Jesús Peláez

Artículos sobre JESÚS

http://www.elalmendro.org/epsilon/menu5.htm

Sumario:

EVANGELIO Y EVANGELIOS
JESÚS, EL EVANGELIO Y LA IGLESIA
LA PROPUESTA DE SOLIDARIDAD DE JESÚS DE NAZARET: EL BUEN SAMARITANO (Lc 10,25-31)
LA PERSONA DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS.
UN LARGO VIAJE HACIA EL JESÚS DE LA HISTORIA
FENÓMENOS EXTRAORDINARIOS EN LA MUERTE DE JESÚS: ¿HISTORIA O SÍMBOLOS?
LA PROPUESTA DE SOLIDARIDAD DE JESÚS DE NAZARET: EL BUEN SAMARITANO (Lc 10,25-31)
El núcleo central de la utopía del Reino: la liberación de los pobres en el contexto de hoy
Parábolas para la Red
- **I: La parábola del administrador**
- **II: La parábola del rico y Lázaro**
- **III: La parábola del fariseo y el recaudador**

LA PRAXIS CURATIVA DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS
MARIA, LA MADRE DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS
EL DOBLE RELATO DE *MULTIPLICACIÓN* DE PANES Y PECES EN EL EVANGELIO DE MARCOS: ¿MILAGRO, MAGIA O SÍMBOLO?
La multiplicación (?) de los panes Una salida para nuestra sociedad de consumo
JESÚS Y EL DINERO: La parábola del rico y los graneros
LOS MILAGROS DE JESUS EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS POSIBILIDAD E HISTORICIDAD
La buena Noticia de la Paz en el Nuevo Testamento

EVANGELIO Y EVANGELIOS

La palabra “evangelio”, que significa “buena noticia”, es traducción del vocablo griego *euangelion*, formado por el prefijo *eu* (bueno, favorable, feliz, dichoso) y la raíz *angell-* (traer un mensaje, notificar algo de parte de alguien). En el Nuevo Testamento son tres las palabras que remiten a esta raíz: *evangelio*, *evangelizar* y *evangelista,* que aparecen respectivamente 76, 54 y 3 veces.

El término *euangelion* (evangelio) se usa 76 veces en el NT, de las que 60 en los escritos paulinos, ninguna en los evangelios de Lucas y Juan ni en las cartas de Tito, Hebreos, Santiago, 2 Pedro, Juan y Judas.

Esta palabra es de origen persa y aparece desde Homero (*Odisea*, XIV, 152.166; s. VIII a.C.) con el significado de “propina o recompensa” dada al mensajero que trae la buena noticia de una

victoria militar o simplemente una buena noticia de carácter político o personal, que produce felicidad y alegría en los destinatarios.

En griego clásico, *euangelion* (evangelio) se usa en plural (*euangelia*) para designar los sacrificios de acción de gracias a los dioses por una buena noticia (gr. *euangelia thyein,* ofrecer buenas noticias; cf. Aristófanes, *Caballeros* 656).

En textos contemporáneos a los evangelios y en contexto religioso se indica también con esta palabra la aparición de un "hombre divino", cuya venida es acogida con alegría. Así se refiere Flavio Filóstrato a Apolonio de Tiana (*Vida de Apolonio de Tiana*, I, 28); designa también los oráculos o anuncios de algún acontecimiento futuro (cf. Plutarco, *Sartorio*, 11,7-8; Flavio Josefo, G*uerra judía,* III, 10, 6, 503*)* o el anuncio de una victoria o suceso militar (Plutarco, *Pompeyo* 41,4; *Foción* 23,6; Flavio Josefo, *Guerra judía,* IV, 656.2).

En el culto al emperador, "evangelio" designaba la buena noticia de su nacimiento, mayoría de edad, advenimiento al trono e incluso sus discursos y acciones, portadores de paz y felicidad para sus destinatarios. La inscripción de Priene (105,40) del año 9 a. C. celebra el aniversario del nacimiento de Augusto como una fecha "que ha traído al mundo los *euangelia* o *buenas noticias,* y su nacimiento como comienzo de una nueva era. La muerte de Domiciano es anunciada también por los mensajeros a la multitud como "evangelio" *(*Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, VIII, 26-27*).*

La Versión de los LXX usa dos veces en plural esta palabra con el sentido de "buena noticia". Así en el libro segundo de Samuel (4,10) dice David: "Si al que me anunció 'ha muerto Saúl' creyendo darme una buena noticia (gr. *euangelizómenos*), lo agarré y lo ajusticié en Sicelag, pagándole así las buenas noticias (gr. *euangelia*; hbr. *besorah*), con cuánta más razón cuando unos malvados han asesinado a un inocente -se refiere a Isbaal, hijo de Saúl-, en su casa y en su cama, vengaré la sangre que habéis derramado, extirpándoos de la tierra". En 2 Sm 18,20.27 y 2 Re 7,9 aparece el sustantivo abstracto *euangelía* con el significado de "buena noticia"; en 2 Sam 18,22 aparece, sin embargo, con el sentido clásico de "propina recibida por una buena noticia".

Del sustantivo *euangelion* deriva el verbo *euangelízomai* (evangelizar) que se usa ya en Aristófanes (*Caballeros* 643) con el significado de "dar o pregonar una buena noticia o anunciar un oráculo". Así aparece también en Isaías (40, 9): "Súbete a un monte alto, *heraldo de Sión* (lit.: "el que da la buena noticia a Sión"; gr. *ho euangelizómenos*). La versión de los LXX utiliza el mismo verbo *euangelízomai* para traducir el hebreo *basser*, forma intensiva de *basar,* que aparece frecuentemente en participio *mebasser (*gr. *euangelizómenos* el que anuncia buenas noticias, mensajero o heraldo); este verbo se usa principalmente en los Salmos (40,10; 68,12; 96,2) y especialmente en el segundo Isaías (52,7) para expresar la victoria de Dios sobre el mundo y la proclamación de su soberanía: "¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz (*euangelizoménou akoên eirênês;* hbr. *mebasser*), que trae la buena noticia (gr. *euangelizómenos ágathá;* hbr. *mebasser),* que pregona la victoria! Que dice a Sión: 'Tu Dios es rey'". Con la llegada de este Dios-rey y su ascenso al trono comenzaría en la ciudad santa de Jerusalén una nueva era de paz, justicia y salvación a la humanidad.

En castellano tenemos la palabra "albricias", de origen árabe y de la misma raíz del verbo hebreo *basar* (dar -alegrarse con- una buena noticia).

El verbo "evangelizar" aparece 54 veces en el NT, de las que una sola vez en Mateo, 25 en Lucas-Hechos, 21 en las cartas paulinas, 2 en Hebreos, 3 en la primera carta de Pedro y 2 en el Apocalipsis (en este último caso en voz activa, *euangelízô;* no voz media, como en el resto). Este verbo no aparece en Marcos que utiliza, sin embargo, en siete ocasiones el sustantivo *euangelion*. En Juan no aparecen ni el verbo ni el sustantivo.

En el *judaísmo tardío* recurre también la imagen del mensajero que trae buenas noticias, aludiendo a un profeta desconocido, al precursor del Mesías o al Mesías mismo. Este mensajero viene para anunciar la salvación escatológica o de los últimos tiempos (*Peshitta* R 36 l62a). En los textos de Qumrán (lQH 18, 14) la designación del mensajero como "mensajero de la buena noticia" recuerda claramente a Is 61, 1-2: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad, para

proclamar el año de gracia del Señor...", texto aducido por Jesús que se identifica con ese mensajero de la buena noticia a los pobres en Lc 4,18-19.

En la cueva 11 de Qumrán ha salido a la luz un manuscrito con trece fragmentos donde aparecen unidos Is 61,1-2 y 52,7 referidos a la figura escatológica de Melquisedec, personaje propuesto por el texto de Qumrán como el proclamador del jubileo, del año de gracia y de condonación de deudas, presentado como liberador (11QMelq 4-6); este texto concluye identificando a Melquisedec con el mesías sacerdotal y real (11QMelq15-19). De este modo puede verse cómo el evangelista ha centrado las expectativas mesiánicas en Jesús al poner en su boca el texto de Isaías, interpretado en Qumrán en clave mesiánica. Jesús, sin embargo, no se identifica en los evangelios con la imagen de un mesías real político-nacionalista en la línea de David, sino más bien con la del siervo sufriente de Isaías (53,1-13).

Finalmente, el término *euangelistês* "evangelista", aparece sólo tres veces en el NT, referido a los predicadores cristianos que anuncian la buena noticia de Jesús, como distintos de los apóstoles (Hch 21,8; Ef 4,11; 2 Tim 4,5).

Con la palabra *evangelio,* en singular, se designa, por lo común, "la buena noticia del reino o reinado de Dios anunciada por Jesús". Desde el siglo II de nuestra era con esta palabra, en plural, se indica tanto la predicación oral del evangelio como su puesta por escrito en formato de libro o códice (Ireneo de Lión, *Adversus Haereses* III, I, 1.8; cf. II,11,7) o sólo el texto escrito de los cuatro libros llamados evangelios (Justino, *Apologia*, I, 56,3). No se ha conservado ninguna copia de los evangelios en formato de rollo. Las copias más antiguas conservadas de estos libros no llevan nombre de autor y, cuando comienzan a llevarlo, éste se indica con la preposición griega *katá* que puede designar al autor de esas obras o la tradición proveniente de éste, pudiendo traducirse la expresión por "evangelio *según* (la tradición de) o *de* (=escrito por) Marcos, Mateo, Lucas o Juan".

De los cuatro evangelios, el de Lucas constituía originariamente una sola obra que muy pronto se presentaría en dos volúmenes separados: Evangelio y Hechos de los Apóstoles. De este modo puede considerarse la obra de Lucas el evangelio más completo, pues contiene no sólo la fase de la vida de Jesús del nacimiento a la ascensión, sino también la de la expansión de su buena noticia mediante la predicación de los primeros cristianos desde Jerusalén hasta Roma. En el evangelio de Lucas es Jesús quien anuncia el evangelio; en los Hechos son sus seguidores los que anuncian la buena nueva de Jesús o a Jesús como buena nueva. Estudios de carácter literario han probado la unidad estructural de estas dos obras, hasta el punto de que hay autores modernos que prefieren reunir de nuevo bajo el mismo epígrafe de "evangelio" la doble obra lucana.

El evangelio como *género literario* peculiar está claramente delimitado como tal desde Justino (s. II). Con frecuencia suele afirmarse de este género literario que no guarda estricta analogía con ningún otro del resto de la literatura antigua y que carece de precedente en la historia de ésta, si bien se acepta que el material evangélico encuentra ciertos paralelos en la tradición religiosa de diversas épocas y lugares, en los que se han agrupado y conservado palabras y acciones de hombres preclaros dentro del círculo de sus seguidores. Esta cuestión merece ser estudiada. Por una parte debe afirmarse que las diferencias de los evangelios con las *biografías de la antigüedad helenística* contrastan claramente: la persona de los autores de los evangelios es, en realidad, desconocida, y la vida de Jesús, héroe del relato evangélico, no es descrita biográficamente, como suelen hacerlo Plutarco o Suetonio en sus obras. En los evangelios, los acontecimientos de la vida del protagonista se narran desde la óptica de la fe; de ellos interesa más su obra, enseñanza, pasión, muerte y resurrección que sus coordenadas biográficas. En el evangelio de Lucas, el más helenista de los cuatro, se percibe cierto desarrollo biográfico, pues éste antepone a su obra un prólogo, además de la narración del nacimiento (e infancia) y la genealogía de Jesús. Mateo, por su parte, presenta también la genealogía y la narración del nacimiento (e infancia), que son ignoradas por Marcos y Juan.

Dentro del judaísmo no bíblico, el género literario más cercano al evangélico es la colección de tradiciones sobre los dichos y experiencias de los rabinos del tratado *Abot,* de la Misná. No hay, por tanto, obras en la literatura antigua con posibilidad de ser comparadas rigurosa y estrictamente con los evangelios. La literatura griega contemporánea de los evangelios ofrece prácticamente un único ejemplo de "vida y dichos" de un hombre histórico semidivinizado: la *Vida de Apolonio de*

Tiana de Flavio Filóstrato, escrita en el siglo III; pero esta obra presenta claras influencias de los evangelios cristianos. Para encontrar un paralelo más estrecho a los evangelios hay que remitirse tal vez a las *Vidas de los profetas* del Antiguo Testamento, subgénero biográfico bíblico en el que, en contraposición con la biografía helenística típica, la función y el oficio o encomienda del profeta priman sobre los datos puramente biográficos. Este parangón puede establecerse especialmente entre la obra de Lucas y los ciclos veterotestamentarios de Elías y Eliseo descritos en los libros primero y segundo de los Reyes. Lucas aplica a Jesús determinados hechos y milagros de estos ciclos: resurrección del hijo de la viuda de Sarepta del ciclo de Elías (1Re 1,17-24), del hijo de la sunamita del ciclo de Eliseo (2Re 4,27-37) y resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17); ascensión de Elías (2Re 2,1-12) y ascensión de Jesús (Lc 24,50-53; Hch 1,9-11); reparto de panes del ciclo de Eliseo (2 Re 4,42-44) y reparto de panes del evangelio de Lucas (9,11-17), etc. Pero, al mismo tiempo, junto con el modelo de las vidas de los profetas debe tenerse en cuenta el parentesco del evangelio con diversas narraciones de la *historiografía helenística* más inmediata del pasado de Israel como 1 y 2 Macabeos y algunas secciones del *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo Filón. Del lejano oriente pueden ofrecer cierto paralelo con el género literario evangélico las *Vidas de Buda* de la antigua tradición pali, que refeiren una sucesión de hechos, milagros y dichos de estructura parecida a la de los evangelios sinópticos.

Los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan formaron desde el principio parte del *canon o lista de libros* considerados como *inspirados* por las comunidades cristianas primitivas. Desde finales del siglo II, éstas designaron con la denominación de *Nuevo Testamento* diferentes escritos que se leían en las asambleas cristianas, al tiempo que otorgaban a los textos canónicos recibidos de la sinagoga el título de *Antiguo Testamento*. Tales textos cristianos, originados a partir de la primera mitad del siglo I d.C., fueron situados en el II, junto a los escritos recibidos del judaísmo, como una segunda colección de textos sagrados. El número de libros que componía esta lista o canon no fue fijo en un principio, pues la autenticidad de algunos de ellos suscitó la discusión muy pronto; así sucedió con los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Santiago, Judas, 2 Pedro, 2 y 3 de Juan y Apocalipsis. A partir del siglo V fueron aceptados en las iglesias de Occidente los veintisiete escritos que hoy forman el canon o lista de libros del NT, encabezando siempre la lista. El canon 24 del sínodo de Cartago (a. 397) enumera los libros canónicos en estos términos: “Además de las escrituras que son canónicas no se lea nada en la Iglesia bajo el nombre de divina escritura. Las escrituras canónicas son las siguientes... (sigue el número de los libros que componen el AT). Los del Nuevo Testamento son: los Evangelios, cuatro libros; los Hechos de los Apóstoles, un libro; etc. …”. En las iglesias orientales de lengua griega hubo que esperar al siglo XII para que cesasen las dudas sobre la canonicidad del Apocalipsis y de algunas cartas canónicas.

La relación más antigua de estos escritos canónicos del NT llegada hasta nosotros es el *canon de Muratori*, traducción latina del siglo VIII de un documento griego primitivo compuesto por un personaje desconocido quizá hacia el año 200. En esta lista se indican los libros que debían considerarse sagrados en Roma, la principal iglesia de la cristiandad, y cuáles no. Este canon o lista fue descubierto y publicado en 1740 por el medievalista y erudito italiano Ludovico Antonio Muratori, a quien debe su nombre. Se trata de un pergamino de 67 páginas, conservado hoy en la Biblioteca Ambrosiana de Milán que contiene diversos tratados de autores eclesiásticos del siglo IV y V. El canon como tal comienza en el folio 10 y tiene en total unas 85 líneas. El comienzo falta, pero es prácticamente cierto que hablaba del evangelio de Mateo. El texto indica que en aquel tiempo eran ya recibidos en Roma (es decir, “canónicos”) cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, trece epístolas de Pablo (sin la carta a los Hebreos), primera y segunda de Juan, la carta de Judas y dos apocalipsis, el de Juan y el de Pedro. En total veintitrés escritos. De los veintisiete que componen el actual canon del NT faltan Hebreos, Santiago, 3 Juan y 1-2 Pedro. El autor añade, además, como “recibida” o “santificada” la *Sabiduría de Salomón*. Respecto a los cuatro evangelios, indica que están de acuerdo entre sí, porque han sido escritos bajo la guía del “único y principal Espíritu”.

Los cuatro evangelios son *obras de autoría personal* en las que cada evangelista ha presentado de forma diversa, si bien con muchos puntos de contacto comunes en estructura y contenido, el núcleo del mensaje de Jesús, de su vida y obras desde el nacimiento e infancia

(Mateo y Lucas) e inicio de la vida de predicador ambulante (Marcos y Juan) hasta la resurrección (Marcos), diversas apariciones (Mateo, Lucas y Juan) y ascensión (Lucas, Hechos). Los puntos de contacto son mayores entre los tres evangelios *sinópticos*, a saber los de Mateo, Marcos y Lucas, así llamados por tener una visión o esquema narrativo bastante similar.

De los cuatro evangelios, el de Marcos no refiere las apariciones de Jesús a sus discípulos, sino solamente el anuncio de la resurrección. La obra terminaba originariamente en el v. 8 del capitulo 16 con esta frase: "Las mujeres salieron huyendo del sepulcro del temblor y el espanto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían" (16,1-8). A este final, ya desde muy antiguo –probablemente en el siglo II- se añadió un apéndice o *final largo* (Mc 16,9-20), recogiendo elementos de los otros evangelios: aparición a María Magdalena (Jn 20,11-18), a los de Emaús (Lc 24,13-35) y a los once (Lc 24,36-39), así como el mandato de misión universal (Mt 28, 16-20) y la ascensión (Lc 24,50-53). Este apéndice no está recogido por los mejores manuscritos (Vaticano y Sinaítico); Eusebio y Jerónimo atestiguan que faltaba ya en los manuscritos a los que tuvieron acceso, pero es ciertamente atestiguado por numerosos manuscritos antiguos, por lo que las ediciones críticas del Nuevo Testamento, así como las traducciones modernas suelen recogerlo. Uno de los manuscritos (el *Freerianus*, designado con la letra W), que transmite también el final largo, intercaló entre los vv. 14-15, como comentario al v. 14, el fragmento siguiente cuya fecha de composición es indeterminada y que no se encuentra en las traducciones ordinarias de Marcos: "<Este siglo de iniquidad y de incredulidad está bajo el dominio de Satán, que no deja que lo que está bajo el yugo de los espíritus impuros reciba la verdad y el poder de Dios; manifiesta, pues, ya desde ahora tu justicia>. Esto es lo que decían a Cristo y Cristo les respondió: <El término de los años del poder de Satán se ha cumplido, pero otras cosas terribles se acercan. Y yo he sido entregado a la muerte por los que pecaron, para que se conviertan a la verdad, y no pequen más, a fin de que hereden la gloria espiritual e incorruptible de justicia que está en el cielo…>". A este apéndice se le añadió otro más corto con un léxico totalmente extraño al de Marcos, denominado *final breve* que dice así: "Han anunciado en compendio todo lo que se prescribió a Pedro y sus compañeros. Después de esto, Jesús mismo envió por medio de ellos, de oriente a occidente, el sagrado e incorruptible pregón de la salvación definitiva. Amén". Este final breve es transmitido por algunos códices mayúsculos (L, y y otros).

Estos añadidos al final del evangelio de Marcos explican lo difícil de aceptar que resultó a los copistas del texto de Marcos el final original (16,8) según el cual las mujeres no comunicaron a nadie la noticia de la resurrección, debido al miedo que tenían. De donde muchos han supuesto que el final original se perdió y el actual final largo (Mc 16,9-20) fue redactado para colmar dicha laguna. De este apéndice se encuentran algunas reminiscencias en Taciano e Ireneo; no es seguro que Justino Mártir (*Apol* I.45) haga alusión al v. 20 del final primitivo. Sin embargo, este final de evangelio (Mc 16,8) concuerda con la estructura y el núcleo de ese evangelio en el que se muestra que los seguidores israelitas de Jesús siguen apegados a los ideales judíos, defendiendo el privilegio de Israel y se les invita a salir de Jerusalén, capital del sistema judío, para comenzar la misión universal a partir de Galilea. El mensaje de la resurrección se transmitirá, no obstante, a través de otros seguidores no israelitas, entre los que se encuentra el evangelista Marcos, representados en el relato de la pasión por figuras como Simón de Cirene (15,21) y, a lo largo del evangelio por Leví (2,14) y otros personajes procedentes de círculos de Israel homologados a los paganos.

La disciplina de la *crítica histórica o de fuentes*, nacida en el siglo XIX, partió de la creencia de que los libros bíblicos en su forma actual merecían poca confianza como fuentes históricas, al no ser claros respecto a la cuestión de su autoría y estar cargados de tensiones y contradicciones, razón por la que resulta difícil la reconstrucción histórica de los acontecimientos subyacentes a estos textos. Resultado último de las investigaciones de esta disciplina en el campo de los evangelios sinópticos fue la elaboración de la *teoría de las dos fuentes* como hipótesis para explicar el origen y formación de los evangelios sinópticos. Según esta, Mateo y Lucas escribieron sus respectivos evangelios a partir del evangelio de Marcos y otra fuente común a los dos, designada con la letra Q (del alemán *Quelle,* fuente); aunque los autores no se ponen de acuerdo en si esta fuente circuló en una o dos versiones distintas -QMt y QLc- o en si fue meramente oral o llegó a consignarse alguna vez por escrito. Esta fuente habría aportado fundamentalmente el material de *logia* o dichos y discursos de Jesús no hallados en el evangelio de Marcos y que se

encuentra en Mateo y Lucas, cuando éstos coinciden. A estas dos fuentes (Mc y Q), Mateo y Lucas añadieron también algunos materiales propios. La teoría de las dos fuentes se ha propuesto a lo largo de la historia de diversos modos, y sigue siendo en sus puntos principales una buena hipótesis para una explicación global del origen y formación de los sinópticos. Su ventaja respecto a las demás consiste en ser la explicación más sencilla y operativa en conjunto para comparar unos textos sinópticos con otros y explicar las mutuas dependencias.

Para resolver el problema sinóptico se han propuesto muchas *otras hipótesis* a lo largo del tiempo. Podemos citar tres: en primer lugar, la que, siguiendo una tradición antigua que se remonta a Papías, defendía la *prioridad de Mateo,* según la cual habría que ver en Marcos un resumen del evangelio de Mateo y en Lucas una composición realizada sobre la base de Marcos y Mateo; en segundo lugar, *la hipótesis de los fragmentos,* para la que existieron en primer lugar compilaciones individuales de material evangélico más antiguo, "fragmentos", que fueron reunidos por cada evangelista de diferente manera al confeccionar sus obras; en tercer lugar, *la hipótesis del evangelio primitivo,* en la que la semejanza y disparidad de los tres primeros evangelios, e incluso del cuarto, se debe a que los autores de los evangelios seleccionaron para sus escritos materiales diferentes en cada caso, tomados de un evangelio primitivo, hoy perdido. Con posterioridad han surgido otras hipótesis como intento de superar la clásica teoría de las dos fuentes. Una de las últimas es la propuesta por Benoit-Boismard, la más compleja, por cuanto ha tratado de reunir o integrar más o menos todas las hipótesis existentes, pero, a nuestro juicio, muy poco práctica. Esta teoría ha sido simplificada por B. Rolland y su novedad estriba en la utilización metodológica no sólo de las partes comunes a los tres evangelistas, sino también la de aquellas que son comunes solamente a Mt-Mc o solamente a Mc-Lc, explicándolas como dos fuentes diversas, muy cercanas entre sí; se trataría de una especie de dos pre-evangelios que Rolland llama respectivamente helenista (las partes comunes a Mc-Mt) y paulino (las partes comunes a Mc-Lc). Éstas, junto con la fuente Q, constituirían las tres fuentes principales de los tres evangelistas en sus partes comunes.

La *investigación sobre el origen de los evangelios* ha sido objeto de la crítica histórica y ha seguido un largo proceso que ha ido de la "crítica de las fuentes" (de finales del s. XVIII al XIX) a la de "las formas" o "análisis histórico de géneros" (iniciada por H. Gunkel en el estudio del Antiguo Testamento y formulada de modo claro por M. Dibelius y R. Bultmann en la primera mitad del siglo XX) hasta llegar a la "crítica de la redacción". Cada una de ellas tiene su peculiar visión sobre la formación de los evangelios. La primera, *la crítica de las fuentes* (en alemán *Traditionsgeschichte*) pretendía reconstruir la génesis de estas obras teniendo en cuenta las probables fuentes en las que se basan para poder llegar de este modo a descubrir al Jesús de la historia como contrapuesto al Cristo de la fe expresado en los evangelios; la segunda, *la crítica de las formas (*en alemán *Formsgeschichte*) consideraba que los evangelios no eran obras unitarias, sino colecciones de pequeñas unidades, reunidas por los evangelistas y transmitidas en una forma literaria original, reflejo del momento de la vida de la comunidad (en alemán *Sitz in Leben* o situación vital de la comunidad) en la que surgen; la tercera, la *crítica de la redacción* (en alemán, *Redaktionsgeschichte*) según la cual los evangelios han seguido un proceso más o menos largo antes de llegar al estado en que los encontramos hoy que va de la tradición oral que transmite colecciones de dichos o hechos de Jesús a manera de hojas volantes escritas hasta la fijación por escrito del relato de la pasión, de noticias de apariciones y de ulteriores colecciones de dichos o hechos de Jesús, como pasos previos a la redacción definitiva de estas obras. Sin embargo, para los autores de la escuela de la *crítica de la redacción* (que surgen hacia los años cincuenta del siglo pasado) los evangelios no se explican por el simple ensamblamiento o unión de todas esas unidades literarias previas, sino por la mano de un redactor con personalidad propia, que supo unir todos esos materiales y modelarlos en forma de obra literaria de autoría personal con arreglo a sus concepciones peculiares sobre el mensaje de Jesús, a su teología y a la de su comunidad. Esta afirmación resulta hoy ya tan evidente que no puede ponerse en duda. Lo que, dicho de otra forma, equivale a afirmar que, para reconstruir la historia o génesis de los evangelios, no basta con remontarse a Jesús (como hizo la crítica literaria y de fuentes) o a la comunidad (como intentó la crítica de formas, descubriendo las pequeñas unidades que luego configurarían el evangelio y que sirvieron para la liturgia, la catequesis, la polémica con los adversarios, etc. en aquellas comunidades primitivas), sino que hay que llegar a los evangelistas, como verdaderos autores que, sin romper con el Jesús de la historia ni con la comunidad desde y para la que

escribían, re-escribieron y re-crearon las tradiciones o textos recibidos a la luz de la experiencia de fe de aquellas comunidades, intentando ser fieles, por una parte, al mensaje originario de Jesús y, por otra, adaptarlo a las nuevas circunstancias de la evangelización. Pioneros de esta escuela fueron en su día especialmente Bornkamm, Marxen, Conzelmann y Käseman que llevaron a los autores posteriores (entre los que destaca, sin duda, J. Jeremias) no sólo a mirar los evangelios como obras unitarias, sino también a iniciar un movimiento de vuelta al Jesús histórico, haciendo ver que, a pesar de que las perspectivas de cada evangelista sean muy diferentes, sin embargo todos ellos muestran un fuerte interés en describir los dichos y hechos del Jesús terreno o prepascual, surgiendo, a partir de entonces, toda una criteriología –siempre cuestionada y cuestionable- para determinar cuáles son los auténticos dichos y hechos (*ipsissima verba et facta*) del Jesús de la historia. Tal vez el cometido de la exégesis moderna deba ser, de ahora en adelante, unir los tres polos de la investigación y marcar la continuidad que hay entre el Jesús de la historia (crítica de fuentes), la comunidad (crítica de formas) y los evangelistas (como verdaderos autores en el sentido moderno de la palabra), venciendo de este modo el puro historicismo de la primera escuela, el sociologismo de la segunda, para reivindicar con la tercera la peculiaridad y originalidad de cada uno de esos escritos que llamamos “evangelios”.

El lector moderno de los evangelios se debate entre dos polos: la *historia* que subyace en estos textos y que le preocupa vivamente -por no considerarlo en principio puro mito o invención de los primeros cristianos- y la *teología* o concepción que cada evangelista tiene al presentar al Jesús de la historia y su doctrina. Aunque tal vez no sea ésta la óptica correcta para situarse ante estas obras que combinan de modo admirable historia y teología sin que, por ahora, se haya encontrado el bisturí que pueda separar con absoluta seguridad en el texto la una de la otra. Ciertamente los evangelios no son una biografía histórica del personaje de Jesús de Nazaret, aunque contienen datos que remiten al Jesús de la historia, pero tampoco son pura teología o interpretación desconectada completamente de la realidad histórica de Jesús y de la de sus primeros seguidores. Estos dos polos, historia y teología, admirablemente combinados explican, al mismo tiempo, la coincidencia básica en el núcleo del mensaje de Jesús presentado por los cuatro evangelistas y las diferencias de óptica de cada uno de ellos al adaptar ese mensaje a las nuevas circunstancias.

De la lectura de los cuatro evangelios se deduce que el *núcleo del mensaje* o buena nueva de Jesús consiste en el anuncio de la nueva realidad –formulada por cada uno de modo diverso- del reino-reinado del Dios-amor, cimentado básicamente en el mandato positivo del amor mutuo que debe practicarse, llegado el caso, hasta con los enemigos y hasta la muerte, si esta fuese necesaria para afirmar los valores del reino. El amor mutuo no será posible sin la triple renuncia a la ambición de poder, de dinero y de honores, fundamentos del orden mundano injusto.

La expresión *reino-reinado de Dios* o *de los cielos* ha sido malinterpretada con frecuencia identificándola con el reino de Dios en el más allá (reino de los cielos) o con el cielo mismo donde Dios, según las expectativas fariseos, “pondría los puntos sobre las íes” del comportamiento humano, pagando a cada uno según sus obras. Sin embargo, una lectura libre de prejuicios de los textos evangélicos muestra cómo estos inciden directamente en el más acá de la comunidad cristiana inserta en el mundo y presentan lo que podríamos llamar con palabras modernas “una alternativa de sociedad” o, mejor, las pautas de una “sociedad alternativa” que se hacen visibles en la comunidad cristiana en la que se manifiesta el reinado de Dios. A los miembros de esta sociedad se les garantiza que quien dé la adhesión a Jesús y a su estilo de vida, esto es, quien crea en él, tiene ya desde ahora la vida definitiva, plenamente manifestada en Jesús al romper la barrera de la muerte y dejarse ver vivo a los suyos tras la resurrección.

De modo que ser cristiano según los evangelios consiste en dar testimonio en la vida de la resurrección de Jesús, poniendo en práctica su escala de valores e intentando crear un mundo nuevo dentro de este viejo mundo dominado por el mal. Jesús es el mensajero o anunciador de la proximidad del reinado de Dios que exige una respuesta radical por parte de sus oyentes. Este anuncio del reinado de Dios es característico del Jesús de la historia, pues después de su resurrección el contenido del *kerygma* o predicación cristiana no será ya el reino de Dios, sino el anuncio de Jesucristo, crucificado por nuestros pecados, resucitado según las Escrituras al día tercero y constituido y revelado por Dios como hijo suyo.

El anuncio del reino de Dios es un mensaje de alegría y dicha especialmente para los pobres u otros asimilados a éstos (los que sufren, los sometidos, los que tienen hambre y sed de justicia, los que prestan ayuda, los limpios de corazón, los que trabajan por la paz y los que viven perseguidos por su fidelidad), como se expresa en el sermón de la montaña (Mt 5,3-12). El evangelista Lucas, por su parte, junto a cuatro bienaventuranzas (los pobres, los que pasan hambre, los que lloran, los odiados por los hombres) añade otras tantas lamentaciones contra los ricos (Lc 6,20-26), que se desentienden del dolor de los pobres, y a los que, al excluirse del reino de Dios por no abandonar su riqueza, se les anuncia un futuro de miseria y lamentos.

La solución a la pobreza que padece la humanidad tiene su mejor salida en esta sociedad alternativa, que los evangelistas denominan como reino de un Dios, cuyo reinado se hace visible en la comunidad cristiana que pone en práctica las bienaventuranzas. Esta comunidad de seguidores de Jesús acoge en su seno, como Jesús lo hizo, a los pecadores y excluidos del pueblo: mujeres, niños y enfermos de toda clase, principales destinatarios del anuncio de la buena noticia: "No sienten necesidad de médico los que son fuertes, sino los que se encuentran mal. Más que justos, he venido a llamar pecadores" (Mc 2,17), palabras de Jesús que no están desprovistas de ironía hacia los fariseos letrados que se consideran "justos" y se escandalizan de su actitud de acogida hacia quienes se sienten social y religiosamente rechazados. Esta actitud de acogida de Jesús y de sus seguidores aparece reflejada de modo destacado en las parábolas, género literario utilizado solamente por Jesús en el Nuevo Testamento, y que debe carácterístico del Jesús histórico. Las parábolas de la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7; Ev. de Tomás 107) y de la dracma (Lc 15,6-10), las del hijo pródigo (15,11-32), de los invitados a la boda (Mt 22,1-13; Lc 14,16-24; Ev. de Tomás 64), del samaritano (Lc 10,30-37) y del fariseo y el recaudador son expresión de esta actitud acogedora de Jesús y los suyos hacia los excluidos del sistema judío.

Aunque este mensaje es común a todos los evangelios, cada uno de ellos presenta un *perfil de Jesús* bien diferenciado.

Así *Mateo*, que se dirige a una comunidad de lengua griega y de mayoría judía creyente, presenta a Jesús como el Mesías enviado por Dios o nuevo Moisés, para lo que recurre constantemente a las antiguas escrituras, consideradas como profecía de la nueva realidad que se manifiesta en Jesús. Mateo no utiliza, como veremos que hace Marcos, la palabra evangelio de modo absoluto, sino que siempre añade alguna aclaración o precisión como «evangelio del reino» (4, 23; 9, 35; 24,14) o «este evangelio» (26, 13; cf. también, 24, 14). Jesús y el evangelio no se identifican en Mateo, siendo aquél más bien el que proclama (gr. *kerykssein*, de donde el término técnico *kerygma* para designar la predicación del evangelio en la comunidad cristiana primitiva) el evangelio especialmente con su enseñanza; serán los discípulos los que tendrán que anunciar la buena noticia de Jesús en el mundo entero, identificando en este caso al evangelio con Jesús mismo (Mt 24, 14; 26, 13).

Marcos, que escribe para cristianos no provenientes del judaísmo, muestra a Jesús como el Hijo del hombre, esto es, aquel en quien se realiza la plenitud humana; esta figura del Hijo del hombre es bien distinta de la imagen del mesías que predominaba en tiempos de Jesús, como restaurador de la hegemonía de Israel sobre los demás pueblos de la tierra. Marcos insiste especialmente en la universalidad de un reino que rompe las fronteras estrechas del pueblo judío. Este evangelista suele utilizar la palabra "evangelio" de modo absoluto (gr. *to euangelion,* expresión que recurre seis de las ocho veces que la utiliza, si incluimos la cita de 16,15) o determinada por el genitivo "de Dios" (Mc 1,14) o "de Jesús Mesías" (Mc 1,1), dando a entender que sus destinatarios comprenden perfectamente su significado y alcance. Marcos es, por lo demás, el único de los cuatro evangelistas que pone la palabra *evangelio* al comienzo de su obra que se abre con estas palabras: "Orígenes de la *buena noticia* de Jesús, Mesías, hijo de Dios", identificando a Jesús con la buena noticia que nos trae. Esta buena noticia es la obra salvadora de Jesús para el individuo y para la sociedad humana, el reinado de Dios (1,14-15), aunque, al mismo tiempo, es la persona de Jesús mismo que establece ese reinado.

Lucas, que presenta a Jesús como salvador, sigue básicamente el esquema de Marcos, con muchos datos nuevos, unos comunes a Mateo –provenientes de la fuente de *logia* denominada Q - y otros propios. En este evangelio, Jerusalén ocupa el punto central, desde donde, en palabras de Simeón (Lc 2,32), Jesús será mostrado como "luz que es revelación para las naciones" (término que designa a las naciones paganas)" manifestada en Israel ("y gloria de tu pueblo Israel").

Llama la atención que la palabra evangelio no aparezca en el evangelio de Lucas y sólo dos veces en el libro de los Hechos: en 15,7 donde Pedro afirma que "Dios lo escogió para que los paganos oyeran de mi boca el mensaje del evangelio y creyeran" y en 20,24 donde es Pablo quien considera que su servicio a la causa de Jesús consiste en "dar testimonio de la buena noticia del favor de Dios", una buena noticia que él ha anunciado por igual a judíos y paganos, al afirmar (20,21) que "ha instado lo mismo a judíos que a griegos al arrepentimiento que lleva a Dios y a dar la adhesión a nuestro señor Jesús". Evangelio se identifica, por tanto, en Lucas con la predicación de la buena nueva por parte de Pedro y Pablo. No obstante, Lucas utiliza frecuentemente en su obra el término "evangelizar" muy en línea con el sentido helenístico de "predicar o anunciar una buena noticia que trae paz y felicidad" a sus destinatarios. Este verbo aparece 25 veces en la obra de Lucas, de las que 10 en el evangelio y 15 en los Hechos de los apóstoles, de un total de 53 en el NT. Unas veces ese evangelista no precisa en qué consiste la buena noticia, otras tiene por complemento el reinado de Dios (Lc 4,43; 8,16,16; Hch 8,12); otras es Cristo Jesús (Hch 5,42;8,35; 11,20) y su resurrección (Hch 17,18) o el mensaje del Señor (*ton logon*, Hch 8,4; 15,35) o la paz por medio de Cristo Jesús (Hch 10,36) o la promesa hecha a los padres y cumplida en la resurrección de Jesús (Hch 13,32).

El *cuarto evangelio* presenta -con una estructura muy peculiar y diferenciada de los restantes evangelios y un lenguaje de alto contenido simbólico- a un Jesús que, desde el principio, muestra el designio o proyecto de Dios que culmina la creación del hombre comunicándole su Espíritu. Esa nueva creación se ve asediada constantemente por la tiniebla, que equivale al orden humano injusto. De ahí la necesidad de un salvador o Mesías que haga salir al hombre de la esclavitud en que se encuentra y culmine en él la obra creadora, llevándolo a ser hijo de Dios. Este es el núcleo del evangelio de Juan en el que no aparecen nunca las palabras *evangelio* o *evangelizar*, que son sustituidas por el verbo *martyrein* dar testimonio (75 veces en el NT de las que 33 en el cuarto evangelio, 10 en las cartas de Juan y 4 en el Apocalipsis) y el sustantivo *martyría* testimonio (37 veces en el NT repartidas de este modo: 13 en el evangelio de Juan, 10 en las cartas de Juan y 9 en el Apocalipsis).

En *Pablo* la palabra "evangelio" se ha convertido en un término crucial. Llama la atención el abundante uso que hace de éste en sus cartas (52 veces), hasta el punto de que algunos consideran que incluso Marcos, el más antiguo de los evangelistas, tomó esta palabra del léxico de Pablo. Más bien hay que pensar que este término designó desde muy pronto en las comunidades cristianas primitivas el contenido del mensaje de Jesús y que, tanto Marcos como Pablo, lo debieron tomar del uso común del mismo por parte de estas comunidades para designar la buena noticia de Jesús y del reino. Sin embargo, en Pablo, a diferencia de los evangelistas, el evangelio no se expresa ya en clave narrativa, mediante la transmisión de palabras, discursos o narraciones relativas a Jesús, sino a manera de formulación teológica conceptual. Mientras Marcos, los sinópticos y, en buena medida, Juan muestran "la buena nueva de Jesús" presentando al "Jesús que anuncia la buena nueva con palabras y obras", en Pablo éstas han pasado a un segundo término junto con todos los elementos de la vida del Jesús histórico, para convertir su evangelio en la formulación teológica central de toda su teología, a saber, que "por la muerte y la resurrección de Jesús Dios ha brindado ya la salvación al mundo, de modo que ya no hay dos mundos, judíos o paganos, sino uno solo gracias a Cristo Jesús", como afirma en la carta a los Gálatas (3,28): "Ya no hay más judío ni griego; esclavo ni libre, varón o hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús; y, si sois del Mesías, sois por consiguiente descendencia de Abrahán, herederos conforme a la promesa". El evangelio, según Pablo, se opone a la Ley, representando éste lo nuevo y aquélla lo antiguo, al igual que, en vida de Jesús, éste opone el amor (lo nuevo) a aquélla (lo antiguo). En Pablo las expresiones "evangelio de Dios" o "de Cristo" tienen un doble significado difícil de precisar en cada momento, pues designan tanto "la buena noticia que Dios trae a través de Jesús" o "a Jesús como buena noticia de salvación para todos, judíos o paganos". Allí donde se anuncia la buena noticia del evangelio, ésta se convierte en "fuerza de Dios para salvar a todo el que cree, primero al judío, pero también al no judío, pues por su medio se está revelando la amnistía que Dios concede única y exclusivamente por la fe, como dice la Escritura (Hab 2, 24): "El que se rehabilita por la fe, vivirá" (Rom 1, 16). El cristiano debe vivir a la altura de esta buena noticia del Mesías, siendo fiel a ella (Flp 1, 27), experimentando y colmando de este modo su esperanza de salvación (Rom 1, 16; 1 Cor 15, 2; Col 1, 5.23).

Este evangelio tiene ya en Pablo como destinatarios no sólo a los judíos, sino también a los paganos o gentiles, de los que él se siente apóstol cuando afirma al comienzo de la carta a los Romanos: "Esta buena noticia, prometida ya por sus Profetas en las Escrituras santas, se refiere a su Hijo que, por línea carnal, nació de la estirpe de David y, por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza a partir de su resurrección de la muerte; Jesús, Mesías, Señor nuestro. A través de él hemos recibido el don de ser apóstol, para que en todos los pueblos haya una respuesta de fe en honor de su nombre" (Rom 1, 1-5; Gál 1, 16). De este modo la buena noticia del evangelio sale de las fronteras limitadas del Israel histórico, "haciendo que los paganos alabasen a Dios por su misericordia" (Rom 15, 9), no sin haber mostrado Pablo, antes de establecerse en Roma, constante resistencia a considerar que la salvación de Dios se ofrece a todos por igual y que Dios no hace acepción de personas, como aparece claro a lo largo del libro de los Hechos, donde Pablo anuncia habitualmente el evangelio en primer lugar a los judíos y, en segunda instancia, cuando es rechazado por éstos, a los paganos. Así afirma que se siente "en deuda con griegos y extranjeros, con instruidos e ignorantes; de ahí mi afán por exponeros la buena noticia también a vosotros los de Roma. Porque yo no me acobardo de anunciar la buena noticia, fuerza de Dios para salvar a todo el que cree, primero al judío, pero también al no judío…" (Rom 1, 14-16).

De modo más tajante expresa Pablo su claro convencimiento de la universalidad del evangelio al final del libro de los Hechos, que representa el culmen de su conversión al universalismo de Jesús, cuando, dirigiéndose a los judíos, debido al rechazo que el evangelio ha sufrido por parte de éstos a lo largo de su viaje desde Cesarea a Roma, proclama lo siguiente: "Con razón dijo el Espíritu Santo a vuestros padres por medio del profeta Isaías: 'Ve a ese pueblo y dile: Por mucho que oigáis no entenderéis, por mucho que miréis no veréis, porque está embotada la mente de este pueblo, son duros de oído, han cerrado los ojos: para no ver con los ojos, ni oír con los oídos, ni entender con la mente, ni convertirse para que yo los cure' (Is 6,9). Por tanto, enteraos bien de que esta salvación se ha destinado a los paganos; ellos sí escucharán" (Hch 28,25-28). El mismo convencimiento muestra ya en la carta a los Gálatas al afirmar que "se le ha confiado anunciar la buena noticia a los paganos como a Pedro a los judíos, pues aquel que capacitó a Pedro para la misión de los judíos me capacitó a mí para los paganos" (Gál 2,7-8; cf Gál 1,15-16).

Asociados con evangelio y evangelizar aparecen en el Nuevo Testamento verbos como *keryssein* anunciar, *katangellein* proclamar, *lalein ton logon* hablar, contar el mensaje, *didaskein* enseñar, *didakhé* enseñanza, *didaskalía* doctrina, *paradidónai* transmitir, *homologein* confesar y *martyrein* testimoniar.

Fuera de los Evangelios, los Hechos de los apóstoles y las Cartas de Pablo el término "evangelio" se atenúa hasta casi desaparecer. Las pocas apariciones de esta palabra se encuentran en la carta a los Hebreos (4,2-6) donde se habla de la buena noticia recibida a la que hay que hacer caso para entrar en la nueva tierra prometida. En esta línea se encuentra igualmente la primera carta de Pedro, donde se muestra cómo el evangelio está en la base del proceso de salvación y se exhorta a vivir según las exigencias de la fe, avisando de las consecuencias de la mala conducta. La fe o adhesión al mensaje de Dios libera del pasado y hace capaz al cristiano de amar a los demás. Esta no es una semilla humana, sino divina, que comunica vida y "esa es la palabra que os anunciaron" (1 Pe 1,25).

Para el autor del libro del Apocalipsis, por último, obra en la que el término "evangelio" aparece una sola vez, este coincide con el mensaje de Dios como anuncio decisivo de salvación en la historia: "una buena noticia permanente para anunciar a los habitantes de la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo" (Ap 14,6).

Los autores de los primeros escritos cristianos, como acabamos de ver, dieron un significado nuevo y específico al término evangelio y sus derivados, al identificarlo no ya con la propina o recompensa dada al mensajero que trae la buena noticia de una victoria de carácter militar o de ámbito político (el nacimiento del emperador) o personal, ni con los sacrificios de acción de gracias a los dioses por una buena noticia, ni con los oráculos o anuncios de algún acontecimiento futuro, ni con la aparición de un hombre divino, como se hacía en el mundo griego helenístico, sino

con la buena noticia del reinado de Dios, anunciado por Jesús y el anuncio, por parte de sus seguidores, de la buena nueva de la muerte y resurrección de Jesús a todos y, muy especial, a los oprimidos de cualquier clase, llevando así a cumplimiento las antiguas promesas de salvación expresadas por los profetas. Jesús y su evangelio o el evangelio de Jesús se convierten de este modo en el referente vital de los grupos o comunidades cristianas, cuyo objetivo era la escucha y puesta en práctica de esta buena noticia y el anuncio de la misma hasta los confines del mundo entonces conocido.

Junto a los cuatro evangelios canónicos surgieron en las comunidades cristianas primitivas los *evangelios apócrifos* (lit.: escondido aparte, sustraído a la vista, secreto) que intentan colmar las lagunas que presentan los evangelios canónicos, centrándose principalmente en la infancia y la pasión de Jesús. Los apócrifos reflejan la teología popular del tiempo y delatan con frecuencia tendencias gnósticas. Algunos de ellos están datados en torno al siglo II, entre los que destacan el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de los Nazarenos y* los de *los Hebreos*, *los Egipcios* y *los Ebionitas,* así como el *de Pedro* o el *Protoevangelio de Santiago.* Otros como la *Dormición de María,* la *Historia de José el Carpintero* y el *Evangelio árabe de la infancia* están datados a partir del siglo IV. Esta literatura evangélica apócrifa, que contiene en rarísimas ocasiones palabras auténticas de Jesús, es muy interesante, no obstante, para la reconstrucción de la evolución del pensamiento cristiano en los primeros siglos del cristianismo, mostrándose éste desde los inicios como un movimiento sumamente plural. La iglesia primitiva, sin embargo, no aceptó estos libros como literatura inspirada y, por esto, no quedaron incluidos en el canon o lista de libros del Nuevo Testamento.

Bibliografía: U. Becker, “Evangelio” en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament,* Brockhaus 1971 (trad. española, Sígueme, Salamanca 1980); R. Fabris, “Vangelo” y R. Fusco, “Vangeli” en P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Paoline, Milán 1988; A. Piñero - J. Peláez, *Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos,* El Almendro, Córdoba 1995; J. Mateos- L. A. Schökel, *Nuevo Testamento,* Cristiandad, Madrid ^{2}1987.

JESÚS, EL EVANGELIO Y LA IGLESIA

XVI Congreso de Teología
4 al 8 de Septiembre de 1996
Primera ponencia

"Jesús anunció el reino y lo que vino fue la iglesia"
(Alfred Loisy).
"No la iglesia, sino el reino de Dios, es el último fin del plan divino de salvación y la figura consumada de la salvación para el mundo entero".
(Rudolf Schnackenburg).
El tema de esta ponencia es tan amplio que hablar de "Jesús, el evangelio y la iglesia" en poco más de tres cuartos de hora y decir algo que no sean generalidades resulta difícil. Aunque en realidad el título de esta charla no tiene tres partes, sino dos, ya que Jesús y el evangelio se identifican: Jesús es el evangelio o la buena noticia de la llegada del reinado de Dios[1].

Jesús anunció el reino (?) y lo que vino fue la iglesia
La iglesia, si es que debemos hablar de ella en singular y no en plural, merece capítulo aparte, pues, como institución, no se ha encontrado a lo largo de la historia a la altura del evangelio de Jesús. Si entre Jesús y el evangelio podemos poner el signo de "igual", no es posible hacer otro tanto entre el evangelio y la iglesia. Ya lo dijo Loisy: "Jesús anunció el reino y lo que vino fue la iglesia", una realidad distinta y distante de la anunciada. La frase de Loisy -que ha sido

motivo de preocupación para unos y de liberación para otros- no es a mi juicio acertada, pues lo que Jesús anunció -y esto sería conveniente saberlo para evitar malentendidos- no fue el *reino,* sino el *comienzo del reinado de Dios.* La palabra griega *basileia*, que las biblias traducen de modo uniforme por *reino*, significa también *reinado y realeza*[2]. El comienzo del reinado de Dios abriría el paso a la implantación progresiva de su reino en la tierra en la medida en que hubiese grupos o comunidades que se adhirieran al programa de Jesús. Al traducir de modo uniforme la palabra *basileia* por *reino,* los estudiosos se vieron forzados a reconocer que la predicación de Jesús sobre la segunda venida del Hijo del hombre al final de los tiempos y sobre la inminencia del reino fue un cálculo errado que las comunidades cristianas primitivas se encargaron de ir corrigiendo en la medida en que constataban que ni el fin ni el reino anunciado llegaban[3].

Lo que Jesús anunció fue, por tanto, el *comienzo del reinado de Dios* y no la *iglesia,* esa macro-institución que nos puede y con la que no sabemos qué hacer, que es nuestra *madre* (porque, gracias a ella, nacimos a la fe y ella fue la primera que nos habló de Jesús y de nuestro padre Dios), pero que ejerce también de *madrastra* hacia muchos de sus hijos, mostrando con más frecuencia de la debida un rostro más severo e intransigente del que corresponde a una madre hacia sus hijos.

¿Creo en la iglesia una, santa, católica y apostólica?

Además, dejándonos de galimatías de eruditos y de abstracciones que no vienen al caso, a mí no me ha parecido nunca que la iglesia dé la imagen de ser una, santa, católica y apostólica, aunque sí bastante -tal vez demasiado- romana.

-Yo no creo que la iglesia sea *una* ni en creencias ni en vivencias, pues está dividida. Pueblo llano, sacerdotes, religiosos, teólogos y jerarquía, cuando dicen tener fe, ¿profesan la misma fe en la vida de cada día? Los kikos, el opus, la acción católica, los cursillos de cristiandad, comunión y liberación, la religiosidad popular, las comunidades de base, los movimientos especializados, el movimiento apostólico seglar o los cristianos por libre -que también los hay- ¿creen todos en el mismo Jesús o hay entre ellos un abismo tan insondable como el que había entre el rico y Lázaro en la parábola?

- Yo no pienso que la Iglesia, como institución, equiparable *grosso modo* a otras instituciones (sindicatos, ejército o partidos políticos, con afiliados o simpatizantes) aparezca a los ojos del pueblo muy *santa* que digamos. La frase de Jesús: "no podéis servir a Dios y al dinero" (Mt 6,24) es todavía piedra de toque de una iglesia que con frecuencia da la impresión de estar más empeñada en plantar la cruz en el casillero de la declaración de la renta, como he leido en el periódico, que en las pateras de africanos que se arriesgan a la muerte, para poder disfrutar de las migajas de la mesa de los amos de un mundo que fabrica oprimidos y deprimidos en serie, hacia fuera y hacia dentro[4]. - Tampoco parece la Iglesia muy *católica*, pues este calificativo ha perdido su significado originario de "universal" y se utiliza para distinguirla de las otras iglesias cristianas.

- Ni tan *apostólica,* como se dice, pues gran parte de sus esfuerzos y medios van destinados a mantener su estructura, más que a anunciar el evangelio. Baste con observar que de los cerca de diez y nueve mil millones que la iglesia española recibe en concepto de "Dotación y asignación tributaria del Estado", diecisiete mil, -en los que se incluye el pago de la contribución "empresarial" a la Seguridad social del clero, según cifras publicadas en el Boletín de la Conferencia Episcopal-, van destinados al mantenimiento de obispos y sacerdotes con rango pastoral[5]. Lo que Jesús encomienda en el evangelio a sus discípulos es una misión y no una institución. La iglesia-institución, como cualquier institución, tiende a esclerotizarse -si no lo está ya- y a convertirse en fin en si misma.

-*Romana* sí que ha sido la iglesia, y tal vez demasiado. A lo de romana no le he tenido nunca demasiadas simpatías, a pesar de haber vivido algunos años en Roma, pues esta ciudad, como alguien dijo, "ha tenido la osadía de quitarle el aguijón al evangelio", y el primado de Pedro allí establecido ha dejado mucho que desear a lo largo de la historia.

Respecto al primado es necesario precisar que *el poder de atar y desatar* que da Jesús a Pedro, como prototipo de la comunidad en el capítulo 16,16 del evangelio de Mateo, no es exclusivo de éste, sino que se otorga también a la comunidad dos capítulos más adelante en el mismo evangelio (18,18). La persona de Pedro (*petros*, en griego) no es la roca (*petra,* en griego) sobre la que se edifica la iglesia, sino una piedra, importante si se quiere, para la construcción de

la casa de la comunidad. La roca sobre la que hay que edificar la comunidad o la ciudad (esto es la iglesia o nueva sociedad humana) es la la fe / adhesión a Jesús Mesías, hijo de Dios vivo y la conducta del cristiano acorde con el mensaje de las bienaventuranzas (7,24s)[6].

Una iglesia plural

Por lo demás, de la lectura del Nuevo Testamento no se deduce una estructura determinada de iglesia o comunidad, sino más bien *una iglesia plural* con un referente originario: Jesús, pero con unos destinatarios y un mensaje continuamente adaptado a las nuevas circunstancias de tiempo y lugar. Ya desde el principio se puede hablar de la comunidad de Marcos, de Mateo, de Pablo, de los apócrifos etc., cada una con sus características peculiares en creencias y modo de actuar. La tendencia a uniformar dentro de la iglesia va en contra del Nuevo Testamento. De hecho, de la lectura del evangelio se han deducido estructuras de iglesias cristianas diferentes, algunas de ellas presentes en las ponencias y mesas redondas de este congreso, que puede llamarse ciertamente, ecuménico: la católica, con una estructura con primado universal de juridiscción; la anglicana, con primado nacional; otras iglesias admiten sólo presbiterado y no episcopado; otras ni siquiera esto; los cuáqueros, por ejemplo, hacen de la iglesia una sociedad de amigos, sin culto externo ni jerarquía eclesiástica.

Invitación a permanecer en la iglesia

A pesar de lo dicho, yo no me he salido de la iglesia, no os invito a saliros, ni siquiera a gastar muchas fuerzas en luchar contra ella, sino más bien a permanecer en ella, a potenciar lo bueno que, sin duda, tiene, a disentir en público y en privado, *oportune et importune,* cuando creáis que no actúa evangélicamente y, sobre todo, a convivir con ella; tal vez esto último sea lo único que se pueda conseguir de una madre tan anciana. Dice Pedro Casaldáliga que "en Europa, con cierta frecuencia, algunas comunidades o ciertos cristianos descontentos, medio desesperados de sus obispos y de las estructuras eclesiásticas, optaron por soluciones que a nosotros nos parece que no son soluciones: 'Cristo, sí, la iglesia no'. No se trata de eso. Cristo sí, y la iglesia también, pero una iglesia al servicio de Cristo y del pueblo, como una comunidad de seguidores de Jesús, como un sacramento, como el sacramento del Reino. Ahora bien, para que podamos continuar en la iglesia, para ayudar a que la iglesia sea lo que debe ser, hay que radicalizar nuestra actitud eclesial"[7].

