escatológico de los dos siglos (aunque

[27] R. E. Brown, *John*, 1:cxvi.
[28] G. Stählin, *TDNT* 4:1119.
[29] Ver cap. 23.

no se utiliza la expresión característica), con más claridad que su paralelo en los Sinópticos: "El que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará" (12:25). La vida es la vida del Siglo Venidero, y "este mundo" es sinónimo de "este siglo" de los Sinópticos.[30]

Concluimos que "la idea juanina de salvación es vertical y horizontal. El aspecto vertical expresa el carácter único de la intervención divina en Jesús; el horizontal establece una relación entre esta intervención y la historia de la salvación".[31] Todavía permanece la cuestión de si ésta es una forma verdaderamente bíblica de pensar consecuente con los Sinópticos, o si representa una mezcla de los enfoques hebreo y helenista de la salvación, lo cual de hecho, distorsiona el evangelio.

Dualismo griego

El dualismo de Juan debe examinarse en el trasfondo del dualismo griego incluyendo el gnosticismo y el recientemente descubierto dualismo judío representado por la literatura de Qumrán. Como ya se ha comentado antes, algunos estudiosos, de los que Bultmann es el más destacado, utilizando el método de la *Religionsgeschichte*, opinan que el gnosticismo no es primordialmente el resultado de una síntesis del dualismo griego con el evangelio sino que es el producto final de un movimiento religioso oriental sincrétista cuyos comienzos son anteriores al cristianismo. Sin embargo, hasta que se encuentren las fuentes orientales o judías precristianas que reflejen claramente este dualismo,[32] es más seguro concluir que el "gnosticismo (...) fue en realidad sólo el desarrollo de una tendencia griega, profundamente enraizada".[33]

Que el dualismo estaba profundamente enraizado en el pensamiento filosófico y religioso griego se demuestra haciendo un repaso de escritores tan diversos como el filósofo Platón, el literato Plutarco, y el judío Filón.[34] De ningún modo es insignificante que el judío Filón, que aceptó el Antiguo Testamento como revelación divina, lo interpretara en términos de un dualismo filosófico total. Así, hay dos ámbitos de existencia – el fenoménico y noumenal: el mundo sometido al cambio, transitorio y visible y el ámbito invisible y eterno de Dios. La última realidad pertenece sólo al mundo superior. El ser humano, como el universo, es una dualidad: cuerpo y alma. El

[30] Ver Mc. 8:35 y paralelos. Ver C. K. Barrett, *John*, 353.

[31] R. E. Brown, *John*, 1:cxvi.

[32] Algunos estudiosos ven en los escritos de Qumrán un vínculo entre el judaísmo y el gnosticismo. Ver B. Reicke, "Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?" *NTS* 1 (1954), 137-40.

[33] W. Barclay, "John 1:1-14," *ET* 70 (1958-59), 115.

[34] Ver G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), 13-31, donde se expresa con considerables referencias a las fuentes primeras.

cuerpo pertenece al mundo fenoménico, el alma al noumenal. El mundo visible, incluyendo el cuerpo, no se considera malo en sí mismo, sino que es una carga y un obstáculo para el alma. La famosa expresión que describe la relación entre ambos es *soma-sema*: el cuerpo es el sepulcro o cárcel del alma.[35] El hombre sabio es el que llega a dominar sus pasiones corporales para permitir que su *nous* (mente) domine sus deseos inferiores. La "salvación" es para los que dominan sus pasiones; y en la muerte sus almas serán liberadas de las ataduras terrenales, corporales, y quedarán libres para disfrutar de una bendita inmortalidad. La salvación es un logro humano – a través del conocimiento. Platón decía que la razón humana puede aprehender la verdadera naturaleza del mundo y del ser propio del hombre, y así dominar el cuerpo. Filón también creía que la liberación de las ataduras terrenales se obtenían por el conocimiento de Dios y del mundo; pero mientras Platón alcanzaba este conocimiento con el razonamiento dialéctico, Filón utilizaba la profecía, la revelación en la Ley de Moisés.

Las fuentes antiguas más importantes del gnosticismo son los escritos herméticos, los cuales reflejan una síntesis del Platonismo con otras filosofías. Ya hemos comentado las sorprendentes semejanzas que hay entre Juan y la tradición Hermética.[36]

A Dios se le llama mente, luz y vida. El primer tratado, *Poimandres*, comienza con una visión de luz infinita, que es Dios. En contraste con la luz primigénia hay un océano caótico de tinieblas. Una palabra (*logos*) santa, el Hijo de Dios, surge de la luz y separa los elementos superiores de los inferiores. El cosmos se forma con los elementos inferiores, tierra y agua. Los elementos inferiores de la naturaleza fueron dejados sin razón para que fueran simple materia. El hombre fue hecho a semejanza del *nous*, el cual es luz y vida, pero al enamorarse de la creación, cayó y se mezcló con la naturaleza desprovista de razón. Este hombre es doble: mortal en el cuerpo, inmortal en su ser esencial. La salvación puede alcanzarse después de la muerte cuando el ser humano, paulatinamente, se despoja de los elementos de la naturaleza sensual y, al alcanzar la *gnosis*, llega a deificarse. Aquí el ámbito divino es luz y vida, el inferior es caos y tinieblas.

En el gnosticismo totalmente desarrollado la materia es *ipso facto* mala, y el hombre puede llegar a la salvación sólo recibiendo la *gnosis* comunicada por un redentor que desciende y asciende.

[35] *Ibid.*, 17, 28.

[36] Ver arriba. Ver W. D. Davies, *Invitation to the NT* (1966), 398-408; C. H. Dodd, *The Intepretation of the Fourth Gospel*, 10-53; idem, *The Bible and the Greeks* (1935), 99-248, para una exposición detallada de los dos tratados más importantes. El texto del primer tratado, *Poimandres*, en inglés, se encuentra en H. Jonas, *The Gnostic Religion* (1958), 148-53.

El dualismo de Qumrán

Los escritos de Qumrán presentan un dualismo muy diferente. Un pasaje que representa bien este dualismo y sus elementos esenciales es la *Regla de la Congregación* (1QS) 3:13-26.[37] Hay dos espíritus que luchan entre sí – el Espíritu de Verdad y el Espíritu de Perversidad, y los ángeles de destrucción anunciarán que la ira del Espíritu de Verdad viene de una fuente de luz, el Espíritu de Perversidad de una fuente de tinieblas. Cada uno de estos dos espíritus gobierna sobre una parte de la humanidad, que se divide, de una forma muy marcada, en dos espacios – los hijos de luz y los hijos de perversidad. Sin embargo, ambos espíritus luchan también en los corazones de las personas – concepto que tiene su paralelo en el pensamiento rabínico de que todo hombre tiene en sí mismo dos tendencias – la tendencia buena (*yetzer hatôb*) y la tendencia mala (*yetzer hara*)."[38] El Espíritu de Verdad predomina cuando las personas – como los qumranianos – se dedican a la obediencia estricta de la Ley, tal y como el Maestro de Justicia la interpretaba. Todos los demás están dominados por el Espíritu de Perversidad. Este conflicto no se limita al corazón humano, sino que tiene una dimensión cósmica. Esto es evidente porque la lucha entre los dos espíritus sólo se resolverá en una conflagración escatológica. En el día del juicio Dios desterrará al Espíritu de Perversidad, y los ángeles de destrucción derramarán la ira de Dios tanto sobre el Espíritu malo como sobre todos los que andan en él. Otro rollo (el *Rollo de la Guerra*) describe la batalla escatológica con todo detalle (1QM). El Evangelio y el pasaje de Qumrán en cuestión comparten ciertas fórmulas lingüísticas: el espíritu de verdad, el espíritu santo, hijos de luz, vida eterna, la luz de vida, caminar en tinieblas, la ira de Dios, ojos ciegos, plenitud de gracia, las obras de Dios.[39]

Comparación con Juan

¿Cómo pueden utilizarse el dualismo helenista y el judío para interpretar el dualismo juanino? A pesar de la importancia de la erudición de Bultmann, resulta difícil pensar que Juan estuviera influído por el dualismo gnóstico. Al contrario, Juan parece oponerse a cierto tipo de dualismo gnóstico. Cuando enfatiza que "aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros" (1:14), se opone deliberadamente a les ideas gnósticas que abrían un abismo entre los mundos espiritual y material. Además, aunque en Juan el papel de la escatología no es tan relevante, la salvación para

[37] Ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), 77-82.

[38] Ver G. E. Moore, *Judaism* (1927), 1:479ss.; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1958), 20ss.

[39] Ver J. H. Charlesworth, "A Critical Comparison of...Dualism," *NTS* 15 (1969), 414-15.

él no significa la salida del alma del mundo y de la historia como afirmaban los gnósticos, sino una comunión viva con Dios en el mundo y en la historia, que en última instancia se consumará en la resurrección. El descubrimiento del dualismo de Qumrán ha debilitado las semejanzas entre Juan y la tradición Hermética. "Los rollos demostraron que el dualismo del Cuarto Evangelio no tiene nada que ver con la Gnosis sino que es, más bien, de origen palestino".[40] Jeremias pasa a señalar que el dualismo juanino es como el esenio porque es monoteísta, ético y escatológico, y espera la victoria de la luz.

Sin embargo, existen notables diferencias entre el dualismo juanino y el qumraniano. En Qumrán el conflicto se presenta entre dos espíritus, ambos creados por Dios; en Juan el conflicto es entre el mundo y su señor y el Jesús encarnado. Aunque se admite que hay una semejanza verbal entre luz y tinieblas, e hijos de luz e hijos de perversidad (tinieblas), en Juan esto no representa que dos espíritus gobiernan sobre dos clases distintas de personas; pero el Logos encarnado es la luz, y *todos los hombres y las mujeres están en tinieblas* aunque se les invita a ir a la luz. Además, la venida de la luz al mundo tenebroso es un elemento escatológico hecho realidad, totalmente diferente a cualquier elemento de la teología de Qumrán. Más aún, la Teología del pecado es muy diferente. En Qumrán los hijos de luz son los que se dedican a cumplir la Ley de Moisés tal y como la interpretaba el Maestro de Justicia, y se separan del mundo (hijos de perversidad). En Juan los hijos de luz son los que creen en Jesús y por ello reciben la vida eterna. Para Qumrán las tinieblas son la desobediencia a la Ley; para Juan las tinieblas son el rechazo de Jesús. Estas diferencias llevan a la conclusión de que cualquier influencia de Qumrán en Juan se da en el ámbito del lenguaje y de la terminología y no en el de la Teología fundamental.

En algún momento puede apreciarse una similitud entre Qumrán y Juan importante para la comprensión del dualismo juanino. En Qumrán hay un dualismo ético – la luz frente a las tinieblas – y un dualismo escatológico que mira hacia el triunfo final de la luz. Los rollos de Qumrán – no más que Juan – utilizan el lenguaje dualista de los dos siglos. Pero es evidente que los qumranianos esperaban un día de juicio – de visitación divina sobre los poderes de las tinieblas – en el que los malos serían destruidos en una gran batalla escatológica, y se distribuirían recompensas y castigos. Algunos estudiosos creen que los qumranianos esperaban una resurrec-

[40] J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), 83.

[41] K. Schubert, *The Dead Sea Community* (1959), 108.

ción corporal;[41] y algunos fragmentos que parecen describir una nueva Jerusalén sugieren que esperaban la creación de un nuevo mundo.[42]

En los escritos apocalípticos judíos es evidente la fusión de un dualismo vertical con otro horizontal. *1° Enoc* contiene muchas revelaciones de secretos ocultos en los cielos en la presencia de Dios, pero su principal preocupación está en la consumación escatológica en el día de la visitación divina. Los apocalipsis de *Esdras* y *Baruc* hablan de una Jerusalén celestial que fue revelada a Adán y a Moisés, y, que, junto al Paraíso, será revelada después del juicio final.[43]

El mismo dualismo caracteriza los escritos bíblicos. Aunque en la estructura bíblica de los Evangelios Sinópticos se aprecia un dualismo escatológico – el mensaje de un Reino escatológico que ha penetrado en la historia a través de Jesús – también puede verse un dualismo vertical. El cielo se concibe como la morada de Dios con el que los discípulos de Jesús pueden relacionarse de una forma dinámica. Los que conocen la bienaventuranza del reinado de Dios y sufren por causa del mismo alcanzarán una gran recompensa en el cielo (Mt. 5:12). Jesús apremia a los hombres a que se hagan un tesoro en el cielo (Mt. 6:20). Si el joven rico superara su amor por las cosas terrenales y siguiera a Jesús, tendría un tesoro en el cielo (Mt. 19:21). La ilustración más vívida es el apocalipsis neotestamentario en el que Juan es arrebatado al cielo en una visión para ser testigo del desenlace del plan redentor de Dios en la historia. Aunque ve las almas de los mártires en el altar celestial (Ap. 6:9ss.), la consumación significa nada menos que el descenso a la tierra de la Jerusalén celestial (Ap. 21:2). La estructura básica de la literatura bíblica es que hay un Dios en los cielos que visita a los seres humanos en la historia y que finalmente los visitará para transformar el orden caído y morar entre ellos en una tierra redimida. Esto difiere completamente del dualismo griego, cuya salvación está en la salida del alma de la historia para ser trasportada al mundo celestial.[44] El dualismo de Juan es bíblico, porque su mensaje es la proclamación de la visitación de Dios en la historia por la persona del Jesús encarnado; y el objetivo final es la resurrección, el juicio y la vida en el Siglo Venidero. Si el énfasis es diferente en Juan que en los Sinópticos, la Teología fundamental no lo es. Los Sinópticos proclaman la salvación en un Reino de Dios escatológico que ha penetrado en la historia en la persona y misión de Jesús. Juan proclama una salvación presente en la persona y misión de Jesús que tendrá una consumación escatológica.

[42] H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963), 164-65.
[43] Ver G. H. Box, *The Ezra Apocalypse* (1912), 198.
[44] Ver G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth.*

Capítulo 19

Cristología

Bibliografía: C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 228-85; V. Taylor, *The Person of Christ in NT Teaching* (1958), 99-123; O. Cullmann, *The Christology of the NT (1959);* T. C. Smith, *Jesus in the Gospel of St. John* (1959), 57-74; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 26-68; R. T. Fortna, "Christology in the Fourth Gospel: Redaction-Critical Perspectives," *NTS* 21 (1975), 489-504; A. C. Sundberg, "Christology in the Fourth Gospel," *BR* 21(1976), 29-37; M. De Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977); D. M. Smith, "The Presentation of Jesus in the Fourth Gospel," *Int* 31 (1977), 367-78; R. Kysar, "Christology and Controversy: The Contributions of the Prologue of the Gospel of John to New Testament Christology and their Historical Setting," *CurTM* 5 (1978), 348-64; D. L Mealand, "Christology in the Fourth Gospel," *SJTh* 31(1978), 449-67; H. Ridderbos, "The Christology of the Fourth Gospel: History and Interpretation," en idem, *Studies in Scripture and Its Authority* (1978), 56-71; W. R. G. Loader, "The Central Structure of Johannine Christology," *NTS* 30 (1984), 188-216; J. Painter, "C. H. Dodd and the Christology of the Fourth Gospel," *Journal of Theology for Southern Africa* 59 (1987), 42-56; M. de Jonge, *Christology in Context* (1988), 140-51; E. E. Ellis, "The Background and Christology of John's Gospel: Selected Motifs," *SWJT* 31(1988), 24-31; M. M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (1988); A. J. Hultgren, *NT Christology: A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (1988).

El mismo Evangelio expone el propósito de su autor: "Estas cosas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre" (20:31).

Para tratar de definir el auditorio al que Juan dirige su Evangelio es importante tener en cuenta una variante textual. El tiempo presente (*pisteuete*) aparece en el Sinaítico, el Vaticano y probablemente en el papiro Bodmer (66), mientras que los testigos del aoristo (*pisteuete*) son una corrección del Sinaítico, del Alejandrino, y de la mayoría de los demás manuscritos. Si nos decantamos por el tiempo presente, el propósito de Juan sería confirmar a los cristianos en su fe en Jesús como el Mesías e Hijo de Dios debido a una serie de interpretaciones incorrectas que estaban surgiendo en la Iglesia. El principal objetivo de Juan sería, por tanto, proveer una comprensión adecuada de Cristo. La Cristología es básica en este escrito, porque la vida eterna depende de una relación correcta con Cristo.

El Logos

Bibliografía: W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 34-56; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 263-85; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 161-66; R. McL. Wilson, "Philo and the Fourth Gospel," *ET* 65 (1953-54), 47-49; W. Barclay, "John 1:1-14," *ET* 70 (1958), 78-82, 114-17; A. Corell, *Consummatum Est* (1958), 113-18; T. E. Pollard, "Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel," *Vig Chr* 12 (1958), 147-53; J. A. T. Robinson, "The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John," *NTS* 9 (1962-63), 120-29; T. W. Manson, "The Johannine Logos Doctrine," *Paul and John* (1963), 136-60; J. Jeremias, "The Revealing Word," *The Central Message of the NT* (1965), 71-90; W. D. Davies, "The Word Became Flesh," *Invitation to the NT* (1966), 421-31; R. E. Brown, *John* (1966), 1:519-24; M. McNamara, "*Logos of* the Fourth Gospel and *Memra* of the Palestinian Targum (Ex. 12:42)," *ET* 79 (1968), 115-17; J. P. Cahill, "Johannine Logos as Center," *CBQ* 38 (1976), 54-72; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (1980), 213-50; P. Minear, "Logos Ecclesiology in John's Gospel," en *Christological Perspectives,* ed. R. Berkey and S. Edwards (1982), 95-111; P. Borgen, "Logos Was the True Light," *Logos Was the True Light* (1983), 95-110; J. Ashton, "The Transformation of Wisdom: A Study of the Prologue of John's Gospel," *NTS* 30 (1984), 161-86; J. Painter, "Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel," *NTS* 30 (1984), 460-74.

Juan introduce una nota cristológica, al designar a Jesús como "Logos". "En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era

Dios (...) Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros" (1:1, 14). No podemos participar del debate en cuanto a si la Teología del Logos que encontramos en el prólogo (1:1-18) domina todo el Evangelio[1] o si fue una composición posterior, como si se tratara de una especie de apéndice prefijado.[2] Incluso si fuera una parte de un himno cristiano, como opinan algunos investigadores, resultaría atractivo tanto para judíos como para griegos.

Los estudiosos a menudo han tratado de encontrar en el pensamiento helenista la fuente del concepto juanino del Logos. La tendencia actual es interpretar este término de acuerdo con los antecedentes que encontramos en el Antiguo Testamento. T. W. Manson quizá exageró al escribir, "Creo que es indiscutible que las raíces de esta doctrina están en el Antiguo Testamento y que su derivación principal es el *debar Yahve*, la Palabra reveladora y creadora de Dios, por la cual fueron hechos el cielo y la tierra y en la que los profetas se inspiraron".[3] La cuestión de los posibles antecedentes de este término es de carácter histórico. Nuestra preocupación debe centrarse primordialmente en la cuestión de lo que quiso decir Juan al llamar a Jesús el Logos y su significado para sus lectores.

Reviste cierta importancia el hecho de que no se presente a Jesús llamándose a sí mismo el Logos, aunque diga muchas cosas que armonicen con la Teología del mismo. La terminología del Logos sólo se encuentra en la literatura juanina: Juan 1:1ss.; 1 Juan 1:1; Apocalipsis 19:13. Parece que Juan utilizó deliberadamente un término conocido, tanto para el mundo helenista como para el judío, por el interés que tenía en proclamar la importancia de Cristo.

La idea del Logos se remonta al filósofo Heráclito (siglo VI a. C.). Él decía que todas las cosas estaban en un continuo fluir, que nada permanece nunca igual. Sin embargo, puede observarse en el Logos – el principio eterno del orden del universo – a pesar del cambio constante, un orden y una pauta. El Logos, como fundamento de ese todo que fluye sin cesar, hace que el mundo sea un cosmos, un todo ordenado.

El Logos fue uno de los elementos más importantes de la Teología estoica. Los estoicos utilizaron esa idea para fundamentar la necesidad de una vida moral racional. Frente al tradicional dualismo griego que establecía una separación absoluta entre Dios y el mundo, ellos utilizaron el concepto de Logos como una idea unitaria que resolvería el gobierno de esa

[1] B. Vawter, *The Jerome Biblical Commentary* (1968), 832.

[2] J. A. T. Robinson, "The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John," *NTS* 9 (1962-63), 120-29.

[3] T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), 118.

dualidad. El mundo entero se concebía como un todo viviente penetrado totalmente por un poder primigenio concebido como un fuego incesante y avasallador o vapor ígneo. No está del todo claro cuál sea la naturaleza de este fuego esencial; los escritos difieren en su manera de entenderlo. Se pensaba que era una especie tenue y difusa de aire ígneo, que poseía la propiedad de pensar. Se creía que esta sustancia etérea era inmanente a todo el mundo y que se hacía presente en los seres vivos como el alma. Es un poder-mundo divino, que contiene en sí mismo las condiciones y los procesos de todas las cosas, y se llama Logos o Dios. Como poder productor, el Logos divino fue llamado el *spermatikos logos*, el Logos seminal o principio generador del mundo. Esta energía vital penetra el universo además de manifestarse en innumerables *logoi spermatikoi* o fuerzas generadoras que dan energía y vida a los múltiples fenómenos de la naturaleza. Este Logos, que penetra todas las cosas, aporta el orden racional del universo y proporciona la pauta de conducta y del ordenamiento adecuado de la vida para el ser racional. Éste es el que vive de acuerdo con la naturaleza, y en ella encuentra una ley de conducta que determina todas las cosas.

Filón, un judío alejandrino (ca. 20 a. C. - 42 d. C.), intentó la formidable empresa de casar la religión judía con la filosofía helenista. Conservó una actitud judía ante al Antiguo Testamento como Palabra inspirada de Dios; pero con su interpretación totalmente alegórica, fue capaz de encontrar conceptos filosóficos en el Antiguo Testamento. Sostenía la idea griega de un Dios totalmente trascendente y separado del mundo; y utilizaba el concepto del Logos para proporcionar una forma de mediación entre el Dios trascendente y la creación. Dios mismo es absoluto y está fuera del universo material. Comprende todas las cosas pero él mismo es incomprensible. Está fuera del tiempo y del espacio y no se le puede conocer en su ser puro, *to on*, su ser mismo sin atributos. Como Dios, en sí no puede ser el creador inmediato del mundo, Filón concibe fuerzas o "ideas" como manifestaciones de la actividad divina. Manifestado, pues, como poder creador, que dirige y sostiene el universo, Dios es llamado Logos (Razón). Filón no presenta ningún concepto coherente del Logos y de su relación con Dios. El Logos se concibe como algo interno, o sea, como el plan universal de las cosas tal y como se dan en la mente de Dios; y como externo, es decir, ese mismo plan objetivado en el mundo. El Logos es tanto la pauta original del mundo como el poder que lo moldea. Es a la vez la primera de las fuerzas o ideas que emanan de Dios, y la totalidad de las mismas. En resumen, el concepto de Logos es utilizado por Filón con diversas aplicaciones para proporcionar el concepto de un mediador entre el Dios trascendente y el universo, un poder inmanente activo en la creación y en la revelación.

El Logos también desempeñó su papel en la literatura hermética. En el relato de la creación, *Poimandres* vio en el principio una luz ilimitada, y después de un tiempo unas tinieblas descendientes, aterradores y odiosas. Después las tinieblas se transformaron en una naturaleza húmeda. De la luz salió un Logos santo como poder creador y formador, separando el elemento inferior del superior. El Logos invade el océano del caos, introduciendo orden. El Logos hermético es la expresión activa de la mente de Dios.

La palabra de Dios era un concepto importante para los judíos; la creación se dio y se conservó por la palabra de Dios (Gn. 1:3, "y dijo Dios"; ver Sal. 33:6, 9; 47:15-18); y esta palabra es la portadora de salvación y de nueva vida (Sal. 107:20; Is. 4:8; Ez. 31:4-5). En el Antiguo Testamento, la palabra no es simplemente una manifestación; es una existencia semi-hipostática que puede hacer realidad el propósito divino (Is. 55:10-11). La palabra de Dios pronunciada en la creación, expresada por medio de los labios de los profetas (cf. Jer. 1:4, 11; 2:1) y en la Ley (Sal. 119:38, 41, 105), tiene una serie de funciones que pueden muy bien compararse con las del Logos de Juan.

El concepto de sabiduría personificada también proporciona un trasfondo judío para el concepto de Logos. En Proverbios 8:22-31, la sabiduría es semi-hipostática. Ella fue la primera de todas las cosas creadas y participó en la creación del mundo, "con él estaba yo ordenándolo todo" (Pr. 8:30). Provenía de Dios y permanecía en Israel para hacer de él el pueblo de Dios (Sir. 24:8). El concepto más desarrollado de sabiduría está en la *Sabiduría de Salomón* 7:22-9:18. Es la que moldea todas las cosas, penetra todos los espíritus, su pureza lo abarca todo, es pura emanación de la gloria del Todopoderoso, el reflejo de la luz eterna. Todo lo puede hacer, renueva todas las cosas, y al pasar a las almas santas hace a algunos amigos de Dios y profetas. Ordena bien todas las cosas, moldea todo lo que existe, e inicia a los seres humanos en el conocimiento de Dios y los conduce a la inmortalidad. En estos pasajes, la sabiduría es una personificación poética del poder de Dios que actúa en el mundo. Pueden establecerse muchas e importantes similitudes entre el Logos y la sabiduría.[4] Sin embargo, nunca se dice que la sabiduría sea la palabra de Dios, incluso cuando procede de la boca del Altísimo (Sir. 24:3), y se la sitúa paralelamente a la palabra en la *Sabiduría de Salomón* (9:1-2).[5] Algunos estudiosos insisten en que el Logos juanino puede entenderse a la luz del uso helenista. "Las frases iniciales del Prólogo son, pues, claramente inteligibles sólo cuando aceptamos que

[4] Ver C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 274-75.

Logos, aunque tiene connotaciones de la Palabra del Señor en el Antiguo Testamento, tiene también un significado similar al del estoicismo modificado por Filón, y muestra un paralelismo con la idea de sabiduría en otros escritores judíos. Es el principio racional del universo, su significado, plan o propósito, concebido como una hipótesis divina en la cual el Dios eterno, se revela y está activo".[6] Sin embargo, a pesar de ciertas semejanzas, ni la idea del Logos ni la de sabiduría se acercan a la verdad que Juan propone con su doctrina del Logos: su preexistencia personal y su *encarnación*. El Logos de Filón a veces se hipostasa y personifica, pero nunca se personaliza. Tampoco lo hace la sabiduría judía. El concepto de Logos de Filón se utiliza de forma intensa para referirse a una cosmología dualista que evita el contacto inmediato de Dios con la creación, mientras que en Juan se usa para hacer presente a Dios en la creación por medio de Cristo. Lo que es "ajeno a ambos es la idea de que la acción reveladora, este hablar de Dios al mundo, sucede única y exclusivamente en el marco histórico de una vida humana terrenal".[7]

Lo importante es el uso teológico que hace Juan del Logos, y esto no tiene ningún paralelo ni en la filosofía helenista ni en el pensamiento judío. El primer significado y más importante es la preexistencia de Jesús, el cual es el Logos. "En el principio" apunta más allá de la creación, porque el Logos fue el agente de la misma. Esta expresión sin duda es una alusión deliberada a Génesis 1:1: "En el principio creó Dios los cielos y la tierra". "El principio" en Juan 1:1 va más allá de Génesis 1:1. En el principio mismo, en la eternidad, existía el Verbo.

En otros lugares se refleja la preexistencia de Jesús en su propia enseñanza. "Antes que Abraham fuese, yo soy" (8:58). Esta sorprendente afirmación alude al Antiguo Testamento. Dios se reveló a Moisés como "Yo soy el que soy" (Éx. 3:14). "Ved ahora que yo, yo soy, y no hay dioses conmigo" (Dt. 32:39). También se habla de la preexistencia en la última oración de Jesús: "Padre, glorifícame tú para contigo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese (17:5; cf. 6:62). La idea de la preexistencia no es un invento del evangelista. Pablo la expresa claramente en su gran himno de la encarnación (Fil. 2:6; cf. Col. 1:15ss.) y la menciona en las cartas anteriores (1 Co. 8:6; 2 Co. 8:9). Es imposible decir con certeza cuándo y cómo la Iglesia adquirió conciencia de la preexistencia. La escuela de religiones comparadas insiste en que la Iglesia primitiva interpretó a Jesús como si se tratara de un mito de un salvador descendente y ascendente. Sin embargo, la preexistencia fue una idea judía. En *1 Enoc*, el Hijo de Hombre es evidentemente preexistente, un ser celestial (si no divino) que viene a la tierra para establecer el reinado de Dios (*1 En.* 39:7-8; 48:6; 62:7). El uso mismo que hace Jesús del término Hijo de Hombre implicaba una pretensión implícita de la preexistencia. El Jesús juanino sólo afirma de manera más explícita lo que está implícito en los Sinópticos.[8] Sin embargo, la idea de la preexistencia pudo entenderse y llegar a su plena expresión sólo después de la resurrección y ascensión de Jesús; y según consta por las cartas de Pablo, esto sucedió muy pronto en la vida de la Iglesia.

En segundo lugar, Juan utiliza la idea del Logos para afirmar la divinidad de Jesús.[9] El Logos era con (*pros*) Dios, y el Verbo era Dios (*theos en ho logos*). Las palabras griegas expresan dos ideas: la Palabra era la divinidad, aunque no era totalmente idéntica con la divinidad. El artículo definido se utiliza sólo con *logos*. Si Juan lo hubiera utilizado también con *theos*, diría que todo lo que Dios es, es el Logos: una identidad exclusiva. Pero tal como lo expresa, lo que quiere decir es que todo lo que es la Palabra, lo es Dios, lo cual implica que Dios es más que la Palabra.

Tercero, Juan declara que el Logos era el agente de la creación. No es la última fuente de creación, sino el agente por quien Dios, la última fuente, creó el mundo. Esta misma teología se aprecia en las palabras de Pablo: que todas las cosas vienen de (*ek*) Dios por medio de (*dia*) Cristo (1 Co. 8:6; ver también Col. 1:16).

Cuarto, hay una afirmación sorprendente de que "aquel Verbo fue hecho carne" (1:14). Una afirmación así tuvo que asombrar y contradecir todos los dualismos filosóficos y gnósticos helenistas que separaban a Dios del mundo que Él había creado. Incluso Filón, con sus antecedentes judíos de un Dios creador, concibe al Creador como totalmente trascendente. Dios dio vida a un mundo original de ideas; pero el Logos, en este caso una segunda divinidad derivada, engendrada por Dios en la eternidad, moldea el mundo visible.[10] Juan quiere enfatizar que fue Dios mismo quien irrumpió, por la Palabra, en la Historia humana, no como un fantasma, sino como un hombre verdadero de carne y hueso. La palabra traducida

[5] En cuanto a una exposición más detallada, ver R. E. Brown, *John*, 1:522-23.

[6] C. H. Dodd, *Interpretation*, 280. Ver J. E. Davey, *The Jesus of St. John* (1958), 81ss. En cuanto a las semejanzas entre Juan y Filón, ver C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 276. Ver también A. W. Argyle, "Philo and the Fourth Gospel," *ET* 63 (1951-52), 385-86, y la respuesta por R. McL. Wilson, "Philo and the Fourth Gospel," *ET* 65 (1953-54), 47-49.

[7] O. Cullmann, *Christology*, 258.

[8] Ver acerca de la preexistencia el Excursus en R. Schnackenburg, *John*, 1:494-506.

[9] Utilizamos el nombre "Jesús" en lugar del de "Cristo" porque ésta es la práctica misma de Juan.

[10] Ver las referencias en *TDNT* 3:76-77.

por "habitar" (*eskenosen*), o "morar", es una metáfora bíblica de la presencia de Dios. Esta afirmación "implica que Dios mismo estaba presente en carne, en humillación".[11]

El quinto significado de Logos es que ha venido en carne como revelador. Viene para revelar la vida a los hombres (1:4) la luz (1:4-5) la gracia (1:14), la verdad (1:14), la gloria (1:14), incluso a Dios mismo. "A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer" (1:18). Aunque Juan no vuelve a utilizar esta expresión en todo el Evangelio.

Mesías

Bibliografía: C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 228ss.; W. A. Meeks, *The Prophet King* (1967); M. de Jonge, "Jewish Expectations about the 'Messiah' according to the Fourth Gospel," *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977), 77-116.

Hemos visto que en el pensamiento judío de la época Mesías (Cristo) se concebía como el Hijo de David, ungido y divinamente dotado, que destruiría al odiado dominio pagano y liberaría al pueblo de Dios. Es sorprendente que la interpretación teológica que materializa el cuarto Evangelio no se corresponda con la del cristianismo posterior. En todo Juan, exceptuando dos ocasiones (1:17; 17:3), Cristo se utiliza como un título, no como un nombre propio; y la primera de estas dos excepciones es un anacronismo. En este sentido, el Evangelio refleja debidamente su marco judío. El Evangelio fue escrito, no para que los hombres pudieran creer en Jesucristo, sino para que pudieran creer que Jesús es el Cristo. Jesús era su nombre, no Jesucristo. Cristo llegó a ser un nombre propio sólo cuando el Evangelio pasó al mundo helenista (Hch. 11:26). Juan apenas refleja este hecho.

El Evangelio establece una nota cristológica en su comienzo mismo: uno de los primeros discípulos, Andrés, le dice a Pedro que ha encontrado al Mesías (1:41).[12] Al día siguiente Natanael confiesa que Jesús es "el Hijo de Dios; (...) el Rey de Israel" (1:49). El Evangelio refleja con precisión la situación política de la época. "Rey de Israel" no se refiere a un militante revolucionario de acuerdo con la idea judía. De hecho, después de uno de los milagros más importantes de Jesús, el pueblo trató de apoderarse de él

[11] J. Jeremías, *The Central Message of the NT* (1965), 83.

[12] El hecho de que el evangelista interprete el significado de "Mesías" (que significa Cristo) sugiere claramente que Juan escribe, en parte por lo menos, para los gentiles, que desconocen los términos judíos.

por la fuerza para hacerlo Rey (6:15), pero se negó. La última entrada en Jerusalén se describe como la venida del Rey de Israel (12:13, 15). Que Jesús fue acusado de sedición política ante Pilato se refleja en la pregunta de éste: "¿Eres tú el rey de los judíos?" (18:33). Jesús contestó que su autoridad no provenía de este mundo y no podía defenderse por la fuerza de las armas (18:36). Más tarde se burlaron de él como Rey de los judíos (19:3) y le ejecutaron poniendo en la cruz el título "Rey de los judíos" (19:19).

Es obvio que su mesianismo no tiene un carácter político sino espiritual. Así también, el título "*Christos*" no es en sí mismo adecuado para designar a la persona y la misión de Jesús. No sólo es el Mesías, también es el Hijo de Dios (20:31; 1:49; 11:27). Es el Mesías en el sentido de que cumple la esperanza del Antiguo Testamento de un libertador futuro (1:45). Se esperaba que él permaneciera oculto hasta que apareciera de repente (7:27),[13] pero Jesús era una figura muy conocida. Cuando él habló de la inminencia de su muerte, los judíos le contestaron diciendo: "Nosotros hemos oído de la ley, que el Cristo permanece para siempre" (12:34). Al citar estas palabras, Juan no se refiere a ninguna profecía específica sino a la forma en la que los judíos interpretaban el Antiguo Testamento (ver Is. 9:6). Era una contradicción que el Mesías debiera morir, porque su misión era reinar en el Reino eterno de Dios.

Aunque la idea de Jesús como Rey mesiánico no es central en el pensamiento juanino, algunas diferencias en el Evangelio[14] reflejan una situación histórica[15] en la que Jesús hizo y dijo cosas que llevaron a algunas personas a pensar que era el Mesías, aunque no se adaptaba a la idea que se tenía de él. Es difícil creer que esto refleje la situación de la época del evangelista a no ser que escribiera principalmente para un auditorio judío. La confesión normativa de Jesús en el mundo gentil no era que Jesús fuera el Cristo sino que era el Señor (Ro. 10:9). La situación de la época de Juan se refleja mejor en sus cartas, donde Cristo suele ser nombre propio.[16] Sin embargo, Cristo e Hijo de Dios no son intercambiables y no son totalmente sinónimos.[17]

[13] Ver las referencias en C. K. Barrett, *John*, 266.

[14] Ver también 1:20; 3:28; 4:29; 7:31, 41, 42; 9:22; 10:24.

[15] Enfatizar la importancia de este tema [mesianidad] vincula de forma irrevocable el Cuarto Evangelo con la historia". E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 70.

[16] 1 Jn. 2:2 y 5:1 son dos excepciones en las que se mantiene un lenguaje judío.

[17] M. de Jonge, "The Use of the Word *Christos* in the Johannine Epistles," en *Studies in John* (1970), 74.

El Hijo del Hombre

Bibliografía: C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 241-49; E. M. Sidebottom, "The Son of Man as Man in the Fourth Gospel," *ET* 68 (1957), 231-35, 280-83; E. M. Sidebottorn, "The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of John," *ATR* 39 (1957), 115-22; O. Cullmann, *Christology* (1959), 184-87; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 69-136; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964), 153-84; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967), 257-313; E. D. Freed, "The Son of Man in the Fourth Gospel," *JBL* 86 (1967), 402-9; R. Schnackenburg, *John* (1968), 1:529-42; S. S. Smalley, "The Johannine Son of Man Sayings," *NTS* 15 (1969), 278-301; F. H. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man* (1970); R. Maddox, "The Function of the Son of Man in the Gospel of John," en *Reconciliation and Hope,* ed. R. Banks (1974), 186-204; F. J. Maloney, *The Johannine Son of Man* (1976); B. Lindars, *Jesus, Son of Man* (1983), 145-57; P. Borgen, "The Son of Man Sayings in John 3:13-14," *Logos Was the True Light* (1983), 133-48; M. Pamment, "The Son of Man in the Fourth Gospel," *JTS* 36 (1985), 56-66; D. R. A. Hare, *The Son of Man Tradition* (1990), 79-111; D. Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John* (1991).

Igual que en los Sinópticos, la expresión "Hijo del Hombre" es usada sólo por Jesús para referirse a sí mismo; nunca la dicen los discípulos o el resto de la gente. Todavía se refleja con más claridad la perplejidad de su significado cuando se aplica a un hombre entre los hombres. Jesús le preguntó a un ciego de nacimiento si creía en el Hijo del Hombre; y él contestó: "¿Quién es, Señor, para que crea en él?" (9:35). Cuando Jesús se refirió a la muerte del Hijo del Hombre (12:23), los judíos le preguntaron: "Nosotros hemos oído de la ley, que el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo, pues, dices tú que es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado? ¿Quién es este Hijo del Hombre? (12:34). Esto puede reflejar una falta de conocimiento de lo que significa la expresión "Hijo del Hombre" y puede entenderse como una prueba de que no tiene connotaciones mesiánicas; pero también puede indicar una cierta confusión por parte de los judíos al aplicarla a un hombre entre los hombres. El hecho de que en Juan, como en los Sinópticos, el título sólo lo use Jesús para sí mismo, parece reflejar una reminiscencia histórica de que Jesús no la utilizó como un título distinto a los que los discípulos le dieron después de la resurrección.[18] El Hijo del Hombre era un ser celestial, sobrenatural, que vendría

[18] R. E. Brown, *John*, 1:91.

a la tierra en gloria; ¿Cómo podía estar entre los hombres para que creyeran en él? ¿Cómo podía morir? Estas ideas sobre el Hijo del Hombre eran en realidad increíbles.

Hemos visto que en los Sinópticos, los pasajes acerca del Hijo del Hombre se dividen en tres grupos: el Hijo del Hombre ejerciendo su ministerio en la tierra, el Hijo del Hombre en humillación y muerte, y el Hijo del Hombre que viene en gloria para juzgar a los hombres e inaugurar el Reino de Dios. Los textos juaninos no se adaptan a esta clasificación; Juan utiliza una tradición independiente. Hay varios textos que se refieren al Hijo del Hombre en la Pasión, pero el lenguaje es diferente al de los Sinópticos. Juan dice que Jesús sería levantado de la tierra, y en ello ve su glorificación. Así como la serpiente fue levantada en el desierto, el Hijo del Hombre debe ser levantado para que pueda dar la vida eterna a los que creen en él (3:14-15; ver 8:28). Ser levantado de su muerte sería la manera de atraer a todos los hombres hacia sí (12:32). También significa su glorificación (12:23; 13:31). Su muerte no será una simple tragedia humana sino el medio por el cual volverá a la gloria de la cual había venido. "Ahora, pues, Padre, glorifícame tú al lado tuyo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese" (17:5). Parece que las multitudes entendieron que ser levantado significaba muerte, porque contestaron que esto no se adecuaba a su expectativa de que el Mesías permanecería para siempre" (12:34).

Un reflejo de este sufrimiento se ve en otro dicho acerca del pan de vida. Jesús afirma que es el pan de vida que vino del cielo (6:33-35), y como el Hijo del Hombre da la comida que permanece para la vida eterna (6:27), los hombres deben comer la carne y beber la sangre del Hijo del Hombre para experimentarla (6:53); el pan que les dará es su carne (6:51). "Estos pasajes muestran de forma definitiva una referencia a la muerte de Jesús – dará su carne en la muerte – y sugieren un aspecto sacrificial".[19]

Estos textos, que hasta cierto punto son análogos a los de los Sinópticos, del sufrimiento y muerte del Hijo del Hombre, proporcionan el trasfondo para el elemento más peculiar del uso juanino. Como Hijo del Hombre, Jesús es alguien que descendió del cielo y que asciende a él (3:13). Esta idea a su vez proporciona la clave para la interpretación del versículo más difícil de Juan sobre el Hijo del Hombre: "De aquí en adelante veréis el cielo abierto, y a los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del Hombre" (1:51). Algunos estudiosos interpretan esto como la venida escatológica del Hijo del Hombre y como un paralelismo de la pro-

[19] C. K. Barrett, *The Gospel according to John* (1955[1]), 246.

mesa de Jesús ante el Sanedrín (Mc. 14:62) de que verían al Hijo del Hombre viniendo en las nubes del cielo.[20] Black opina que estas palabras describen los cielos abiertos y a los ángeles de lo alto y más allá que convergen en el Hijo del Hombre, que es la figura central.[21] Sin embargo, este dicho incorpora claramente una alusión a la visión de Jacob de la escalera que llega hasta el cielo, y una interpretación más natural en el contexto del pensamiento juanino de que Jesús, como Hijo del Hombre, ha venido para establecer una comunicación entre cielo y tierra. Esto es "escatología hecha realidad". Los discípulos experimentarán ("verán") en toda la obra de Jesús su exclusiva unión con Dios. Así pues, el Hijo del Hombre es la "puerta del cielo", el lugar de la presencia de la gracia de Dios en la tierra, la morada de Dios entre los hombres.[22]

También algo de escatología hecha realidad es que Dios ha entregado a Jesús, como Hijo del Hombre, toda autoridad para juzgar (5:27). Este dicho tiene lugar en un pasaje en el que se aprecia una tensión entre una escatología futurista (5:28-29) y una escatología presente (5:25). En ambos casos, Jesús como Hijo de Dios es juez. Él ha venido al mundo para juzgar (9:38), y todos los que se nieguen a creer en él ya han sido condenados (3:18). Esto, sin embargo, no se opone a la realidad del futuro juicio escatológico. Espera una resurrección para juicio (6:29).

La diferencia entre el uso que hacen los Sinópticos y el que hace Juan de la expresión Hijo del Hombre no lleva necesariamente a la conclusión de que el Evangelio o la Iglesia primitiva transformaran radicalmente la verdadera tradición histórica. Juan de hecho le quita importancia a los dichos escatológicos, omitiéndolos, para poner de relieve un aspecto que está implícito en los Sinópticos: la preexistencia y encarnación del Hijo del Hombre. Juan probablemente pone de relieve la realidad de la carne de Jesús en los textos acerca del Hijo del Hombre (6:51) para contrarrestar las tendencias docetianas. No hace falta buscar en los antecedentes helenistas el origen del tema descenso-ascenso; precisamente se desarrolló en un entorno judío.[23] Es probable que Juan se basara en una tradición acerca del Hijo del Hombre independiente de la tradición sinóptica,[24] y que la complementa sin contradecirla.[25]

[20] Ver J. H. Bernard, *John*, 1:68.

[21] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1954²). Esta sugerencia se omite en la última edición de su libro. Ver también C. Colpe en *TDNT* 8:469.

[22] R. Schnackenburg, *John*, 1:321; J. Schneider, *TDNT* 1:521.

[23] Ver R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), 58-62; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 122ss.

[24] S. E. Johnson, *IDB* 4:416.

[25] Ver S. S. Smalley, "The Johannine Son of Man Sayings," *NTS* 15 (1969), 278-301.

El Hijo de Dios

Bibliografía: W. F. Lofthouse, *The Father and the Son* (1934); W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 65-71; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 250-62; J. E. Davey, *The Jesus of St. John* (1958); V. Taylor, *The Person of Christ* (1958), 99-107; O. Cullmann, *Christology* (1959), 298-303; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), 149-65; T. W. Manson, *On Paul and John* (1963), 128-35; T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (1970), 3-22; M. de Jonge, "The Son of God and the Children of God," *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977), 141-68.

Una de las diferencias más claras entre los Sinópticos y Juan es el papel que desempeña la filiacion entre Dios y Jesús. En la tradición sinóptica, Jesús se muestra reticente para hablar de ella y de la Paternidad de Dios. Jesús utiliza *Pater* para referirse a Dios cuatro veces en Marcos, en Q, ocho o nueve, y en Mateo unas veintitrés veces. En los Sinópticos esta forma de hablar se limita a la segunda mitad de su ministerio, y Jesús la usa sólo cuando habla con los discípulos. Sin embargo, en Juan, él habla de Dios como Padre 106 veces y su uso no se limita a ningún período específico de su ministerio ni a ningún grupo de oyentes.[26] En Juan habla de "mi Padre" veinticuatro veces, dieciocho en Mateo, seis en Marcos, y tres en Lucas. Es obvio que la filiación de Jesús es una idea cristológica central en Juan, y que él escribe su Evangelio para presentar de forma explícita lo que se implicita en los Sinópticos. Escribe el Evangelio para que las personas puedan creer que Jesús es el Mesías, y aún más, para que crean que el Mesías es el Hijo de Dios (20:31).

Juan apunta esto en el prólogo: "Y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre" (1:14). Además, presenta al Bautista confesando que Jesús es el Hijo de Dios al comienzo mismo de su ministerio (1:34; cf. también 1:49), mientras que en los Sinópticos presentan a los discípulos captando esta verdad sólo hacia la mitad de su ministerio (Mc. 8:29).[27] De todos modos, Juan presenta a Jesús como al unigénito y único Hijo de Dios. No está del todo claro lo que él intenta expresar con el adjetivo "unigénito" (*monogenes*). Lo utiliza también en 3:16 y 18; y en 1:18, de

[26] Ver T. W. Manson, *On Paul and John* (1963), 128-31.

[27] Ver antes, cap. 10, para el significado de la confesión de Pedro. Howton argumenta que la confesión de Juan es auténtica pero que el sentido que el Bautista pone en "Hijo de Dios" no reviste tanto significado como el evangelista expone a lo largo de su Evangelio. Ver J. Howton, "Son of God in the Fourth Gospels," *NTS* 10 (1963-64), 227-37.

acuerdo con los mejores textos, y se refiere a Jesús como el único Dios.[28] Si, de acuerdo con los signos de putuación que la RSV pone en el texto, las palabras de Jesús acaban en el versículo 15, el término "unigénito" no se le atribuye a Jesús mismo. Es posible que Juan pretenda incluir en ese término la idea de que Jesús fue engendrado por Dios, porque 1 Juan 5:18 dice: "Aquel que fue engendrado por Dios le guarda".[29] Sin embargo, la palabra traducida por "engendrado" proviene de *genos*, que significa clase o especie, no de *gennao*, que es engendrar. Lo que sí está claro es que lo que Juan quiere decir es que Jesús es el único en su especie. Otros pueden convertirse en hijos de Dios,[30] pero la filiación de Jesús es diferente a la de todos los demás hijos.[31] Esto queda refrendado por el hecho de que él nunca habla de Dios como de "nuestro Padre" en el sentido que su relación con Él sea la misma que la de sus discípulos. Al contrario, él habla de su filiación como algo diferente cuando le dice a María: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios" (20:17).

La relación entre el Padre y el Hijo está presente en todo el Evangelio. Esto se refleja sobre todo en la pretensión de Jesús de ser enviado por el Padre. Se habla a menudo de Dios sencillamente como de aquél que envió a Jesús. Todo su ministerio y toda su actividad se ve dominada por la conciencia de que ha sido divinamente comisionado.[32]

El Hijo es el objeto especial del amor divino. "Porque el Padre ama al Hijo, y le muestra todas las cosas que él hace" (5:20). "Por eso me ama el Padre, porque yo pongo mi vida, para volverla a tomar" (10:17). Toda la misión de Jesús se lleva a cabo en el amor del Padre. Al mismo tiempo, Jesús comparte su amor con los discípulos (15:9).

Como es enviado por Dios, sus obras son obras divinas – las obras de Dios mismo. Cuando Jesús dijo: "Mi Padre hasta ahora trabaja, y yo trabajo" (5:17), los judíos entendieron que se hacía igual a Dios (5:18). Jesús añadió: "No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre" (5:19). Las obras de Jesús proceden del Padre (10:32): de hecho, es el Padre que mora en él el que hace las obras (14:10).

[28] RV (cf. DHH, NVI) traduce "unigénito Hijo", pero los Nuevos Testamentos griegos críticos dicen "el único Dios." Ver NRSV, "God the only Son."

[29] Ver F. Büchsel, *TDNT* 4:741.

[30] Jn. 1:12; 11:52. Juan utiliza *teknon*, no *huios*. Excepto en 12:36, *huios* no se utiliza para describir a hombres en su relación con Dios.

[31] En cuanto a *monogenēs*, ver R. Schnackenburg, *John*, 1:270-72; D. Moody, "God's Only Son," *JBL* 72 (1953), 213-19; T. C. de Kruijf, "The Glory of the Only Son," *Studies in John* (1970), 88-96.

[32] Ver 3:17; 4:34; 5:36, 38; 6:29, 44, 57; 7:29; 8:16, 26, 42; 10:36; 11:42; 12:49; 14:24; 15:21.

No sólo las obras sino también las palabras de Jesús son de Dios. Jesús le dice al mundo lo que ha escuchado del Padre (8:26); habla sólo lo que el Padre le enseñó (8:28). La verdad que enseña la ha escuchado de Dios (8:40). La palabra de Dios no es suya propia sino del Padre que le envió (14:24).

Como Hijo, Jesús afirma que tiene un conocimiento exclusivo del Padre. Nadie ha visto al Padre excepto el que es de Dios; él ha visto al Padre (6:46). Así como el Padre conoce al Hijo, el Hijo conoce al Padre (10:15). Aquí, como en Mateo 11:27, el conocimiento que tiene el Hijo del Padre es el mismo, directo e inmediato que el Padre tiene del Hijo. El conocimiento que el Hijo tiene del Padre contrasta con la ignorancia de los demás hombres (17:25).

Como el Padre ama al Hijo y lo ha enviado al mundo para cumplir la voluntad divina, ha puesto todas las cosas en su mano (3:35). Por tanto Jesús el Hijo es digno del mismo honor que Dios de parte de los hombres (5:23). Jesús tiene el derecho a exigirlo porque él y el Padre son uno (10:30). Esta unidad parece que es más que una unidad de propósito e intenciónes; es, en cierto modo, incomprensible para los hombres, el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre (10:38; ver también 14:10, 11).

La misión del Hijo

Como Hijo de Dios, Jesús tiene una misión de origen divino que cumplir. El elemento que se reitera más a menudo en esta misión es ser mediador de la vida para los hombres. El Hijo tiene el mismo poder para conferir vida que el Padre (5:21). Así como el Padre tiene vida en si mismo, se le ha otorgado al Hijo tener vida en sí mismo (5:26). Por tanto, la fe en Jesús como Hijo de Dios resulta en la posesión de la vida eterna (3:35; 6:40, 47; 10:10). Jesús puede incluso decir: "Yo soy la resurrección y la vida" (11:25). Tiene poder sobre toda carne para dar vida eterna a quien el Padre quiera (17:2).

Esta vida eterna no es algo estático, porque Jesús es mediador no solo ella, sino también de la persona de Dios mismo. Juan ya trata esta cuestión en el prólogo, "a Dios nadie le vio jamás; el unigénito hijo, que está en el seno del Padre [cuando Juan escribía el Evangelio], él le ha dado a conocer" (1:18). El mismo Jesús lo repite. Acusa a los judíos, aunque tienen el Antiguo Testamento, de no haber oído nunca la voz de Dios ni de haberle visto (5:37; cf. 8:19). Jesús afirma que es el camino, la verdad y la vida, y que nadie puede acceder a Dios si no es a través de su persona (14:6-7).

No sólo da la vida eterna a todos los que creen; ejecuta el juicio sobre aquellos que le repudian; y como juez, ocupa el lugar de Dios mismo. "El Padre a nadie juzga, sino que todo el juicio dio al Hijo, para que todos honren al Hijo como honran al Padre" (5:22-23).

La misión salvífica de Jesús implica su muerte. El don de la vida eterna es mediado por su muerte. "Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere lleva mucho fruto" (12:24). El contexto inmediato de estas palabras es la "glorificación" de Jesús (12:23), es decir, su muerte. Este pensamiento vuelve a expresarse en el versículo 32: "Yo, si fuere levantado de la tierra, a todos atraeré a mí mismo". Esto no puede significar una salvación universal, porque en muchas ocasiones Juan dice que muchos, sobre todo los "judíos", rechazan a Jesús y por tanto se encuentran bajo su juicio. Lo que sí se afirma es que la salvación tiene un propósito universal.

Jesús es plenamente consciente de que la meta de su misión es la muerte. El énfasis de que el Hijo del Hombre sería levantado, en su exaltación, y en la conciencia de Jesús de que su ministerio terrenal se centraba en una "hora" fatal (2:4; 12:23, 27; 13:1; 17:1)[33], junto a algunas afirmaciones explícitas, muestran que la muerte era algo esencial y culminaba su misión. "El buen pastor su vida da por las ovejas (...) pongo mi vida por las ovejas" (10:11, 15). Su muerte no fue un simple evento de la historia humana; fue algo sobre lo que Jesús tenía un pleno control; fue un acto voluntario. "Nadie me la [vida] quita, sino que yo de mí mismo la pongo. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar. Este mandamiento recibí de mi Padre" (10:18).[34]

Juan habla del sufrimiento del redentor en el comienzo mismo de su Evangelio. El Bautista señaló a Jesús con estas palabras: "He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo" (1:29; ve también 1:36). Este pasaje ha causado muchos problemas a los exégetas. Algunos piensan que el cordero es el símbolo del Mesías conquistador, el líder del rebaño del pueblo de Dios. En Apocalipsis, el "León de la tribu de Judá" es *un cordero* con siete cuernos, lo cual denota una plenitud de poder (Ap. 6:5-6).[35] Otros piensan que el símbolo del cordero apunta hacia el siervo sufriente de Isaías 53 sobre la base de que la palabra aramea *talya* se puede traducir por "cordero" o por "muchacho, siervo".[36] Otros opinan que esta expresión constituye una mezcla deliberada del simbolismo del cordero inmolado en la Pascua, y el siervo que, "como cordero fue llevado al matadero, y como oveja delante de sus trasquiladores, enmudeció, y no

[33] Ver también 7:30, 8:20, donde la idea se encuentra en comentarios del compilador.
[34] Ver W. D. Chamberlain, "The Need of Man. The Atonement in the Fourth Gospel," *Int* 10 (1956), 157-66; G. Styler, "The Place of Passion in the Johannine Theology," *ATR* 29 (1947), 232-51.
[35] Ver también *Test. José* 19:8 donde un cordero es símbolo del Mesías que trinfa sobre todos los demás animales hostiles. Esto lo apoya C. H. Dodd, *Interpretation*, 232ss.
[36] J. Jeremías, *TDNT* 1:339-40.

abrió su boca" (Is. 53:7).[37] De todos modos, Juan piensa en Jesús como el Cordero, no como el Mesías conquistador, sino como el Salvador que expía. "Quita el pecado del mundo". El significado natural del verbo (*airo*) es "quitar, borrar", y no tomar sobre sí. Lo que Juan entendió con este dicho se ilustra indudablemente en la Primera Carta: "Sabéis que él apareció para quitar [*airo*] nuestros pecados" (1 Jn. 5:3); y Juan entiende "quitar" en el sentido de expiación (1 Jn. 2:2; 4:10; cf. 1:10). El Cordero de Dios es el que expía con el derramamiento de su sangre.[38]

El Hijo divino

Como Hijo de Dios, Jesús es más que un hombre escogido y dedicado; comparte la divinidad. Juan da testimonio de la divinidad de Jesús en la primera frase, "el Verbo era Dios" (1:1), y de nuevo, según la mejor lectura, se refiere a Jesús como "el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre" (1:18).[39] La conciencia que tiene Jesús de su divinidad se expresa en dichos acerca de su unidad con el Padre, como ya se ha visto, aunque especialmente en los que dice "yo soy". Estos se presentan en dos formas: "Yo soy" con un predicado, y en forma absoluta. "Yo soy el pan de vida" (6:20); "yo soy la luz del mundo" (8:12); "yo soy la puerta de las ovejas" (10:7); "yo soy el buen pastor" (10:10); "yo soy la resurrección y la vida" (11:25); "yo soy el camino, la verdad y la vida" (14:6); "yo soy la vid verdadera" (15:1). Además de éstos hay otros dichos en los que Jesús se designa a sí mismo sencillamente con las palabras "yo soy" (*ego eimi*; cf. 4:26; 6:20; 8:24, 28; 13:19; 18:5, 6, 8). Esta es una expresión casi imposible de traducir literalmente; en la mayor parte de los contextos, "yo soy" no significa casi nada en español. "Antes de que Abraham fuera (genesthai), yo soy (*ego eimi*)". Este es el único pasaje del Nuevo Testamento donde tenemos un contraste entre *einai* y *genesthai*.[40] Los judíos cogieron piedras para arrojárselas por esta afirmación al parecer blasfema, pero se escapó. En el Evangelio de Juan, la hostilidad y la oposición de los judíos tuvo lugar porque las pretensiones implícitas en el lenguaje de Jesús le hacían igual a Dios (5:18): en realidad, por pretender ser Dios (10:33). Jesús, en ningún momento refutó estas acusaciones.

Los antecedentes de "yo soy", sobre todo la fórmula absoluta, no están en el mundo helenista sino en el Antiguo Testamento.[41] Dios se reveló a sí

[37] Sobre el tema entero, ver R. Schnackenburg, *John*, 1:298-301; S. Virgulin, "Recent Discussion of the Title 'Lamb of God,'" *Scripture* 13 (1961), 74-80; C. K. Barrett, "The Lamb of God," *NTS* 1 (1954-55), 210-18.
[38] Ver J. Jeremias, *TDNT* 1:885-86.
[39] Los tres textos griegos críticos contienen esto como versión preferente. Ver arriba, Nota 28.
[40] E. Stauffer, *TDNT* 2:399.
[41] Ver P. B. Harner, *The "I Am" of the Fourth Gospel* (1970), 29; R. E. Brown, *John*, 1:535.

mismo a Moisés como "yo soy el que soy" (Éx. 3:14), y en Isaías, a Dios se le conoce como "yo soy" (Is. 41:4; 43:10; 46:6, etc.).[42] Stauffer ha argumentado que esta expresión es la "más auténtica, la más audaz, y la más profunda afirmación de Jesús de quién era".[43] Con esta expresión él se puso muy por encima de todas las esperanzas mesiánicas de la época, al mismo tiempo que da a entender que su vida es una epifanía de Dios. "Dios mismo se había convertido en hombre, más humano que cualquier otro hombre en todo el vasto ámbito de la historia".[44] La mayor parte de los estudiosos opinan que Stauffer defiende una posición extrema, pero parece incuestionable que en el uso del absoluto *ego eimi*, Jesús se está identificando con el Dios del Antiguo Testamento realmente. En la narración juanina, esto llega a su máxima expresión, después de la resurrección, en la confesión de Tomás, "Señor mío y Dios mío" (20:28).

Sin embargo, esta identificación no es total, porque Jesús distingue constantemente entre él y el Padre. El Hijo ha sido enviado por el Padre; obedece los mandamientos del Padre (15:10); no puede hacer nada por sí mismo (5:19-20); sus palabras son las del Padre (14:10, 24; 17:8); el Padre es mayor que el Hijo (14:28). Davey ha elaborado detalladamente este tema de la dependencia.[45]

"Así pues, Juan declara la divinidad de Jesucristo como Hijo eterno de Dios y también la distinción entre el Hijo y el Padre de una forma más explícita y enfática que los otros autores del Nuevo Testamento".[46]

La humanidad de Jesús

Jesús como Hijo no sólo depende totalmente del Padre; también se describe en términos absolutamente humanos. Se describe como un hombre normal que disfruta de relaciones familiares normales. Asiste a una boda con su madre y con sus hermanos, al parecer como miembro de un círculo de amigos o parientes. Durante un tiempo permanece en ese círculo en Capernaum (2:12). Sintió sed y fatiga en el camino a Samaria (4:6-7). Sus hermanos critican su conducta (7:3-8). En la cruz manifiesta una profunda preocupación por su madre (19:25-26). Se emociona ante el sufrimiento y la angustia de sus amigos íntimos, y llora ante la tumba de Lázaro (11:33, 35). Siente su alma turbada ante el pensamiento de la muer-

[42] P. B. Harner, *The "I Am" of the Fourth Gospel*, 6ss.