Como instancia crítica, las comunidades cristianas, de las que muchos de vosotros formáis parte, tienen un lugar dentro de esta iglesia, el lugar de los pobres. Ese lugar dificilmente os lo va a quitar nadie, porque pocos lo quieren. Este tendría que haber sido desde siempre el lugar preferido de toda la iglesia.

A esa vieja iglesia que no nos gusta, que creemos que vive de espaldas al evangelio, burocratizada, teledirigida, superjerarquizada, que exige sumisión y no brinda libertad, *ayudémosle a bien morir,* para que nazca otra iglesia, la iglesia-comunidad de comunidades, metida y perdida en el pueblo para anunciarle su liberación y llevarlo a la plenitud humana. *Teología de la liberación,* como primer paso, hacia la *teología de la plenitud humana*, hacia la plena realización del ser humano. Pero baste ya de digresiones y comencemos con el tema de la ponencia.

Un nuevo éxodo: "De la iglesia al Reino"

Para hablar de Jesús, del evangelio y de la iglesia, -que entiendo a partir de ahora como una realidad plural, como comunidad de comunidades cristianas- yo no voy a elaborar un discurso teórico, como aquél al que me he referido al principio, sino que me voy a limitar a comentar algunas *parábolas del reino*[8], que son fiel reflejo de quién es Jesús, en qué consiste el núcleo de su evangelio y cuál el ser y la tarea prioritaria de la comunidad cristiana en el mundo.

Si Loisy dijo que "Jesús anunció el reino y lo que vino fue la iglesia", algunas parábolas indican *el camino o éxodo que conducirá de nuevo a la iglesia hacia el reino.* ¿Qué pasos tendrá que dar para ello? A continuación, propongo cuatro, que considero fundamentales, aunque no todo se queda en lo que voy a decir, pues el mensaje de las parábolas no se limita a éstos. Para ilustrarlos he elegido cinco parábolas que representan gráficamente el talante del Dios de Jesús y de Jesús mismo, en qué consiste el núcleo último al que se puede reducir su evangelio y cómo tiene que ser la iglesia o comunidad de los que se adhieren a él. Son las parábolas del grano de mostaza (Mc 4,30-32) y de la levadura (Lc 13,20-21), y las parábolas de los invitados al banquete

(Lc 14,7-14.15-24), de los jornaleros invitados a la viña (Mt 19,30-20,16) y del padre pródigo (Lc 15,11-32). De estas parábolas voy a resaltar su aspecto más sobresaliente, dado que una explicación pormenorizada sería muy larga.

-Primer paso: Hacia una iglesia modesta (=una comunidad de comunidades), sin pretensiones de grandeza, pero acogedora.

Parabolas del grano de mostaza (Mc 4,30-32) y de la levadura (Lc 13,20-21).

El reino de Dios se puede comparar con un grano de mostaza que, cuando se siembra en la tierra, aun siendo la semilla más pequeña de todas las que hay en la tierra, sin embargo, cuando se siembra, va subiendo, se hace más alta que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que los pájaros del cielo pueden acampar a su sombra (Mc 4,30-32).

Esta semejanza, puesto que no es propiamente una parábola, ya que no tiene personajes, debe curarnos para siempre en salud a los cristianos y quitarnos los sueños de grandeza, la añoranza de poder, el deseo de destacar y dominar sobre los demás.

La parábola opone la semilla más pequeña no a un árbol, sino a una planta que echa ramas grandes y se hace más alta que las hortalizas[9]. Todo se mantiene dentro de los límites de la modestia. Cuando se siembra en la tierra (esto es, cuando el mensaje se siembra en los individuos, sin excluir a ninguno; carácter universal de la tierra), la mostaza tiene un crecimiento sorprendente, pues se eleva sobre las hortalizas (en Palestina puede alcanzar más de metro y medio de altura). Además, la mostaza es una planta que, según Plinio el Viejo, "una vez sembrada en un terreno es muy difícil hacerla desaparecer de él, pues su semilla germina tan pronto como es plantada"[10].

El mensaje de la parábola, sin embargo, no se agota aquí, pues menciona a los pájaros que anidan a su sombra, aludiendo a la profecía de Ezequiel (17,22ss) donde se anuncia la restauración de Israel con estas palabras:

"Esto dice el Señor:
'Cogeré una guía del cogollo del cedro alto y encumbrado;
del vástago cimero arrancaré un esqueje
y yo lo plantaré en un monte elevado y señero,
lo plantaré en el monte encumbrado de Israel.
Echará ramas, se pondrá frondoso
y llegará a ser un cedro magnífico;
anidarán en él todos los pájaros,
a la sombra de su ramaje anidarán todas las aves'" .

Por el contexto, sabemos que, estando el pueblo en el destierro, Dios decidió devolverlo a la tierra anunciándole que se convertiría en un gran imperio (un cedro magnífico) bajo cuyo amparo se cobijarían los hombres y pueblos de la tierra[11].

Pero la parábola corrige en varios puntos la profecía de Ezequiel, como ha mostrado Juan Mateos[12].

- El reino de Dios no procede de un árbol grande ya existente, sino de una semilla mínima e insignificante; es algo totalmente nuevo; y no será plantado en lo alto del monte encumbrado de Israel, sino en la tierra, en el mundo entero. El reino de Dios no se circunscribe a un pueblo, ni tendrá en él su centro ni estará condicionado por su historia. El reino de Dios no prolonga el pasado ni en su índole ni en su grandeza.

-En Ezequiel la guía del cogollo del cedro alto llegaría a ser un cedro magnífico, el rey de los árboles. El reino de Dios, sin embargo, según Marcos, no llegará ni siquiera a árbol, sino que se elevará por encima de las hortalizas. Pero, al igual que la profecía de Ezequiel, este arbusto servirá para dar cobijo a los que no tienen donde cobijarse: los pájaros del cielo.

La comunidad de Jesús o reino de Dios es una comunidad humana de comienzos insignificantes y que, incluso en su máximo desarrollo, carecerá de esplendor mundano. Renuncia a la grandeza, pero no a la acogida. El aspecto social del reino de Dios contradice todas las expectativas de gloria del judaismo. Nuestras comunidades, la iglesia como comunidad de comunidades, necesitan una cura de modestia y sencillez.

El carácter modesto y acogedor de esta comunidad es fiel reflejo de la práctica de Jesús que

acoge a su lado a todos los que no tienen cabida en la sociedad; de su compañía no están excluidos ni los niños ni los pobres, ni los cojos, ni los lisiados, ni los sordos ni los ciegos, ni los cautivos, ni los publicanos, ni los samaritanos, ni las prostitutas, ni los ladrones ni los paganos, o lo que es igual, ni los últimos, los que no contaban para la sociedad y la religión de Israel.

Esta -y no otra- es la buena nueva del evangelio: "Me ha enviado a dar la buena noticia a los pobres, a proclamar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar el año favorable del Señor" (Lc 4,18-19).

E insistió: -)Con qué compararé el reino de Dios? Se parece a la levadura que metió una mujer en medio quintal de harina, y todo acabó por fermentar (Lc 13,20).

No sólo mostaza; la comunidad cristiana tiene que ser también como un puñado de levadura, suficiente para transformar la masa (con medio quintal de harina había para saciar a 150 personas); una comunidad-levadura, o sea, una comunidad de pocos, que no de muchos; la comunidad-levadura, cuando está en el mundo, no se hace notar; cuando no está, se nota su falta. La comunidad cristiana ha de incidir fuertemente en la sociedad desde una posición escondida, apenas visible, pero con gran capacidad de penetración y de vivificación de las estructuras sociales; no por su presencia masiva e imponente sino por su vitalidad y fuerza de cambio del medio en el que se inserta; la presencia de la comunidad cristiana en el mundo hará madurar a la humanidad, actuando desde dentro de ella, sin que se note cómo[13].

-Segundo paso: Hacia una iglesia de iguales que no excluye ni discrimina.
Parábola de los invitados al banquete (Lc 14,7-14.15-24).

Antes de contar la parábola, Jesús da dos recomendaciones a los convidados:

1. Deben renunciar a la ambición de honores como condición para entrar en el reino. La comida o banquete se presenta como la confirmación del honor del invitado. A mejor puesto, más honor. Jesús invita a renunciar al honor y a colocarse en el último puesto.
2. Cuando den una comida o cena, invitarán a los pobres, lisiados, cojos y ciegos. Estos marginados, que no pueden corresponder invitando a su vez, deben ser el centro de atención de los seguidores de Jesús.

Pero la parábola de los invitados al banquete no se limita a estas dos enseñanzas, sino que va más allá: propone una alternativa de sociedad con el símil de un banquete un tanto extraño. El texto dice así:

Al oir aquello, uno de los comensales le dijo: -(Dichoso el que coma en el banquete del reino de Dios!

Jesús le repuso:

-Un hombre daba un gran banquete y convidó a mucha gente; a la hora del banquete mandó a su criado a avisar a los convidados: -Venid, que ya está preparado.

Pero todos a una empezaron a excusarse. El primero le dijo: -He comprado un campo y necesito ir a verlo. Dispénsame, por favor. Otro dijo: -He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas. Dispénsame, por favor. Otro dijo: -Me acabo de casar y, naturalmente, no puedo ir.

El criado volvió a contárselo a su señor. Entonces el dueño de la casa, indignado, le dijo: -Sal corriendo a las plazas y calles de la ciudad y tráete aquí a los pobres, lisiados, ciegos y cojos. El criado dijo: -Señor, se ha hecho lo que mandaste, y todavía queda sitio.

Entonces el señor le dijo al criado: -Sal a los caminos y senderos y aprémiales a entrar hasta que se llene la casa; porque os digo que ninguno de aquellos invitados probará mi banquete.

Veamos en qué consiste la alternativa de sociedad que propone la parábola. Esta parábola no debe interpretarse como una cena de caridad en la que el señor, al negarse a venir los primeros invitados, manda a su criado para que siente a la mesa a los pobres, lisiados, ciegos y cojos, pues la parábola no termina ahí, sino que continúa con una nueva orden del amo a su criado: "Cuando el criado cumplió aquella orden le dijo a su señor: -Se ha hecho lo que mandaste y todavía queda sitio. Entonces el señor le dijo al criado: Sal a los caminos y senderos y aprémiales a entrar hasta que se llene la casa; porque os digo que ninguno de aquellos invitados probará mi banquete".

Esta tercera orden -a la de tres va la vencida- es sumamente importante para comprender el meollo de la parábola, pues aclara que lo que el señor aquél hace no es un acto de beneficencia o una obra buena para que no se desperdicie la comida; ni siquiera un acto para restaurar su honor

perdido, pues invitando a los pobres, difícilmente se puede restaurar el honor. La orden que da es extraña y revolucionaria: "apremia a entrar a los que encuentres por caminos y senderos para que se llene la casa".

Los sustitutos de los primeros invitados son, en primer lugar, los sin techo de la ciudad: pobres (*ptôkhós,* miserable), lisiados, ciegos y cojos (marginados en general que se encuentran en *calles y plazas*); y en segundo lugar, los de fuera de la ciudad: "apremia a entrar a los que encuentres por *caminos y senderos".*

El resultado es un banquete extraño, como ha mostrado John D. Crossan[14] en el que pueden participar todos los que acepten la invitación, sean quienes fueren. Consecuencia de este tipo de invitación es que todos podrían sentarse juntos a la mesa: mujeres junto a hombres, libres junto a esclavos, los que ocupan los puestos más altos de la sociedad junto a los que están abajo o los puros según ordena el rito con los que no lo son. Este tipo de banquete acabaría con la función social de la mesa en la cultura mediterránea, que no es otra sino establecer un ranking social o escala según lo que uno come, cómo come y con quién come. Al banquete se invita siempre a una determinada gente; dentro del banquete hay una determinada jerarquía: unos primeros puestos y unos últimos puestos, ocupados según el rango social.

Y si la mesa es símbolo de la organización social, el resultado es una nueva sociedad en la que todos, independientemente de quienes sean, pueden sentarse a la mesa, aboliéndose de este modo las discriminaciones de todo tipo.

Así debe ser la iglesia o comunidad cristiana. En esta nueva sociedad no hay excluidos dentro del pueblo (calles y plazas) ni pueblos excluidos (caminos y senderos). Este banquete es imagen de la comunidad cristiana en la que se manifiesta el reinado de Dios.

Jesús practicó este estilo de vida. Pero le costó caro: lo acusaron de comilón y borracho, de amigo de publicanos y descreídos. Jesús, cuyo comportamiento refleja el del señor de la parábola, no sólo no restablece su honor al no hacer distinciones ni discriminaciones, sino que lo pierde. Quien actúa como el señor de la parábola, o como Jesús, no tiene honor, ni siente vergüenza.

La comunidad cristiana tiene que seguir el camino de Jesús; tiene que perder el honor y la vergüenza y sentarse a comer sin hacer distinciones ni discriminaciones. Mientras no intente hacerlo en la vida de cada día, no será cristiana. No se trata de algo accidental, sino del núcleo del evangelio. De este modo se subvierte el orden de valores de la cultura: donde estaba antes el honor, que engendra discriminación, ahora se sitúa la igualdad, que da paso a una sociedad de iguales que celebran la fiesta de la vida.

Esta es la praxis de Jesús, esta es la buena noticia del evangelio, y este debe ser el estilo de vida de la comunidad cristiana.

-Tercer paso: Hacia una iglesia sin últimos ni primeros, que altera escandalosamente el orden establecido como generador de injusticia.

Parábola de los jornaleros invitados a la viña (Mt 19,30-20,16).

Pero todos, aunque sean primeros serán últimos, y aunque sean últimos, serán primeros, porque el reinado de Dios se parece a un propietario que salió al amanecer a contratar jornaleros para su viña. Después de ajustarse con ellos en el jornal de costumbre, los mandó a la viña. Salió otra vez a media mañana, vio a otros que estaban en la plaza sin trabajo y les dijo: -Id también vosotros a mi viña y os pagaré lo que sea justo. Ellos fueron. Salió de neuvo hacia mediodía y a media tarde e hizo lo mismo.

Saliendo a última hora, encontró a otros parados y les dijo: -)Cómo es que estáis aquí el día entero sin trabajar? Le respondieron: -Nadie nos ha contratado. El les dijo: -Id también vosotros a la viña.

Caída la tarde, dijo el dueño de la viña a su encargado: -Llama a los jornaleros y págales el jornal, empezando por los últimos y acabando por los primeros.

Llegaron los de la última hora y cobraron cada uno el jornal entero. Al llegar los primeros pensaban que les darían más, pero también ellos cobraron el mismo jornal por cabeza. Al recibirlo se pusieron a protestar contra el propietario: -Estos últimos han trabajado sólo una hora y los has tratado igual que a nosotros, que hemos cargado con el peso del día y el bochorno.

El repuso a uno de ellos: -Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste conmigo en ese jornal? Toma lo tuyo y vete. Quiero darle a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no tengo liberad para hacer lo que quiera con lo mío?, ¿o ves tú con malos ojos que yo sea generoso?

Así es como los últimos serán primeros y los primeros últimos.

Ayer. La parábola refleja unas circunstancias en las que el paro estaba a la orden del día en un país que "manaba leche y miel". En la plaza del pueblo -como en las plazas de nuestros pueblos de Andalucía o en las oficinas del INEM- se arremolinaban los jornaleros esperando un contrato de trabajo. El capital -entonces tierra y dinero- estaba en manos de los menos (como hoy); como resultado, paro, pobreza y miseria era la experiencia de los más.

Por documentos ajenos a la Biblia tenemos indicios de que en el siglo I empeoró la situación de las clases modestas a causa del aumento de los impuestos, de la concentración de posesiones en manos de los poderosos y de diversas catástrofes ecológicas que cogieron cada vez más desguarnecidas a las capas inferiores de la sociedad, condenadas al paro, al hambre, a la enfermedad, a la marginación y, en la mayor parte de los casos, al robo para sobrevivir[15].

Debemos, por tanto, pensar que, en la Palestina de tiempos de Jesús, unos cuantos ricos se enriquecieron todavía más (pensemos en los bancos y las grandes fortunas de hoy) mientras que las clases humildes, pequeños labradores, arrendatarios, pescadores y artesanos se encontraron en los mayores apuros. No hablamos ahora de los grupos que no tenían acceso al trabajo y que vivían de la limosna o del colectivo de la juventud, un grupo notoriamente marginado, del que dice Flavio Josefo que "era terreno abonado para las arengas de los militantes de la resistencia" (*Ant* 18,10; *Bell* 4,128). La práctica inexistencia de clase media hacía que la mayoría de la población se debatiese a diario en el hambre y la miseria.

Hoy. La situación en nuestro mundo moderno, globalmente considerada, no sólo no ha mejorado, sino que se ha agravado. Copio parte de una columna periodística de Vicente Verdú[16] en la que comenta estadísticas de la ONU sobre la situación económica mundial:

... Las cifras de la Onu no sólo denuncian el hambre crónica de 1.000 millones de habitantes, la muerte de 40.000 personas diarias por inanición. Pronostican además que esta matanza se ha acelerado en los últimos años y el progreso de la aniquilación coincide con lo que se llama globalización y neoliberalismo. La gente se muere de hambre y de enfermedades no porque no haya bienes para atenderlas [en tiempos de Jesús no había bienes para todos], sino porque el sistema de mercado declara de antemano muertos a quienes no poseen capacidad de compra y niega ayudas en provecho de reducir impuestos al capital. Apenas un 2% de la producción mundial de grano bastaría para alimentar a los 1.000 millones de personas que lo necesitan, pero sin un céntimo para adquirir un puñado de trigo o de maíz su identidad es irrelevante.

Las desigualdades sociales se han incrementado en los últimos treinta años al punto de que actualmente las fortunas de las 358 familias más ricas del planeta suman más que los 2.500 millones de personas más pobres del mundo. El 20% de los habitantes pobres de la Tierra sumaban apenas el 2,3% de los ingresos totales en 1963 pero, actualmente, sólo llegan a poseer el 1,4%. Entretanto, el 20% de los más ricos han pasado de retener del 70% al 85% de las rentas. El estancamiento o el crecimiento negativo de algunos países como Mozambique o Niger es tal que tardarían dos siglos en alcanzar el nivel medio de los países desarrollados si no hay cambios en la política económica internacional.

¿Puede haberlos? Lo que está ocurriendo a escala planetaria se reproduce también dentro de cada sociedad "avanzada". Incluso en naciones como Estados Unidos, una de las tres con el grado de desarrollo mayor del mundo, las diferencias entre los ricos y pobres han creado un abismo cada vez más dramático. La concentración de riqueza dentro del país permaneció más o menos estable desde 1963 a 1983, pero en la última década se ha producido un trasvase de recursos desde los miserables a los acaudalados favorecida por las concentraciones de empresas y los despidos masivos, por las políticas fiscales y por el recorte de prestaciones sociales.

Las consecuencias de esta tendencia empiezan a vislumbrarse. Habrá gente que muera sin remedio en un remedo de las masacres que en otros momentos del siglo produjeron las guerras. Muertes por causa de la indigencia para millones en África, en los países del Este de Europa, en los paises árabes, en áreas marginales de occidente. Pero muertes también por desesperación en las calles céntricas de Nueva York, de París, de Madrid o de Tokio...

Hasta aquí la fría y escalofriante estadística que puede servir de nuevo contexto para la interpretación de la parábola.

En ésta, como en nuestro mundo, todo parece estar enfocado a que cada uno de los grupos,

contratados de tres en tres horas, va a percibir un salario de acuerdo con el tiempo trabajado. El oyente espera que los últimos reciban menos que los primeros, por haber trabajado menos, o que los primeros reciban más que los últimos por haber trabajado más. Sin embargo, el dueño de la viña manda pagar a todos lo mismo, un denario, o sea el jornal completo estipulado como necesario para vivir un día una familia en tiempos de Jesús.

La parábola subvierte de este modo el orden establecido y se convierte en una crítica inaudita de los usos sociales y en una provocación.

Por eso cuando los últimos ven que cobran como los primeros, se rompen sus expectativas y surge la protesta: "Estos últimos han trabajado sólo una hora y los has tratado igual que a nosotros, que hemos cargado con el peso del día y el bochorno".

Sin embargo la parábola no sólo se limita a subvertir el orden usual, pues en ese caso podía haber terminado en el v. 10, con la paga del jornal a todos. Los primeros contratados no ven mal la generosidad del propietario; lo que no les parece bien es que se les trate como a los otros. Exigen un tratamiento diferenciado. Viven en un mundo de privilegios.

Pero el propietario los invita a cambiar de registro o de nivel: si antes se habían movido en el de trabajo-remuneración = justicia, el propietario los invita a moverse en el plano de la generosidad, superando la estricta relación de justicia. Este nivel de la generosidad es el adecuado para entender al propietario y éste es el que debe subrayarse. El de la justicia no se niega, pero se supera. La parábola está destinada a mover al oyente a percibir la realidad con los ojos y con el corazón y a sustraerlo de ese modo a una visión que se inspira en el cálculo de un orden de méritos. Invita a percibir un mundo transformado milagrosamente a la luz del amor, en el que todos perciban lo necesario (un denario) para vivir. Un mundo de ensueño.

En la comunidad de Jesús, en el nuevo orden, la retribución no está en proporción directa con el rendimiento. El propietario de la viña da a todos lo necesario: a los primeros, según lo pactado, en justicia; a los restantes con una medida generosa, porque todos tienen derecho al salario necesario para vivir. Dios es generosidad; no desdeña la justicia, pero invita a ver con sus ojos la realidad, acabando con los privilegios de los que exigen un tratamiento diferenciado en atención a sus méritos. Y si Dios es así, todos estamos invitados a crear un nuevo estilo de relaciones humanas en el que la generosidad del amor hacia los últimos nos haga salir de nuestros esquemas de méritos y privilegios.

La frase: "toma lo tuyo y vete" invita al alejamiento entre el propietario y el representante del grupo de los contratados a primera hora; sin embargo, este final no lleva al alejamiento o ruptura entre ambos, sino que invita a la cercanía o aceptación de la verdadera imagen del propietario que da a todos lo necesario.

De este modo el acusador se convierte en acusado e interpelado, invitado a aceptar la generosidad del propietario, al tiempo que su justicia. Porque el propietario sea generoso con los últimos, no ha dejado de ser justo con los restantes. No había otra salida para posibilitar la vida de todos.

Este es el desafío de nuestras comunidades, esta es la voluntad de Jesús, reflejada en el propietario de la parábola y en esto consiste el núcleo del evangelio: sobrepasar la justicia con una generosidad que supera todas las expectativas y hace posible el remedio de la miseria humana en un mundo, como el nuestro, donde gran parte de sus habitantes mueren de hambre no porque se les haya contratado a última hora, sino porque ni siquiera han sido contratados, lo que es más grave todavía.

Cuarto paso: Hacia una iglesia esencialmente extrovertida: preocupada por los que se han ido de casa y por los que no quieren entrar.

Parábola del padre pródigo (Lc 15,11-32).

La actitud del propietario de la parábola de los invitados al banquete, resulta tradicional y conservadora: comienza invitando a los de siempre; sólo cuando éstos son rechazados, se abre a los que nadie invita e inventa un banquete atípico donde todos son invitados, sin excepción. En esta parábola el señor es extrovertido, por así decirlo, a la fuerza. Las circunstancias le obligan.

Otras parábolas de Jesús representan un estadio más avanzado de la praxis cristiana, aquél

en el que el centro de atención se desplaza a los que están fuera de la casa-comunidad.

Las parábolas de la oveja y de la dracma o moneda perdida y la del padre pródigo (Lc 15,1-10) son ejemplo de la actitud que debe guardar la comunidad hacia lo que estaba perdido, hacia los que se han ido de casa o hacia los que no quieren entrar.

El que tiene cien ovejas y se le pierde una, deja en el campo las noventa y nueve; la mujer que tiene diez monedas de plata y se le pierde una, concentra toda su atención en buscarla. El extravío de uno hace aumentar en la comunidad su amor por él, convencida de que fuera de la comunidad corre peligro serio de perderse.

Pero es sobre todo la parábola del *padre pródigo* la que escenifica mejor lo que debe ser la actitud principal de la comunidad, la práctica de Jesús y el núcleo del evangelio.

Y añadió: -Un hombre tenía dos hijos; el menor le dijo a su padre: -Padre, dame la parte de la fortuna que me toca.

El padre les repartió los bienes. A los pocos días, el hijo menor, juntando todo lo suyo, emigró a un país lejano, y allí derrochó su fortuna viviendo como un perdido. Cuando se lo había gastado todo, vino un hambre terrible en aquella tierra, y empezó él a pasar necesidad. Fue entonces y buscó amparo en uno de los ciudadanos de aquel país, que lo mandó a sus campos a guardar cerdos. Le entraban ganas de llenarse el estómago de las algarrobas que comían los cerdos, pues nadie le daba de comer.

Recapacitando entonces se dijo: -Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan de sobra, mientras yo aquí me muero de hambre. Voy a volver a casa de mi padre y le voy a decir: "Padre, he ofendido a Dios y te he ofendido a ti; ya no merezco llamarme hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros".

Entonces se puso en camino para casa de su padre. Cuando aún estaba lejos, lo vio su padre y se conmovió; salió corriendo, se le echó al cuello y lo cubrió de besos.

El hijo empezó: -Padre, he ofendido a Dios y te he ofendido a ti; ya no merezco llamarme hijo tuyo.

Pero el padre dijo a sus criados: -Sacad en seguida el mejor traje y vestidlo; ponedle un anillo en el dedo y sandalias en los pies; traed el ternero cebado, matadlo y celebremos un banquete, porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y se le ha encontrado. Y empezaron el banquete.

El hijo mayor estaba en el campo. A la vuelta, cerca ya de la casa, oyó la música y el baile; llamó a uno de los mozos y le preguntó qué pasaba. Éste le contestó: -Ha vuelto tu hermano y tu padre ha mandado matar el ternero cebado por haber recobrado a su hijo sano y salvo.

Él se indignó y se negaba a entrar; su padre salió e intentó perduadirlo, pero él replicó a su padre: -A mí, en tantos años como te sirvo sin saltarme nunca un mandato tuyo, jamás me has dado un cabrito para hacer fiesta con mis amigos; en cambio, cuando ha venido ese hijo tuyo que se ha comido tus bienes con malas mujeres, matas para él el ternero cebado.

El padre le respondió: -Hijo, (si tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo! Además, había que hacer fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a vivir, andaba perdido y se le ha encontrado.

He llamado a esta parábola la parábola del padre pródigo, como la titula M. Gourgues[17] y no del hijo pródigo ni siquiera del hermano mayor o de los dos hermanos. Pues el protagonista no es el hijo menor que se va y dilapida su hacienda, ni el mayor que se niega a entrar en casa, sino el padre que espera al hijo menor hasta que vuelve, lo perdona y lo restablece en su condición anterior de hijo y no de jornalero, como esperaba; y el mismo padre que, ante la negativa del mayor a entrar en casa y celebrar el banquete por la vuelta de su hermano, sale e intenta persuadirlo para que entre, y lo sigue considerando hijo y heredero, a pesar de que no quiere entrar: "Hijo, le dice, si tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo". La actitud del padre no puede ser otra, sino la de quien desea ardientemente tener a sus hijos bajo un mismo techo y celebrar con ellos la fiesta.

La parábola termina sin condenar al hijo mayor, sino más bien tendiéndole la mano para que entre en casa y celebre la fiesta ("había que hacer fiesta y alegrarse").

Los dos hijos de la parábola estaban igualmente perdidos: uno porque a lo más que aspiraba era a que su padre lo tratase como jornalero, a cambio de comer; otro porque no tenía conciencia de hijo, sino de siervo ("A mí, en tantos años como te sirvo sin saltarme nunca un mandato tuyo...") y porque se negaba a ser hermano de su hermano ("En cambio, cuando ha venido ese hijo

tuyo..."). Ninguno de los dos conocía a fondo a su padre.

En esta parábola el hijo menor no triunfa sobre el mayor, ni el mayor es castigado por no querer entrar en la casa. El padre no prefiere a uno sobre el otro, como solía suceder con el Dios del Antiguo Testamento. La puerta se queda abierta para que también entre el hermano mayor. Más aún, la fiesta no es posible si la familia se encuentra dividida. Por esto, es necesario que el hermano mayor entre en casa...

Esta actitud de amor que se prodiga, de padre pródigo, hasta el extremo de poner en peligro el honor y el dinero (representado en la herencia que reparte), de aceptar al hijo menor como hijo, a pesar de su pasado, y de reconocer al mayor como heredero, a pesar de negarse a entrar en la fiesta y a aceptar a su hermano, debe ser la actitud de una comunidad que muestra el prodigio del amor del Padre que quiere que todos estén en casa y formen una familia.

La comunidad cristiana, como el padre pródigo, debe centrar todo su esfuerzos en que todos estén dentro de la casa y bajo techo, como condición para celebrar la fiesta. Tiene que salir a diario de la casa para esperar a los que se han ido y recibirlos con brazos de perdón o para convencer a los que no quieren entrar de modo que entren y se sienten a la mesa a celebrar la vuelta del hermano.

El proyecto de Jesús, como el del padre pródigo, no fue otro sino intentar la reconstrucción de la familia humana desde otras bases: invitando a sus seguidores a formar una nueva familia (3,31-34) basada no en los lazos de sangre y parentesco que crean dependencia y sumisión, sino en el cumplimiento del designio de Dios, padre pródigo en amor.

Conclusión

Terminamos aquí este recorrido por algunas parábolas en las que se nos muestra *el éxodo que la iglesia debe recorrer para llegar de nuevo al reino*. Una vez convocados todos, en la comunidad cristiana no se puede estar de brazos cruzados: habrá que vivir el mensaje de las bienaventuranzas y practicar el amor que no excluye a nadie, como expresión diáfana del proyecto de Jesús y del designio de Dios que no quiere que haya excluidos dentro del pueblo ni pueblos excluidos.

En esto consiste la buena nueva de Jesús; éste y no otro tiene que ser el talante de la comunidad cristiana:

-una comunidad modesta, de gente pobre y sencilla, sin pretensiones de grandeza, pero acogedora,

-una comunidad de iguales que no excluye ni discrimina

-una comunidad sin últimos ni primeros, que altera escandalosamente el orden establecido como generador de injusticia

-una comunidad esencialmente extrovertida: preocupada por los que se han ido y por los que no quieren entrar.

Hoy más que nunca es necesario y urgente gritar, como lo hizo Marx en su día: *Cristianos del mundo, uníos...* no para converger en teorías ni discutir de teologías y dogmas que a poco conducen, sino para hacer realidad el reino de Dios en la tierra o lo que es igual: para que todos puedan sentarse al banquete de la vida, los contratados a primera hora y los contratados a última, y lo que es más urgente todavía: toda esa masa de poblaciones que nunca fueron contratadas y no cuentan para nadie.

Por esta causa fue ajusticiado Jesús, éste es el núcleo del mensaje del evangelio y ésta es la misión primordial y urgente de la iglesia como comunidad de comunidades e imagen visible -aunque no la única- del reino de Dios.

Los que hemos hecho del mundo un velatorio, devolvámosle la vida y la alegría, acabando con la marginación y la discriminación a todos los niveles.

Es hora ya de que los miembros de la iglesia, de las iglesias, de las comunidades cristianas nos dejemos de teorías y comencemos este éxodo hacia un reino donde todos podamos rezar, sin sentirnos denunciados, el Padre nuestro.

NOTAS

[1] He decidido conservar en el cuerpo del texto el tono coloquial de la conferencia, para hacerlo más vivo y accesible a todos los públicos. En notas, haré algunas precisiones más técnicas y daré algunas indicaciones bibliográficas.

[2] La palabra *basileia* es un término que tiene en el griego del Nuevo Testamento tres acepciones diferentes y puede traducirse al castellano por tres palabras distintas: reino, reinado o realeza, a saber: 1) Cuando la basileia se presenta como un espacio delimitado tiene el significado de "reino". Así en Jn 3,5: *si uno no nace de agua y de Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios+; 2) cuando se anuncia su llegada, significa el "reinado" de Dios sobre la humanidad: "está cerca el reinado de Dios" (Mc 1,15); ""llegue tu reinado" (Mt 6,10), y 3) cuando se considera atributo de una persona significa "realeza/dignidad real".Así en Mt 16,28: *veréis al hijo del hombre que viene *en tê basileia*, literalmente en su realeza, esto es, como rey. Cf. Juan Mateos, *Método de análisis semántico. Aplicado al griego del Nuevo Testamento,* El Almendro, Córdoba 1989, 161-163.

H. Braun (*Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo,* Sígueme, Salamanca 1975, p. 73) que no distingue entre reinado de Dios (que ha comenzado ya) y reino de Dios o nueva sociedad (que sólo se manifestará en plenitud al final de los tiempos), se ve forzado a explicar la tensión entre los diversos textos sobre el reino dentro de cada evangelio y en los evangelios entre sí. Al pronunciarse sobre la anunciada inminencia de la llegada del reino, constata, al igual que otros muchos autores, un progresivo retraso a medida que avanza la tradición hasta aplazarse *sine die*: *La comunidad primitiva más antigua espera las últimas cosas para 'esta generación' (Mc 13,30 par.; Mt 10,23); en una capa más reciente, son 'algunos' de los oyentes de Jesús los que experimentarán la llegada del reino de Dios (Mc 9,1 par.), y el tercer evangelista, a diferencia de Marcos (I, 15) y Mateo (4,17), hace que Jesús no predique ya la cercanía de los sucesos finales, sino el tiempo de salvación que se realiza con la aparición terrena de Jesús (Lc 4,18-21). Según el tercer evangelio, cosa que no sucede ni en Marcos (14,62) ni en Mateo (26,64), los jueces judíos ya no van a experimentar por sí mismos la llegada del Hijo del hombre Jesús (Lc 22,69) y, consecuentemente, el cuarto evangelio introduce ya el comienzo de las últimas cosas en la actual predicación cristiana (Jn 3,18; 5,24; 11,25s)... Este renunciar a saber el fin lo expresa ya claramente Lc 17,20s: 'La llegada del reino de Dios no está sujeta a cálculos, ni podrán decir: 'Míralo aquí o allí'; porque el reino de Dios está a vuestro alcance'". La frase está mal traducida, pues Lucas se refiere al reinado de Dios y no a su reino.

[3] La inminencia del fin la deducen los teólogos de la frase de Marcos 13,30: "Os aseguro que no pasará esta generación antes que todo eso se cumpla", pero este versículo no se refiere a la venida del Hijo del Hombre al final de los tiempos, sino a la ruina de la institución judía, con su templo, y a la extensión del evangelio a los paganos. Cf. J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia,* Cristiandad, Madrid 1987, 373-397.

[4] Cf. Manuel Vicent, "La Cruz", *El País*, 28 de Julio de 1996, pág. 48: "Existe un increíble despilfarro de energía espiritual en la iglesia católica: por un lado, sus misioneros entregan la vida en el corazón de la selva; por otro, las jerarquías desperdician la ocasión de compadecerse en público ante unos simples repatriados africanos que han sido tratados de forma inhumana contra las leyes del Evangelio y de la decencia política. Se trata de elegir el lugar prioritario para plantar la Cruz: bien en el casillero de Hacienda, bien en los depósitos de inmigrantes de Ceuta y Melilla".

[5] Cf. Joaquim Gomis, "La cruz de la crucecita", *El ciervo*, LXV (Julio-Agosto 1996) 12.

[6] Pedro es el primero que profesa la fe en Jesús con una fórmula que describe perfectamente su ser y su misión, y de este modo se hace pionero de todos los creyentes. Con éstos, Jesús construye la nueva sociedad humana, que tiene por fundamento inamovible esa fe. Apoyada en ese cimiento (cf.1Cor 3), la comunidad de Jesús podrá resistir todos los embates de las fuerzas enemigas representadas por los perseguidores. Los miembros de la comunidad pueden admitir en ella (llaves) y así dar a los hombres que buscan salvación la oportunidad de encontrarla; pueden también excluir a aquellos que la rechazan; Sus decisiones están refrendadas por Dios. Cf. J. Mateos-L. Alonso Schökel, *Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1987; también J. Mateos-F. Camacho, *El evangelio de Mateo, Lectura comentada*, Cristiandad, Madrid 1981, 162-166; 187.

[7] Pedro Casaldáliga, "El vuelo del Quetzal", en "Pedro Casaldáliga en el 25 aniversario de la prelazia de Sao Felix do Araguaio", *Papeles Cristianisme i justícia*, n1.107 (Febrero 1996) 131.

[8] Un excelente estudio sobre las parábolas desde el punto de vista literario es el de Wolfgang Harnisch, *Las parábolas de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1989. Para la explicación de las parábolas he tenido presente, además de la obra citada, los siguientes trabajos: B. Brandon. Scott, *Hear then the Parable. A commentary on the parables of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia 1989; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* Verbo Divino 1970; H. Weder, *Metafore del regno,* Paideia Editrice, Brescia 1991 (ed. alemana original, 1978); J. Delorme (ed.), *Les paraboles evangéliques. Perspectives nouvelles,* Du Cerf, Paris 1989; J. Mateos - F. Camacho, *El evangelio de Mateo,* Cristiandad, Madrid 1981; J. Mateos-L. Alonso Schökel, *Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1987 (utilizamos esta traducción y algunos de sus comentarios al texto de las parábolas); Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangelico,* Cristiandad, Madrid 1979; Maurice Baumann,

"Les paraboles el le langage de changement", *ETR* 68 (1993) 185-202; A.-J. Greimas, "La Parabole: une forme de vie", en Louis Panier (ed.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Du Cerf, Paris 1993, 381-87; M. Gourgues, "Le père prodigue (Lc 15, 11-32). De l'exégèse à l'actualisation", *NRT* 114 (1992) 3-20; John Dominic Crossan, *Biblical Research* XXXVI (1991) 6-18; Id., *Jesús, biografía revolucionaria,* Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996; J. Peláez, "El paro... rompe el plan de Dios. La parábola de los jornaleros enviados a la viña (Mt 19,30-20,16)", *Caritas*, Madrid 1989.

[9] Mateo (13,31-32) y Lucas (13,18-19) hablan, sin embargo, del grano de mostaza plantado en un campo o en un huerto que, cuando crece, se hace un árbol; pero en ningún caso, se habla de un gran árbol o de un cedro.

[10] "La mostaza... con su sabor picante y sus fogosos efectos, es enormemente beneficiosa para la salud. Puede crecer silvestre, aunque mejora mucho al ser cultivada; ahora bien, una vez sembrada en un terreno, resulta muy difícil hacerla desaparecer de él, pues su semilla germina tan pronto como es plantada" (Plinio el Viejo, *Historia Natural* XIX, 170-171)

[11] Cf. Ez 31,6 contra Egipto y Dn 4,12 contra Nabucodonosor, en los que se usa la misma imagen del árbol corpulento a cuya sombra anidan los pájaros del cielo.

[12] Cf. J. Mateos, *Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1987, notas a Mc 4,30-32. Véase también J. Mateos -F. Camacho, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético,* El Almendro-Fundación Épsilon, Córdoba 1993, 400-404.

[13] Cf. J. Rius Camps, *El éxodo del hombre libre. Catequesis sobre el evangelio de Lucas,* El Almendro, Córdoba 1991, 240.

[14] Cf. John D. Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria,* Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996, 82-86. Este tipo de banquete es descrito por el autor como "comensalía abierta" y conduce a un "igualitarismo radical".

[15] Véase a este respecto una descripción pormenorizada de la situación social en el siglo I en G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 73-76.

[16] Titulada "El crimen capital" y publicado en *El País* del 15 de Agosto de 1996, pág. 16.

[17] Cf. M. Gourgues, "Le père prodigue (Lc 15,11-32). De l'exégèse a l'actualisation", *NRT (1992) 3-20.*

LA PROPUESTA DE SOLIDARIDAD DE JESÚS DE NAZARET: EL BUEN SAMARITANO (Lc 10,25-31)

Aunque la palabra moderna *solidaridad* no aparece en los evangelios, éstos pueden considerarse, sin lugar a dudas, una constante invitación a su práctica, como expresión de amor universal sin barreras de ningún tipo.

La palabra más próxima a ésta, porque la supone y la incluye, es *agapê* que aparece 116 veces en el Nuevo Testamento (de las que sólo nueve en los evangelios)[1]. Con ésta se indica en el amor que proviene o tiene por objeto a Dios, o al hombre en cumplimiento del precepto divino: "Amarás a Dios... y al prójimo como a tí mismo" (Lc 10,27)[1].

El *principio de solidaridad* se formula claramente en Mt 7,12. texto denominado "regla de oro", donde Jesús resume el Antiguo Testamento con esta frase: "Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso significan la Ley y los Profetas". Jesús invita a ser solidario, o lo que es igual, a ponerse en el lugar del otro, como si fuera uno mismo, haciendo con él lo que uno desearía que le hicieran. Para ello hay que renunciar al egocentrismo; cada uno ha de considerar que los demás tienen con él un destino común, y, que, por tanto, merecen su atención e interés.

Este principio de solidaridad en su formulación extrema se expresa en el evangelio de Lucas (6,27-31): "Ahora bien, a vosotros los que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os maltratan. Al que te pegue en una mejilla, preséntale también la otra; al que te quite la capa, déjale también la túnica; a todo el que te pide, dale, y al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames. O sea, tratad a los demás como queréis que ellos os traten".

Ésta es la utopía a la que hay que tender: un amor que no excluye a nadie ni siquiera a enemigos y agresores; un amor tan solidario del otro que no espera recompensa alguna y llega hasta la renuncia de los propios derechos.

Hay que notar, no obstante, que "el ámbito del amor cristiano va más allá de la solidaridad e incluye toda relación positiva entre personas: la justicia, la generosidad, el respeto, la comprensión, la tolerancia, la ayuda, el afecto y la entrega, que forjan la unidad entre los seres humanos"[2]. La solidaridad es, por tanto, una de las manifestaciones del amor que lleva al cristiano a fundirse o identificarse con el prójimo.

La medida del amor o el amor sin medida

Jesús indica en el evangelio de Juan la medida del amor solidario: "Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros igual que yo os he amado" (Jn 15,12). Con este mandamiento Jesús se propone a sí mismo como medida e invita a amar como él amó, hasta el punto de entregar o dejarse quitar el don más preciado: la vida.

Los que no son cristianos y no tienen por modelo a Jesús heredarán también el reino practicando la solidaridad con los pobres y oprimidos, pues Jesús se ha identificado con ellos: "Venid, benditos de mi padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estuve desnudo y me vestisteis, estuve en la cárcel y fuisteis a verme... Os lo aseguro: Cada vez que lo hicisteis con uno de esos hermanos míos tan insignificantes lo hicisteis conmigo" (Mt 25,34-36.40).

En el juicio a las naciones paganas de Mateo (mal denominado "juicio final"), los ángeles de Dios situarán a unos a la derecha y a otros a la izquierda. Los de la derecha son los que, por un sentido de solidaridad humana, no han abandonado a otros en su necesidad inaplazable; los de la izquierda, los que no se conmueven ante el dolor y desgracia de sus semejantes. Los que van a la ruina no han cometido acciones positivamente injustas; su culpa es de omisión: no haber mostrado la menor solidaridad con los desvalidos[3].

De este modo, la antigua enseñanza de "ojo por ojo y diente por diente" (Ex 21,4; cf. Mt 5,38) o la de "amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo" (Mt 5,43), o la más renovada de "amarás al prójimo como a tí mismo" (Lc 10,27) quedan superadas por la enseñanza de Jesús que representa la utopía del amor solidario hasta el extremo de dar la vida: "que os améis como yo os he amado".

Este amor, como Jesús lo practicó, es el pilar sobre el que se debe alzar la nueva sociedad, la sociedad alternativa que él anuncia: "el reinado o reino" de Dios.

El evangelio es, por tanto, una llamada constante a este estilo de vida basado en el amor solidario.

LA PARABOLA DEL SAMARITANO

Como son tantos los lugares en los que el evangelio invita a la práctica del amor solidario, en las páginas que siguen me voy a limitar a comentar una parábola del evangelio, la del samaritano[4], en la que de modo gráfico se explica en qué consiste este amor y cuál es la propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret.

Lectura comentada de Lucas 10,25-37

La parábola del samaritano se encuentra en la sección del evangelio de Lucas denominada "el viaje" (9,51-19,46), que comienza con el envío de mensajeros por parte de Jesús a una aldea de Samaría, por la que han de pasar. Al llegar a la aldea, los mensajeros son rechazados. Santiago y Juan piden a Jesús que caiga un rayo y los aniquile. Jesús se niega a ello y se marchan a otra aldea. Esta escena prepara al lector del evangelio para mostrar a un Jesús que no se deja llevar por convencionalismos ni revanchas, al poner de protagonista de la parábola precisamente a un miembro del colectivo que rechaza, por ser judíos, a los enviados de Jesús que se dirigen con él a Jerusalén..

El estilo de la parábola

La parábola tiene un estilo muy cuidado con diversas estructuras lingüísticas basadas en el símbolismo de los números *tres* y *siete*.

-*La acción de los personajes* se describe en forma de escalera descendente:

1. Un hombre bajaba
   de Jerusalén...
      lo asaltaron
         y se marcharon.
2. un sacerdote bajaba
   por aquel camino;
      al verlo
         dio un rodeo
            y pasó de largo.

3. un clérigo
   que llegó a aquel sitio;
      al verlo
         dio un rodeo
            y pasó de largo

4. un samaritano
   que iba de viaje
      llegó adonde estaba el hombre
         al verlo
         se conmovió,
               se acercó a él...

-*El marco en el que se inserta la parábola* está muy elaborado, como puede verse en el siguiente cuadro:

	Parte 1 (10, 25-28)	Parte 2 (10,29-37)
Pregunta del magistrado	vida definitiva	mi prójimo
Contra-pregunta de Jesús	¿Qué está escrito?	¿Cuál de estos tres se hizo prójimo ?
Respuesta del magistrado	Deut 6,4/ Lev 19,18	el que tuvo compasión de él
Mandato de Jesús	haz esto y vivirás	ve y haz lo mismo

En cada parte del relato (10,25-28 y 10,29-37) hay una pregunta del magistrado, una contrapregunta de Jesús, una respuesta del magistrado y una invitación de Jesús.

-El número *tres*.

El número *tres* indica en la Biblia lo completo y definitivo. En la parábola aparece tres veces la palabra "prójimo"; tres son las acciones de los bandidos para con el hombre (lo asaltan, lo desnudan y muelen a palos); tres, los personajes que desfilan ante el herido (sacerdote, levita y samaritano); tres veces aparece la expresión "y al verlo"; tres son los movimientos que realizan los personajes: el sacerdote bajaba, dio un rodeo y pasó de largo; el levita llegó, dio un rodeo y pasó de largo, y el samaritano: iba de viaje, llegó y se acercó. En el folklore popular se cumple la regla de tres ("A a la tercera va la vencida", dice el proverbio). A la tercera tiene lugar el acontecimiento definitivo: se acerca el samaritano, tras pasar de largo el sacerdote y el levita [5].

-El número *siete*.

El relato está construido también en torno al número *siete*, que indica en la Biblia un período pleno y completo: los siete días de la semana [6].

Siete son las acciones que realiza el samaritano para con el malherido: 1) se conmovió, 2) se acercó a él, 3) y le vendó las heridas 4) echándoles aceite y vino, 5) luego lo montó en su propia cabalgadura, 6) lo llevó a una posada 7) y lo cuidó.

Siete son también los personajes del relato, si tenemos en cuenta que el posadero sustituye al samaritano en su ausencia y es prácticamente un desdoblamiento del personaje que desempeña éste: 1) un jurista, 2) Jesús, 3) un hombre, 4) los bandidos, 5) un sacerdote, 6) un levita y 7) un samaritano.

. Siete veces aparece el verbo de movimiento *erkhomai* "ir" y compuestos (cf. vv. 30-35):

30 ap ----- *êlthon*: se marcharon (los bandidos)
31 antipar*êlthen*: pasó de largo (el sacerdote)
32 --------*elthôn*: llegó (el levita)
32 antipar*êlthen*: pasó de largo
33 -------*êlthen*: llegó (el samaritano)
34 pros-*êlthon*: se acercó
35 epan*erkhesthai*: cuando vuelva

1. La obertura de la parábola

[10,25] En esto se levantó un jurista y le preguntó para ponerlo a prueba: -Maestro, ¿ qué tengo que hacer para heredar vida definitiva?

El modo de comenzar este relato es similar a otro que Lucas refiere en su evangelio: "Un magistrado le preguntó: Maestro insigne, ¿qué tengo que hacer para heredar vida definitiva? Jesús le contestó: ¿Por qué me llamas insigne? Insigne como Dios, ninguno. Ya sabes los mandamientos: No cometas adulterio, no mates, no robes, no des falso testimonio, sustenta a tu padre y a tu madre. El replicó: Todo eso lo he cumplido desde joven. Al oirlo Jesús, le dijo: Aún te falta una cosa: vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres, que tendrás en Dios tu riqueza; y anda, sígueme a mí. Al oir aquello se puso muy triste, porque era riquísimo" (18, 18-23).

Mientras el jurista de nuestra parábola pregunta a Jesús para ponerlo a prueba, el magistrado rico lo hace para adularlo: "Maestro insigne", le dice. Pero Jesús no acepta adulaciones: "¿Por qué me llamas insigne? Insigne como Dios, ninguno", le responde.

El magistrado y el jurista andan preocupados por la vida definitiva; tal vez están cansados de que Jesús hable sólo de amor al hombre. Quienes no quieren comprometerse con el prójimo prefieren hablar de la otra vida, entendida como una droga que aliena de los deberes con la vida presente. Jesús, sin embargo, invita a los dos a mirar al suelo donde se encuentra el prójimo, cuya situación hay que remediar.

El jurista de la parábola llama a Jesús "maestro", pero Jesús no le devuelve el título, pues éste no habla para juzgar la ciencia del otro ni para hacer valer la propia, como lo hace aquél.

[26] El le dijo: -¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo es eso que recitas?
[27] Éste contestó: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente. Y a tu prójimo como a ti mismo*".*
[28] El le dijo: -Bien contestado. Haz eso y tendrás vida.

Las dos preguntas de Jesús al jurista no tienen por finalidad hacer una investigación erudita, sino llevarlo a la práctica del amor solidario. Sin reclamar para sí el título de maestro, Jesús esta obrando como un "maestro", que pone su conocimiento al servicio del amor. Jesús intenta transformar al jurista, que es "un hombre de saber", en "un hombre de práctica". El jurista se sitúa a nivel de conocimiento y pretende eludir la práctica; Jesús invita a la práctica, que no niega el conocimiento[7].

Jesús se extraña de que el jurista pregunte sobre algo que todos saben, esto es, que el centro de la ley antigua son los mandamientos, entregados a Dios por Moisés. Por eso le pregunta: ¿Cómo es eso que recitas?". Los judíos rezaban mañana y tarde en el servicio sinagogal una oración que se denominaba *Sh^{e}ma^{c8}* (palabra con la que comienza Dt 6,4-9: "Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas...". El prójimo, sin embargo, no aparece en esta oración judía. Pero el

jurista, previendo que, si no lo incluía, Jesús se lo echaría en cara, añade: "y con toda tu mente. Y a tu prójimo como a ti mismo". El jurista sabe de sobra que para asegurarse la vida eterna basta con cumplir los mandamientos que miran a Dios y al prójimo.

Si quien cumple la ley antigua, tiene garantizada la vida eterna, podemos preguntarnos ¿qué ha venido a hacer Jesús si no es para hablarnos de la otra vida? El contraste entre el planteamiento del jurista y el de Jesús es grande. Jesús habla del reinado de Dios en la tierra, lo que exige un compromiso inmediato y concreto de amor al prójimo. El jurista quiere espiritualizar la problemática tratando de la vida futura"[9].

[29] *Pero el otro, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: -Y ¿quién es mi prójimo?*

El jurista hace dos preguntas en la parábola. Con la primera -sobre la vida eterna- quiere saber lo que Jesús sabe; con la segunda -sobre el prójimo- pretende ser reconocido por Jesús como maestro. Jesús aprueba el saber del jurista, pero quiere conducirlo al terreno de la práctica: *haz eso y vivirás*. Dado que el jurista sabe lo que recita en la oración del *Sh^{e}ma^{c}* y qué debe hacer, de él depende hacerlo. Jesús quiere convertir al jurista de sujeto competente en sujeto amante. Pero el jurista no quiere amar. Por eso insiste: *Y ¿quién es mi prójimo?*

La pregunta estaba justificada, pues la respuesta era discutida. En todo caso, prójimos eran los compatriotas, incluidos los prosélitos; pero no se estaba de acuerdo en quiénes no lo eran. Los fariseos se inclinaban a excluir a los no fariseos (*^{c}am ha-'ares)* (Bill, II, 515ss); para los esenios había que odiar a "todos los hijos de las tinieblas (1QS I,10); una declaración rabínica enseñaba que a los heréticos, delatores y renegados "se los arroje (en una fosa) y no se los saque" (B. A.Z. 26a (Bar); cf. Abbot R. Natan 16,7); una máxima popular excluía del amor al enemigo personal: "Se ha dicho: debes amar a tu compatriota; solamente a tu enemigo no tienes necesidad de amar". Lo que se pide a Jesús no es tanto una definición del concepto de "prójimo", sino que diga dónde se encuentran los limites del deber del amor dentro de la comunidad del pueblo[10].

Primera escena: Situacion

[29b] *Tomando pie de la pregunta, dijo Jesús:*

[30] *Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos; lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto.*

De Jerusalén a Jericó

La situación inicial de la parábola se describe con perfiles realistas: el episodio se sitúa en una zona geográfica conocida: de Jerusalén a Jericó. Se trata de un caso de bandidaje, habitual en dicha zona. El camino de Jerusalén a Jericó era extremadamente peligroso debido a la abundancia de ladrones y salteadores. La parábola comienza con una adversidad, que se espera superar a lo largo del relato.

De Jerusalén a Jericó hay unos 30 kms. y la carretera discurre hoy entre las crestas desérticas del desierto de Judá. Pero el antiguo camino iba por Wadi el-Qelt, descendiendo desde el monte de los Olivos a 750ms sobre el nivel del mar hasta llegar a la Jericó herodiana a 350 ms. bajo el nivel del Mar Mediterráneo. Flavio Josefo (*Guerra* 4, 474) describe la zona como "desierta y árida, conocido escondite natural para banditos". El robo a un desconocido solitario no produce ninguna sorpresa al oyente. La peligrosidad de ese camino era tal que hacia el siglo I de nuestra era se organizaban expediciones, con defensa militar, para los grupos de peregrinos que iban a Jerusalén a las fiestas.

Un caminante anónimo

"Un hombre bajaba". El hombre no tiene nombre. Si el asalto se produce en esa región, hay que suponer que se trata de un judío. De no serlo, el autor del relato habría indicado su procedencia. Tampoco se nos dice quiénes fueron los bandidos que lo dejaron medio muerto.

Del hombre se dice que "lo desnudaron, lo molieron a palos y lo dejaron medio muerto". El hombre ha quedado, por tanto, sin señas de identidad: no tiene vestido y apenas tiene vida. En todo caso, quienes pasan a su lado no pueden saber a qué clase, ciudad o nación pertenece; es practicamente un cadáver. Este dato es importante para ver si el comportamiento del sacerdote y el levita se ajusta o no a la ley de Dios[11].

Segunda escena: Crisis.

[31] *Por casualidad bajaba un sacerdote por aquel camino; al verlo, pasó de largo.*
[32] *Lo mismo hizo un clérigo (levita) que llegó a aquel sitio; al verlo, pasó de largo.*

En la segunda escena se presentan dos personajes, un sacerdote y un levita que, junto con el jurista que pregunta, forman el trío de personajes que determina los comportamientos sociales y religiosos del pueblo de Israel. El sacerdote y el levita son "funcionarios" del servicio religioso del templo de Jerusalén y como empleados del culto, profesionales de la observancia de la ley judía. El jurista es un entendido en la ley de Dios. El lector u oyente espera un desenlace feliz.

El sacerdote y el levita pasan por casualidad junto al malherido. Tal vez volvían de cumplir sus funciones en el templo de Jerusalén, pues Jericó era bien conocida como lugar de residencia de sacerdotes y levitas. La acción de los dos personajes se describe de modo paralelo: llegan, ven al medio muerto y pasan de largo, aunque la parábola no dice por qué actúan de este modo tan inesperado.

La decepción del lector u oyente así como su perplejidad ante lo sucedido es grande. La exégesis busca atenuantes para esta situación:

-Puede que tuvieran miedo a los ladrones que podían estar escondidos para atacar de nuevo. Pero esta razón no tiene peso alguno, pues el texto presenta la negación de auxilio como algo inesperado y escandaloso. De haber alguna razón que los excusara de pararse, el texto la habría indicado.