[43] E. Stauffer, *Jesus and His Story* (1960), 174. La expresión tiene paralelos en los Sinópticos en Mc. 6:50; 14:62. Ver E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 183ss. Ver también E. Stauffer, *TDNT* 2:343-53.

[44] E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 195.

[45] J. E. Davey, *The Jesus of St. John*. Ver el resumen en p. 76 con las referencias.

[46] T. E. Pollard, *Johannine Christology* (1970), 18.

te (12:27). Incluso muestra una cierta indecisión momentánea respecto a si debe orar pidiendo una liberación de esa hora. En 8:40 se llama a sí mismo hombre. Su sufrimiento en la cruz se centra en la exclamación, "Tengo sed" (19:23).[47]

Las palabras de Pilato, "¡He aquí el hombre!", no son fáciles de interpretar. Azotaron a Jesús, estaba lleno de sangre, y tenía la cabeza perforada por espinas; le pusieron una túnica roja como si fuera un vestido real para burlarse de él. Las palabras de Pilato podrían ser tanto una burda mofa[48] como una exclamación de misericordia y compasión.[49] Todo esto ilustra uno de los temas principales de Juan: el Verbo se hizo carne.

Algunos estudiosos han cuestionado la realidad de la humanidad del Jesús juanino, afirmando que sólo era hombre en apariencia, no un hombre real. Se dice que sus lágrimas por María y Marta no se debieron a un sentimiento humano de compasión sino al amor divino.[50] Esto se contradice por 11:5: "Y amaba Jesús a Marta, a su hermana y a Lázaro". Esto no se refiere al amor que siente Dios por el mundo sino al que siente un ser humano por unos amigos especiales. También Käsemann ha afirmado recientemente la misma negación de la humanidad real de Jesús: "¿En qué sentido es carne (...) aquél que en el pozo de Samaria está cansado y desea beber, y aún así no tiene necesidad de beber y tiene una comida diferente de la que buscan sus discípulos?"[51] El contenido de esto va mucho más allá de lo que dice el texto. "La mujer dejó su cántaro" (4:28) y es natural suponer que Jesús se refrescó con el agua que la mujer sacó del pozo. No parece que Juan entienda las palabras de Jesús, "yo tengo una comida que comer, que vosotros no sabéis" (v. 32), en el sentido de que Jesús ya no necesitaba alimento físico, de la misma forma que sus palabras a la mujer de que el que bebiere de su fuente, de la que brota una agua espiritual (v. 14) nunca más sentiría la sensación de sed en el sentido físico. Todo este incidente no es más que una parábola dramatizada con la itención de primar las cosas espirituales. El Jesús de los Sinópticos dijo que de nada aprovecharía ganar todo el mundo si se pierde el alma (Mc. 8:36).

Podemos concluir que Juan describe a Jesús desde una doble visión sin que se reflexione o se especule sobre ella. Es igual a Dios; en realidad es Dios en la carne; Aún así, es plenamente humano. Juan proporciona algunos de los materiales bíblicos más importantes para la doctrina posterior

[47] Ver E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), 139.

[48] W. F. Howard en *IB* 8:771.

[49] C. K. Barrett, *John*, 450. Ver especialmente G. Sevenster, "The Humanity of Jesus," en *Studies in John* (1970), 185ss.

[50] G. M. Davis, Jr., "The Humanity of Jesus in John," *JBL* 70 (1951), 109.

[51] E. Käsemann, *The Testament of Jesus* (1968), 9.

de la doble naturaleza de Jesús, pero él no está interesado en esas especulaciones. Simplemente hace una sólida descripción del impacto que Jesús causó, sin detenerse en otras cuestiones.

Ya no es posible mantener que los Sinópticos presentan a un Jesús humano, "histórico", y que Juan presenta un cuadro radicalmente reinterpretado, "divinizado", de él. Los Sinópticos describen a Jesús como el Hijo de Dios, y en esencia, eso es lo que hace Juan. Más que ofrecer una descripción excéntrica, "nos permite precisamente apreciar al Cristo de los Sinópticos en toda su profundidad".[52]

[52]J. A. T. Robinson, "The Place of the Fourth Gospel," en *The Roads Converge*, ed. P. Garner-Smith (1963), 68.

Capítulo 20

La vida eterna

Bibliografía: D. B. Lyons, *The Concept of Eternal Life in the Gospel according to St. John* (1938); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 144-53; U. E. Simon, "Eternal Life in the Fourth Gospel," en *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (1957), 97-110; F. V. Filson, "The Gospel of Life," en *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W. Klassen y G. F. Snyder (1962), 111-23; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 163-201; J. C. Davis, "The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession," *ResQ* 27 (1984), 161-69; J. G. Van Der Watt, "The use of *aionios* in the Concept *zoe aionios* in John's Gospel," *NT* 31 (1989), 217-28; M. M. Thompson, "Eternal Life in the Gospel of John," *Ex Auditu* 5 (1989), 35-55.

El Cuarto Evangelio expresa que su propósito es conseguir que sus lectores puedan llegar a conocer el camino hacia la vida eterna por medio de la fe en Jesús el Mesías (Jn. 20:31). El objetivo de la venida de Jesús al mundo fue que las personas pudieran gozar de esa vida (10:10). Ella es el tema central de las enseñanzas de Jesús según Juan; pero en los Evangelios Sinópticos, es la proclamación del Reino de Dios. Además, Juan pone un énfasis especial en que la vida eterna es una experiencia actual, algo que está ausente en los Sinópticos y en el judaísmo. Esto ha llevado a algunos críticos a la conclusión de que el concepto juanino de vida no tiene nada que ver con las enseñanzas del Antiguo Testamento, sino que es una idea derivada de la filosofía griega.[1] C. H. Dodd piensa que el concepto de vida eterna tiene connotaciones platónicas porque parece referirse a una

[1]E. F. Scott, *The Fourth Gospel* (1906), 253.

vida atemporal,[2] lo cual contrasta con el pensamiento judío que también se encuentra en Juan. Si esto es así, el corazón de la teología juanina representa una helenización sustancial del Evangelio.

Los datos lingüísticos

En Juan la palabra *Zoe* aparece treinta y seis veces, el infinitivo *zen* dieciséis, y el verbo compuesto *zoopoiein* tres. La expresión *zoe aionios* aparece diecisiete veces sin que su significado presente alguna diferencia significativa con respecto a la forma simple *zoe*. El adjetivo *aionios* no reviste en sí mismo una importancia cualitativa, pero designa una vida diferente a la vida humana. El significado primario de esta palabra es temporal. Se utiliza para el fuego (Mt. 18:8; 25:41, 46), el castigo (Mc. 3:29), el pecado (Mc. 3:29), y lugares de residencia (Lc. 16:9); y algunas veces denota duración sin fin.

Antecedentes judíos

La expresión exacta aparece en la LXX sólo en Daniel 12:1, y traduce *hayye olam*, "la vida del siglo" haciendo referencia a la vida de un siglo futuro después de la resurrección de los muertos. El significado básico de "vida" en el Antiguo Testamento no es inmortalidad o vida después de la muerte, sino bienestar completo en la existencia terrenal. Sin embargo, este bienestar no se considera como un fin en sí mismo, sino como un don de Dios. Disfrutar de la vida significa gozar de la plenitud de las bendiciones y de los dones de Dios, lo cual incluye una larga existencia (Sal. 91:16), bendiciones familiares (Ec. 9:9), prosperidad (Dt. 28:1ss), seguridad (Dt. 8:1), y sobre todo comunión con Dios (Sal. 16:11; 36:9; Dt. 8:3; Jer. 2:13). Esto quiere decir que la vida, expresada en las buenas dádivas de Dios, debe disfrutarse en relación con Él (Dt. 30:15-20). En el transcurso del tiempo, este sentimiento de que la vida significaba comunión con Dios y el disfrute de su presencia y de sus bendiciones, llevó al convencimiento de que ni siquiera la muerte podría destruir esta relación sino que, de algún modo, el Dios vivo haría posible que su pueblo trascendiera la muerte (Sal. 16:9-11; 49:15; 73:24). Esta convicción que al principio no era del todo visible, llevó a la creencia en la resurrección del cuerpo y en la vida en el Siglo Venidero (Is. 26:19; Dn. 12:1-2).[3]

En el judaísmo del período intertestamentrio, el convencimiento de que la muerte no era el fin de la existencia humana dio lugar a la idea del Seol como estado intermedio donde los muertos esperaban la resurrección (*1 En.* 22). A veces el Seol se convierte en un lugar de condenación y destrucción para los malos mientras que sólo los justos verán la resurrección.[4] "Vida eterna" es un término que a veces se utiliza para designar la resurrección (*Sal. Salo.* 3:16; *1 En.* 37:4; 40:9; 58:3; *Test. Aser* 5:2).[5] Ocasionalmente también se utiliza sólo la palabra "vida" en lugar de "vida eterna" para referirse a la resurrección (*Sal. Salo.* 14:7; 2 Mac. 7:9-14; 4 Esd. 7:137), y lo mismo ocurre con el verbo "vivir" (4 Esd. 14:22).

Cuando la dualidad "este siglo" y "el Siglo Venidero" aparece en el lenguaje judío, los rabinos se refieren frecuentemente a "la vida del Siglo Venidero".[6] La referencia a los dos siglos se encuentra bastante a menudo en 4 Esdras, pero no la expresión "vida eterna". El Siglo Venidero traerá la bendición de la inmortalidad (4 Esd. 7:12-13; 8:54). El *Apocalipsis de Baruc* habla de heredar el Siglo Venidero (*Ap. Bar.* 44:13, 15). "Vida eterna" tanto en el judaísmo, como en Daniel 12:2, se refiere primordialmente a la vida en el Siglo Venidero, la vida de la resurrección.[7]

La vida en el gnosticismo

Los escritos herméticos (ca. siglos segundo y tercero d. C.) representan un cierto tipo de antiguo pensamiento religioso gnóstico en el que la vida desempeña un papel importante. La vida pertenece a Dios. En el primer tratado, *Poimandres*, a Dios se le llama mente (*nous*), y es luz y vida (*Corp. Herm.* I.9, 12). Dios creó al primer hombre, a su imagen, pero éste se prendó del mundo creado y se mezcló con él. Por tanto, la naturaleza humana es doble: materialmente mortal, y esencialmente inmortal (I.15). El hombre llegó a hacerse ignorante de su verdadero ser y, por tanto, sometido a la muerte (I.20); comprometerse con el mundo material significa ignorancia, y ésta conduce a la muerte. Si el hombre pudiera disipar su ignorancia y aprender cuál es su verdadero ser, esta *gnosis* le devolvería a la Vida y a la Luz (I.21). La *gnosis* se alcanza a través del ascetismo y del desprecio de los sentidos corporales. En la muerte el hombre que ha alcanzado la *gnosis* asciende por etapas a las esferas celestiales, renunciando a las diferentes pasiones en cada una de ellas hasta que llega a Dios, llega a ser uno con Dios (*theothenai*) (I.24-26).

[2] C. H. Dodd, *Interpretation*, 150.

[3] Ver G. von Rad, *TDNT* 2:848; R. Martin-Achard, *From Death to Life* (1906).

[4] Ver referencias en T. H. Gaster, "Resurrection", *IDB* 4:41.

[5] 2 Mac. 7:36 habla de vida "sobreabundante". En *1 En.* 10:10, "vida eterna" es una vida larga pero no eterna; ver *1 En.* 5:9; 25:6. Es posible que "vida eterna"signifique una inmortalidad bendita y no resurrección en 4 Mac. 15:3. Ver 18:23.

[6] Ver G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), 158; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 180-83; R. Bultmann, *TDNT* 2:856-57.

[7] En algunos lugares, el Siglo Venidero se concibe como algo que ya existe en el cielo (*1 En.* 71:15) a donde van los justos cuando mueren. Ver D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 182.

La vida en los Sinópticos

Los Evangelios Sinópticos también hablan de la vida eterna: pero en ellos, como en el judaísmo, se trata de la vida del Siglo Venidero. Cuando el joven rico preguntó cómo podría heredar la vida eterna (Mc. 10:17), pensaba en la resurrección, y Jesús le contestó en los mismos términos. Esta vida eterna es la vida del Reino de Dios (10:23), que se heredará en el Siglo Venidero (10:30; ver también Mt. 25:46). La venida del Hijo del Hombre llevará a cabo una separación entre los hombres: los malos sufrirán el castigo eterno y los justos la vida eterna (Mt. 25:46). En algunos lugares de los Sinópticos, la palabra "vida" se utiliza para referirse a esta bendición escatológica (Mt. 7:14; Mc. 9:43, 45). En ellos, las palabras "vida" y "vida eterna" y su significado redentor son siempre una bendición escatológica futura (Lc. 10:25).

La vida eterna en Juan: Escatología

En el Cuarto Evangelio, la vida tiene un carácter escatológico. La actitud judía se refleja en la expectativa de encontrar la vida eterna en las Escrituras (Jn. 5:39). Según las enseñanzas rabínicas el estudio de la Torá llevaría a la "vida del Siglo Venidero".[8] Cuando Jesús dijo que "el que desobedece al Hijo no verá la vida" (3:36), se refería al destino último del hombre. Este carácter escatológico de la vida se ve muy claramente en Juan 12:25: "El que ama su vida, la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará". Esta forma juanina proclama de una forma más clara una estructura antitética de los dos siglos de los Evangelios Sinópticos, cuando aparece una idea similar (Mc. 8:35; Mt. 10:39; 16:25; Lc. 9:24; 17:33). "El cuarto evangelista sólo le ha dado una forma que obviamente alude a la antítesis judía de los dos siglos: el que odia su alma en el *olam hazzeh* ["este siglo"] la guardará en el *olam haba* ["el siglo venidero"]; y como consecuencia poseerá *hayye haolam habba* ["la vida del siglo venidero"]".[9] El que bebe del agua viva hallará la fuente de vida en el Siglo Venidero (4:14). Hay también una comida que Cristo puede dar y que produce vida eterna (6:27). Ésta se experimentará en el último día cuando los justos serán llevados "a la resurrección" (5:29). Estas palabras se parecen mucho a lo que dice Daniel 12:2. "Vida eterna" es la vida del Siglo Venidero. Dodd admite que estos textos se refieren a la vida como una bendición escatológica.[10]

[8] "Quien ha ganado para sí palabras de la Torá se ha ganado la vida del siglo venidero". *Pirke Aboth* 2:8.

[9] C. H. Dodd, *Interpretation*, 146.

[10] *Ibid.*, 146ss. Bultmann insiste en que no son escatológicas en el sentido judío sino que simplemente designan los momentos de decisión cuando uno se encuentra frente a la palabra. *TDNT* 2:870.

La vida eterna: presente y futura

Aunque la vida eterna es escatológica, el énfasis del Cuarto Evangelio no está en mostrar a las personas el camino de la vida del Siglo Venidero, sino en conducirlas a una experiencia actual de la misma. Esta enseñanza de que la vida del Siglo Venidero está presente en el creyente, no se explicita en los Sinópticos. El propósito de la misión de Jesús era conducir a las personas a una experiencia presente de la vida futura (10:10). Descendió del cielo para dar vida al mundo (6:33), para satisfacer el hambre y la sed espirituales (6:35). Esta vida no consiste en despertar poderes innatos que ya están en el ser humano, sino en la comunicación de una nueva vida, mediada por Cristo; y los que no "comen su carne y beben su sangre" no pueden participar de ella (6:35). Esta vida se debe tanto a la mediación de la persona de Jesús como de sus palabras. Ellas son vida (6:63) porque vienen del Padre, el cual le ha ordenado lo que tiene que decir, y el mandamiento de Dios es vida eterna (12:49-50).

Esta vida no sólo está mediada por Jesús y su palabra; reside en su misma persona (5:26). Es el pan vivo que da vida (6:51ss.) y el agua viva (4:10, 14). Dios es la fuente última de vida; pero el Padre ha otorgado al Hijo tener vida en sí mismo (5:26). Por tanto Jesús podía decir "yo soy la vida" (11:25; 14:6).

Que esta vida que reside en Jesús es nada menos que la vida del Siglo Venidero se ilustra por la frecuente conexión entre la recepción presente de la vida y su disfrute futuro. Beber el agua viva que Jesús da significa que se tendrá en uno mismo una fuente de vida que dará como resultado la vida eterna escatológica (4:14). Aquél que participe de la vida en Jesús vivirá para siempre (6:51). Los que reciban la vida eterna nunca perecerán (10:28).

La dimensión futura de la vida eterna incluye la resurrección del cuerpo; y aquellos a los que Jesús ha dado vida eterna, resucitarán al final (6:40, 54). Jesús es vida y resurrección. El que cree en él puede morir físicamente; pero vivirá de nuevo en el último día. Como ya tiene la vida por medio de la fe en Jesús, nunca morirá (11:25-26).

Estas dos dimensiones de la vida – presente y futura – están inseparablemente asociadas en el discurso de Jesús sobre su relación con el Padre. Ya que Dios es la fuente de la vida, solo él puede resucitar a los muertos, pero lo ha delegado en su Hijo (5:21). Esta misión se lleva a cabo en dos etapas. Ya ha llegado la hora de que los muertos oigan la voz del Hijo de Dios y vuelvan a la vida (5:25). Que esto se refiere a la resurrección "espiritual", es decir, a la experiencia presente de la vida eterna, queda demostrado por las palabras, "viene la hora, y *ahora* es". La resurrec-

ción sucede en el ministerio de Jesús porque el Padre "ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo" (5:26). Sin embargo, esta experiencia no abarca todo lo que significa la vida; "vendrá la hora cuando todos los que están en *los sepulcros* [o sea, los que están físicamente muertos] oirán su voz; (...) saldrán a resurrección de vida; y (...) a la resurrección de condenación" (5:28, 29).

En los dichos de la vida eterna como bendición escatológica, Juan está de acuerdo con los Evangelios Sinópticos. Su insistencia en la vida como realidad espiritual presente, tiene un énfasis diferente al de los Sinópticos. Dodd cree que el énfasis de Juan se debe a una platonización del pensamiento escatológico antiguo. La vida eterna debe entenderse en un sentido platónico porque "es una vida que no se mide por meses y años, es una vida que en sí no tiene pasado ni futuro, sino que se vive en el eterno hoy de Dios".[11] Sin embargo, esto es malentender a Juan, porque, sin duda, la vida eterna tiene un futuro. Juan relaciona el presente y el futuro en un vínculo indisoluble. El que cree en Jesús puede morir físicamente pero experimentará la vida de la resurrección, y quienquiera que tenga vida espiritual ahora y cree en Jesús vivirá para siempre (11:25-26). Como el creyente tiene vida eterna en este momento, resucitará en el último día (6:40). Dodd no presenta una relación entre los dichos escatológicos de la vida y los atemporales y platonizados. Esta interpretación yuxtapone dos conceptos diferentes – uno griego y otro cristiano-judío – sin establecer un vínculo interno de relación esencial.

Mucho más satisfactorio es el análisis de Piper al afirmar que el mensaje de Juan acerca de la vida tiene su raíz en la idea veterotestamentaria de que Dios es vida. Ha impartido su vida a las personas a través de la encarnación de la eterna "palabra de vida". La resurrección escatológica no extraña al pensamiento de Juan sino que es la manifestación plena de la vida en los creyentes.[12] Esto puede ser ilustrado por la analogía entre la enseñanza juanina de la vida y la enseñanza sinóptica del Reino de Dios. Vale la pena advertir que en Juan la vida eterna se menciona en primer lugar después de las únicas referencias del Evangelio al Reino de Dios (3:15). Tanto en los Sinópticos como en Juan, la vida eterna es la del Siglo Venidero. En los Sinópticos esta vida también es la del Reino de Dios, el cual pertenece al Siglo Venidero. Sin embargo el único elemento de la predicación de Jesús sobre el Reino en los Sinópticos, es que el Reino escatológico ha irrumpido en este siglo. El Reino ha venido (Mt. 12:28), aunque el Siglo Venidero es siempre futuro. Del mismo modo, Juan afirma que la vida que pertenece al

[11] C. H. Dodd, *Interpretation*, 150.
[12] O. Piper, "Life," *IDB* 3:128-29.

Siglo Venidero ha venido ya a los hombres. "En esto, *zoe aionios* en Juan se parece al Reino de Dios en los Evangelios Sinópticos, lo que es propiamente una bendición futura se convierte en un hecho presente en virtud del futuro en Cristo".[13] Por tanto, aunque el lenguaje es diferente, y no debemos identificar el Reino de Dios con la vida eterna, la estructura teológica subyacente es la misma, aunque expresada con categorías diferentes. Si la vida eterna es en realidad la vida del Reino escatológico de Dios, y el Reino está presente, se sigue que cabría esperar que éste proporcionara a los hombres un anticipo de la vida del siglo futuro.

Es evidente, que no hay demasiadas similitudes entre la idea juanina de vida eterna y el concepto gnóstico-hermético; la vida se recibe por fe; y la posesión de la vida eterna garantiza al creyente su participación en la resurrección escatológica. En la tradición Hermética, aunque la vida pertenece a Dios, el hombre puede alcanzarla después de la muerte gracias al control ascético y a la supresión de los apetitos corporales. Esta *gnosis* parece estar al alcance de todas las personas, porque el autor de *Poimandres* concluye con una nota evangelística cuando llama a los hombres que se han entregado a la ebriedad e ignorancia de Dios a que despierten a la sobriedad, dejen de saturarse de bebidas fuertes y de adormecerse en un sueño desprovisto de razón, para poder contemplar la belleza de la piedad y del conocimiento de Dios. Ve a los seres humanos como personas que se han entregado a la muerte cuando tienen el poder de compartir la inmortalidad. Les conmina a que se liberen de las tinieblas, a apoderarse de la Luz y así compartir la inmortalidad y abandonar la corrupción (*Corp. Herm.* I.27-29)

La naturaleza de la vida eterna: conocimiento de Dios

Bibliografía: M. E. Lyman, *Knowledge of God in Johannine Thought* (1925); R. Bultmann, "Gin_sk_," *TDNT* 1:389-719; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 151-69; J. Gaffney, "Believing and Knowing in the Fourth Gospel," *ThSt* 26 (1965), 215-41; D. A. Hagner, "The Vision of God in Philo and John," *JETS* 14 (1971), 81-93.

Hay una cuestión que aclara la íntima relación que hay entre la vida eterna en su aspecto presente y en su consumación futura. Una afirmación explica la naturaleza de la vida eterna: el conocimiento de Dios es mediado por Jesucristo (17:3). Barrett considera esto como "una definición de la vida eterna",[14] y tanto Dodd como Piper entienden que es una

[13] C. K. Barrett, *John*, 179.
[14] C. K. Barrett, *John*, 419: "El conocimiento de Dios que Cristo otorga más bien es la vida eterna".

afirmación de la naturaleza de la vida eterna.[15] Esto suscita otra pregunta en cuanto a la naturaleza del conocimiento. ¿No es esto un ejemplo claro de la influencia gnóstica, de la salvación por el conocimiento? Dodd así lo cree. Afirma: "En los escritos herméticos y en los juaninos, el conocimiento de Dios que proporciona vida eterna, es para aquellos que han pasado por el nuevo nacimiento, es decir, han pasado del reino del *soma* ["cuerpo"] o *sarx* ["carne"] al reino del *nous* ["mente"] o *pneuma* ["espíritu"].[16] Una afirmación tan clara como ésta exige que examinemos la idea griega de conocimiento, que la comparemos con la hebrea y que analicemos el pensamiento de Juan de acuerdo con este doble contexto.

El conocimiento en el pensamiento griego[17]

En el contexto griego el conocimiento se entiende de dos formas diferentes. En el pensamiento filosófico significaba la contemplación de un objeto para asegurarse de sus cualidades esenciales. La mente, por medio de la razón puede captar la esencia permanente de las cosas. El conocimiento es la aprehensión de la realidad última.

En el pensamiento gnóstico, tal y como lo encontramos en los escritos herméticos, el conocimiento no es pensamiento racional. Es más bien una aprehensión directa de Dios por medio de la mente (*nous*), a través de una intuición directa y una iluminación interna. Bultmann enfatiza que en la tradición Hermética este conocimiento no es una capacidad natural sino una iluminación divina, un don de Dios.[18] Esto es verdad. Dios, que es *nous*, viene a los que son piadosos y les da un conocimiento salvador (*Corp. Herm.* I.22). Dios desea ser conocido por la humanidad (I.31; X.15). Es evidente que los escritos herméticos son gnósticos ya que enfatizan constantemente la necesidad de la *gnosis* como una forma de salvación.[19] La *gnosis* lleva a la visión de Dios – de hecho, a la unidad con Dios – a la deificación (*Corp. Herm.* I.26; IV.7 [Nock]; XII.1). Esta *gnosis* es una especie de visión mística extática, no un pensamiento racional. El primer tratado, *Poimandres*, describe la experiencia de su autor. Cayó en un sueño extraordinario que puso freno a sus sentidos corporales y tuvo una visión en la que llegó a entender la verdadera naturaleza del universo y de su propio yo (I.30). Esto le capacitó para alcanzar la verdadera *gnosis* (I.27,

[15] "Esta vida consiste en el conocimiento de Dios". C. H. Dodd, *Interpretation*, 151. Ver O. Piper, "Life," *IDB* 3:128.

[16] C. H. Dodd, *Interpretation*, 49.

[17] Ver R. Bultmann, *TDNT* 1:689ss.; C. H. Dodd, *Interpretation*, 151ss.

[18] R. Bultmann, *TDNT* 1:694ss.

[19] "Ahora la piedad es el conocimiento de Dios; el que ha llegado a conocer a Dios se llena de todo lo bueno; sus pensamientos son divinos" (*Corp. Herm.* IX.4; cf. X.15).

32), el aliento divino de la verdad (I.30).[20] A Dios sólo se le puede ver con el corazón y la mente (VII.2). En el tratado acerca de la regeneración, se describe la experiencia de la deificación: "Habiendo sido conducido por Dios al descanso, Oh Padre, vi no con la visión de los ojos sino con la energía espiritual procedente de los Poderes. Estoy en el cielo, en la tierra, en el agua, en el aire; estoy en los animales, en las plantas; estoy en el vientre, soy antes del vientre (nacimiento); soy después del nacimiento, en todas partes" (XIII.11). El que ha nacido de nuevo "será Dios, el Hijo de Dios, el todo en todos, compuesto de todos los Poderes" (XIII.2). "Viendo en mí mismo una visión no constituida de materia, producida por la misericordia de Dios, he pasado de mí mismo para entrar en un cuerpo inmortal y ya no soy lo que era sino que he nacido de nuevo en la mente" (XIII.3). Tal persona que ha alcanzado el conocimiento y se ha convertido así en uno con Dios pasará después de la muerte por las esferas de una inmortalidad bendita.

Esta visión beatífica que da conocimiento está al alcance de todos si controlan, dominan y destruyen sus apetitos corporales. "Si primero no odias tu cuerpo, hijo mío, no te puedes amar a ti mismo; pero si te amas a ti mismo, tendrás mente, y teniéndola, también participarás del conocimiento (...) No es posible, hijo mío, dedicarte tanto a las cosas mortales como a las divinas. Porque así como hay dos clases de cosas, las corpóreas y las incorpóreas (...) y estas dos categorías participan de lo mortal y de lo divino, uno se enfrenta con la elección de uno u otro, si quiere escoger; porque no es posible tomar al mismo tiempo lo uno y lo otro" (IV.6).

El contenido de este conocimiento es el autoconocimiento en el sentido de que el ser humano reconoce su verdadera naturaleza y su verdadero lugar en el universo. "Dios el Padre es Luz y Vida; el hombre nació de él. Si, pues, aprendes que tú mismo provienes de la Vida y de la Luz, volverás a ir a la vida" (I.21). Esto significa que la persona que posee conocimiento sabe por qué y por quién fue creado – no para placeres corporales sino para la Mente (IV.4-5). El que conoce su verdadera naturaleza despreciará su cuerpo y así podrá ascender a Dios después de la muerte.

El conocimiento en el Antiguo Testamento

El conocimiento se entiende de una forma muy diferente en el Antiguo Testamento. Tiene más que ver con la experiencia que con la contemplación o el éxtasis. "El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su

[20] El texto traducido en *Hermética* de W. Scott (1924-36) debe corregirse con el texto crítico de A. D. Nock y A. J. Festugière, *Hermes Trismegistus* (1960).

señor; Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento" (Is. 1:3). Las bestias reconocen a su dueño y con obediencia ocupan su lugar en la cuadra; del mismo modo debería Israel reconocer a su Señor y obedecerle. El conocimiento (*yada*) conlleva relación, comunión, preocupación. "Jehová conoce el camino de los justos" (Sal. 1:6). Su conocimiento de Israel significa su elección como pueblo (Am. 3:2; Jer. 1:5; Os. 5:3) Aquellos a los que Dios no conoce quedan excluidos de su familia (Sal. 138:6).

El conocimiento de Dios del ser humano significa respuesta, obediencia, comunión, una relación que en el Antiguo Testamento se hace más visible por su ausencia que por su presencia (Ju. 2:10; Jer. 10.5; Is. 45:4, 5, 20; Os. 5:4). Que tal conocimiento sea posible puede verse en pasajes como Isaías 26:13 (LXX), Salmo 36:10 (LXX 35:10), 87:4 (LXX 86:4); pero esos textos son excepcionales. De hecho se suponía que los profetas conocían a Dios (1 S. 3:7), pero en ningún lugar alguno de ellos dice que conoce a Dios; y rara vez afirman que Israel conozca a Dios. Antes bien, el conocimiento de Dios es la meta de la humanidad (Jer. 9:24). En su inmensa mayoría los pasajes sobre el conocimiento de Dios tienen que ver con una exhortación, aspiración o promesa (1 Cr. 28:9).

Este conocimiento de Dios es la meta del Reino de Dios y se cumplirá en la consumación escatológica. Jeremías habla de un futuro nuevo pacto en el que Dios escribirá su Ley en el corazón, y se hará realidad la comunión del pacto. "Y no enseñará más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: conoce a Jehová; porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice Jehová; porque perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado" (Jer. 31:34). Esta misma verdad se presenta en la versión griega de Oseas 6:2-3: "En el tercer día nos resucitará, y viviremos delante de él. Y conoceremos, y proseguiremos en conocer a Jehová". Conocer al Señor es vivir ante Él, tener vida eterna.