-Puede que no quisieran contaminarse tocando un cadáver (pues ésta es la impresión que da el malherido: "lo dejaron medio muerto"). El libro del Levítico (21,11) dice: "el (sumo) sacerdote... no se acercará a cadáver alguno ni se contaminará con el de su padre o de su madre". Aunque esta prohibición es absoluta, la Misná y el Talmud tienen una larga discusión sobre estos versos: "El sumo sacerdote o un nazireo -del hebr. *nazir*= consagrado o segregado para Dios por un voto- no pueden contaminarse tocando el cadáver de un familiar, pero sí, si se trata de un cadáver abandonado (*meth mitzwah*)". Si van de viaje y se encuentran un cadáver abandonado, R. Eliezer dice: "el sumo sacerdote puede contaminarse, pero el nazireo no" (m. Nazir 7.1). Por tratarse de un cadáver abandonado se entiende que no hay nadie que lo entierre. Cuidar del cadáver en este caso para darle sepultura exime al sumo sacerdote del precepto de pureza religiosa.

En el Talmud, donde se discute esta sección de la Misná, se plantea quién es responsable de atender al cadáver abandonado, dados los diferentes niveles de santidad. Y añade que también el nazireo es responsable de dar sepultura en ese caso argumentando que, dado que el Levítico no legisla sobre el particular, es necesario atenderlo[12].

Estos textos muestras que ni el sacerdote ni el levita tienen excusas para pasar de largo. Pero si no se trata de un cadáver, sino de un hombre medio muerto tienen menos excusa aún[13].

Tercera escena: solución

[33] *Pero un samaritano que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre y al verlo, se conmovió.*

A nivel de relato, la tercera intervención es la definitiva ("a la tercera va la vencida"). Desde el punto de vista narrativo, el samaritano aparece en primer plano. No se dice como antes "por casualidad pasó un sacerdote / igualmente un levita". Ahora comienza directamente: "Pero un samaritano que iba de viaje".

El samaritano es presentado como un viajero en una zona transitada por judíos. El oyente sabe ahora en manos de quién está la suerte del malherido. Espera que el samaritano pase tambien de largo, cuando menos. Si el relato está pensado para un lector judío, la presencia del samaritano no puede producir sino desilusión en el oyente. Su aparición complica más la escena. El factor sorpresa continúa.

Los oyentes judíos de esta parábola no podían esperar nada del personaje que se presenta, dada la enemistad tradicional entre judíos y samaritanos. "Quien come pan con un samaritano es como quien come carne de cerdo", dice la Misná (Shab 8.10). El oyente tendería a colocarlo más bien entre los salteadores. La relación entre judíos y samaritanos (pueblo mestizo judío-pagano)

había experimentado en los días de Jesús una especial dureza, después de que éstos, bajo el procurador Coponio (6-9 p.C.), hubiesen profanado los pórticos del templo y el santuario esparciendo durante la noche huesos humanos (Flavio Josefo, *Antigüedades*, 18,29s); entre ambos grupos dominaba un odio irreconciliable desde que se separaron de la comunidad judía y construyeron su propio templo sobre el monte Garizín (en el siglo IV a.C., lo más tarde). Hacia el s. II a.C., el libro del Eclesiástico (50,25-26) dice: "Dos naciones aborrezco y la tercera no es pueblo: los habitantes de Seir y Filistea y el pueblo necio que habita en Siquén (Samaría)". En los evangelios está clara la enemistad entre samaritanos y judíos. Cuando Jesús atraviesa esta región, envía mensajeros a una aldea, pero no los aceptan por ir camino de Jerusalén (Lc 9,52-53); a Jesús mismo, una mujer samaritana le niega agua para beber, pues los judíos no se tratan con los samaritanos (Jn 4,9). La palabra "samaritano" constituía una grave injuria en boca de un judío según Jn 8,48: *Repusieron los dirigentes: ¿No tenemos razón en decir que eres un samaritano y que estás loco?.* (cf. b.Sota 22); de los diez leprosos curados, sólo el samaritano vuelve y Jesús dice: *¿No ha habido quien vuelva para dar gloria, excepto este extranjero*? (Lc 17,18) [14].

La aparición de este tercer personaje de la parábola es, además, sorprendente, pues, el trío de personajes que era de esperar sería: sacerdote, levita e israelita (sacerdote, clérigo y laico), los tres grupos en que se dividía el pueblo judío[15].

El oyente espera que el tercero sea un israelita laico. De este modo la parábola tendría un tinte anticlerical. Se trata ciertamente de un laico, pero samaritano, circunstancia que da a la parábola un fuerte carácter provocativo y subversivo.

Si la actuación del sacerdote y del levita resulta escandalosa para el oyente, la de un samaritano no lo es menos. ¿Se puede esperar algo de éste? La introducción del samaritano como héroe rompe las expectativas del oyente judío de la parábola. ¿Con quién se va a identificar a partir de ahora?[16].

[33b]Pero el samaritano al verlo [34]se acercó a él, y le vendó las heridas echándoles aceite y vino; luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó. [35]Al día siguiente sacó dos denarios de plata y, dándoselos al posadero, le dijo: "Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta".

El samaritano carga al malherido sobre su propia cabalgadura, lo que hace suponer que sería un comerciante que llevaba sus mercancías consigo sobre un asno o mulo y que él mismo montaba un segundo animal[17]. En favor de que era un comerciante que recorría frecuentemente aquel trayecto, habla su amistad con el posadero y el anuncio de un pronto regreso. Como comerciante, es de esperar que fuese poco escrupuloso y que no se interesase por las cuestiones de ortodoxia judía o samaritana[18].

Las acciones que lleva a cabo el samaritano con el malherido son siete: 1. se conmovió, 2. se acercó 3. y le vendó las heridas 4. echándoles aceite y vino; 5. luego lo montó en su propia cabalgadura, 6. lo llevó a una posada y 7. lo cuidó. Como se ha dicho anteriormente, el número siete indica la serie completa. El samaritano hace todo lo que se debe hacer y algo más, pues al día siguiente da dos denarios de plata al posadero para que cuide del malherido; si gasta algo más, le dice que se lo pagará a la vuelta[19].

La acción del samaritano se describe prolijamente y contrasta con la sobriedad de léxico de la parábola. La mezcla de vino y aceite era medicina común en la época. La misná dice: "Si el vino y el aceite no se han mezclado en la víspera del sábado se deben usar por separado" (Shabb 19.2). El aceite sirve para aliviar el dolor (Is 1,6); el vino -alcohol- desinfecta las heridas. El pan necesario para un día costaba solamente 1/12 de denario.

La actuación del samaritano es hiperbólica y se presenta como una formulación extrema de lo que debe ser la actitud de solidaridad hacia el prójimo. Hay que hacer todo lo posible, hay que llegar hasta el extremo de lo imaginable. El samaritano traspasa los límites de lo razonable. Hubiese sido bastante con atender al malherido. Pero aquél no sólo se cuida del tiempo presente, sino también de futuro: "Al día siguiente sacó dos denarios de plata y, dándoselos al posadero, le dijo: Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta".

Lo realmente sorprendente de la parabola no es que un judío cuide de un samaritano, pues hay historias en las que aparecen judíos compadeciéndose de extranjeros, leprosos, e incluso romanos heridos[20]. Lo sorprendente es que la parábola representa el mundo al revés: un samaritano que cuida y se preocupa de un judío, medio muerto. Y esto resulta totalmente

inaceptable para un oyente judío que, al oir la parábola, no tiene más remedio que identificarse con el malherido y aceptar que sea precisamente un enemigo suyo tradicional quien lo salva, o rechazar la historia por irreal. La parábola no solamente no confirma la jerarquía "sacerdote, levita y laico israelita" y que la salvación viene de Israel, sino que hace saltar los esquemas: la salvación viene de fuera de las fronteras de la ortodoxia; más aún, acaba con las fronteras. En el reino de Dios no se separan los de dentro y los de fuera por su categoría religiosa. En la parábola, el samaritano no es el enemigo, sino el auxiliador y salvador, y el oyente no se identifica con el héroe, sino con la víctima. La parábola pone el mundo boca abajo. El mundo con gente situada dentro y fuera no es ya el modelo adecuado para anunciar un reino de Dios que no acepta la existencia de barreras.

El oyente de la parábola, comenta E. Biser[21], se ve envuelto en un mundo doblemente distorsionado. Los dos transeúntes de los que era de esperar ayuda, no la prestan; este hecho es especialmente chocante tratándose de dos conspicuos representantes de la comunidad de fe a la que pertenecen tanto el viajero como los oyentes del relato. Su actitud resulta escandalosa e inaudita. Pero más aún resulta la del tercer transeunte, por ser un samaritano el que practica ese acto de amor. Aquél del que no se espera nada, del que un judío debe desconfiar *a priori,* acude en su ayuda. Ambas reacciones contradicen las expectativas de una audiencia judía. La escena parece grotesca. Todo hace pensar, según W. Harnisch, que el relato pretende, con una exposición de lo inverosímil, despertar una experiencia que todos tienen, pero que la vida cotidiana sofoca y escamotea. El relato saca a la luz de un modo hiperbólico lo que nadie quiere percibir. En el caso límite de una negación de auxilio, se pone de manifiesto lo que la experiencia cotidiana enmascara permanentemente: *que no estamos en realidad a la altura de las exigencias del amor*. Para E. Biser, la conducta del sacerdote y el levita no tiene nada de extraordinario: su comportamiento inhumano es en realidad lo que hace todo el mundo. En esta perspectiva la reacción de los servidores del templo, escenificada en forma tan incisiva, lleva el sello de lo real. La incomprensible reacción a la extrema necesidad de un herido viene a desenmascarar la traición cotidiana que se hace al amor. La indiferencia de los dos primeros transeúntes revela lo que el oyente mismo tendría que reconocer: que su vida está marcada por un fallo que proviene de la ausencia de un amor fuerte, o lo que es igual que le falta el norte de su vida.

En la parábola, lo "milagroso" se hace posible. Lo que hace el samaritano lo pueden hacer los oyentes. Los oyentes pueden hacer que el amor solidario triunfe en la vida cotidiana.

Para M. Bauman[22], la parábola presenta una doble aspereza: los que debían hacer la acción de auxiliar al malherido no la hacen y aquél de quien no se esperaba nada, la hace. El samaritano que no respeta la ley, cumple lo que está prescrito. El sacerdote y el levita que la respetan, no la cumplen. En la parábola, la acción buena del samaritano es solidaria de una perspectiva religiosa herética. El enfermo es atendido, aunque por un camino totalmente sorprendente e inesperado. De los tres personajes, ninguno ha cumplido con el cometido esperado, pero lo importante es que el malherido ha recibido auxilio.

Conclusión

[36] ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?

El jurista había preguntado al principio: "Y ¿quién es mi prójimo?". Pero la parábola no da respuesta a esta pregunta, sino que plantea otra: ¿Cuál de estos tres *se hizo prójimo* del hombre que había caido en manos de los bandidos?". Para Jesús no se trata de saber quién es el prójimo, sino de hacerse prójimo. La pregunta de Jesús pervierte las normas de la lógica narrativa. La cuestión no es identificar al prójimo, sino encontrarse uno mismo como prójimo de los demás, aunque éstos sean enemigos. Mientras el jurista pregunta por el objeto del amor (¿quién es mi prójimo?"), Jesús pregunta por el sujeto (¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?)[23].

Mi prójimo puede ser tanto el que está cerca de mí como aquél cerca del cual yo estoy. El sujeto al que debo amar es aquel que puede ser amado por mí[24]. El prójimo no es el que sabe, como el jurista, sino el que sabe actuar; no es el que sabe que hay que amar, sino el que sabiéndolo, ama.

[37]El jurista respondió: El que tuvo compasión de él. Jesús le dijo: pues anda y haz tu lo mismo.

El jurista evita poner en su boca la palabra odiosa "samaritano".

En la parábola Jesús hace dos invitaciones. Al principio: "haz eso y vivirás" (v. 28); al final: "pues anda, haz tú lo mismo"(v. 29). La primera ("haz eso...") hace referencia a los términos de la Ley; la segunda ("pues anda, haz tú lo mismo"), al comportamiento del samaritano que debe ser imitado por el jurista. A éste le dice Jesús por dos veces que lo importante es la práctica y no la teoría; o que la teoría sin la práctica no conduce a la vida definitiva.

La parábola del buen samaritano encarna de modo magnífico la propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret, presentada en su formulación extrema: "El amor al prójimo como uno mismo debe llegar hasta el máximo, hasta lo excesivo, no tiene límites: hasta el enemigo. Si el *jurista* quería resolver el problema, el conflicto de a quién se debe amor, la respuesta de Jesús, que es la parábola, se lo resuelve en la praxis. No hay límites. Por eso la pregunta por el prójimo "diligendum" (al que hay que amar), según expresión clásica, no tiene sentido, sino que todo está en encontrarse a uno mismo como prójimo "diligens" (amante)[25].

Si al principio se preguntaba por el mandamiento principal y se respondía que había dos (*Amarás al Señor tu Dios... y al prójimo como a ti mismo*) que se situaban al mismo nivel, sorprende que la parábola no trate nada más que del segundo y que no aparezca en ella para nada el primero. Para Jesús, la religión judía (sacerdote/levita) disocia el culto a Dios del amor al prójimo. Mensaje central de la parábola es que el amor al prójimo -incluso si se trata de un enemigo- es condición y prueba del amor a Dios. Dios se hace visible en el prójimo amado. Detrás del samaritano, hereje y heterodoxo, se revela el comportamiento de un Dios que ama más allá de lo soñado y que siempre se comporta como "prójimo" de todos los hombres: es un Dios de vida que salva de la muerte y asegura el futuro.

* * *

La propuesta de solidaridad de Jesús en el evangelio es más rica que la expresada en la parábola del samaritano y dista mucho de la propuesta de Juan Bautista (Lc 3,10-14). Juan Bautista había recomendado a las multitudes la práctica del compartir: "el que tenga dos túnicas, que las comparta con el que no tiene, y el que tenga que comer, que haga lo mismo"; a los recaudadores no les pide que dejen su profesión, sino que dejen de explotar al pueblo: "No exijáis más de lo que tenéis establecido"; a los soldados, que eviten la injusticia: "no extorsionéis dinero a nadie con amenazas; conformaos con vuestra paga".

Jesús va más allá. La propuesta de Juan, el último de los profetas del AT, sintetiza y lleva a su culmen la profecía del Antiguo Testamento: un orden regido por la justicia; la de Jesús es una formulación extrema que se sitúa a nivel de utopía hacia la que debemos tender. La de Juan es reformista: no destruye los cimientos de la sociedad, sino que trata de reconducirla hacia la justicia; la de Jesús conmueve los pilares sobre los que se asienta la sociedad de todos los tiempos: el egoísmo y el dinero para sustituirlos por un nuevo pilar que haga nacer no una sociedad reformada, sino una sociedad nueva, totalmente nueva en la que hasta el enemigo se convierte en objeto de amor y solidaridad.

La generosidad del discípulo de Jesús va más allá del compartir propuesto por Juan. Jesús invita a dar y darse en el caso límite hasta quedarse sin nada. Compartir es de estricta justicia, dada la igual condición de todos los hombres, pero los que pertenecen al reino de Dios han superado aquellos viejos cánones y han sustituido la justicia, como patrón del comportamiento humano, por el amor al prójimo -incluso cuando es enemigo- como único y decisivo mandamiento.

Bibliografía

AA.VV., *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Association Catholique Française pour l'étude de la Bible, Du Cerf, Paris 1989.

Baumann, M., "Les paraboles et le langage de Changement", *Études Théologiques et Religieuses* 68 (1993) 185-202.

Boers, H., "Traduction semantique, transculturelle de la parabole du bon samaritain", *Sémiotique et Bible,* 47 (1987) 18-29.

Burgos, M. de, "Una religión de muerte y una religión de vida. La parábola del samaritano (Lc 10,25-37), *Communio* 24 (1991) 333-354.

Crossan, J.D., *In parables. The Challenge of the Historical Jesus*, New York-Evanston-San Francisco-Londres 1973.

Dodd, C.H., *The parables of the Kingdom*, Fontana Books, Londres [7]1961; publicado por primera vez

en 1935; existe traducción castellana.

Greimas, A. J., "La paraboale: une forme de vie"*,* en *Le temps de la lecture. Exégèse et sémiotique*, Du Cerf, París 1993, 347-357.

Grupo de Entrevernes,"Anda y haz tu otro tanto. Relato y dialogo. Lc 10,25-37" en Id., *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, Crsitiandad, Madrid 1979, 21-60.

Harnisch, W., *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*, Sígueme, Salamanca 1989; original alemán, Gotinga 1985.

Jühlicher, J., *Die Gleichnisreden Jesus I/II,* Darmstadt 1963.

Jeremias, J., *Las parábolas de Jesús,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1970.

Le Guern, O., Almages de Paraboles@*,* en *Le temps de la lecture. Exégèse et sémiotique*, Du Cerf, París 1993, 347-357.

Linnemann, E., *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Gotinga [7]1978.

Scott, B.B., *Hear then the Parable. A commentary on the Parables of Jesus,* Fortress Press, Minneapolis 1990.

Via, D.O., The Parables, Filadelfia 1967.

Ternant, P., "Le bon Samaritain (Lc 10,25-37)", *Ass. du Seigneur*, II 46 (1974) 66-77.

Weder, H., *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione,* Paideia Editrice 1989; original alemán, Gotinga 1978.

* * *

NOTAS

[1] A*gapê* es una palabra especificamente bíblica; fuera de la Biblia aparece una vez en un texto, dudoso por cierto, en el que se atribuye a la diosa Isis el título de *agapê* (POxy, s. II d. C.). El verbo *agapaô*, derivado de *agapê,* aparece 141 veces en el NT, de las que 62 en los evangelios, e indica principalmente las relaciones de amor entre Dios y el hombre o entre el hombre y su prójimo. Cuando el amor no se dirige a Dios o al prójimo, sino hacia cosas, este verbo tiene en el NT un significado negativo: "preferir (lit.: amar más) las tinieblas a la luz" (Jn 3,19), "preferir la gloria humana a la gloria de Dios" (Jn 12,43). En la literatura griega es muy frecuente con el significado atenuado de "apreciar, honrar, contentarse, acoger amistosamente".

[2] J. Mateos- F.Camacho, *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana,* El Almendro, Córdoba 1995, 223.

[3] *Ibidem*, *152.*

[4] Algunos autores afirman que no se trata de una parábola, sino de una historia ejemplar. Otros mantienen que es una parábola de Jesús convertida por el evangelista en historia ejemplar o sobre la que ha construido un diálogo didáctico. Alguno, como H. Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1978; trad. italiana, *Metafore del regno*, Paideia 1991), no la incluye en su estudio sobre las parábolas. Nosotros nos inclinamos por pensar que se trata de una parábola procedente de la enseñanza de Jesús, que Lucas ha situado en un nuevo contexto. Es verdad, sin embargo, que en el nuevo contexto no se dice que sea una parábola ni esta parábola comienza como otras: "el reino-reinado de Dios se parece a...".

[5] Otros ejemplos sacados del Nuevo Testamento: Jesús sufre tres tentaciones (Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13: relatos que compendian toda tentación); tres veces niega Pedro a Jesús indicando con eso su renuncia total a ser discípulo (Mc 14,30); para reparar esta triple negación, Pedro hace tres veces profesión de amistad con Jesús en el evangelio de Juan (Jn 21,15-17). Jesús resucita al tercer día. Para el simbolismo de los números, véase J. Mateos-F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*, El Almendro, Córdoba 1992, 82-91. También A. Lurker, "Números" en Id., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, El Almendro, Córdoba [2]1995.

[6] El simbolismo del número *siete* se ve confirmado por su uso en el Antiguo y Nuevo Testamento. Las fiestas duraban siete días (fiesta de las chozas o tabernáculos Lv 23,24); la séptuple venganza es la venganza completa (Gn 4,15: "El que mate a Caín lo pagará siete veces"); Dios lo ve todo con siete ojos (Zac 4,10: "Esas siete lámparas representa los ojos del Señor, que se pasean por toda la tierra"); la vida del hombre para el salmista dura setenta años, múltiplo de siete (Sal 90,10); según la comunidad judía, habitaba la tierra un total de setenta naciones (Gn 10: donde se enumeran setenta pueblos; LXX: setenta y dos). En los evangelios cinco panes y dos peces (=siete) indica la totalidad del alimento; en el segundo reparto se habla de "siete panes" (Mc 8,5 par.), destinados a todos los pueblos; se recogen siete espuertas llenas. Otros textos hablan de siete espíritus (Mt 12,45), siete demonios (Lc 8,2), siete hermanos (Mt 22,25); hay que perdonar al hermano no hasta siete, sino hasta setenta y siete veces (Mt 18,21-22); setenta (y dos) son los discípulos que envía Jesús (Lc 10,1), etc...

[7] Grupo de Entrevernes,"Anda y haz tu otro tanto. Relato y diálogo. Lc 10,25-37" en Idem, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, Cristiandad, Madrid 1979, 53.

[8] El *Sh*^{e}*ma*^{c} es la oración judía por antonomasia. Está formada por tres pasajes: Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41.

[9] J. Mateos - L.A. Schökel, *Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1987, a.l.; J. Rius Camps, *El éxodo del hombre libre*. *Catequesis sobre el evangelio de Lucas*, El Almendro, Córdoba 1991, 205-208; 278-82.

[10] Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1970, 247.

[11] Poner de telón de fondo de la lectura de esta parábola a los hoy malheridos puede servir para actualizarla: 1.000 millones de habitantes que padecen hambre crónica; 40.000 muertos diarios por inanición. En nuestro mundo la gente se muere de hambre y de enfermedades no porque no haya bienes para atenderlas [en tiempos de Jesús no había bienes para todos], sino porque el sistema de mercado declara de antemano muertos a quienes no poseen capacidad de compra y niega ayudas en provecho de reducir impuestos al capital. Apenas un 2% de la producción mundial de grano bastaría para alimentar a los 1.000 millones de personas que lo necesitan, pero sin un céntimo para adquirir un puñado de trigo o de maíz su identidad es irrelevante. Las 358 familias más ricas del mundo tienen más ingresos que los 2.500 millones de personas más pobres, que actualmente sólo llegan a poseer el 1,4%. El 20% de los más ricos han pasado de retener del 70% al 85% de las rentas. Las diferencias entre ricos y pobres han creado un abismo cada vez más dramático. Muertes por causa de la indigencia para millones en Africa, en los paises del Este de Europa, en los paises árabes, en áreas marginales de occidente. Pero muertes también por desesperación en las calles céntricas de Nueva York, de París, de Madrid o de Tokio... (Datos tomados de Vicente Verdú, "El crimen capital", Diario *El País*. 15 de Agosto de1996.). Este es el nuevo rostro del samaritano que espera que alguien se sienta prójimo y remedie su mal.

[12] Los casos en los que está permitido atender el cadáver de alguien, familiar o no, cuando se va de viaje, por tratarse de un cadáver que se puede considerar que no tiene quién lo entierre, son frecuentes en la legislación judía (b.Nazir 43b).

[13] Cf. B. Brandon Scott, *Hear then the Parable*, Augsburg Fortress, Filadelfia 1989, 195-196.

[14] Para más información, cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesus,* Madrid 1977, 363-69).

[15] La Misná dice: "el *sacerdote* precede al *levita*, el levita al *israelita*..." (Hor 3.8).

[16] Algunos autores han considerado que el tercer personaje era originariamente un israelita; en su primera formulación, se trataba de una historia anticlerical, pero Lucas, dado que su audiencia no era judía, cambió este personaje por un samaritano, considerado hereje y de otra región; cf. B. Brandon Scott, *Hear then the Parable*, 199, nota 50, donde se rechaza este planteamiento.

[17] E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine,* Londres 1955, 172; cit. por J. Jeremias, *Parábolas,* 248 nota 468.

[18] Los samaritanos tenían también sus grupos rigoristas defensores de la religión yavista, tal y como la entendían ellos.

[19]Algo parecido sucede en la parábola del Padre pródigo donde éste, al volver su hijo, da también siete órdenes a los criados: 1. Sacad en seguida el mejor traje, 2. vestidlo, 3. ponedle un anillo en el dedo 4. y (ponedle) sandalias en los pies, 5. traed el ternero cebado, 6. matadlo y 7. celebremos un banquete... (Lc 15,22-23).

[20]*Studies in Pharisaism and the Gospels,* New York: Ktav 1967, 1,110; 2,39-40 cit. por B. Brandon Scott, *Hear then the Parable,* 200, nota 60.

[21] Cit. por Harnisch, *Las parábolas de Jesús*, 247, notas 290 y 292.

[22] Cf. M. Baumann, "Les paraboles et le langage de changement", *Études Théologiques et Religieuses* 68 (1993) 185-202.

[23] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* 248.

[24] Cf. Miguel de Burgos, "Una religión de muerte y una religión de vida. La parábola del samaritano (Lc 10,25-37)", *Communio* 24 (1991) 333-354; 341.

[25]*Ibidem*, 342.

LA PERSONA DE JESUS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Curso de verano sobre
La persona de Jesús en la Literatura del Nuevo Testamento
Cátedra de Historia Antigua. Universidad de Cádiz.
Días 8-10 de Julio de 1996

INTRODUCCIÓN

1. El género literario de los evangelios (sinópticos)

El título de esta conferencia es *La persona de Jesús en los evangelios sinópticos,* esto es, en Mc/Mt y Lucas, llamados así porque, como indica la palabra, tienen un punto de vista común (sin-

opsis) y siguen un esquema parecido a la hora de organizar los materiales narrativos y discursivos de su evangelio.

Para comenzar quiero poner un ejemplo que ayude a comprender el género literario en el que están escritos los evangelios antes de abordar el tema de la persona de Jesús tal como nos la describen los evangelios sinópticos (Mt, Mc y Lc)..

Para ello he elegido una perícopa o escena referida por los cuatro evangelios.

La escena cuenta la unción de Jesús por una mujer.

A simple vista, el núcleo del relato es idéntico en las cuatro versiones: una mujer entra en casa de alguien con un frasco de perfume para ungir a Jesús. Ante la acción de la mujer, alguno de los presentes reacciona; Jesús le replica defendiendo la acción de la mujer. Esta escena es narrada en Mateo, Marcos y Juan dentro del contexto de la pasión inminente; una historia similar se cuenta en Lucas pero no en contexto de pasión.

Pues bien, si miramos con lupa las cuatro versiones de esta escena evangélica podemos constatar que son muchos los puntos en los que difieren:

-¿Dónde estaba Jesús? - En Betania como afirman Mc-Mt-Jn; Lc sin embargo no cita el lugar).

- ¿Cómo se llamaba el anfitrión?: Simón el leproso (Mt-Mc); Lucas habla de un fariseo, llamado Simón, pero omite el calificativo de "leproso".

- ¿Cómo se llamaba la mujer que ungió a Jesús? Mt y Mc no dicen su nombre (Mt-Mc); en Lc se trata de una mujer conocida en la ciudad como pecadora (Lc); en Juan es María, la hermana de Marta y Lázaro y no se dice nada de que fuese "una mujer pecadora".

- ¿Cuánto costó el frasco de perfume? Según Mt era de mucho precio; para Mc era de nardo auténtico de mucho precio; Lc habla de un frasco de perfume sin más y Jn de , una libra de perfume de nardo auténtico de mucho precio (versio conflata).

- ¿Qué parte del cuerpo de Jesús ungió la mujer? La cabeza (Mt-Mc), los pies (Jn); en Lc, la mujer riega los pies con sus lágrimas, los seca con el pelo y los unge; más adelante (v.46) alude a la unción de la cabeza con unguento.

- ¿Quién reacciona ante la acción de la mujer? Los discípulos (Mt), algunos (Mc), el fariseo (Lc), Judas Iscariote (Jn).

- ¿Por qué reaccionan ante la acción de la mujer? Por lo caro del perfume (Mt-Mc-Jn); por el hecho de que Jesús desconoce que quien la está ungiendo es una mujer pecadora (Lc).

- ¿Cuál es el precio del frasco? Mucho, sin especificar cuánto (Mt); más de tresciendos denarios de plata (Mc); Juan dice: ¿por qué razon no se ha vendido ese perfume por trescientos denarios de plata y no se ha dado a los pobres?. Dijo esto no porque le importasen los pobres, sino porque era un ladrón y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban. Lc omite indicar el precio estimado.

- ¿Qué clase de unción es? En Mt (v.12), Mc (v.8), Jn (v. 7), esta unción anticipa la unción que las mujeres no podrán hacer del cadáver de Jesús, por llegar a la tumba cuando ya está vacía. En Lc, sin embargo, esta unción no es anticipo de la unción del cadáver, sino una acción que le hace merecer a la mujer que Jesús le otorgue el perdón de sus pecados.

- Lucas además sitúa en este contexto la parábola de los dos deudores (vv. 41-43), relato que omiten los restantes (Mt-Mc-Jn).

El ejemplo puesto es paradigmático y las diferencias entre las distintas versiones de una misma escena o discurso son tan frecuentes entre los evangelistas que este ejemplo sirve para sacar algunas conclusiones sobre el género literario de los evangelios. Son las siguientes:

1. Los evangelios no son libros históricos o biografías de Jesús en el sentido moderno de la palabra. De serlo, estarían llenos de contradicciones e imprecisiones, como hemos visto.

2. La coincidencia en el núcleo de muchos relatos nos lleva a concluir que cuando coinciden los evangelistas, tienen una fuente común. Si la fuente fue oral o escrita, no lo sabemos con certeza; pero en todo caso esta fuente sirve de base a cada una de las versiones. A veces, las menos, coinciden los cuatro evangelistas (es el caso de los relatos de la pasión en los cuatro evangelios). Otras la coincidencia se da entre tres (llamados relatos de triple tradición (Mt-Mc-Lc: un total de 350 versos aproximadamente); en otras ocasiones la coincidencia es entre dos: -relatos de doble tradición: Mt-Mc (170-180 v.)

Lc-Mc (50 v.)

Mt-Lc (material ausente en Mc).

También hay materiales propios y exclusivos de un evangelista (Sondergut: fuente peculiar).

3. Ante sus fuentes, los evangelistas se han sentido sumamente libres para cambiar, añadir, cortar o retocar el material recibido, movidos por sus intenciones literarias o teológicas, adaptando el texto fuente a las circunstancias de los destinatarios del relato evangélico. Dicho de otro modo: no se limitan a transmitir lo que han oído o leido, sino que trabajan y remodelan el material de la tradición cada uno a su manera. Los evangelistas no son rapsodas (zurcidores de cantos o relatos que reciben de la tradición oral o escrita) sino verdaderos redactores de una obra literaria, partiendo con frecuencia de materiales pre-existentes, orales o escritos, y si escritos, transmitidos por vía oral o a través de escritura.

2. El origen de los evangelios: la teoría de las dos fuentes

Ciñéndonos a los tres primeros evangelistas, llamados sinópticos, el análisis del relato presentado nos lleva a responder una pregunta:

¿Quién copió de quién? pregunta en torno a la que gira la cuestión sinóptica, que trata de explicar por qué hay tres evangelios y a la que se le han dado múltiples respuestas.

¿Cómo explicar estas múltiples coincidencias no sólo textuales sino también temáticas y estructurales entre los tres evangelios sinópticos? Para responder a esta pregunta se han elaborado numerosas hipótesis que tratan de explicar la prehistoria del texto evangélico, esto es, el proceso que siguió hasta su plasmación definitiva por escrito.

Entre la selva de teorías que, de modo incompleto, pretende dar explicación del problema sinóptico, la más simple y al mismo tiempo la más operativa es la llamada de las dos fuentes, según la cual los evangelios de Mateo y Lucas se han formado a partir de dos fuentes: el evangelio de Marcos, del que toman aquéllos casi en su totalidad los materiales narrativos, y de otra fuente que reúne una colección de discursos o *logia,* que Marcos no contiene, y que son muy semejantes en Mateo y Lucas, por no decir casi idénticos. A esta fuente, común a Mateo y Lucas, de la que no tenemos constancia escrita, pero cuya existencia la deducimos por la coincidencia de materiales comunes entre Mt y Lc que no refiere Mc, se le ha designado con la letra Q, abreviatura de la palabra *Quelle* (*fuente*, en alemán). Además de estas fuentes, Mateo y Lucas tienen materiales propios y exclusivos; un ejemplo claro de éstos son los relatos del nacimiento o infancia en Mateo y Lucas (cc. 1-2).

La fuente "Q" se halla distribuida a través de todo Mateo y Lucas, siendo este último al que se le ortoga el crédito de haber preservado esta fuente de algún modo en lo que pudo ser su orden original. Esta fuente contenía -principal aunque no exclusivamente- material de caracter discursivo, pues tenía algunas narraciones que servían de enlace a las palabras o *logia* del Señor.

Como variante de esta teoría de las dos fuentes, otros han postulado la existencia de unos *logia* primitivos en arameo que traducidos al griego originan la fuente Q de la que Mt y Lc beben; otros han postulado la existencia de un Mateo arameo (teoría que vuelve a salir a flote ahora como la nueva hipótesis de Griesbach). En todo caso, debemos tener en cuenta que las diferencias entre los evangelistas se deben no solamente a que tuvieron por base documentos escritos, sino también a la transmisión oral de estos escritos: muchos de estos relatos se transmitieron oralmente y los evangelistas los tomaron, con toda probabilidad, de su memoria y no de escritos, lo que dio pie también a un mayor número de variantes; dicho de otro modo, no negamos la dependencia literaria entre los evangelistas, pero cuestionamos si el método usado fue siempre la copia directa de un texto escrito o la transcripción de éste utilizando su dotada memoria. De modo que cuando el segundo (Mateo) y tercer evangelista (Lucas) aplicaron su pluma al papiro pudieron tener a su disposición al menos cuatro tipos de materiales:

a) narraciones y dichos de Jesús ignoradas o desconocidas por el primer evangelista.

b) narraciones y dichos que de hecho habían sido usadas por el primer evangelista, pero que ellos había recibido a través de una tradición oral no desarrollada a partir de la versión escrita de la tradición

c) narraciones y dichos que les habían llegado de una tradicion oral acaecida a partir de la versión escrita del primer evangelista.

d) narraciones y dichos tomados directamente del primer evangelista

Y en todo caso la versión final escrita de cada evangelista dependería de su libertad para transmitir o no con exactitud el material proporcionado por su fuente oral o escrita.

De todo lo dicho se deduce que los evangelistas no son meros rapsodas (etimológicamente

el que zurce cantos), zurcidores recibidos de fuentes orales o escritas, anteriores a ellos, gracias a las que componen una obra más o menos coherente, cuya autoría sería el resultado de una creación literaria colectiva o de una comunidad. De haber sido así realmente, difícilmente podríamos explicar la unidad de estilo, la identidad literaria de cada uno de los evangelios.

Nuestra opinión no va por ahí. En la medida en que se estudian estos escritos, creemos que hay que dar mayor carta de ciudadanía a la idea de que los autores de los evangelios son escritores casi en el sentido más moderno de la palabra, o investigadores, si se quiere, que han sabido crear una obra literaria, bien estructurada, a partir de unos materiales preexistentes, con entera libertad respecto al material recibido de la tradición, suprimiendo, añadiendo o corrigiendo según su peculiar óptica o intencionalidad.

Por eso, quien trate de explicar el origen de los evangelios a partir de las fuentes y se quede ahí no ha dado nada más que un primer paso; la restitución de las formas orales y del contenido de la tradición subyacente (*historia de las formas e historia de las tradiciones*) a las fuentes escritas constituiría el segundo. A partir de ahí, debemos dar un tercero para llegar al nivel de la redacción y preguntar qué ha pretendido el autor del evangelio al seleccionar, utilizar y configurar de una determinada manera los materiales que le han servido de fuente informativa para realizar su trabajo evangélico.

Si Mateo, por ejemplo, se ha servido de fuentes a la hora de redactar su evangelio, la novedad de este evangelio no está tanto en lo que dice (ya referido en su mayor parte en Marcos o en Q), sino en cómo lo dice, esto es, cómo ha utilizado esos materiales previos, cómo los ha engarzado y estructurado, dando a veces pequeños retoques literarios, casi imperceptibles, que responden a unas ideas básicas, conductoras del hilo temático evangélico y que, como meandros de un río, van apareciendo y desapareciendo por doquier. Con estos pequeños retoques, perceptibles a veces sólo a lupa de filólogo, y con la ordenación de los materiales evangélicos que ha tomado de Q o de Marcos, queda manifiesta la personalidad literaria y teológica del evangelista que ha tenido en todo tiempo presente las circunstancias concretas de la comunidad o comunidades a las que escribe, adaptando, cambian, actualizando o transofrmado el material evangélico a los nuevos destinatarios y circunstancias. Esto explica que, aunque el Jesús de la historia fue uno, cada uno de los sinópticos haya dado realce a unos rasgos de la persona del Jesús de la historia perfilando el rostro de tres Jesucristos de la fe de sus comunidades repsectivas.

LA PERSONA DE JESÚS SEGÚN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Esclarecido el modo peculiar en que están escritos estos textos y cómo se originaron los tres evangelios sinópticos y dado por supuesto que no son documentos históricos en el sentido moderno de la palabra, no es de extrañar que cada uno de los evangelistas presente por un lado un Jesús con unos rasgos comunes y por otro una imagen peculiar o específica de ese Jesús de la historia, contemplado a los ojos de la fe.

Mostrar lo que tiene de común la descripción de la persona de Jesús en los evangelios sinópticos y qué tiene de peculiar en cada uno de ellos es el objetivo central de esta conferencia. La pregunta es ambiciosa y dar respuesta a ella requeriría más tiempo del que disponemos ahora. Por ello yo me limitaré a partir de ahora a dar unas pinceladas sobre lo que es común a los tres y sobre lo específico de cada uno de ellos.

A) La persona de Jesús en los tres evangelios.

Elementos comunes.

Los tres evangelistas coinciden en el núcleo del drama del relato evangélico.

Jesús fue un judío nacido a principios de nuestra era, que reunió uno o varios grupos de discípulos y recorrió el país de Israel anunciando la llegada inminente del reinado de Dios. Su doctrina, acompañada de obras de poder o milagros y libre respecto a la enseñanza tradicional, le llevó a un fuerte enfrentamiento con las autoridades religiosas de la época que consiguieron su condena de muerte a cruz bajo Poncio Pilato. Tras la muerte, los discípulos manifestaron haberlo visto vivo. Todos los evangelios coinciden en indicar como núcleo de la doctrina de Jesús la enseñanza del amor incluso a los enemigos, la absoluta prioridad del hombre sobre la ley y la estrecha vinculación de Jesús con Dios.

Muchos de los detalles que enriquecen este núcleo histórico pueden cuestionarse:

Del decreto del César Augusto que ordena hacer un censo del mundo entero, no hay constancia hsitórica; si nació en Nazaret o en Belén, no lo podemos probar; si su concepción fue virginal o no, tampoco; los relatos del nacimiento en Mateo y Marcos, aunque aluden a determinados acontecimientos históricos, no pueden tomarse como tales en su conjunto; de los años de la infancia no sabemos nada; si tuvo otros hermanos, como afirma el evangelio, no lo sabemos con certeza y ha sido objeto de controversia desde el siglo IV, al menos. Parece ser seguro desde el punto de vista histórico que Jesús fue bautizado por Juan y que perteneció a su círculo, aunque no podemos saber por qué se independizó de él.. En cuando al número de discípulos (doce) no podemos saber si éste es un número simbólico (los doce que habría de restituir a las doce tribus de Israel) o real.

La actividad misionera de Jesús se desarrolló principalmente en Galilea, predicando especialmente a los judíos, con algunas incursiones en territorio pagano, aunque nunca en las ciudades helenísticas (Séforis, Tiberíades, por ejemplo). No sabemos cuántas veces visitó Jerusalén. Según los sinópticos una sola vez durante su actividad pública y según Juan por lo menos tres. Tampoco podemos saber la duración de su actividad de misionero itinerante (entre un año y tres según se trate de los sinópticos o de Juan). La mayoría de los estudiosos admiten que Jesús hizo milagros: cuántos, cuáles y cómo es objeto de discusión entre ellos. Que su actividad despertó tras lo que se ha denominado la primavera galilea una creciente animadversión por parte de las autoridades religiosas es cierto, pero la cantidad e intensidad de estos enfrentamientos crecen de un evangelista a otro en la medida en que los primeros cristianos se van separando de la sinagoga para convertirse en una secta.

Con relación al relato de la pasión, los evangelistas no se ponen de acuerdo en el día de la última cena y en si ésta fue pascual o no (sinópticos, sí; Juan, no); ni tampoco concuerdan en el día de su muerte, si el día de Pascua (sinópticos) o la víspera del mismo (Juan), aunque recientemente se ha propuesto una teoría que trata de conciliar las dos versiones basada en la traducción de sabbaton por día de precepto y no sábado.

Parece ser seguro que fue entregado por uno de los suyos, sin embargo no hay acuerdo en el motivo de la entrega: si hubo de por medio dinero (los sinóptivos) o no (Juan); respecto al modo en que terminó Judas hay una clara contradicción entre Mateo que dice que se ahorcó y Lucas que se despeñó, reventándosele las entrañas. Según Mateo, el campo es comprado por los sacerdotes después del suicidio de Judas; según Hechos, es Judas mismo quien compra el campo y se despeña.

Hoy se da por aceptado que Jesús fue crucificado. Pero de las escena en el calvario poco podemos saber desde el punto de vista histórico: ni cuántas frases pronunció en la cruz , pues éstas van aumentando a medida que se pasa de un evangelista a otro, por lo que algunos consideran el estadio más antiguo de la tradición está representado por el grito sin palabras de Jesús, referido por Mc 15,37; cf. Mt 27,50.

Un proceso semejante se da con la identificación y descripción del lugar del enterramiento de Jesus: En Mc 15,46 se trata de una tumba; en Mt 27,60 de un sepulcro nuevo excavado en la roca; Lucas habla de *un sepulcro cavado en la roca donde no había puesto a nadie todavía* (23,53); en Jn 19,39, se describe el hecho de vendar el cadaver de Jesús y echarle perfumes, como era costumbre en los enterramientos judíos. pero a la vista de la costumbre judía de enterrar a los delincuentes en un lugar aparte y humillante, algunos autores se preguntan si los relatos evangélicos de la sepultura de Jesús contienen algún núcleo histórico.

Algo semejante pasa con las apariciones de Jesús resucitado:

En Mc (16,1-8), las mujeres ven en la tumba vacía a un joven vestido de blanco que les dice que Jesús ha resucitado, pero ellas salen huyendo del sepulcro, del templor y el espanto que les entró y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían. En Mateo, sin embargo, las mujeres, con miedo, pero con mucha alegría, se marcharon a toda prisa del sepulcro y corrieron a anunciarselo a los discípulos. Por el camino se les aparece Jesús y les recomienda que no tengan miedo y vayan a avisar a sus hermanos que vayan a Galilea. Más adelnate se aparece Jesús a los once. En Lucas, se les presenta no un joven como en Marcos, sino dos hombres con vestiduras refulgentes y les anuncia la resurrección. Ellas van y se lo cuenta a los Once y a todos los demás, aunque estos no los creyeron. Pedro va al sepulcro, pero no vio nada. El mismo día, dos de ellos, se encuentran con Jesús camino hacia Emaús. Estos, una vez que Jesús desaparece vuelven a Jerusalén y encuentran reunidos a los once y se lo cuentan. Mientras estaban hablsando, Jesús se

presenta en medio de ellos y les muestra las manos y los pies. Y como no acababan de creer, les pide de comer.

En Juan Jesús se aparece a María Magdalena y esta se lo cuenta a los discípulos. Ya anochecido, se presenta Jesús a los discípulos que estaban reunidos por miedo a los dirigentes judíos. Tomás, que no estaba, no quiere creerlo y ocho días después se le presenta de nuevo estando Tomás con ellos...

Damos por concluido aquí el repaso a algunos de los detalles que desde el punto de vista histórico no concuerdan en los evangelios, para pasar a la parte central de esta charla, afirmando que hay un núcleo histórico en los evangelios, pero que los pormenores o revestimiento de este núcleo nos deja desde el punto de vista histórico con frecuencia perplejos.

B) IMAGEN DE JESÚS

Pasemos a ver ahora cómo Marcos presenta la persona de Jesús. Nos situamos por tanto a partir de ahora a nivel de relato, a nivel de texto. No nos interesa saber si la imagen que da de Jesús corresponde o no al Jesús de la historia sino indicar cuáles son los rasgos característicos y peculiares del Jesús del Evangelio de Marcos, tarea que no resulta fácil.

JESUS, EL HIJO DEL HOMBRE

Hacia la plenitud humana

Si algo define la persona de Jesús en el evangelio de Marcos es el título que él mismo se da de Hijo del hombre u(io\j tou= a)nqrw/pou, título que no se puede separar de otro con el que se abre el evangelio: xristo/j/ u(io\j qeou= mesías hijo de Dios (por oposición a mesías, hijo de David). Con el título de El *hijo de hombre* el evangelista indica el origen y la calidad humana de Jesús, con el de *mesías hijo de Dios* la misión a él encomendada por el Espíritu de Dios y su estrecha vinculación a la divinidad. Estos dos títulos definen a mi juicio al Jesús del evangelio de Marcos. Los dos títulos se encuentra al final del evangelio en el proceso ante el sanedrín: ¿Eres tú el *Mesías, el Hijo de Dios* bendito? le pregunta el sumo sacerdote. A lo que Jesús contesta. Yo soy. Y veréis al *Hijo del hombre* sentado a la derecha de la Potencia y llegar entre las nubes del cielo.

Antes de ser condenado a muerte, Jesús confiesa por primera vez en el evangelio ser el mesías, hijo de Dios y se identifica con el hijo del hombre sentando a la derecha de la Potencia (indicando de este modo su realeza y condición divina de éste) y llegando entre las nubes del cielo (juicio de Dios sobre la ciudad de Jerusalén: la destrucción anunciada en contra de la institucìón que ellos representan (9,1; 13,30: que tendrá lugar en esta generación).

El hijo del hombre

El título que Jesús emplea con más frecuencia en este evangelio para referirse a sí mismo es el de "hijo de hombre" (13 veces). Aparece por primera vez en la escena de la curación del paralítico de la camilla (Mc 2,10) donde antes de curarlo, Jesús le perdona los pecados y ante la reacción de los presentes pregunta: ¿Qué es más facil decirle al paralítico "se te perdonan tus pecados" o decirle "levántate, carga con tu camilla y echa a andar" Pues para que veáis que el hijo del Hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados... le dice al paralítico: A ti te digo: Levántate, carga con tu camilla y márchate a tu casa...

Sentido de la expresión

La expresión *hijo del hombre* no es original de Marcos. Se emplea en el Antiguo Testamento para referirse a los seres humanos como criaturas de Dios. En Sal 8,4 el salmista pregunta: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de hombre para que te ocupes de él?". La misma expresión aparece también en Dan 7,13ss donde se describe un sueño en el cual el profeta ve la sucesión de cuatro imperios representados por fieras (como un león, como un oso, como un leopardo, una fiera terrible), símbolo de su crueldad e inhumanidad. Dios arrebata el poder a estas fieras y le da el control del mundo a "uno como hijo de hombre" (ki demut 'adam), es decir, a una figura humana.

En el salmo antes citado, hijo del hombre se aplica a la totalidad de los seres humanos, a la humanidad; en el libro de Daniel se puede aplicar ya a un colectivo de personas que componen un imperio o al imperio mismo en cuanto encarnado en su autoridad máxima (el rey o emperador). La expresión puede representar por tanto a una comunidad (citada en los textos de Daniel como el

pueblo de los santos del Altísimo (Dn 7,18.22.27) o a un agente o individuo a través del cual Dios va a establecer su reino.

En un escrito apocalíptico judío del siglo II d. C., las *Semejanzas de Henoc*, la expresión se emplea como título para el agente de Dios. Está claro por ello que, aunque el título "hijo de hombre" podía emplearse en sentido colectivo (la humanidad, el ser humano), también era entendido al menos por algunos judíos de este período como designación de una persona o personas mediante las que se establecería el reino de Dios.

Conexión entre el texto de Daniel y el de Marcos

La primera vez que apaece esta expresión (Mc 2,10) alude al misteiroro personaje de la visión de Dn 7,13 (como un hijo de hombre: una figura humana) y figura colectiva que encarnaba el pubelo de los santos del Altísimo (=los consgrados por el Altísimo", Dn 7,18.22.27), es decir al Israel fiel a Dios que había de someter a los pueblos paganos. En la perícopa del paralítico se trata en efecto de la admisión de los paganos en el Reino (llevado por cuatro). Pero Marcos no está en la línea de Daniel, pues mientras allí se habla de someter a los pueblos paganos, aquí se trata de brindar el perdón a estos. La conexión entre el texto citado del libro de Daniel y el de Marcos se basa en que ambos textos aluden a la autoridad que tiene la figura humana citada en ellos: en Mc 2,10 Jesús dice: Para que veáis que el hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar los pecados; en Dn 7, 14 se dice: "le dieron autoridad a uno como un hijo de hombre: todas las naciones de la tierra según sus razas y toda su gloria le servirán (universalidad) y su autoridad será para siempre (Dn 7,14).

Cuando el título de el hijo del hombre aparece en el evangelio de Marcos aplicado a un individuo, en concreto a Jesús, se dicen dos cosas que "el hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados, es decir, autoridad divina (Mc 2,10 y par.) y más tarde que "es señor del sábado (precepto)" (Mc 2,28 y par.), o sea que no está sometido a las normas, incluso las más sagradas como es la observancia del precepto sabático, con lo que se indica que no hay sobre él ningún precepto y que goza de la libertad de acción propia de Dios. Estos dos rasgos, la autoridad y la libertad divinas, indican, según Juan Mateos (Hijodh 22), que la expresión tiene en los evangelios un rasgo de excelencia. Dado que el significado de la expresión aramea es "ser humano, hombre", la forma *el Hijo del hombre* denota en los evangelios *al hombre que actúa en la tierra como Dios mismo, al que hace presente lo divino y su fuerza de vida en la historia humana; es, por tanto, el que representa la cima de lo humano, el Hombre por excelencia, el modelo de hombre.*

Jesús, hijo de Dios

Jesús goza de autoridad y de libertad plenas incluso ante la ley divina por ser hijo de Dios, como aparece en la escena de su bautismo. Dice Marcos que, al salir Jesús del agua, vio rasgarse el cielo y al Espíritu bajar como paloma hasta él. Nada más salir del agua hubo una voz del cielo que dijo: "-Tú eres mi Hijo, el amado, en ti he puesto mi favor" (Mc 1,10)..

Una antigua exégesis rabínica comparaba el ceñirse del Espíritu de Dios sobre las aguas primordiales en la primera creación (Gn 1,2) con el revolotear de un ave; la comparación más precisa del Espíritu de Dios en el día de la creación con una paloma que revolotea sobre su nidada se encuentra consignada por escrito lo más tarde hacia el año 90 d.C. (Simeón ben Zoma) y pudo ser común ya en la época de los evangelistas. Los evangelios utilizan la comparación para mostrar que el que baja sobre Jesús es el Espíritu creador, que hace culminar en él la creación del hombre, llevándolo a la condición divina (1,11: Tú eres mi Hijo") y coronando con ello su plena realización humana. Jesús, desde el Bautismo, queda constituido como modelo de hombre, enraizado en la naturaleza humana, siendo al mismo tiempo hijo de Dios. Para el evangelista, la condición humana llevada a su culminación incluye la condición divina.

Jesús, Mesías

Este Jesús, hijo del hombre e hijo de Dios aparece en los evangelios, a su vez, como xristo/j, mesías.

El título de mesías e hijo del hombre aparecen unidos en la escena de la confesión de Pedro (Mc 8,26):

A la pregunta de Jesús a los discípulos: Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? intervino

Pedro diciendo: Tú eres el Mesías. Pero él les conminó a que no lo dijeran a nadie y empezó a enseñarles que el hijo del hombre tenía que padecer mucho, ser rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufrir la muerte y a los tres días resucitar. Y exponía el mensaje abiertamente. Entonces Pedro lo tomó consigo y empezó a increparlo. El se volvió y de cara a sus discípulos, increpó a Pedro diciéndole: Quítate de mi vista, Satanás, porque tu idea noes la de dios sino la humana.

Mesías hijo de Dios

Para Pedro, Jesús es es el mesías de las espectativas judías (o(xristo/j, con artículo; no simplemente xristo/j). Por eso, Jesús manda a los discípulos no contar a nadie la declaración hecha por Pedro, hasta tanto no se aclare en los evangelios qué clase de mesías es Jesús.

¿En qué sentido es Jesús mesías?

Lo es en un sentido peculiar y distinto del esperado: es *mesías hijo de Dios* (Sal 2,7: tú eres mi hijo), por oposición a *mesías hijo de David*, es decir, no es un mesías como David, rey guerrero o violento. Es más bien *el hijo amado en quien Dios se complace:*

-La expresión *"el amado"* alude a Isaac, hijo de Abrahán, quien obedeciendo la orden de Dios se dispone a aceptar la muerte de su hijo;

-Y es al mismo tiempo *aquél en quien el Padre se complace*, expresión que alude al Siervo de Yahvé de Isaías, del que se dice que dio su vida por todos los hombres (Is 49,6; 53,4ss).

De este modo el evangelista previene a sus lectores de toda falsa interpretación mesiánica en clave nacionalista y triunfal que pudiera surgir al aplicar a Jesús la denominación *el Hijo del hombre inspirada* en Daniel, un rey a quien se le da la autoridad, el poder y la fuerza.

Jesús es más bien un mesías destinado a dar la vida ("empezó a enseñarles que el hijo del hombre tenía que padecer mucho, ser rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufrir la muerte y, a los tres días, resucitar"). Que el hijo del hombre es mesías dando la vida se prueba por el número de veces que la expresión esta expresión aparece en el contexto de la entrega, muerte y resurrección de Jesús: siete veces (Mc 8,31; 9,31; 10,33; 14,21: la traición al Hijo del hombre; 14,41: la entrega del Hijo del hombre; Mc 9,9: la resurrecicón del Hijo del hombre; 9,12: el rechazo del hijo del hombre); de las seis restantes, tres se refieren al hijo del hombre en su quehacer terreno antes de la pasión y tres a su triunfo posterreno.

Sentido inclusivo del hijo del hombre

El significado de la expresión *el hijo del hombre* no se agota en Jesús sino que que incluye también a sus seguidores. Según Juan Bautista, Jesús va a bautizar con Espíritu Santo: es decir, va a comunicar a otros el mismo espíritu que está en él. O lo que es igual, otros hombres como Jesús van a participar del Espíritu de Dios y van a tener autoridad en la tierra y libertad ante la ley, van a poder llegar a ser también hijos de Dios como Jesús y prolongar su función mesiánica.

Que la expresión hijo del hombre no es exclusiva de Jesús en el evangelio de Marcos se deduce de que éste nunca se define en primera personal como el hijo del hombre, nunca dice: Yo soy el hijo del hombre. Aunque es cierto que en muchos textos la expresión se refiere a Jesús principalmente, siempre lo es como exponente de la plenitud humana, como modelo del desarrollo humano por él alcanzado. Tan es así que en el evangelio de Mateo, tras perdonar Jesús los pecados y curar Jesus al paralítico, la gente concluye: Al ver esto, las multitudes quedaron sobrecogidas y alababan a Dios, que ha dado a los hombres tal autoridad (Mt 9,8). La autoridad del hijo del hombre se ha transmitido a los miembros de la comunidad de Mateo.

Tampoco el ser hijo de Dios o ser mesías, tal como lo utiliza Marcos, son expresiones aplicables exclusivamente a Jesús. Si Jesús es el Mesías ungido por el espíritu, también sus seguidores, bautizados con Espíritu Santo, participan de su filiación y de su mesianismo. Jesús no aparece así como el salvador único e individual, sino como el que inicia y hace posible la liberación y salvación del género humano que ha de ser continuada por los suyos. Los evangelistas proponen, por tanto, que quienes se adhieren a Jesús pueden llegar a ser hijos de Dios y continuar su misión mesiánica.

Este es a mi juicio el perfil peculiar de Jesús en el Evangelio de Marcos, que aparece como el hijo del hombre, que da su vida por los demás (para esto ha sido ungido como mesías) y ha recibido el espíritu de Dios convirtiéndose en su hijo amado en quien él se complace. Al trasnmitir Jesús el espíritu a sus seguidores, éstos continuan la misma misión de Jesús.

De los dos títulos (el hijo del hombre/ mesías hijo de Dios) el primero indica la procedencia humana de Jesús del hombre y su solidaridad con la raza humana, el segundo su función *y* su apertura a la divinidad. Estos títulos define el perfil peculiar del evangelio de Marcos. El resto del evangelio consistirá en mostrar como Jesús es hombre, cómo participa de los conflictos humanos y alivia las miserias humans, cómo lleva adelante , y a lo largo del evangelio se irá viendo como ese Jesús es un ser humano y participa de los conflictos humanos, cómo lleva a delante la función de ser mesías, en un modo totalmente inesperado no en la linea del mesias davídico y guerrero -el sucesor de David- sino como hijo amado en quien Dios se complace que acepta la muerte (como Abrahán aceptó la de su hijo) y que da la vida como el siervo sufriente de Isaías.

La denominación "el Hijo del hombre" pone de relieve el origen humano de Jesús y lo presenta como la plena realización del hombre; la denominación [el] Hijo de Dios, por su parte resalta la condición divina de Jesús en la que culmina su condición humana. La cristología de Marcos en particular y de los evangelios en general es una antropología teológica que, mostrando como prototipo a Jsús, pone de manifiesto las posibilidades del ser humano y la meta de su desarrollo (Mateos 214). La expresión hijo del Hombre tiene además carácter extensivo: incluye a Jesús, el prototipo de Hombe, y tras él, a los que han recibido su Espíritu.

UN LARGO VIAJE HACIA EL JESÚS DE LA HISTORIA

Salió Jesús con sus discípulos para las aldeas de Cesarea de Filipo. En el camino les hizo esta pregunta: -¿Quién dice la gente que soy yo?

Ellos le contestaron: -Juan Bautista; otros, Elías; otros, en cambio, uno de los profetas.

Entonces les preguntó: -Y vosotros ¿quién decís que soy yo?

Intervino Pedro y le dijo: -Tú eres **el Mesías**.

Pero él **les conminó** *a que no lo dijeran a nadie.*

Empezó a enseñarles que el Hijo del hombre tenía que padecer mucho, siendo rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufriendo la muerte, y, a los tres días, resucitar. Y exponía el mensaje abiertamente.

Entonces Pedro lo tomó consigo **y empezó a conminarlo**.

El se volvió y, de cara a sus discípulos, **conminó a Pedro** *diciéndole: - Ponte detrás de mí, Satanás!, porque tu idea no es la de Dios, sino la humana (Mc 8,27-33) .*

El resultado de la encuesta de Jesús a sus discípulos es sorprendente: Jesús no es lo que la gente cree, ni lo que piensan los discípulos: no es Juan Bautista, recién asesinado, ahora revivido; ni Elías, el profeta defensor del monoteísmo y del que se esperaba la vuelta, según la tradición judía; ni siquiera uno más de la larga lista de profetas del Antiguo Testamento. Jesús no está en continuidad con las expectativas judías sobre el Mesías.

La respuesta de Pedro parece, en principio, más acertada, pero tampoco da en la diana. Para él, que habla en nombre de los discípulos, Jesús no es "un" mesías, sino "el" Mesías de la expectación popular nacionalista (en griego, con artículo determinado: *ho khristós*)[1].

Tras esta declaración de Pedro, dice el evangelista que Jesús "conminó (en griego, *epitimaô*) a los discípulos a que no lo dijeran a nadie". Por tres veces aparece en este texto el verbo *epitimaô* que, al igual que en el resto del evangelio de Marcos, se utiliza siempre que está en juego la imagen del Mesías: en boca de Jesús (1,25;3,12; 4,39; 8,30; 9,25) para imponer silencio a los espíritus impuros y al viento (=tratado como espíritu impuro) y a los discípulos o a Pedro, en cuanto defienden un mesianismo nacionalista violento; o en boca de Pedro o de los discípulos (8,32.33; 10,13.48) para hacer callar a Jesús o a la gente, porque proclaman una imagen del Mesías en desacuerdo con la que ellos tienen de Jesús.

La opinión que Jesús tiene de sí mismo es diferente, pues no se identifica en modo alguno con las expectativas mesiánicas judías predominantes, cuando indica el camino que debe recorrer *el Hijo del hombre*[2]: "Empezó a enseñarles que el Hijo del hombre tenía que padecer mucho, siendo rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados y sufriendo la muerte y, a los tres días, resucitar".

Esta imagen de un "Hijo del hombre" que va a la muerte (y resucitará), en línea con el cántico del siervo de Isaías (52,13-53,12), resulta inaceptable para Pedro, que conmina a Jesús como si se tratase de un demonio, y que es conminado, a su vez, por Jesús que lo llama "Satanás". Para Jesús, Pedro y los discípulos participan de la mentalidad de Satanás, no de la de Dios, negándose a reconocer el camino que debe seguir el *Hijo del hombre.*

He elegido este pasaje –escrito a la luz del acontecimiento de Pascua-, porque la pregunta sobre la identidad de Jesús sigue en pie. Las respuestas que se han dado a ésta a lo largo de la historia –como en el pasaje comentado- han sido muy diversas y muy en especial en los dos últimos siglos.

Este trabajo –que pretende dar a conocer al lector no especializado el estado de la cuestión de la *investigación sobre el Jesús de la historia*- tiene dos partes bien definidas: *en la primera* se hace un breve apunte de lo que podemos saber acerca de Jesús por los documentos antiguos, no cristianos: judíos o paganos; *en la segunda* se expone de modo sucinto el desarrollo del debate sobre el "Jesús de la historia" y el "Cristo de la fe" que ha tenido lugar desde el s. XVIII hasta nuestros días[3], para haciendo unas breves reflexiones sobre el largo viaje recorrido por los estudiosos con la pretensión de descubir el auténtico "Jesús de la historia" a quien los evangelios presentan desde el principio como el "Cristo de la fe".

La pregunta, a lo largo de la historia, ha sido y sigue siendo la misma: ¿Jesús y/o Cristo?[4].

I. JESUS EN LOS DOCUMENTOS ANTIGUOS NO CRISTIANOS

Para afrontar la cuestión del "Jesús de la historia", el historiador cuenta con dos clases de documentos antiguos, de carácter totalmente diferente:

-Unos -sorprendentemente muy escasos y escuetos- provienen de *fuentes no cristianas, ya judías o paganas*.

Lo que conocemos *por las fuentes judías* (Flavio Josefo y el Talmud) no puede ayudar gran cosa al conocimiento del Jesús histórico, pues para éstas Jesús es prácticamente un desconocido, un personaje del que quedaron para la posteridad unos breves apuntes, algunos de ellos, como veremos, incluso dudosos desde el punto de vista de su transmisión textual.

Tampoco lo que sabemos por las *fuentes paganas* de los dos primeros siglos de nuestra era (historiadores romanos) ayuda demasiado al conocimiento del Jesús histórico, aunque algo más al de los inicios del movimiento cristiano en el seno del Imperio Romano.

-Otros documentos, -*los evangelios*, en especial- son prolíficos en datos sobre el nacimiento, predicación, muerte y resurrección de Jesús, pero proceden de círculos de creyentes y hoy es admitido por todos que resultan una base bastante compleja desde el punto de vista metodológico para poder acceder a partir de ellos al Jesús de la historia.

Fuera de los evangelios, sorprende la poca atención que presta el resto de los escritos del Nuevo Testamento (Cartas y Apocalipsis) a las palabras y hechos de Jesús anteriores a su resurrección[5].

a) Las fuentes judías: Flavio Josefo y el Talmud

Flavio Josefo, historiador judío (37 d.C.-110 d.C.), da en sus obras noticias sobre Herodes y su dinastía, los procuradores de Judea, incluido Poncio Pilatos, los esenios y Juan Bautista, y cuenta las peripecias del pueblo judío durante los dos últimos siglos de su existencia como nación, reflejando el ambiente judío en el que surgió el cristianismo. Sobre Jesús, sin embargo, transmite solamente dos noticias en su obra *Antigüedades Judías.*

El texto de la primera dice así: "Por esta época vivió Jesús, hombre sabio, si es que debe llamársele hombre, pues realizaba obras asombrosas y era maestro de hombres que aceptaban con gusto la verdad, arrastrando tras de sí a muchos judíos, y también a mucha gente de estirpe griega. *Era el Mesías.* Cuando, al ser denunciado por nuestros notables, Pilatos lo condenó a la cruz, los que le habían dado su afecto al principio no dejaron de amarlo, *ya que se les había aparecido el tercer día, viviendo de nuevo, tal como habían declarado los divinos profetas, así como otras mil maravillas a propósito de él.* Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la estirpe de

los que por causa de él reciben el nombre de cristianos" (*Antigüedades Judías* 18, 63)[6]. Las palabras marcadas en cursiva en el texto indican con toda probabilidad las interpolaciones cristianas introducidas en el texto original de Flavio Josefo. De la autenticidad de este texto se ha dudado seriamente por no estar vinculado sólidamente al contexto en que aparece en la obra. Además, las versiones del texto que ofrecen los manuscritos no concuerdan entre sí. Eliminadas del texto las posibles interpolaciones, se puede dar por seguro que Flavio Josefo, a finales del siglo I, se refiere a la actividad taumatúrgica de Jesús y a su enseñanza, a sus seguidores judíos y griegos, a la denuncia contra él de los notables judíos, a la condena a cruz por Pilatos y a la pervivencia, tras su muerte, del movimiento cristiano, datos sumamente valiosos para los historiadores, pues prueban la existencia histórica de Jesús, que hoy nadie se atreve a cuestionar.

La segunda noticia –indirecta- sobre Jesús que menciona Flavio Josefo, es la del proceso y lapidación de Santiago: "Anás [el sumo pontífice] creyó que, muerto Festo, y hallándose aún de camino Albino, era la ocasión de reunir al sanedrín y presentar ante él al hermano de Jesús llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros. Los acusó de haber violado la ley y los entregó para que los lapidaran" (*Antigüedades Judías* 20, 200). La mayor parte de los investigadores acepta la autenticidad de este pasaje, por el que tenemos noticia de la lapidación de Santiago, presentado como "hermano de Jesús, llamado Cristo".

El Talmud da también, por su parte, dos noticias sobre Jesús.

La primera, cuyo texto también se discute desde el punto de vista crítico, dice así: "... En la víspera de Pascua[7] fue colgado Jeshu. Durante cuarenta días antes de que tuviera lugar la ejecución salió un heraldo y gritó: <**[**Jeshu] sale fuera para ser lapidado, porque ha practicado la hechicería y ha incitado a Israel a la apostasía. Todo el que pueda alegar algo en su favor que se presente y abogue por él>. Pero como nada se presentó a su favor, fue colgado en la víspera de la Pascua... Ulla replicó: ¿Suponéis que [Jeshu] era alguien por quien se pudiera formular una defensa? ¿Acaso no era un *Mesith* (embaucador), acerca del que dice la Escritura: <No lo perdonarás, ni lo ocultarás> (Dt 13,8)? En el caso de Jeshu, sin embargo, era distinto, porque se relacionaba con la realeza (es decir, que era influyente). Nuestros rabinos enseñaron: Jeshu tenía cinco discípulos: Matthai, Nakai, Nezer, Buni y Todah" (T.B. Sanh 43a). Es opinión bastante extendida que este texto es una deformación polémica de la tradición cristiana. En él aparece Jesús como mago, seductor y agitador político, con la finalidad de justificar su condena. Pero algo queda claro: hacia el s. III, (Rabí Ulla vivió en este siglo) las autoridades rabínicas no negaban cierta actividad taumatúrgica a Jesús, interpretada como hechicería.

El mismo tratado del Talmud da otra noticia: "Nuestros rabinos enseñan: que la mano izquierda rechace, pero la derecha atraiga siempre, no como Eliseo, que rechazó a Gejazí con ambas manos, y *no como Rabí Yoshua ben Perahjah,* que rechazó a Jesús (el Nazareno) con ambas manos" (T.B. Sanh 107b). Las palabras en cursiva no aparecen en todas las ediciones del texto.

Estas dos noticias del Talmud se pueden considerar tannaíticas, esto es, anteriores a la Misná y son importantes desde el punto de vista histórico, pues dan por probada la existencia de Jesús, aunque interpreten su actividad como obra de magia y su misión como la de un seductor y agitador.

b) Los historiadores romanos

Los historiadores romanos de los dos primeros siglos de nuestra era, Plinio el Joven, Cornelio Tácito, Suetonio y Dión Casio dan alguna información sobre los cristianos, directamente, e indirectamente sobre Jesús.

El testimonio más antiguo que se conserva de fuente pagano-romana sobre los cristianos y Jesús es del historiador *Plinio el Joven* (62-113 d.C.) quien, por indicación de Trajano, prohibió la formación de "asociaciones religiosas privadas", considerando sospechosas las reuniones nocturnas (antes de la salida del sol), por muy inocentes que fuesen los himnos que en esas ceremonias entonasen los cristianos a "Cristo, como si fuera un Dios" y por muy inofensivas que fuesen las comidas que compartían juntos.

El testimonio de *Cornelio Tácito* (61-117 d.C.) acerca de Jesús es también muy valioso. Después de aludir a los rumores que culpaban a Nerón del desastroso incendio que asoló Roma en el año 64 de nuestra era, dice: "...Nerón señaló como culpables, y castigó con la mayor crueldad a una clase de hombres, aborrecidos por sus vicios, a los que la turba llamaba cristianos. Cristo, de quien tal nombre trae su origen, había sufrido la pena de muerte durante el reinado de

Tiberio, por sentencia del procurador Poncio Pilatos. La execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad (esto es, Roma), lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas" (*Anales* 15, 44). El dato de la muerte de Jesús, llamado Cristo, por sentencia del procurador Poncio Pilatos, es considerado auténtico por todos.

Suetonio (muerto hacia el 160) en su *Vita Claudii* (25,4) se refiere a la expulsión de los judíos en estos términos: "Como los judíos provocaban continuos tumultos a instigación de *Khrestus*, los expulsó de Roma". De este texto queda la duda de saber si *Khrestus* se refiere a un individuo llamado así o a *Khristos* (=Cristo)[8]. En la *Vita Neronis* (16,2) Suetonio relata también que los cristianos seguían una nueva y maléfica superstición y que fueron expulsado de Roma por Nerón.

Finalmente, *Dión Casio*, que escribe su historia romana en ochenta libros, habla de la ejecución del cónsul Flavio Clemente y del destierro de su mujer, acusados de ateísmo, los cuales perecieron junto con otros por ser simpatizantes de la fe judía (*Epitome* 67,14). Este dato se podría referir a la persecución de los cristianos bajo Domiciano, relatada en la primera carta de Clemente[9].

En todo caso, las noticias de los historiadores romanos sobre los cristianos confirman la existencia histórica, la muerte bajo Poncio Pilato y el auge del cristianismo, que debe su nombre a Jesús a quien llamaban Cristo[10].

La escasez de noticias sobre Jesús en las fuentes no cristianas muestra que el hecho de Jesús no fue considerado por éstas un acontecimiento de importancia histórica que mereciese un tratamiento pormenorizado. Tampoco las fuentes cristianas lo consideraron así. Ninguna de ellas describe a Jesús como ideador de un programa político, ni como jefe de un movimiento popular en lucha contra el gobierno romano opresor, ni como una figura a contraponer al emperador de Roma. Pero se puede decir también lo contrario: tampoco sirven los evangelios para aprender gran cosa sobre el Imperio Romano y los grandes problemas de la política mundial.

Si las fuentes judías y pagano-romanas son tan parcas en datos sobre Jesús de Nazaret, y los evangelios –documentos para la catequesis y predicación cristiana primitiva y no biografías en el sentido moderno de la palabra- son una difícil plataforma para acceder al Jesús histórico, ¿debemos renunciar por ello a recuperar la figura histórica de Jesús?

No parece que hayan ido por ahí los derroteros de la historia de la investigación ni que vayan a ir en el futuro. Más bien todo lo contrario. Incluso podemos afirmar que, en los últimos veinte años, la investigación sobre Jesús ha adquirido un impulso inusitado, multiplicándose en nuestros días los trabajos, que han salido del ámbito de los investigadores, para proyectarse al gran público en los más prestigiosos diarios del mundo -el inglés *The Times,* el americano *New York Times*- y llegar a las pantallas de cine y de televisión. Algunos libros recientes sobre el Jesús histórico se han convertido en bestsellers como el de J. D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*[11]. No hablemos ya de los nuevos evangelios apócrifos, que llenos de fantasía, al igual o más que los antiguos, han proliferado en los últimos años, con un increíble éxito de ventas que puede contarse por centenares de miles, del tipo de *El evangelio de Acuario, de Jesús el Cristo,* de Lévi (Barcelona 1986) o *El Caballo de Troya* en cuatro volúmenes de J. J. Benítez (Barcelona 1989), con tirada en conjunto de casi un millón de ejemplares[12].

Este resurgir actual de los estudios sobre el *Jesús de la historia* es la última etapa de un período de investigación que se remonta al siglo XVIII, denominado "Historia de la investigación de la vida de Jesús", por el título de la obra de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1913)[13].

II. ETAPAS DE LA INVESTIGACION SOBRE EL JESUS DE LA HISTORIA

Hasta bien entrado el s. XVIII, apenas si se dudaba del valor histórico de los evangelios, creyéndose que, por su carácter de libros inspirados y por los autores que los escribieron, reflejaban las circunstancias históricas de la vida de Jesús. La principal preocupación de los estudiosos había sido mostrar que no existía contradición en ellos[14].

La investigación histórica sobre Jesús comienza en realidad hacia finales del s. XVIII y se desarrolla hasta nuestros días en tres etapas bien diferenciadas:

- *La primera* va de Reimarus a Bultmann, denominada "The Old Quest for the historical Jesus" o "First Quest" (antigua o primera investigación sobre el Jesús de la historia). Dentro de esta etapa, los años que transcurrieron desde la publicación del libro de A. Schweitzer, *Geschichte*

der Leben-Jesu-Forschung (Historia de la investigación de la vida de Jesús, Tubinga 1913), -publicado con anterioridad con el título *Von Reimarus zu Wrede* (De Reimarus a Wrede, 1906)- hasta el final de la Segunda Guerra Mundial se conocen como un período en el que no hubo investigación histórica sobre Jesús ("No Quest Period"), pues reinaba la convicción de que era imposible llegar al Jesús de la historia a través de los evangelios, por basarse el cristianismo en la fe en Cristo y no en la persona histórica de Jesús. El autor más influyente de esta etapa fue Rudolf Bultmann.

La segunda etapa transcurre desde los discípulos de Bultmann hasta el año 1980, tiempo durante el que, de diferentes modos y con propuestas metodológicas muy distintas, se propugna el retorno a la investigación sobre el *Jesús de la historia* a partir de los evangelios, como plataforma válida de acceso. Esta etapa se denomina "The New Quest" (Nueva investigación), título que se debe a la obra de J. A. Robinson, *A New Quest for the historical Jesus* (Naperville 1959).

La tercera discurre de 1980 hasta hoy, y se denomina "Third Quest" (Tercera investigación).

1) Primera etapa: *De Reimarus a Bultmann*

El primero en plantear el problema -especialmente candente hasta nuestros días- de la distinción entre el Jesús histórico y la imagen que de él transmiten los evangelios fue **Hermann Samuel Reimarus** (1694-1768)[15]. Este profesor alemán, en su escrito *Von dem Zweck Jesu und seinen Jünger* (Acerca de la meta de Jesús y de sus discípulos), publicado a título póstumo el año 1778 por su discípulo Gotthold Lessing por temor a represalias, postulaba que el Jesús de la historia fue un judío revolucionario, que anunció la llegada inminente del reino de Dios dentro de su misma generación; un reino entendido en clave política, cuyo objetivo era conseguir para el pueblo judío la independencia de Roma bajo un rey Mesías. Jesús, según Reimarus, no quiso fundar en modo alguno una nueva religión, sino reafirmar la judía; semita y de talante anti-gentil, prohibió a sus apóstoles predicar fuera de Israel; entró en Jerusalén para liderar una rebelión de carácter político, pero fracasó en el intento y fue condenado a muerte, sintiéndose abandonado de Dios. Tras su muerte, sus discípulos robaron su cadáver, se inventaron la doctrina de la resurrección y de la parusía y, partícipes de las ideas apocalípticas judías, lo declararon Mesías en línea con el libro de Daniel (cap. 7). Para Reimarus, el Jesús de los evangelios es una invención de los discípulos y el cristianismo, consecuentemente, está cimentado sobre un fraude.

La aportación de Reimarus, no obstante, supuso una verdadera revolución en la interpretación de los textos neotestamentarios, pues hasta él se creía que los relatos evangélicos eran documentos históricos que reflejaban con fidelidad los dichos y hechos de Jesús.

Entre el pietismo y el racionalismo

Contemporánea o consecuentemente a este trabajo de Reimarus comenzaron a escribirse "Vidas de Jesús", unas *de corte romántico*, como las de J. J. Hess (1774), F.V. Reinhardt (1781) y J. G. Herder (1797), que trataban de explicar los elementos sobrenaturales de los evangelios de modo racional, proyectando la cosmovisión del Iluminismo y presentando un Jesús que habla en nombre de la razón, del amor y del humanismo. A éstas siguieron otras *de corte fantástico-ficticio* como las de K. F. Bahrdt (1786) y K. H. Venturini (1806), en las que, curiosamente, ambos consideraban que Jesús había sido un esenio, y otras *de talante puramente racionalista* como la de **H. E. G. Paulus** (1828), incluida en el primer tomo de su *Comentario a los tres primeros evangelios*, en la que se daba una explicación racionalista de los evangelios y otras manifestaciones sobrenaturales. Según Paulus, los milagros se han de explicar dentro de los límites de la razón: el caminar de Jesús por las aguas es una ilusión de los discípulos; la transfiguración, efecto de un contraluz en la montaña; la resurrección no fue tal, sino una muerte solamente aparente; la ascensión, en realidad, un saludo de Jesús a los discípulos, durante el que se interpone una nube y desaparece. El verdadero milagro es Jesús mismo.

Un paso adelante en la investigación lo constituye la "Vida de Jesús" del padre de la hermenéutica moderna **F. Schleiermacher** (1768-1834) –publicada póstumamente en 1864 por un alumno a partir de sus notas de clase, en la que éste establece ya la distinción claramente formulada– que seguiría hasta nuestros días- entre *el Jesús de la historia* en los sinópticos y *el Cristo de la fe* en el cuarto evangelio, dando prioridad a éste sobre aquél y escribiendo más que la vida del "Jesús de la historia", una vida del "Cristo de la fe".

D. F. Strauss (1804-1874), de la escuela de Tubinga, dio un giro a la investigación al afirmar en su obra en dos volúmenes *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (La vida de Jesús críticamente elaborada, Tubinga 1835-1836) la imposibilidad de escribir una vida de Jesús, negando la fiabilidad

histórica de los evangelios, dados los elementos sobrenaturales y contradicciones que hay en ellos. Para éste, las "vidas de Jesús", escritas con anterioridad, habían sido o explicaciones piadosas y ortodoxas, que aceptaban la intervención de lo sobrenatural en la historia humana, o aclaraciones racionalistas de hechos aparentemente sobrenaturales. F. C. Baur (*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* -Investigaciones críticas sobre los evangelios canónicos- Tubinga 1847) había señalado una tercera vía: la interpretación mítica. Siguiendo a su maestro, Strauss considera que el concepto de mito es pieza clave para la justa comprensión de los relatos evangélicos, superando éste la oposición anterior racional-sobrenatural, para hablar de los evangelios como "relatos míticos", entendiendo el "mito" más o menos como *midrás*, esto es, "revestimiento en forma histórica de ideas religiosas, modeladas por el poder creativo de la leyenda y encarnadas en una personalidad histórica". Para Strauss, los evangelios presentan claramente un hecho histórico, pero hasta tal punto transformado y embellecido por la fe de la Iglesia que lo transmite, que resulta imposible escribir la vida de Jesús a partir de ellos, ya que rehúsan contemplar a Jesús como parte de la historia y refieren solamente fragmentos inconexos de su vida[16].

La tradición dogmática anterior a Strauss giraba en torno a la problemática del carácter natural o sobrenatural de la vida de Jesus, presuponiendo que su vida había quebrantado el orden natural del mundo con sus milagros, pascua y realidad supramundana. Strauss trata de mostrar en su obra que la vida de Jesús se mantuvo dentro del orden natural del mundo, y rechaza la idea de la intervención de Dios en él así como la posibilidad de la encarnación. Lo sobrenatural hay que buscarlo en el campo de la fe que "interpreta" a ese Jesús como entidad divina, aplicando, por tanto, la teoría del mito a toda la vida de Jesús desde sus orígenes hasta la muerte. La imagen del Jesús de Strauss es la de un judío que reivindica para sí el mesianismo en un contexto escatológico. Aún quizás más importante que su crítica radical fue la separación insalvable que establecía entre los sinópticos y el cuarto evangelio respecto a la valoración del Jesús de la historia. Strauss sostenía que el cuarto evangelio representaba una forma más evolucionada del mito y de la construcción legendaria en torno a Jesús.

Para Strauss, como para Schleiermacher, había que escoger entre el Jesús histórico y el Cristo sobrenatural; para ambos los evangelios no registran tanto una información histórica sobre Jesús cuanto las concepciones ideológicas de los primeros cristianos[17].

Casi ochenta años más tarde, **A. Schweitzer** (1875-1965) escribe su obra *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Historia de la investigación de la vida de Jesús, Tubinga 1913), publicada con anterioridad con el título *Von Reimarus zu Wrede* (De Reimarus a Wrede, 1906), en la que defiende también que la investigación del Jesús de la historia no es posible, no porque los autores evangélicos no sean objetivos, sino porque el evangelio no contiene suficiente información biográfica. Schweitzer, tratando de situar a Jesús en la historia, lo coloca dentro del movimiento apocalíptico judío y lo considera un profeta apocalíptico que sube a Jerusalén para morir allí y acelerar de este modo la venida del reino de Dios.

Tras Schweitzer, la idea de que era posible acceder al Jesús de la historia y escribir su vida a través de los materiales evangélicos se perdió, y la primera etapa de la investigación de la vida de Jesús (The Old Quest) llegó a su fin. En la citada obra, Schweitzer constata, de hecho, el fracaso de los intentos de escribir la vida de Jesús por parte de la escuela liberal con estas palabras: "A la investigación sobre la vida de Jesús le ha ocurrido una cosa curiosa. Nació con el ánimo de encontrar al Jesús histórico y creyó que podría restituirlo a nuestro tiempo como él fue: como maestro y salvador. Desató los lazos que le ligaban desde hacía siglos a la roca de la doctrina de la Iglesia y se alegró cuando su figura volvió a cobrar movimiento y vida mientras parecía que el Jesús histórico se le acercaba. Pero este Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y volvió a la suya... Se perdió en las sombras de la antigüedad, y hoy Jesús nos aparece tal como se presentó en el lago a aquellos hombres que no sabían quién era: como el Desconocido e Innominado que dice: Sígueme"[18].

La cuestión sinóptica

La investigación sobre la vida de Jesús derivaría durante el tiempo siguiente hacia la *cuestión sinóptica*, que tiene por objetivo "determinar las relaciones existentes entre los evangelios sinópticos y el orden cronológico en que fueron escritos". La investigación sobre Jesús pasa de este modo del ámbito básicamente teológico en el que se discutía el carácter milagroso o no de la vida de Jesús al campo de la crítica literaria o investigación de las fuentes auténticas en que se

conserva el recuerdo de la historia y de las palabras de Jesús: los evangelios.

Hasta entonces se había considerado, siguiendo la tradición de la Iglesia, que Mateo era el evangelio más antiguo. Esta suposición fue puesta en duda por la hipótesis de las dos fuentes, propuesta de modo independiente y simultáneo por **Ch. H. Weisse**[19], discípulo de Strauss, y **Ch. G. Wilke**[20] en 1838. Según esta teoría, los evangelios de Mateo y Lucas se formaron a partir de dos fuentes: el evangelio de Marcos y una colección de dichos o enseñanzas de Jesús, hoy perdida. Sólo a partir de éstas se puede construir una vida de Jesús. Además hay que admitir algún *material propio* en Mateo y más abundante en Lucas.

H. J. Holtzmann (1832-1910) (*Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* -Los evangelios sinópticos. Su origen y carácter histórico- Leipzig 1863*)* insistirá principalmente en el valor histórico del evangelio de Marcos, una de las dos fuentes citadas[21].

Fue **Johannes Weiss** quien en 1890 dio a esta colección de dichos (en griego, *logia)* el nombre de Q (del alemán Quelle, *fuente*)[22]. Para Weiss las vidas de Jesús habían girado hasta entonces en torno a tres alternativas: admisión del elemento histórico o del sobrenatural; opción por el evangelio de Juan o los sinópticos para acceder al Jesús de la historia, e interpretación escatológica o ético-religiosa de la persona de Jesús; él se decanta por la vía escatológica: el reino de Dios pertenece al futuro; Jesús solamente anuncia su venida y espera una intervención sobrenatural de Dios. Si el reino no llega, se debe a la impenitencia de los judíos. Para borrar los pecados del pueblo, Jesús da su vida como rescate. Después de su muerte vendrá de nuevo dentro del lapso de tiempo de una generación con el esplendor del Mesías de Daniel. Al establecimiento del reino precederá un juicio.

Del evangelio de Juan, en opinión de estos autores, hay que prescindir como fuente de información histórica por ser una obra eminentemente teológica.

Un paso adelante lo dio **W. Wrede** (1859-1906) en su obra *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (El secreto mesiánico en los evangelios, Gotinga 1901), al argumentar que éstos no son obras de pretensión histórica, sino teológica, resultando por ello imposible descubrir el Cristo histórico en ellos. Para Wrede, Jesús, durante su vida, no se proclamó nunca Mesías; fueron los discípulos, después de su muerte, quienes lo reconocieron como tal, incorporando el tema del secreto mesiánico en el más antiguo de los evangelios, el de Marcos. La conexión entre la tradición anterior a Marcos, que presentaba a Jesús como maestro y taumaturgo, y la concepción mesiánica de la comunidad, obligó al evangelista a crear un lazo de unión entre ambos elementos mediante la elaboración del tema del secreto mesiánico, invención literaria de la primitiva comunidad cristiana, retomada por Marcos, que compuso su evangelio no como un historiador objetivo, sino como un teólogo que escribe desde el punto de vista de la fe.

Martin Kähler (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlice, biblische Christus* -El así llamado Jesús de la historia y el Cristo bíblico histórico, 1892-1896) se plantea el problema del Jesus histórico como consecuencia de la confusión creada por las vidas de Jesús de los liberales, racionalistas y seguidores de Strauss. Si la fundamentación científica de la vida de Jesús es tan dudosa, ¿a dónde irá a parar la fe en él?, se pregunta. Por este camino, Kähler insiste en la distinción ya conocida entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe o del *kerigma*[23]. Según Kähler, del Jesús de la historia podemos saber muy poco científicamente hablando, pero hay ciertamente un mínimo que no puede ser barrido por la ciencia. Jesús fue hombre como nosotros, pero a diferencia nuestra, fue el Cristo de Dios. Y en esto se basa nuestra fe. Para Kahler, el Cristo que ofrecen los evangelios, interpretado desde la fe, es el verdadero; el Jesús de la historia es irrelevante para la fe. Lo que interesa de Jesús no son los hechos históricos, como investigaba la Escuela liberal, sino la interpretación de éstos a la luz de la fe, su valor y significado salvífico para nosotros. De este modo se declara no sólo imposible, sino innecesaria la tarea de escribir una vida de Jesús.

La escuela de la historia de las religiones

Este Cristo de la fe emerge también, aunque de modo completamente diferente, en la investigación de la *Escuela de la historia de las religiones.* Para esta escuela, no basta ya con estudiar el peculiar género literario de los evangelios o su interdependencia; el cristianismo se debe estudiar como un fenómeno religioso más dentro del conjunto de la historia de las religiones, aplicando a su estudio los principios comparatistas de la fenomenología de la religión. El cristianismo se presenta así como una entre las muchas religiones que proliferaban en el Imperio

romano. Así **R. Reitzenstein** se propuso iluminar en lo posible con paralelos orientales los orígenes de las creencias helenísticas, y consecuentemente del cristianismo. En su obra *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Las religiones de los misterios helenísticos, sus ideas básicas y efectos, Leipzig-Berlín 1910) describió el supuesto proceso de helenización del cristianismo primitivo con tres conclusiones que afectan al estudio del NT: 1) la religión helenística y la oriental ejercieron una profunda influencia en la teología del NT, especialmente en la de Pablo; 2) la proclamación (kerigma) y el culto de la iglesia primitiva dependen de las religiones mistéricas y del gnosticismo, y 3) la idea del cristianismo primitivo de la redención por la muerte y resurrección de Cristo fue tomada del mito del redentor gnóstico precristiano[24].

Por estos senderos caminarían los trabajos siguientes, como los de **W. Bousset** (1865-1920), sin duda el principal representante de la Escuela de la historia de las religiones en aquellos momentos. En su comentario al Apocalipsis *(Die Offenbarung Johannis. Neu bearbeitet,* -El apocalipsis de Juan. Nuevamente elaborado-, Gotinga 1896) Bousset aplicó por primera vez de modo sistemático estos presupuestos, aclarando múltiples puntos oscuros del texto por medio de un rico material comparativo. Su obra principal, *Kyrios Khristos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Kyrios-Khristos. Historia del Cristo de la fe desde los comienzos del cristianismo hasta Ireneo, Gotinga 1913) diseña el desarrollo del pensamiento cristiano hasta Ireneo. Según él, Pablo y sus sucesores transformaron el cristianismo primitivo en una religión mistérica. Muchos de los miembros de las comunidades cristianas primitivas habían sido con anterioridad adeptos de religiones de misterios, que ahora adoraban a un dios nuevo, Jesús, como *Kyrios*, título dado comúnmente al dios-héroe en el culto y ritual de los cultos mistéricos. Bousset partía del supuesto –naturalmente tras un minucioso análisis de la tradición evangélica-, de que la dogmática judía sobre el Hijo del hombre había sido incorporada a Jesús, y a partir de ahí se formó la fe de la comunidad palestina. Pero aparte de este grupo existía también la comunidad helenística procedente del paganismo. En ella nació la adoración de Jesús como *Kyrios*. Esta designación tuvo su origen en el culto litúrgico, por influencia (y contraposición) de la veneración a divinidades cultuales ajenas. Así, en lugar de la esperanza en un Hijo del hombre que habría de venir, aparece la adoración actual del Señor celeste, lo que en principio supuso un peligro para la escatología.

Este especial hincapié en el entorno helenístico sufrió una corrección en el artículo de **J. Weiss** "Das Problem der Entstehung des Christentums" (El problema del nacimiento del cristianismo- publicado en *Archiv für Religionswissenschaft* 16 [1913] 423-515), editado como libro –con algunos añadidos- tras su muerte por R. Knopf (*Das Urchristentum*, -El cristianismo primitivo- Gotinga 1914). Aceptando los requerimientos metodológicos de la escuela historicista, Weiss insistía en que no era posible comprender históricamente el cristianismo, si no se ponían de relieve sus diferencias sustanciales con los cultos mistéricos y su anclaje en la mentalidad de Jesús, profundamente judía. Con ello intentó Weiss crear un puente entre dos concepciones casi antagónicas del cristianismo primitivo: la helenística y la judía.

La historia comparada de las religiones habría de llevar a una crítica histórica radical del material evangélico. Así **J. Wellhausen**, investigador dedicado principalmente al AT, en su obra *Israelitische und jüdische Geschichte* (Historia israelita y judía, Berlín 1894) añadió un último capítulo sobre el evangelio en el que se presenta a Jesús como un predicador del amor en un reino de Dios que ya ha comenzado, y que tiene una relación con Dios de hijo a Padre como ser humano que es. Para Wellhausen, el título de "Hijo del hombre" significaba en boca de Jesús símplemente "hombre". Tras su muerte y resurrección se transformó el apelativo –por obra de la comunidad de creyentes- en título mesiánico y se le adscribió una filiación divina real. Los primeros cristianos acabaron de transformar la imagen del Jesús terreno, uniendo su persona con las concepciones escatológicas de la época. Más tarde, J. Wellhausen mantendría (*Einleitung in die drei ersten Evangelien* –Introducción a los tres primeros evangelios-, Berlín 1905), que los evangelios no tienen ningún valor como fuente para la historia de Jesús, sino como testimonio de la fe de la comunidad cristiana primitiva. Según este autor, la tradición evangélica, múltiple y variada, se plasmó en nuestros evangelios gracias a una selección dogmática, siendo su ordenamiento y disposición una creación personal de los evangelistas[25].

La historia de las formas

Tras la primera guerra mundial, **K. L. Schmidt** (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, -El marco

de la historia de Jesús- Berlin 1919), M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums,* -La historia de las formas del evangelio- Tubinga [5]1966) y R. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition,* -Historia de la tradición sinóptica-, Gotinga [6]1964) aplicaron a los sinópticos el método de la historia de las formas (o crítica de las formas, como suele llamarse recientemente), que H. Gunkel había aplicado con tanto éxito al Antiguo Testamento. Este método tiene como principal presupuesto considerar que "los relatos sobre Jesús existían aislados oralmente antes de fijarse por escrito". Puestos por escrito, sirvieron para la edificación e instrucción de la primitiva comunidad cristiana; eran, por tanto, el producto de una tarea creadora de la comunidad, más que de un evangelista, en cuanto que éste, como redactor de hecho, no sólo refleja su propio pensamiento, sino también el del grupo en cuyo seno se halla. La inserción en el evangelio de estos relatos sueltos fue el último paso en la evolución de este proceso. Los evangelios, por tanto, no son obras unitarias, sino colecciones de pequeñas unidades literarias soldadas unas a otras en forma de colecciones. La plasmación por escrito de todo este material respondió a las necesidades de las comunidades. Cada una de las formas era utilizada según requería la ocasión. Los evangelistas reunieron esas pequeñas unidades y, con una ligazón laxa, las transmitieron por escrito en una género literario original: el evangelio.

La tarea de la exégesis consiste en clasificar esas formas, buscar el *Sitz im Leben* (el contexto vital) en el que se originaron, para llegar de este modo no al Jesús de la historia, sino al contexto de la comunidad en que se originaron.

Los evangelios no son, por tanto, biografías, sino testimonios de la comunidad cristiana primitiva, pues la fe pascual de las comunidades ejerció un gran influjo en los relatos sobre la vida de Jesús[26].

R. Bultmann

Cuando R. Bultmann entra en escena (*Die Geschichte der synoptischen Tradition* –Historia de la tradición sinóptica*,* Gotinga 1921; *Jesus,* Tubinga 1926), el camino estaba ya preparado para recibir sus teorías. Muchos problemas se discutían todavía entre los investigadores protestantes del Nuevo Testamento llegando a conclusiones diferentes: seguía en pie una acalorada controversia entre los que mantenían que era imposible reconstruir el Jesús de la historia a partir de los relatos sinópticos de su vida, y los liberales que afirmaban que lo era; el concepto de mito aplicado a los evangelios era ya casi generalmente aceptado; la escuela escatológica había aparecido ya con Schweitzer; se había hecho la separación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; se mantenía la diferencia entre *historisch* (lo históricamente sucedido) y lo *geschichtlich* (el acontecimiento histórico en cuanto salvífico); el poder creativo literario de la comunidad primitiva había sido aceptado; se había devaluado la importancia de la historia como base para la fe; el helenismo había sido estudiado con referencia a la formación del kerigma cristiano; y las ideas filosóficas de la época se habían aplicado al estudio de la Biblia[27].

R. Bultmann, por tanto, haciéndose eco de la investigación realizada con anterioridad a él, y aplicando el método de la historia de las formas a los evangelios, se mostró escéptico ante la posibilidad de recuperar científicamente el Jesús de la historia hasta el punto de considerar irrelevante e ilegítimo el acceso al mismo: irrelevante, porque la historia de Jesús no tiene interés para la fe cristiana, que comienza en Pascua; ilegítimo, porque el recurso a la historia altera la naturaleza misma de la fe, que se apoya únicamente en sí misma. Para Bultmann, el recurso a la historia para justificar la fe supone una búsqueda malsana de seguridad, semejante a la seguridad que se busca con el recurso a las obras (téngase presente que Bultmann parte de la tesis reformada de la "justificación por la fe, sin obras"). Los evangelios son expresión de la fe pospascual de las primeras comunidades cristianas y no documentos históricos para acceder al Jesús de la historia. Lo que importa, por tanto, es el kerigma, en cuanto anuncio de salvación de Dios por medio de Jesús, que ofrece el perdón y llama a una existencia nueva. Bultmmann se interesa más que por Jesús en sí mismo por lo que Jesús es para nosotros. Jesús es el anunciador del juicio definitivo de Dios sobre el mundo. Entre el kerigma (el Jesús predicado) y la persona histórica de Jesús (el Jesús predicador) no hay continuidad; la fe, por tanto, debe entenderse y vivirse al margen de la historia de Jesús[28].

J. Jeremias ("Der Gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus" –La situación actual del debate en torno al problema del Jesús de la historia)[29] resume de este modo la posición de Bultmann: "La historia de Jesús pertenece para Bultmann a la historia del judaísmo, no del cristianismo. Este gran profeta judío tiene ciertamente un interés histórico para la

teología del Nuevo Testamento, pero no tiene ninguna significación, ni puede tenerla, para la fe cristiana, pues el cristianismo comenzó por primera vez en Pascua".

2) Segunda etapa*: Vuelta al Jesús de la historia*

El escepticismo radical frente al Jesús de la historia manifestado por Bultmann, no fue, sin embargo, compartido por todos sus discípulos, -los post-bultmannianos- que iniciaron muy pronto nuevos caminos de búsqueda del Jesús de la historia, utilizando no solamente el método de la *historia de las formas*, como lo habían hecho Dibelius y Bultmann, sino también el de la *historia de la redacción* que investiga "el modo en que cada evangelista une en su evangelio los diferentes materiales tomados de fuentes orales o escritas". Según este método, los evangelios no se explican ya por el simple ensamblamiento o unión de todas esas unidades literarias previas, sino por la mano y el talento de un redactor con personalidad propia, que supo unir dichos materiales y modelarlos con arreglo a sus concepciones, a su teología y a la de su comunidad en forma de obra literaria de autoría personal[30].

Estos dos métodos sirvieron de base a los investigadores de esta segunda etapa, denominada *The New Quest*, que comenzó hacia el año 1953 y continuó hasta la década de los 70. Propósito de los autores de esta etapa era reconstruir el mensaje original de Jesús y compararlo con la proclamación de la iglesia primitiva para ver hasta qué punto había continuidad o no entre ambos.

Los autores de este período coinciden *grosso modo* en dos puntos:

1) El rechazo de los presupuestos de la investigación liberal sobre Jesús, deambulando por una vía intermedia entre el racionalismo, que hace a Jesús uno como nosotros y el sobrenaturalismo que lo convierte en un *hombre divino* para cuyo conocimiento se pide sacrificar el entendimiento y la razón.

2) La aceptación de cierta continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y, por tanto, de la legitimidad de la investigación sobre la historia de Jesús anterior a Pascua. Esta continuidad es formulada por los estudiosos de la *New Quest* como "Cristología implícita o indirecta", término introducido por H. Conzelmann, con el que se afirma que, aunque Jesús no hubiese usado ninguno de los títulos cristológicos que le atribuyen los evangelios, la investigación considera que tales títulos son una explicitación de su pretensión histórica.

Esta segunda etapa de la investigación histórica sobre Jesús tiene su punto de partida en la conferencia pronunciada el año 1953 por **E. Käsemann** en Marburgo y publicada con el título "Das Problem des historischen Jesu" (El problema del Jesús histórico-, *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 51 [1954] 125-53); pertenecen a esta etapa autores tan conocidos como J. Jeremias, G. Bornkamm, H. Conzelmann, J. A. Robinson y H. Braun, entre otros, que propugnan un movimiento de vuelta al Jesús de la historia[31].

E. Käsemann, sin renunciar a todos los presupuestos de Bultmann, su maestro, mantuvo que la ruptura entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia podía llevar a convertir a Cristo en un mito, sin referente histórico, como sucedió en la etapa anterior, y a dejar de lado la importancia de la historia para la fe, al afirmar brillantemente que "no es posible comprender al Jesús terreno, si no es a partir de Pascua... tampoco se puede comprender adecuadamente el significado de Pascua, si se prescinde del Jesús terreno"[32].

Según Käsemann, la vida del Jesús terreno es de suma importancia para la fe, pues la iglesia primitiva no era propensa a dejar que el mito tomase el lugar de la historia, ni a permitir que un ser celestial ocupase el lugar del hombre de Nazaret. Para Käsemann, la cruz y la resurrección de Jesús son puntos centrales para la discusión del problema. Mateo, Marcos y Juan absorben la historia en el kerigma, acentuando la continuidad entre Jesús y Cristo, y salvando al Jesús de la historia de convertirse en una mera abstracción. El Jesús de Lucas, para Käsemann, es histórico, pues Lucas convierte la escatología en historia de la salvación. La revelación invade la historia y tiene lugar en ella. Incluso el cuarto evangelio, con su énfasis en el anti-docetismo, no puede menos de acentuar que Jesucristo "se hizo hombre". La vida del Jesús de la historia forma parte de la fe cristiana, porque el Señor terreno y el exaltado es el mismo. La fe de pascua es la fundamentación del kerigma pascual, pero no la primera y única fuente de su contenido. Aquélla tuvo que integrar la vida de Jesús en el kerigma anunciado. De ahí que la investigación del Jesús de la historia sea, según Käsemann y en contra de Bultmann, teológicamente legítima y posible, dentro incluso de los límites de una crítica radical, porque el evangelio conserva todavía muchos elementos históricos. Por todo ello, Käsemann propugnó una investigación sobre los evangelios

que llevase a constatar la continuidad entre la predicación de Jesús y la de los apóstoles, manteniendo que "de la oscuridad de la historia de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con relativa exactitud, asociados por el cristianismo a su propio mensaje"[33].

J. M. Robinson (*A New Quest for the Historical Jesus,* Naperville 1959) rechazó la investigación liberal anterior por considerarla metodológicamente imposible y teológicamente ilegítima y propuso una investigación basada en un nuevo concepto de "historia". La nueva investigación, utilizando el método historiográfico moderno, pretende un encuentro con el Jesús histórico (que no es lo mismo que con el Jesús "terrenal", sino con el Jesús que es conocido por la historia), un encuentro existencial con la persona de Jesús, que tiene por finalidad ver si la comprensión de Jesús que tiene la predicación o kerigma corresponde a la comprensión de la existencia implícita en el Jesús de la historia.

G. Bornkamm, por su parte, profesor de Heidelberg, discípulo de Bultmann y sucesor de M. Dibelius, tres años después de la conferencia de Käseman, en su obra *Jesus von Nazareth* (Jesús de Nazaret*,* Stuttgart 1956) aplica a los evangelios los presupuestos ideológicos de Käsemann, pero haciendo hincapié en los hechos del Jesús de la historia y en el impacto que su personalidad produjo en su entorno. Käsemann y Bultmann habían dado más importancia al estudio de las palabras de Jesús, Bornkamm lo da a los hechos y rechaza la posición de aquellos que sacrifican totalmente la historicidad de Jesús, pues para la fe es necesario el Jesús de la historia[34].

De modo semejante se pronuncia **J. Jeremias** (*Das Problem der historischen Jesus* -El problema del Jesús histórico, 1960), reaccionando ante los postulados ideológicos bultmanianos, y propugnando un movimiento *de retorno al Jesús de la historia* al proclamar que "la base para una cristología históricamente cimentada no puede ser otra sino las auténticas palabras y hechos de Jesús *(ipsissima verba et facta Jesu*). Para Jeremias y sus seguidores la confesión de fe que proclama que Jesús es el Cristo (Jesucristo) hace referencia necesariamente al Jesús histórico, al hombre de Nazaret; sin esta referencia, la fe cristiana se vuelve pura ideología". El comienzo de nuestra fe no está en el kerigma, sino en el hecho histórico de la vida de Jesús. La vuelta al Jesús de la historia no se recomienda solamente por fidelidad a las fuentes, sino porque el kerigma predica que Dios reconcilió al mundo con él por medio de un acontecimiento histórico. Según Jeremias, no se puede separar la historia del kerigma a riesgo de caer en el ebionismo o en el docetismo. En su libro sobre las parábolas, Jeremias afirma la posibilidad de llegar a establecer contacto con el Jesús histórico cuando afirma que "cada una de las parábolas fue pronunciada en un momento determinado de la vida de Jesús, en circunstancias que no se han producido más que una vez... ¿Qué quería decir Jesús en tal ocasión determinada? ¿Qué efecto tendían a producir sus palabras sobre los oyentes? Estas son las preguntas que es necesario hacerse para encontrar en cuanto sea posible el sentido original de las parábolas de Jesús y oír la voz misma del Maestro"[35].

H. Braun (*Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* –El hombre de Nazaret y su tiempo-, Stuttgart 1969; trad. castellana, Salamanca 1975) se mueve en el mismo campo del Jesús de Bultmann, pero, a diferencia de éste, es un historiador y no un crítico literario. Su obra sobre Jesús es una historia del ambiente en que vivió Jesús, de lo que fue y dijo a los hombres. Bultmann creía en la presencia de la palabra transcendente de Dios en el mensaje (y realidad) de Jesús; por eso comprender a Jesús significaba aceptar el juicio de Dios que había venido a realizarse en él; para Braun, Dios no es más que la verdad de la palabra de Jesús; por eso basta con escuchar y cumplir esa palabra que expresa la "nueva libertad" y quehacer del amor interhumano. Jesús no es ya palabra escatológica de Dios, sino un profeta que ha tenido palabras de exigencia y conversión que se traducen en un imperativo de amor interhumano; de este modo preconiza la imagen de Jesús de los teólogos de la liberación y se separa decisivamente de Bultmann. Braun acepta el mensaje de Jesús y olvida el sentido de su pascua. La cristología viene a convertirse meramente en símbolo de la verdad del mensaje que Jesús ha predicado. El evangelio se desvincula del plano de fe en el que se ha vivido y se ha compuesto y queda reducido a signo y expresión del auténtico hacerse existencial humano[36].

Criterios de historicidad

Los autores de esta etapa*,* con la finalidad de superar el escepticismo histórico bultmaniano, fueron elaborando unos criterios de historicidad que ayudasen a ir tras las huellas del Jesús de la historia, partiendo de los textos neotestamentarios[37]. Estos criterios se pueden sintetizar del modo

siguiente:

- *Criterio de desemejanza o discontinuidad* según el cual: "todo dicho o hecho de Jesús que no encaje en el medio ambiente judío del tiempo ni en el marco de la primitiva comunidad, no adaptándose a ambas situaciones, procede inequívocamente del Jesús de la historia"; este criterio no es válido a la inversa, pues sería absurdo rechazar como no histórico todo lo que de alguna manera encaja con el judaísmo o cristianismo primitivo, ya que la figura del Jesús histórico sólo puede lograrse satisfactoriamente en lo posible a la luz de las costumbres e ideas de la Palestina del siglo I.

- *Criterio de atestación múltiple*, por el que se afirma que "provienen de Jesús determinados temas o ideas, si se da convergencia, no ya entre los evangelios (que están estrechamente interrelacionados), sino entre las fuentes de las que estos escritos toman su materiales: Mc, Q y los materiales específicos de Mateo y Lucas"; esto es, si un determinado tema o motivo aparece bien atestiguado en diversas formas literarias de la tradición. Lo que se encuentra en varias fuentes independientes, tiene más probabilidad de ser auténtico.

- *Criterio de conformidad, continuidad o coherencia*, que se formula así: "establecido un hecho o palabra de Jesús como histórico, puede considerarse también histórico todo hecho o palabra que esté de acuerdo con aquél". Dicho de otro modo, puede aceptarse como auténtico todo dato que sea coherente con otro cuya autenticidad no admita duda.

- *Criterio lingüístico y de entorno*, según el cual "todo dato que sea incompatible con el entorno lingüístico y ambiental de Jesús debe ser rechazado". A la inversa, sin embargo, no puede admitirse como auténtico cualquier dato sólo porque refleje las circunstancias lingüísticas y ambientales de su entorno. Este criterio es formulado por otros como *criterio de antigüedad*; según éste, tiene mayor probabilidad de autenticidad lo que puede acreditarse como más antiguo desde el punto de vista lingüístico y de entorno.

De estos criterios, ha primado el de desemejanza.

Aunque estos criterios son útiles y operativos, sorprende, sin embargo, ver cómo los autores no se ponen de acuerdo en la práctica al determinar si una determinada palabra o relato evangélico pertenece o no al Jesús de la historia[38].

3) Tercera etapa *(The Third Quest)*

Con la vida de Jesús de Braun quedó la puerta abierta a la tercera etapa de la investigación de la historia de Jesús, denominada *Third Quest*[39].

Esta etapa se distingue por su interdisciplinariedad, pues ya no son sólo teólogos o exegetas los que abordan el Jesús de la historia, sino historiadores, sociólogos, antropólogos, procedentes no sólo de facultades de teología, sino de universidades civiles; no preocupados tanto por mostrar la continuidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, cuanto por rescatar de y para la historia su imagen.

Los autores de esta etapa dan, por lo común, más valor a los evangelios como documentos históricos de lo que le daban los de las dos etapas anteriores, equiparándolos en grado de fiabilidad histórica en algunos casos a las biografías greco-romanas contemporáneas a los evangelios.

La característica principal de esta nueva etapa es la gran preocupación por situar a Jesús en el marco socio-histórico del judaísmo de su tiempo, con la ayuda del mayor grado de conocimiento que se tiene hoy de las literaturas apócrifa (apócrifos del Nuevo Testamento y textos gnósticos de Nag Hammadi), qumránica, rabínica, y de los resultados obtenidos de las excavaciones arqueológicas, especialmente de las realizadas en la zonas de Galilea y Jerusalén, principales escenarios de la actividad pública de Jesús. Algunos de estos autores consideran la fuente Q una fuente privilegiada para conocer históricamente a Jesús, llegando incluso a descubrir en ella al menos dos estratos[40], que representan diferentes estadios en el desarrollo de la comunidad cristiana palestina. El primero de estos estratos, más próximo al Jesús de la historia, está compuesto de enseñanzas de sabiduría sapiencial y apunta a un Jesús sapiencial; el segundo, a uno apocalíptico. Como en el estrato más antiguo de esta fuente no se encuentran dichos apocalípticos, esto ha llevado a cuestionar la imagen de un Jesús apocalíptico por parte de los autores de esta etapa.

Estos autores admiten que el cristianismo fue plural en sus inicios en cuanto a ideas y praxis y consideran que lo que podríamos denominar la "ortodoxia cristiana" es el resultado de la victoria de una tradición sobre otras que son consideradas, a partir de ese momento, heréticas. De ahí que

muchos consideren que los evangelios apócrifos, especialmente el evangelio copto de Tomás, por representar una tradición independiente, sean tan válidos para recuperar el Jesús de la historia como los canónicos.

No sólo los métodos seguidos por los autores de la tercera etapa, -en su mayoría anglosajones y no alemanes como los de la segunda,- sino también sus resultados son de lo más variado y plural, como se verá a continuación.

Selección de autores y obras

La producción literaria en torno a la figura de Jesús en esta tercera etapa es abrumadora[41]. A continuación describiremos en síntesis la imagen de Jesús que se deduce de la lectura de algunas obras de los autores más representativos de esta etapa, con el riesgo que implica toda selección de dejar en el camino a otros que puedan ser considerados igual o más importantes.

El Jesús del "Seminario sobre Jesús" (Jesus Seminar)

Entre todos los autores de la tercera etapa, en primer lugar hemos de destacar en bloque a los miembros del *Seminario sobre Jesús*, que reúne, a partir de 1985, a un grupo numeroso de biblistas e historiadores norteamericanos, -Robert W. Funk, Roy W. Hoover, John Dominic Crossan se cuentan entre los más prestigiosos- cuyo objetivo es determinar la autenticidad de los dichos de Jesús, mediante votaciones democráticas, usando abalorios de colores -rojo, rosa, gris y negro, según el grado de probabilidad que tenga el dicho de Jesús en cuestión (seguro, probable, atribuible en el fondo, aunque no en la forma, o no procedente de Jesús respectivamente), cuyos resultados de la investigación sobre Jesús calificó la revista *Time* (8-4-1996) de provocativos e iconoclastas. Entre sus propósitos está el de dar a conocer los resultados de su investigación a los medios de comunicación de masas para contrarrestar el influjo del fundamentalismo en América. Su publicación-insignia ha sido la obra *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus,* editada por R. W. Funk- R. W. Hoover (Nueva York-Toronto 1993), traducción de los cuatro evangelios canónicos y del evangelio de Tomás en la que se recoge el resultado final de las votaciones -sin razonaniento de los votos- acerca de cada uno de los dichos de Jesús contenidos en estos textos. También han publicado la obra *The Complete Gospels* (Sonoma 1992)*,* traducción de evangelios canónicos y no canónicos.