El conocimiento en Juan

Aunque en realidad hay algunas coicidencias entre el lenguaje juanino del conocimiento de Dios y el de la tradición Hermética,[21] el contenido es totalmente diferente. En Juan el conocimiento es una relación experimental. Existe una relación íntima y mutua entre el Padre y el Hijo; a su vez, Jesús conoce a sus discípulos, y ellos le conocen; y al conocerle, conocen también a Dios. "Conozco mis ovejas, y las mías me conocen, así como el Padre me conoce, y yo conozco al Padre" (10:14-15). La separación del

[21] C. H Dodd, *Interpretation*, 50-51.

mundo de los discípulos se debe a que conocen a Jesús, mientras que aquél no le conoce (17:25). Gracias al conocimiento íntimo entre el Padre y el Hijo, éste puede mediar el conocimiento de Dios a sus discípulos (14:7).

La importancia de la misión de Jesús de conducir a las personas al conocimiento de Dios puede apreciarse en la afirmación que se repite varias veces de que el mundo, al contrario que sus discípulos, no le conoce (1:10; 8:55; 16:3; 17:25). Sin embargo, la misión de Jesús debe extenderse por medio de sus discípulos, los cuales deben demostrarse un amor tan especial que el mundo pueda llegar al conocimiento de Jesús a través de Él (17:23).

El conocimiento de Jesús incluye el conocimiento del significado de su misión. Es el enviado del Padre (17:8, 25); es el "yo soy" que viene para hablar la palabra de Dios (8:28); él y el Padre moran el uno en el otro (10:38), aunque el Hijo es completamente dependiente del Padre (17:7).

Debería resultar obvio que el conocimiento de Dios del que habla Juan es diferente al conocimiento hermético. Esencialmente tiene que ver con una relación personal. El conocimiento de Dios en Juan está mediado por la carne, por medio de la Palabra que se hizo carne. *Pneuma* en Juan no equivale a *nous,* es el Espíritu Santo de Dios presente en la persona de Jesús. El conocimiento de Dios está mediado por la fe, no por la supresión de los sentidos corporales. Las personas no ignoran a Dios porque se entreguen a los placeres corporales sino porque rechazan a Jesús. Más aún, el conocimiento de Dios no lleva a la unión del yo con Dios sino a una vida de amor y obediencia. Así pues, mientras que Juan utiliza un lenguaje helenista, "lo hace con el fin de presentar de una forma apologética lo que es un concepto típicamente hebreo del conocimiento".[22] En realidad, este conocimiento de Dios puede verse como la bendición escatológica prometida en el Antiguo Testamento. Si la vida eterna es la del Siglo Venidero que Jesús ha traído a los seres humanos, entonces no debemos sorprendernos de que ésta se explique en términos del conocimiento de Dios, que es, desde la perspectiva del Antiguo Testamento, una bendición escatológica. Si la presencia de la vida eterna es escatología hecha realidad, también lo es el conocimiento de Dios. La comunión íntima con Dios prometida como una bendición en su Reino escatológico se ha acercdo a la humanidad en Jesús.

La visión de Dios

Este conocimiento de Dios se asocia también con una visión de Él. "Si me conocieseis, también a mi Padre conoceríais; y desde ahora le cono-

[22] O. Piper, "Knowledge," *IDB* 3:45.

céis, y *le habéis visto*" (14:7). El judaísmo creía que la visión de Dios era imposible en esta vida; era una bendición reservada para la hora de la muerte o para el Siglo Venidero.[23] Como las bendiciones del Siglo Venidero ya han llegado a la humanidad, en Juan la visión de Dios puede hacerse realidad. Ésta es, sin embargo, una experiencia mediada. Sigue siendo cierto que "a Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer" (1:18). Pero como Cristo ha venido al mundo, aquél que le ha visto ha visto al Padre (14:9); el que lo contempla, contempla a aquél que lo ha enviado (12:45). Por esta razón, en este Evangelio se enfatiza mucho ver y contemplar a Cristo (1:14; 6:36, 40; 9:37; 14:19; 16:16-17).

Es obvio que esta "visión de Dios" difiere totalmente del misticismo de la tradición Hermética. La visión de Dios que presenta Juan no es ni extática ni mística; es una confrontación y un reconocimiento personal, mediados por Jesús.

Conocimiento de la verdad

Bibliografía: C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), 65-75; E. Hoskyns y N. Davey, *The Riddle of the NT* (1947), 26-34; R. Bultmann, "Al_theia," *TDNT* 1:232-57; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 170-78; S. Aalen, "Truth: A Key Word in St. John's Gospel," en *Studia Evangelica*, ed. F. L. Cross (1964), 2:3-24; L. J. Kuyper, "Grace and Truth: An OT Description of God and Its Use in the Fourth Gospel," *Int* 18 (1964), 3-19.

Si la vida eterna se puede definir en función del conocimiento de Dios, tiene como paralelo el conocimiento de la verdad. "Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" (8:32). Sin duda alguna, en Juan hay una relación íntima entre vida y verdad: Jesús es el camino, la verdad y la vida (14:6). Es la verdadera luz (1:9) y al mismo tiempo la vida de la humanidad (1:4). Ofrece conocimiento del *verdadero* Dios (17:3), lo cual significa vida para ellas. Es el pan verdadero (6:32) que ha venido del cielo para dar vida (6:33).

En el texto acerca de conocer la verdad (8:32) Dodd cree que la "verdad" equivale al ámbito de la realidad pura, e ignora casi totalmente las asociaciones hebreas que subyacen a la misma en la LXX.[24] Este conocimiento de la verdad es una concepción griega típica, y que tal conocimiento traiga la libertad también armoniza con el pensamiento griego.

[23] H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar*, 1:207ss.
[24] C. H. Dodd, *Interpretation*, 159, 176.

No cabe duda de que un griego, al leer estas palabras las entendería en términos del pensamiento helenista como hace Dodd. "Verdad" en griego designa la realidad en contraposición con la falsedad o con la simple apariencia e irrealidad, y este dicho sugeriría a la mente griega la libertad por medio de la aprehensión intelectual de la realidad. Esto parece muy distinto al concepto hebreo de "verdad" (*emeth*), que es "constancia", "fiabilidad", o "firmeza, fidelidad" (*emunah*). Dodd señala que *aletheia* es primordialmente una categoría intelectual mientras que *emeth* es una categoría moral,[25] y ha realizado un estudio fascinante de los cambios de significado del hebreo *emeth* a la *aletheia* de la Septuaginta, donde la "fidelidad" de Dios pasa a ser la "verdad" abstracta en Dios.[26]

Sin embargo, es una solución demasiado fácil de un problema muy complejo proponer un simple contraste entre la "fidelidad" hebrea y la "verdad abstracta" griega e interpretar a Juan en función de lo último. Si bien el concepto juanino de "verdad" está sin duda relacionado con el concepto griego de realidad, su significado fundamental debe encontrarse frente al trasfondo hebreo. El apoyo de esta tesis exige un breve repaso del concepto veterotestamentario de *emeth*.

La verdad en el Antiguo Testamento

Cuando *emeth* se aplica a personas o cosas significa su fiabilidad y su condición como dignas de confianza. La persona que actúa con *emeth* tiene una conducta fiable porque reconoce los vínculos familiares y amistosos y actúa con lealtad (Gn. 24:49; 42:16: 47:29; Jos. 2:14). Un testigo "verídico" (un testigo *emeth*) es aquél en cuya palabra se puede confiar porque se corresponde con los hechos (Pr. 14:25). Usada así, *emeth* se aproxima al griego *aletheia*, "realidad". Las acciones, palabras, informes o juicios son *emeth* – fiables – porque se corresponden con los hechos (Dt. 13:14; 22:20; 1 R. 10:6; 22:16: Pr. 12:19; Zac. 8:16). "Simiente *emeth*" (Jer. 2:21) es una semilla en cuya cualidad se puede confiar. "Una paz *emeth*" es una paz digna de confianza, perdurable (Jer. 14:13). "Justicia *emeth*" es una justicia en la que se puede confiar, una justicia genuina (Ez. 18:8).

Emeth adquiere un uso significativo en el Antiguo Testamento cuando se describe a Dios, o mejor aún, cuando se describe la naturaleza de los actos de Dios. *Emeth* no describe primordialmente a Dios en sí mismo, sino la naturaleza de sus acciones cuando trata con su pueblo. Se puede confiar en Dios; no es arbitrario ni caprichoso. Por tanto su pueblo puede confiar en que su trato con él es *emeth* – fiel. Con frecuencia se une *emeth*

[25] *Ibid.*, 173.
[26] C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 67-75.

con *hesed*, que designa la lealtad de Dios en el cumplimiento de sus promesas y de su pacto.[27] Dios manifestó su *hesed* y su *emet* guiando al siervo de Abraham para que encontrara esposa para Isaac (Gn. 24:27). Manifestó su *hesed* y su *emet* a Jacob haciendo que prosperara en la casa de Labán (Gn. 32:10). Su *hesed* y su *emet* se pusieron de manifiesto de una forma especial cuando dio el pacto en el Sinaí (Éx. 34:6) y son el fundamento del trato de Dios con su pueblo.[28] Dios también muestra su *emet* castigando a los malos (Sal. 54:5); actúa de acuerdo con lo que es. El Dios *emet* (2 Cr. 15:3; Jer. 10:10) no es el custodio de alguna entidad abstracta llamada "verdad" o perteneciente al ámbito de la verdad eterna en contraposición con la apariencia; es el Dios en el que se puede confiar, que está en condiciones de actuar, y cuyo cuidado por su pueblo es seguro. Claro está, esto nos lleva a un concepto del verdadero Dios contrastado con los dioses falsos o irreales; pero Él es el verdadero Dios porque puede actuar, porque puede visitar la tierra con juicio y con bendición, y porque sus actos son dignos de confianza y fiables. El pueblo de Dios debe, por tanto, glorificarle de tal modo que su h*esed* y *emet* se hagan evidentes, y los gentiles no puedan burlarse preguntándose, "¿Dónde está ahora su Dios?" (Sal 115:1-2).

La *emet* de Dios también es escatológica. La salvación futura del Israel restaurado significará la manifestación del *emet* de Dios prometido a Jacob, y el *hesed* prometido a Abraham (Mi.7:18-20). Dios morará entre su pueblo y será "a ellos por Dios en verdad y en justicia" (Zac. 8:8). Este perfeccionamiento de la comunión entre Dios y su pueblo será la última manifestación de su *emet*.

Como respuesta a los actos de *emet*, Dios busca la respuesta de las personas en *emet*. Los que temen a Dios son llamados personas *emet* (Éx. 18:21; Neh. 7:2), es decir, personas que responden fielmente al *emet* de Dios. Él siempre actúa con *emet*, pero el ser humano responde frecuentemente con maldad (Neh. 9:33). Se invita a las personas a servir a Dios con *emet* (Jos. 24:14; 1 S. 12:24), a caminar en *emet* (1 R. 2:4; 2 Cr. 31:20; Sal. 26:3; 86:11; Is. 38:3). En esencia *emet* se convierte en *la voluntad revelada de Dios*.

Esto proporciona un trasfondo que permite entender afirmaciones en las que "verdad" o *emet* se utiliza en solitario. El deseo de Ezequías de ver "paz y *emet*" en sus días (2 R. 20:19) se refiere simplemente a "seguridad" (RV), pero a una seguridad que es el resultado de la fidelidad de Dios, el cual protege a su pueblo. El fracaso de *emet* es una situación en la que las

[27] *Hesed* se traduce frecuentemente por "tender mercies" ("tiernas misericordias") en KJV pero es mucho más preciso traducirlo por "steadfast love" ("amor imperecedero") en RSV.

[28] Ver 2 S. 2:6; Sal. 25:10; 40:10, 11; 57:3; 61:7; 86:15; 89:14;108:4; 111:7-8; 117:2; 146:6.

personas no viven de acuerdo con la voluntad revelada de Dios (Is. 59:15; Dan. 8:12). Cuando "la *hesed* y la *emet* se encontraron", y "la verdad brotará de la tierra" (Sal. 85:10-11), Dios manifiesta su salvación, llenando la tierra de gloria y dando a su pueblo lo que es bueno (Sal. 85:9, 12). Cuando Jerusalén se convierta en una ciudad de verdad (Zac. 8:3), será el lugar donde se manifieste la voluntad de Dios y su pueblo responda a la misma, y por tanto gozará de su salvación.

La verdad y el conocimiento de Dios son conceptos que están relacionados. La desobediencia de Israel significa que "no hay *emet* ni *hesed*, ni conocimiento de Dios en la tierra" (Os. 4:1). Sin embargo, la salvación futura de Israel se describe con las palabras "y te desposaré conmigo en fidelidad [*emunah*, palabra emparentada], y conocerás a Jehová" (Os. 2:20).

La verdad en Juan

"Es obvio que para Juan la *aletheia* es la *emet* del Antiguo Testamento."[29] Está claro en los dos primeros usos de la palabra al comienzo del libro: "Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad" (1:14), "pues la ley por medio de Moisés fue dada, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo" (1:18). "Gracia" y "verdad" equivalen al *hesed* y *emet* del Antiguo Testamento, así que la interpretación juanina del Cristo encarnado debe hacerse de acuerdo con la comprensión de la historia redentora del Antiguo Testamento. Debe notarse que éste es el único lugar del Nuevo Testamento en el que aparecen juntos los equivalentes del *hesed* y *emet*. El amor del pacto (*hesed*) y la constancia (*emeh*) que Dios ha manifestado a lo largo de la historia de Israel han llegado ahora a su plenitud en la encarnación. De hecho, este cumplimiento de los actos redentores de Dios en la historia es de tal embergadura que establece un claro contraste con todo lo que Dios ha hecho en el pasado; porque la plena comprensión de la gracia y la verdad de Dios, que nunca pudo alcanzarse en la Ley mosaica, ahora se encarnan en Cristo.

Estos dos dichos indican que todas las manifestaciones anteriores del *hesed* y del *emet* de Dios apuntaban, de hecho, hacia la acción de Dios en Cristo. El contraste entre la ley y Cristo no es absoluto, como se demuestra en 5:39, donde el Antiguo Testamento no es un fin en sí mismo sino un testigo de la verdad (5:33) que está en Cristo (ver también 5:46; 1:45). La comparación entre la Ley y Cristo parece sugerirse en las palabras de 1:16:

[29] O. Piper, "Truth," *IDB* 4:716.

"De su plenitud tomamos todos, y gracia sobre gracia". "Como el don inextinguible de Dios, el evangelio se contrapone a la Ley".[30]

Por tanto, cuando Cristo dijo: "Yo soy la verdad" (14:6), quiere decir que es la revelación plena y la encarnación del propósito redentor de Dios. La venida de Cristo es la manifestación de la fidelidad de Dios a sí mismo, de su propósito ininterrumpido de dar a conocer su voluntad salvífica. Toda su misión fue dar testimonio de esta verdad (18:37). En este contexto, la "verdad" está íntimamente asociada con el reinado de Jesús (*basileia*). Es rey; pero a Pilato, Jesús le dijo que su gobierno redentor no procedía del mundo, y que no se establecería por la fuerza.

Ahora podemos comprender las ideas de este estudio acerca de la "verdad". "Conoceréis la verdad" (8:32) significa llegar a conocer el propósito salvífico de Dios tal y como se da en Cristo; la libertad prometida es libertad del pecado (8:34), la cual no se podía alcanzar en el antiguo pacto, sólo puede alcanzarse por el Hijo (8:36).

Esta comprensión redentora de la verdad puede ilustrarse mejor con el adjetivo *alethinos*. Esta palabra griega tiene el sentido de algo que es genuino y no falso. Se utiliza en varias ocasiones en la LXX para traducir *emet* con el significado de "digno de confianza", "fiable".[31] Zacarías 8:3 es muy interesante. Cuando Dios regrese a Sión para morar en medio de su pueblo, Jerusalén será llamada *polis he alethine*. Este dicho es de difícil comprensión para un griego que no conozca el texto hebreo, y la lengua griega no puede traducir con exactitud el significado del texto hebreo, de que Jerusalén será una ciudad en la que las personas han respondido a la revelación de Dios de sí mismo y caminan con lealtad de acuerdo con sus preceptos.

El uso juanino de la palabra griega *alethinos* hace referencia a lo"real", pero es lo real porque es la revelación plena de la verdad de Dios. "La verdadera luz" (1:9) no se refiere a las luces falsas e irreales de las religiones paganas, sino a la luz parcial que la precedió. Juan fue en un sentido luz (5:35), pero Cristo fue la luz plena. El "pan verdadero" (6:32) es el que satisface el hambre espiritual en contraste con el maná que solo mantenía la vida corporal. Cristo es la verdadera vid (15:1) porque proporciona la fuente de vida real para los que moran en él frente a la pertenencia a Israel como la vid de la dispensación anterior (Jer. 2:21; Sal. 80:8-16; Ez. 15:1-8). Los verdaderos adoradores (4:33) que han de ser creados por la nueva revelación en Cristo se contraponen a los judíos que piensan que deben

[30] E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), 120.

[31] Ver p.e., Éx. 34:6; 2 S. 7:28; 1 R. 10:6; 12:24; Sal. 18:10; 85:15; Pr. 12:19; Jer. 2:21; Dn. 10:1 (Teodoción); Zac. 8:3.

adorar en Jerusalén y con los samaritanos que adoran en Gerizim. Esto no significa que su adoración fuera falsa o irreal; pero después de que la verdad haya llegado a la humanidad en la persona de Jesús, las personas deben adorar ahora instalados en esta verdad. De ahora en adelante ellas son los verdaderos adoradores, es decir, adoradores cuya respuesta está determinada por la revelación de Dios de la verdad. Esta idea hebrea expresada en griego fácilmente nos lleva a la idea de adoradores verdaderos frente a aquellos cuya adoración es irreal; pero el énfasis no está en la realidad o irrealidad de la adoración, sino la revelación de la verdad que lleva a la adoración a su plena realidad.

Dios es el "verdadero Dios" (17:3) no porque haya dioses falsos o irreales, sino porque es el Dios que en la misión de Cristo actúa con coherencia con lo que es, con la relación que existe entre el Creador y un mundo pecaminoso,[32] y con su propósito redentor. Así pues, se aprecia una reiteración frecuente del hecho de que Dios es verdadero (3:33; 7:28; 8:26; cf. 1 Jn. 5:20).

La verdad de Dios no sólo se encarna en Cristo, también se manifiesta en su palabra, porque habla la verdad (8:40, 45) y vino a dar testimonio de la verdad (18:37). Esta verdad no es sólo la manifestación de lo que Dios es, sino que se trata de su presencia salvífica en el mundo. Por consiguiente, todo lo que Jesús hace y ofrece es verdadero (7:18; 8:16), es decir, de acuerdo con su naturaleza y con el plan de Dios.[33] Este propósito redentor es la palabra de Dios (17:6, 14) y es, en sí mismo, la verdad (17:17), es uno con la persona de Jesús mismo (1:1).

Esta manifestación de la verdad de Dios va más allá de la misión terrenal de Jesús. Después de separarse de los discípulos, Jesús enviará a otro Ayudador (*parakletos*), el Espíritu Santo, al que se llama "Espíritu de verdad" (14:17; 15:26; 16:13; cf. 1 Jn. 4:6; 5:7), porque su misión también tiene que ver con la realización del propósito redentor de Dios en el mundo. Ésta consistirá en dar testimonio de Cristo que es la verdad (15:26), es decir, dirigir la atención de las personas hacia lo que Dios ha hecho en Jesús. Guiará a los discípulos a toda verdad (16:13). En el contexto juanino, esto no se refiere tanto a una comprensión intelectual de verdades teológicas como a una comprensión personal plena de la presencia salvífica de Dios que ha venido a la humanidad en Jesús. Las "muchas cosas" que Jesús todavía no ha podido manifestar a los discípulos (16:12) implican una explicación ulterior de lo que pertenece a su persona y obras de salva-

[32] O. Piper, "Truth," *IDB* 4:716.

[33] *Loc. cit.*

ción. La obra del Espíritu gira en torno a Cristo ("me glorificará") ofreciendo una comprensión más amplia de lo que le pertenece (16:14). Esta misión del Espíritu también se describe con las palabras "os hará saber las cosas que habrán de venir" (16:13). Esto no debería entenderse primordialmente como predicciones de eventos futuros, sino como la consumación futura del plan redentor de Dios en Cristo. Si la encarnación significa el final de una larga serie de actos redentores en los que Dios ha revelado su *emet*, queda todavía para el futuro la consumación de su obra redentora en Cristo. Esto es también la explicación de la verdad; y es la obra del Espíritu guiar a los discípulos de Jesús a esta verdad.

La manifestación de la verdad exige una respuesta de los hombres. "El que practica la verdad viene a la luz" (3:21; cf. 1 Jn. 1:6). Esta es una expresión totalmente hebrea, que en el Antiguo Testamento quiere decir actuar de una forma fiable en términos de relación familiar y de amistad (Gn. 24:49; 47:29; Neh. 9:33). En Juan, practicar la verdad significa responder a la revelación de Dios de su verdad en Cristo de la forma adecuada. Es "rectitud de habla, de motivación y de acción, basada en la revelación histórica de Dios".[34] Otra forma de describir esta respuesta es recibir la palabra de Cristo, porque "todo aquel que es de la verdad, oye mi voz" (18:37; cf. 10:3; 16:27). Esto equivale a recibir a Cristo mismo (1:11-12), a nacer de nuevo (3:3). Significa ser morada del Espíritu de verdad (14:17), y de la verdad misma (2 Jn. 2). Todo esto no es sino un comentario de las palabras con las que se inició este estudio: "Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" (8:32). El órgano de recepción no es la mente sino la totalidad de la persona. Los conceptos griegos de "mente" y "razón" no juegan ningún papel en el Cuarto Evangelio.[35]

Así como Jesús vino para dar testimonio de la verdad, encarga a sus discípulos la misma tarea para después de su partida (17:18). Jesús se había "santificado a sí mismo", es decir, se había dedicado a su misión (17:19); y al enviar a sus discípulos a un mundo extraño para que la continúen, ora para que también ellos sean "santificados en la verdad" (17:17, 19). Esto significa que los discípulos también deben dedicarse a la verdad. Así como Jesús se entregó completamente a la tarea de cumplir el propósito redentor del verdadero Dios, sus discípulos deben entregarse sin reservas a dar a conocer al mundo la verdad de Dios, su palabra.

[34] E. Hoskyns y N. Davey, *The Riddle of the NT* (1947), 29.
[35] S. Aalen, "Truth," *StEv* 2 (1964), 9.

La verdad en Juan no tiene nada que ver con el ámbito platónico de la realidad pura y eterna; se trata de un concepto soteriológico que designa lo que Dios ha hecho en Jesús. Juan no habla en ninguna parte de la verdad que existe en el cielo y que viene al mundo. Encuentra su realidad en lo que Dios ha hecho en Jesús para la salvación del ser humano.[36] La vida eterna, el conocimiento de Dios, el conocimiento de la verdad: todos son conceptos redentores que designan el cumplimiento del plan redentor de Dios en Jesús.

[36] Ibid., 23.

Capítulo 21

La vida cristiana

Bibliografía: W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 151-74; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 179-86; G. L. Phillips, "Faith and Vision in the Fourth Gospel," en *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (1957), 83-96; A. Corell, *Consummatum Est* (1958), 128-39; R. Bultmann, "Pisteu_," *TDNT* 6:174-228; R. Schnackenburg, *John* (1968), 1:558-75; J. Painter, "Eschatological Faith in the Gospel of John," en *Reconcilation and Hope*, ed. R. Banks (1974), 36-52; U. C. Von Wahlde, "Faith and Works in Jn 6:28-29; Exegesis or Eisegesis?" *NT* 22 (1980), 304-15.

Lo único que Jesús exige de las personas para que puedan recibir la vida eterna que Él ofrece es la fe, creer. Esto en Juan se presenta de una forma más explícita que en los Sinópticos. La fe juega un papel importante en los Sinópticos, pero terminológicamente, por lo menos, es primordialmente en Dios, la presencia y el poder cuyo reinado Jesús proclamó. Los Sinópticos hablan a menudo de tener fe o creer sin ningún objeto específico. Se asocia sobre todo con los milagros de curación de Jesús. Al hombre que tenía la hija enferma, él le dijo, "No temas, cree solamente" (Mc. 5:36). Y también: "Al que cree todo le es posible" (Mc. 9:23). También se presenta el objeto de la fe:"Tened fe en Dios" (Mc. 11:22). Esta fe significa confianza completa en el poder y bondad de Dios, y en su voluntad de bendecir a los que confían en Él.

Sin embargo, hay lugares donde la fe se dirige directamente a Cristo. Mateo 18:6 habla de los "pequeños" que creen en Jesús.[1] Él buscaba que se creyera en él como Mesías, lo cual se refleja en las palabras de burla de los escribas y sacerdotes: "El Cristo, Rey de Israel, descienda ahora de la cruz, para que veamos y creamos" (Mc. 15:32). Esto también se aprecia en la exigencia de Jesús de que se le confiese delante de la humanidad (Mt. 10:32 = Lc. 12:8; cf. Mc. 8:38). Su destino cuando venga el Hijo de Hombre se determinará por la relación que se tenga con Jesús. Estos pocos textos reflejan algo que está solo implícito en los Sinópticos, que Jesús exigía fe en sí mismo.[2]

Lo que está implícito en los Sinópticos se explicita en Juan. *Pisteuo* se encuentra diez veces en Marcos, once en Mateo y nueve en Lucas. *Pisteuo* está treinta veces en Juan, dieciocho con el dativo, trece veces con *hoti*, treinta y seis con *eis*, once con *en* (3:15), y una vez con el acusativo neutro (11 :26b). Es evidente que en el Cuarto Evangelio la fe desempeña un papel en la salvación que está totalmente ausente de los Sinópticos. El verbo *pisteuo*[3] aparece de acuerdo con toda una gama de formas. Se puede utilizar, como en el griego clásico, con el dativo, para referirse simplemente a creer que algo o alguien es genuino, confiar en él (4:21, 50). También se puede utilizar con este significado con el acusativo.

El sentido simple de creer y aceptar la veracidad de los testimonios respecto a la persona y misión de Jesús es fundamental para la idea juanina de fe. Se pide a las personas que crean el testimonio de las Escrituras (2:22), de Moisés (5:46) y sus escritos (5:47), y aún más, que crean en las palabras (2:22; 4:50; 5:47b) y obras (10:38) de Jesús, lo cual significa creer en Jesús mismo (5:38, 46b; 6:30; 8:31, 45, 46; 10:37, 38a). Creer en Jesús y en su palabra significa creer en Dios (5:24).

Esta fe tiene que ver con la aceptación de la misión mesiánica de Jesús. Esto se ve con claridad con el uso de *pisteuo hoti*. El contenido de la fe es que Jesús es el Santo de Dios (6:69); que es el Cristo, el Hijo de Dios (11:27); que Dios lo ha enviado (11:42; 17:8, 21); que es uno con el Padre (14:10-11); que ha venido del Padre (16:27, 30); y que es el "yo soy" (8:24; 13:19). Esta fe en la persona de Jesús es el camino a la vida y la razón por la cual se escribió el Evangelio (20:31).

[1] *Pisteuo eis*. El apoyo textual para el versículo paralelo en Mc. 9:42 está dividido, pero el apoyo para esta versión es tan fuerte que algunas traducciones (RV, DHH, NVI, NRSV) incluyen "en mí".

[2] R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (1965), 35.

[3] El sustantivo *pistis* aparece a menudo en el Nuevo Testamento, aunque nunca en el Cuarto Evangelio, y en la Primera Carta aparece sólo en 1 Jn. 5:4. La mejor solución, en cuanto a la ausencia en Juan del sustantivo en favor del verbo, es que quiso evitar la posibilidad de que se entendiera la fe sólo como Teología correcta. Ver Jud. 3; 2 P. 1:1.

Que esta fe implica más que una Teología correcta se aprecia en una peculiar expresión juanina, *pisteuo eis*. Esta es una expresión cristiana única que no tiene paralelo en el griego secular ni en la LXX,[4] y puede derivarse de la expresión hebrea *he'min be*.[5] Sin embargo, como la LXX no traduce la preposición hebrea por *eis* sino que utiliza el dativo simple, es más probable que la expresión *pisteuo eis* sea una creación cristiana propia,[6] formada para expresar una relación personal de compromiso entre el creyente y Jesús. Esto puede justificar el paralelismo entre la expresión de creer y el bautismo. Uno debe creer en (*eis*) Cristo o en el nombre de Cristo (1:12; 2:23; 3:18) y ser bautizado en Cristo (Ro. 6:3; Gá. 3:27) o *en* el nombre de Cristo (1 Co. 1:13; Mt. 28:19; Hch.8:16). Como el bautismo en Cristo representa unión con él en la muerte y novedad de vida (Ro. 6:4-5), así también la fe en (*eis*) Cristo significa identificación personal con él. Obviamente es mucho más que asentimiento intelectual a ciertos hechos, que se sobrentienden, o una formulación correcta del credo, aunque incluya verdades acerca de Cristo. Significa la respuesta de la totalidad de la persona a la revelación que ha sido dada en Cristo. Implica mucho más que confianza en Jesús; es una aceptación de Jesús y de todo lo que afirma ser y una consagración de la vida a Él. "El compromiso no es emocional sino que implica la voluntad de responder a las exigencias de Dios según se presentan en Jesús y por Jesús".[7]

Que la fe significa compromiso completo y unión personal entre el creyente y Cristo resulta evidente por otros términos equivalentes a ella. Creer significa recibirle (1:12; 5:43; 13:20), recibir el testimonio (3:11), recibir las palabras de Jesús (12:48; 17:8).

El hecho de que la fe y la visión estén intimamente relacionadas también es algo que se afirma frecuentemente. "Esta es la voluntad del que me ha enviado: que todo aquel que ve al Hijo, y cree en él, tenga vida eterna" (6:40). Obviamente "ver al Hijo" es algo más que una visión física. Jesús ya era físicamente visible a todos lo que se le acercaban. "Ver al Hijo" significa reconocerle como tal. Muchos vieron a Jesús pero no creyeron (6:36). Nadie ha visto nunca a Dios (1:18); pero Jesús ha traído la visión de Dios a las personas. "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (14:9).

[4] C. H. Dodd, *Interpretation*, 183; R. Bultmann, *TDNT* 4:203. La expresión está en Hechos (10:43; 14:23; 19:4), en Pablo (Ro. 10:14; Gá. 2:15; Fil. 1:29), en 1 Pedro (1:8) y en 1 Juan (5:10, 13). Sólo aparece una vez en los Sinópticos: Mt. 18:6 = Mc. 9:42.