Aunque no todos, una mayoría de los miembros del *Jesus Seminar* consideran a Jesús como un maestro de sabiduría no apocalíptico, que no se tuvo por Dios y que anunció el reino de Dios en el presente y no para el futuro, enseñando y viviendo formas subversivas de comportamiento.

Por su alto grado de notoriedad y revisionismo de las posiciones ortodoxas, los miembros del *Jesus Seminar* han sido criticados por los estudiosos de corte tradicional[42].

Pero la tercera etapa no se agota con los trabajos conjuntos de los miembros del seminario, por lo que es obligado, aunque sea brevemente, decir algo de las obras de los autores más representativos.

¿Jesús un campesino cínico judío itinerante?

Uno de los autores más destacados del *Jesus Seminar* es **John Dominic Crossan**, cuya obra *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish peasant* (San Francisco 1991)[43] es la más conocida y difundida de todas las de los autores de la tercera etapa. Al igual que los miembros del *Jesus Seminar*, Crossan opta por la imagen de un Jesús promotor de una escatología realizada, pues el reino de Dios está ya presente, a quien describe como un campesino cínico[44] judío itinerante de aldea en aldea por la baja Galilea, sin detenerse en ningún lugar largo tiempo, para no convertirse en un agente o mediador entre Dios y sus oyentes. El Jesús de Crossan es un radical defensor del igualitarismo, decididamente opuesto a toda clase de jerarquía, incluida la de los padres hacia los hijos, practica "la comensalía abierta" y obra milagros aparentes, pues Jesús es presentado por Crossan como mago, concepto que entiende positivamente como "quien tiene un poder que obra al margen de los canales religiosos oficiales y regulares". Jesús fue conocido principalmente por sus aforismos y parábolas.

Para obtener esta imagen de Jesús Crossan utiliza solamente material multiplemente atestado[45]; da un excesivo valor a obras no canónicas como *El evangelio secreto de Marcos*, *Evangelio de Pedro* y *el de Tomás*, negando valor histórico al Evangelio de Marcos y al relato de la pasión –a pesar de ser atestado múltiplemente-, considerado por él un *midrash* a partir de la reflexión del Antiguo Testamento. En todo caso, el Jesús de Crossan resulta ser mas "cínico" que judío, a juzgar por la profusión de textos de cínicos que aduce en su obra y la escasa puesta en relación del mensaje de Jesús con la Ley, las escrituras o la escatología judías[46].

En su obra posterior, *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco 1994)[47], Crossan no defiende ya una relación directa entre el movimiento cínico y Jesús, sino un comportamiento de Jesús similar al de los cínicos: "En último término, no hay forma de saber a ciencia cierta qué es lo que Jesús sabía del cinismo, ni siquiera si tenía la más remota idea de su existencia. Aunque eso, en realidad, importa poco. Es posible que no oyera hablar en toda su vida de los cínicos y que él solo inventara por su cuenta la teoría cínica. En cualquier caso, tanto las diferencias como las semejanzas existentes entre la figura de Jesús y las de los propagandistas cínicos resultan sumamente instructivas, aunque no podamos establecer entre ellas una relación de dependencia. Todos ellos tenían un carácter populista y su destinatario era el pueblo llano; todos ellos predicaban un determinado estilo de vida, y defendían su postura no sólo con la palabra, sino además con los hechos, no sólo en la teoría, sino también en la práctica; y, por fin, todos ellos utilizaban una indumentaria y unos accesorios que simbolizaban dramáticamente el contenido de su mensaje. Jesús, sin embargo, se mueve en un ambiente rural, mientras que los cínicos lo hacen en ambientes urbanos; Jesús organiza un movimiento comunal, mientras que los cínicos siguen una filosofía individual; por último, la simbología cínica requiere el uso del bastón y las alforjas, mientras que la de Jesús implica no llevar ni alforjas ni bastón. Quizá Jesús respondiera a la imagen propia de un cinismo campesino *judío* "[48].

Dentro de la misma línea de quienes consideran a Jesús una especie de filósofo "cínico" se encuentra la obra de **Burton Mack**, *A Myth of Innocence: Mark and Christians Origins,* Philadelphia 1988), quien afirma que "la analogía cínica coloca al Jesús histórico lejos de un medio sectario específicamente judío para situarlo en el contexto del *ethos* helenístico que prevaleció en Galilea, especialmente en las pequeñas poblaciones como Cafarnaún y Nazaret frecuentadas por Jesús"[49]. Mack alinea prácticamente a Jesús con los muchos seguidores del movimiento cínico presente en Palestina y reduce el núcleo de su anuncio, la venida del Reino, a la doctrina estoica de la libertad de condicionamientoa externos.

Igualmente, **F. Gerard Downing**, en su obra *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century* (Sheffield 1988), apoya la teoría de un Jesús "cínico" aduciendo indiscriminadamente textos de Epicteto, Séneca, Musonio, Rufo o Dion y de las epístolas cínicas, casi todos ellos posteriores al Jesús histórico, a excepción de estas últimas[50].

¿Jesús carismático hombre del Espíritu?

Marcus Borg, Geza Vermes y Graham H. Twelftree, cada uno a su manera, defienden la imagen de un Jesús carismático, -entendiendo por carisma "la capacidad que uno tiene de influir en los demás"-, y la de un hombre del Espíritu, en comunión íntima con Dios, que tuvo visiones y revelaciones y que experimentó el poder del Espíritu, utilizándolo para curar y arrojar demonios.

Para **M. Borg** (*Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus,* Nueva York 1984), sin embargo, ahí no se agota el perfil de Jesús que puede ser considerado igualmente como sabio y profeta[51].

En la obra de **Geza Vermes** (*The religion of Jesus the Jew,* Minneapolis 1993)[52] se presenta a Jesús como un *hasid* (judío piadoso) carismático de Galilea, extremadamente escrupuloso en la observancia de la ley, maestro y profeta itinerante y como tal probablemente célibe, que hizo admirables curaciones como otros hombres santos de la época (Honí del s. I a.C. y Janina ben Dosa, contemporáneos de Jesús), que tuvieron por modelo a profetas bíblicos como Elías y Eliseo. Este Jesús tuvo una muy íntima relación con Dios, hasta el punto de llamarlo *Abba,* Padre.

Graham Twelftree (*Jesus the Exorcist,* Tubinga 1993*)* presenta un Jesús exorcista que actúa con el poder del Espíritu y no con el de Belcebú (Mc 3,22-30), dato éste que el autor considera vinculado a la más antigua tradición de Jesús -el cuarto evangelio no presenta a Jesús como exorcista nunca, los sinópticos sí- y conectado con la escatología ya incoada por Jesús ("En cambio, si yo echo los demonios con la fuerza de Dios, señal de que el reinado de Dios ha llegado hasta vosotros" Lc 11,20). Es de notar que dentro de la tradición judía los exorcismos están especialmente vinculados a Salomón y a su sabiduría; Jesús mismo se compara con Salomón, cuando, después de negarse a dar una señal a los letrados y fariseos, dice "aquí hay más que Salomón" (Mt 12,42; Lc 11,37), frase vinculada en el contexto de Mateo al relato del espíritu inmundo que, expulsado de un hombre, va atravesando lugares resecos en busca de alojamiento.

¿Jesús profeta escatológico?

E. P. Sanders y M. Casey defienden la imagen de Jesús como un profeta escatológico o apocalíptico, inserto en el contexto de la teología y esperanza escatológicas de los judíos de su

época.

Según Sanders (*Jesus and Judaism,* Philadelphia 1985; *The Historical Figure of Jesus,* Londres 1993), Jesús es un hebreo que entró en conflicto con su ambiente hasta el punto de ser eliminado mediante una condena de muerte. Esperaba un orden nuevo, el reino que anunciaba como inminente y la restauración escatológica final durante su generación o en la inmediatamente siguiente, como había defendido Schweitzer, y creía que el juicio de Dios contra el templo sería el preludio de ella, como se afirma también en la comunidad de Qumrán. Este Jesús, del que los evangelios transmiten muchos hechos fiables desde el punto de vista histórico, no es un reformador social, dada la inminencia de la parusía. A la espera de la restauración final, Jesús ofrece el perdón incondicional a los judíos, incluso a los más malvados e impenitentes (=a los pecadores o *resha`im* del Antiguo Testamento), sin exigirles ningún tipo de arrepentimiento o rito a cambio, siendo éste uno de los aspectos más radicales de su ministerio. Con relación a los títulos cristológicos, Sanders muestra mucha cautela para no aplicarlos al Jesús histórico, aunque, en *The Historical Figure of Jesus* llega a afirmar que se vio a sí mismo como el último enviado de Dios.

M. Casey (*From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology,* Louisville, Ky. 1991) afirma, al igual que Sanders, que hay que situar a Jesús dentro del contexto del judaísmo anterior a los 70. El Jesús de Sanders no es radicalmente distinto de Juan Bautista, pues habiendo sido su discípulo, pretende llevar a término la profecía de su maestro sobre el que había de venir; por otro lado, su ofrecimiento de perdón, no es tan radical como el de Sanders, pues va dirigido especialmente no a los más malvados y depravados, como defiende Sanders, sino a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel, a quienes invita, como Juan Bautista, al arrepentimiento. Como el de Sanders, el Jesús de Casey espera un final inminente en un futuro inmediato, por lo que siente la urgencia de reunir al rebaño y prepararlo para la intervención final de Dios. Para Sanders, Jesús no sólo previó su muerte, sino que la consideró un sacrificio expiatorio por Israel, como el llevado a cabo con la muerte de los mártires macabeos (2 Mac 7,37-38; 4 Mac 17,20-22). Jesús no se consideró a sí mismo Mesías, pues los títulos cristológicos de los evangelios no se remontan al Jesús de la historia, a excepción del de "Hijo del hombre", que es simplemente un modo de designarse a sí mismo como hombre; por otra parte, los dichos sobre su muerte y resurrección hay que entenderlos en el sentido de una resurrección general como la esperada por los judíos piadosos para después de la muerte.

¿Jesús profeta del cambio social?

Frente al Jesús de las expectativas escatológicas, defendido por Sanders y Casey, **R. A. Horsley** (en colaboración con **John S. Hanson**): *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus,* Minneapolis 1985)[53] muestra, en el polo opuesto, a un Jesús casi desescatologizado, insertado en el contexto social, económico y político de Galilea, y muy en especial, de los ambientes campesinos galileos, donde fue reconocido como el promotor de un profundo cambio social de carácter no violento frente a las élites urbanas y el creciente funcionariado. Entre sus propuestas estaban la del perdón de los enemigos, la condonación de las deudas de los campesinos y la sustitución de las relaciones patriarcales –pues hay un solo Padre: Dios- por otras igualitarias, a la espera de la próxima venida del Reino de Dios que supondría la destitución del poder romano en Palestina y de las autoridades del templo. Este Jesús no pretendió formar una comunidad alternativa, sino reformar profundamente la sociedad existente. La naturaleza del reino de Dios, para Horsley, es más de tipo socio-político que teológico o religioso.

Para **Gerd Theissen** (*Studien zur Soziologie des Urchristentums*, -Estudios de Sociología del cristianismo primitivo, Tubinga ^{2}1983)[54] autor que ha influido considerablemente en Horsley, Jesús fue un predicador radical carismático itinerante, seguido por un grupo de discípulos, también itinerantes con una ética rigurosa y un estilo de vida desarraigada y "sin techo", y que fueron acogidos por grupos de simpatizantes locales que le brindaban hospitalidad y ayuda material. El mismo Theissen admite, sin embargo, que entre los seguidores de Jesús había también gente de la clase media marginada. El Jesús de Theissen esperaba el cercano fin del mundo, en la línea de Schweitzer, pero esto no fue óbice para que iniciase un movimiento de reforma -eso sí, pacífico, dada la inminencia de la intervención de Dios que invertiría la suerte de poderosos y débiles- en medio de la agitada situación de Galilea.

R. David Kaylor (*Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth*, Louisville, Ky 1994), por su parte, se diferencia de Horsley y Theissen al presentar a Jesús como un defensor de

la renovación de Israel que pretendía volver el pueblo a las tradiciones de la alianza del Antiguo Testamento, para alcanzar la justicia y la paz. Jesús es un profeta social y su actuación fue política –aunque no exclusivamente- en la línea de los profetas preexílicos: él creía que la bendición de Dios para con el pueblo debería manifestarse en el restablecimiento de la justicia y la igualdad en las relaciones humanas, que había predominado durante la época premonárquica en Israel. Esta reforma social prepararía la intervención directa de Dios en la situación política. Jesús abordó en sus parábolas –unas veces directa, otras indirectamente-, los problemas sociales concretos del momento, lo que llevó a las autoridades a considerarlo como una amenaza del orden establecido, dando por resultado su ejecución.

¿Jesús profeta de la sabiduría o sabiduría encarnada de Dios?

Elisabeth Schüssler Fiorenza (*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins,* Nueva York 1984)[55] es punto de referencia para otras autoras que intentan una reconstrucción en clave feminista de las comunidades primitivas, utilizando lo que ella denomina una "hermenéutica de la sospecha" para descubrir el papel que desempeñaron las mujeres según unos textos -cuya gestación oral fue larga- y que fueron finalmente escritos en una cultura patriarcal casi exclusivamente masculina. Para Schüssler, Jesús vio a Dios como Sofía-Sabiduría y no como *Abba,* y él mismo fue profeta de la Sabiduría, un profeta radical que preconizó la liberación de las mujeres y de los marginados de las estructuras patriarcales opresoras, aunque, a juicio de Schüssler, esta imagen de Jesús, fue amplia y deliberadamente cambiada en el transcurso de la presentación cristiana de las tradiciones sobre Jesús. El Jesús de Schüssler contempla a Dios, no como juez en la línea de Juan Bautista, sino como liberador de los oprimidos, se muestra defensor del igualitarismo –corriente anteriormente existente en la tradición de Israel que fomentaba la emancipación de la mujer como se muestra, según la autora, en el libro de Judit- , y presenta una opción alternativa a la visión patriarcal de la sociedad. De ahí que ella indague los estadios primitivos de esta tradición y rechace muchas tradiciones evangélicas –consideradas tardías- que puedan apoyar la familia, el matrimonio, el divorcio, el hecho de que los Doce fuesen varones, etc. Para Schüssler, Jesús y sus seguidores llevaron adelante un movimiento de renovación profética dentro de Israel; Pablo y otros misioneros lo hicieron en el mundo greco-romano. Mientras el movimiento iniciado por Jesús fue un desarrollo particular de las tradiciones religiosas judías, el de Pablo debió encarnarse en el *ethos* dominante del mundo gentil greco-romano. Ambos entraron en tensión con el *ethos* patriarcal dominante, ya judío ya grecorromano. Las mujeres jugaron un papel importante en ambos movimientos.

Por su parte, **Ben Witherington III** (*The Christology of Jesus,* Philadelphia 1990, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom,* Minneapolis 1994) aunque no se siente cómodo catalogando a Jesús bajo un único epígrafe reconoce que es la aproximación sapiencial a Jesús, como sabiduría encarnada de Dios, la que aglutina muchos de los rasgos de su persona manifiestos en los evangelios y aparentemente inconexos: su imagen de profeta, sanador y exorcista, su ser de hombre del Espíritu o maestro mesiánico, su modo de enseñar (con parábolas, aforismos o bienaventuranzas), su insistencia en el reino, el uso del título de Hijo del hombre, su consideración de Dios como padre, su teología de la creación, la falta de material *halákico* en su enseñanza, la ausencia en sus discursos de la frase usual en los profetas "Así dice El Señor", su énfasis en la justicia, etc. apuntan a una imagen de Jesús, como sabiduría de Dios, imagen que no debe en modo alguno aislarse, según Witheringtom, de las de Jesús como profeta, persona del Espíritu o maestro mesiánico. Es precisamente este concepto el que da unidad al hombre cuyo ser "no puede ser descrito con una sola formula". Tal vez, en esta línea de "sabiduría de Dios" haya ido la autocomprensión que Jesús tuvo de sí mismo.

¿Jesús judío marginal o mesías judío?

John P. Meier y N.T. Wright son dos autores que están convencidos de que es posible llegar al Jesús de la historia, si se utiliza el método adecuado, y situarlo en su contexto histórico, social y teológico. Ambos coinciden en utilizar una metodología más tradicional –la de los métodos histórico-críticos de la escuela alemana- que la utilizada por los otros autores americanos de la tercera etapa, con quienes son muy críticos. La obra de ambos está aún sin terminar, por lo que todo juicio sobre ella tiene carácter de provisional a la espera de la aparición de los próximos trabajos que completan su pensamiento.

Para **J. P. Meier** (*A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesu,* vol. 1.; *The Roots of the Person,* vol. 2, New York 1991; seguirá un tercer volumen) Jesús fue un judío que vivió en los

márgenes de la sociedad judía y que eligió llevar un estilo de vida marginal como predicador itinerante y sanador, cuya enseñanza y acciones estaban en muchos puntos en desacuerdo con las de la mayoría de los judíos de su época. Jesús fue un marginal por muchos motivos: situado en los márgenes de la historia greco-romana de la época, de la sociedad que contaba entonces, de la vida social (por ser itinerante), de la enseñanza (por ir contra corriente). Para construir esta imagen de Jesús, Meier se basa fundamentalmente en los evangelios canónicos, tratando de distinguir siempre entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, aunque no enmarca suficientemente los textos en el contexto de la situación social palestina, convencido como está de que Jesús es un profeta escatológico que anuncia la intervención definitiva de Dios, la venida de su reino que está ya presente como una realidad de carácter trascendente que va a irrumpir en un futuro cercano no precisado cronológicamente. Jesús fue un profeta escatológico más que social, aunque difícil de encuadrar en el judaísmo de su tiempo, porque fue también exorcista e hizo milagros y, sin lugar a dudas, personaje carismático[56].

N.T. Wright (*Christian Origins and the Question of God,* vol. 1; *The New Testament and the People of God,* Minneapolis 1992, dedicado a cuestiones introductorias; *Who was Jesus,* Michigan 1992), por su parte, considera que, para llegar adecuadamente al Jesús de la historia, hay que realizar un doble desplazamiento: hacia delante, del judaísmo primitivo a Jesús, y hacia atrás, de los evangelios a Jesús, considerando que éstos deben ser evaluados desde el punto de vista de su fiabilidad histórica al mismo nivel que las otras obras biográficas del mundo antiguo[57]. Wrigth dedica gran parte de su obra a describir las expectativas mesiánicas de la época, pues quiere interpretar a Jesús dentro de este contexto judío. Éstas eran, básicamente, cuatro: la restauración del pueblo de Dios en la fidelidad a la Torá, la vuelta del templo –corazón del judaísmo- a su auténtico nivel de santidad, la devolución del pueblo a sus legítimos líderes, los judíos, lo que conllevaría la purificación de la tierra y del templo de toda impureza, incluso si para esto fuese necesaria la destrucción del templo y su sustitución.

La postura que Jesús adopta ante el templo, la Torá, el pueblo y la tierra de Israel define su peculiar visión del pueblo judío y el modo en que Dios intervendrá en el futuro, tal vez diferente del esperado por los contemporáneos judíos, poniendo en cuestión no sólo la interpretación normal de la de la ley judía o *halakah,* sino la misma fe y esperanza de Israel. Jesús, según Wright, al igual que otros judíos y muchos cristianos primitivos, no esperaba tanto el *fin del mundo,* sino el fin de este orden mundano. La venida del reinado de Dios no está relacionada con el fin del mundo, aunque se presente en los textos con imágenes cósmicas extraídas del lenguaje apocalítico (caída de estrellas, el sol que se oscurece, la luna que no da resplandor, etc.); con estas imágenes se expresa, más bien, el fin del orden mundano. Para Wright, al igual que para muchos contemporáneos de Jesús, la restauración de Israel por parte de Dios permanece dentro del ámbito de este mundo. Dicho de otro modo, lo que los judíos esperaban era una radical renovación del presente orden mundano, que implicase la Torá, el templo, la tierra, la identidad judía, la economía y la justicia situados en un nuevo orden. Los judíos, en palabras de Wright, no esperaban escapar de este mundo a la felicidad celeste, sino más bien vivir de nuevo en esta tierra después de la resurrección.

Wright ve a Jesús como un Mesías corporativo (en línea con el libro de Daniel) que encarna a Israel, en realidad, nuevo templo y nuevo foco de la nueva religión. Este Mesías habla al pueblo en parábolas para brindarle el mensaje radical de la salvación de Dios que viene a través de su ministerio mesiánico, no sólo a las ovejas perdidas de Israel, sino también a los gentiles. Más aún, según Wright, Jesús se vio como alguien en quien Dios habita y a través de quien Dios actúa[58].

* * *

Aquí termina nuestro largo viaje hacia el Jesús de la historia, con la conciencia de haber dejado a la vera del camino otras obras de autores empeñados en el mismo propósito. Es el riesgo de toda selección.

La impresión que se tiene tras este recorrido es la de hallarse ante un "Jesús histórico incierto y fragmentado" en expresión acertada de F. Segalla[59], que hace sentirse descorazonado ante imágenes tan diversas del Jesús histórico.

Reflexiones finales

A lo largo de esta exposición hemos evitado, en la medida de lo posible, pronunciarnos sobre lo acertado o no de las afirmaciones de unos y otros, pues resulta difícil evaluar en pocas páginas los resultados –a veces contrarios y contradictorios- de una investigación tan rica y plural sobre el

Jesús de la historia. Pero no queremos terminar sin expresar algunas reflexiones, que puedan ayudar a continuar la exploración del sendero que nos lleve al Jesús de la historia. Son las siguientes:

Las dos grandes líneas de la investigación de la vida de Jesús

De la investigación sobre la vida de Jesús resulta sorprendentemente un Jesús de la historia con múltiples rostros, fabricados desde la perspectiva del investigador de turno como resultado de la utilización de fuentes de distinto tipo o de las mismas fuentes, pero con metodologías y presupuestos ideológicos diferentes. Un Jesús, por citar sólo autores de la tercera etapa, cínico itinerante u hombre del Espíritu o profeta escatológico o profeta del cambio social o sabio-sabiduría de Dios o judío marginal o mesías judío, etc...

Pero por más dispares que nos puedan parecer estas imágenes de Jesús, podemos decir que, desde el comienzo de la investigación hasta hoy, las grandes líneas de investigación seguidas por los autores han sido sólamente dos:

La primera, *analítico-literaria*, iniciada por Wrede con su obra sobre el secreto mesiánico como motivo literario introducido en los evangelios por Marcos para esconder la verdad histórica de un Jesús que no fue reconocido como Mesías hasta después de la muerte. Esta línea de investigación analítico-literaria (seguida por Bultmann y por los postbultmanianos y por los autores de la segunda etapa) se ha centrado en el estudio de los dichos de Jesús para probar su autenticidad (*ipsissima verba Jesu*) y considera meta imposible el acceso al Jesús histórico a partir de los evangelios. Para estos autores, los evangelios conducen al Cristo de la fe o a la historia de la iglesia primitiva y de su ambiente judío o helenístico; por ello, escribir la vida de Jesús resulta empresa vana e imposible, o cuando menos sumamente arriesgada[60].

La segunda línea de investigación –*histórico-sintética*- arranca de Schweitzer, que considera histórica la exposición del evangelio de Marcos sin atenuar sus incoherencias o contradicciones, situando a Jesús dentro del contexto del movimiento apocalíptico judío. Quienes han seguido esta línea de investigación han centrado su estudio en los hechos de Jesús (*ipsissima facta Jesu*), encuadrándolos en el contexto histórico, económico, político, social, religioso y cultural judíos de la época, para desde ahí reconstruir un relato plausible de su ministerio y consiguientemente describir el perfil histórico de su persona, ayudados de ciencias auxiliares de la exégesis como la crítica histórica, las ciencias sociales o la antropología cultural y dando un mayor grado de credibilidad histórica a los evangelios canónicos, como plataforma razonablemente válida para acceder al Jesús de la historia[61].

Habría que hacer, sin embargo, un esfuerzo de síntesis y unir ambas líneas ya que, en modo alguno se opone lo analítico-literario a lo histórico-sinténtico, sino que más bien se complementan, como ha propugnado recientemente G. Segalla[62].

-Fiabilidad histórica de los evangelios

Con relación a la fiabilidad histórica de los evangelios, los autores han pasado de aceptarlos como documentos históricos (etapa pre-crítica) a rechazarlos en bloque por reflejar más la ideología y fe de la comunidad primitiva que los auténticos dichos y hechos del Jesús de la historia. Sin embargo, en los últimos tiempos, los evangelios han recuperado cierto grado de credibilidad histórica y se consideran una plataforma válida para acceder al Jesús de la historia, aunque no lo suficientemente amplia como para poder escribir su biografía. Hay quien, como hemos visto, llega a considerarlos al mismo nivel de las obras biográficas de la antigüedad. Al colocar los hechos y dichos de Jesús en el contexto de la época, se muestra en muchos casos la coherencia histórica del relato evangélico que permite creer en la posibilidad de reconstruir desde el punto de vista histórico las coordenadas del ministerio terrestre de Jesús y dibujar, al menos, las grandes actitudes que caracterizaron su persona.

Aunque "hay que reconocer que los escritos del NT no son relatos históricos en el sentido moderno de la palabra, sino profesiones de fe en el Mesías resucitado y que los sucesos de su vida terrestre se releen en ellos a la luz de Pascua, esto no impide que un estudio minucioso, sin pretender encontrar las <palabras estrictamente auténticas> (*ipsissima verba*) de Jesús, suministra sólidos indicios de lo que fue su estilo de vida, sus actitudes, gestos y palabras; este estudio nos ayuda así a penetrar algo en su conciencia. Paradójicamente, la contribución más clara a la cristología de Jesús mismo proviene menos de las declaraciones formales de éste que de sus comportamientos"[63].

-El Jesús de las grandes actitudes

Y es por aquí por donde creo que la investigación sobre Jesús puede encontrar una vía de salida al "callejón sin salida" en el que se encuentra. Más allá del retrato o perfil definido de su persona –que dependerá siempre del contexto en el que lo sitúe cada autor, del método con que lo aborde o de las fuentes que utilice- creo que estamos en condiciones de recuperar las grandes actitudes o comportamientos básicos del Jesús de la historia. Las líneas maestras de su estilo de vida y de su mensaje, que son proclamadas también por la comunidad primitiva, deben apuntar, a mi juicio, en mayor o menor grado, a sus comportamientos y actitudes básicas. Si la fórmula primitiva "Jesús es el Cristo" no es un mero invento de los primeros cristianos, para montar sobre ella la historia de un fraude, hemos de pensar que ellos –cuando anunciaban a Jesús muerto y resucitado- transmitían fielmente al menos el contorno de su figura, resaltando -con mayor o menor intensidad y según las nuevas y cambiantes circunstancias de sus comunidades-, los rasgos principales de su personalidad.

Este núcleo, común a los evangelios y al resto de los escritos del Nuevo Testamento cuando se refieren a Jesús, abarca, al menos, cuatro rasgos distintivos de su personalidad histórica: su libertad suprema, su proclamación de la igualdad entre los seres humanos, su apertura universal a todos, especialmente a los excluídos de la sociedad, y su amor solidario, como resultado de sentirse poseído por el Espíritu del Dios-amor a quien llama "Padre"[64].

El proyecto vital de este Jesús de la historia fue llevar a los hombres a la plenitud humana, lo que equivale en el lenguaje evangélico a hacerlos *hijos de Dios*. Colocando al hombre en el centro de atención, chocó frontalmente con el templo y con la Ley, utilizados por los dirigentes para someter y no para liberar al pueblo. Por esto lo mataron.

Un Jesús que no se agota en una fórmula

Aunque apenas sabemos nada de Jesús de Nazaret por las fuentes no cristianas y lo que conocemos de Jesús por los evangelios está envuelto en el tamiz de la fe que les lleva a hablar de Jesu-Cristo, sin embargo creo que hoy estamos en grado de saber lo suficiente como para afirmar que Jesús fue a los ojos de sus contemporáneos "una personalidad fuera de lo común, cuya vida estuvo definida por una vocación excepcional"[65]. Si los evangelios narran acciones de Jesús como sanador, si la enseñanza del reino se transmite especialmente en un numeroso conjunto de parábolas, si se nos han trasmitido en ellos abundantes controversias de Jesús con los dirigentes judíos, si se nos han conservado colecciones de *logia* o palabras de Jesús, enriquecidas, sin duda, por la comunidad cristiana primitiva con entera libertad, si numerosos textos dibujan un Jesús que se acerca a los pecadores y marginados de la sociedad, estamos convencidos de que este conjunto de tradiciones acerca de Jesús no se habrían plasmado por escrito y transmitido de no haber tenido como referente a un Jesús histórico que ejerció –en mayor o menor grado- de sanador, de maestro que hablaba del reino en parábolas –género literario, por cierto, utilizado en exclusiva por Jesús en el Nuevo Testamento-, de polemista con los dirigentes judíos, de sabio que profiere dichos que condensan su enseñanza con autoridad y de liberador de los marginados y oprimidos.

Si podemos afirmar con los investigadores que la mayor parte de los títulos que se aplican a Jesús en los evangelios no provienen del Jesús de la historia, sino que son desarrollos cristológicos de la comunidad primitiva, dudamos seriamente de que esta proliferación de títulos haya surgido a partir de la nada, sin haber encontrado una base firme en el Jesús de la historia y sin que sus seguidores no hubiesen oteado en él *una especial apertura hacia lo divino* que habría servido para dar pie a la explicitación intensiva posterior de los rasgos de su personalidad histórica.

Aunque no podamos escribir la vida de Jesús en detalle –y tal vez nunca podamos llegar a escribirla-, creo que en el actual estado de la investigación estamos en condiciones de afirmar que, si no el perfil definido de su personalidad, estamos en condiciones de recuperar los rasgos característicos de la misma y, a grandes trazos, su estilo totalmente peculiar de vida. Porque si algo ha quedado claro en este trabajo es que su perfil no se agota en la fórmula de turno del autor correspondiente. Tal vez ésta sea la mejor conclusión a la que podamos llegar. No sólo el Cristo de la fe, también el Jesús de la historia resulta difícil de enmarcar dentro de una determinada definición.

Al final de este recorrido para rescatar la imagen del Jesús de la historia, hemos de recordar también que "la fe en Cristo se encarna en la historia, pero no se agota con ella".

En los umbrales del siglo XXI, la figura de Jesús sigue teniendo mucho de un enigma que, tal vez, solamente se pueda descifrar si, a luz de la historia, sumamos la experiencia de la fe, para

poder confesar con y como los primeros cristianos que "Jesús es el Cristo" y llamarlo "Jesucristo"[66].

NOTAS

[1]En el evangelio de Mateo (8,13-20), Pedro dice: *Tú eres el Mesías, el hijo de Dios vivo,* profesión de fe que le ha sido revelada por el Padre del cielo a la que Jesús asiente con una bienaventuranza para Pedro: *Dichoso tú, Simón Pedro, hijo de Jonás*. La expresión *el Mesías, el hijo de Dios vivo* se contrapone a *el Mesías,* simplemente o a *el Mesías, hijo de David* que podía ser interpretada por la gente en línea con el Mesías davídico nacionalista y violento. De ahí que, en esta escena del evangelio de Mateo, termine el evangelista diciendo que Jesús "*prohibió terminantemente a los discípulos decirle a nadie que él era el Mesías"*. Cf. para esta interpretación, J. Mateos, *El Nuevo Testamento,* Madrid 1987, *ad locum*.

[2]*Hijo del hombre* es el único título que los estudiosos reconocen que pudo ser utilizado por el *Jesús de la historia,* para referirse a su persona, aunque siempre seguido de un verbo en tercera persona. Un estudio exhaustivo sobre el significado de la expresión "Hijo del hombre" es el realizado por J. Mateos y F. Camacho, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana,* Córdoba 1995. En las páginas 5-18 se hace una exposición de las opiniones sobre el significado de la expresión. Para los autores de este trabajo, la expresión "el Hijo del hombre" designa en los evangelios al hombre en su plenitud, que incluye la condición divina. Se refiere, en primer lugar, a Jesús, pionero y prototipo de la plenitud humana, y engloba a los que van camino de esa plenitud.

[3]Con frecuencia se suele distinguir entre el *Jesús de la historia,* que nació, vivió y murió en Palestina y el *Jesús histórico,* o conocimiento que tenemos de él con la ayuda de la historiografía y las ciencias auxiliares de la historia. A éste segundo nos referimos siempre en este trabajo con las expresiones *Jesús de la historia* o *Jesús histórico*. Este Jesús es resultado de la reconstrucción que los historiadores –cada uno con sus peculiares herramientas metodológicas- hacen de la figura de Jesús de Nazaret.

[4]Semejante pregunta se hicieron los cristianos de los primeros siglos. Como veremos en este trabajo, muchos de los elementos de la investigación sobre el Jesús de la historia de los últimos siglos se encuentran ya en los primeros siglos del cristianismo. El Jesús "ejemplo de vida/genio religioso" de Luciano, el Jesús "político rebelde" de Gamaliel, Josefo, Tácito, Suetonio y Plinio el Joven, y el Jesús "espiritual/ equivocado/escatológico de Celso y de la tradición rabínica, se pueden encontrar hasta cierto punto en las palabras de los antiguos no creyentes, como ha mostrado Douglas S. Huffman en su artículo "The Historical Jesus of Ancient Unbelief", *Journal of the Evangelical Theological Society 40* (1997) 551-562.

[5]Pablo se refiere explícitamente a la ascendencia (Rom 1,4) y al nacimiento (Gál 4,4) humanos de Jesús. Este mismo dato de la historicidad de Jesús aparece en Hch 1,1-2 donde se hace referencia a sus actividades terrenas, humanas y Heb 2,14 donde se afirma que Jesús comparte la naturaleza humana. 1Jn 1,3 y 4,2 declaran explícitamente que los seguidores de Jesús tuvieron experiencia de su realidad humana a través de la vista, el oído y el tacto. Más frecuente es la alusión a la muerte de Jesús y a alguna de sus circunstancias (Gál 1,3; Rom 5,6-18 y 8,3; 1 Cor 1,30 y 2Cor 5,18; Gál 1,3; Flp 2,8; 1 Tes 4,10; 1 Tes 2,15; Heb 7,26-27; 9,11-28; 13,12; 1 Pe 2,21-24 y 3,18, etc.). Respecto a las enseñanzas de Jesús, sólo dos de las que se encuentran en los evangelios, aparecen en las cartas de Pablo: el principal mandamiento (Mc 12,28-34, cf. Rom 13,9-10; 15,1-3; 1Tes 4,2: Gál 6,2) y la instrucción sobre el divorcio y el nuevo matrimonio (Mc 10,1-12, cf. 1 Cor 7,12). El pasaje de Gn 2,24 citado por Marcos en 10,7 aparece en Ef 5,31-33 como apelación al amor mutuo entre maridos y esposas en la comunidad cristiana. En Hch 20,35 aparece citado un dicho de Jesús ("hay más dicha en dar que en recibir") que no aparece en los evangelios. Dos acontecimientos de la vida de Jesús se mencionan fuera de los evangelios: la transfiguración (2Pe 1,17-18) y la eucaristía (1 Cor 11,17-34; 1 Cor 14,16s-17) o fracción del pan (2,42.46 y 20,7.11). En 1 Tim (6,3) se da por aceptado que las normas éticas que han de guiar a las comunidades cristianas se basan en "las palabras saludables, las de nuestro Señor Jesús Mesías". Fuera de los evangelios no se alude a la actividad taumatúrgica de Jesús, pero sus discípulos y seguidores hacen milagros como Jesús (Pedro en Hch 3,6 y 9,34; Felipe en 8,5-8; Ananías en 9,17; Pablo en 9,14 y 20) y en nombre de Jesús (19,13-14). Cf. H. C. Kee, *¿Qué podemos saber sobre Jesús?,* Córdoba 1992, 35-45.

Respecto a los escritos apócrifos, la información fiable desde el punto de vista histórico sobre Jesús es muy escasa, por lo que se debe plantear en cada caso su grado de credibilidad. Hay quienes, como los miembros del *Jesus Seminar* de Estados Unidos, y especialmente uno de sus autores más conocidos, J. D. Crossan, consideran que los evangelios apócrifos, especialmente el evangelio copto de Tomás, son tan válidos para recuperar los dichos del Jesús de la historia como los canónicos, opinión que muchos otros autores no comparten. Para una introducción al estudio de los evangelios apócrifos, véase A. Piñero, "Los Evangelios Apócrifos" en A. Piñero (ed.), *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* Córdoba 1993, 367-454, con abundante bibliografía en notas*;* también, J. Montserrat Torrents, "Los evangelios gnósticos", *ibidem,* 455-475.

[6]Este texto, denominado "Testimonium Flavianum" se ha conservado en cuatro versiones diferentes: griega (*Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea), latina (*De Viris Illustribus* de San Jerónimo), árabe (*Historia Universal* de Agapios, s. X) y siríaca (*Crónica Siríaca* de Miguel el Sirio, s. XII). El texto en columnas paralelas puede verse en A. Paul, *Intertestament* (Cahiers Évangile, 14), París 1975, 22-23; hay traducción

castellana: Cuadernos de Evangelio, 12, Estella (Navarra); cf. también H. Lichtenberger, "Josephus über Johannes den Täufer, Jesus und Jakobus", *Bibel und Kirche* 53 (1998) 67-71 donde el autor indica las expresiones de este texto que no pueden proceder de un interpolador cristiano, las que no pueden ser de Flavio Josefo y las expresiones neutrales que pueden provenir ya de Flavio Josefo ya de un interpolador.

[7]Esta cita del Talmud concuerda con Jn 19,14.31 donde se dice que Jesús fue crucificado la víspera de la Pascua.

[8]La confusión *Khrestus* por *Khristos* está atestiguada. Tertuliano (160-220 d.C) dice que los gobernantes romanos pronunciaban erróneamente *chrestianus* por *christianus* (*Apologético* 3).

[9]Otros escritores paganos que dan noticias sobre los cristianos son Luciano de Samosata, el emperador Marco Aurelio y el retórico romano Frontón. Para una información más completa sobre los cristianos en los historiadores romanos, véase mi artículo, "Jesús y el Reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeo-cristianismo", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos,* Córdoba 1991, 228-232.

[10]A partir del siglo segundo son más abundantes las noticias de los escritores paganos sobre los cristianos con ocasión de la polémica del paganismo con el cristianismo. Expresión de ésta es el *Contra Celsum* de Orígenes (s. III), en réplica a una presumible polémica del s. II contra el cristianismo guiada por Celso, quien defendía que Jesús era hijo ilegítimo de una mujer -desposada con un carpintero- y un soldado llamado Pantera (1,28), consideraba a Jesús un mero hombre, no Dios (2,7.38.68), interpretaba sus milagros como trucos de magia aprendidos en Egipto (1,28; cf. 1,67-68; 2,49), llamaba a Jesús "demonio" (8,39) y rechazaba el carácter redentor de la cruz (2,31).

[11]Barcelona 1994; título original: *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish peasant*, San Francisco 1991. Una amplia reseña de Rafael Aguirre sobre esta obra se publicó en *Estudios Bíblicos* 53 (1995) 261-266.

[12]Sobre los así llamados "apócrifos modernos", véase E. Miret Magdalena, "Del Jesús de la historia al Jesús de la ciencia-ficción", en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* El Almendro, Córdoba 1993, 480-517.

[13]La primera parte de esta obra ha sido traducida al castellano por Edicep (Valencia 1990).

[14]El *Diatessaron de Taciano* (segunda mitad del s. II), cuyo original no sabemos si fue escrito en griego o en siríaco, es un ejemplo de este intento de conciliar los datos de los cuatro evangelios (*diatessaron* significa "a través de cuatro"), construyendo a partir de ellos un único relato sobre la vida de Jesús, evitando de este modo las posibles incoherencias o discordancias. Para más información, A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos,* Córdoba 1995, 103-104.

[15]En realidad, la crítica histórica del Nuevo Testamento comienza, a finales del XVII, con R. Simon (*Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament,* Rotterdam 1689), al intentar estudiar y aclarar históricamente la génesis del texto neotestamentario y su recta comprensión por medio de la utilización crítica de todos los manuscritos neotestamentarios y las observaciones al respecto de los Santos Padres. A R. Simon se le ha considerado, por ello, como el "padre de la crítica textual del Nuevo Testamento". Sobre los inicios de la crítica textual y de la crítica de la religión" puede verse A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento,* Córdoba 1995, 31-33.

[16]A esta misma conclusión llegaría más tarde A. Harnack (1851-1930) en su trabajo de tesis titulado *Vita Jesu scribi nequit.*

[17]En un último período de su vida, Strauss imitó a Renan, cuya vida de Jesús presenta una concepción estética de gusto empalagoso, y se movió hacia posiciones liberales, yendo de la escatología a la espiritualización, racionalizando los milagros y abandonando parcialmente la teoría del mito.

[18]Citado por J. Lois Fernández, "La investigación histórica sobre Jesús", *Frontera* 4 (1997) 406, nota 26. Este artículo, de carácter divulgativo, está dividido en tres apartados: 1) La cuestión del "Jesús histórico". Su naturaleza e importancia teológica; 2) Breve resumen de la historia de la investigación sobre Jesús y 3) Consideraciones finales.

[19]*Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*, (La historia evangélica, crítica y filosóficamente elaborada, 2 vols. Leipzig 1838).

[20]*Der Evangelist, oder exegetische-kritische Untersuchung über das Verwandtsverhältnis der drei ersten Evangelien* (El evangelista, o investigación exegético-crítica sobre la relación de parentesco de los tres primeros evangelios, Dresden/Leipzig 1838).

[21]En esta misma línea se sitúan B. Bauer, *Kritik der Evangelien* (Crítica de los evangelios, 2 vol., Berlín 1850-1851); F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* (Investigaciones críticas sobre los evangelios canónicos, Tubinga 1847).

[22]Sobre la fuente Q, véase el trabajo de A. Vargas-Machuca, "La llamada fuente Q de los evangelios sinópticos" en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* Córdoba 1993, 63-94.

[23]El término técnico griego *kerigma* (proclamación) se aplica a la predicación del hecho o núcleo central de la fe cristiana (salvación por la muerte y resurrección de Cristo) que se hace en la comunidad primitiva en forma de testimonio para suscitar la fe del oyente.

[24]Con anterioridad a la publicación de esta obra, en 1901, al editar dos papiros (*Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek,* -Dos preguntas de historia de las religiones sobre textos griegos inéditos de la Biblioteca de Estrasburgo-, Estrasburgo 1902), Reitzenstein indicó que la concepción del *Logos* como una personalidad divina podía explicarse por la unión de teorías estoicas con egipcias, con lo que podría aclararse así la concepción central del prólogo del cuarto evangelio. En otra obra (*Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, -Poimandres. Estudios de literatura greco-egipcia y cristiana primitiva, Leipzig 1904) presentaba la existencia de un mito helenístico sobre "Dios hecho hombre" y la concordancia del lenguaje del evangelio de Juan con el de la mística helenística. De este modo afirmaba que el Cristo del kerigma no era de origen completamente palestino.

[25]Aunque la mayoría de los investigadores del siglo XIX afirmaban la distancia existente entre el Jesús de la historia y la imagen que transmiten de él los evangelios, algunos, sin embargo, como A. Edersheim, se mostraron más conservadores al afirmar que las conclusiones radicales de los investigadores sobre Jesús eran más producto de su cosmovisión que aproximación crítica a la historia; en consecuencia, afirmaban que los evangelios refieren una historia digna de crédito y están escritos por aquellos a los que se le había adjudicado tradicionalmente su autoría.

[26]Sobre el método de la *historia de las formas,* cf. A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento,* 367-388ss.

[27]P. Grech, "The Question of the historical Jesus and the New Hermeneutic" (Apuntes multicopiados), P.I.B., Roma 1971, 12.

[28]Cf. J. Lois Fernández, "La investigación histórica sobre Jesús", Frontera 4 (1997) 407-408.

[29]Texto publicado en el volumen *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christus Verständnis in Forschung und Verkündigung*, -El Jesús histórico y el Cristo del kerigma. Contribuciones a la comprensión de Cristo en la investigación y en la predicación- editado por H. Ristow - K. Matthiae, Berlin 1962, p. 1). Véase R. Bultmann, *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften* –Actas de la Academia de las Ciencias de Heidelberg 1960, 3.

[30]H. Conzelman, W. Marxen, G. Bornkamm, G. Barth y J. Jeremias son los más conspicuos representantes de este método y de esta etapa. Más información sobre el método de la *historia de la redacción* en A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento, 389;* más en detalle, A. Salas, "Los inicios. Las "formas" anteriores a los evangelios" en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* Córdoba 1993,17-44 y bibliografía en notas.

[31]Los postulados de la *New Quest* deben estudiarse junto con los de la *Nueva hermenéutica* representada por G. Ebeling, E. Fuchs y W. Marxen.

[32]Cf. E. Käsemann, *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978, 169.

[33]*Ibidem*, 188.

[34]Una postura semejante a la de Bornkamm es asumida por H. Conzelmann en su obra *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*,Tubinga 1967.

[35]Citado por J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico*, 33. Algo parecido ha pretendido hacer N. Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus,* Londres 1967) al querer encontrar la enseñanza auténtica de Jesús, aplicando rigurosamente los criterios de desemejanza, coherencia y atestación múltiple, de los que se hablará más adelante.

[36] Cf. J. Pikaza, "Prólogo a la edición castellana" de la obra de H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo,* Salamanca 1977, 20.27y 28. La obra de Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret,* Petropolis 1993, presenta un Jesús como lo ve el mundo latinoamericano del que no se pretende tanto recuperar su figura histórica, cuanto la de quien se siente llamado a prolongar la práctica de liberación a favor de los oprimidos.

[37]Más desarrollados y ejemplificados, pueden leerse estos criterios en A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento*, 135-138.

[38]De la *parábola de los viñadores homicidas*, que se encuentra en los sinópticos (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19) y en el Evangelio de Tomás (65), se ha dicho lo siguiente: que ninguna de las versiones es la original y que habría que apuntar a un *proto-Marcos (*J. A. T. Robinson); que la versión original tal vez pertenezca a la *fuente Q* y que tal vez sea la *versión de Lucas* la más próxima a ella (A. T. Cadoux); que la parábola auténtica se ha conservado en el Evangelio de Tomás (J. D. Crossan; K. R. Snodgrass); que las versiones de Lucas y de Tomás apuntan a un original y simple relato... que hablaba de un solo enviado repetidamente despedido con las manos vacías por los arrendatarios que lo maltratan; que se trata de una alegoría creada por la comunidad primitiva (A. Jühlicher). El resultado de la investigación no puede ser más variado y descorazonador. Cf. William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed,* Louisville, Kentucky 1994, 98-113.

[39]Para el estudio de esta etapa, véase el magnífico trabajo de síntesis "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", publicado por Rafael Aguirre en *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 435-463. Este trabajo se divide en cuatro partes: en la primera, "Evolución del planteamiento y situación actual", se resume la historia de la investigación de la vida de Jesús desde la Ilustración a los

postbultmanianos (apartados 1 y 2) para centrarse más detenidamente en la presentación de las características de esta nueva etapa (apartado 3). En la segunda, "Problemas metodológicos", se enumeran tres puntos muy discutidos en la actualidad que condicionan fuertemente el trabajo de los estudiosos, a saber: 1) los criterios de historicidad, 2) el valor de los ágrafa y de los apócrifos cristianos, y 3) la Fuente Q. En la tercera parte, "Autores principales", se presentan los resultados de cuatro de las obras más importantes y representativas de autores de esta etapa: las de E. P. Sanders, R. A. Horsley, J. P. Meier y J. D. Crossan. Por último, en la cuarta parte, "Problemas más discutidos en la Third Quest", se señalan brevemente las cuestiones sobre el Jesús histórico que permanecen abiertas y son más discutidas en la actualidad. Este trabajo tiene el mérito de la claridad y la concisión, ofrece abundante y selecta bibliografía en notas, y emite juicios serenos y equilibrados sobre los resultados de la investigación, a los que remitimos al lector deseoso de tener un conocimiento crítico de los logros y lacras de esta etapa. Muy reciente es el artículo de Emiliano Vallauri, "Volti di Gesù negli studi più recenti", *Laurentianum,* 39 (1998) 293-337, donde comenta los estudios científicos aparecidos en los últimos 20 años en torno a la figura de Jesús, que él denomina "galería de retratos de Jesús", prestando especial atención a los aspectos nuevos o características más relevantes que ha adquirido la figura de Jesús en estos últimos años. El autor divide su trabajo en los siguientes apartados: Jesús desfigurado (Jesús, hijo ilegítimo, mago, embaucador), reambientado (Jesús en el contexto de Palestina), rejudaizado (Jesús de los hebreos o entre los hebreos), Jesús rehumanizado (Jesús como hombre) y Jesús de Nazaret, Cristo y Señor. Pueden verse también: G. Segalla, "La <terza> ricerca del Gesù storico: Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso", *Studia Patavina* 40 (1993) 463-516*; S. Freyne,* "La, <terza> ricerca sul Gesù storico. Alcune reflessioni teologiche", *Concilium* 32 (1997) 60-79; J. M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship,* Valley Forge 1994; D.C. Allison, "The Contemporary Quest for the Historical Jesus"*, IrBibSt* 18 (1996) 174-193; M. E. Boring, "The <Third Quest> and the Apostolic Faith, *Interpretation* 50 (1996) 341-354.

[40]Así J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Colecctions*, Philadelphia 1987.

[41]Además de la que vamos a comentar, véase la bibliografía citada en las notas, especialmente en la 23, del artículo citado de R. Aguirre.

[42]Una amplia presentación de la obra *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus,* editada por R. W. Funk- R. W. Hoover (Nueva York-Toronto 1993) ha sido escrita por T. Prendergast en *Revue Biblique* 104 (1997) 275-287. La obra de Ben Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Intervarsity Press, Illinois 1995; edición aumentada, 1997) es viva expresión de las críticas que suscitan los trabajos de este seminario. La crítica de este autor se basa en los siguientes puntos: "El Jesús del *Jesus Seminar* está bastante limitado por su metodología, que tiene claros puntos débiles: el excesivo énfasis que da a unos criterios de historicidad a costa de otros, un optimismo no crítico con relación al Evangelio de Tomás como fuente para recuperar los dichos de Jesús, la tendencia a tratar los dichos de Jesús fuera del contexto narrativo en que se encuentran y a veces de su marco histórico. Especialmente pone en cuestión la validez del sistema de votaciones para decidir sobre la autenticidad de los materiales de "dichos de Jesús". Una crítica de la obra de Ben Witherington III puede leerse en Robert J. Miller, "Can the Historical Jesus be Made Safe for Orthodoxy? A Critique of *The Jesus Quest* by Ben Witherington III", *JHC* 4 (997)120-137; el mismo artìculo aparece en Internet en formato electrónico: http:// www.daniel.drew.edu/~ddoughty/millerbw.html.

[43]Trad. castellana: *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona 1994). La selección de autores y obras de la tercera etapa la hacemos siguiendo el orden y disposición de la citada obra de Ben Witherington III, cuyos juicios de valor con frecuencia no compartimos.

[44]Las características principales de los cínicos son, a juicio de Crossan, la *autarkeia*, auto-suficiencia o independencia de la sociedad y sus lazos de alianzas, la *parrêsía* o libertad de expresión incluso ante las autoridades y los ricos, el recurso a los aforismos o dichos morales al estilo de los que citaban los cínicos de Diógenes, y su itinerancia o constante ir y venir de pueblo en pueblo; en el programa de los cínicos no entraba la elección o formación de un grupo de discípulos y elegían la pobreza como norma de vida. Cf. P. R. Eddy, "Jesus as Diogenes? Reflexions on Cynic Jesus Thesis", *Journal of Biblical Literature* 115 (1996) 449-469.

[45]Sin embargo no todo lo atestado múltiplemente puede atribuirse, según Crossan, al Jesús de la historia (por. ej. "Padre nuestro..., venga tu reino", "los doce" son expresiones no aceptadas como provenientes del Jesús de la historia, por considerar que Jesús no espera un reino escatológico y por no tener los cínicos discípulos).

[46]Cf. R. Aguirre, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann"*, Estudios Bíblicos* 54 (1996) 456. Véase también M. Ebner, "Kynische Jesusinterpretation –disciplined exaggeration?*, Biblische Zeitschrift* 40 (1996) 93-100.

[47]Trad. castellana: *Jesús: biografía revolucionaria,* Barcelona 1996.

[48]*Ibidem,* 140-141.

[49]Esta teoría de la helenización de estas poblaciones de Galilea no es aceptada por muchos autores, que hacen notar cómo Jesús no visitó nunca las ciudades de Séforis, Tiberias, Gadara o Tiro, ciertamente helenizadas. Sabemos, sin embargo, que Jesús visitó *la región* de Tiro (Mc 7,24-30, sirofenicia) y Gadara (Mc

5,1-20, endemoniado; Gadara es lectura discutida desde el punto de vista textual que tiene como lecturas variantes: Gergasa, Gerasa), pero no consta que entrase en dichas ciudades. Por lo demás Hans Dieter Betz, en una ponencia tenida en el Congreso de la SNTS de Chicago el año 1993 titulada "The Syrophoenician Woman Story (Mk 7,24-30)", cuestiona la presencia de cínicos en Galilea, aunque la admite en las ciudades de Gadara y Tiro, ciertamente helenizadas.

[50]Resulta inadecuado considerar a Séneca o Epicteto como cínicos, aunque sin duda sus escritos tengan algunos rasgos de esta corriente filosófica. La defensa de la imagen de un Jesús cínico, por otra parte, choca fuertemente con uno de los rasgos que dan de él los evangelios: Jesús come y bebe con toda clase de gente, incluidos recaudadores y pecadores; la *parrêsía* o libertad de expresión no es, por otra parte, una nota específica de los cínicos, pues se encuentra igualmente practicada en el Antiguo Testamento por los profetas. Son sólo dos ejemplos que separan a Jesús de este movimiento filosófico.

[51]Son de este autor también las siguientes obras: *Jesus: A New Vision,* San Francisco 1987*; Meeting Jesus Again for the First Time*, San Francisco 1994; *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity 1994.

[52]Trad. castellana: *La religión de Jesús el judío,* Barcelona 1996), tercera obra de una trilogía, cuyas dos anteriores son: *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Macmillan ^{2}1983 y *Jesus and the World of Judaism,* Philadelphia 1984.

[53]Otras obras de Richard A. Horsley: *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Resistence in Roman Palestine*, San Francisco 1987; *Sociology and the Jesus Movement*, Nueva York 1989, *The liberation of Christmas: The Infancy Narrative in Social Context*, Nueva York 1989.

[54]Traducción española: *Sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca 1985. Otras obras de Theissen: *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*, Philadelphia 1987; hay trad. castellana: *La sombra del Galileo. Investigación del Jesús de la historia en forma narrativa,* Salamanca; *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios: Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997.

[55]De la misma autora y más reciente es la obra: *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical issues in Feminist Christology*, New York 1994.

[56]Cf. R. Aguirre, *a.c.*, 456.

[57]Wright hace alarde en su obra de un "crítico realismo" que debe sustituir, según él, al método de la historia de las formas, mediante el cual no se accede al Jesus de la historia, sino a las comunidades donde esas formas literarias se originaron.

[58]En la línea de los que afirman que Jesús se vio a sí mismo como Mesías, debemos situar las obras de otros autores como Peter Stuhlmacher (*Jesus of Nazareth-Jesus of Faith,* Mass. 1993), James D.G. Dunn ("Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History", en J. H. Charlesworth [ed.], *The Messiah,* Minneapolis 1992), Markus Bockmuehl (*This Jesus: Martyr, Lord, Messiah,* Edimburgo 1994, y Marinus de Jonge (*Jesus, the Servant Messiah*, New Haven, Conn. 1991), quienes muestran la pluralidad de posiciones existentes entre los autores de la *Third Quest,* en muchos puntos discrepantes de las teorías más radicales del *Jesus Seminar* y sus máximos exponentes.

[59]"Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede", *Studia Patavina* XLV (1998) 3-19.

[60]En esta línea camina el *Jesus Seminar* y el mismo Crossan, que se mueven dentro de un gran escepticismo histórico hacia el Jesús de la historia y su mensaje. El porcentaje de dichos de los evangelios que pueden pertenecer al Jesús de la historia no supera para estos autores el 18% de todo lo puesto en boca de Jesus por los evangelistas. Pensemos que Crossan, por ejemplo, considera que en los relatos de la pasión no hay prácticamente ningún recuerdo histórico, siendo todos ellos un producto de la comunidad cristiana primitiva.

[61]E. P. Sanders es tal vez el mejor representante moderno de esta corriente.

[62]"Así opina G. Segalla, "Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede", *Studia Patavina* XLV (1998) 3-19.

[63]Así se expresa L. Renwart, "Portraits du Christ", *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 893, con ocasión de la obra de Romano Penna, *I Ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi.* Turín 1996.

[64]No hay espacio en este trabajo para fundamentar estas afirmaciones, que pueden ser objeto de otro trabajo; estas cuatro actitudes básicas de Jesús son las que los escritos neotestamentarios reclaman como características de su comunidad de seguidores. Cf. mi artículo "Valores humanos para una comunidad cristiana", *Frontera* 5 (1998) 27-46, donde expongo que una comunidad cristiana tiene que estar impregnada por estos cuatro valores, que emanan de lo más hondo de la personalidad de Jesús de Nazaret.

[65]Frase de M. Quesnell, *Jésus Christ. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir,* París 1994, cit. por L. Renwart, "Jesus, le Christ de Dieu. Chronique de christologie, *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 896.

[66]Bajo esta óptica está escrita la reciente obra de P. Grelot, *Jésus de Nazareth. Christ et Seigneur. Une lecture de l'évangile,* Vol. 1, Paris 1997, donde el autor reconstruye la figura de Jesús hombre con la más amplia apertura a su ser de Hijo de Dios. Grelot está convencido de que esta dimensión no puede ser puesta

deliberadamente a parte para llegar a una pseudo-reconstrucción neutral: "Tratar de Jesus de Nazaret pretendiendo ajustarse a la pura historia <fáctica>, dentro de una neutralidad pretendida que dejaría de lado el problema de la fe en Jesucristo, es optar implícitamente contra esta fe" (p.14).

FENÓMENOS EXTRAORDINARIOS EN LA MUERTE DE JESÚS:¿HISTORIA O SIMBOLOS?

(Mt 27,45-53)

Ningún historiador serio puede negar que Jesús sea un personaje histórico y que murió crucificado. Pero un lector atento y crítico de los relatos evangélicos que refieren su crucifixión y muerte no puede menos de dudar acerca de la historicidad de las circunstancias que acompañaron a su muerte, pues cada evangelista las cuenta a su modo y manera, habiendo notables diferencias de uno a otro evangelio[1].

Los evangelios discrepan

Tanto en las palabras que Jesús pronuncia en la cruz, cuanto en los fenómenos extraordinarios referidos por los evangelistas, inmediatamente antes y después de su muerte, hay diferencias según cada evangelio.

En cuanto a las palabras, se puede decir que van in crescendo de uno a otro evangelio:

- Así, en el evangelio de Marcos se refiere solamente cómo Jesús, antes de morir, dio una gran voz y dijo en arameo: "¡Eloi, Eloi lema sabaktani!", frase inicial del salmo 22,2, cuya traducción indica el evangelista: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"(Mc 15,34). Más tarde, Jesús dio otra gran voz, sin pronunciar frase alguna, y expiró (Mc 15,37).
- El evangelio de Mateo sigue de cerca al de Marcos, transmitiendo solamente esta frase de Jesús en la cruz e indicando también la traducción (Mt 27,46), aunque con ligeras modificaciones textuales[2].
- En el evangelio de Lucas, Jesús habla tres veces antes de morir. En primer lugar dice: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que están haciendo" (Lc 23,34); más tarde, se dirige al buen ladrón con estas palabras: "Te lo aseguro: Hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23,43); finalmente, antes de expirar, dice el evangelio que "Jesús clamó con voz muy fuerte: <Padre, en tus manos pongo mi espíritu>" (Lc 23,46).
- El evangelista Juan, por su parte, transmite otras tres frases no referidas por los evangelistas sinópticos. Jesús se dirige en la cruz a su madre y le dice: "Mujer, mira a tu hijo. Luego dijo al discípulo: Mira a tu madre" (Jn 19,26-27). Más adelante, "consciente de que ya todo iba quedando terminado, dijo: Tengo sed" (Jn 18,28) y finalmente añade: "Queda terminado" (Jn 19,30).
- En total, Jesús habla en la cruz siete veces: una en Marcos (referida también por Mateo), tres en Lucas y otras tres en Juan, lo que dio lugar al tradicional sermón de las "Siete palabras" que se predicaba el Viernes Santo.

Y si esto sucede con las palabras, otro tanto pasa con los fenómenos extraordinarios que, según los evangelios sinópticos, acompañaron a la muerte de Jesús, como puede verse en el cuadro adjunto:

Mt 27,45	Mc 15,33	Lc 23,44-45	Jn 19,17-30
LAS TINIEBLAS CUBREN TODA LA TIERRA "Desde la hora sexta hasta la hora nona toda la tierra estuvo en tinieblas"	LAS TINIEBLAS CUBREN TODA LA TIERRA "Al llegar la hora sexta, la tierra entera quedó en tinieblas hasta la hora nona"	LAS TINIEBLAS CUBREN TODA LA TIERRA "era ya como la hora sexta, cuando la tierra entera quedó en tinieblas hasta la hora	

		nona,porque se eclipsó el sol (v.45)	
Mt 27,51 LA CORTINA DEL SAN TUARIO SE RASGA "Entonces la cortina del santuario se rasgó en dos, de arriba abajo"	Mc 15,38 LA CORTINA DEL SAN TUARIO SE RASGA "y la cortina del santuario se rasgó en dos, de arriba abajo"	Lc 23,45b LA CORTINA DEL SANTUARIO SE RASGA "y la cortina del santuario se rasgó por medio"	
Mt 27,51a LA TIERRA TIEMBLA "la tierra tembló"			
Mt 27,51b LAS ROCAS SE RAJAN "las rocas se rajaron"			
Mt 27,52 LAS TUMBAS SE ABREN "las tumbas se abrieron"			
Mt 27,52a MUERTOS RESUCITAN "y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron; después que él resucitó, salieron de las tumbas, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos".			

Mateo, Marcos y Lucas tienen en común la mención de las tinieblas que cubrieron toda la tierra desde la hora sexta hasta la nona (de las doce a las tres de la tarde), inmediatamente antes de la muerte de Jesús, y de la cortina del Santuario que se rasgó, justo después de su muerte. Lucas, como dato propio, interpreta las tinieblas como un eclipse de sol.

El evangelista Mateo, por su parte, sorprende al añadir otros fenómenos prodigiosos no referidos por ningún otro evangelio: un temblor de tierra, el rajarse de las rocas, las tumbas que se abren, y los muertos que resucitan y visitan la ciudad santa de Jerusalén, apareciéndose a muchos.

Finalmente llama la atención que el evangelio de Juan no refiera ninguno de estos fenómenos. Juan dice simplemente que Jesús, "reclinando la cabeza, entregó el Espíritu" (Jn 19,30).

Ante este desacuerdo entre los evangelistas, queda claro que cada uno de ellos ha pasado por el prisma peculiar de su redacción literaria y teológica las circunstancias de la muerte de Jesús para presentarlas a un público en cada caso diferente.

De los cuatro evangelistas, vamos a fijarnos, a partir de ahora, en Mateo, para tratar de explicar este cúmulo de fenómenos -seis en total- referidos en su evangelio con ocasión de la muerte de Jesús.

¿Por qué Mateo, a diferencia de los otros evangelistas, ha referido todos estos fenómenos?

Al lector moderno puede resultar extraño que, de tanto prodigio, solamente dos sean referidos por Marcos y Lucas, y ninguno de los seis quedase reflejado en Juan, ni en el resto del Nuevo Testamento o en las crónicas de la historia contemporánea; ni siquiera Flavio Josefo, el historiador de la familia de Herodes, deja constancia de ellos en su obra.

Una historia imposible

Quienes han querido ver en el texto de la pasión de Mateo (27,45-53) una crónica de hechos realmente acaecidos, han lanzado las más variadas hipótesis:

-Las tinieblas a mediodía son explicadas en sintonía con el evangelista Lucas (23,45) como un eclipse de sol, algo difícil de mantener desde el punto de vista científico. Jesús murió, según la interpretación más verosímil, el 14 de Nisán, víspera del día de Pascua[3], o lo que es igual, en época de luna llena4. Pero los astrónomos mantienen que no es posible un eclipse de sol en día de luna llena[4]. Mateo afirma, además, que el oscurecimiento fue en toda la tierra -y si hemos de entender por "toda la tierra" el mundo entero, no tenemos noticias de que se diera tal oscurecimiento en torno a la posible fecha de la muerte de Jesús (Marzo o Abril del año 30). Otros, que quieren ver en estas tinieblas un fenómeno natural, lo han identificado con uno de los "sirocos negros" (viento del desierto cargado de arena) que suelen tener lugar al comienzo de Abril en Jerusalén.

-Sobre el rasgarse de la cortina del santuario sería de esperar que, al menos, la literatura rabínica hubiese dejado constancia, pero no. Conocemos, sin embargo, la función que tenía en el santuario o templo de Jerusalén esta cortina que separaba la estancia del santuario llamada "santo" de la denominada "santo de los santos".

-Con relación al temblor de tierra y consiguiente rajarse de las rocas, no se tiene prueba científica de que se registrase temblor alguno con ocasión de la muerte de Jesús[5].

-Tampoco se dice nada en el resto del Nuevo Testamento ni fuera de él acerca de las resurrecciones de santos después de la muerte de Jesús y de su visita a la ciudad santa (Jerusalén) tras la resurrección, esto es, tres días después.

¿Cómo interpretar estos fenómenos de los que no ha quedado constancia histórica alguna? ¿Se deben tomar al pie de la letra como si se tratase de una crónica de acontecimientos? ¿No será más bien el lenguaje del evangelista un lenguaje simbólico-teológico, escrito en clave para lectores u oyentes iniciados con la finalidad de explicar el significado profundo del acontecimiento histórico de la muerte de Jesús?

Para dar respuesta a estas cuestiones es necesario saber a quién dirige Mateo su evangelio y por qué utiliza estas imágenes con ocasión de la muerte de Jesús. Pues tal vez la verdadera clave hermenéutica de por qué y para quién ha colocado Mateo en la escena de la muerte de Jesús el relato de estos fenómenos extraordinarios haya que buscarla en su particular modo de escribir y en el público al que va dirigido su evangelio, siendo éste el hecho diferencial que da razón de la peculiaridad de su evangelio en este punto.

Los destinatarios y el estilo del evangelio de Mateo

Hoy es comúnmente aceptado que el evangelista Mateo escribe para una comunidad de habla griega y de mayoría judía creyente, pues son numerosas las palabras semíticas como raka (5,22), geenna (5,22), Enmanuel, (1,23), Gólgota (7,33) Elí (27,46) de las que no se da traducción en su evangelio. Mateo utiliza a veces expresiones semíticas como carne y sangre (expresión semejante a la nuestra "de carne y hueso") o reino de los cielos, por reino de Dios. Igualmente la frecuente alusión a costumbres judías sin la explicación consiguiente hace suponer que los destinatarios del evangelio estaban familiarizados con ellas: así la ofrenda ante el altar (5,23), no entrar en las ciudades de los samaritanos (10,5) o la costumbre de los fariseos de ponerse distintivos ostentosos y borlas grandes en el manto y la de ocupar los primeros puestos en los banquetes, así como el gusto de éstos por que les hicieran reverencia por la calle y a que la gente los llamase Rabí (23,5-7).

El público o destinatarios para los que escribe Mateo su evangelio está compuesto, por tanto, de cristianos, en gran parte judíos, conocedores de las tradiciones, historia y textos sagrados de Israel[6]. Por lo demás, este evangelio refleja una fuerte controversia con círculos judíos hostiles.

Más aún, el evangelista Mateo parece haber sido un judeocristiano de lengua griega, con posible formación rabínica, que redactó, adaptándolos a su mentalidad y a sus destinatarios, los dichos de Jesús, proclamándolo Mesías, no sólo para Israel, sino para todas las naciones. En palabras del evangelio: "un letrado que entiende del reinado de Dios" (Mt 13,52).

La nota peculiar del estilo literario de Mateo es la amplia utilización que hace del Antiguo Testamento: en 130 pasajes, al menos, recurre Mateo directamente a la Escritura, de los que 43 son citas explícitas. Once veces repite, además, Mateo esta fórmula: "esto sucedió para que se cumpliese lo que había dicho el Señor por el profeta"[7]. En otros muchos casos, Mateo trae a colación palabras o frases del Antiguo Testamento sin decir de dónde están tomadas, aunque tal vez, al oírlas, los destinatarios de su evangelio, judíos de educación, sabían de dónde provenían.

Para saber, por tanto, qué idea o ideas quiere transmitir Mateo al referir tanto fenómeno extraordinario con ocasión de la muerte de Jesús, se debe comenzar indagando si estas frases del relato de la pasión se encuentran en algún libro del Antiguo Testamento o si lo referido alude a alguna institución, costumbre, objeto o lugar sagrado judíos, conocidos por los destinatarios del evangelio. Las dificultades de interpretación desaparecerán cuando se averigüe dónde se inspiró Mateo para relatar estos fenómenos extraordinarios y por qué los colocó precisamente todos juntos en el momento de la muerte de Jesús. Veámoslos, pues, uno a uno.

1. La tierra en tinieblas

La imagen de las tinieblas sobre toda la tierra[8] antes de morir Jesús conduce al libro del Éxodo donde se dice:

"*El Señor dijo a Moisés: -Extiende tu mano hacia el cielo, y se extenderá sobre el territorio egipcio una oscuridad palpable. Moisés extendió la mano hacia el cielo, y una densa oscuridad cubrió el territorio egipcio durante tres días. No se veían unos a otros ni se movieron de su sitio durante tres días, mientras que todos los israelitas tenían luz en sus poblados*" (Ex 10,21-23).

Estos tres días de tinieblas marcaron el comienzo de la liberación de los israelitas de Egipto, pues tras este fenómeno prodigioso, el faraón los dejó salir del país. Fue el gran día de Yahvé, en el que mostró su favor para con su pueblo, liberándolo de la esclavitud.

La imagen de las tinieblas a mediodía remite también al libro del profeta campesino Amós, que, en el s. VIII, se presentó en Samaría, capital del reino de Israel, para denunciar de parte de Dios la situación de injusticia por la que atravesaba el pueblo. Y decía:

"*Escuchadlo los que exprimís a los pobres y eliminái a los miserables; pensáis: ¿Cuándo pasará la luna nueva para vender trigo o el sábado para ofrecer grano y hasta el salvado de trigo? Para encoger la medida y aumentar el precio, para comprar por dinero al desvalido y al pobre por un par de sandalias. ¡Jura el Señor por la gloria de Jacob no olvidar jamás lo que han hecho!*" (8,4-7).

Y añadía:

"¡Ay de los que convierten la justicia en acíbar,
y arrastran por el suelo el derecho;
odian a los fiscales del tribunal
y detestan al que depone exactamente!
Pues por haber conculcado al indigente,
exigiéndole un tributo de grano,
si construís casas, no las habitaréis;
si plantáis viñas selectas, no beberéis de su vino.
Sé bien vuestros muchos crímenes,
e innumerables pecados;
estrujáis al inocente, aceptáis sobornos,
atropelláis a los pobres en el tribunal" (Am 5,7-12).

Corrupción social, pero también religiosa:

"Detesto y rehuso vuestras fiestas,
no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas;
por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis,
no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas sagradas.
Retirad de mi presencia el barullo de los cantos,
no quiero oír la música de la cítara;
que fluya como agua el derecho
y la justicia como arroyo perenne" (Am 5,21-24).

Ante este caos total, Amós invita al pueblo a esperar un día futuro, el día de la intervención definitiva de Yahvé para liberar a su pueblo de tanta opresión, y les da una señal:

"Aquel día -oráculo del Señor-

haré ponerse el sol a mediodía
y en pleno día oscureceré la tierra" (Am 8,9)[9].

Mateo encuentra, pues, en el Antiguo Testamento que el día de Yahvé, se anunciaría con un eclipse de sol y las consiguientes tinieblas. El astro rey se oscurecería ante la intervención de Yahvé. Estas tinieblas en pleno mediodía serían el anuncio de la intervención liberadora de Yahvé según el Éxodo, y del juicio de Dios contra todos los opresores de la tierra, según Amós[10].

Usando estos textos, Mateo interpreta la muerte de Jesús en clave de juicio y liberación, y afirma que "desde la hora sexta hasta la nona (esto es, de 12 a 3, tres horas en total; en el libro del Éxodo, tres días) toda la tierra estuvo en tinieblas (Mt 27,45)", identificando de este modo el día de Yahvé con el día en que Jesús muere en la cruz, iniciando el éxodo definitivo de la humanidad[11].

2. La cortina del santuario se rasga

Tras la muerte de Jesús, el primer fenómeno extraordinario que tiene lugar es el rasgarse de la cortina del santuario.

En tiempos de Jesús, en el templo de Jerusalén, había una habitación o cella de forma cúbica -el cubo es la forma perfecta (Ap 21,16)-, de 20 codos de ancho, totalmente oscura y vacía, que correspondía a la antigua cella de los templos babilónicos o egipcios, donde estaba la imagen sagrada. Esta habitación se consideraba el lugar por excelencia de la presencia divina. Se llamaba Sancta Sanctorum, Santo de los Santos o Santísimo. En esta estancia entraba solamente el sumo sacerdote una vez al año (Heb 9,3; Lv 16), el día de la expiación (Yom Kippur); el Sancta sanctorum estaba separado por una cortina de la otra sala del templo, denominada en hebreo hekal (palacio / santuario), y conocida como Santo o lugar santo (Lc 1,9)[12].

En el Sancta Sanctorum se encontraba en tiempos de Salomón el Arca que contenía las Tablas de la Ley sobre la que velaban dos querubines de madera de olivo, recubierta de oro, con las alas desplegadas, de cinco metros de envergadura cada uno. Sobre aquellas alas, que le hacían de trono, se creía que estaba sentado Dios.

La cortina, que separaba el Sancta Sanctorum de la otra sala del santuario o Santo, impedía a los sacerdotes la visión de Dios. Cuando muere Jesús, según Mateo -que coincide en esto con Marcos y Lucas- esta cortina se rasga en dos de arriba abajo, significando con ello que ningún hombre tendrá en adelante impedimento u obstáculo alguno para ver a Dios, al haberse rasgado la cortina que impedía su visión.

Más aún, considerando que Jesús mismo había dicho: "Destruid este santuario que yo lo levantaré en tres días" (Jn 2,19; cf Mt 27,40), refiriéndose al santuario de su cuerpo, hemos de pensar que "probablemente Mateo, al hablar de la cortina del santuario, no está ya pensando en el templo de Jerusalén, sino en Jesús, verdadero santuario donde se puede ver a Dios cara a cara, una vez que la cortina -su humanidad- se ha rasgado con la muerte. La expresión "de arriba abajo", que alude al cielo y a la tierra, muestra que en esa muerte se revela al mismo tiempo el Dios del Cielo y el Hombre Dios. Con la muerte de Jesús, el papel de los templos ha terminado" [13]. Pablo hablará más tarde de la comunidad cristiana como templo del Espíritu (1 Cor 3,16).

3. La tierra tiembla

Para un lector judío, conocedor del Antiguo Testamento, el temblor de tierra acompaña en la Biblia a la teofanía o manifestación de Dios a su pueblo. Así, cuando Moisés recibió de las manos de Dios las tablas de la Ley, dice el libro del Éxodo:

Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos y una nube espesa en el monte, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad, y el pueblo se echó a temblar en el campamento. Moisés sacó al pueblo del campamento a recibir a Dios, y se quedaron firmes al pie de la montaña. El Monte Sinaí era toda una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba (Ex 19,18)

El Salmo 86,9-13 dice así:

El señor reina, la tierra goza, se alegran las islas innumerables.
Tiniebla y nube lo rodean; justicia y derecho sostienen su trono.
Delante de él avanza fuego abrasando en torno a los enemigos;
sus relámpagos deslumbran el orbe,
y viéndolos, la tierra se estremece;
los montes se derriten como cera ante el Señor.

Y en el salmo 97,4 se dice:

... sus relámpagos deslumbran el orbe y, viéndolos, la tierra se estremece.

Según la tradición judía, cuando Dios se manifiesta la tierra entera tiembla y se estremece[14].

En la misma línea habla Isaías del día en que Yahvé acabará con la injusticia humana y la arrogancia de los gobernantes. Ese día, dice Isaías que

será doblegado el mortal,
será humillado el hombre y no podrá levantarse.
Métete en las peñas, escóndete en el polvo,
ante el Señor terrible, ante su majestad sublime,
cuando se levante hará temblar (resquebrajará) la tierra (LXX).
Los ojos orgullosos serán humillados,
será doblegada la arrogancia humana;
sólo el Señor será ensalzado aquél día,
que es el día del Señor de los ejércitos:
contra todo lo orgulloso y arrogante,
contra todo lo empinado y engreído,
contra todos los cedros del Líbano,
contra todas las encinas de Basán,
contra todos los montes elevados,
contra todas las colinas encumbradas,
contra todas las altas torres,
contra todas las murallas inexpugnables,
contra todas las naves de Tarsis,
contra todos los navíos opulentos;
será doblegado el orgullo del mortal,
será humillada la arrogancia del hombre (Is 2,9-17).

Cuando muere Jesús en la cruz, Mateo identifica ese día con el gran día de Yahvé al que alude Isaías o con la teofanía sobre el Monte Sinaí, cuando toda la montaña tembló. El día que muere Jesús en la cruz se conmueve toda la tierra (toda la tierra tiembla) ante la manifestación del amor de Dios en el crucificado, verdadera teofanía.

4. Las rocas se rajan

El rajarse de las rocas[15] tiene solamente un lejano paralelo en el AT. Se trata de Zacarías (14,1-21) donde el profeta, vuelto hacia el futuro, anuncia "que el día de Yahvé no está muy lejos; que Dios vendrá pronto a la ciudad de Jerusalén, hará su entrada triunfal como un guerrero, salvará a su pueblo que sufre injusticias y persecución, y purificará la ciudad de sus pecados. Será el final de aquel mundo y el comienzo de una nueva era para la humanidad. Cuando eso suceda, las piedras se partirán, especialmente las del monte de los olivos, situado en frente del monte de Sión, donde está edificada Jerusalén"[16]:

Aquel día asentará el Señor los pies sobre el Monte de los Olivos, a oriente de Jerusalén, y el monte de los olivos se partirá por medio, de levante a poniente, como un gran valle. La mitad del monte se apartará hacia el norte, la otra mitad hacia el sur (Zac 14,4).

Cuando Jesús muere, según Mateo, las rocas -como en el texto de Zacarías el monte de los olivos- se rajaron. Sin embargo, "considerando que en el evangelio de Mt la roca significa el cimiento sólido sobre el que se funda la vida de quien pone en práctica el mensaje de Jesús (7,24: "se parece a un hombre que construye su casa sobre roca) o sobre el que se funda su comunidad (16,18: "Tú eres Piedra y sobre esa roca voy a edificar mi comunidad..."), el rajarse de las rocas puede simbolizar que ya no existe para la humanidad más fundamento sólido para construirse que Jesús mismo y sus palabras"[17]. Todos los antiguos sistemas y seguridades se desmoronan.

5. Las tumbas se abren

Este fenómeno extraordinario remite a un texto muy conocido del profeta Ezequiel, escrito cuando los judíos se hallaban en el destierro de Babilonia y en el que anuncia a los desterrados la llegada de una nueva era, que va a suponer una revolución tanto en la naturaleza como en el interior de cada uno de ellos. Ezequiel, dirigiéndose a los montes de Israel, dice:

Vosotros, montes de Israel, echaréis frondas y daréis fruto para mi pueblo, Israel , que está para llegar. Porque yo estoy con vosotros y me vuelvo hacia vosotros: os labrarán y os sembrarán. Acrecentaré vuestra población, toda la casa de Israel; serán repobladas las ciudades y las ruinas serán reconstruidas. Acrecentaré vuestra población y vuestro ganado y haré que os habiten como antaño y os concederé más bienes que al principio, y sabréis que yo soy el Señor (Ez 36,8-12).

Y más adelante añade:

Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré vuestro corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos (Ez 36,26-27).

Palabras increíbles para un pueblo que se encuentra deportado de su tierra y que sólo piensa:

Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido; estamos perdidos (Ez 37,11).

Entonces Ezequiel hace un anuncio impresionante de la llegada del día de Yahvé:

Esto dice el Señor:
Yo voy a abrir vuestros sepulcros,
os voy a sacar de vuestros sepulcros, pueblo mío,
y os voy a llevar a la tierra de Israel (Ez 37,12).

El profeta habla metafóricamente a un pueblo que se considera sepultado en el exilio y que sólo renacerá cuando sea conducido de vuelta a Israel.

Pues bien, cuando Jesús muere, dice el evangelista Mateo, que las tumbas se abrieron, identificando de este modo el día de la muerte de Jesús con el día de Yahvé, anunciado por el profeta, entendido ahora como resurrección, esto es renacimiento de la humanidad y paso de la muerte a la vida.

6. Los muertos resucitan

El texto de Mateo cita implícitamente dos textos del Antiguo Testamento: Ezequiel 37 y Dan 12.

El primero, de Ezequiel, es seguido muy de cerca por Mateo, como puede verse si colocamos ambos textos en columnas paralelas:

Ez 37,7-14	Mt 27,51-52
Pronuncié el conjuro... y mientras lo pronunciaba resonó un trueno, luego hubo un terremoto (seismo/j)	la tierra tembló (e)sei/sqh)
Yo voy a abrir (a)noigw=) vuestros sepulcros (ta\ mnh=mata)	las tumbas se abrieron (ta\ mnhmei=a a)ne%/xqhsan)
os voy a sacar de vuestros sepulcros (e)k tw=n mnhma/twn)	salieron de las tumbas (e))k tw=n mnhmei=wn)
y os voy a llevar a la tierra de Israel	entraron en la ciudad santa
Sabréis que yo soy el Señor cuando abra vuestros sepulcros (e)n t%= a)noi=cai/ me) cuando os saque de vuestros sepulcros	

En el texto de Ezquiel, la resurrección es imagen de la restauración nacional del pueblo; para Mateo, sin embargo, Ezequiel anuncia y describe la resurrección de los muertos que tendría lugar al final de los tiempos[18].

El segundo texto procede del libro de Daniel y recuerda el de Mateo. Esta obra fue escrita alrededor del año 167 a.C., cuando el rey Sirio, Antíoco Epífanes, comenzó una sangrienta persecución contra los judíos. En esta situación los judíos se preguntaban a dónde irían a parar los que habían sido martirizados. Y Daniel escribe:

Muchos de los que duermen en el polvo despertarán:
unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua (Dan 12,2).

El contacto de este texto con el de Mateo es menos llamativo que en el caso del texto de Ezequiel; ambos textos, sin embargo, tienen una estructura muy parecida, aunque léxico distinto:

Dan 12,2 LXX Mt 27,52b

Muchos (polloi\) de los que duermen en el polvo(tw=n kaqeudo/ntwn) despertarán (a)nasth/sontai) y muchos (polla\) cuerpos de santos que habían muerto (tw=n kekoimhme/nwn), resucitaron (h)ge/rqhsan)

En el texto de Daniel, se anuncia por primera vez en toda la Biblia la resurrección de los muertos. Se refiere, sin duda, al día de Yahvé.

Según Mateo, cuando Jesús muere, muchos cuerpos de santos que habían muerto, resucitaron, identificando el día de Yahvé con el de la muerte de Jesús. En este día, que se cumple en Jesús, el Espíritu, exhalado por él al morir, infunde en los hombres la vida que supera la muerte. El sepulcro ya no es el final del hombre y la fuerza de la muerte está ya quebrantada.

El hecho de que, en Mateo, la resurrección de los santos se conecte con la muerte de Jesús, y su aparición se verifique después de la resurrección de éste, une estrechamente la muerte y la resurrección. La muerte de Jesús produce vida en ellos, una vida que se manifiesta tres días después, cuando Jesús resucita. La resurrección de estos santos muestra que el reinado de Dios, dador de vida, ha comenzado.

La muerte de Jesús: el gran día de Yahvé

Tras el recorrido realizado por los textos del Antiguo Testamento, donde Mateo se ha inspirado sin lugar a dudas para construir su texto, es lícito concluir que Mateo ha reunido en un solo texto todos los fenómenos extraordinarios que se anunciaban para el día de Yahvé, al que los profetas del Antiguo Testamento se habían ido refiriendo a lo largo de la historia del pueblo.

Escritas en poesía, las profecías del Antiguo Testamento, usaban, como es habitual, un lenguaje de alto contenido simbólico. Querían dar a entender que el día de Yahvé habría cambios muy notables en la historia, en la naturaleza y en los hombres. Y para ello, dibujaban de modo figurado a toda la naturaleza como afectada por estos sucesos. El día de Yahvé se oscurecería el sol, la cortina del santuario se rasgaria, la tierra temblaría, las rocas se rajarían, las tumbas se abrirían e incluso los muertos resucitarían. Dicho de otro modo, los cimientos del orden mundano, injusto y opresor, se conmoverían profundamente.

Al escribir Mateo su evangelio, identificó ese día con el día en que murió Jesús en la cruz. Así pues, al contar las circunstancias de la crucifixión de Cristo, Mateo no dudó en incorporar, inmediatamente antes y después de su muerte, aquellos símbolos o fenómenos extraordinarios, anunciados por las Escrituras.

De ese modo, los destinatarios de su evangelio interpretarían la muerte de Jesús como el gran día de Yahvé: comienzo del tiempo final, principio del nuevo éxodo de la humanidad, libre, al fin, de la esclavitud más terrible: la muerte; día del juicio de Dios, de la liberación de todos los pobres y oprimidos de la tierra, día en que comenzaría a instaurarse el reinado de Dios sobre el mundo, inicio de una etapa en la que todo no acabaría con la muerte, sino que Dios haría una tierra nueva y unos cielos nuevos, en palabras del Apocalipsis (18,21).

Por eso Mateo es el único de los evangelistas que ha hecho coincidir tantos portentos en el momento de la muerte de Jesús, pues escribió su evangelio para cristianos, en su mayoría, provenientes del judaísmo y, como se ha dicho antes, en fuerte controversia con círculos judíos hostiles, conocedores del lenguaje simbólico-teológico del Antiguo Testamento.

Es obvio, pues, que Mateo, al referir los prodigios que acompañaron a la muerte de Jesús, no pretendió relatar unos hechos sucedidos realmente. Utilizó como símbolos los fenómenos extraordinarios anunciados por los profetas para el día de Yahvé y se propuso, por tanto, desvelar con antiguas imágenes extraídas de las Escrituras, el profundo sentido del hecho histórico de la muerte de Jesús. La verdad histórica, de este modo, fue iluminada con las Escrituras judías para desvelar el hondo significado de la muerte de Jesús ante los destinatarios del evangelio y frente a sus adversarios judíos.

NOTAS

1 Sobre "Jesús y la historia" puede verse mi trabajo: "Jesús y el reino de Dios. Las comunidades primitivas y el judeo-cristianismo" en A. PIÑERO (ed.), Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos, El Almendro-Córdoba, 1991, págs. 221-252; también J. PELÁEZ, "Un largo viaje hacia el Jesús de la historia" en J. J. TAMAYO ACOSTA (ed.), Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret, Verbo Divino-Estella (Navarra), 1999, págs. 57-124. En ambos trabajos se ofrece abundante bibliografía sobre el tema.

2 En columnas paralelas pueden constatarse las diferencias entre ambos textos:

Mc 15, 34-35	Mt 27, 46-47
Elwi elwi lema sabaxqani;	Hli hli lema sabaxqani;
o(/ e)stin meqermhneuo/menon	tou=t' estin,
o(Qeo/j mou o(Qeo/j mou, ei)j ti e)gkate/lipej	Qee mou qee/ mou, i(nati/ me e)gkate/lipej;

me;	
...i)/de)Hli/an fwnei=	...i)/de)Hli/an fwnei=

El texto de Mateo lee Hli hli y no Elwi elwi, como Marcos, facilitando el juego de palabras que aluden más tarde a Elías. También la traducción griega de la frase semítica es ligeramente diferente; en lugar del nominativo de Mc o(Qeo/j mou o(Qeo/j mou, Mateo construye la invocación en vocativo Qee mou qee/ mou separándose también del texto griego de los LXX (Sal 21,2) que construye en nominativo. Algo parecido sucede en la oración en el huerto donde Marcos (14,36) construye Abba o(path/r en nominativo y Mateo utiliza el vocativo Pa/ter mou (Mt 26,39); el interrogativo ei)j ti de Marcos tiene su equivalente en i(nati/ de Mateo; Mateo hace también preceder al verbo el pronombre me, que en Marcos lo sigue. Estos pormenores, sin embargo, no cambian el sentido de la frase.

3 Los evangelistas no se ponen de acuerdo en la fecha de la muerte de Jesús. Según los sinópticos, Jesús muere el día de Pascua, esto es, el día 15 del mes de Nisán; según Juan, la víspera de Pascua, el 14. Un intento reciente de conciliar ambas fechas ha sido propuesto por J. Mateos en "SABBATA, SABBATON, PROSABBATTON, PARASKEUH", Filología Neotestamentaria, 3 (1990) 19-38.

4 Así lo hizo notar Orígenes en Com. in Mt. (ser. 134, GCS, XI, pág. 274).

5 En la cima de la roca del Calvario y en el lado oriental hay una hendidura visible de 25 cms. de longitud y dos metros de profundidad, que la corta transversalmente, que fue interpretada desde el s. IV, a partir de S. Cirilo, como efecto del temblor de tierra producido en la muerte de Jesús. Véase FLORENTINO DÍEZ, Guía de Tierra Santa. Historia, arqueología y Biblia. Editorial Verbo Divino- Affinsa, Estella (Navarra), 1993, pág. 158.

6 Véase a este respecto mi artículo: "El evangelio de Mateo. Origen, forma y función" en A. PIÑERO (ed.), Fuentes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos. El Almendro-Universidad Complutense, Córdoba-Madrid, 1993, pág. 126; puede verse también J. MATEOS, F. CAMACHO, El Evangelio de Mateo. Lectura comentada, Cristiandad, Madrid, 1981, págs. 11-16.

7 Cf Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56; 27,9.

8 Entre el texto de Mateo y el de Marcos hay ligeras diferencias. Marcos utiliza la expresión e)f' o(/lhn th\n gh=n (Mc 15,33); Mateo, sin embargo, e)pi\ pa=san th\n gh=n (Mt 27,45), reforzando el contacto con el relato de las plagas de Egipto en los LXX (kai\ ege/neto sko/toj ... epi\ pa=san gh=n Ai)gu/ptou trei=j h(me/raj, Éx 10,23). En Mateo, a excepción de aquí, el adjetivo pa=j no se utiliza nunca a propósito de una extensión geográfica, en cuyo caso aparece habitualmente o(/loj (4,23 e)n o(l$ t$= Galilai/#; cf. 4,24 9,26; 14,35; 16,26; 24,14; 26,13).Véase S. LÉGASSE, Le procès du Jésus. La Passion dans les quatre Évangiles, Les Éditions du Cerf, París, 1995, pág. 283.

9 Hay cierto contacto verbal entre el texto de Amós y el de Mateo. La imagen de las tinieblas y del mediodía se encuentra en ambos; también se alude a (toda) la tierra.

kai\ du/setai o(h(/lioj mesembri/aj, kai suskota/sei e)pi\ th=j gh=j e)n h(me/ra to\ fw=j apo\ de\ e(/kthj w(/raj sko/toj e)ge/neto e)pi\ pa=san th\n gh=n e(/wj w(/raj ena/thj

10 En el libro de Jeremías el juicio de Dios contra su pueblo se describe en estos términos: "Las viudas que dejé eran como la arena de la playa; conduje en pleno día un devastador contra la madre y el mozo, les metí de repente pánico y turbación, la madre de siete hijos desfallecía exhalando el alma, se le ponía el sol de día y quedaba desconcertada, el resto lo entregué a la espada enemiga, oráculo del Señor" (Jer 15,9).

11 "Éxodo" (e)/codoj) es precisamente el término con el que se denomina la muerte y resurrección de Jesús en la escena de la transfiguración referida por Lucas, donde se dice que Elías y Moisés hablaban con Jesús "del éxodo que había de completar en Jerusalén" (Lc 9,30-31).

12 En el santo se hallaban el altar del incienso y los panes de la proposición; a esta estancia del santuario entró una vez el sacerdote Zacarías, cuando se le apareció el ángel Gabriel (Lc 1,5ss). Una segunda cortina impedía al pueblo contemplar dicho altar. Pero el texto de Mateo se refiere a la cortina del Sancta sanctorum.

13 Así J. MATEOS - F. CAMACHO, El Evangelio de Mateo. Lectura comentada. Cristiandad, Madrid, 1981, pág. 277.

14Véanse además: Jue 5,4; 2 Sam 22,8; Sal 68, 9; 114,7; Jdt 16,15; Jl 4,16; 1 Hen 1,6; 102,4; 4 Esd 9,3; 2 Ba 27,7; 70,8.

15El evangelista utiliza para el rajarse de las rocas el mismo verbo griego sxi/zw utilizado para el rasgarse de la cortina del santuario.

16Véase ARIEL ALVAREZ VALDÉS, "¿Hubo cataclismos el día que murió Jesús?, Tierra Santa, Marzo-Abril (1996) 70-74. A este artículo de divulgación debo la idea de haber realizado este trabajo.

17 Cf. J. MATEOS, F. CAMACHO, El Evangelio de Mateo, Cristiandad, Madrid, 1981, pág. 277.

18 En el Targum Palestinense a los profetas, el texto de Ezequiel se aplica a la resurrección de los treinta mil efraimitas, que habiendo dejado Egipto antes de la salida de los hebreos del país, fueron exterminados por los filisteos. No se sabe a ciencia cierta si Marcos sigue esta exégesis, ya que no se conoce extactamente la datación de este fragmento. En un fresco de la sinagoga de Dura Europos, la escena de Ez

37 se aplica a la resurrección de los muertos, pero su datación es del siglo tercero de nuestra era; cf. S. LÉGASSE, Le procès du Jésus. La Passión dans les quatre évangiles. Les Éditions du Cerf, París, 1995, pág. 291.

Bibliografía utilizada

ALVAREZ VALDÉS, A., "¿Hubo cataclismos el día que murió Jesús?, Tierra Santa, Marzo-Abril (1996) 70-74.

DÍEZ, F., Guía de Tierra Santa. Historia, arqueología y Biblia. Editorial Verbo Divino - Affinsa, Estella (Navarra), 1993.

MATEOS, J., "SABBATA, SABBATON, PROSABBATTON, PARASKEUH", Filología Neotestamentaria, 3 (1990) 19-38

MATEOS, J. - CAMACHO, F., El Evangelio de Mateo. Lectura comentada, Cristiandad, Madrid, 1981.

MATEOS, J., SCHÖKEL, L. A., Nuevo Testamento, Cristiandad, Madrid, 21987.

LÉGASSE, S., Le procès du Jésus. I: L'historie. II: La Passion dans les quatre Évangiles, Les Éditions du Cerf, París, 1994-1995.

PELÁEZ, J., "Jesús y el reino de Dios. Las comunidades primitivas y el judeo-cristianismo" en A. PIÑERO (ed.), Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos, El Almendro-Córdoba 1991, págs. 221-252.

ID., "El evangelio de Mateo. Origen, forma y función" en A. PIÑERO (ed.), Fuentes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos. El Almendro-Universidad Complutense, Córdoba-Madrid, 1993, págs. 117-154.

ID., "Un largo viaje hacia el Jesús de la historia" en J. J. TAMAYO ACOSTA (ed.), Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret, Verbo Divino-Estella (Navarra) 1999, págs. 57-124.

SCHÖKEL, L. A., MATEOS, J., Nueva Biblia Española, Cristiandad, Madrid 1975.

LA PROPUESTA DE SOLIDARIDAD DE JESÚS DE NAZARET: EL BUEN SAMARITANO (Lc 10,25-31)

Publicado en *Rostros alternativos de la solidaridad.*
Ed. Nueva Utopía, Madrid 1997, 107-129

Aunque la palabra moderna *solidaridad* no aparece en los evangelios, éstos pueden considerarse, sin lugar a dudas, una constante invitación a su práctica, como expresión de amor universal sin barreras de ningún tipo.

La palabra más próxima a ésta, porque la supone y la incluye, es *agapê* que aparece 116 veces en el Nuevo Testamento (de las que sólo nueve en los evangelios)[1]. Con ésta se indica en el amor que proviene o tiene por objeto a Dios, o al hombre en cumplimiento del precepto divino: "Amarás a Dios... y al prójimo como a tí mismo" (Lc 10,27)[1].

El *principio de solidaridad* se formula claramente en Mt 7,12, texto denominado "regla de oro", donde Jesús resume el Antiguo Testamento con esta frase: "Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso significan la Ley y los Profetas". Jesús invita a ser solidario, o lo que es igual, a ponerse en el lugar del otro, como si fuera uno mismo, haciendo con él lo que uno desearía que le hicieran. Para ello hay que renunciar al egocentrismo; cada uno ha de considerar que los demás tienen con él un destino común, y, que, por tanto, merecen su atención e interés.

Este principio de solidaridad en su formulación extrema se expresa en el evangelio de Lucas (6,27-31): "Ahora bien, a vosotros los que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os maltratan. Al que te pegue en una mejilla, preséntale también la otra; al que te quite la capa, déjale también la túnica; a todo el que te pide, dale, y al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames. O sea,

tratad a los demás como queréis que ellos os traten".

Ésta es la utopía a la que hay que tender: un amor que no excluye a nadie ni siquiera a enemigos y agresores; un amor tan solidario del otro que no espera recompensa alguna y llega hasta la renuncia de los propios derechos.

Hay que notar, no obstante, que "el ámbito del amor cristiano va más allá de la solidaridad e incluye toda relación positiva entre personas: la justicia, la generosidad, el respeto, la comprensión, la tolerancia, la ayuda, el afecto y la entrega, que forjan la unidad entre los seres humanos"[2]. La solidaridad es, por tanto, una de las manifestaciones del amor que lleva al cristiano a fundirse o identificarse con el prójimo.

La medida del amor o el amor sin medida

Jesús indica en el evangelio de Juan la medida del amor solidario: "Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros igual que yo os he amado" (Jn 15,12). Con este mandamiento Jesús se propone a sí mismo como medida e invita a amar como él amó, hasta el punto de entregar o dejarse quitar el don más preciado: la vida.

Los que no son cristianos y no tienen por modelo a Jesús heredarán también el reino practicando la solidaridad con los pobres y oprimidos, pues Jesús se ha identificado con ellos: "Venid, benditos de mi padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estuve desnudo y me vestisteis, estuve en la cárcel y fuisteis a verme... Os lo aseguro: Cada vez que lo hicisteis con uno de esos hermanos míos tan insignificantes lo hicisteis conmigo" (Mt 25,34-36.40).

En el juicio a las naciones paganas de Mateo (mal denominado "juicio final"), los ángeles de Dios situarán a unos a la derecha y a otros a la izquierda. Los de la derecha son los que, por un sentido de solidaridad humana, no han abandonado a otros en su necesidad inaplazable; los de la izquierda, los que no se conmueven ante el dolor y desgracia de sus semejantes. Los que van a la ruina no han cometido acciones positivamente injustas; su culpa es de omisión: no haber mostrado la menor solidaridad con los desvalidos[3].

De este modo, la antigua enseñanza de "ojo por ojo y diente por diente" (Ex 21,4; cf. Mt 5,38) o la de "amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo" (Mt 5,43), o la más renovada de "amarás al prójimo como a tí mismo" (Lc 10,27) quedan superadas por la enseñanza de Jesús que representa la utopía del amor solidario hasta el extremo de dar la vida: "que os améis como yo os he amado".

Este amor, como Jesús lo practicó, es el pilar sobre el que se debe alzar la nueva sociedad, la sociedad alternativa que él anuncia: Ael reinado o reino" de Dios.

El evangelio es, por tanto, una llamada constante a este estilo de vida basado en el amor solidario.

LA PARABOLA DEL SAMARITANO

Como son tantos los lugares en los que el evangelio invita a la práctica del amor solidario, en las páginas que siguen me voy a limitar a comentar una parábola del evangelio, la del samaritano[4], en la que de modo gráfico se explica en qué consiste este amor y cuál es la propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret.

LECTURA COMENTADA DE LUCAS 10,25-37

La parábola del samaritano se encuentra en la sección del evangelio de Lucas denominada "el viaje" (9,51-19,46), que comienza con el envío de mensajeros por parte de Jesús a una aldea de Samaría, por la que han de pasar. Al llegar a la aldea, los mensajeros son rechazados. Santiago y Juan piden a Jesús que caiga un rayo y los aniquile. Jesús se niega a ello y se marchan a otra aldea. Esta escena prepara al lector del evangelio para mostrar a un Jesús que no se deja llevar por convencionalismos ni revanchas, al poner de protagonista de la parábola precisamente a un miembro del colectivo que rechaza, por ser judíos, a los enviados de Jesús que se dirigen con él a Jerusalén.

El estilo de la parábola

La parábola tiene un estilo muy cuidado con diversas estructuras lingüísticas basadas en el

símbolismo de los números *tres* y *siete*.

-*La acción de los personajes* se describe en forma de escalera descendente:

1. Un hombre bajaba
de Jerusalén...
lo asaltaron
y se marcharon.
2. un sacerdote bajaba
por aquel camino;
al verlo
dio un rodeo
y pasó de largo.

3. un clérigo
que llegó a aquel sitio;
al verlo
dio un rodeo
y pasó de largo
4. un samaritano
que iba de viaje
llegó adonde estaba el hombre
al verlo
se conmovió,
se acercó a él...

-*El marco en el que se inserta la parábola* está muy elaborado, como puede verse en el siguiente cuadro:

	Parte 1 (10, 25-28)	Parte 2 (10,29-37)
Pregunta del magistrado	vida definitiva	mi prójimo
Contra-pregunta de Jesús	¿Qué está escrito?	¿Cuál de estos tres se hizo prójimo?
Respuesta del magistrado	Deut 6,4/ Lev 19,18	el que tuvo compasión de él
Mandato de Jesús	haz esto y vivirás	ve y haz lo mismo

En cada parte del relato (10,25-28 y 10,29-37) hay una pregunta del magistrado, una contrapregunta de Jesús, una respuesta del magistrado y una invitación de Jesús.

-El número *tres*.

El número *tres* indica en la Biblia lo completo y definitivo. En la parábola aparece tres veces la palabra "prójimo"; tres son las acciones de los bandidos para con el hombre (lo asaltan, lo desnudan y muelen a palos); tres, los personajes que desfilan ante el herido (sacerdote, levita y samaritano); tres veces aparece la expresión "y al verlo"; tres son los movimientos que realizan los personajes: el sacerdote bajaba, dio un rodeo y pasó de largo; el levita llegó, dio un rodeo y pasó de largo, y el samaritano: iba de viaje, llegó y se acercó. En el folklore popular se cumple la regla de tres ("a la tercera va la vencida", dice el proverbio). A la tercera tiene lugar el acontecimiento definitivo: se acerca el samaritano, tras pasar de largo el sacerdote y el levita [5].

-El número *siete*.

El relato está construido también en torno al número *siete*, que indica en la Biblia un período pleno y completo: los siete días de la semana [6].

Siete son las acciones que realiza el samaritano para con el malherido: 1) se conmovió, 2) se acercó a él, 3) y le vendó las heridas 4) echándoles aceite y vino, 5) luego lo montó en su propia cabalgadura, 6) lo llevó a una posada 7) y lo cuidó.

Siete son también los personajes del relato, si tenemos en cuenta que el posadero sustituye al samaritano en su ausencia y es prácticamente un desdoblamiento del personaje que desempeña éste: 1) un jurista, 2) Jesús, 3) un hombre, 4) los bandidos, 5) un sacerdote, 6) un levita y 7) un samaritano.

. Siete veces aparece el verbo de movimiento *erkhomai* "ir" y compuestos (cf. vv. 30-35):

30 ap ----- *êlthon*: se marcharon (los bandidos)
31 antipar*êlthen*: pasó de largo (el sacerdote)
32 --------*elthôn*: llegó (el levita)
32 antipar*êlthen*: pasó de largo
33 -------*êlthen*: llegó (el samaritano)

MARIA, LA MADRE DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

Este artículo es fruto de una sospecha: creo que de María, la madre de Jesús, sabemos más de lo que podemos saber y menos de lo que debiéramos. Por eso escribir de María resulta difícil. Primero, hay que despojarse de mucho de lo que nos han dicho de ella; después, hay que volverse a los Evangelios y leer entre líneas lo poco que dicen de ella; finalmente, hay que pararse a reflexionar libres de prejuicios para sacar conclusiones que no desborden el significado de los textos evangélicos, pues la devoción popular y la imaginación de teólogos y predicadores, ha dicho de María muchas cosas que nada tienen que ver con la madre de Jesús, tal y como nos la describen los evangelios.

Reflexionar sobre María es sumamente importante hoy que se preconiza un movimiento de "vuelta a María" que, tras el Concilio, fue, si no olvidada, sí relegada a un papel muy lejano del que le corresponde en el seno de la comunidad cristiana. No para volver al *pan-marianismo* de otros tiempos (*de María nunquam satis* "todo lo que se diga de María es poco", se decía), sino para redescubrir su rostro evangélico y definir su papel en el seno de la comunidad cristiana.

De una simple lectura de los Evangelios se constata una fuerte presencia de María en los "evangelios de la infancia" (capítulos 1 y 2 de Mateo y Lucas, (especialmente este último) y su casi total ausencia en el resto de los evangelios.

A la configuración de la imagen tradicional de María han contribuido grandemente los pintores. Éstos, basados en el libro del Apocalipsis e identificando a María, como lo ha hecho la interpretación tradicional de la Iglesia, con la mujer que lucha contra el dragón en Ap. 12, la han presentado sobre las nubes y rodeada de ángeles *envuelta en el sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas.* Esta imagen "en ascensión" de María, muy lejana de la tierra, parece haberla rescatado para Dios del mundo de los humanos.

MARIA EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Al leer el Evangelio de Marcos sorprende la casi absoluta carencia de datos respecto a María. Marcos, de entrada, no habla del nacimiento e infancia de Jesús, como lo hacen Mateo y Lucas. Su evangelio comienza con la predicación de Juan Bautista.

En este evangelio se llama a María por su nombre una sola vez y en un contexto en el que la figura de María no aparece especialmente relevante, reducida a la categoría de una madre más del pueblo:

¿No es éste el Hijo del carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón?, y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros? Y se escandalizaban de él. Jesús les dijo: -Sólo en su tierra, entre sus pariente y en su casa, desprecian a un profeta (Mc 5,3-4).

Los presentes se refieren a Jesús sin pronunciar su nombre y sustituyéndolo por el pronombre "éste", de claro matiz despectivo. De Jesús se dice que es el hijo de María, no aceptado por la mayoría de los asistentes a la sinagoga, que cuestiona sus palabras y su actividad:

¿De dónde le vienen a éste esas cosas? ¿Qué clase de saber le han comunicado a éste y qué portentos son esos que le salen de las manos? (Mc 6,2b).

Ante esta situación, la respuesta de Jesús es tajante:

Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa (en gr. *oikía,* hogar, familia), *desprecian a un profeta* (Mc 6,4).

Casa se designa en griego con dos términos: *oikos* y *oikía.* "el examen de los textos muestra, pues, que en Marcos, *oikía* añade a *oikos* el tema de vinculación entre los que se encuentran en ella o componen la familia o, al menos, entre el dueño y los objetos que la casa encierra. Según los textos se insiste en uno u otro aspecto, dominando. sin embargo, el significado de hogar / familia. *Oikos*, en cambio, tiene el significado de "casa / habitación"; cf. J. Mateos, *Los doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos,* Ed.Cristiandad, Madrid 1982, nº. 252.

Entre el grupo de los que desprecian a Jesús se encuentra también su *casa* (gr. *oikía*), esto es, los miembros de su familia.

Ésta es la única vez que aparece en el evangelio de Marcos el nombre de María.

Con anterioridad a esta escena, Marcos se refiere a la madre de Jesús sin decir su nombre: *Llegó su madre con sus hermanos y, quedándose fuera, lo mandaron llamar. Una multitud de gente estaba sentada en torno a él. Le dijeron: -Oye, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera. Él les contestó: -¿quiéneS son mi madre y mis hermanos? Y, paseando la mirada por los que estaban sentados en corro en torno a él, añadió: -Mirad a mi madre y a mis hermanos. Cualquiera que cumpla el designio de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre* (Mc 3,31-35).

Aparecen aquí dos grupos de personas: uno, el formado por la madre y hermanos de Jesús, que no entra donde está Jesús, sino que, desde fuera, lo manda llamar; otro, el de la multitud, que adopta la postura del discípulo: sentada a en torno a él, en actitud de escucha.

La madre y hermanos de Jesús no se encuentran entre este grupo ni, por tanto, en actitud de oír la enseñanza de Jesus. Están más en línea con la escena anterior: *Jesús fue a casa (*en griego*, oikos), y se reunió de nuevo tal multitud de gente que no podía ni comer. Al enterarse los suyos se pusieron en camino para echarle mano, pues decían que había perdido el juicio*" (Mc 3,21).

Los suyos consideran que Jesús no está en sus cabales y tratan de impedir su actividad, actuando en línea con los círculos de influencia de Jerusalén de cuya ideología participan: *Los letrados que habían bajado de Jerusalén iban diciendo: Tiene dentro a Belcebú. Y también: Expulsa a los demonios con el poder del jefe de los demonios... Es que iban diciendo: Tiene dentro un espíritu inmundo* (Mc 3,22.30).

Sin embargo, del hecho de que Marcos no cite a María por su nombre, sino como "madre", puede deducirse que, en este texto, *la madre* representa más que una persona física, el origen de Jesús, esto es, la comunidad humana donde se ha criado, y *sus hermanos,* los miembros de esa comunidad. Marcos no aludiría, por tanto, a la persona concreta de la madre y los hermanos de Jesús, sino que trataría de mostrar con estas expresiones la hostilidad hacia Jesús del ambiente donde había vivido (*madre y hermanos*).

Así J. Mateos -F.Camacho, *Marcos. Texto y comentario,* Córdoba, Ed.El Almendro 1994, p. 105.

Esto es todo lo que Marcos dice de la madre de Jesús en su evangelio, donde ésta no sigue ni siquiera de lejos, como Pedro en la pasión (Mc 14,54), a su hijo ni tampoco se encuentra entre el

grupo de mujeres que observaban de lejos la crucifixión: *Había también unas mujeres observando aquello de lejos, entre ellas, María Magdalena, María, la madre de Santiago el Pequeño y de José, y Salomé, que, cuando él estaba en Galilea, lo seguían prestándole servicio; y además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén* (Mc 15,40-41).

Estas mujeres citadas no son modelo de la comunidad cristiana, pues contemplan de lejos la cruz y observan el lugar donde ponen a Jesús, una vez bajado de ella; para ellas, la muerte ha terminado con el proyecto de Jesús; de ahí que, una vez pasado el sábado, quieran cumplir el rito del enterramiento judío, embalsamando elcuerpo de Jesús y no transmitan el mensaje de la resurrección a nadie: *Salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el espanto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían* (Mc 16,8).

MARIA EN LOS EVANGELIOS DE MATEO Y LUCAS

Para ver el papel que desempeña María en los evangelios de Mateo y Lucas estudiaremos, en primer lugar, la figura de María en los dos primeros capítulos de cada uno de estos dos evangelios y, a continuación, en el resto del relato evangélico, esto es, del capítulo tercero en adelante.

Los dos evangelistas de la infancia (Mateo y Lucas, en especial este segundo) presentan una imagen de María, muy distinta y más rica de la de Marcos.

1. El evangelio de Mateo: José-Jesús-María (cc. 1-2).

En el Evangelio de Mateo se alude a María por primera vez al final de la genealogía de Jesús: *...y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado el Mesías* (Mt 1,16).

Las alusiones a mujeres en la genealogía son cuatro. Las tres primeras mujeres son Tamar, Rajab y Rut:

-v. 3: Judá engendró, de *Tamar*, a Farés;

-v. 5: Salmón engendró, de *Rajab*, a Booz, Booz engendró de *Rut*, a Obed.

En estos tres casos, la formulación de la frase en la que aparecen las mujeres es distinta de aquella en la que se cita a María, la cuarta mujer. En los tres primeros, es el varón quien engendra, de una mujer, a su descendiente: en el cuarto, no se habla de que José engendrase "de María, a Jesús", sino de que *Jacob engendró a José, el esposo de María. de la que nació Jesús, llamado el Mesías* (Mt 1,16)

La genealogía termina en Jesús, hijo de María, esposa de José, último eslabón de tres series, cada una de catorce generaciones, iniciadas por Abrahán, continuadas por David y Jeconías (la época patriarcal, la de la realeza y la de después del exilio) que resumen la historia del pueblo, de quien Jesús, según el evangelista Mateo, es el nuevo Moisés.