[5] C. H. Dodd, *Interpretation*, 183. La LXX no utiliza *eis* sino *pisteuo* con dativo. La traducción de esta expresión en la KJV, que varía entre "to believe in" ("creer en") y "to believe on" ("creer acerca de"), produce confusión.

[6] A. Oepke, *TDNT* 2:432.

[7] R. E. Brown, *John*, 1:513.

Fe y señales

Bibliografía: A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels* (1941), 114-22; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (1963), 88-109; P. Riga, "The Use of 'S_meion' in St. John's Gospel," *Int* 17 (1963), 402-24; R. E. Brown, "Signs and Works," *John* (1966), 1:525-32; idem, "The Gospel Miracles," *NT Essays* (1968), 218-45; M. De Jonge, "Signs and Words," *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977), 117-40; D. K. Clark, "Signs in Wisdom and John," *CBQ* 45 (1983), 201-9; C. Koester, "Hearing, Seeing, and Believing in the Gospel of John," *Bib* 70 (1989), 158-97; M. M. Thompson, "Signs and Faith in the Fourth Gospel," *BBR* 1 (1991), 89-108.

En Juan encontramos dos palabras características relacionadas con creer: "señales" (*semeia*) y "obras" (*erga*). Ambas se utilizan en conexión con los milagros. Este lenguaje es diferente al de los Evangelios Sinópticos donde los milagros de Jesús suelen ser descritos como "actos de poder" (*dynameis*), término que no se encuentra en Juan. A veces los Sinópticos hacen referencia a los milagros de Jesús como "obras" (Mt. 11:2; Lc. 24:19), y utilizan la palabra *semeion* para referirse a ellos (Mt. 12:38-39; 16:1-4; Lc. 23:8). Sin embargo, en los Sinópticos los milagros juegan un papel diferente al del Evangelio de Juan.[8] En ellos *dynameis* son actos de poder que ponen de manifiesto la irrupción del Reino de Dios en la Historia. Los milagros de Jesús no son pruebas externas de sus afirmaciones, sino, y fundamentalmente actos con los que establece el Reino de Dios y derrota el reino de Satanás.[9] En Juan los milagros son obras poderosas que reivindican a la persona y la misión de Jesús y ponen de manifiesto la presencia del Dios que los hace, en las palabras y las acciones de Jesús. En los Sinópticos el exorcismo es la prueba más importante de la presencia real del gobierno de Dios (Mt. 12:28). En Juan no hay exorcismos, y tampoco relaciona los milagros con la destrucción del poder de Satanás, aunque este tema esté presente (Jn. 12:31).

Las "obras" de Jesús son sus acciones, principalmente las milagrosas (5:20; 9:3). Aunque la palabra *erga* no se utiliza de forma clara para hacer referencia a las obras no milagrosas, es probable que estén incluidas, porque *erga* se usa para designar las acciones tanto buenas como malas de los judíos que demuestran que son o hijos de Abraham o hijos del demonio (8:39, 41). En este pasaje, *erga* tiene que ver con una cualidad básica de la vida manifestada en la conducta. Del mismo modo, las acciones de Jesús

[8] R. N. Flew, *The Miracle-Stories of the Gospels* (1941), 114.
[9] FALTA NOTA 9 EN EL ARCHIVO DE WORD

reflejan que el Padre está presente en ellas (10:32). De hecho son las obras de Dios mismo (10:37-38), porque Él está presente y activo en Jesús (14:10). Ellas dan testimonio del hecho de que Jesús es el enviado de Dios (5:36; 10:25), y deberían conducir a sus testigos a la fe en él (10:38;14:11).

Que *erga* designa toda la actividad de Jesús y no sólo sus milagros se demuestra porque la forma singular, *ergon*, puede utilizarse con respecto a su ministerio en su totalidad. Su verdadera comida es cumplir la obra de Dios (4:34). Al final es consciente de haber cumplido su obra (17:4).

Algunas de las obras de Jesús se llaman señales (*semeia*) y claramente hacen referencia a actos milagrosos. Una "señal" es una obra poderosa de Jesús que representa un evento revelador y redentor. Juan no menciona tantos milagros como los Sinópticos – siete en total: la conversión del agua en vino en Caná (2:1-11); la curación del hijo de un noble (4:46-54); la curación en el estanque de Betesda (5:2-9); la multiplicación de los panes (6:4-13); andar sobre las aguas (6:16-21); la curación del ciego (9:1-7); y la resurrección de Lázaro (11:1-44). En su mayor parte son designados con la palabra *semeion* (2:11; 4:54; 6:2, 14, 26; 9:16; 11:47; 12:18). Juan hace una selección deliberada de algunos de los milagros de Jesús, y esto resulta evidente porque afirma que él hizo muchas otras señales (20:30; 2:23; 11:47; 12:37). El autor expresa con sus propias palabras el significado teológico de ellas: "Éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios" (20:31). Las señales, igual que las obras, dan testimonio de la presencia y del poder de Dios en la persona de Jesús (3:2). No cabe la menor duda de que el evangelista creía realmente en su historicidad, aunque no son fines en sí mismas. Su sentido es revelar la acción redentora de Dios en Jesús. La transformación del agua en vino en Caná simboliza la esterilidad del judaísmo (las vasijas vacías) y el vino nuevo la era mesiánica (Mc. 2:22; Jn. 2:24; Am. 9:13; Zac. 10:7). La alimentación de los cinco mil es una representación del banquete mesiánico mencionado a menudo en el Antiguo Testamento y en los Sinópticos.[10] Juan interpreta la multiplicación de los panes como un símbolo del pan de vida como lo único que satisfará el hambre humana más profunda. La resurrección de Lázaro ilustra el hecho de que la vida eterna que está presente en Jesús es, de hecho, la vida de la resurrección escatológica hecha realidad de forma espiritual en la Historia (11:25). Estos milagros entendidos en su totalidad son de la clase que los judíos esperaban que precederían a la era mesiánica.[11] Esto es análogo a la respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos de Juan en

[10] G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), 204; J. Jeremías, *The Parables of Jesus* (1963), 117s. Ver Is. 25:6.
[11] Ver K. H. Rengstorf, *TDNT* 7:246.

los Sinópticos. En sus obras se están cumpliendo las profecías del Reino Mesiánico (Mt. 11:2ss.).[12]

La cuestión de la relación entre las señales y la fe no es sencilla, porque los datos parecen moverse en dos direcciones diferentes. En algunas ocasiones las señales tienen el propósito de guiar a la fe en Jesús (2:23; 6:14; 7:31; l0:42). Por otra parte, están aquellos que vieron las señales y no creyeron (6:27; 11:47; 12:37). Además, Jesús a veces censura a los judíos porque no quieren creer si no ven señales (4:48; 6:30). La respuesta debe buscarse en una especie de tensión entre las señales y la fe. Ésta es necesaria para reconocer el verdadero significado de aquéllas y de su testimonio de Jesús; para los que no tienen fe, las señales son simplemente prodigios que carecen de sentido. Para los que responden, son medios que confirman y profundizan la fe. Es obvio que las señales de Jesús no se dirigen a imponer la fe.[13] Por otra parte, sus obras proporcionan un testimonio suficiente a aquellos que son capaces de ver lo que está sucediendo en su misión. Ellas serán tanto un medio de condenación como una confirmación a los ciegos de su condición de pecado. "Si yo no hubiese hecho entre ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado; pero ahora han visto y me han aborrecido a mí y a mi Padre" (15:24).

Esto lleva a la conclusión de que Juan no utiliza un lenguaje uniforme para referirse a creer, sino que reconoce diferentes niveles de fe. Aunque en algunas personas las señales no producen fe, en otras dan lugar a una fe superficial que reconoce en Jesús a un enviado por Dios pero sin llegar al compromiso total que requiere una fe auténtica. Las señales que Jesús hizo en Jerusalén en la Pascua llevaron a muchos a "creer en su nombre" (2:23), pero Jesús "no se fiaba de ellos, porque conocía a todos (...) sabía lo que había en el hombre" (2:24-25). Nicodemo reconoció que Jesús era un enviado de Dios por sus señales (3:2); pero esto no era suficiente, necesitaba nacer de nuevo. Después de la curación de un enfermo, muchos "siguieron" a Jesús por sus señales (6:2). Después de la multiplicación de los panes, muchos confesaron que era el profeta que esperaban (6:14). Sin embargo, aunque esta afirmación refleja un poco de fe, ésta es inadecuada, porque después de la explicación de Jesús de que los panes no señalaban un Rey victorioso (6:15) sino un cuerpo humano destrozado (6:51), "muchos de sus discípulos volvieron atrás, y ya no andaban con él" (6:66). El Evangelio parece indicar que una cierta aceptación de las señales no es

[12] G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 154.

[13] Ver R. E. Brown, *John*, 1:412; K. H. Rengstorf, *TDNT* 7:251. En esto Juan está de acuerdo con los Sinópticos (Mt. 4:5-7), donde Jesús se niega totalmente a realizar obras poderosas que llevarían a quien las viera a la fe por miedo.

verdadera fe. No es suficiente impresionarse con los milagros como maravillas hechas por el poder de Dios; deben también entenderse como una revelación de quién es Jesús, y de su unidad con el Padre.[14]

Esto se pone de manifiesto por el hecho de que Jesús se reserva su mejor alabanza para aquéllos que, sin haber visto ninguna señal, creen (20:29). Esta fe sin señales no es simple credulidad sino una verdadera respuesta al testimonio de los discípulos, tanto hablado (17:20) como escrito (20:31). La fe es siempre una respuesta humana al testimonio, ya sea el de Juan el Bautista (1:7, l5, 34), el de las palabras de Jesús (3:11; 8:14, 18), el de las obras de Jesús (5:36; 10:25), el de las Escrituras (5:39), el de otras personas (4:39), el del Paracleto (15:26), o el de los discípulos (15:27; 19:35).

Gloria

Las señales que dan testimonio de Jesús revelan también la *doxa* divina, la gloria de Dios. Este término tiene sus raíces en el Antiguo Testamento. El significado básico de *doxa* es "alabanza", "honor", y Juan lo utiliza con este sentido, para referirse a la alabanza y honor de las personas que Jesús despreció (5:41; 7:18). La única *doxa* que vale la pena es la que se da a Dios (7:18; 12:34). Sin embargo, *doxa* traduce el hebreo *kabod*, que se refiere a las manifestaciones visibles de la presencia y del poder de Dios. Él es invisible, pero su presencia se hace evidente con actos visibles de gloria (Éx. 16:10; 24:16; 1 R. 8:11). La gloria de Dios también es un concepto escatológico. En el Día del Señor, su gloria se manifestará y llenará la tierra (Is. 60:1-3; 66:18; Ez. 39:21; 43:1).

En el Nuevo Testamento, gloria es primordialmente un concepto escatológico, que se refiere a la manifestación visible de Dios al final del siglo para establecer su Reino (Mc. 8:38; 10:37; 13:36). Esta gloria será compartida por los creyentes (Ro. 8:18; Col. 3:4). En Juan, *doxa* tiene connotaciones escatológicas, pero no en el mismo sentido que en el resto del Nuevo Testamento. La muerte-resurrección-ascensión de Jesús es su glorificación (7:39; 12:16, 23; 13:31). En su última oración, Jesús pide ser glorificado "para contigo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese" (17:5). Él vino de la gloria de la presencia del Padre y regresará a ella después de su muerte. Un día sus discípulos la compartirán (17:24). Esto hace referencia a la consumación futura, cuando los seguidores de Jesús contemplarán su gloria desvelada en la Deidad.[15] Sin embargo, en Juan, a diferencia de los Sinópticos, la gloria de Dios se pone de manifiesto en el ministerio de Jesús. Los Sinópticos relatan la transfigura-

[14] R. E. Brown, *John*, 1:531.

[15] C. K. Barrett, *John*, 429.

ción, cuando se hizo visible la gloria de Jesús (Mc. 9:2-8 y paral.) – episodio que no se encuentra en Juan. Pero Juan difiere de los Sinópticos al hacer de todo el ministerio de Jesús una manifestación de la gloria de Dios. Esta es otra de las ideas clave de Juan. "Aquel Verbo fue hecho carne (...) y vimos su gloria" (1:14). Después del primer milagro de Caná, Juan dice que en él manifestó su gloria, "y sus discípulos creyeron en él" (2:11). Su muerte en la cruz fue la acción más importante para glorificar a Dios (21:19). Esta gloria, manifestada en Jesús, obviamente estaba velada.[16] Sólo podía verse a través de los ojos de la fe. "¿No te he dicho que si crees, verás la gloria de Dios?" (11:40). Aún así, llevó a la fe; "y sus discípulos creyeron en él" (2:11). Es obvio que el milagro de Caná y la crucifixión no fueron actos gloriosos para muchos de sus observadores. No hay indicios de que los siervos que en Caná llenaron de agua las grandes tinajas y sacaron el vino vieran gloria alguna en esto; sólo *sus discípulos* creyeron en él. La crucifixión no fue un acto de gloria *en el momento en que ocurrió*, ni siquiera para los discípulos. Juan pone de relieve cuán difícil fue para Tomás creer que Jesús había resucitado (20:25). Para él la cruz significaba sólo la muerte cruel e ignominiosa de su maestro. La gloria de Dios se manifestó en su humillación y sufrimiento, visible sólo para los ojos de la fe. Es obvio que cuando Juan habla de que Jesús manifestaba su gloria, lo hace desde una comprensión posterior a la resurrección. Se trata de una interpretación de la vida de Jesús desde su exaltación.[17]

Fe y conocimiento

Obviamente en el Cuarto Evangelio hay una íntima relación entre fe y conocimiento, porque los objetos de ambos son los mismos. Algunas veces estas dos ideas aparecen íntimamente asociadas. Los discípulos de Jesús "han conocido verdaderamente que salí de ti, y han creído que tú me enviaste" (17:8). Jesús pide por la unidad de sus discípulos para que el mundo crea (17:21) y conozca (17:23) que es el enviado de Dios. Sin embargo, estos dos conceptos no son exactamente sinónimos. Se dice que Jesús conoce al Padre pero nunca que cree o tiene fe en Él. Dos versículos sugieren que el conocimiento es la seguridad a la que conduce la fe. "Nosotros hemos creído y conocemos[18] que tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente" (6:69). El conocimiento es para Jesús una posesión innata; pero para las

[16] Riga compara las señales juaninas con las parábolas de los Sinópticos, ya que ambas revelan y ocultan la verdad. P. Riga, "The Use of Semeion St John's Gospel," *Int* 17 (1963), 402-24.

[17] G. Kittel, *TDNT* 2:249.

[18] Tiempo perfecto: *egnokamen*.

hombres es el resultado del discipulado. "Si vosotros permaneciereis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" (8:31-32). Que el conocimiento proceda a veces de la fe (16:30; 18:8) hace imposible diferenciarlos como etapas inicial y final de la experiencia cristiana. Sin duda se excluye la posibilidad de que haya dos niveles de cristianos: principiantes y avanzados. Es obvio que el "conocimiento nunca puede llevarnos más allá de la fe o dejarla atrás. Puesto que todo conocimiento comienza por la fe, también permanece en la fe. Del mismo modo, toda fe debe llegar al conocimiento. Si cualquier conocimiento procede de la fe, ésta se consuma en conocimiento. El conocimiento es, por tanto, un elemento constitutivo de la fe genuina"[19].

Predestinación

Algunos pasajes de Juan parecen reflejar una idea especial de predestinación, a saber, que sólo los elegidos de Dios podrán llegar a la fe. Los discípulos de Jesús constituyen un rebaño que su Padre le ha dado. "Todo lo que el Padre me da, vendrá a mí, y al que a mí viene, no le echo fuera" (6:37). "Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no lo trajere (6:44; ver 6:65). "No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto (15:16). Personas sabias que son "de Dios" y oyen su palabra con fe (8:47; 18:37).

Con estos textos hay otros en los que la incredulidad se atribuye al fallo moral humano. El apego de los seres humanos al mal les impide venir a la luz (3:19). Buscan su propia gloria y no la de Dios (5:44). Sus acciones demuestran que son hijos del demonio (8:44). Son ciegos porque voluntariamente se niegan a ver (9:39-41).

Juan no se esfuerza en reconciliar la predestinación divina y la responsabilidad humana. No ve contradicción alguna en que la fe represente una decisión libre de la voluntad de la persona y al mismo tiempo se deba al don de la gracia de Dios. Esto aclara el hecho de que la decisión de fe no sea un logro humano meritorio como las obras judías de la Ley, sino sencillamente la respuesta adecuada, posibilitada por la gracia de Dios, a la revelación dada por Jesús.[20]

Permanecer

Si la fe es la forma de entrar en la vida, permanecer es la única exigencia para continuar en ella. Esta expresión suele llamarse misticismo, pero

[19] R. Bultmann, *TDNT* 6:227.

[20] R. Schnackenburg, *John*, 1:575.

es difícil de definir. Hay una permanencia mutua del creyente en Cristo (6:56; 14:20, 21; 15:5; 17:21) y de Cristo en el creyente (6:56; 14:20, 23; 15:5; 17:23, 26). Esto es análogo al Hijo que permanece en el Padre (10:38; 14:10, 11, 20, 21; 17:21) y al Padre que permanece en el Hijo (10:38, 14:10, 11, 21; 17:21, 23).[21] Una vez se dice que los creyentes están tanto en el Padre como en el Hijo (17:21); y otra que tanto el Padre como el Hijo vendrán para hacer su morada en los creyentes (14:23).

Este "misticismo juanino" es muy diferente al de las religiones helenistas de la tradición Hermética en las que el adorador se hace uno con la deidad en el sentido de ser deificado.[22] En Juan no hay unión de personalidades ni pérdida de identidad humana. No hay prueba de que el misticismo juanino conlleve el éxtasis. Antes bien, se trata de una comunión personal y ética en la que se implica más la voluntad que las emociones.[23] Parece ser algo parecido a la expresión paulina de estar en Cristo, y de Cristo que está en el creyente;[24] pero mientras que en Pablo es algo escatológico en Juan es una comunión personal. Una idea algo más concreta de lo que quiere decir Juan puede verse en otros usos del verbo *meno*. Permanecer en Jesús significa permanecer en su palabra (1 Jn. 2:10), en su doctrina (2 Jn. 9), en su amor (15:9-10), cumplir sus mandamientos (1 Jn. 3:24), amarse unos a otros (1 Jn. 4:16). Para Jesús, morar en sus discípulos significa que su palabra permanece en ellos (5:38), que el amor de Dios mora en ellos (1 Jn. 3:17), que la verdad está en ellos (2 Jn. 2).[25] Contrastando con esto, los incrédulos permanecen en las tinieblas (12:46) y en la muerte (1 Jn. 3:14). Permanecer en Cristo significa mantener íntegra la comunión con él.

La ética juanina

Bibliografía: J. Moffatt, *Love in the NT* (1929), 253-308; L. Dewar, *An Outline of NT Ethics* (1949), 183-200; R. N. Flew, *Jesus and His Way* (1963), 149-77; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), 307-46; M. De Jonge, "Eschatology and Ethics in the Fourth Gospel," *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (1977), 169-91; B. Gerhardsson, *The Ethos of the Bible* (1981), 93-116; W. Schrage, *The Ethics of the NT* (1988), 295-319; E. Lohse, *Theological Ethics of the NT* (1991).

[21] A veces se utiliza el verbo *meno* (permanecer), otras solo la preposición *en* (en); pero la idea es la misma.

[22] Ver cap. 20, "El conocimiento en el pensamiento griego."

[23] A. Oepke, *TDNT* 2:543.

[24] Ver cap. 35.

[25] Las referencias que se hacen en las cartas indican cómo entiende el evangelista la idea de permanecer.

La descripción que Juan hace de la vida cristiana es muy diferente a la de los Sinópticos, sobre todo la de Mateo, quien se preocupa mucho por la justicia del Reino de Dios (Mt. 5:20) y la explica extensamente en el Sermón del Monte. Juan, como los Sinópticos, se preocupa por la conducta cristiana, pero la expresa en términos muy diferentes. Los seguidores de Jesús deben practicar la verdad (3:21). Ésta no es una expresión griega, sino que tiene sus antecedentes en el Antiguo Testamento (Is. 26:10 LXX; ver Tobit 4:6; 13:6) y aparece bastante a menudo en los escritos de Qumrán.[26] En Juan, el término "verdad" tiene una connotación de Jesús como la encarnación del propósito redentor de Dios,[27] y practicar la verdad significa vivir a la luz de la revelación de Cristo. En 1:17 se ve con claridad que Jesús inaugura una nueva era que sustituye a la de la Ley mosaica. Él es aquél al que señalan la Ley y los Profetas (1:45; 5:39). Sustituyendo a la Ley como guía de conducta están las palabras de Jesús (8:51; 12:47; 15:7), que son, de hecho, las palabras de Dios mismo (17:8). Sus discípulos deben oírlas, recibirlas, y guardarlas. Jesús también habla de sus mandamientos, los cuales deben ser acatados por sus discípulos (14:15, 21; 15:10). Además, la creencia en Jesús que conduce a la vida eterna consiste en obedecerle (3:36). Esta vida también puede describirse como hacer la voluntad de Dios (7:17). Estos dichos han llevado a un investigador de la ética a concluir que Juan considera a Jesús como a un segundo legislador, que tiene autoridad plena "en cuanto a fe y moral", y que sus palabras constituyen una segunda Ley, dada por un segundo Moisés.[28] Un análisis más preciso, sin embargo, aclara que lo que Juan quiere decir con las palabras y mandamientos de Jesús se centra en un solo concepto: amor. "Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros, como yo os he amado" (Jn. 15:12). "Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os he amado, que también os améis unos a otros" (13:34). No es decir demasiado afirmar que toda la ética de Jesús y Juan se sintetiza en el amor.

El mandamiento de amar no es nuevo. La Ley mosaica manda: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Lv. 19:18). Sin embargo, su finalidad en el Antiguo Testamento se limita a su contexto, y "se aplica inequívocamente a los miembros del pacto de Yahvé y de una forma no autoevidente hacia todas las personas".[29] El amor fraternal desempeñaba un papel importante en el judaísmo.[30] El *Manual de Disciplina* descubierto en Qumrán,

[26] En cuanto a referencias, ver R. Schnackenburg, *John*, 1:407s.

[27] Ver arriba, cap. 20, "La verdad en Juan."

[28] L. Dewar, *NT Ethics* (1949), 189s.

[29] J. Fichtner, *TDNT* 6:315.

[30] I Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (First Series, 1917), 150-67.

manda amar a todos los "hijos de la luz" y odiar a todos los "hijos de las tinieblas".[31] En los Evangelios Sinópticos Jesús presenta un elemento nuevo. Resume todo el contenido de las exigencias de la Ley en el mandamiento: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón", "amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mc. 12:30-31). Sin embargo, redefine quién es el prójimo en la parábola del Buen Samaritano. El prójimo no es un miembro de la familia del pacto, sino cualquier persona que necesite ayuda amorosa (Lc. 10:30ss.). Jesús amplía todavía más su enseñanza al decir: "Oísteis que fue dicho: amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos...y orad por los que os ultrajan y os persiguen" (Mt. 5:43-44). Añade que es natural amar a los amigos; incluso los gentiles lo hacen. Pero los que quieren ser hijos del Padre celestial deben amar incluso a sus enemigos.

De acuerdo con esto, ¿qué puede ser *nuevo* en el mandamiento juanino de Jesús de amarse unos a otros (13:34)? La respuesta se encuentra en las palabras "como yo os he amado". El amor cristiano tiene su modelo en el amor de Jesús, que a su vez refleja el amor de Dios. "Dios es amor" (1 Jn. 4:8), y éste se manifiesta en la entrega de su Hijo a la muerte (3:16). "Hay muy poco en el griego secular o en la LXX que de luz al significado de este *agapao* del Nuevo Testamento".[32] "Como había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" (13:1). La expresión *eis telos* puede muy bien significar "hasta el extremo", hasta morir. La revelación del amor de Dios por la humanidad y la profundidad del amor de Jesús por sus discípulos están en la cruz. Éste es el significado del "nuevo" mandamiento de amor: que la persona entregue la vida por sus amigos (15:13).

Este amor se ilustra con el lavamiento de pies de Jesús a los discípulos. Esta tarea era un deber habitual de un esclavo; era tan despreciable que no se les exigía a los esclavos judíos. Jesús expresó su amor por los suyos humillándose hasta realizar lo que debía hacer un esclavo. No fue un acto desequilibrado; él estaba en plena posesión de sus facultades. Sabía "que el Padre le había dado todas las cosas en las manos (...) y que había salido de Dios y que a Dios iba" (13:3). En realidad, el lavamiento de pies fue en sí mismo la expresión de su plena conciencia de la misión divina. El amor cristiano significa seguir el ejemplo de Jesús. "Vosotros me llamáis Maestro, y Señor; y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, he lavado vuestros pies, vosotros también debéis lavaros los pies los unos a otros" (13:13-14). Esto tiene un paralelismo con las palabras de Jesús en

[31] 1QS 1:9-10. Los hijos de la luz son miembros de la comunión de la secta; todos los demás son hijos de las tinieblas.

[32] C. K. Barrett, *John*, 180.

los Sinópticos: "El que quiera hacerse grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos" (Mc. 10:43-44). El amor significa servicio totalmente desinteresado: la disposición de desempañar la tarea más humilde y servil por los demás.

La comprensión de Juan de la centralidad del amor resulta evidente en su Primera Carta. "En esto hemos conocido el amor, en que él puso su vida por nosotros; también nosotros debemos poner nuestras vidas por nuestros hermanos" (1 Jn. 3:16). "Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida, en que amamos a los hermanos. El que no ama a su hermano, permanece en muerte" (1 Jn. 3:14). "Y éste es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo, y nos amemos unos a otros como nos lo ha mandado" (1 Jn. 3:23). "Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros" (1 Jn. 4:12). Este versículo sugiere que el "misticismo juanino" es un misticismo de amor.

Muchas veces se ha dicho que Juan difiere de los Sinópticos en que no manda amar a los enemigos, sino sólo a los propios hermanos o "amigos" (15:13). Ocasionalmente esto se compara con las enseñanzas de Qumrán donde el amor se limita explícitamente a la comunidad.[33] Pero esto queda equilibrado con las afirmaciones de que Dios amó al mundo (3:16); que Cristo vino para quitar los pecados del mundo (1:29); que es el beneplácito de Dios salvar al mundo (3:17); que Cristo vino a dar vida al mundo (6:33).[34]

La Iglesia

Bibliografía: R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), 172-80; A. Corell, *Consummatum Est* (1958); T. E. Pollard, "'That All May Be One' — and the Unity of the Church in the Gospel and Epistle of St. John," *NT Essays,* ed. A. J. B. Higgins *(1959),* 230-45; P. S. Minear, *Images of the Church in the NT* (1961); E. Schweizer, *Church Order in the NT* (1961), 117-24; N. A. Dahl, "The Johannine Church and History," en *Current Issues in NT Interpretation,* ed. W. Klassen and G. F. Snyder (1962), 124-42; R. Schnackenburg, *The Church in the NT (1965),* 105-13; R. E. Brown, "Ecclesiology," John (1966), 1:cv-cx; S. Pancaro, "People of God in St. John*s Gospel?" *NTS* 16 (1970), 114-29; idem, "The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of John," *NTS* 21 (1975), 396-405; J. F. O*Grady,

[33] F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (1957), 156.

[34] Sobre toda la cuestión, ver V. P. Furnish, *The Love Commandment in the NT* (1972), 146-48. Concluye que aunque la naturaleza restrictiva del mandamiento del amor es evidente eso no excluye necesariamente el amor al prójimo y a los enemigos.

"Johannine Ecciesiology: A Critical Evaluation," *BTB* 7 (1977), 36-44; J. Painter, "Church and Israel in the Gospel of John: A Response," *NTS* 25 (1978), 103-12; R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (1979); H. Griesbrecht, "The Evangelist John*s Conception of the Church as Delineated in His Gospel," *EQ 58* (1986), 101-19.

No hay referencias claras a la Iglesia que se equiparen al pasaje de Mateo 16:18. Sin embargo, es evidente que Jesús, tal como lo describe Juan, espera la formación de un nuevo pueblo de Dios. El término "Israel" aparece algunas veces y siempre como pueblo de Dios. Jesús es el Rey de Israel (1:50); Nicodemo era el maestro de Israel (3:10). Igual que en los Sinópticos, a Jesús le aclaman como Rey de Israel cuando entra en Jerusalén (12:13). Por otra parte, el término "los judíos" (*hoi Ioudaioi*) se convierte en un concepto peyorativo para aquellos que rechazan a Jesús. Éste aparece muchas veces en Juan para referirse a aquellos de Israel que eran ciegos y se negaban a creer. Sin embargo, debemos recordar que los que le siguieron eran judíos, y el término "discípulos" (*mathetai*) se usa muchas veces, tanto como en Mateo. Los discípulos pueden considerarse como una nueva comunión que representa una iglesia embrionaria.[35]

Aunque estamos de acuerdo con Moule en que la Teología del Cuarto Evangelio se ocupa primordialmente del mensaje de salvación para la persona individual,[36] no podemos concluir que Juan considere a la persona aislada de otros creyentes. Su énfasis específico es la unidad de la Iglesia. Así puede verse en el discurso de la parábola del pastor y su rebaño (Jn. 10:1-18). El pensamiento de Yahvé como el Pastor y de Israel como las ovejas es común en el Antiguo Testamento (Sal. 23:1; 28:9; 77:20; 78:52; 80:1; 94:7; 100:3; Is. 40:11; Jer. 23:1; Ez. 34:11). Aquí Jesús está formando un nuevo rebaño, para el que él mismo es la puerta. Quien no entre en el aprisco por ella sino que trate de entrar por cualquier otro medio, "ése es ladrón y salteador" (10:1). Que se trata de un discurso parabólico es evidente, ya que Jesús es tanto la puerta de las ovejas (10:7) como el buen pastor (10:14) al mismo tiempo. Los ladrones y asaltantes deben ser judíos que se creían con la capacidad de guiar a los hombres, aparte de Cristo, hacia el verdadero pueblo de Dios. La referencia quizá indique las pretensiones mesiánicas de aquellos que trataban de traer el Reino de Dios sin relación con la persona de Jesús,[37] o podría designar a los escribas y sacerdotes que pretendían ser los líderes espirituales del pueblo de Dios. La afirmación, "todos los que antes de mí vinieron, ladrones son, y salteadores" (10:8), no puede referirse a los santos del Antiguo Testamento, porque en Juan hay un reconocimiento de líderes divinamente nombrados como Abraham y Moisés. De todos modos, Jesús está formando un nuevo rebaño en contraposición al Viejo Israel. Este nuevo pueblo estará compuesto por judíos y gentiles. Así se refleja en la afirmación: "Tengo otras ovejas que no son de este redil; aquéllas también debo traer, y oirán mi voz; y habrá un rebaño y un pastor" (10:16). La forma más fácil de entender esto es que "este redil" es la comunión de los discípulos judíos de Jesús, mientras que hay "otras ovejas" que representan a los gentiles que deben incorporarse a ese único redil, que debe ser uno solo, porque tiene su unidad en el único pastor.

[35] Ver D. O. Via, "Darkness, Christ and the Church in the Fourth Gospel," *SJTh* 14 (1961), 172-93.
[36] C. F. D. Moule, "The Individualism of the Fourth Gospel," *NT* 5 (1962), 171-90.
[37] Ver K. Rengstorf, "L_st_s," *TDNT* 4:261.

Que los gentiles deben incluirse en el grupo de los discípulos de Jesús se sugiere por el hecho de que algunos griegos fueron a Felipe solicitando ver a Jesús (12:21). Jesús parece censurarles al principio cuando habla de su próxima partida. Pero su respuesta en realidad no es un reproche; es una afirmación implícita de que el único Jesús que puede ser objeto de la devoción de los gentiles es el crucificado y glorificado. "Jesús ya no tiene cabida en un judaísmo que ha rechazado su propio lugar en el propósito de Dios".[38]

Otro versículo que se refiere al futuro pueblo de Dios es la palabra de Caifás, que sin querer hizo una profecía: "Ni pensáis que nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca" (11:50). El significado preciso de "pueblo" y "nación" no es fácil de determinar.[39] Juan sigue diciendo que "Jesús había de morir por la nación; y no solamente por la nación, sino también para congregar en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos" (11:51-52). Los "hijos de Dios" dispersos debe referirse a los gentiles que están destinados, por medio de la fe, a ser incorporados al pueblo de Dios.[40] Pancaro[41] opina que el "pueblo de Dios" se refiere a la comunidad cristiana; pero esto no es importante para el significado global del texto. El pasaje vuelve a poner de relieve la unidad del nuevo pueblo de Dios.

Un último texto que alude al pueblo que Jesús quiere realizar es el discurso en forma de parábola de la vid y los pámpanos (15:1-6). Esta metáfora refleja el lenguaje del Antiguo Testamento acerca de Israel como

[38] C. K. Barrett, *John*, 350.
[39] Ver S. Pancaro, "'People of God' in St. John's Gospel?" *NTS* 16 (1970), 114-29.
[40] J. A. T. Robinson (*Twelve NT Studies* [1962], 120) opina que son judíos de la dispersión.
[41] *NTS* 16, 130-48.

la viña de Yahveh (Jer. 2:21; Ez. 15:1-2; 19:10-14; Sal. 80:9-16). En lugar del Israel apóstata, Jesús es la vid nueva y verdadera, y él y los pámpanos, que existen en unión con él, constituyen el nuevo pueblo de Dios. Los pámpanos de la nueva vid existen de verdad sólo en la medida en que permanecen en Cristo.[42] El fruto es amor: la prueba suprema de la vida cristiana en Juan.[43] La metáfora de la vid y los pámpanos es análoga a la doctrina paulina del cuerpo y sus miembros, en la que Cristo es la cabeza del cuerpo (Ef. 1:22), y al mismo tiempo se identifica con el cuerpo mismo (1 Co. 12:12).

En la última oración Jesús pide por los que han de creer por medio de la palabra de sus discípulos inmediatos (17:20). La esencia de su oración está en la unidad de éstos: "Para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste" (17:21). A menudo se han citado estas palabras para apoyar la unidad orgánica de la Iglesia puesta de manifiesto a través de estructuras externas visibles. Sin embargo, ésta no es la intención primaria del pasaje. La unidad de los creyentes es análoga a la unidad del Hijo con el Padre, y a la de los creyentes tanto con el Padre como con el Hijo. Es posible tener una Iglesia visible única y aún así tener una vida desgarrada por las luchas y las divisiones internas. Esta unidad es mucho más profunda que una estructura organizativa. Así como el Padre y el Hijo son uno pero son personas separadas, la unidad de la Iglesia debe permitir distinciones externas. Unidad no es igual a uniformidad.[44] Sin embargo, la unidad por la que Cristo oró no puede quedar en un ámbito absolutamente invisible y espiritual; tiene que ser tan visible que constituya un testimonio del origen divino de Jesús para el mundo. Esto significa al menos que la unidad de la Iglesia conlleva una comunión cordial y libre y una relación entre las diferentes iglesias. El vínculo que une a todos los creyentes – la persona de Cristo – es más grande y fuerte que las así llamadas distinciones denominacionales que las separan orgánicamente. Pero cuando las características denominacionales se convierten en obstáculos para la comunión cristiana y el amor mutuo, rompen la unidad por la que Cristo oró.

[42] La expresion, "todo pámpano que *en mí* no lleva fruto, lo quitará" no debería perturbarnos como si fuera algo contradictorio, porque se trata de una posición *parabólica*, en la que no se debe insistir en los detalles. Ver la parábola del sembrador, donde muchas semillas germinan y echan raíz en diferentes terrenos, pero por fin mueren (Mt. 13:3-8).

[43] Ver arriba, "La ética juanina."

[44] Ver T. E. Pollard, "That They May All Be One," *ET* 70 (1958-59), 150.

Los sacramentos

Bibliografía: W. F. Flemington, *The NT Doctrine of Baptism* (1953), 85-96; O. Cullmann, *Early Christian Worship* (1953); S. S. Smalley, "Liturgy and Sacrament in the Fourth Gospel," *EQ* 29 (1957), 159-70; A. Corell, *Consummatum Est* (1958); G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 216-32; O. S. Brooks, "The Johannine Eucharist," *JBL* 82 (1963), 293-300; G. H. C. MacGregor, "The Eucharist in the Fourth Gospel," *NTS* 9 (1963), 111-19; V. Ruland, "Sign and Sacrament. John's Bread of Life Discourse," *Int* 18 (1964), 450-62; J. K. Howard, "Passover and Eucharist in the Fourth Gospel," *SJTh* 20 (1967), 329-37; R. E. Brown. "The Eucharist and Baptism in John," en *NT Essays* (1968), 77-152; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970); 183-94; B. Lindars, "Word and Sacrament in the Fourth Gospel," *SJTh* 29 (1976), 49-63; R. W. Paschal, "Sacramental Symbolism and Physical Imagery in the Gospel of John," *TB* 32 (1981), 151-76; K. Matsunaga, "Is John's Gospel Anti-Sacramental? — A New Solution in the Light of the Evangelist's Milieu," *NTS* 27 (1981), 516-24; C. H. Cosgrove, "The Place Where Jesus Is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel," *NTS 35* (1989), 522-39.

Sobre la cuestión de los sacramentos en Juan no hay unanimidad entre los intérpretes contemporáneos. Los estudiosos católicos se inclinan a interpretar a Juan de una forma sacramental. Entre los protestantes, Cullmann tiene una "idea elevada" de la actitud de Juan respecto a los sacramentos.[45] Arguye que uno de los propósitos principales del Evangelio es relacionar el culto de la iglesia del tiempo del evangelista con el Jesús histórico, sobre todo en lo que se refiere al Bautismo y a la Eucaristía. Cree que las alusiones sacramentales forman parte de la esencia misma del Evangelio. Ve el bautismo en la curación del hombre en el estanque de Betesda (5:1ss.), en el lavado de los ojos del ciego de nacimiento (9:7), en el lavamiento de pies de Jesús a los discípulos (13:1ss.), y en la sangre y el agua que brotaron del costado herido de Jesús (19:34). Sin embargo, esto parece muy rebuscado y exige una exégesis forzada.[46] Si hay sacramentalismo en Juan, éste está en sus palabras acerca del nacimiento "del agua y del Espíritu" (3:5), y en el comer la carne de Jesús y beber su sangre (6:54).

Un investigador bautista contemporáneo entiende las palabras sobre el nacimiento del agua y del Espíritu en términos sacramentales. "Agua" designa el bautismo como "la ocasión en que el Espíritu da a la fe la regene-

[45] O. Cullmann, *Early Christian Worship* (1953).

[46] Ver las críticas de parte de S. Smalley, *EQ* 29 (1957), 159-70 y en G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), 216-26.

ración que la califica para el Reino".[47] La nueva vida del Espíritu se comunica en el bautismo. Este autor piensa que Jesús en realidad se refería al bautismo de arrepentimiento de Juan y que les dijo a los orgullosos maestros de Israel que debían someterse humildemente a él y, además, nacer de nuevo de arriba. El agua y el Espíritu son paralelos al arrepentimiento y a la fe. Es muy posible que esto fuera lo que quiso decir Jesús. El evangelista dice que él y sus discípulos bautizaron (3:22-4:1), aparentemente como continuación del bautismo de arrepentimiento de Juan ante la venida del Reino de Dios. Si éste es el significado que quiso darle Jesús, es fácil entender por qué la Iglesia posterior interpretó estas palabras en términos del bautismo cristiano.[48] Sin embargo, es igualmente posible que nacer de agua no se refiera en absoluto al Bautismo. Agua y Espíritu está unidos con una sola preposición y ambos parecen referirse a recibir la vida de arriba. El agua va unida al Espíritu, y no se contrasta con él. En otro lugar Juan utiliza el agua como símbolo de la operación del Espíritu que da vida (4:14; 7:38). Si tanto el agua como el Espíritu pertenecen a las cosas celestiales (3:12) , las cosas de arriba (*anethen*), que están totalmente fuera del ámbito de la realidad de las cosas terrenales y fuera del alcance del ser humano (3:4), el agua difícilmente puede referirse al Bautismo. Además, parece imposible interpretar el agua como un lugar en el que el Espíritu es comunicado, porque el nacimiento de arriba es el nacimiento del Espíritu, el cual, como el viento, "sopla de donde quiere" (3:8), y no se puede restringir a un tiempo y modo precisos. En el Antiguo Testamento, el agua es símbolo de la actividad de Dios para dar a las personas la vida (Is. 55:1-3; Jer. 2:13; 17:13; Zac. 14:8; Ez. 47:9) y a menudo se vincula con la recreación y renovación escatológicas que se llevarán a cabo por el don del Espíritu (Is. 32:15-17; 44:3-5; Ez. 36:25-27; 39: 29; Jl. 2:28). La mención del agua, pues, lejos de ser una referencia literal al sacramento del bautismo, es un símbolo de la purificación espiritual producida por el Espíritu. Más que expresar una idea sacramental, Juan "parece desafiar cualquier sacramentalismo que intuye en sus lectores".[49]

La misma línea de pensamiento puede aplicarse a las palabras sobre comer la carne de Jesús y beber su sangre (6:54). La mayoría de los comentaristas contemporáneos entienden esto como una referencia obvia al pan y al vino de la Eucaristía.[50] Sin embargo, se puede decir precisamente lo

[47] G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, 231.

[48] Ver J. Marsh, *Saint John* (1968), 178.

[49] J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), 190. Toda la exposición de Dunn acerca de esta cuestión es de gran valor.

[50] "Esto apunta inconfundiblemente hacia la Eucaristia". C. K. Barrett, *John*, 247.

opuesto. Comer y beber en este contexto no se refiere a un acto literal sino a una comida y a una bebida en Cristo. Comer su carne y beber su sangre es una forma simbólica de describir el alimento del pan que descendió del cielo. Los padres comieron el maná en el desierto y murieron (6:31, 49); Jesús es el pan que vino del cielo, y que la persona puede comer y beber para siempre. Más que representar una idea sacramental, Juan contrasta el comer literal con el comer espiritual.[51] Concluimos, por tanto, que Juan no es sacramentalista, y esto no sólo por su silencio acerca del Bautismo y de la Eucaristía sino también por su corrección del sacramentalismo literalista y por su énfasis en que los elementos sacramentales son esencialmente símbolos. Con su insistencia en centrar la atención en la actividad del Espíritu que da vida, busca contrarrestar las ideas mágico-sacramentales que ejercían una influencia peligrosa en muchos cristianos.[52] *

[51] Ver J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 189.

[52] *Ibid.*, 194; ver también W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 149-50.

*Mientras que está claro que el autor del Cuarto Evangelio no es sacramentalista, la conclusión de que los Evangelios no contienen ninguna mención de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía es apenas justificable o necesaria. Una referencia literal a los sacramentos de ninguna manera sugiere el simbolismo que subyace.

Capítulo 22

El Espíritu Santo

Bibliografía: H. B. Swete, *The Holy Spirit in the NT* (1910), 129-68; H. Windisch, *The Spirit-paraclete in the Fourth Gospel* (1927, 1968); C. K. Barrett, "The Holy Spirit in the Fourth Gospel," *JTS* 1 (1950), 1-15; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 213-27; W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1953), 299-314; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), 285-93; R. B. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel," *NTS* 13 (1967), 113-32; D. Moody, *Spirit of the Living God* (1968), 150-81; R. E. Brown, "The 'Paraclete* in the Light of Modern Research," *StEv* 4 (1968), 158-65; G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (1970); J. T. Forestell, "Jesus and the Paraclete in the Gospel of John," en *Word and Spirit,* ed. J.Plevnik (1975), 151-97; M. M. B. Turner, "The Concept of Receiving the Spirit in John's Gospel," *Vox Evangelica* 10 (1977), 24-42; E. Franck, *Revelation Taught: The Paraclete in the Gospel of John* (1985); G. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (1987); F. W. Beare, "Spirit of Life and Truth: The Doctrine of the Holy Spirit in the Fourth Gospel," *Toronto Journal of Theology* 3 (1987), 110-25; F. Pack, "The Holy Spirit in the Fourth Gospel," *ResQ* 31(1989), 139-48; G. R. Beasley-Murray, *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel* (1991), 59-84.

Una de las mayores diferencias entre los Sinópticos y el Cuarto Evangelio es el lugar que éste le otorga al Espíritu Santo, sobre todo en el discurso en el Aposento Alto y su enseñanza única sobre el Paracletos. Para valorar esta diferencia, debemos repasar brevemente las enseñanzas sobre el Espíri-

tu Santo en el Antiguo Testamento y en los Sinópticos, además de examinar la idea de espíritu en la religión helenista debido a los antecedentes de Juan.

Pneuma (espíritu) en la religión helenista[1]

Hay, desde luego, mucha variedad en la religión helenista, pero nos preocupa sobre todo el posible contexto gnóstico del pensamiento juanino. Los griegos pensaban que el elemento más esencial del ser humano era la *psyche* [alma], no el *pneuma* [espíritu]. En el dualismo griego, *psyche* contrasta con el cuerpo del mismo modo que el mundo nouménico contrasta con el mundo fenoménico.[2] Sin embargo, a veces *pneuma* adquiere el significado y la función de *psyche*.[3] En el estoicismo, *pneuma* era un poder o una sustancia universal, gaseosa, invisible e ígnea que permeaba todo el mundo visible. "El factor constitutivo del *pneuma* en el mundo griego es siempre su corporeidad sutil y poderosa".[4] En el pensamiento científico y filosófico, *pneuma* como término físico o fisiológico, sigue siendo esencialmente materialista y vitalista. En el pensamiento gnóstico, el poder se concebía como una sustancia, y *pneuma* incluía la idea de sustancia de la vida (*Lebenssubstanz*).[5] Dios es espiritual. En la creación, una sustancia espiritual se unió con la materia; pero anhela la liberación. La redención significa la reunión de todos los destellos del *pneuma*. El Redentor desciende para reunir los remanentes del espíritu y vuelve a ascender con ellos. Los elementos somáticos y psíquicos quedan atrás mientras que el elemento espiritual es entregado a Dios. De este modo el redimido se convierte en un espíritu puro al liberarse de las ligaduras del cuerpo.[6]

Pneuma en el Antiguo Testamento[7]

El *ruah Yahvé* en el Antiguo Testamento no es una entidad separada y distinta; es el poder de Dios, una actividad personal en la voluntad de Dios que logra un objeto moral y religioso. El *ruah* de Dios es la fuente de todo lo que está vivo, de toda la vida física. El Espíritu de Dios es el principio activo que procede de Dios y da vida al mundo físico (Gn. 2:7). También

[1] Ver H. Kleinknecht, *TDNT* 6:334-59; E. Schweizer, *TDNT* 6:389-96.

[2] Esto se presenta en detalle en lo que respecta a Platón, Plutarco y Filón en G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), 13-31.

[3] *TDNT* 6:336.

[4] *Ibid.*, 357. Ver C. H. Dodd, *Interpretation*, 213-20. Dodd también pone de relieve una ambivalencia en los escritos herméticos debido a su mezcla de pensamiento platónico y estoico.

[5] E. Schweizer, *TDNT* 6:390.

[6] *Ibid.*, 394.

[7] Ver W. Bieder, *TDNT* 6:359-75.

es fuente de preocupaciones religiosas, dando lugar a líderes carismáticos, ya sean jueces, profetas o reyes. "El *ruah Yahvé* es un término que se refiere a la acción creadora del único Dios en la Historia que, a pesar de desafiar todo análisis lógico, es siempre actividad divina".[8]

Pneuma en los Sinópticos

Tanto Mateo (1:18) como Lucas (1:35) atribuyen el nacimiento de Jesús al poder creador del Espíritu Santo. Los tres Evangelios relatan la predicación del Bautista sobre la misión del que había de venir y bautizaría con el Espíritu Santo (Mc. 1:8).[9] Todos los Evangelios hablan de su descenso en forma de paloma en el Bautismo de Jesús. Los tres Evangelios dicen que el Espíritu le llevó al desierto durante cuarenta días. Mateo afirma que el poder de Jesús sobre los malos espíritus procede del Espíritu Santo (Mt. 12:28); los otros dos Evangelios lo llevan implícito en el pasaje de la blasfemia contra el Espíritu Santo. Aunque en contextos diferentes, tanto Mateo (12:18) como Lucas (4:18) apuntan hacia el cumplimiento de la profecía de que el Mesías tendrá el Espíritu. Lucas cita una promesa de que el Padre dará el Espíritu a los discípulos de Jesús (Lc. 11:13).[10] Tanto Mateo (10:20) como Lucas (12:12) recogen un importante dicho de que cuando los discípulos de Jesús se enfrenten con persecuciónes, no deben preocuparse sobre lo que tienen que decir, porque "el Espíritu Santo os enseñará en la misma hora lo que debáis decir" (Lc. 12:12). Marcos contiene la esencia de este pasaje en el discurso del monte de los Olivos (Mc. 13:11).

Resumiendo, los Sinópticos están de acuerdo en que Jesús contaba con el Espíritu Santo para cumplir su misión mesiánica, que dicha misión incluiría una presencia general del Espíritu, y que sus discípulos estarían capacitados por él para hacer frente a cualquier dificultad que pudieran encontrar.[11] Nuestra preocupación se centrará únicamente en comparar y contrastar la enseñanza de los Sinópticos con la de Juan.

[8] *Ibid.*, 367.

[9] Mateo (3:11) y Lucas (3:15) agregan "con fuego"; lo cual se omite en Marcos.

[10] Mt. 7:11 usa "buenas cosas" en lugar de "el Espíritu Santo". Probablemente Lucas es secundario.

[11] Este escenario ignora muchos aspectos críticos. C. K. Barrett sostiene que Jesús dijo muy poco acerca del Espíritu Santo porque no preveyó el intervalo entre su resurrección y su parusía (C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* [1947]). Enfatizó los dos grandes actos de *Heilsgeschichte* ("la historia de salvación") no el intervalo entre ellos. "The Holy Spirit and the Gospel Tradition," *ET* 67 (1955-56), 142-45.

El Espíritu Santo en Juan

El panorama descrito en Juan es diferente, lo cual no quiere decir que sea contradictorio. El evangelista, igual que los Sinópticos, refiere el descenso del Espíritu sobre Jesús (Jn. 1:32-34), aunque Juan pone un énfasis diferente; es una señal para el Bautista. Sin embargo, a la luz de un texto posterior, es importante para Juan que Jesús recibiera el Espíritu en el Bautismo. "Pues Dios no da el Espíritu por medida" (3:34). Sin duda Barrett tiene razón cuando dice: "Jesús tiene el Espíritu para poder comunicarlo; y es el don del Espíritu el que distingue de forma preeminente la nueva dispensación de la antigua".[12] Sin duda, es significativo que Juan no describa a Jesús realizando sus señales milagrosas por el poder del Espíritu, como lo hacen los Sinópticos, donde dominan las fuerzas demoníacas por dicho poder. Es congruente con la historicidad de Juan que, a la luz de su pleno entendimiento de la filiación y la divinidad de Jesús, mencione el descenso del Espíritu. ¿Por qué debería el Hijo encarnado de Dios necesitar el Espíritu para cumplir su misión mesiánica? La respuesta debe estar en el convencimiento de Juan de la plena humanidad de Jesús.

El dicho antes citado, "pues Dios no da el Espíritu por medida" (3:34), es difícil de interpretar porque no hay ni sujeto ni objeto para el verbo "da". Sin embargo, este versículo puede entenderse a la luz de lo siguiente: "El Padre ama al Hijo, y todas las cosas ha entregado en su mano" (3:35). Esto sugiere que es el Padre quien da al Hijo la medida plena del Espíritu. Éste es el único pasaje en Juan que implica que por el poder del Espíritu Jesús llevó a cabo su ministerio, elemento bastante destacado en los Sinópticos.

Que Juan concibe a Jesús llevando a cabo su misión con el poder del Espíritu se demuestra por el hecho de que después de su resurrección comunica el Espíritu Santo a los discípulos para equiparles para el ministerio que debían llevar a cabo, y que supondría el perdón de pecados. "'Sopló, y les dijo: recibid el Espíritu Santo. A quienes remitiéreis los pecados, les son remitidos; y a quienes se los retuviereis, les son retenidos'" (20:22-23). Sea como fuere que se interprete este versículo, significa por lo menos que Jesús dotó a sus discípulos del mismo Espíritu que había descendido sobre él en el Bautismo y le había llenado durante su ministerio. Les dota con el Espíritu porque les envía al mundo para que continúen la misión para la que había sido enviado (20:21).

Este pasaje plantea ciertas dificultades a la luz de la venida del Espíritu en Pentecostés, las cuales pueden resolverse de una de las siguientes formas. O bien Juan no sabía nada sobre Pentecostés y usa este relato como

[12] C. K. Barrett, *John*, 148.

un Pentecostés juanino; o bien hubo dos donaciones del Espíritu; o el soplo de Jesús sobre los discípulos fue una parábola dramatizada que promete y anticipa la venida real del Espíritu en Pentecostés. Es difícil pensar que un cristiano de Éfeso del primer siglo no supiera nada de Pentecostés. Es igualmente difícil creer que hubo dos comunicaciones del Espíritu, ya que éste no podía donarse hasta la ascensión de Jesús (7:39), y si él en realidad dio el Espíritu a los discípulos, debemos asumir dos ascensiones (ver 20:17). Además, no hay pruebas de que los discípulos iniciaran su misión cristiana sino hasta después de Pentecostés. No hay una objeción sustancial para pensar que el incidente juanino es una parábola dramatizada cuyo cumplimiento tuvo lugar en Pentecostés.

El don del Espíritu Santo y la bendición subsiguiente para las personas se refleja en otro pasaje: "el que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior correrán ríos de agua viva" (7:38). Esto se cita como un dicho de Jesús. Juan añade este comentario: "Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él; pero aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado" (7:39). Jesús era la fuente de agua viva. Los que beban de este agua nunca más volverán a tener sed (4:14). Sin embargo, Jesús regresaba al Padre y las personas no iban a poder oír más su palabra. En lugar de su presencia personal sus discípulos continuarían su ministerio, y se les daría el Espíritu Santo para que sus palabras y acciones ya no fueran simplemente actos humanos sino canales de la gracia divina. De hecho ellos mismos se convertirían en fuentes de vida para aquellos que escucharan su voz y la creyeran. Sin embargo, este nuevo ministerio no podía formar parte de la economía divina hasta después de la muerte y glorificación de Jesús. El Espíritu vendría a ocupar su lugar para capacitar a los discípulos para hacer lo que no podían hacer en sí y por sí mismos, a saber, conducir a las personas a la fe y a la vida eterna.

La misma idea se refleja en un pasaje sobre el Paracletos: "Mora con vosotros, y estará en vosotros" (14:17).[13] Desde el momento en que los discípulos establecen un contacto con su Maestro, este Espíritu de verdad mora con ellos en el Señor, y ahora, por su partida, estará con ellos.[14] El Espíritu había estado, desde luego, con los santos del Antiguo Testamento, y esto en un sentido real (Sal. 51:10-11). Sin embargo, el Antiguo Testamento habla más a menudo del Espíritu que viene sobre las personas que del Espíritu que está en ellos. El Antiguo Testamento mira hacia la salvación mesiánica cuando al pueblo de Dios se le dará una nueva dimen-

[13] Hay dificultades textuales en este versículo que no podemos examinar. Seguimos la RV.

[14] R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel* (1956), 270.

sión del Espíritu (Jl. 2:28; Ez. 36:26-27). Como Jesús estaba lleno del Espíritu, su presencia significaba que éste estaría de una forma nueva con los discípulos. Sin embargo, Jesús les promete que también ellos van a ser morada del mismo Espíritu. La promesa escatológica debe cumplirse, y debe experimentarse una nueva dimensión de la presencia interna del Espíritu.

El pasaje acerca del nacimiento por el Espíritu es otro ejemplo de cómo Juan integra la pneumatología en su dualismo vertical del mundo de Dios arriba y del mundo humano abajo. Esto está claro en la afirmación "el que no naciere de arriba, no puede ver el reino de Dios". *Anothen* puede traducirse por "de nuevo" (RV, NVI, DHH, RSV) o por "de arriba" (NRSV). Dada la estructura vertical del pensamiento de Juan, "de arriba", es decir, de Dios, encaja mejor en el contexto que "de nuevo".[15] Este nacimiento de arriba es el mismo que el nacimiento por agua y por Espíritu.[16] La idea es, desde luego, que el ser humano no posee la vida, sino que ésta es un don de Dios que sólo puede hacerse realidad con la acción interna del Espíritu Santo que hace del creyente un hijo de Dios. La idea del nuevo nacimiento no difiere de la paulina de ser bautizado en Cristo y así entrar en una vida nueva (Ro. 6:4). La metáfora es diferente – nuevo nacimiento, unión con Cristo – pero la teología es la misma. En el pensamiento paulino, las personas llegan a ser hijos de Dios por adopción más que por un nuevo nacimiento (Ro. 8:15-16).

Juan combina lo vertical y lo horizontal con su referencia al Reino de Dios. Sólo los que han nacido de arriba pueden experimentar el Reino de Dios o entrar en él. No hay motivo para identificar el Reino de Dios con el reino de arriba; el lenguaje del reino de Dios es el cielo (Jn. 1:52; 3:13). "La referencia al Reino de Dios refleja la idea sinóptica de los dos siglos y del siglo venidero de gloria. Cuando se revele la gloria del Reino, los que han nacido de arriba entrarán en ella".[17]

Sin embargo, hay en esto también un elemento "escatológico hecho realidad". En el Antiguo Testamento se considera a Dios como el Padre de la nación de Israel (Os. 11:1; Is. 63:16). Sin embargo, en el día de salvación, el pueblo de Dios será llamado "hijos del Dios viviente" (Os. 1:10). Esta expectativa sobrevivió en el período postexílico (*Sab. Salomón* 5:5; *Sal. Salomón* 17:30); y algunas veces a la persona justa se le considera como hija de Dios en la vida actual (Sir. 4:10; 23:1, 4; *Sab. Salomón* 2:13, 16, 18). La palabra en el Evangelio de Juan es esencialmente escatológica, es decir, indica que en algún sentido real ya está presente el nuevo tiempo de salvación.

Dodd interpreta la doctrina de Juan del Espíritu de acuerdo con un dualismo griego. Sólo el nacimiento por el Espíritu "hace posible la *anabasis* del hombre" o ascensión.[18] Sin embargo, esta idea está en desacuerdo con el hecho de que Juan nunca habla de una *anabasis* de las personas, sino sólo de Jesús. Es más bien sorprendente que Dodd no interprete Juan 14:2-3 en función de una *anabasis* de los creyentes al morir para ascender a la casa del Padre en el cielo. Sin embargo, no lo hace. Admite que éste es el lenguaje escatológico tradicional y que las palabras de Jesús, "vendré otra vez" pueden referirse a su parusía.[19] Dodd sí ve en estas palabras la escatología hecha realidad y una transformación de la escatología tradicional. Trata la muerte y la resurrección de Jesús como eventos escatológicos, y el "retorno" de Jesús es en el Espíritu después de su muerte. Debemos concluir que Juan en este caso no tiene nada que ver con el dualismo griego sino con el concepto bíblico básico de la venida de Dios para encontrarse con la humanidad en su existencia histórica.

La comprensión de este Espíritu de acuerdo con una estructura vertical vuelve a hacerse patente en el discurso del pan de vida. Después de dar de comer a los cinco mil, Jesús utilizó los panes como una parábola del pan de vida, que es su carne, dada por la vida del mundo (6:51). Es el pan de vida que descendió del cielo (6:58); pero la palabra sobre su carne sugiere la necesidad de su muerte sacificial.[20] Se debe comer su carne y beber su sangre para tener vida eterna (6:53-54). Ya sea que ésta se refiera o no de forma tangencial a la Eucaristía, significa que el creyente debe obtenerla sólo por la persona de Cristo, entregada por los seres humanos en su muerte. El versículo "el espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha" (6:63)[21] es susceptible de ser malinterpretado, sobre todo tal como lo presenta RV. El pasaje, fuera de contexto, podría reflejar una especie de dualismo griego de un reino del espíritu frente a un reino de la carne, con connotaciones de que el reino de la carne es malo. Esto significaría que las realidades espirituales deben buscarse completamente aparte del reino de

[15] Ver F. Büchsel, *TDNT* 1:378.

[16] Si el agua es una alusión al Bautismo, no hace falta pensar en la regeneración bautismal. En la Iglesia primitiva la profesión de fe en Cristo y el Bautismo eran eventos prácticamente simultáneos. El Bautismo por agua, junto con la confesión de Cristo, era la señal externa de la fe. La purificación con agua tiene antecedentes veterotestamentarios – Ez. 36:25-27.

[17] Ver D. Moody, *Spirit of the Living God* (1968), 153.

[18] C. H. Dodd, *Interpretation*, 226; ver también 224.

[19] Ibid, 395; ver también 393, 405.

[20] C. K. Barrett, *John*, 246.