Desde el primer momento, el evangelista Mateo anuncia la peculiaridad del nacimiento de Jesús, cuya procedencia directa de un ser padre humano no se menciona. Jesús proviene por entero de Dios, idea que se subraya de diversas maneras: *La criatura que lleva en su seno viene del Espíritu Santo* (1,20); *la virgen concebirá y dará a luz un hijo* (1,23); *sin haber tenido relación con él, María dio a luz un hijo* (1,25).

De la lectura de los dos primeros capítulos de Mateo se saca una primera conclusión: éstos giran en torno a Jesús, pero la figura de José destaca sobre la de María, hasta el punto de que el ángel se dirige siempre a éste y no a aquélla No obstante, este evangelista no transmite palabra alguna de José o de María. Dios lleva la iniciativa por medio del ángel; los hombres ejecutan sus órdenes.

José es el varón justo -judío fiel observante de la ley e imagen del Israel fiel- que acata la voluntad de Dios anunciada por el ángel en sueños. José se limita a ejecutar las órdenes del ángel. Cuando decide repudiar a María en secreto (Mt 1, 19), el ángel del Señor se le aparece en sueños (1,20) encargándole *no tener reparo en llevar consigo a María, su mujer porque la criatura que lleva en su seno viene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y le pondrá de nombre Jesús* (1,20-

21), orden que ejecuta más tarde (1, 24-25). Tras la visita de los magos, el ángel del Señor se aparece de nuevo en sueños a José ordenándole que huya con el niño y su madre a Egipto y permanezca allí hasta nuevo aviso (2, 31), y José ejecuta la orden (2.14). Muerto Herodes, un nuevo aviso del ángel del Señor a José en Egipto, le hará volver a Israel, con el niño y su madre (2, 19-21): *al enterarse de que Arquelao reinaba en Judea, como sucesor de su padre, Herodes, tuvo miedo de ir allá; avisado en sueños José se retiró a Galilea y fue a establecerse a un pueblo llamado Nazaret* (1,22-23a).

Por dos veces, la orden del ángel dirigida a José dice textualmente: *Levántate, coge al niño y a su madre* (2, 13.14). Y el evangelista refiere la ejecución de la orden : *José se levantó, cogió al niño y a su madre* (2, 20.21)

En evangelio de Mateo es José el encargado de poner el nombre a Jesús; en el de Lucas lo hace María. Según el Antiguo Testamento, en los tiempos más antiguos, era, sobre todo, la madre quien imponía el nombre al recién nacido (Gn 4,25; 19,378.38; 29,32.33; 30,8.11.13.18.21.24; 35,18; 38,3 [texto corregido]; 4.5.29 [texto corregido]. 30 [texto corregido]; cf. Éx 2, 10; Jue 13,24; 1 Sm 1,20; cf. 4,21). Por el contrario, en Gn 4,26 J; 5,29 J; 16,15 P; 21,3 P; Éx 2,22 J; 2 Sm 12,24, la imposición del nombre se atribuye al padre. Véase "nombre" en J. Jenni - C. Westerman, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento,* II, Madrid 1978,1178.

La jerarquía de personajes de este relato evangélico sigue, por tanto, este orden: José - Jesús - María.

El niño sobrevive gracias a José, que acata la voluntad del ángel, marchando a Egipto con el niño y su madre para, más tarde, volver a Israel, pero no a Judá (donde se encuentra el templo y la ciudad santa de Jerusalén). sino a Nazaret de Galilea, desde donde Jesús, con el nuevo pueblo, comenzará su éxodo definitivo: *entonces llegó Jesús desde Galilea al Jordán y se presentó a Juan para que lo bautizara* (3,13-4,12).

José era el nombre del patriarca que, vendido por sus hermanos, fue llevado a Egipto, resultando ser el salvador de su familia.

La función de María, en estos dos primeros capítulos de Mateo, se limita a concebir y dar a luz a Jesús, culmen de la historia de la salvación, haciendo presente a su Hijo en el mundo, como manifestación de Dios (*Enmanuel*, Dios con nosotros), papel propio de la comunidad cristiana, a quien María representa.

2. Evangelio de Lucas: Maria-Jesús-José (Lc 1-2)

El texto de los dos primeros capítulos del Evangelio de Lucas, al igual que el de Mateo, está muy elaborado literariamente; en él se presenta en forma de paralelismo antitético a Juan y Jesús.

Los anuncios a Zacarías y María de parte de Gabriel, cl encuentro de María e Isabel, el nacimiento de Juan y Jesús, su circuncisión así como su vida oculta, están descritos con esquemas narrativos muy afines.

Esto no impide que haya notables diferencias: Isabel es estéril, María virgen; de Juan se dice que no beberá vino ni licor, de Jesús no se da su dieta alimenticia, pero sabemos por Mateo (11,19) que lo critican por ser comilón y borracho; Zacarías pide garantías al ángel y su desconfianza es castigada con la mudez; María pregunta simplemente: ¿cómo puede ser esto...?

Un estudio del espacio y de los desplazamientos de los personajes de estos relatos descubre también oposiciones muy significativas: María es de Nazaret, pueblo de Galilea; para ver a su prima va a la sierra; a un pueblo de Judá. Zacarías recibe el anuncio en el templo de Jerusalén; de María no se dice dónde. El niño Juan crece en el desierto, Jesús en Nazaret de Galilea. Todo esto es sumamente importante para interpretar la vida de los niños que han nacido: Judá /Galilea (judíos/gentiles), templo- no templo (sagrado/profano), desierto-Nazaret (aislamiento /sociabilidad). Lucas pone en paralelismo antitético las figuras de los niños y las de Zacarías y María (José queda en segundo plano).

Un estudio interesantísimo sobre la infancia de Jesús en Lucas es el de Mark Colerdige, *The birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1-2,* publicado por Sheffield Academic Press el año 1993, y ahora en fase de preparación para ser publicado en castellano con el título de *Nueva lectura de la infancia de Jesús*, por Ediciones El Almendro, Córdoba, Diciembre 2000.

En el Evangelio de Lucas, al contrario de Mateo, la figura de María destaca sobre la de José, su esposo. Y si en Mateo, ni María ni José hablan, en Lucas no sólo se habla *de* y *a* María, sino que también ésta habla en diversas ocasiones. Por eso resulta muy interesante no sólo saber lo que se dice a María (*palabras a María*), sino también -y tal vez más- lo que ella misma dice (*palabras de María*) en este Evangelio.

a) Palabras a María.

Primera escena: la anunciación a María (1,26-38).

Gabriel, fuerza de Dios o Dios es fuerte, cuya misión según Daniel 8,15 y 9,21ss. era revelar a los hombres el sentido de las visiones y explicar el significado de la historia- *fue enviado a un pueblo de Galilea* (de los gentiles. no Judea, como en el anuncio a Zacarías), *que se llama Nazaret* (innominado en la Biblia), *a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la estirpe de David* (pues estaba anunciado que el Mesías descendería de David; como éste, también Jesús nacerá en Belén, aunque será muy crítico con la corriente de interpretación en clave davídica, esto es político-mesiánica; según Lc 20,39-44, el Mesías no es sucesor de David, sino su Señor). *La virgen se llamaba María. Entrando a donde estaba ella* (el evangelista no dice dónde, pero no se halla en el templo, como Zacarías) *el ángel le dijo: Alégrate, favorecida, el Señor está contigo. No temas, María, que Dios te ha concedido su favor. Mira, vas a concebir en tu seno y a dar a luz un hijo, y le pondrá de nombre Jesús... El Espíritu Santo bajará sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra... Y mira, también tu pariente Isabel, en su vejez, ha concebido un hijo, y la que decían que era estéril está ya de seis meses, porque para Dios no hay nada imposible* ... (1,26-38).

- María es la *favorecida* de Dios, (en griego *kekharitômênê).* El verbo *kharitóô,* agraciar, favorecer, aparece una sola vez más en el resto del Nuevo Testamento, en la carta a los Efesios donde dice: *Porque nos eligió con él antes de crear el mundo, para que estuviéramos consagrados y sin defecto a sus ojos por le amor; destinándonos ya entonces a ser adoptados por hijos suyos por medio de Jesús Mesías -conforme a su querer y a su designio- a ser un himno a su gloriosa generosidad. La derramó sobre nosotros* (gr. *ekharitôsen*) *por medio de su Hijo querido, el cual, con su sangre nos ha obtenido la liberación, el perdón de los pecados; muestra de su inagotable generosidad* (Ef 1,4-7).

María es la elegida para ser la madre de este don-generosidad de Dios (Jesús) a la humanidad; de ahí, que se la llame *favorecida*.

- El Señor está contigo.

Esta segunda frase explicita la primera expresión: María es *favorecida* o lo que es igual: *el Señor está con ella*, frase con la que expresa Lucas la condescendencia de Dios hacia alguien (cf. Lc 1,66; Hch 7,9; 10,38; 11,21; 18,10. Esta frase aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento dirigida a Moisés, Ex. 3,12; a Gedeón, Jue 6,12.15-17; en Dt 2,7; 20,1,etc.). María, de Nazaret de Galilea, se inserta en la lista de los agraciados de Dios a lo largo de la historia de la salvación: *Dios encumbra a los humildes* (1,52). El papel de María será concebir, dar a luz y poner el nombre de Jesús al niño, papel que desempeña José en el Evangelio de Mateo. Y todo esto será posible *porque el Espíritu santo bajará sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra*, en alusión a la gloria de Dios que, en forma de nube, cubría en el desierto la tienda que guardaba el Arca de la alianza y las Tablas de la Ley: *Entonces la nube cubrió la tienda del encuentro, y la gloria del Señor llenó el santuario* (Éx 40,34).

María, en el evangelio de Lucas, es figura de los pobres de Yahvé, del resto de Israel fiel a Dios, de los que no cuentan y están lejos de los órganos de decisión de la sociedad, del aparato del templo, del dinero y los honores. De María no se conoce ni su genealogía, que le es prestada a

Jesús por José su padre putativo: *Se pensaba que era hijo de José, el de Elí... el de Enós, el de Set, el de Adán, el de Dios* (3,23.38).

Segunda escena: María visita a Isabel (1, 39-45)

Al oír Isabel el saludo de María, la criatura dio un salto en su vientre e Isabel se llenó de Espíritu Santo. Y dijo a voz en grito: Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre... Y dichosa tú por haber creído que llegará a cumplirse lo que te han dicho de parte del Señor (1, 41-45).

Aquí se alude por primera vez a la *fe-adhesión* de María al plan de Dios: *porque has creído*. Una fe no exenta de dificultades y oscuridades que necesitará una buena dosis de reflexión y maduración desde los primeros instantes de la vida de Jesús como leemos en el Evangelio: *María por su parte, conservaba el recuerdo de todo esto, meditándolo en su interior* (2,19); *su padre y su madre estaban sorprendidos por lo que se decía del niño* (2,33); *ellos no comprendieron lo que les había dicho* (2,50); *su madre conservaba todo aquello en la memoria* (2,51). Estos textos dan a entender que no todo debió ser tan clarividente para María, siendo la anunciación a María más bien el resultado de la reflexión de la primitiva comunidad cristiana acerca de los orígenes de Jesús y del papel de María. El camino de ésta hasta la adhesión plena al plan de Jesús pasa, desde los primeros años de la vida de Jesús, por la reflexión, meditación, sorpresa e incomprensión de lo que se dice sobre el niño o lo que éste hace.

Tercera escena: Palabras de Simeón (2.34-35)

Había, por cierto, en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso... Simeón los bendijo y dijo a su madre: Mira, éste está puesto para que en Israel unos caigan y otros se levanten y como bandera discutida -y a ti, tus anhelos te los truncará una espada: así quedarán al descubierto las ideas de muchos (2,34-35). en este texto encontramos una alusión clara a la muerte de Jesús que dejará al descubierto las ideas mesiánicas de muchos en línea con los deseos de restauración mesiánica; la espada, tal vez, aluda a la destrucción y caída de la ciudad de Jerusalén, fin de las esperanzas mesiánicas de muchos. La madre / Israel experimentará en la muerte de Jesús el fracaso de la salvación que esperaba, cuya consecuencia será la ruina del pueblo (Ez 14,17) (véase J. Mateos, *Nuevo Testamento,* Ed.Cristiandad, Madrid 1987).

b) Palabras de María

Primera escena: Anuncio del nacimiento (1,26-38)

En esta escena se refieren dos intervenciones de María:

- Ante el anuncio del ángel. María pregunta: *¿Cómo sucederá esto si no vivo con un hombre?* (1,34). María pide información, pues aunque casada, todavía no convive con su marido. La fecundidad de María-madre-virgen no proviene de hombre alguno, sino de Dios. La adhesión de María no es ciega.

- Explicado el cómo por el ángel, María acepta el plan de Dios: *Aquí está la sierva del Señor; cúmplase en mí lo que has dicho* (1, 38). Acatamiento incondicional. María es el prototipo de israelita fiel (en Mateo, lo es José) que acepta y se somete al plan de Dios.

Segunda escena: Proclamación de María (1, 46-55)

María entona un canto de alabanza a Dios y desvela el plan de Dios en la historia, el Dios grande y salvador que se fija en las personas que no cuentan *(humillación de su sierva)* en las que Dios se manifiesta con poder *(el Potente ha hecho grandes cosas en mi favor: Santo es su nombre y su misericordia llega a sus fieles de generación en generación.* La intervención de Dios con fuerza *ha desbaratado los planes de los arrogantes* (1it. los que se muestran superiores), *derriba a los poderosos, encumbra a los humildes* (gr. *tapeinoús,* palabra de significado etimológico oscuro que indica en la Biblia a quien es pequeño, bajo, humilde, pobre): *a los hambrientos los colma de biens (*(bienes, en griego *agathá,* es muy distinto de *hypárkhonta,* propiedades: Dios no promete colmar de propiedades a los hambrientos, sino de bienes, palabra con la que se indica en el NT el cúmulo de realidades que hacen posible la salvación desde ahora: entre éstas no se encuentra el

dinero). Finalmente, *a los ricos los despide de vacío.* Este es el modo concreto como Dios *ha auxiliado a Israel, su servidor, acordándose, como lo había prometido a nuestros padres, de la misericordia a favor de Abrahán y su descendencia* (1, 46-55).

Este canto de María, según algunos un himno de la primitiva comunidad judeo-cristiana- expresa en realidad el sentir y las aspiraciones del pueblo sencillo: un anhelo de un cambio social importante que acabe al fin con las necesidades de los pobres. Todo, por lo demás, se desarrolla dentro del marco de Israel.

Tercera escena: María en el templo (2,41-52)

*A los tres días lo encontraron en el templo en medio de los maestros, escuchándolos y haciéndoles preguntas. Todos los que lo oían estaban desconcertados de sus inteligentes respuestas. Al verlo, quedaron impresionados, y le dijo su madre: Hijo ¿por qué te has portado así con nosotros? ¡Mira con qué angustia te buscábamos tu padre y yo! El les contestó: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo tengo que estar en lo que es de mi Padre? Pero ellos no comprendieron lo que les había dicho. Jesús bajó con ellos, llegó a Nazaret y siguió bajo su autoridad. Su madre conservaba todo aquello en la memoria. Y Jesús iba adelantando en saber, en madurez y en favor ante Dios y ante los hombres (*2, 46-52).

La intervención de la madre es corregida por Jesús. Ella dice: "*¡...te buscábamos tu padre y yo!,* Jesús responde: *¿No sabías que yo tengo que estar en lo que es de mi Padre?* Jesús no reconoce dependencia de otro padre que no sea Dios a quien denomina "mi padre". Evidentemente ellos no comprendieron lo que les había dicho.

De este recorrido por los dos primeros capítulos del Evangelio de Lucas podemos concluir que María, una muchacha de quien ni siquiera se recoge su genealogía, desposada con José, ambos pobres (ofrecen a Dios el sacrificio expiatorio de los pobres *un par de tórtolas o dos pichones,* cf 2,24), de un pueblo nunca nombrado en el Antiguo Testamento, de una región distante del corazón del sistema religioso y de los centros de decisión y poder, es la favorecida de Dios para concebir, dar a luz y poner nombre a Jesús. Ella acepta ser sierva de su Señor. Sin embargo, el acatamiento, por su parte, del plan de Dios no la libra de recorrer progresivamente su camino hasta la adhesión-fe en Jesús, su hijo, reflexionando, a veces sin entender, sobre lo que se dice de él o sobre lo que hace el niño.

María aparece así como prototipo o modelo de israelita fiel, que, no de modo ciego, sino preguntando y meditando, se adhiere al plan de salvación de Dios que se manifiesta en Jesús, su hijo.

Más que una figura histórica, Lucas ha hecho una elaboración literaria de la figura de María como modelo que representa al "resto de Israel" fiel a Dios. Para Lucas, María es representante de ese Israel, alejado del judaísmo oficial y de los círculos de Jerusalén.

3. María en el resto de los evangelios de Mateo y Lucas (del capítulo tercero en adelante).

a) Evangelio de Lucas

Del evangelio de Lucas llama la atención que, tras el protagonismo de María en los cc. 1-2, ésta desaparezca casi por completo en el resto del evangelio. Solamente se la vuelve a citar una vez y no por su nombre, sino en calidad de "madre de Jesús" en Lc 8 19-21, escena paralela de Mc 3,31-35 en la que, sin embargo, Lucas ha introducido varias correcciones significativas,

Veamos en esquema el contexto donde se insertan ambos textos en Marcos y Lucas:

Contexto en Lucas Contexto en Marcos

8, 1-3: El grupo que acompaña a Jesús.	3.20-21: Reacción de los suyos: ha perdido el juicio
8, 4-18: Parábola del sembrador	3.22-30: Reacción oficial: tiene dentro a

	Belcebú

Texto Texto

8,19-21 Madre y hermanos de Jesús	3,31-35: Madre y hermanos de Jesús

Lucas ha cambiado el contexto inmediatamente precedente. La escena se sitúa después de la parábola del sembrador y no, como en Marcos, donde las escenas anteriores aluden a la reacción de los familiares de echarle mano (Mc 3, 20-2 1), pues decían que había perdido el juicio, y a la de los letrados que le acusan de tener dentro a Belcebú (Mc 3, 22-30). En aquel contexto, la madre y los hermanos, que, desde fuera, lo mandan llamar, parecen ser solidarios de la doctrina de los letrados y parientes, que lo acusan de tener dentro a Belcebú. Aquí no. El contexto inmediato es la parábola del sembrador a la que Lucas ha colocado al final como colofón una frase muy similar a la del final de la parábola de los talentos (Mt 25, 29; Lc 19, 26): *Al que produce se le dará, pero al que no produce le quitarán hasta la que cree tener* (8, 18). En este contexto, donde "producir" significa oír la palabra, Jesús define cuáles son sus allegados: *Madre y hermanos míos son los que escuchan el mensaje de Dios y lo ponen por obra.*

En segundo lugar, Lucas ha introducido varios retoques significativos, al decir: *su madre y sus hermanos no 1ograban llegar hasta él por causa de la multitud (8,19), se han quedado fuera y quieren verte* (8, 20). No se trata, como en Marcos, de mandar salir a Jesús, sino de no poder entrar adonde estaba éste a causa de la multitud. De este modo la escena en Lucas se ha dulcificado perdiendo lo que tiene de chocante, sin lugar a dudas, en Marcos.

Por otra parte Lucas ha omitido la alusión a María en el otro lugar donde en el Evangelio de Marcos se aludía a ella (Mc 6, 1b-6) y ha retocado el dicho de Jesús relativo al rechazo que sufre el profeta de parte de los suyos (Lc 4, 22b-24). Veamos los dos textos en paralelo:

Lucas 4,22b-24 Marcos (6.3-4)

Pero ¿no es éste el hijo de José?	¿No es éste cl carpintero. cl hijo de María y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón? y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros?
Os aseguro que a ningún profeta lo aceptan en su tierra.	Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa desprecian a un profeta.

La alusión a María así como al desprecio que el profeta recibe por parte de sus parientes y de su casa han desaparecido en Lucas.

Por último, dentro de esta reelaboración de la figura de María que hace Lucas, en el libro de los Hechos, segunda parte de su obra, se presenta a María, reunida con los once y las mujeres, después de la ascensión de Jesús y antes de la venida del Espíritu Santo: *todos ellos perseveraban unánimes en la oración con las mujeres, además de María, la madre de Jesús y sus pariente* (Hch 1,14)

b) Evangelio de Mateo

Fuera de los dos primeros capítulos de su evangelio, Mateo alude a María por su nombre en 13, 55-57, texto que sigue muy de cerca la redacción de Marcos. como puede verse a continuación en columnas paralelas:

Mateo (13,55-57)	Marcos (6,3-4)
¿No es éste el hijo del carpintero? ¡Si su madre es María y sus hermanos Santiago, José. Simón y Judas! ¡Si sus hermanas están todas con nosotros! Entonces, ¿de dónde le viene todo eso? Y se escandalizaban del él. Jesús les dijo: Sólo en su tierra y en su casa desprecian a un profeta	¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago y José, de ludas y Simón? Y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros? Y se escandalizaban de el. Jesús les dijo: Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa desprecian a un profeta.

El dicho de Jesús en Mateo no alude a los parientes que están englobados en la casa.

La otra escena en la que aparece la madre y los hermanos de Jesús en Mateo (12, 46-50) es paralela también a Marcos. El contexto es muy parecido en ambos evangelistas. En Mateo lo acusan de arrojar los demonios con el poder de Belcebú; a continuación, algunos de los letrados y fariseos le piden una señal. En seguida se presentan su madre y sus hermanos que, como en Marcos, se quedan fuera y no pertenecen al grupo de sus discípulos, su nueva familia a la que puede unirse, según palabras de Jesús, *cualquiera que lleva a efecto el designio de mi Padre del cielo* (Mt 12, 22-49).

CONCLUSIONES

El tratamiento que hacen de María los evangelistas sinópticos no es uniforme, sino plural. Cada uno tiene su propia imagen de María, su peculiar idea de la madre de Jesús. Las diversas imágenes de María que transmiten los sinópticos son fruto de la progresiva reflexión de las comunidades cristianas primitivas acerca del papel de María, elevada a categoría de símbolo, en su función de madre. Estas imágenes deben ayudarnos a reconstruir el rostro evangélico de María, con frecuencia deformado por datos más procedentes de la imaginación popular que de los evangelios.

María, en Marcos, aparece formando parte del grupo de los parientes de Jesús que no lo aceptan. Para adherirse plenamente a Jesús, la buena noticia de parte de Dios, el grupo de creyentes proveniente de los ambientes judíos, tendrá que romper con las categorías judías y su peculiar expectación mesiánica en clave nacionalista y exclusivista, y tendrá que abrirse al universalismo del mensaje evangélico. Por eso, cuando las mujeres van al sepulcro a embalsamar el cuerpo de Jesus, el joven les dice : *Y ahora, marchaos, decid a sus discípulos y, en particular, a Pedro: "va delante de vosotros a Galilea: allí lo veréis, como os había dicho"* (Mc 16,7). Sólo lejos del sistema judío, fuera de Jerusalén, en Galilea de los gentiles, podrá comprender el grupo cristiano procedente del judaísmo -representado por la madre y los hermanos- la novedad absoluta del evangelio de Jesús: su universalismo.

En el Evangelio de Mateo (Mt 1-2), aparece ya con fuerza la figura de María-madre-virgen, cuya fecundidad no proviene de hombre alguno, sino del Espíritu Santo. Ella, la madre de Jesús, no tiene protagonismo alguno, ni siquiera habla en los dos primeros capítulos de este evangelio. Es José, hombre justo, israelita fiel a la tradición, pero también a los mensajes que le transmite el ángel, la figura destacada. José, hombre justo, es representante del "resto de Israel" fiel a Dios, que necesitará abrirse al universalismo de Jesús.

En el Evangelio de Lucas (Lc 1-2), María ejemplifica el modo de actuar de Dios que favorece a los desfavorecidos del pueblo de Israel. La fidelidad de María a Dios *(aquí está la sierva del Señor: cúmplase en mí lo que has dicho)*- no la libra, sin embargo, de recorrer su camino de fe, no exento de dificultades.

Fuera de los evangelios de la infancia (cc. 1 y 2), Mateo y Lucas han seguido caminos diversos en el resto de sus evangelios. El primero participa de la concepción de María que tiene Marcos; el segundo ha introducido correcciones significativas en el único texto en que habla de la madre de Jesús (Lc 8, 19-21 cf. Mc 3, 31-35), omitiendo la alusión a María en el otro en el que Marcos la cita (Lc 4. 22b-24. cf. Mc 6.3-4). De este modo, Lucas sublima la imagen de María y de los parientes de Jesus, quitándole aquello que pueda chocar en Marcos, presentándolos más tarde en Hechos reunidos con los once antes de la venida del Espíritu.

Sin embargo, el papel asignado a María en el Nuevo Testamento no se agota en los evangelios sinópticos, sino que se prolonga en los Hechos de los Apóstoles (1, 12-14), en el evangelio de Juan y en la tradición de la Iglesia, que no han sido objeto de nuestro estudio.

Para una síntesis sobre el papel de María en el evangelio de Juan, cf. "Madre" en J. Mateos - J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan,* Ed. Cristiandad*,* Madrid 1980, p. 83*;* también *"Madre"* en J. Mateos, *Nuevo Testamento,* Ed.Cristiandad*,* Madrid 1987, 2ª ed., pp. 1302-1304, donde se presenta de modo condensado el papel de María en los cuatro evangelios. Un libro muy interesante y novedoso sobre María es el de A. Maggi, *Nuestra Señora de los herejes,* Ed. El Almendro, Córdoba 1990.

Finalmente, en relación con la figura histórica de María, hemos de afirmar, tras este estudio, que así como resulta difícil y sumamente complejo trazar la figura del "Jesús de la historia", más difícil aún es determinar el perfil histórico-biográfico de María en los evangelios. Los datos que nos dan de María los evangelistas no concuerdan fácilmente entre sí, y lo que nos dicen de ella está más cerca de la teología que de la historia. Lo que podemos saber sobre María, desde el punto de vista histórico, es tan poco que los evangelios apócrifos se vieron en la necesidad de recrear su figura, basándose con frecuencia en una imaginación desbordada, que deformó la sobriedad y el significado simbólico-teológico de los textos evangélicos.

El núcleo central de la utopía del Reino: la liberación de los pobres en el contexto de hoy

Publicado en la revista Exodo 66 (Diciembre) 2002

"Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que yo no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí" (Jn 18,36). Según la mayoría de los traductores del evangelio de Juan, esto es lo que Jesús respondió a Pilato cuando le preguntó si era "el rey de los judíos". Esta traducción no puede ser más desacertada, pues separó el reino de Dios de nuestro mundo e hizo a los cristianos soñar y anhelar fervientemente otro mundo, donde Dios reinaría en plenitud, identificado éste con el más allá, la otra vida o vaya Vd. a saber qué.

No ha sido ésta la única traducción desacertada de un texto evangélico. Otras han servido para confirmar la línea de interpretación ya indicada, como aquella de dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mt 22,21), de la que tomó base la teoría de los dos poderes por los que se gobierna el mundo -el político y el religioso o espiritual-, o la expresión el reino de los cielos, acuñada por el evangelista Mateo, según la cual, entendida al pie de la letra, el reino de los cielos o de arriba se oponía al reino terrenal de aquí abajo, o aquella otra que decía de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma (Mc 8,36), (traduciendo por influjo platónico alma en lugar de vida y creando de este modo la oposición mundo-alma, lo material que se ve a lo espiritual que no se ve, dando prioridad a lo segundo sobre lo primero)… Son sólo algunos ejemplos de traducciones desafortunadas de textos evangélicos, gracias a las que se generó dentro del cristianismo una corriente de interpretación espiritualista del mensaje de Jesús, alejada y ajena a la transformación de la realidad.

Y me parece desacertada la citada traducción, porque la palabra griega basileia, como ha mostrado Juan Mateos se puede traducir al castellano, según el contexto en que se encuentre, no por una, sino por tres palabras distintas: reino, reinado o realeza, cada una con su propio significado. Traducida por reino, basileia denota un espacio delimitado e indica "los súbditos y territorio sobre los que se ejerce la actividad de gobierno que compete a la dignidad y autoridad real"; cuando se anuncia la llegada de la basileia de Dios, se traduce por reinado y designa "la actividad de gobierno sobre súbditos y territorio que compete a la dignidad y autoridad real"; si aparece como atributo de una persona, se debe traducir por realeza y significa "la dignidad y autoridad real a las que compete una actividad de gobierno, ejercida sobre súbditos y territorio". Curiosamente John P. Meier, que desconoce la triple posible traducción de esta palabra, se siente incómodo ante la expresión "reino de Dios" y, considerándola inadecuada, afirma: "Ahora bien, mi acatamiento de la tradición no me impide admitir que 'reino de Dios' es una expresión vaga y algo abstracta, que más bien evoca la idea de territorio gobernado por un rey. Y que precisamente por ello desorienta. Como veremos, con 'reino de Dios' se trata de sugerir la noción dinámica de Dios reinando con poder sobre su creación, sobre su pueblo y sobre la historia. O como varios autores han expresado de modo más escueto: el reino de Dios es el reinar de Dios. Por eso más que a un ámbito territorial, la referencia es a la acción de Dios sobre los gobernados y su relación dinámica con ellos ; en el mismo sentido se expresa también John Dominic Crossan en su obra Jesús. Biografía revolucionaria .

Muchos textos de los evangelios se entenderían mejor si se determinase en cada momento cómo hay que traducir la palabra griega basilea. Así la frase de Juan Bautista se acerca el reino de Dios (Mt 3,32) se comprende mejor traducida por se acerca el reinado de Dios, esto es, se acerca el momento en que Dios va a reinar sobre los hombres; la segunda petición del Padrenuestro (Mt 6,10) sonaría mejor traducida por llegue tu reinado que por venga a nosotros tu reino, pues en realidad lo que se le pide a Dios es que reine sobre nosotros y no que venga su reino sobre nosotros, frase carente de sentido. Cuando leemos en el evangelio de Mateo (16,28): "En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del Hombre venir en su reino", lo comprenderíamos mejor traducido así: antes de haber visto al Hijo del hombre venir como rey (esto es, revestido de los atributos reales); la petición de uno de los ladrones

crucificados con Jesús: Acuérdate de mí cuando estés en tu reino no nos haría pensar en otro reino más allá de este mundo, si la tradujésemos por acuérdate de mí cuando vengas como rey (=cuando se manifieste tu realeza), cosa que está sucediendo precisamente en ese momento de la muerte de Jesús, en el que se manifiesta su modo peculiar de ser rey, que muere para dar vida (Lc 23,42).

Por eso la traducción del texto del evangelio de Juan citado al principio ("mi reino no es de este mundo"), propuesta por Juan Mateos en su recién publicado comentario a este evangelio , me parece más acorde con el texto griego original y con el mensaje de Jesús. Según ésta, Jesús respondió a Pilato de este modo: "Mi realeza -esto es, mi modo de ser rey- no pertenece al orden este. Si mi realeza perteneciera al orden este, mis propios guardias habrían luchado para impedir que me entregaran a las autoridades judías. Ahora bien mi realeza no es de aquí". Pilatos puede quedarse, por tanto, tranquilo, pues, aunque Jesús no niega ser rey, sin embargo, su realeza no es como la de los reyes de este mundo, que se valen de la fuerza y la violencia para conseguir sus fines; de ahí que no utilice guardias en su defensa con la finalidad de impedir ser entregado a las autoridades judías.

Estas observaciones de tipo lingüístico y técnico pueden servir para comprender mejor aquellos textos del evangelio donde aparece la palabra basileia, y ayudan a precisar con más exactitud cuál es el núcleo del mensaje de Jesús anunciado con estas palabras: está cerca el reinado de Dios (Mc 1,15).

La centralidad del reinado de Dios

Que el anuncio del reinado de Dios fue el tema central de la proclamación pública de Jesús o uno de los componentes más importantes de su mensaje es algo aceptado hoy por la mayoría de los estudiosos del Nuevo Testamento. Basta para ello constatar el número elevado de veces que aparece en boca de Jesús esta expresión, por lo demás ausente de la Biblia Hebrea y prácticamente inexistente en los targumes o traducciones arameas de la Biblia Hebrea, en los libros apócrifos, en Qumrán o en escritores contemporáneos al Nuevo Testamento como Filón o Flavio Josefo.

Pues bien, si el núcleo del mensaje de Jesús es el anuncio de la llegada inminente del reinado -no del reino- de un Dios, --que es Padre y desea llevar a la plenitud de vida al ser humano sin distinción de raza, género o religión, derribando las barreras que creaban y perpetuaban la discriminación entre los hombres" --, no se entiende a qué se debe que se pensase que la manifestación de ese reinado de Dios no tendría lugar plenamente en este mundo, sino en el más allá, pues es precisamente en este mundo donde el hombre tiene que llegar a su pleno desarrollo humano. El núcleo principal de la predicación de Jesús según los evangelios va dirigido, en mi opinión, a conseguir la transformación de aquella sociedad injusta, no mediante la fuerza, el poder, el prestigio o el dinero, sino mediante la puesta en práctica por parte de sus seguidores de un amor solidario que hiciese surgir dentro de este viejo mundo una sociedad alternativa en la que todos tuviesen cabida y no hubiese, como he formulado en otra ocasión comentando la parábola de los invitados a la boda, excluidos del pueblo ni pueblos excluidos.

El reino de los suelos

Y esta sociedad alternativa sobre la que Dios ejerce su reinado, en la perspectiva de Jesús, mira principal -aunque no exclusivamente- a este mundo, no tanto a los cielos cuanto a los suelos. Crossan afirma acertadamente que el reinado de Dios es "lo que sería nuestro mundo si estuviese gobernado por Dios". Entendido así, el núcleo de la predicación de Jesús no gira en torno al más allá, al otro mundo o a otro mundo por venir, sino que se centra en el más acá y en su transformación o cambio, aunque con vocación de eternidad. Y cuánto hay que hay que cambiar en este mundo globalizado gobernado por el capital en el que en diez años nada más -de 1988 a 1998- aumentó el número de personas que viven por debajo de la línea de pobreza en 105 millones, y la esperanza de vida -tras XXI siglos de cristianismo- es de menos de 40 años para 507 millones de personas…

La parábola del rico y Lázaro (Lc 16,14-31) muestra este interés de Jesús por el más acá y por los que, como Lázaro, sufrían en su tiempo la más extrema pobreza, por no decir la miseria más absoluta. Jesús propone esta parábola a los fariseos -amantes del dinero, como apostilla el evangelista Lucas- que no va dirigida a remediar la suerte, ya de suyo irreversible de sus protagonistas en el más allá, sino a poner sobre aviso a los cinco hermanos del rico que, todavía están a tiempo de practicar el amor solidario hacia los pobres como lo recomiendan las escrituras sagradas, si saben leerlas debidamente. En esta parábola -la única en la que una escena tiene lugar en el más allá- Jesús describe la otra vida en los términos en que la concebían los fariseos, pretendiendo con ello llamar la atención sobre el estado de injusticia en el que vivían sumidos los cinco hermanos del rico, verdaderos destinatarios de la parábola. El más allá es un pretexto literario, una especie de amenaza para inducir a la conversión al prójimo a los hermanos del rico, a ver si con ello cambiaban de estilo de vida y hacían justicia, remediando tanta pobreza como había a su alrededor. Los cinco hermanos del rico me recuerdan hoy a las siete personas más ricas del mundo, cuyo capital daría lo suficiente para dotar de servicios básicos a todos los habitantes del planeta, pero también a cuantos -cada uno en su nivel- dan la prioridad al capital sobre el amor. "La extrema desigualdad está haciendo de este mundo nuestro un lugar inestable, reprobable y feo. El capital de los 84 individuos más ricos del mundo excede el PIB de China con sus 1.300 millones de habitantes. En 1988, el director general de Disney cobró 576,6 millones de dólares, esto es, 25.070 veces el ingreso medio de los trabajadores de esta misma empresa. Bill Gates, ese mismo año, tenía un capital superior al del 45% de los hogares de Estados Unidos, un país donde el 5% de los hogares con mayor poder adquisitivo disfruta del 50% de la renta nacional … Y lo curioso es que este escandaloso desequilibrio social se da, como vemos ya, no sólo comparando el primero con el tercer o cuarto mundo, sino también dentro de los países más desarrollados, donde podría esperarse una mayor igualdad entre sus habitantes. Cuánta actualidad tiene la vieja parábola del rico y Lázaro…

Hay otra escena del evangelio (Lc 18,18), en la que se acerca a Jesús un magistrado rico, que no satisfecho con tener ya la suficiente seguridad y protección en esta tierra, gracias a su riqueza, se muestra además preocupado por alcanzar la vida eterna. A éste, Jesús le hace ver que, a pesar de haber cumplido, según él, todos los mandamientos que miran al prójimo -cosa harto difícil si seguía siendo rico en un mundo con tantas carencias y necesidades-, le faltaba sólo una cosa, un pequeño detalle: "vender todo lo que tenía y repartirlo a los pobres", como condición para seguirlo. Jesús se mostró aquel día más preocupado por que el rico saliese de su injusticia, haciéndose solidario de los pobres, que

por la obtención por parte de aquél de la vida eterna. Pero a aquel rico debió parecerle Jesús un maestro un tanto decepcionante al exigirle algo que no entraba en sus planes de anhelo celestial: vender y dar lo que tenía, o lo que es igual, quedarse sin su seguridad aquí abajo, para seguirlo. Arriesgada aventura a la que el rico no estuvo dispuesto, pues no parecía interesado en la transformación de la sociedad ni en la eliminación de la pobreza. Una pobreza flagrante que debiera avergonzarnos hoy, pues en nuestro mundo 3.000 millones de personas viven con menos de 2 dólares al día y de éstos 1.300 millones con menos de un dólar. Sería tan fácil remediar esta pobreza si quisiéramos: para erradicarla en todo el mundo bastaría con invertir solamente el 1% de los recursos globales. Las cosas han ido en este aspecto a peor desde tiempos de Jesús, pues nunca hubo, como ahora, tan pocos ricos con tanto dinero y tantos pobres tan pobres.

Parábolas, dinero y bienes

Fue Quevedo quien diagnosticó de modo brillante el poder de este dios-dinero, adorado por quienes no adoran al Dios verdadero. Mucho antes, por supuesto, lo había hecho Jesús, que sabía hasta qué punto este dios podía esclavizar el corazón humano, sentenciando tajantemente: "No podéis servir a Dios y al dinero" (Lc 16,13). Así de claro.

Y no es que Jesús estuviese a priori en contra del dinero, un bien necesario e imprescindible para poder llevar una vida humanamente digna; lo que Jesús ataca con esa frase es la acumulación de dinero por parte de unos pocos y en detrimento de la mayoría.

No vivía Jesús fuera de este mundo, ni era un maestro preocupado por cosas de la estratosfera. Como buen pedagogo y consciente de la importancia que el ser humano da al dinero y a los bienes materiales, llama la atención que Jesús los trae a colación en gran parte de las parábolas del evangelio, precisamente con las que quiere explicar a qué se parece el reino de Dios. En lugar de elaborar un discurso abstracto y teórico, Jesús habla a sus oyentes con parábolas que reflejan escenas de la vida real en las que el dinero y los bienes están directa o indirectamente implicados: unos viñadores que deciden matar al hijo del dueño de la viña para quedársela en herencia (Mt 12,11); un empleado a quien se le condona una deuda ingente que es incapaz de perdonar al compañero que le debe una nimiedad; un administrador que, al enterarse que va a ser despedido, decide renunciar a su porcentaje de ganancia para con los acreedores de su amo, con la finalidad de garantizarse ser acogido en casa de ellos cuando pierda el empleo (Lc 16,1-8); un rico que banquetea cada día, mientras un pobre no tiene para llevarse a la boca ni siquiera las migajas que caen de la mesa del rico (Lc 16,19-31); unos invitados a la boda que se excusan de asistir al banquete por haber comprado un campo o tener que probar cinco yuntas de bueyes o haber contraído matrimonio, resultado éste también de una transacción económica entonces; un hombre que se va de viaje y encarga a sus empleados cuidar de sus bienes, dándole a uno cinco talentos, dos al segundo y uno al tercero (Mt 25,14-30); un prestamista que tenía dos deudores (Lc 7,41-43); un samaritano que no sólo socorre al malherido, sino que da dos denarios de plata al posadero y le promete pagarle a la vuelta lo que gaste de más (Lc 10.30-35); un amigo que pide a otro que le preste tres panes para ofrecerlos a un amigo que había venido de viaje (Lc 11,5-8); unos jornaleros contratados para trabajar en la viña que perciben al final del día el mismo salario, independientemente de las horas de trabajo realizado; diez muchachas necias que piden a las sensatas que les den de su aceite para que no se les apaguen los candiles (Mt 25,1-13); un rico necio que, en lugar de compartir con los demás el fruto de una cosecha abundante, sólo piensa en construir unos graneros mayores y darse a la buena vida (Lc 12,13-21). Varias parábolas menores del evangelio

tienen también como tema el dinero o los bienes materiales más preciados: el dracma perdido (Lc 15,8-10), la perla preciosa (Mc 13,45), el tesoro escondido (Mc 13,44).

Jesús no era un iluso. Tenía bien puestos los pies en la realidad y sabía que el dinero era necesario para vivir. Pero también que su acumulación en manos de unos pocos era la causa de aquella sociedad basada en la injusticia y en la desigualdad en la que una mínima parte de su población se había apropiado de los bienes que debían ser disfrutados por todos. Es terrible pensar a estas alturas del siglo XXI de la era cristiana que 1.200 millones de personas no tengan acceso a algo tan elemental como el agua potable y 158 millones de niños menores de cinco años padezcan malnutrición

¿Felicidad, pobreza y reino?

Por eso, cuando formuló la primera y principal bienaventuranza, no dudó en unir lo que ninguno de nosotros se habría atrevido a emparejar: felicidad, pobreza y reino.

La pena es que también esta primera bienaventuranza ha sido mal traducida y mal interpretada a lo largo del tiempo. "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos" (Mt 5, 3), dicen que dijo Jesús. Traducida de este modo, esta bienaventuranza ha sido interpretada en dos direcciones: - Para unos, lo importante era ser "pobre de espíritu", esto es, estar desprendido espiritualmente de los bienes, pero sin renunciar a ellos, por supuesto. Crossan -quien, por cierto no ha entendido el sentido de la primera bienaventuranza- va en esta línea cuando afirma que se trata, según Mateo, no ya de la pobreza en sentido económico, sino en sentido religioso; esta interpretación ha servido para tranquilizar a lo largo de la historia del cristianismo a todos aquellos que, siendo ricos, decían haber renunciado en su interior a la riqueza (=pobres de espíritu), pero sin desprenderse realmente de ella, haciendo posible de este modo lo que Jesús declara absolutamente inviable: riqueza y reino de Dios: "Os aseguro que con dificultad va a entrar un rico en el reino de Dios. Lo repito: Más fácil es que entre un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios" (Mt 19,23-24). Tan difícil como hacer pasar el animal mayor -el camello- por el agujero menor -el ojo de la aguja-. Prácticamente imposible, aunque también a esta frase -de interpretación tan obvia, pero de contenido tan duro- se le han buscado las más sofisticadas interpretaciones, para hacer que los ricos -sin dejar de serlo- también pudiesen estar al cobijo de la salvación ofrecida por una iglesia que, con frecuencia, supo quitar el aguijón al evangelio, haciendo acopio de bienes materiales y gozando, de este modo, del poder, la seguridad y el prestigio social que la posesión de estos proporciona.

-Para otros, los pobres no tenían ni tienen por qué preocuparse de su situación, porque de ellos es ya el bien más preciado, el reino de los cielos. Su sufrimiento aquí se ve ya compensado en el presente por poseer ya este reino, sabedores además de que Dios en el reino futuro pondrá los puntos los puntos sobre las íes, aun a precio de tener que soportar en esta tierra una vida de carencias y penalidades extremas... ¡Vaya gracia!...

Y, sin embargo el sentido original del texto griego de esta bienaventuranza va por otros derroteros. Jesús declara que solamente aquellos que sean capaces de hacerse pobres hasta el extremo de la mendicidad, si hiciese falta -pues el texto griego utiliza la palabra ptôkhós (mendigo) en lugar de pénês (pobre)- renunciando voluntariamente a la riqueza, sólo estos pueden formar parte de la comunidad o grupo humano sobre los que Dios reina. Al mismo

tiempo, proclamando dichosos a los pobres voluntarios, éstos se verán libres de toda atadura para denunciar la miseria en la que anda sumida gran parte de la humanidad y que no es en modo alguno un estado deseable ni causante de felicidad, pues degrada al ser humano, lo lleva a perder su autonomía, acaba con todo proyecto de comunidad y fraternidad, y hace nacer en el interior del corazón la envida, el resentimiento y la desesperación . ¿De qué estado de felicidad, me pregunto yo, pueden disfrutar los más de 800 millones de personas de nuestro mundo que en la actualidad carecen de los recursos suficientes para comer?

A la felicidad o bienaventuranza se llega, según Jesús, liberándose voluntariamente de la esclavitud del dinero, un dios que exige idolatría y que cierra el corazón humano al amor solidario y, al mismo tiempo, luchando -con el arma de la libertad que genera la pobreza voluntaria- contra la pobreza material que hunde al hombre en la miseria y le cierra el paso a su desarrollo humano integral.

De ahí que la traducción o interpretación más adecuada del texto griego de la primera bienaventuranza me parece la propuesta por Juan Mateos: "Dichosos los que eligen ser pobres" (= "los pobres por el espíritu", esto es, los que han decidido por propia voluntad ser o hacerse pobres en el sentido obvio de la palabra, pues el espíritu es para los semitas la facultad o sede de las decisiones)… "porque ellos tienen a Dios por rey", y prueba de ello es que han sido capaces de renunciar al dinero -verdadero dios para la inmensa mayoría de la gente de nuestro mundo-, y no lo han hecho para aumentar la ingente multitud de los pobres de la tierra, sino para sacar de la pobreza a los que andan sumidos en ella. Evidentemente que se trata de una formulación extrema -como tantas otras que hay en los evangelios- con la que Jesús indica hasta dónde hay que estar dispuestos a llegar para acabar con este orden injusto. No proclama Jesús dichosos solamente a los que ya se han hecho pobres, sino a todos aquellos que han iniciado este camino para acabar con la injusticia en el mundo y, en la medida de sus posibilidades y capacidades, marchan para conseguir esa meta. Podemos decir que Jesús invita a sus seguidores a hacerse voluntariamente pobres para que ninguno lo sea realmente.

Esta interpretación de la primera bienaventuranza no es nueva, como podría pensarse, pues ya era compartida incluso por algunos santos padres de la Iglesia. Basilio de Cesarea escribía: "Estos pobres de espíritu no se han hecho pobres por ninguna otra razón a no ser por la enseñanza del Señor que ha dicho: "ve, vende lo que tienes y dáselo a los pobres", y Cromacio de Aquilea, comentando las bienaventuranzas, afirma que "no toda pobreza es dichosa, porque con frecuencia es consecuencia de la necesidad... Dichosa es, pues, la pobreza espiritual, esto es, aquella de quienes se hacen pobres por Dios en el espíritu y en la voluntad, renunciando a los bienes del mundo, y dando generosamente sus propios bienes" .

Es tal el empeño de Jesús en su evangelio por denunciar las situaciones de riqueza acumulada por parte de los ricos -a los que dedica en el evangelio de Lucas cuatro malaventuranzas paralelas a las bienventuranzas- que creo no es gratuito afirmar sin ningún complejo que el núcleo central de la utopía del reino tanto ayer como hoy sea, la liberación de los pobres, que comienza -aunque no se limita a ello- por la eliminación de su pobreza-mendicidad, ese estado en el que es imposible el desarrollo humano. Jesús invita a estos

pobres liberados no a ser ricos sino a llevar una vida de austeridad solidaria, expresión que puede considerarse como la nueva formulación de la pobreza evangélica. El camino de la felicidad se halla paradójicamente donde nadie espera encontrarla, en la renuncia voluntaria a la acumulación de bienes, con la finalidad de que éstos se distribuyan entre todos y se acabe esa radical desigualdad en la que anda sumida la humanidad.

Los pobres -aquella multitud de desposeídos de la tierra- fueron el centro de atención de Jesús, una constelación de indigentes, mendigos, endemoniados, ciegos, cojos, enfermos, prostitutas y un largo etcétera por cuya compañía y defensa fue declarado indeseable a los ojos de la "gente de bien" de entonces y merecedor de un suplicio abominable. Y fueron precisamente los ricos -y con ellos los fariseos, amantes del dinero, además de piadosos- el objeto de los mayores y más duros ataques del maestro nazareno.

La nueva sociedad o reino de Dios, preconizado por Jesús, se hará realidad aquí y ahora en la medida en que haya gente que se adhiera a su programa de austeridad solidaria, para alumbrar de este modo una nueva humanidad, llamada a la salvación. Y no debemos olvidar que la salvación comienza por la liberación del pueblo de aquellas condiciones de vida -como la pobreza forzosa- que impiden su pleno desarrollo humano.

El espacio reservado a este artículo no me permite desarrollar cuáles son las características de esta nueva sociedad sobre la que Dios reina. En mi artículo Jesús, el Evangelio y la Iglesia, publicado en las actas del XVI Congreso de Teología , comentando las parábolas, la he definido como una comunidad modesta, sin pretensiones de grandeza, pero acogedora (Parábolas del grano de mostaza, Mc 4,30-32, y de la levadura Lc 13,20-21); "una comunidad de iguales que no excluye ni discrimina (Parábola de los invitados al banquete, Lc 14,7-14.15-24), una comunidad sin últimos ni primeros, que altera escandalosamente el orden establecido como generador de injusticia (Parábola de los jornaleros invitados a la viña, Mt 19,30-20), una comunidad esencialmente extrovertida: preocupada por los que se han ido de casa y por los que no quieren entrar (Parábola del padre pródigo, Lc 15,11-32). Pero, y sobre todo, habría que describirla como comunidad que practica hasta lo inimaginable el amor solidario (Parábola del samaritano, Lc 10, 25-37) . Esto es y no otra cosa el reino-reinado de Dios en esta tierra. Que de lo que sea de éste en el más allá, poco podemos saber por el Nuevo Testamento, a no ser que tanta cantidad de amor y servicio no puede acabarse con la barrera de la muerte…

Parábolas para la Red

I: La parábola del administrador
II: La parábola del rico y Lázaro
III: La parábola del fariseo y el recaudador

I: LA PARABOLA DEL ADMINISTRADOR
Lc 16,1-13

Texto

16,[1] *Y añadió dirigiéndose a sus discípulos:*
-Había un hombre rico que tenía un administrador,
Y le fueron con el cuento (dieblêthê) de que éste derrochaba (diaskorpízôn) sus bienes.
[2] *Entonces lo llamó y le dijo:*
-¿Qué es eso que oigo decir de ti? Dame cuenta de tu gestión, porque no podrás seguir de administrador.
[4] *Ya sé lo que voy a hacer, para que, cuando me despidan de la administración, haya quien me reciba en su casa.*
[5] *Fue llamando uno por uno a los deudores (khreofiletôn) de su señor*
...y preguntó al primero: -¿Cuánto debes a mi señor?
[6] *Aquél respondió: -Cien barriles de aceite (hekaton bátous helaíou).*
El le dijo: -Toma tu recibo; date prisa, siéntate y escribe "cincuenta".
7 Luego preguntó a otro: -Y tú, ¿cuánto le debes?
Éste contestó: -Cien fanegas (coros) de trigo.
Le dijo: -Toma tu recibo y escribe "ochenta".
8a El señor elogió a aquel administrador de lo injusto (oikónomon tês adikías) por la sagacidad con que había procedido (hoti phronímôs epoiêsen), 8b pues los que pertenecen a este mundo son más sagaces con su gente que los que pertenecen a la luz.
9 Ahora os dijo yo: Haceos amigos con el injusto dinero (ek tou mamonâ tês adikías) para que, cuando se acabe, os reciban en las moradas definitivas.
10 Quien es de fiar en lo de nada, también es de fiar en lo importante; quien no es honrado en lo de nada, tampoco es honrado en lo importante. 11Por eso, si no habéis sido de fiar con el injusto dinero, ¿quién os va a confiar lo que vale de veras? 12Si no habéis sido de fiar en lo ajeno, lo vuestro, ¿quién os lo va a entregar?
13 Ningún criado puede estar al servicio de dos amos: porque o aborrecerá a uno y querrá al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero.

Comentario

¿Algunas incoherencias?

Esta parábola ha sido considerada una de las parábolas más difíciles de interpretar del evangelio. En el texto de la misma, según algunos, hay notables incoherencias, a saber:

-El hombre rico, en primer lugar, despide a su administrador sin más pruebas que las habladurías de la gente ("le fueron con el cuento de que éste derrochaba sus bienes"). Este hombre no se para ni siquiera a indagar si es verdad o no lo que le han dicho.

-El administrador parece aceptar sin más la veracidad de la acusación, pues no se defiende en absoluto, sino que plantea una estrategia de cara al futuro: ¿qué hará para ser acogido en casa de los deudores, cuando su amo lo despida?

-El hombre rico alaba sorprendentemente la forma de actuar del administrador, a pesar de haber oído que derrochaba sus bienes y lo pone como ejemplo de hombre sagaz.

Para resolver estas incoherencias, los autores parten del presupuesto de que la parábola no se nos ha transmitido como Jesús la pronunció, sino que ha tenido diversos añadidos.

La parábola original

De ahí que se paren a indagar cuál era el texto de la parábola original, a lo que han dado al menos cuatro respuestas:

1. Para algunos autores, como J. Jeremias y J. D. Crossan, la parábola terminaba en el v. 7, evitando poner como final la alabanza del hombre rico para con el administrador, a todas luces poco real, pues éste lo había defraudado.

2. Un segundo grupo la hace terminar en el v. 8a con la alabanza del señor hacia el administrador. Pero, en este caso, habría que explicar por qué el hombre rico alaba al administrador a pesar de su comportamiento deshonesto. Aunque admirase su sagacidad, tenía que haber condenado el fraude.

3. Otros prefieren que termine en 8b y, en este caso, la parábola contrapone la sagacidad de los hijos de las tinieblas a la de los hijos de la luz, pasando el motivo del fraude a segundo lugar.

4. Otros consideran que la parábola terminaría en el v. 9: “Haceos amigos con el injusto dinero, para que, cuando se acabe, os reciban en las moradas definitivas”. Ahora bien si la parábola termina aquí, hemos de reconocer que esta frase es más enigmática y problemática que la parábola misma.

Pero, en realidad, más allá de lo que fuese el texto de la parábola salida de labios de Jesús, a nosotros debe preocuparnos explicar el texto tal y como lo tenemos en la actualidad. Por eso hemos de explicar la parábola sin cortarla allí donde nos resulte más incómodo o incoherente.

El contexto de la parábola

Para entender el significado de la parábola, es necesario situarla en su contexto inmediato, que servirá de confirmación del mensaje de la misma (Lc 14,25-17,10).

En Lc 14,25-34, Jesús habla de las condiciones para ser discípulo, que son dos: darle su adhesión y renunciar a lo que tienen para poner fin a la injusticia social causada por la acumulación de dinero: “todo aquel que no renuncia a todo lo que tiene no puede ser discípulo mío”.

En 15,1-10, los recaudadores y descreídos responden a la llamada de Jesús que los acoge y come con ellos, razón por la que los fariseos como los letrados lo critican diciendo: "Este acoge a los descreídos y come con ellos". Jesús responde a sus críticas proponiendo dos parábolas: la del pastor que pierde una oveja entre cien y deja las noventa y nueve para buscarla, y la de la mujer que pierde una moneda entre diez y barre toda la casa hasta que la encuentra. La oveja y la moneda representan a los recaudadores y descreídos a los que, según la teología farisea, Dios no ama, porque no cumplen la Ley, pero el Dios de Jesús ama a todos por igual.

En 15,11-32, para mostrar el amor de Dios hacia todos, Jesús propone la parábola del padre -pródigo en amor- hacia sus hijos: pendiente del que se ha ido e interesado en hacer entrar en la casa al que no quiere entrar, para que la familia quede definitivamente unida y aprendan tanto el uno como el otro de qué naturaleza es este padre que se prodiga en amor. Los fariseos, reflejados en el hijo mayor, no quieren hacer de los dos mundos uno, ni desean unirse a la fiesta de familia. Para ellos Dios no es padre, sino dueño.

A continuación, en 16,1-13 sigue la parábola del administrador que termina con esta frase: "oyeron todo esto los fariseos, que son amigos del dinero, y se burlaban de él"; por si no ha quedado clara su doctrina, Jesús les propone la parábola del rico y Lázaro (16,14-31).