[21] RV usa "espíritu" con minúscula (también DHH, NRSV; contra NVI). Esto, sin embargo, puede desorientar. Ver R. E. Brown, *John*, 1:295; Barrett, *John*, 251.

la carne. Éste, sin embargo, no puede ser el pensamiento de Juan. "Aquel Verbo fue hecho carne". Carne aquí equivale al reino de la existencia humana que no posee el Espíritu Santo. De hecho, en la Teología juanina es básico que la carne es un vehículo del Espíritu. La cuestión en este caso es que la muerte de Jesús como ser humano y como evento meramente histórico no tiene poder salvífico. Sólo cuando se interpreta y se comprende por medio del Espíritu Santo se convierte en algo salvífico. Éste es el significado del siguiente pasaje: "Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida" (6:63). Sin embargo, algunos no creen (6:64); no han respondido a la iluminación del Espíritu. Para ellos Jesús fue un impostor y un blasfemo que pretendió con falsedades ser el Mesías y el Hijo de Dios.

El contraste entre el reino de arriba y el de abajo está entre el reino del Espíritu Santo y el de la existencia humana. Pero el Espíritu Santo ha entrado en la existencia humana en la persona de Jesús y ha hecho de su carne el camino de salvación. El mismo contraste ha aparecido ya en el pasaje del nuevo nacimiento: "Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es" (3:6). La carne no es mala; es sencillamente incapaz por sí misma de llegar al mundo de Dios y de captar las realidades divinas. Esto se puede conseguir sólo con el descenso del Espíritu a la esfera de la carne, de la Historia humana.

La perspectiva escatológica hecha realidad se ve claramente en las palabras a la mujer de Samaria: "La hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad" (4:23). De nuevo, "espíritu" se refiere al Espíritu Santo y no a una adoración interna "espiritual" opuesta a modalidades externas.[22] Por el contexto se ve esto con claridad: "Dios es espíritu". Como Dios es espíritu, no se puede limitar a un solo lugar, ya sea Jerusalén o Gerizim. Como el Espíritu Santo va a venir al mundo, las personas pueden adorar a Dios donde quieran si él les motiva. Sólo los que han nacido del Espíritu pueden adorar a Dios de la forma que Él quiere ser adorado.

Adorar en verdad, para el griego, significaba adorar en realidad frente a la adoración irreal siguiendo modalidades vacías. Éste, sin embargo, no es el significado juanino. "Verdad" equivale básicamente a la idea veterotestamentaria de la fidelidad de Dios a sí mismo, y por tanto se refiere a lo que Él hace en la venida de Jesús. La verdad vino por Jesucristo (1:17), es decir, por la manifestación plena del propósito redentor de Dios para las personas. Esto está encarnado en Jesús de una forma tan exclusiva, que él

[22] Ver R. E. Brown, *John*, 1:167; R. Schnackenburg, *John*, 1:436; C. K. Barrett, *John*, 199.

mismo es la verdad (14:5). Adorar en verdad, por tanto, es sinónimo de adorar en el Espíritu. Significa adoración mediada por la persona de Jesús, e inspirada por el Espíritu Santo. La forma y el lugar carecen de importancia.

Todos estos pasajes del Espíritu reflejan un dualismo doble. Él viene de arriba – de Dios – pero el Espíritu viene para inaugurar una nueva historia redentora en contraposición a la antigua era de la Ley. Juan no refleja de forma consciente este dualismo, pero subraya con claridad la estructura de su enseñanza sobre el Espíritu.

El Paracletos

En el discurso del aposento alto nos encontramos con cinco pasajes únicos (caps. 14-16), referidos a la venida del Espíritu Santo, al que se le llama Paracletos.[23]

El significado esencial de *parakletos* ha sido fuertemente debatido. Algunos creen que se deriva de una palabra griega cuyo significado viene del verbo *parakaleo*,[24] mientras que otros niegan esta posibilidad.[25] La traducción de algunas versiones, como "consolador", se remonta a una primitiva traducción inglesa (siglo XIV) de Wycliffe que viene del latín *confortare*, que significa fortalecer. Algunos estudiosos contemporáneos creen que los pasajes sobre el Paracletos presentan ciertos aspectos que tienen que ver con la idea de consuelo.[26] La palabra griega tiene un significado bastante definido, "abogado", en el sentido forense, y se aplica en este sentido en 1 Juan 2:1 a Jesús, que es el abogado para con el Padre en el cielo de sus discípulos en la tierra. Éstos son los únicos lugares del Nuevo Testamento en los que aparece esta palabra. El Paracletos en el Evangelio ejerce un ministerio forense para convencer al mundo, pero se trata más de un ministerio fiscal (16:8) que de un ministerio de la defensa. El problema lingüístico está en el hecho de que el Paracletos juanino es sobre todo un maestro que instruye y guía a los discípulos, no un abogado que los defiende.

La solución puede encontrarse en el hebreo *melits*. Se utiliza en Job 33:23 con el significado de "mediador". La idea de mediador, no la palabra

[23] No podemos ocuparnos de aspectos críticos como el de si los pasajes del Paracletos forman parte del Evangelio original o fueron interpolados. Ver los escritos de H. Windisch y G. Johnston en cuanto a este problema. Nuestro interés debe limitarse mayormente a la Teología del Evangelio tal como se nos propone. Sin duda en el Evangelio, el Espíritu Santo, el Espíritu de verdad y el Paracletos son uno y el mismo.

[24] N. Snaith, "The Meaning of the Paraclete," *ET* 57 (1945-46), 47-50; C. K. Barrett, *John*, 385.

[25] J. Behm, "Parakl_tos," *TDNT* 5:804.

[26] Sin embargo, ver J. G. Davies, "The Primary Meaning of Parakl_tos," *JTS* 4 (1953), 35-38.

melits, se encuentra en Job 16:19 y 19:25, con el significado de vindicador. En estos dos lugares el Targum de Job utiliza una palabra prestada, *peraklita*. La palabra hebrea *melits* también aparece en los escritos de Qumrán con el significado de intérprete del conocimiento o maestro,[27] y en otro lugar como mediador.[28] Está claro que *melits* combina la idea de mediador y maestro. Ya que la palabra *peraklita* aparece en el Targum, es muy posible, o casi seguro que tuvo un uso muy extenso tanto en el judaísmo griego como en el palestino durante el siglo I d. C. y más tarde.[29] Además, las ideas de abogar e instruir se combinan en los ángeles mediadores en la literatura intertestamentaria,[30] y en el *Testamento de Judá* 20:1 el "espíritu de verdad" en la persona "da testimonio de todas las cosas y los acusa a todos".[31] Hay, por tanto, en el pensamiento judío antecedentes de una combinación de los papeles de abogado y maestro que parece algo similar al doble uso de *parakletos* en Juan.

La naturaleza del Paracletos

Jesús habló de la venida del Espíritu como de "otro Paracletos" (14:16). Esto implica que Jesús ya ha sido un Paracletos para sus discípulos, y que el Espíritu vendrá para ocupar su lugar y continuar su ministerio entre los discípulos. Este hecho es evidente debido a la semejanza del lenguaje que se utiliza para el Espíritu y para Jesús. El Paracletos *vendrá*; también Jesús ha venido al mundo (5:43; 16:28; 18:37). El Paracletos *procede* del Padre; también Jesús procede (16:27-28) del Padre. El Padre *dará* al Paracletos a petición de Jesús; también dio al Hijo (3:16). *Enviará* al Paracletos; también Jesús fue enviado por Él (3:17). El Paracletos será enviado *en el nombre de Jesús*; también Jesús vendrá en el nombre del Padre (5:43). "El Paracletos es de muchas maneras para Jesús lo que Jesús es para el Padre".[32]

Si el Paracletos es el Espíritu de Verdad, Jesús es la Verdad (14:6). Si es el Espíritu Santo, Jesús es el Santo de Dios (6:69). "Como 'otro paracletos' el Paracletos es, por así decirlo, otro Jesús".[33] Jesús ha estado con los discípulos sólo durante un tiempo muy corto; el Paracletos vendrá para estar con ellos para siempre (14:16).

Es probable que la promesa de Jesús, "no os dejaré huérfanos; vendré a vosotros (14:18), signifique que vendrá a ellos en el Espíritu.[34] Esto quiere decir que la obra de Jesús no se interrumpe con su muerte y glorificación; ni tampoco la comunión que los discípulos han conocido finaliza con su separación de ellos. Tanto su obra como su comunión con los discípulos sigue en la persona del Espíritu. "Habéis oído que os he dicho: voy, y vengo a vosotros. Si me amaráis, os habríais de regocijar porque he dicho que voy al Padre" (14:28). Que haya una venida de Jesús en la venida del Espíritu no quiere decir que su parusía o "segunda venida" al final del siglo no tengan lugar.

Algunos comentaristas han llegado a identificar al Cristo glorificado con el Espíritu.[35] Sin embargo, aunque realmente hay una identidad de función, Juan mantiene una clara distinción: el Espíritu no es Jesús; el Espíritu es *otro* Paracletos. Si hubiera reflexionado sobre ello probablemente habría dicho que Cristo estaba presente en el Espíritu.

En realidad, la expresión que Juan utiliza sugiere que el Paracletos es una personalidad separada, y no el poder divino de acuerdo con el pensamiento del Antiguo Testamento. La palabra que se usa para espíritu, *pneuma*, es de género neutro gramaticalmente hablando, por lo cual cabría esperar que, según las reglas de concordancia gramatical, los pronombres y adjetivos fueran también neutros (así 14:17, 26; 15:26). La corrección de concordancia gramatical no establece nada ni a favor ni en contra de la personalidad del Espíritu Santo. Pero si los pronombres que tienen a *pneuma* como antecedente inmediato están en masculino, sólo podemos concluir que hay una referencia a la personalidad del Espíritu. "Mas el *paracletos*; el Espíritu Santo, a quien (*ho*) el Padre enviará en mi nombre, él (*ekeinos*) os enseñará todas las cosas" (14:26). El mismo tipo de lenguaje está en 15:26: "el Espíritu de verdad, el cual (*ho*) procede del Padre, él (*ekeinos*) dará testimonio acerca de mí". El lenguaje es todavía más vivo en 16:13: "Cuando venga el Espíritu de verdad, él (*ekeinos*) os guiará a toda la verdad". En este caso el neutro *pneuma* se relaciona directamente con el pronombre, pero se utiliza la forma masculina y no la neutra. De acuerdo

[27] 1QH 2:13.

[28] 1QH 6:13. Ver la nota acerca de esta palabra en M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns* (1961), 143.

[29] G. Johnston, *The Spirit-Paraclete* (1970), 99. En cuanto a una síntesis de todo el problema, ver D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology* (1959), 26-37.

[30] En cuanto a referencias, ver J. Behm, "Parakl_tos," *TDNT* 5:810.

[31] Ver R. H. Charles, *Testaments of the Twelve Patriarchs* (1908), 90. El "espíritu de verdad" no es el Espíritu de Dios sino un espíritu de bien contrarrestado por un "espíritu de engaño" que actúa en el hombre. Los dos espíritus están en la Teología de Qumrán.

[32] R. E. Brown, "The Paraclete," *NTS* 13 (1967), 126.

[33] *Ibid.*, 128.

[34] E. Schweizer, "Pneuma," *TDNT* 6:443. Otros opinan que es una promesa de reunión después de la resurrección (C. K. Barrett, *John*, 387). La promesa de que "me veréis" (v. 19) no está en contra de esta interpretación, porque se puede utilizar el mismo verbo para ver la muerte (8:51) y para ver a Dios mismo (12:54).

[35] Ver G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1899), 214-15; E. F. Scott, *The Fourth Gospel* (1906), 343.

con esto debemos concluir que el Espíritu es entendido como una personalidad.[36]

La misión del Espíritu para los discípulos

El Espíritu Santo viene para morar en los discípulos de Jesús. En el Antiguo Testamento hay una incuestionable acción interna del Espíritu de Dios en el corazón del pueblo de Dios. Sin embargo, está claro que en el nuevo pacto, la acción del Espíritu da lugar a una dimensión interna nueva. El Espíritu lleva a cabo una acción en los corazones de los redimidos que va más allá de todo lo que se ha experimentado hasta ese momento. "El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior correrán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él; pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado" (7:38-39). Debido a esta nueva actividad en el corazón de los seres humanos, éstos pueden comunicar ríos de poder vital a otros.

Esta nueva dimensión se contrapone a la actividad del Espíritu en la dispensación anterior. La acción más notable del Espíritu en el Antiguo Testamento es un "ministerio oficial", es decir, el Espíritu dio dones a ciertas personas para que cumplieran oficios concretos en la teocracia, ya que el que ocupaba determinados lugares necesitaba la energía del Espíritu para ejercer su función. El símbolo de esta comunicación oficial del Espíritu era la unción con aceite. El Espíritu dio poder a los jueces (Ju. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6), dotó de sabiduría y habilidad a los constructores del Tabernáculo (Éx. 31:2-4; 35:31) y del Templo de Salomón (1 R. 7:14; 2 Cr. 2:14). Este poder oficial del Espíritu no está asociado con requisitos morales o éticos, porque a veces se daban dones sobrenaturales a un hombre que no era bueno. Balaam, el profeta malo (2 P. 2:15; Ap. 2:14), fue en realidad portavoz del Espíritu de Dios (Nu. 24:2).

Como el Espíritu dotaba a personas para que cumplieran funciones oficiales en la teocracia, cuando alguien no le resultaba útil podía abandonarlo. Por eso el Espíritu salió de Saúl (1 S. 16:14), o de Sansón cuando violó el voto (Ju. 14:6 y 16:20). Probablemente, desde este trasfondo deberíamos entender la oración de David para que Dios no le retirara el Espíritu (Sal. 51:11). David pidió que no se le eliminara como instrumento del Espíritu de Dios como le había ocurrido a Sansón y a Saúl.

La nueva actividad del Espíritu implica una morada permanentemente en el pueblo de Dios. "Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre: el Espíritu de verdad, al cual el

[36] C. K. Barrett, *John*, 402: "Se piensa en el Espíritu en términos personales".

mundo no puede recibir, porque no le ve, ni le conoce; pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros, y estará en vosotros" (14:16-17). Habrá un nuevo poder permanente que constituirá un privilegio para todo el pueblo de Dios, y no sólo para los líderes oficiales.

El Espíritu glorificará a Cristo. Su ministerio es llamar la atención sobre aquél al que representa, revelar a las personas las cosas de Cristo (16:14). Su propósito es dar testimonio de Jesús, el cual ya no estará corporalmente en el mundo (15:26).

Es el Espíritu de verdad (14:17; 16:13), como tal, el que dará testimonio de la verdad y llevará a las personas a una revelación más completa de la verdad redentora: Jesús prometió que el Espíritu dirigiría a sus discípulos a toda verdad (16:13), es decir, a una plena revelación de la mente de Dios en lo que respecta a la redención. Jesús había hablado con autoridad divina. Atribuía la misma autoridad de la Ley a sus enseñanzas. Sin embargo, hay una mayor revelación que todavía debe darse, y que el Espíritu debe dar a los discípulos que completa la verdad. Jesús era consciente de que su instrucción no era completa, porque sus discípulos no estaban capacitados para recibir todo lo que les podía impartir. Antes de la resurrección ellos no entendían el propósito de Dios en la necesidad de la muerte de Su Hijo. Pero después de la muerte y resurrección del Mesías, el Espíritu interpretaría para los discípulos el significado de estas cosas (16:12-13). Les mostraría las "cosas que habrán de venir" (16:13). Probablemente, esta expresión no se refiere únicamente a eventos proféticos para el fin de los tiempos, sino a sucesos futuros en la experiencia personal de los discípulos: la formación de la Iglesia y el depósito de la verdad que sería dado por medio de los apóstoles y los profetas. Tenemos aquí *in nuce* la revelación plena contenida en los Hechos, cartas y Apocalipsis. Este ministerio del Espíritu incluye tanto el recuerdo de las enseñanzas de Jesús, como la comprensión de nuevos ámbitos de la verdad divina (14:25-26).

El Espíritu dará poder a los creyentes. A primera vista, sorprende que Jesús dijera que los discípulos estarían mejor después de que les hubiera abandonado (16:7). Pero las personas iban a ser capaces de llevar a cabo mayores hazañas por Dios cuando el Espíritu Santo viniera y morara en ellas que cuando Jesús estaba corporalmente con ellas; porque la venida del Espíritu significa la infusión de un nuevo poder divino. A la luz de esto debemos entender el pasaje de que los discípulos de Jesús realizarían obras mayores que las que Él hizo, "*porque yo voy al Padre*" (14:12). Estas obras pertenecen, sin duda, al ámbito espiritual y no al físico. Nadie puede realizar una obra superior a la de resucitar a un muerto como Jesús hizo con Lázaro, aunque ya hacía cuatro días que estaba muerto. Las "obras

mayores" consisten en transformar vidas gracias a la acción del Espíritu Santo como resultado de la predicación del Evangelio. Este ministerio incluye el perdón de pecados (Jn. 20:22). Jesús, previendo Pentecostés, prometió a sus discípulos la presencia del Espíritu Divino que les capacitaría para dedicarse al ministerio de la predicación del evangelio. Los que acepten su mensaje experimentarán el perdón de pecados; a los que lo rechacen sus pecados les quedarán retenidos. Sólo porque el representante de Cristo está capacitado por el Espíritu Santo puede dedicarse con éxito al ministerio de apartar a las personas del pecado. Merece especial atención el hecho de que Juan no le atribuya nada extático o maravilloso a la venida del Espíritu. Su función primordial es exaltar a Jesús e interpretar su obra de salvación.

La misión del Espíritu para el mundo

Si la función primordial del Espíritu para los creyentes es la de ser maestro e intérprete, para el mundo es la de ser su acusador. "Y cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. De pecado, por cuanto no creen en mí; de justicia, por cuanto voy al Padre, y no me veréis más; y de juicio, por cuanto el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado" (16:8-11). Jesús describe aquí cómo el Espíritu Santo obrará en el mundo a través de sus discípulos cuando proclaman la verdad que hay en Jesús. Por sí misma, su palabra es sólo palabra humana; pero vigorizada por el Espíritu, tendrá poder de convencer. Convencerá al mundo de pecado, porque el mayor pecado es el de la incredulidad, la cual envió a Jesús a la cruz. El mundo confía en las buenas obras; pero el Espíritu lo convencerá del mayor de los pecados. Convencerá a las personas de que Jesús fue en realidad el justo, como Dios es justo (17:25). Aunque los judíos le condenaron como blasfemo y Pilato mandó crucificarle acusándole de sedición política, su resurrección y ascensión reivindican su afirmación de que era el Santo de Dios (6:69). "El retorno al Padre es el *imprimatur* de Dios en la justicia manifestada en la vida y la muerte de su Hijo".[37] El mundo también será convencido cuando se le presente la proclamación del significado de la cruz y de la resurrección, de que Dios no pasa por alto el pecado, y de que éste no tendrá la última palabra. La muerte de Cristo, de hecho, significa la derrota del príncipe de este mundo,[38] y proporciona la seguridad de que habrá un día de juicio cuando serán juzgados no sólo el príncipe de este mundo sino el mundo mismo.

[37] E. Hoskyns y F. N. Davey, *The Fourth Gospel* (1942), 2:573.
[38] Ver la idea paralela en los Sinópticos en Lc. 10:18.

Capítulo 23

Escatología

Bibliografía: R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* (1913²), 420-31; W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 106-28; G. R. Beasley-Murray, "The Eschatology of the Fourth Gospel," *EQ* 18 (1946), 97-108; C. K. Barrett, "The Place of Eschatology in the Fourth Gospel," *ET* 59 (1947-48), 302-5; R. Bultmann, *Theology of the NT* (1955), 2:3-94; E. Stauffer, "Agnostos Christos," *The Background of the NT and Its Eschatology,* ed. W. D. Davies and D. Daube (1956), 281-99; J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957), 162-80; A. Corell, *Consummatum Est* (1958); D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (1959); R. Summers, "The Johannine View of the Future Life," *Rev and Exp* 58 (1961), 331-47; C. F. D. Moule, "The Individualism of the Fourth Gospel," *NT 5* (1962), 171-90; idem, "A Neglected Factor in the Interpretation of Johannine Eschatology," *Studies in John* (1970), 155-60; D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (1972), 45-135; M. Pamment, "Eschatology in the Fourth Gospel," *JSNT* 15 (1982), 81-85; D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come* (1985); J. T. Carroll, "Present and Future in Fourth Gospel Eschatology," *BTB* 19 (1989), 63-69; N. A.Dahl, "'Do Not Wonder': John 5:28-29 and Johannine Eschatology Once More," *The Conversation Continues,* ed. R. Fortna and B. Gaventa (1990), 322-26; M. J. Harris, *From Grave to Glory: Resurrection in the NT* (1990).

El problema crítico

La enseñanza escatológica del Cuarto Evangelio es una cuestión que necesita someterse a un análisis riguroso. Una comparación superficial entre

los Sinópticos y Juan deja la impresión de que la Escatología no es un tema que preocupe especialmente al Jesús juanino. El tema central del Jesús sinóptico es el Reino escatológico de Dios irrumpiendo en la Historia a través de su persona. La vida eterna es parte de ese Reino. En Juan se menciona el Reino de Dios sólo dos veces (3:3, 5); en su lugar, el mensaje central de Jesús es la vida eterna, que se ofrece a las personas en el presente. Juan carece totalmente de la visión apocalíptica de la parusía del Hijo del Hombre en las nubes del cielo. Sustituye el discurso del monte de los Olivos y su esquema de los eventos de los últimos tiempos con el discurso del Aposento Alto (caps. 13-16) y la venida del Espíritu en lugar de la parusía de Cristo.

Esto ha llevado a muchos estudiosos a la conclusión,de que, o Juan ha transformado radicalmente la tradición sinóptica en un Cristo-misticismo, o depende de una tradición muy diferente de la que están ausentes los elementos apocalípticos.

Ya hace tiempo que un gran experto de la apocalíptica, **R. H. Charles**, en su descripción de la Escatología juanina, atribuyó a Juan la expectativa de una verdadera parusía de Jesús en 14:2-3. Este pasaje no puede interpretarse en el sentido de una venida de Jesús que recibe a sus discípulos en la muerte, debido al pasaje en 21:22: "Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué a ti? Sígueme tú". "Según el Nuevo Testamento, la muerte lleva a los creyentes a Cristo (...) pero en ninguna parte se dice que él vendrá a buscarlos".[1] Sin embargo, insiste en que las palabras sobre la resurrección corporal en 5:28-29 contradicen directamente la resurrección espiritual presente en 5:25-27. "Resultaría difícil encontrar una descripción menos espiritual de la resurrección en la literatura del siglo I d. C."[2] Por esta razón, las palabras en 5:28-29 deben ser suprimidas para que el pasaje recupere su unidad de pensamiento. Y no sólo esto, sino que los dichos sobre "el último día" (6:39, 40, 44, 54; 12:48) deben considerarse como interpolaciones y por tanto no deben ser considerados. Juan cree que la vida resucitada sigue inmediatamente a la muerte; pero su perfecta consumación no se puede alcanzar hasta el fin de todas las cosas cuando el mundo actual desaparezca (1 Jn. 2:17) y Cristo lleve a los suyos al cielo, que es un estado más que un lugar.[3] Charles comete un completo error al mostrar por qué debe haber una consumación si el creyente alcanza la vida resucitada al morir, pues parece más bien que Juan conserva elementos de la Escatología tradicional que son absolutamentes incongruentes con su idea original.

[1] R. H. Charles, *Future Life*, 421.
[2] *Ibid.*, 429.
[3] *Ibid.*, 430.

La opinión de **C. H. Dodd** sobre la Historia de la Escatología del Nuevo Testamento ha tenido una gran influencia en Inglaterra. Cree que el mensaje de Jesús es la proclamación de una irrupción de la vida eterna en el mundo. Jesús tenía en mente un solo y complejo evento, que incluía su muerte, resurrección, ascensión y parusía, en el que el Reino de Dios accede a la Historia. Lo que hizo en realidad fue utilizar un lenguaje apocalíptico para describir esto como una forma simbólica de describir la *alteridad*, el carácter trascendental del Reino de Dios. Cuando la parusía se retrasa, se separa del resto de los eventos cristológicos y se reinterpreta de acuerdo con la apocalíptica judía (2 Ts. 2; Mc. 13). Juan representa el período final de la Escatología del Nuevo Testamento a través de una redefinición de "elementos escatológicos latentes en el kerigma".[4] La perspectiva escatológica sobrevive en la anticipación del momento de la resurrección; pero esto significa que "después de la muerte del cuerpo...los muertos (resucitarán) a una existencia renovada en el más allá".[5] Sin embargo, la Escatología de Juan es tan mística (es decir, la morada de Cristo), sigue tanto el dualismo platónico, que concibe un orden eterno del ser cuyo carácter fenoménico en la Historia es sólo una sombra y un símbolo, de tal forma que la vida eterna "no es una esperanza para el último día".[6] En el pensamiento juanino, "todo lo que la Iglesia esperaba en la segunda venida de Cristo forma parte de su experiencia presente de Cristo por medio del Espíritu".[7] Así pues, el Cuarto Evangelio, que es el más alejado históricamente de Jesús, es el más próximo a Él en su sentido original.[8]

Rudolf Bultmann reinterpreta la Escatología aplicando una hermenéutica existencialista. La venida del Redentor es un "evento escatológico", "el hito de los siglos", de acuerdo con versículos como 3:19; 9:39. Pero piensa que Juan ignora completamente el esquema de la Historia redentora y su escatología, y sigue un dualismo gnóstico expresado en términos mitológicos. Sin embargo, las ideas mitológicas de Juan de un ser divino preexistente que se encarna en la Historia no deben entenderse de forma literal. Juan transforma el dualismo escatológico en un dualismo de la decisión, para lo cual utiliza imágenes simbólicas con el objetivo de poner de manifiesto que el creyente se siente buscado y conocido por Dios y que su propia existencia se pone al descubierto en un

[4] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 155.
[5] C. H. Dodd, *Interpretation*, 364.
[6] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 170.
[7] *Ibid.*, 174.
[8] *Ibid.*, 181. E. Stauffer es otro estudioso que opina que Juan esta más cerca de Jesús que los Sinópticos, que se vieron muy influidos por ideas apocalípticas.

encuentro con Aquél que se revela. Las palabras sobre la venida (14:3, 18, 28) y el lenguaje escatológico "en aquel día" (14:20; 16:23, 26) y "la hora viene" (16:25) no se refieren a algo eterno sino interno. Se trata de: "El triunfo de Jesús cuando la fe emerge en la persona y supera la ofensa que Jesús supone para ella".[9] Sin embargo, hay un estribillo escatológico que aparece en el Evangelio – "en el día postrero" (6:39, 40, 44, 54; 12:48) – y un texto muy claro sobre la resurrección corporal (5:28-29) que "contradice directamente" la resurrección presente en 5:25. Bultmann resuelve el problema afirmando que estos fragmentos escatológicos son interpolaciones redacccionales para hacer que la escatología existencial de Juan armonice con la escatología futurista tradicional.[10]

J. A. T. Robinson piensa que la Escatología no apocalíptica de Juan se aproxima más a la enseñanza de Jesús que los Sinópticos. No sigue a Dodd porque piensa que Juan es un correctivo voluntario de la Escatología apocalíptica de los Sinópticos. Más bien, representa una tradición anterior relacionada con la Palestina meridional e independiente de ellos. La tradición sinóptica ha sufrido una influencia radical de la apocalíptica. Juan representa una tradición que no tiene esa influencia.[11] La Escatología de Juan mira hacia un único día que implica la muerte, la resurrección y la exaltación de Jesús. Los textos sobre una venida futura de Jesús no se refieren a "venir *de nuevo*" sino simplemente a su venida. En ello hay que ver el verdadero fundamento de las palabras de Jesús. Pero esta venida no es un segundo evento escatológico sino la consumación y disfrute de lo que llega a su cumplimiento: la venida de Jesús en el Paracletos. La resurrección inaugura la parusía.[12] Más tarde el pensamiento apocalíptico separó estos dos eventos y reinterpretó la parusía de acuerdo con la apocalíptica judía.

Estas opiniones sobre una Escatología hecha realidad no han convencido a todos los investigadores. Consideran la diferencia entre Juan y los Sinópticos como una cuestión de énfasis teológico, y creen que en realidad Juan comparte los aspectos esenciales de la Escatología cristiana primitiva. **Kümmel** respondió a la interpretación de Bultmann de la Escatología del Cuarto Evangelio con un ensayo en el que dijo que era esencial una Escatología futurista en la estructura del pensamiento juanino. Juan no pretende completar los Sinópticos sino aclarar su verdadero significado. La

[9] R. Bultmann, *Theology*, 2:57.

[10] Ibid., 39. En cuanto a otros lugares donde R. Bultmann violenta estas supuestas interpolaciones para hacer que armonicen con su propia interpretación de Juan, ver pp. 9, 36, 37, 54, 58, y 59. Incluso sugiere que los vívidos pasajes escatológicos en 1 Jn. 2:28; 3:2 pueden ser casos de añadidos de un compilador eclesiástico.

[11] J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957), 163-64.

[12] Ibid., 175-77.

gloria de Dios estaba presente en Jesús pero sólo fue reconocida por algunos que tenían fe. Lo oculto tanto de Cristo como de la salvación tiene que llegar a su fin, y por tanto la manifestación plena de la salvación y el triunfo final sobre la muerte tienen una dimensión futura. Jesús vino de la eternidad al presente como el enviado de Dios. Una persona así, con pasado y presente, también debe tener futuro. Por tanto la esperanza de la parusía y de una consumación escatológica resulta ser un elemento esencial en el pensamiento de Juan. Éste no expresa esta esperanza en términos apocalípticos, porque su preocupación se centra primordialmente en el destino de la persona, no el del cosmos.[13]

Una de las mejores revisiones de la Escatología juanina es la de **W. F. Howard**.[14] Él piensa que no hay conflicto entre la Escatología y el Misticismo de Juan, y recurre a la idea de Kümmel,[15] de que la revelación velada de la gloria de Dios en el Jesús histórico exige un cumplimiento real futuro.

C. K. Barrett representa el punto de vista de muchos estudiosos británicos cuando dice que "ha sido imposible desde la publicación de las conferencias de Dale del Dr. Howard negar la presencia de un elemento tanto místico como escatológico".[16] Insiste en que la eliminación de elementos escatológicos obvios del Evangelio, por parte de Bultmann, se consigue sólo con "el uso de criterios muy acríticos".[17]

C. F. D. Moule ha publicado dos artículos en los que insiste en que la Escatología de Juan es mucho más "normal" de lo que se suele reconocer. Desarrolla lo que dice Kümmel, a saber, que Juan difiere de los Sinópticos en el énfasis que hace de una Escatología "hecha realidad" más que de una futurista porque se interesa más por el futuro de la persona que por el del pueblo de Dios. "La única 'escatología hecha realidad' en el Cuarto Evangelio tiene que ver con algo individual; y esto se aleja mucho de *sustituir* a una Escatología futurista, y sólo debe verse como correlativa".[18]

La estructura escatológica

En un capítulo precedente hemos defendido extensamente la tesis de que hay un doble dualismo que subyace a la estructura del pensamiento de Juan: un dualismo vertical de arriba y abajo, y uno horizontal de presen-

[13] W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien* (1936), 26-28.

[14] W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1946), 106-28.

[15] Ver antes. Howard tiene la traducción de un párrafo del ensayo de Kümmel.

[16] C. K. Barrett, "The Place of Eschatology in the Fourth Gospel," *ET* 59 (1947-48), 302. Ver también su comentario, *John* (1955), 56-58.

[17] *Loc cit.* Este drástico procedimiento de Bultmann hizo que un comentarista le llamara "nuestro Marción del siglo veinte". Ver *ET* 56 (1955-56), 98.

[18] C. F. D. Moule, "The Individualism of the Fourth Gospel," *NT* 5 (1962), 174.

te y futuro. El horizontal (escatológico) no resulta tan obvio como en los Sinópticos. La conversación de Jesús con el joven rico, recogida por los tres Sinópticos, dice que la vida eterna es la del Reino de Dios, y éste pertenece al Siglo Venidero (Mc. 10:17-30). La expresión este siglo – Siglo Venidero se encuentra con poca frecuencia- sin duda constituye la subestructura de la proclamación sinóptica del Reino de Dios.

Aunque Juan enfatiza sobre todo un dualismo vertical de arriba-abajo, el Evangelio nunca pierde de vista un dualismo específico, lo cual se refleja, como ya se ha mencionado,[19] en un texto particular: "El que ama su vida, la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará" (12:25). Esto mismo se menciona en los Sinópticos (Mc. 8:35, paral.) pero sin la expresión "en este mundo". Ya hemos advertido que a veces las expresiones "este mundo" y "este siglo" son intercambiables.[20] Así ocurre en este caso. Dodd admite que "sólo el cuarto evangelista le ha dado una forma que sin duda alude a la antítesis judía de los dos siglos: el que odia su vida *beolam hazzeh* ['en este siglo'] la guardará *leolam habba* ['para el siglo venidero'] y como consecuencia poseerá *hayye haolam habba* ['la vida en el siglo venidero']".[21] Simplemente no es verdad, pues, decir que "un orden espiritual, cósmico, eterno, sustituye en su pensamiento, a una Escatología pasada de moda con su secuencia temporal de los dos siglos".[22] Ante datos tan claros, se presentan dos alternativas: sostener que este dicho es un residuo de la Escatología "tradicional" que no armoniza con la estructura básica de Juan – en realidad, que la contradice abiertamente – o bien tomarlo seriamente y reconocer en este Evangelio un pensamiento escatológico además de un dualismo vertical. Hemos dicho en un capítulo anterior que estos dos elementos no son contradictorios entre sí.[23]

Este punto de vista se ve apoyado por el empleo de la palabra "eterna" (*aionios*), que caracteriza la vida y que implica una expectativa escatológica.[24] Se trata esencialmente de la "vida del siglo venidero".[25]

El dualismo escatológico vuelve a apreciarse en la consideración de "el príncipe de este mundo" (12:31). Esto se corresponde con la expresión paulina "el dios de este siglo" (2 Co. 4:4). Aquí se utiliza *kosmos houtos* ("este mundo") en lugar de *aion houtos* ("este siglo"), más común.[26]

[19] Ver cap. 18.
[20] Ver el principio de cap. 18.
[21] C. H. Dodd, *Interpretation*, 146.
[22] F. C. Grant, *Introduction to NT Thought* (1950), 156-57.
[23] Ver cap. 18.
[24] Ver H. Sasse, *TDNT* 1:209.
[25] C. K. Barrett, *John*, 353; W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, 109.
[26] Sasse, "Kosmos," *TDNT* 3:885.

No hay ninguna razón para rechazar el significado escatológico del Reino de Dios. "El que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios (...) El que no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios" (3:3, 5). Éste es el equivalente juanino de un pasaje sinóptico: "El que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él" (Mc. 10:15). Aquí el Reino de Dios es una realidad presente que debe recibirse ahora y que le hace digno a uno para entrar en el Reino de Dios en el futuro. El presente y el futuro están inseparablemente unidos. No existe ninguna razón para no entender las palabras de Juan de la misma forma. El Reino de Dios es una bendición escatológica. Además, los Sinópticos consideran a los que han recibido el Reino como hijos de Dios (Mt. 5:9, 45).

Resumiendo, debemos recordar que los Sinópticos tienen tanto un dualismo vertical como un dualismo escatológico. El cielo es el reino de arriba donde los hijos de Dios pueden acumular recompensas (Mt. 5:12; 6:1, 20). Si los Sinópticos reconocen un dualismo vertical a pesar de enfatizar lo escatológico, Juan reconoce lo escatológico pero enfatiza lo vertical.

La venida de Cristo

Aceptamos que la idea juanina de la "venida" de Jesús es mucho más compleja que en los Sinópticos. Jesús habla de su partida y de su regreso después de la resurrección. "Todavía un poco, y no me veréis; y de nuevo un poco, y me veréis" (16:16). Aunque Jesús no utiliza el lenguaje de ir y venir, esta idea está presente.

Más aún, hemos concluido que Jesús habla de venir de nuevo en la venida del Paracletos (14:18). Algunos estudiosos han pensado que esta promesa se refiere a la parusía,[27] y que resulta más facil de entender como una referencia a la venida de Jesús en el Espíritu.[28]

Hay otro dicho que sí se refiere a la parusía de Jesús. "Si me fuere y os preparare lugar, vendré otra vez, y os tomaré a mí mismo, para que donde yo estoy, vosotros también estéis" (14:3). Muchos intérpretes insisten en que se trata de la misma venida de Jesús en el Espíritu que se menciona en 14:28. Sin embargo, no se puede determinar que Jesús pretendiera reemplazar la parusía con el Paracletos.[29] Una interpretación que resulta bastante popular es que Jesús viene al creyente en la muerte para recibirlo en el cielo. Sin

[27] Ver G. R. Beasley-Murray, "The Eschatology of the Fourth Gospel," *EQ* 18 (1946), 99; W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, 109-10; L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie* (1962), 116-17. Howard al parecer ha modificado su opinión y ahora considera este dicho como referencia a la aparición pascual. W. F. Howard, "John," *IB* 8:709.
[28] Ver arriba, cap. 22, "La naturaleza del Paracletos."
[29] C. F. D. Moule, "Individualism," *NT* 5, 179; C. K. Barrett en *ET* 59, 304.

embargo, esta idea no se encuentra en el Nuevo Testamento. Lo que más se aproxima es la visión de Esteban del Hijo del Hombre que está a la diestra de Dios para recibirle (Hch. 7:56), pero no se describe como una venida. Dodd admite que en 14:3 "tenemos el enfoque más próximo al lenguaje tradicional de la Escatología de la Iglesia".[30] Dodd compara este pasaje con las palabras de Pablo en 1 Tesalonicenses 4:13-18, las cuales representan la creencia de la época sobre el retorno de Cristo y la reunión de sus discípulos con él, creencia que tiene un eco en 14:3. Robinson también reconoce que este texto equivale a lo que se dice en 1 Tesalonicenses 4:14-17, pero expresado en términos no apocalípticos.[31] Incluso se sugiere que el versículo acerca de la venida de Jesús en Juan 14:3 puede ser la "palabra del Señor" a la que recurre Pablo en 1 Tesalonicenses 4:15.[32]

Esta opinión obtiene su apoyo en las palabras de Jesús a Pedro en relación con el discípulo amado, "si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué a ti?" (21:22). Esto es una referencia clara a la venida escatológica de Jesús, ya que corrió el rumor de que este discípulo no moriría (v. 23). Pero entre la primera y la segunda venida de Jesús está la venida del Paracletos.[33] Además, la parusía se expresa en un lenguaje más tradicional en 1 Juan 3:2. Dodd ignora la fuerza del lenguaje de 1 Juan manteniendo que fue escrita por otro autor.

Es difícil creer que Juan concibiera el suceso redentor como un solo evento complejo que abarcaba la muerte, la resurrección, la ascensión y la parusía (espiritual), como sostienen estudiosos como Dodd y Robinson. Juan presenta un aspecto diferente de la ascensión al concebirla como algo separado de la resurrección. El Jesús resucitado le dijo a María que no lo tocara, porque todavía estaba allí y no se había ocultado de su vista (20:17).[34] "Pero si se acepta que el Evangelio reconoce una *ascensión* (como Lucas), afirmar que esto también conlleva un *retorno*" no es ir más allá de las evidencias.[35] Concluimos pues, que la palabra de Jesús sobre la venida en el Paracletos y su venida escatológica reflejan una tensión entre una escatología presente y una futurista.

Resurrección

La enseñanza de la resurrección en el Cuarto Evangelio tiene que ver tanto con un evento escatológico futuro como con una realidad espiritual

[30] C. H. Dodd, *Interpretation*, 404.
[31] J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957), 178.
[32] *Ibid.*, 25.
[33] T. Schneider, "Erchomai," *TDNT* 2:673.
[34] C. F. D. Moule, "Individualism," *NT* 5, 175.
[35] *Ibid.*, 181.

presente. Hay un énfasis reiterado en la resurrección corporal en el último día cuando los muertos serán resucitados en plenitud de vida eterna; pero también encontramos que la vida que pertenece a la resurrección ha irrumpido en este siglo y está a disposición de las personas en el ámbito espiritual. Este disfrute anticipado de la resurrección es gracias a Cristo que es la resurrección y la vida. Ante la muerte de Lázaro, Jesús dijo: "Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá. Y todo aquél que vive y cree en mí, no morirá eternamente" (11:25-26). La vida resucitada, tanto futura como presente, está en Cristo; el que cree en él, aunque haya muerto físicamente,vivirá de nuevo; y quienquiera que disfrute de la bendición de la vida espiritual en el presente por medio de la fe en él algún día entrará en una existencia inmortal.

La realidad de la vida resucitada en el presente se expresa vivamente en 5:25: "Viene la hora, y *ahora es*, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oyeren, vivirán. Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo" (Jn. 5:25, 26). En cierto sentido la hora que viene ya está aquí y las personas espiritualmente muertas pueden volver a la vida si responden a la voz del Hijo de Dios. Esta enseñanza del goce presente de una realidad futura es otra ilustración de la estructura escatológica básica que se encuentra en todo el Nuevo Testamento, en el cual este siglo y el siglo venidero se han superpuesto de tal manera que las personas que todavía viven en este siglo malo pueden entrar en el goce real de los poderes y bendiciones del Siglo Venidero.

El pleno reconocimiento del significado de este hecho no nos permite, sin embargo, estar de acuerdo con Dodd cuando dice que la resurrección de Lázaro es una ilustración de que la vida eterna por medio de Cristo es algo que se posee en el presente "y no ya una esperanza para el último día".[36] La resurrección., según el Cuarto Evangelio, es tanto algo para su disfrute subjetivo aquí y ahora como una realidad objetiva en la consumación escatológica.

Esta previsión de la resurrección corporal futura aparece en numerosas ocasiones. "Y ésta es la voluntad del Padre, el que me envió: que de todo lo que me diere, no pierda yo nada, sino que lo resucite en el día postrero. Y ésta es la voluntad del que me ha enviado: que todo aquel que ve al Hijo, y cree en él, tenga vida eterna y yo le resucitaré en el día postrero" (6:39-40). "Ninguno puede venir a mí, si el Padre que me envió no le trajere; y yo le

[36] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 170.

resucitaré en el día postrero" (6:44). "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna y yo le resucitaré en el día postrero" (6:54).

Esta resurrección escatológica se describe con gran intensidad en el mismo pasaje en el que Jesús habla de la resurrección como una realidad espiritual presente. Después de afirmar que ha llegado la hora de que los que oigan la voz del Hijo de Dios entren en la vida, dice: "No os maravilléis de esto; porque vendrá la hora cuando todos los que están en los sepulcros oirán su voz; y los que hicieron lo malo, a resurrección de condenación" (5:28, 29). En este pasaje se afirma con claridad que los que gozan de la realidad actual de la vida, los que han sido resucitados de la muerte para pasar a la vida espiritual, en el futuro serán resucitados corporalmente. La clave de esto está en la omisión de la expresión "y ahora es", la cual pone en el presente la resurrección del pasaje anterior; y al añadir las palabras "en los sepulcros", se le da al pasaje una referencia ineludible a la resurrección corporal. Sin embargo, algunos investigadores han descartado el significada de estas palabras. Muchos críticos insisten en que éstas no pueden ser del autor del Cuarto Evangelio ya que se diferencian bastante de la enseñanza de Juan; debemos, pues, reconocer una interpolación posterior a través de la cual se incorpora a la Escatología espiritual del Cuarto Evangelio un elemento extraño. Otros le dan a ambos pasajes un contenido espiritual, pero las palabras "en los sepulcros" hacen esto difícil de aceptar. Otros sugieren que este pasaje contiene una difícil combinación de dos escatologías: la escatología del evangelista y la popular que el autor no podía ignorar totalmente a pesar de estar en desacuerdo. Incluir pasajes como éste produjo la combinación de dos escatologías diferentes, una espiritual y otra realista.[37] Sin embargo, no hay ningún conflicto entre ellas: sólo hay una tensión entre la Escatología hecha realidad y la futurista.

La única interpretación que valora de forma adecuada estas palabras es la que reconoce que habrá una vida en el Siglo Venidero, diferente de la vida de este siglo. Desde esta perspectiva, la Escatología del Cuarto Evangelio está muy de acuerdo con la de los Sinópticos y la del resto del Nuevo Testamento. La vida debe experimentarse en dos etapas: en el presente, en el ámbito espiritual, y en el futuro, en la resurrección del cuerpo. La vida eterna puede disfrutarse aquí y ahora respondiendo a la palabra de Cristo, y ese mismo poder que garantiza la vida eterna a los creyentes durante su existencia terrenal les resucitará después de la muerte para entrar en una existencia renovada en un mundo más allá.

[37] H. H. Guy, *The NT Doctrine of the Last Things* (1948), 165-66.

La importancia de la resurrección en el pensamiento de Juan queda reflejada por su insistencia en la resurrección corporal de Jesús. Al parecer María pudo tocarle (20:17) como para no dejarle. Juan pone de relieve que el cuerpo resucitado de Jesús tenía las cicatrices de la crucifixión (20:25-27). Sin duda, la resurrección corporal tuvo un papel muy importante en el pensamiento de Juan.

El juicio

Así como la vida eterna y la resurrección implican tanto un presente como un futuro, el juicio también se concibe como una separación futura que se llevará a cabo en el último día y como una separación espiritual presente entre las personas dependiendo de su relación con Cristo. El juicio escatológico futuro se afirma en 12:48: "El que me rechaza, y no recibe mis palabras, tiene quien le juzgue; la palabra que he hablado, ella le juzgará en el día postrero". Éste es lenguaje escatológico dirigido hacia un día último en el que los seres humannos serán juzgados. En este caso la norma del juicio serán las palabras de Jesús. Nos encontramos con el mismo pensamiento al final del Sermón del Monte cuando Jesús se refiere al día del juicio (Mt. 7:22) y rechazará a las personas por haber mostrado una simple adhesión externa a sus enseñanzas sin haberlas obedecido. El pensamiento de separación entre buenos y malos también está en el dicho de la resurrección, en el que los que han obrado bien pasarán a la resurrección de vida, y los que han obrado mal a la de juicio (Jn. 5:28, 29). Los justos serán resucitados para disfrutar de la plenitud de la vida eterna; pero los malos experimentarán una resurrección para ser juzgados por sus malas obras.

Este juicio futuro tiene un efecto retroactivo en el presente en la persona de Cristo; y será en esencia la ejecución de la sentencia de condenación que ya se ha decidido de acuerdo con la respuesta de las personas a la persona de Cristo aquí y ahora. "El que en él cree, no es condenado; pero el que no cree, ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios.Y ésta es la condenación: que la luz vino al mundo, y las personas amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas" (3:18, 19). La condenación futura ya está determinada porque las personas no han querido creer en Cristo. Aunque los Evangelios Sinópticos no enfatizan el elemento de la fe en la persona de Jesús, sí encontramos, sin embargo, el mismo pensamiento de que el destino futuro de las personas se basa en su reacción actual a la persona y misión de Jesús. Todo el que reconoce a Jesucristo delante de las personas será reconocido delante del Padre que está en los cielos; pero quien le niegue delante de las personas será negado delante de Él (Mt. 10:32, 33; ver también

Mc. 8:38; Lc. 12:8, 9). Hemos descubierto en nuestro estudio de los Evangelios Sinópticos que el Reino se hizo presente en el mundo en la persona de Cristo, y en él los seres humanos se ven interpelados por el Reino de Dios, lo cual les exige una decisión. En la medida en que ellos responden afirmativamente con fe al Reino que está presente en la persona de Cristo, se incluyen en el Reino futuro en el momento de su venida escatológica. Éste es en esencia el pensamiento expresado aquí, en el Cuarto Evangelio, aunque de una forma algo diferente. El que cree en Jesús en cierto sentido ya ha superado el juicio; y es como si ya estuviera más allá de él habiendo pasado de muerte a vida (Jn. 5:24).

Este reconocimiento del juicio como una realidad espiritual presente no nos permite de ningún modo ignorar el contenido del juicio escatológico. No es correcto afirmar que "la idea escatológica del juicio se ha visto sometida a una reinterpretación concluyente",[38] o que este juicio espiritual sea de hecho el "juicio final" del cual hablaron las profecías y los apocalipsis. El juicio escatológico futuro no se convierte en uno espiritual presente, sino que permanece. Más bien, tenemos de nuevo un ejemplo de la estructura escatológica básica de la Teología del Nuevo Testamento en la que los dos siglos no están divididos totalmente por la parusía, sino que por medio de la encarnación se han superpuesto de tal forma que las experiencias escatológicas asociadas con el Siglo Venidero han entrado en el presente siglo y han ocurrido ya en esencia en la realidad espiritual. Así pues, el juicio, como la resurrección, es todavía una experiencia escatológica futura; pero también es una realidad espiritual presente por la respuesta favorable o desfavorable de las personas, de fe o de incredulidad, a la persona y ministerio de Jesús. Para los que creen, el juicio ya ha tenido lugar, se les ha declarado inocentes o se les ha hallado justos. Para los que no creen, su condenación ya está definida, su juicio es seguro, porque han visto la luz y la han rechazado. Por tanto, el juicio en realidad es la ejecución de una sentencia que ya ha sido pronunciada. El "juicio escatológico 'en el día postrero' es (...) una manifestación última del juicio que se celebra aquí y ahora de acuerdo con la respuesta humana al llamamiento divino y a la exigencia que se hace en Jesucristo".[39]

[38] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 171.
[39] W. F. Howard, "John," *IB* 8:444.

Tercera parte

LA IGLESIA PRIMITIVA

Capítulo 24

La teología de hechos: El problema crítico

Bibliografía: F. F. Bruce, "The Speeches in Acts – Thirty Years After," en *Reconciliation and Hope,* ed. R. Banks (1974), 53-68; C. J. Hemer, "Luke the Historian," *BJRL* 60 (1977-78), 28-51; W. W. Gasque, "The Book of Acts and History," en *Unity and Diversity in NT Theology,* ed. R. A. Guelich (1978), 54-72; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (1979); F. Richard, "Luke – Writer, Theologian, Historian: Research and Orientation of the 1970's," *BTB* 13 (1983), 3-15; F. F. Bruce, "Paul's Apologetic and the Purpose of Acts," *BJRL* 69 (1987), 379-93; R. W. Wall, "The Acts of the Apostles in Canonical Context," *BTB* 18 (1988), 16-24; W. W. Gasque, "A Fruitful Field: Recent Study of the Acts of the Apostles," *Int* 42 (1988), 117-31 (y este entero número de *Interpretation*); C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (1989); W. W. Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (1989²).

El libro de Hechos pretende ofrecer un resumen de la Historia de la Iglesia desde sus inicios en Jerusalén hasta que su mayor héroe – Pablo – llega a la ciudad principal del Imperio Romano. El libro ofrece una panorámica de la vida y de la predicación de la primitiva comunidad de Jerusalén y sigue la expansión del Evangelio desde Jerusalén a Samaria y Antioquía hasta Asia Menor, Grecia y por fin Italia. Hechos contiene una serie de sermones de Pedro, de Esteban y de Pablo que ofrecen ciertos datos de la fe de la Iglesia primitiva. Ya que estos discursos, sobre todo los de Pedro, claramente son la fuente primaria de las creencias de la iglesia de

Jerusalén, debe enfrentarse la cuestión crítica de si estos capítulos de los discursos apostólicos, son históricamente genuinos.

Al final del siglo pasado, los escritos de dos investigadores alemanes – **W. M. Ramsay** en Inglaterra y **Adolf Harnack** – tuvieron una gran influencia para establecer la opinión de que Lucas, compañero de Pablo, escribió Hechos en la década de los años 60, y que fue un historiador competente y fiable. Ramsay basó sus conclusiones en estudios geográficos y arqueológicos,[1] Harnack en la Crítica literaria de Hechos.

La obra más voluminosa que se ha publicado sobre el libro de Hechos fue *The Beginnings of Christianity*, compilada por F. J. Foakes-Jackson y K. Lake (1920-33). **H. J. Cadbury** escribió, "Desde Tucídides en adelante, los discursos que recogen los historiadores son una pura invención (...) Si hay algún indicio de verdad en ellos, su esquema más próximo estaría en los *hypomnemata*" [es decir, notas escritas].[2] **Hans Windisch** se posiciona en contra de que Lucas fuera el autor de Hechos porque según él, el escritor no conocía adecuadamente la carrera o la Teología de Pablo.[3]

El período moderno en Alemania fue iniciado por **Martin Dibelius**, quien aplicó el método de la crítica formal a Hechos.[4] Cree que Lucas fue el autor y que se le puede llamar historiador, pero dice que su interés no era historiográfico, sino que más bien se centra en la vida y en la Teología de la Iglesia de finales del siglo I, cuando se escribió Hechos.

Dibelius dio inicio a una interpretación de Hechos seguida por muchos de los investigadores alemanes. **P. Vielhauer** escribió un ensayo para defender la opinión de que la Teología de Hechos es más la del "catolicismo primitivo", es decir, del cristianismo del siglo II, que la del cristianismo judío primitivo.[5] **Hans Conzelmann** escribió un libro que tuvo una gran influencia en el que afirma que Lucas-Hechos[6] abandona totalmente la expectativa primitiva apocalíptica cristiana para asumir una Teología de *Heilsgeschichte* que encarna una perspectiva histórica extendida. Esto significa que Lucas no es historiador sino teólogo; de hecho, un teólogo de la

[1] Sus libros todavía tienen valor, aunque a menudo se descuida su estudio en la investigación de Hechos. Ver *The Church in the Roman Empire* (1893); *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the NT* (1915); *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (1895).

[2] *Beginnings*, 2:13.

[3] *Ibid.*, 2:298-348.

[4] M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (1956; el primero de sus ensayos fue publicado en alemán en 1923).

[5] Ver Vielhauer, "On the 'Paulinism' of Acts," en *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck y J. L. Martyn (1966; en alemán, 1950).

[6] *The Theology of St. Luke* (1960; en alemán, 1953). Ver la crítica por I. H. Marshall en *ET* 80 (1968-69), 4-8.

era postapostólica, en el umbral del primer catolicismo. En un ensayo posterior Conzelmann defiende que nunca hubo una "era apostólica". Ésta es una idea posterior creada por la Iglesia al final del siglo I para dar autenticidad a su propia tradición.[7] Este punto de vista fue reforzado por el sólido comentario de **E. Haenchen** en la famosa serie Meyer, en el que admite que Lucas tuvo acceso a algunas fuentes históricas, pero que su interés principal no era histórico sino la edificación de la Iglesia.[8]

Si Hechos es primordialmente una obra teológica para reflejar la vida y el pensamiento de la Iglesia alrededor del año 90 d. C., difícilmente puede considerarse como una fuente histórica del cristianismo primitivo. Podría pensarse, de acuerdo con algunos estudios recientes, que sólo esta crítica alemana "avanzada" tuvo algo significativo que decir sobre la historicidad de Hechos.[9] Ésta es una opinión muy unilateral.[10] La cuestión es que muchos investigadores siguen considerando que Lucas fue compañero de Pablo y un historiador competente, que se basó en su experiencia[11] e investigación personales. En la introducción al Evangelio, que sirve también para Hechos, afirma haber obtenido su información de "los que desde el principio lo vieron con sus ojos, y fueron ministros de la palabra" (Lc. 1:2), y que había investigado personalmente los asuntos sobre los que iba a escribir.[12]

Cadbury opina que con el uso de esta palabra *parekolouthekoti* ("después de haber investigado") en el versículo 3 Lucas quiere decir que ha participado en los sucesos que va a relatar.[13] Sin embargo, el significado normal de esta palabra en este contexto es "seguir o investigar algo". Si Lucas estuvo con Pablo durante su encarcelamiento en Cesarea (Hch. 21:18; 24:27; 27:1), es muy probable que tuviera la oportunidad de conocer y de hablar con personas que no sólo habían conocido a Jesús, sino que también habían compartido la vida de los primeros tiempos de la

[7] H. Conzelmann, "The First Christian Century," en *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt (1965), 217-26.

[8] E. Haenchen, *Die Apostelgeschichtea* (1956; versión en inglés, 1971). Ver su ensayo "The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity," en *Studies in Luke-Acts*, 258-78. Para un resumen más detallado de la situación alemana, ver J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (1968), 153-239.

[9] Ver R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), 86-100. Es menos evidente en C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (1969).

[10] Ver el resumen más balanceado en W. W. Gasque, *A History of the Interpretacion of the Acts of the Apostles* (1975; 2ª edición, 1989).

[11] Las secciones de "nosotros."

[12] Ver BAGD, 619.

[13] *Beginnings*, 2:502.

Iglesia.[14] Además, es muy posible que la Iglesia primitiva estuviera interesada no sólo por la tradición de Jesús, sino también por la de los apóstoles y la de los líderes de sus comienzos.[15] Aunque el juicio de Cadbury sobre el papel de la imaginación histórica de los historiadores helénicos al escribir sobre discursos ha sido aceptado en muchos círculos, también ha sido objeto de oposición. Tucídides dice expresamente que estuvo presente en algunas ocasiones y que utilizó los informes de otros hombres que también estuvieron presentes. De todos modos, trató de estar "lo más de cerca posible del sentido general de lo que de hecho había sido dicho".[16] Tucídides no fue el único que trató de ser históricamente preciso al relatar los discursos de sus *dramatis personae*.[17] Aunque en los de Hechos se puede descubrir una pauta básica, también hay bastante variedad,[18] lo cual les da veracidad histórica.[19] Este juicio se ve reforzado por la persistencia de los semitismos en la primera mitad de Hechos, que difícilmente se pueden atribuir a la habilidad de Lucas para imitar el griego de la Septuaginta pero que descubren una tradición aramea.[20] Agréguese a esto el hecho de que en los primeros discursos de Hechos, "Lucas parece haber podido darnos una perspectiva extraordinariamente precisa de la Teología incipiente de los primeros cristianos".[21] Además, en lo que se puede verificar de los escritos de Lucas como conocimientos tomados de fuentes seculares, resulta, como dijo Ramsay, sumamente preciso. Esta línea de estudio ha sido recuperada recientemente por un estudioso clásico, que concluye "en cuanto a Hechos la confirmación de su historicidad es abrumadora".[22] En consecuencia no debería sorprendernos que bastantes investigadores críticos de reputación crean que Lucas nos ha dado una descripción fiable de la vida y del pensamiento de la Iglesia de Jerusalén.[23]

[14] Ver B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957), 6-7; ver también F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (1954), 19.

[15] Ver J. Munck, *The Acts of the Apostles* (1967), xxxix-xliv; A. J. B. Higgins, "The Preface to Luke and the Kerygma in Acts," en *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque y R. P. Martin (1970), 86-87.

[16] Ver T. F. Glasson, "The Speeches in Acts and Thycidides," *ET* 76 (1964-65), 165.

[17] Ver A. W. Mosley, "Historical Reporting in the Ancient World," *NTS* 12 (1965), 10-26.

[18] Ver C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936), 1-74.

[19] Ver F. F. Bruce, *The Speeches in Acts* (1943); H. N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles* (1961); M. H. Sharlemann, *Stephen: A Singular Saint* (1968); B. Gärtner, *The Areopagus Speech* (1955).

[20] Ver M. Black, "The Semitic Element in the NT," *ET* 77 (1965-66), 20-23; R. H. Martin, "Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I-XV," *NTS* 11 (1964), 38-59; D. F. Payne, "Semitisms in the Book of Acts," *Apostolic History and the Gospel*, 134-50.

[21] F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (1931), xvi.

[22] A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT* (1963), 189.

Es de valorar el juicio de Williams: "Algunos ensayos modernos que tratan de trazar una línea divisoria entre los apóstoles y sus conversos o de menospreciar la expresión de Lucas "testigos oculares y ministros de la palabra" (Lc. 1:2), parecen más bien estudios sobre la improbabilidad histórica".[24]

Concluimos, pues, que podemos utilizar los primeros capítulos de Hechos como una fuente fiable de la Teología de la iglesia de Jerusalén. Esto no nos exige creer que los sermones que Lucas recoge sean relatos al pie de la letra; son demasiado cortos. Tampoco necesitamos admitir la opinión de que Lucas es el autor de estos discursos por la forma que tienen. Podemos, sin embargo, aceptar la conclusión de que son resúmenes breves y precisos de la primera predicación de los apóstoles. También resulta claro que Lucas no es un historiador crítico en el sentido moderno de la palabra. Es muy selectivo en lo que relata; introduce hechos importantes sin ninguna explicación (11:30); sus personajes aparecen y desaparecen de la escena de una manera frustrante (12:17).[25] Sin embargo, todo escrito histórico debe seleccionar e interpretar, y Lucas selecciona entre las fuentes de las que dispone, tanto escritas como orales, lo que le parece que son los sucesos más importantes para describir la extensión de la Iglesia desde una pequeña comunidad judía en Jerusalén hasta una congregación gentil, en la ciudad principal del Imperio Romano.

[23] Ver C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1958), 11; F. V. Filson, *A NT History* (1965), 161; ver también *Three Crucual Decades* (1963); J. Munck, *The Acts of the Apostles*, xxxix-xlv; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), 36; W. F. Albright en J. Munck, *Acts*, 263; I. H. Marshall, *Luke, Historian and Theologian* (1970), 67ss. Metzger aun sugiere que la iglesia de Jerusalén debía tener archivos escritos en los cuales Lucas podía consultar (B. Metzger, *The NT* [1965], 173).

[24] C. S. C. Williams, "Luke-Acts en Recent Study," *ET* 73 (1961-62), 135.

[25] Ver G. E. Ladd, *The Young Church* (1964), 9-21.