Los fariseos no están dispuestos a seguir a Jesús, desprendiéndose de sus bienes, ni a ir en busca de la oveja o de la moneda perdida, ni a perdonar al hermano menor para reconstruir la familia humana. Esperan un milagro del cielo para aprender el camino del desprendimiento del dinero y de la solidaridad, como se muestra en la parábola del rico y Lázaro, donde el rico dice a Abrahán: “Entonces, padre, por favor, manda a Lázaro a casa de mi padre porque tengo cinco hermanos: que los prevenga, no sea que acaben también ellos en este lugar de tormento. Abrahán le contestó: Tienen a Moisés y a los Profetas, que los escuchen. El rico volvió a insistir: No, no, padre Abrahán, pero si uno que ha muerto fuera a verlos, se enmendaría. Abrahán le replicó: Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, no se dejarán convencer ni aunque uno resucite de la muerte”.

Y todo ello, porque son amigos del dinero. Ese es su verdadero Dios y no el Dios verdadero.

Estructura de la parábola

La parábola es como una pequeña pieza teatral con tres actos:
vv. 1-3: planteamiento
v.3-7: estrategia del administrador
v.8-16: desenlace y palabras de Jesús a sus discípulos.

Los personajes son también tres:
- el hombre rico
- el administrador y
- los deudores (éstos, aunque parecen muchos, se reducen en la parábola a dos nada más: “preguntó al primero”; “luego preguntó a otro”. A ambos les condona parte de la deuda).

El lector u oyente de la parábola tenderá a identificarse con alguno de los personajes de la parábola. Difícilmente lo hará con el hombre rico, por aquél entonces sinónimo de déspota; pero, más difícil lo tiene aún si se identifica con los deudores que son perdonados por alguien que derrocha los bienes de su amo, convirtiéndose, en cierto modo, en cómplices del administrador. Tal vez entonces, no tenga más remedio que identificarse con el administrador que se garantiza el futuro renunciando al dinero.

Hay quien ha titulado esta parábola: “Las armas del débil”, pues el administrador representa al débil que, con su sagacidad y astucia, se garantiza el futuro que los poderosos -representados por el hombre rico- le niegan, dejándolo sin trabajo. En este caso la parábola escenificaría la lucha del débil por sobrevivir en un mundo gobernado por élites ausentes y déspotas.

La parábola, en todo caso, representa, como tantas otras, un caso extremo: un hombre que está a punto de ser despedido de su trabajo y que necesita actuar urgentemente para garantizarse el futuro. Su actuación no puede demorarse, porque mañana puede ser tarde, y, por ello, tiene que tomar una decisión antes de que el hombre rico lo despida.

.

Comentario versículo a versículo

16,1 *Y añadió dirigiéndose a sus discípulos:*

-Había un hombre rico que tenía un administrador,

La parábola representa una escena de la vida cotidiana en una aldea. El hombre rico, que, por ser rico, tiene también prestigio y honor, es un terrateniente ausente, que no cuida personalmente de sus bienes, dejándolos en manos de un administrador, fenómeno bastante común en la Galilea de tiempos de Jesús.

Que se trata de un hombre rico (en griego, *plousios*), posiblemente el propietario de una gran finca, se confirma porque tiene un administrador que cuida de sus propiedades. Como administrador, éste tratará de sacar en todo momento el mayor lucro posible de su gestión, pasando desapercibido ante su señor y sin hacer surgir el descontento entre los campesinos o aldeanos que se volverían contra él en tal caso provocando su destitución por parte del señor.

Y le fueron con el cuento de que éste derrochaba sus bienes.

En la parábola, los aldeanos parecen estar descontentos de la gestión del administrador y lo atacan con un rumor, un chisme entre bastidores. En aquellos tiempos no existía la contabilidad ni había sistemas de control regular de los bienes.

"Y le fueron con el cuento" (el verbo griego empleado es *diabal-lô,* de donde proviene nuestra palabra "diablo", etimológicamente calumniador o embustero). Este verbo designa la acción de alguien que acusa con una finalidad hostil.

"Derrochar" se dice, en griego, *diaskorpidsô.* Este mismo verbo lo emplea Lucas en la parábola del Padre pródigo para indicar la actitud del hijo menor que *derrochó su fortuna viviendo como un perdido* (Lc 15,13); también aparece en la parábola de los talentos, pero aplicado al amo que, según el empleado que había recibido un talento, era "un hombre duro que siegas donde no siembras y recoges donde *no esparces*" (Mt 25,24); se dice, por último, de Dios que "*ha desbaratado* los planes de los arrogantes" (Lc 1, 51). Este verbo significa, por tanto, derrochar, esparcir, desparramar, desbaratar, echar a perder los bienes de alguien. Es exactamente lo que está haciendo el administrador con los bienes de su amo.

La parábola, sin embargo, no da detalles ni se detiene a explicar en qué o cómo había derrochado el administrador los bienes de su señor.

Tampoco se dice en la parábola quiénes son los que fueron con ese cuento al hombre rico, pero puede suponerse que serían los aldeanos o campesinos interesados de algún modo en sacar ventaja de la situación, minando la autoridad del administrador, representante legal del hombre rico.

El arma que emplean los campesinos en este caso no es ni la violencia, ni la sublevación, ni la protesta abierta o popular, sino simplemente un rumor, un chisme de aldea. Pretenden minar su autoridad y colocarse de este modo en una posición más fuerte respecto al hombre rico, sacando de este modo algún beneficio: tal vez, una recompensa por la denuncia, una rebaja o condonación de la deuda o algún otro favor.

El administrador de la parábola representa los intereses de la clase explotadora y depredadora. La vida diaria de los campesinos está llena de episodios de regateo y negociación para conservar lo poco que tienen y, si pueden, ganar algo más. En esta guerra cotidiana, el administrador representa al señor, negocia con los intereses de su señor y tiene una posición de riesgo precisamente por estar entre el señor y los campesinos. Con su actuación se juega el tipo a diario.

El señor y su administrador controlan la vida pública de la aldea, pero no pueden controlar la trastienda de la vida de la aldea donde se cuecen todas las conspiraciones, críticas, sospechas, recelos y odios hacia los que los dominan. El ataque al administrador llega desde esta trastienda del pueblo. Se trata de una calumnia anónima, de este modo

el administrador no podrá tomarse la venganza contra nadie en concreto. Esta calumnia tiene por finalidad poner al administrador en un aprieto, colocándolo a la defensiva y creando la sospecha entre él y su señor.

La denuncia provoca una escena de encuentro entre el señor y su administrador.

[2]Entonces lo llamó y le dijo:

-¿Qué es eso que oigo decir de ti? Dame cuenta de tu gestión, porque no podrás seguir de administrador.

Se trata de un juicio sumario, perentorio. El hombre rico, no sabemos por qué, se pone decididamente de parte de los acusadores. Llama la atención que actúe sin antes oír al administrador y más todavía que el administrador no intente en modo alguno defenderse de la acusación o mostrar que no ha dilapidado los bienes de su amo, rindiendo cuentas. El administrador se siente perdido y no plantea una estrategia de defensa; por lo demás, no tiene ocasión ni de explicar sus acciones, ni de responder a los acusadores. Está convencido de que de nada le va a servir justificarse, porque el señor ha decidido destituirlo del cargo. Por eso evita defenderse o probar su honradez. Se ve de golpe sin empleo: *Dame cuenta de tu gestión porque no podrás seguir de administrador.*

Por esta razón plantea una estrategia oculta, a espaldas de su amo, pasándose del lado de los opresores al de los oprimidos, los aldeanos.

[3]El administrador se dijo:

-¿Qué voy a hacer ahora que mi señor me quita el empleo?

El administrador lo considera “mi señor”, expresión que muestra la relación empleado-patrono, marcando distancia en la escala social, pero, al mismo tiempo, dependencia.

El empleo, por lo demás, se le quita (en griego *aphaireitai*), acción que implica cierta violencia. El verbo *aphairô* significa en griego “quitar, separar, cortar, suprimir, poner fin a algo; en la voz pasiva: “ser quitado o despojado de algo”.

[3b]Para cavar no tengo fuerzas, mendigar me da vergüenza.

El administrador, por desempeñar su cargo, se ha distanciado del pueblo, se ha “desclasado”: está ya más cerca del rico que de los campesinos. Ya no pertenece al grupo de quienes trabajan el campo, y tampoco quiere integrarse en el de los mendigos o indigentes sin otra salida que pedir limosna; para trabajar no tiene fuerzas; mendigar le da vergüenza.

Por lo demás, el administrador va a perder su estatuto de privilegio, como representante del hombre rico que ha puesto su confianza en él, al ser despojado de todos sus poderes. Antes tenía capacidad para actuar en su lugar, para hacer contratos y, en general, para representar legalmente al hombre rico. El administrador, según las costumbres de la época, no podía ser penalizado por sus errores, ni estaba obligado a pagar en caso de que perdiese bienes de su señor, pero podía ser avergonzado o despedido sin más por aquél. En todo caso, como administrador ocupaba una posición de poder, aunque muy vulnerable. Como administrador estaba siempre expuesto a la calumnia de los deudores descontentos. Se encontraba entre dos fuegos: el señor con sus exigencias y los deudores, siempre quejosos; siempre consciente de que lo que agrada a uno desagrada a los otros.

[4]Ya sé lo que voy a hacer, para que, cuando me despidan de la administración, haya quien me reciba en su casa.

[5] Fue llamando uno por uno a los deudores de su señor.

El administrador actúa rápidamente como delegado de su señor, con su autoridad, sin dar tiempo a que los deudores se pongan de acuerdo o planteen su propia estrategia ante el señor. Los deudores caerán en la trampa, aceptando su ardid.

...y preguntó al primero: -¿Cuánto debes a mi señor?
6 Aquél respondió: -Cien barriles de aceite.
El le dijo: -Toma tu recibo; date prisa, siéntate y escribe "cincuenta".
7Luego preguntó a otro: -Y tú, ¿cuánto le debes?
Éste contestó: -Cien fanegas de trigo.
Le dijo: -Toma tu recibo y escribe "ochenta".

El "bato" (traducido por barril) equivale a 36,5 hectólitros de aceite, correspondientes al producto de 146 olivos. El rendimiento medio de un olivo en Palestina es de 25 litros de aceite; a la venta equivalía a 1.000 denarios.

La fanega de trigo (en griego, *koros*) son 275 quintales y corresponde al rendimiento de 42 hectáreas y a una suma de unos 2.500 denarios. Se trata, por tanto, de cantidades hiperbólicas, exageradas. El descuento que el administrador hace en los recibos de los acreedores es grande; según J. Jeremias es aproximadamente del mismo valor en ambos casos, ya que el aceite es mucho más caro que el trigo; expresado en dinero, representa una suma de 500 denarios. Por lo demás, en el aceite hace el 50% de descuento, porque es susceptible de adulteración; en el trigo, sólo el 20%, porque como mercancía sólida no es falsificable.

El administrador, en ambos casos, actúa rebajando considerablemente las cantidades que aparecen en los contratos firmados por los deudores.

Y ¿qué pretende, en realidad, este administrador? Sencillamente que los acreedores lo reciban en su casa cuando el amo lo despida. Pretensión, por lo demás, poco verosímil en el contexto de la época, pues en la vida de aldea, una vez destituido el administrador, es poco probable que alguien -oponiéndose al señor- lo acogiese en su casa. Por eso, tal vez lo que pretendía era que se demorase su destitución, que se retirase la calumnia levantada contra él, pudiendo continuar en su cargo a cambio del favor recibido.

En todo caso, debe quedar claro que lo que el administrador hace no es un fraude a su señor. Según los usos de la época, renuncia a la propia comisión. Cuando se hacía el contrato, se solía incluir la deuda más los intereses; el administrador debía devolver la deuda a su amo, pero se quedaba con los intereses o comisión; estos intereses estaban reflejados en el contrato; de ser esto así, no choca que el señor, al ver el comportamiento del administrador, lo alabe.

8a El señor elogió a aquel administrador de lo injusto por la sagacidad con que había procedido, 8b pues los que pertenecen a este mundo son más sagaces con su gente que los que pertenecen a la luz.

Algunos han titulado esta parábola como “parábola del administrador injusto” (o infiel) debido al desconocimiento de las leyes de la época; pero el administrador, como hemos visto, no es injusto, sino sagaz, porque se garantiza el futuro, renunciando a su comisión, esto es, al dinero que, como administrador, le pertenecía. Esta mala interpretación de la parábola se debe a una inadecuada traducción de la expresión griega *oikonomos tês adikías* por “administrador injusto” en lugar de por “administrador de injusticia o de lo injusto”.

Y ¿qué es “lo injusto” que este administrador administra? Lo injusto es el dinero, como se dice a continuación.

[9]Ahora os dijo yo: Haceos amigos con el injusto dinero para que, cuando se acabe, os reciban en las moradas definitivas.

La expresión *administrador de lo injusto* (en griego, *oikonomos tês adikias*) está en paralelo con la expresión *dinero injusto* (en griego, *mamonâs tês adikias*). El dinero es calificado como “injusto” únicamente aquí en el evangelio, porque o procede de injusticia o lleva a ella. Un santo Padre decía: “el que es rico o es ladrón o hijo de ladrón”.

En síntesis, el administrador que derrochaba los bienes de su amo (16,1) y a quien el señor le va a quitar el empleo por ello (16,2-3), no defrauda a su amo rebajando notoriamente la cantidad que le debían en especie cada uno de sus deudores, sino que, ante la imposibilidad de ganarse la vida cavando o mendigando, opta por hacer un último y sonado "derroche", ahora en beneficio propio, renunciando a la comisión que le correspondía. Así espera que los acreedores de su amo, muy agradecidos por su generosidad, lo reciban en su casa (16,4) una vez que el dueño lo haya despedido.

Todo dinero es injusto, dice Lucas. Ahora bien: si uno lo usa para "ganarse amigos", hace una buena inversión no en términos bursátiles, ni bancarios, sino en términos cristianos y humanos. Esta es la conclusión que saca el propio Jesús, después de que el amo alabase la conducta de su administrador: *Haceos amigos con el injusto dinero,* designado con el término arameo *mammôn*, personificación de la riqueza. El injusto dinero, como encarnación de la escala de valores de la sociedad civil, sirve de piedra de toque para ensayar la disponibilidad del discípulo para poner al servicio de los demás lo que de hecho no es suyo, sino que se lo ha apropiado en detrimento de los desposeídos y marginados.

[10]Quien es de fiar en lo de nada, también es de fiar en lo importante; quien no es honrado en lo de nada, tampoco es honrado en lo importante. [11]Por eso, si no habéis sido de fiar con el injusto dinero, ¿quién os va a confiar lo que vale de veras? [12]Si no habéis sido de fiar en lo ajeno, lo vuestro, ¿quién os lo va a entregar?

El injusto dinero es calificado aquí "lo de nada" y "lo ajeno". “Lo ajeno”, el dinero, se opone a "lo que vale de veras, lo importante, lo vuestro”. Y “lo que vale de veras, lo importante, lo vuestro”, no es el don del dinero, sino el don del Espíritu de Dios que comunica vida a los suyos (“cuánto más el Padre del cielo dará Espíritu Santo a los que se lo piden”. cf. Lc 11,13:); aunque, para recibir el Espíritu (que es comunicación de la vida de Dios que potencia al hombre) se requiere el desprendimiento y la generosidad hacia los demás (11,34-36).

[13]Ningún criado puede estar al servicio de dos amos: porque o aborrecerá a uno y querrá al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero. La parábola termina con estas frases lapidarias, cuyo sentido es obvio: “Ningún criado puede estar al servicio de dos amos: porque o aborrecerá a uno y querrá al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero”. O Dios o el dinero. La piedra de toque de nuestro amor a Dios es la renuncia al dinero. El amor al dinero es una idolatría. Hay que optar entre los dos señores: no hay término medio. El campo de entrenamiento de esta opción es el mundo, la sociedad, donde los discípulos de Jesús tienen que renunciar a su dinero y compartirlo con los que no lo tienen, con los oprimidos y desposeídos, los desheredados de la tierra.

El afán de dinero es la frontera que divide el mundo en dos; es la barrera que nos separa de los otros y hace que el mundo esté organizado en clases antagónicas: ricos y pobres, opresores y oprimidos; el ansia de dinero es el enemigo número uno que imposibilita que el mundo sea una familia unida donde todos se sienten a comer en el banquete de la vida.

Alguien pensará que esta explicación de la parábola es un tanto rebuscada, que hay un dinero que es justo y otro que es injusto. Pero no. La cosa es bastante clara: El Dios de Jesús es incompatible con el dios-dinero. Jesús invita a renunciar al segundo, como prueba de adhesión al primero.

Así de tajante. Así de radical. Así de exigente. Así de claro.

II. LA PARABOLA DEL RICO Y LAZARO

Lc 16,14-31

Texto

16,[14]Oyeron todo esto los fariseos, que son amigos del dinero, y se burlaban de él.
[15]Jesús les dijo:

-Vosotros sois los que os las dais de intachables ante la gente, pero Dios os conoce por dentro, y ese encumbrarse entre los hombres le repugna a Dios.

[16]La Ley y los Profetas llegaron hasta Juan; desde entonces se anuncia el reinado de Dios, y todo el mundo usa la violencia contra él; [17]pero es más fácil que pasen el cielo y la tierra que no que caiga un acento de la Ley. [18]Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio; y el que se casa con una repudiada comete adulterio.

[19]Había un hombre rico que se vestía de púrpura y lino, y banqueteaba todos los días espléndidamente. [20]Un pobre llamado Lázaro estaba echado en el portal, cubierto de llagas; [21]habría querido llenarse el estómago con lo que caía de la mesa del rico; por el contrario, incluso se le acercaban los perros para lamerle las llagas. [22]Se murió el pobre y los ángeles lo reclinaron a la mesa al lado de Abrahán. Se murió también el rico, y lo enterraron. [23]Estando en el lugar de los muertos, en medio de tormentos, levantó los ojos, vio de lejos a Abrahán con Lázaro echado a su lado [24]y lo llamó:

-Padre Abrahán, ten piedad de mi; manda a Lázaro que moje en agua la punta de un dedo y me refresque la lengua, que padezco mucho en estas llamas.

[25]Pero Abrahán le contestó:

-Hijo, recuerda que en vida te tocó a ti lo bueno y a Lázaro lo malo; por eso ahora éste encuentra consuelo y tú padeces. [26]Además, entre nosotros y vosotros se abre una sima inmensa, así que, aunque quiera, nadie puede cruzar de aquí hasta vosotros ni pasar de ahí hasta nosotros.

[27]El rico insistió:

-Entonces, padre, por favor, manda a Lázaro a casa de mi padre, [28]porque tengo cinco hermanos: que los prevenga, no sea que acaben también ellos en este lugar de tormento.

[29]Abrahán le contestó:

-Tienen a Moisés y a los Profetas, que los escuchen.

[30]El rico volvió a insistir:

-No, no, padre Abrahán, pero si uno que ha muerto fuera a verlos, se enmendarían.

[31]Abrahán le replicó:

-Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, no se dejarán convencer ni aunque uno resucite de la muerte.

Comentario

La parábola del rico y Lázaro se divide en dos partes:

-en la primera se cuenta la situación del rico y de Lázaro antes de la muerte y el cambio de fortuna de ambos en el más allá (Lc 16,14-26)

-y en la segunda se habla de la suficiencia de la Torá (Moisés y los Profetas) para comunicar la voluntad o designio de Dios sin necesidad de otros signos aparatosos que nos lleven a dar crédito a la palabra de Dios.

Nuestra interpretación de la parábola será unitaria mostrando la estrecha relación que existe entre ambas partes, de modo que la primera es utilizada para invitar a los ricos a cambiar su modo de relacionarse en vida con los pobres y eviten de este modo ir a parar al lugar al que fue el rico. La parábola va dirigida, por tanto, a los cinco hermanos del rico, que todavía viven y deben poner en práctica las Escrituras.

Esta parábola se encuentra solamente en el evangelio de Lucas (16,19-31), aunque algunos comentaristas han hecho ver la relación con otros relatos extraídos del mundo rabínico (como la parábola de Bar Maayan), egipcio (la historia de Setme y Si-Osiris) o griego (cf. Luciano, *Diálogos de Gallus y Cataplus,* tema del cambio de fortuna del rico y el pobre (historia del zapatero Micillus y el rico tirano Megapentes), o casos de vuelta del mundo de ultratumbra narrados por Platón o Plutarco, entre otros.

Comparada la parábola con estos paralelos, llegamos a las siguientes conclusiones:

a) mientras que los paralelos se fijan en los distintos tipos de enterramiento, la parábola se centra en la injusticia de la desigualdad humana;

b) mientras en los otros paralelos alguien vuelve a avisar, en la parábola llama la atención el rechazo de la súplica del rico por parte de Abrahán haciendo poner la mirada no en la espera de una revelación que venga del más allá, sino en la inexcusable injusticia de la coexistencia del rico y del pobre.

La parábola fue pronunciada por Jesús como una advertencia dirigida a los hermanos del rico que viven con toda clase de lujo, olvidándose del próximo juicio de Dios.

La primera parte se divide, a su vez, en dos también: 16:19-23 es una narración en estilo indirecto; la segunda, 16,24-26 es un diálogo entre el rico y Abrahán.

Primera parte

La estructura general de la primera parte es la siguiente:

A (v. 19) El rico goza de todos los bienes en abundancia
  B (vv.20-21) Lázaro, desde su miseria lo mira expectante
    C (v.22a) Lázaro muere y se lo llevan los ángeles
    C' (v. 22b) Muere el rico y es enterrado.
  B' (v.23a) El rico, desde su desgracia, lo mira expectante.
A' (v. 23b) Lázaro goza de todos los consuelos en el seno de Abrahán)

(cf. John W. Sider, *Interpretar las parábolas. Guía hermenéutica de su significado,* San Pablo, Madrid 1997, p. 110).

La primera parte tiene tres secciones:

1ª: vv.19-20: se presentan los personajes.

2ª: v. 22a: muerte del pobre .

3ª: 22b-23: muerte del rico.

La presentación de los personajes se hace en paralelo:

A Había un hombre rico
  B Un pobre llamado Lázaro
    A que se vestía de púrpura y lino
  B estaba echado en el portal, cubierto de llagas
A y banqueteaba todos los días espléndidamente
  B había querido llenarse el estómago con lo que caía de la mesa del rico

La segunda sección de la primera parte es un diálogo cuidadosamente construido en dos bloques:

la súplica del rico a Abrahán: *Padre* Abrahán
la respuesta de Abrahán al rico: y Abrahán dijo: *hijo*

El comienzo de estos dos diálogos es quiástico y expresa claramente la relación: de padre a hijo.

La intervención del rico comienza con dos imperativos, seguidos de dos subjuntivos: “ten piedad de mi; manda a Lázaro que moje en agua la punta de un dedo y me refresque la lengua”.

La respuesta de Abrahán está formada por dos cláusulas compuestas de modo quiástico:

A en vida te tocó a tí lo bueno
  B y a Lázaro lo malo
  B por eso éste encuentra consuelo
A y tú padeces

Pero no solamente se invierten los destinos de cada uno, también en vida el rico aparece primero y Lázaro después; luego, muere primero el pobre y, a continuación, el rico:

A Rico
  B Lázaro
  B Lázaro
A Rico

Lázaro es un sujeto pasivo: no habla ni hace nada en la parábola.

Segunda parte

La segunda parte de la parábola recoge la insistencia del rico para que envíe a Lázaro a casa de su padre

La estructura es paralela:

A Entonces, padre, por favor, manda a Lázaro a casa de mi padre porque tengo cinco hermanos
    B Tienen a Moisés y a los Profetsa
A No, no, Padre Abrahán, pero si uno que ha muerto fuera a verlos
    B Si no escuchan a Moisés y a los profetas no se dejarían convencer ni aunque uno resucite de la muerte.

El cambio de suerte del rico y Lázaro en el más allá se presentan mediante contrastes extremos:

El rico en este mundo	El pobre en este mundo	El pobre post mortem	El rico post mortem
v.19: habían un hombre rico que vestía de púrpura y lino y banqueteaba todos los días espléndidamente	vv.20-21: Un pobre llamado Lázaro estaba echado en el portal, cubierto de llagas; habría querido llenarse el estómago con lo que caía de la mesa del rico; por el contrario, incuso se le acercaban los perros para lamerle las llagas	v. 22a Se murió el pobre y los ángeles lo reclinaron a la mesa al lado de Abrahán.	vv.22b-23aSe murió también el rico, y lo enterraron. 23a Estando en el lugar de los muertos
v.25aa: Pero Abrahán le contestó: Hijo, recuerda que en vida te tocó a ti lo bueno	vv.25ab: y a Lázaro lo malo	v.25bapor eso ahora éste encuentra consuelo	25bb y tú padeces

El versículo 26 deja clara constancia de lo irreversible de la situación de ambos en el más allá. La parábola no hace alusión a las cualidades o virtudes morales de los personajes. Condena a uno y premia a otro por su riqueza o su pobreza respectiva sin más. Lo que no se dice en la parábola no es relevante y no hay que suponerlo. Lo que está mal es que en este mundo haya ricos y pobres, la fuerte desigualdad en las condiciones de vida de los dos hombres (vv.19-21).

Y es que muchos no han entendido que la parábola no trata del más allá, sino del más acá, de las duras condiciones de vida de unos y de las carencias totales de otros. Esto resulta claro porque la parábola no termina en el más allá, sino que continúa con el ruego de que envíe un ángel a los cinco hermanos del rico que viven para que no vayan a parar donde su hermano..

Sin embargo, la solución que se da en la primera parte es claramente judía, va dirigida a los fariseos que consideraban que, con sus buenas obras, se ganaban el cielo y que Dios premiaba a los buenos y castigaba a los malos. De ser así el reino de Dios sería la manifestación de la justicia de Dios de cara a la injusticia. Pero el más allá resultaría igualmente injusto que el más acá, conservándose las mismas desigualdades que aquí abajo. Más injusto todavía que el más acá, porque no se puede comparar la brevedad de esta vida con la eternidad del más allá.

LECTURA COMENTADA

Primera parte

Ésta es la única parábola en la que un personaje tiene nombre propio y también la única en que se presenta una escena de ultratumba. Estas dos particularidades adquieren gran importancia a la hora de determinar su significado.

1ª sección

[19]*Había un hombre rico que se vestía de púrpura y lino*

Que se trata de un hombre rico, queda patente por sus vestidos y hábitos de comida: "Se vestía de púrpura y lino" (el lino era un tejido importado de Egipto); la púrpura es señal de realeza o de poder oficial. En Ap 18,12 la púrpura y el lino se mencionan entre las mercancías que llevan los mercaderes; según Prov 31,22, la esposa ideal viste de lino y púrpura.

Que la púrpura es signo de realeza aparece en Jue 8,26: “el rey de Media lleva vestidos de púrpura” y, en Ester 8,15, Mardoqueo viste de púrpura y lino. Estos vestidos colocan al hombre rico entre la élite social, posiblemente entre la élite urbana, la clase que controla la riqueza, el poder y que detenta todos los privilegios. El rico viste y vive como los reyes.

[19b] *y banqueteaba todos los días espléndidamente.*

El rico come como se viste, con exceso. Se trata de un banquete distinto de la comida de cada día. Un banquete suntuoso (en griego, *lamprós,* espléndidamente), pero que tiene lugar todos los días. Lo restringido al tiempo festivo, lo tiene al alcance todos los días el rico. Tal vez se trate, como han dicho algunos, de un rico saduceo que considera que su riqueza es la bendición de Dios para su vida. Por ser saduceo, no cree en el más allá y, por tanto, debe disfrutar de esta bendición en el más acá. Para los saduceos, Dios premia a los buenos y castiga a los malos en vida.

Con esta descripción se presenta a un rico que está en lo más alto de la escala social, muy distante por supuesto de la audiencia que tenía Jesús normalmente: gente de pueblo, campesinos, etc.

[20]*Un pobre llamado Lázaro estaba echado delante de la puerta, cubierto de llagas;* [21]*habría querido llenarse el estómago con lo que caía de la mesa del rico.*

La presentación del pobre se hace de modo paralelo a la del rico. El texto griego coincide hasta en las palabras:

anthrôpos hombre	*tis* cierto	*ên* había	*plousios* rico
ptôkhós un pobre	*tis* cierto		*onómati ládsaros* de nombre Lázaro

La presentación del primer hombre termina diciendo que es rico; la del segundo empieza resaltando que es pobre (un pobre). El primero no tiene nombre, el segundo tiene nombre propio: se llama Lázaro, que significa "Dios ayuda" (*El[c]azar*). El rico está lleno de posesiones, el pobre está vacío, pero tiene un nombre que contiene una promesa (“Dios ayuda”).

Lázaro es un pobre (en griego, *ptôkhós,* palabra derivada del verbo *ptôssô* yo me agacho, me inclino; *ptôkhós* es alguien que va con la cabeza baja, que pide limosna; de ahí mendigo, tan pobre que necesita de la ayuda de los otros para sustentarse. Esta palabra aparece 30 veces en los sinópticos; de éstas, 10 en el Evangelio de Lucas, de las que 5 va acompañada de otras palabras a las que el término se asocia semánticamente como “cautivos, ciegos y oprimidos (4,18-19; cf. Is 61,1-2), los que pasan hambre y lloran (6,20; cf. Mt 5,3-6), ciegos, leprosos, sordos y muertos (Lc 7,22; cf. Mt 11,5), lisiados, cojos y ciegos (Lc 14,21) a los que hay que invitar cuando se de un banquete en lugar de

a los parientes y vecinos ricos (Lc 14,13); Además de en la primera bienaventuranza, dirigida a los discípulos, *ptôkhós* se dice de una viuda necesitada "que era *pobre* y echaba unos cuartos en el cepillo, mientras los ricos echaban grandes donativos" (Lc 21,3; cf. Mc 12,42-43).

La palabra *ptôkhós*, por tanto, designa a una persona que no tiene recursos materiales y que, por ello, tiene que vivir de la limosna de otros: un mendigo.. Nunca se utiliza en sentido figurado.

La situación del mendigo Lázaro es extrema, por la descripción que se nos da de él y por el contraste que ofrece con la situación del rico:

-El rico está vestido de púrpura y lino/ Lázaro, cubierto de llagas. Nada se dice del vestido de Lázaro; parece como si las llagas fuesen su vestido.

-El rico está dentro de la casa/ Lázaro fuera/ en el portal.

El rico y el pobre están cerca, pero separados por una puerta. La puerta marca la barrera entre ambos, la frontera entre las élites y los que no cuentan: los mendigos. La puerta puede servir para dejar entrar (abrir) o para impedir entrar o salir (cerrar), según esté abierta o no. El relato no nos dice nada al respecto. ¿Utilizará el rico la puerta para llegar en ayuda de Lázaro?

-El rico banquetea todos los días espléndidamente/ Lázaro habría querido llenarse el estómago (en griego, *khortadsô*= saciarse de comida) con lo que caía de la mesa del rico. Esta frase puede referirse a las migajas de pan que los comensales utilizaban para limpiarse las manos, a manera de servilleta; se limpiaban las manos con pan y lo echaban debajo de la mesa.

Las diferencias entre ambos personajes son extremas y reflejan el esquema de una sociedad dividida en ricos y pobres que se encuentran próximos unos de otros, pero separados (dentro y fuera de la casa).

En aquella sociedad agraria era inútil pensar en un ideal de igualdad; cuando más, el rico daba limosna o daba trabajo; pero la relación, en todo caso, era de sumisión y dependencia de uno al otro, fuese rico dadivoso o patrono.

[21b]*por el contrario, incluso se le acercaban los perros para lamerle las llagas*.

Los perros que se acercan para lamerle las llagas no son animales domésticos, sino perros callejeros, semisalvajes, verdadera plaga del mundo antiguo. En 1Re 14, 9-12, el profeta Ajías profetiza contra el rey Jeroboán y le dice: "Te has portado peor que tus predecesores, haciéndote dioses ajenos... por eso yo voy a traer la desgracia a tu casa: exterminaré a todo israelita que mea a la pared, esclavo o libre y barreré tu casa a conciencia, como se hace con el estiércol. A los tuyos que mueran en poblado los devorarán los perros y a los que mueran en descampado los devorarán las aves del cielo. Lo ha dicho el Señor" (cf. 1Re 16,4; 21,23.24). De Josafat se dice: "Llevaron al rey a Samaría, y allí lo enterraron. En la alberca de Samaría lavaron el carro; los perros lamieron su sangre, y las prostitutas se lavaron en ella, como había dicho el Señor" (1Re 22,37-38; cf. también 1 Re 21,19).

A pesar de que los perros se acercaban para lamerle las llagas, a Lázaro se le sigue describiendo totalmente pasivo: no hace otra cosa que estar echado en el portal; estar echado (en griego, *ebéblêto*) es un verbo derivado de *ballô*, que se emplea para indicar una persona afligida, postrada, paralizada, alguien que ha sido arrojado o echado fuera.

No sólo no actúa, sino que tampoco habla. Lázaro es pobre, mendigo, está echado y ni siquiera pide. Es lo menos que podría hacer. Desde el punto de vista religioso, se le puede considerar también impuro, por las llagas que tiene. Los perros callejeros, animales también impuros, se le acercan.

Lázaro podía ser algún hijo desheredado, o tal vez un campesino que se había ido a la ciudad a la búsqueda de trabajo para salir de la miseria del campo; de no encontrarlo, se habría visto dispuesto a mendigar.

La parábola presenta una escena bastante poco real, ya que este tipo de personas con frecuencia se encuentra en las afueras o a las puertas de las ciudades, pero en modo alguno a las puertas de las casas de los ricos. Los personajes de esta parábola son, como en tantas otras, personajes extremos.

Los oyentes, a pesar de todo, esperan que el rico ponga remedio a esa situación, ya dándole de comer lo que caía de su mesa, ya dándole trabajo.

Pero el relato de la vida de ambos acaba aquí.

2ª sección

[22]*(Sucedió que) se murió el pobre y los ángeles lo reclinaron a la mesa al lado de Abrahán* (lit.: *fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán*).

Por estar en el portal de la casa, el oyente de la parábola se ha hecho tal vez la idea de que el pobre iba a entrar o el rico iba a salir para que se produjese el encuentro entre ambos. Sin embargo, la narración toma otro curso.

Con la muerte del pobre, toda relación entre ambos queda suspendida. Incluso muerto, Lázaro aparece totalmente pasivo: *los ángeles lo reclinaron a la mesa al lado de Abrahán.*

En primer lugar debemos observar que la parábola no alude al entierro del pobre; aunque tampoco dice que no fuese enterrado, por lo que debe suponerse. La falta de enterramiento se consideraba un escándalo y una maldición no sólo en el Judaísmo, sino en el Mediterráneo antiguo en general. Lázaro es llevado directamente al seno de Abrahán. La expresión indica el lugar de honor en el banquete

[22a]*Se murió también el rico, y lo enterraron*

Del rico se dice expresamente que lo enterraron. La vida del rico termina con su entierro. Es importante hacer notar esto, porque indica que su vida entera estuvo marcada por el favor y la bendición de Dios. Su vida de lujo y comodidad culminó con un honorable enterramiento; ninguna desgracia le ocurrió que pueda ser interpretada como un acto de juicio y condena de parte de Dios.

Los dos mueren. Pero la descripción de la muerte es claramente diferente en ambos, invirtiendo su estado.

-Si antes se había hablado primero del rico y después del pobre (*había un hombre rico... un pobre*); ahora muere primero el pobre, después el rico.

-El destino del pobre se describe: *fue llevado al seno de Abrahán*; la muerte del rico simplemente se constata: *fue enterrado*; no se da pista de su estado después de la muerte.

-El pobre está ahora dentro: al lado de Abrahán; el rico está fuera: *enterrado*.

[23]*Estando en el lugar de los muertos, en medio de tormentos, levantó los ojos, vio de lejos a Abrahán con Lázaro, echado a su lado...*

Un nuevo contraste: el rico está en el lugar de los muertos; Lázaro, en el seno de Abrahán. La separación que tenían en vida, continúa después de la muerte. El rico ve a Abrahán de lejos con Lázaro, pero está en medio de tormentos; el pobre está con Abrahán. Aunque separados, cada uno puede ver el estado en que se encuentra el otro, lo que aumenta el sufrimiento del rico.

El rico además conoce el nombre de Lázaro (*vio de lejos a Abrahán con Lázaro*). Su nombre se cita, porque Dios ha cumplido su promesa, aunque un poco tarde: después de la muerte, Dios ha ayudado (*el-azar*) a Lázaro, al fin.

¿Por qué han ido a parar cada uno a un lugar diferente? ¿Por no haber socorrido el rico a Lázaro, por no haberle dado hospitalidad? No se dice. La hospitalidad es tan importante para los judíos que Abrahán dejó de estar con Dios para atender a los extranjeros que se le habían presentado (cf. Gen 18,1-3: "El Señor se apareció a Abrahán junto al encinar de Mambré, mientras él estaba sentado a la puerta de la tienda, porque hacía calor. Alzó la vista y vio a tres hombres de pie frente a él. Al verlos, corrió a su encuentro desde la puerta de la tienda y se prosternó en tierra, diciendo...". De donde se sigue que la hospitalidad es más grande que honrar la presencia de Dios (o *Shekinah;* cf. Midrash sobre los Salmos 18.29.

[24]*y lo llamó: -Padre Abrahán, ten piedad de mi; manda a Lázaro que moje en agua la punta de un dedo y me refresque la lengua, que padezco mucho en estas llamas.*

Por primera vez en el relato el rico trata de salvar la sima que hay entre él y Lázaro. Se dirige a Abrahán, porque Abrahán es el modelo de hospitalidad. El rico da dos órdenes: *ten compasión de mi* y *manda a Lázaro...* Los ricos actúan siempre dando órdenes para ser obedecidos. No se pregunta por qué está entre llamas. Ahora sabemos que el rico conocía a Lázaro, pues lo cita por su nombre; no se trataba de un mendigo anónimo para él. Además si Abrahán es su padre, también lo es de Lázaro, por lo que el rico debía haberlo reconocido en vida como un hermano; en realidad eran hermanos, hijos de un mismo padre: Abrahán.

Habiendo perdido su puesto de honor, el rico pide que Lázaro alivie, aunque sea por un solo momento, su miserable situación. El pobre, como es habitual, permanece pasivo. La súplica se dirige a Abrahán, no a Lázaro. Ni siquiera pide un vaso de agua que no se le niega a nadie; sólo mojar en agua la punta de un dedo para que le refresque la lengua. Pero así como Lázaro en vida no recibió ni siquiera lo que caía de la mesa del rico, ahora el rico no recibirá ni siquiera el frescor del dedo de Lázaro mojado en agua para refrescar la lengua.

Al parecer, en el más allá Lázaro tiene agua fresca; el rico, sin embargo, está entre llamas. El rico pide que Lázaro moje en agua la punta de un dedo, dato que contrasta con la abundancia que tenía en vida (banquetes: pan / carne / agua / vino). El rico nadaba antes en la sobreabundancia, ahora se halla en la más extrema indigencia.

[25]*Pero Abrahán le contestó: -Hijo, recuerda que en vida te tocó a ti lo bueno y a Lázaro lo malo; por eso ahora éste encuentra consuelo y tú padeces.* [26]*Además, entre nosotros y vosotros se abre una sima inmensa, así que, aunque quiera, nadie puede cruzar de aquí hasta vosotros ni pasar de ahí hasta nosotros.*

Que Dios premia a los buenos y castiga a los malos en la otra vida es doctrina farisea; Jesús, sin embargo, ha proclamado su bienaventuranza para los pobres en esta vida, en esta tierra (Lc 6,20).

Ahora se pone en contraste el antes y el después. La situación de ahora es la contraria de ayer. Antes los separaba una puerta, ahora un abismo. La puerta era franqueable, el abismo no.

La separación entre el rico y el pobre es ya definitiva. La situación dentro-fuera, ahora-antes que ha existido a lo largo de la parábola se confirma como definitiva y sancionada por Dios: *se abre una sima inmensa* en griego *estêriktai*, pasivo teológico, *está abierta* (por Dios) *una sima inmensa*.

El rico, que en vida no había dado ningún paso para encontrarse con Lázaro, quiere que éste cruce ahora la sima inmensa que hay entre ambos. Pero él no da ni siquiera con el deseo un paso.

La parábola mantiene que las divisiones en la otra vida son una réplica de las de ésta, pero éstas no son resultado de la voluntad divina, sino de la falta de sensibilidad

humana. Si el rico hubiese franqueado la puerta, su destino *post mortem* hubiese sido diferente.

Esta parábola, dirigida a los fariseos, muestra la mentalidad farisea respecto al más allá. Jesús es un excelente pedagogo que toma siempre como punto de partida la situación de los destinatarios de sus parábolas, partiendo siempre de su lenguaje e ideas.

Segunda parte

La parábola -que comenzó en el más acá y pasó a describir la situación en el más allá del rico y Lázaro-, vuelve de nuevo a la tierra. Si la situación de Lázaro y el rico son ya de por sí irremediables, no lo es todavía la de los cinco hermanos del rico.

---

[27]El rico insistió: -Entonces, padre, por favor, manda a Lázaro a casa de mi padre, [28]porque tengo cinco hermanos: que los prevenga, no sea que acaben también ellos en este lugar de tormento.

El rico cambia de método. Antes daba ordenes, ahora simplemente suplica a Abrahán para que envíe a Lázaro a casa de su padre y avise a sus cinco hermanos, no sea que acaben también ellos en este lugar de tormento. El rico piensa en términos de familia solamente: su padre y sus cinco hermanos; quiere salvar a los de su clase de un desastre como el que padece.

En total son seis hermanos, o lo que es igual una serie incompleta, una familia incompleta: Lázaro haría el de siete; Lázaro es hijo de Abrahán también y, por tanto, hermano del rico. Pero no es tenido como tal por el rico.

En el evangelio de Juan se habla de seis tinajas de agua -lo incompleto por ineficaz, porque estaban vacías (Jn 2,6); otras veces lo incompleto es aquello que espera y anuncia lo completo: así "la hora sexta" describe la entrega de Jesús en su aspecto de muerte (Jn 19,34), pero que ha de culminar en la resurrección; "el día sexto" es el de la actividad de Jesús, que ha de terminar con la creación del hombre (Jn 12,1). las seis fiestas que aparecen en el evangelio de Juan anuncian la pascua definitiva, en la que se comerá la carne del cordero de Dios (19,28-30) (cf. J. Mateos-F. Camacho, Evangelio, figuras y símbolos, Córdoba, El Almendro, pág. 86).

[29] Abrahán le contestó: -Tienen a Moisés y a los Profetas, que los escuchen.

Abrahán le responde no haciendo caso a su súplica y dando una orden: *que escuchen a Moisés y a los profetas*. Es un mandato que hay que cumplir para no caer en el lugar de tormento. Dt 15,4-5 dice así: “Es verdad que no habrá pobres entre los tuyos, porque te bendecirá el Señor, tu Dios, en la tierra que el Señor, tu Dios, va a darte para que la poseas en heredad, a condición de que obedezcas al Señor, tu Dios poniendo por obra este precepto que yo te mando hoy”.

[30]El rico volvió a insistir: -No, no, padre Abrahán, pero si uno que ha muerto fuera a verlos, se enmendarían.. [31]Abrahán le replicó: -Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, no se dejarán convencer ni aunque uno resucite de la muerte.

El rico cree que Abrahán ha perdido los papeles y no sabe que hay que emplear otros métodos con su familia: pide un privilegio, un tratamiento especial para los suyos, algo que se salga de lo común. La élite requiere métodos especiales. El rico representa a la clase dirigente que se desentiende del pueblo. Para el rico no basta con las Escrituras, sino que hay que enviar a Lázaro personalmente. Pero Abrahán no accede. El rico que no acertó a considerar a Lázaro en vida hermano y familiar (hijo de Abrahán como él), ahora no acierta a oír a Abrahán. Sus palabras no le parecen ni convincentes ni adecuadas. Sigue pidiendo señales que no se le van a dar.

Esta parábola pone de relieve la sima inmensa que existe entre ricos y pobres ya en esta tierra; viven juntos, separados solamente por una puerta que nunca llega a abrirse; unos lo tienen casi todo y otros no tienen nada. La riqueza -en cuanto acumulada y fuente de desigualdad social- lleva al Hades, porque o procede de injusticia o lleva a la injusticia y a la desigualdad. Lázaro es la imagen de la sistemática opresión y destrucción de vida llevada a cabo por los ricos.

Lo que se condena en la parábola no es la riqueza en sí, sino la riqueza en cuanto que genera clases sociales extremas y antagónicas con una puerta como barrera entre ellas, sin posibilidad de reconocer en los otros al hermano, hijo de un mismo padre, Abrahán.

Los fariseos, a quienes va dirigida la parábola, no han hecho caso de la enseñanza de la Escritura que se precian de observar. Pretendiendo ser fieles a la ley, descuidan lo principal: el amor a los demás (Lc 11,42). Los fariseos (=los cinco hermanos que han quedado en la casa) no hacen caso del AT que, especialmente a través de los profetas, denuncia la opresión de los pobres.

III. LA PARÁBOLA DEL FARISEO Y EL RECAUDADOR

Lc 18,9-14

Texto

9 Refiriéndose a algunos que estaban plenamente convencidos de estar a bien con
Dios y despreciaban a los demás, añadió esta parábola:
10 -Dos hombres subieron al templo a orar. Uno era fariseo, el otro recaudador. 11 El
fariseo se plantó y se puso a orar para sus adentros: "Dios mío, te doy gracias de no ser
como los demás hombres: ladrón, injusto o adúltero; ni tampoco como ese recaudador.
12 Ayuno dos veces por semana y pago el diezmo de todo lo que gano. 13 El recaudador, en
cambio, se quedó a distancia y no se atrevía ni a levantar los ojos al cielo; se daba golpes
de pecho diciendo:
"¡Dios mío, ten piedad de este pecador!"
14 0s digo que éste bajó a su casa a bien con Dios y aquél no. Porque a todo el que
se encumbra, lo abajarán, y al que se abaja, lo encumbrarán.

Comentario

La mayor parte de las parábolas de Jesús tiene como telón de fondo la vida de las aldeas de Galilea y refleja distintas experiencias de vida del campesinado. Solamente unas pocas se salen de este marco. Una de éstas es la del *fariseo y el recaudador* que se sitúa en contexto urbano y, más en concreto, en el mismo corazón de la ciudad de Jerusalén: el templo.

En la parábola aparecen dos personajes: uno, el fariseo, que se cree justo, pero no resulta serlo; otro, el recaudador, que no lo es, pero vuelve a casa justificado.

Esta parábola va dirigida, como se dice al principio, a los discípulos, algunos de los cuales “estaban plenamente convencidos de estar a bien con Dios y despreciaban a los demás”. Quienes actúan así participan de la actitud e ideología fariseas, emitiendo un

doble juicio: 1) sobre sí mismos, estando plenamente convencidos de estar a bien con Dios; 2) sobre los demás, a quienes consideran seres despreciables. Esto les lleva a centrarse en ellos mismos.

La parábola da respuesta a esta pregunta: ¿Qué actitud hay que adoptar ante Dios?

Los personajes de la parábola

Los personajes de la parábola son dos: el fariseo y el recaudador, diametralmente opuestos el uno al otro, como suele suceder en tantas otras parábolas del evangelio.

Pero comentemos paso a paso la parábola.

[10]Dos hombres subieron al templo a orar. Uno era fariseo, el otro recaudador.

La parábola presenta a dos hombres que suben al recinto del templo a orar, posiblemente a la hora de uno de los dos sacrificios del día, tal vez en el de la tarde. Después de la ofrenda del sacrificio vespertino y mientras se quemaba el incienso, los judíos oraban reunidos en el atrio del templo.

Al principio se nombra primero al fariseo y después al publicano; este orden se invertirá al final, donde el publicano pasa a primer término y el fariseo al último: "os digo que éste (el publicano) bajó a su casa a bien con Dios y aquél (el fariseo) no", según este esquema:

fariseo
publicano
éste
aquél

Según este esquema, el publicano aparece en el centro de atención.

La ubicación de ambos en el recinto del templo es importante, porque el templo era el lugar propicio para obtener la purificación y redención de los pecados. Junto con la Torá, que daba soporte ideológico al papel del templo dentro del pueblo y explicaba la naturaleza de las obligaciones hacia él, el templo dominaba la vida del pueblo, tanto de Galilea como de Judea. La influencia y atracción del templo se extendía incluso más allá de las fronteras de Palestina llegando a toda la Diáspora, como lo mostraba claramente la obligación del pago del impuesto al templo por parte de los judíos de la diáspora. Pagar ese impuesto se había convertido en tiempos de Jesús en un acto de devoción hacia el templo, porque éste hacía posible que los judíos mantuviesen una relación saludable con Dios que había dado la existencia al pueblo y los había convertido en una gran nación.

[El pago del impuesto se consideraba, por tanto, no un don o contribución que los judíos hacían al templo, sino un modo de cancelar la inmensa deuda contraída por el pueblo para con Dios. Al mismo tiempo era el modo de asegurarse el favor de Dios en orden a obtener dones de Dios, como por ejemplo, una buena cosecha para el año siguiente; no contribuir económicamente a la tarea de mantenimiento del templo podía producir calamitosas consecuencias, pues Dios castigaría a quien no lo hiciera. Ésta era la ideología que los fariseos trataban de inculcar al pueblo.

Este sistema de tributación beneficiaba directamente al templo e indirectamente a la ciudad. En todo caso eran las élites sacerdotales o laicas (sumos sacerdotes, saduceos y fariseos) quienes, gracias a estos ingresos de los judíos de Palestina y de la Diáspora, consolidaban su poder frente al resto de la población. Incluso aunque los campesinos tuviesen que empobrecerse a costa de pagar este impuesto, deberían hacerlo; si no contribuían, eran denigrados y estigmatizados socialmente por los fariseos; a toda esta

gente que no cumplía sus obligaciones para con el templo se les denominaba *ʿam- ha-ᶜaretz*, gente de la tierra (= chusma).

En tiempos de Jesús, Palestina estaba sometida a un duro sistema de impuestos. Había que pagar a los romanos impuestos de peaje (puesto de los arbitrios) y de tierra (contribución rústica y urbana).

Estos impuestos no revertían en bien del pueblo, sino que iban directamente a parar a las arcas romanas. Ahora bien, este cobro de impuestos no lo hacían los romanos directamente, sino indirectamente, adjudicando puestos de arbitrios y aduanas a los mejores postores, que solían ser gente de las élites urbanas o aristocracia. Estas élites, sin embargo, no regentaban estas aduanas, sino que, a su vez, dejaban la gestión de las mismas a gente sencilla, que recibía a cambio un salario de subsistencia. Los recaudadores de impuestos practicaban sistemáticamente el pillaje y la extorsión de los campesinos. Debido a esto, el pueblo tenía hacia estos cobradores de impuestos la más fuerte hostilidad y eran odiados por todos, por ser colaboracionistas con el poder romano. La población odiaba a estos recaudadores, que eran considerados con frecuencia como ladrones. Tan desprestigiados estaban que, por ejemplo, no podían ser admitidos en la *haburá* (comunidad judía) y se consideraba que ni siquiera podían obtener el arrepentimiento de sus pecados, pues para ello tendrían que restituir todos los bienes extorsionados, más una quinta parte. Y como éstos trabajaban siempre con público diferente, se consideraba que era imposible que pudiesen restituir lo robado a quienes habían extorsionado. Se cree que estos recaudadores eran arrendatarios extraídos de un bajo nivel social, que, por lo común, no encontraban otro empleo, llevando a cabo la tarea de recabar impuestos para otros arrendatarios más ricos. Esto hace pensar que el recaudador de la parábola era un blanco fácil de los ataques del fariseo, pues era pobre, socialmente vulnerable, virtualmente sin pudor y sin honor, un paria considerado como extorsionador y estafador y un adúltero de la ley divina.

Además de este impuesto para el poder romano, existían diversos impuestos que tenían la finalidad de contribuir al mantenimiento del templo y de su personal, que eran presentados bajo forma de obligación religiosa.

En realidad había que pagar tres tipos de tasas diferentes al templo:

1) la anual u oferta de los primeros frutos, probablemente del 1 al 3% de los producido;

2) el primer diezmo anual, para mantener a los sacerdotes y levitas del templo y

3) el segundo diezmo, que se utilizaba con fines diversos, durante el ciclo de seis años entre años sabáticos.

El total del producto del campo que había que pagar estaba, por tanto, entre el 21 y el 23 por ciento. Dado que la economía de muchos campesinos se desenvolvía a nivel de subsistencia, la suma total de las obligaciones religiosas en cuestión de impuestos era muy elevada. Pero las autoridades religiosas no estaban dispuestas a disminuir la carga y perder los privilegios.

La combinación del sistema de impuestos del templo y de los romanos hacía que los campesinos se viesen cada vez más postergados, no pudiendo en muchos casos atender estas obligaciones.

Aunque el pago del impuesto a los romanos no se podía eludir, pues estaba respaldado por el ejército, sí se podía evadir el del templo, aunque a cambio de afrontar el ostracismo social y ser envilecidos por las autoridades del templo. El número de los que se negaban a pagar estos impuestos al templo era muy numeroso

Los fariseos se mostraban arduos defensores de este impuesto y participaban activamente a través de las sinagogas en la tarea ideológica de convencer al pueblo para que cumpliese esta obligación.

En la parábola se muestra claramente el énfasis que pone el fariseo en pagar el diezmo de todo lo que gana, como muestra de estar a bien con Dios.

La escena de la parábola tiene lugar probablemente en uno de los atrios del templo, donde coinciden, aunque separados entre sí y del resto de la asamblea, los dos personajes.

Las razones que tiene el fariseo para colocarse aparte están relacionadas también con el tema de la pureza ritual: no quiere correr el riesgo de contraer impureza rozando el vestido de un *'am- ha-ᶜaretz*, esto es, uno de aquellos judíos ignorantes de la Ley que no observaban las reglas de pureza y no tenían escrúpulos en quedarse con el diezmo de la cosecha.

El recaudador se sitúa también a distancia, consciente de su impureza ritual, probablemente porque, de no ser así, le hubiera hecho el vacío el resto de los orantes. Colocándose lejos, evita ser avergonzado por los oficiales del templo.

Tanto el fariseo como el recaudador están situados aparte de la comunidad: el fariseo está por delante, el recaudador por detrás; uno se considera por encima de los demás; el otro es señalado como pecador por la comunidad.

[11]El fariseo se plantó y se puso a orar par sus adentros: "Dios mío, te doy gracias de no ser como los demás: ladrón, injusto o adúltero; ni tampoco como ese recaudador. [12]Ayuno dos veces por semana y pago el diezmo de todo lo que gano".

En la oración del fariseo aparecen cuatro verbos en singular y en primera persona: *eukharistô* te doy gracias; *ouk eimi* no soy; *nesteuô* ayuno; *apodekatô* pago el diezmo. El fariseo está centrado en sí mismo, en lo que hace. Sabe lo que no es, pero no sabe quién es en realidad. La parábola lo llevará a reconocer quién es el, precisamente no por lo que hace (ayunar, dar el diezmo), sino por lo que deja de hacer: relacionarse con los demás.

Por su forma, esta oración es de acción de gracias. En la Gemara (comentario a la Misná) se transmite una oración que ejemplifica el mandamiento de orar al entrar o salir de la *beth ha-midrash* casa de estudio o escuela judía. La Misná dice que el rabino al dejar la casa de estudio debe dar gracias; el Talmud refiere la oración que debe rezar: *"Te doy gracias, Señor, mi Dios, porque me has puesto con los que se sientan en la casa de estudio (beth ha-midrash) y no con los que se sientan en las esquinas de la calle (*para Rashi, éstos son tenderos o gente ignorante*). Yo me levanto temprano y ellos se levantan temprano, pero yo me levanto para (estudiar) las palabras de la Torá y ellos se levantan para charlas frívolas; yo trabajo y ellos trabajan, pero yo trabajo y recibo recompensa y ellos trabajan, pero no reciben recompensa; yo corro y ellos corren, pero yo corro para la vida del mundo futuro y ellos corren para el foso de la destrucción".*

La estructura de esta oración es semejante a la del fariseo. El Talmud no dice que el orante sea un engreído u ostentoso. El rabino da gracias a Dios, porque Dios lo ha bendecido, haciéndolo capaz de estudiar la Torá.

Una oración semejante aparece en la Tosephta (comentario a los profetas): *R. Judá dijo: uno debe proferir tres oraciones cada día: Bendito (sea el Señor) que no me hizo pagano, pues todos los paganos son nada delante de él (Is 40,17); bendito sea Él, porque no me hizo mujer, pues la mujer no tiene obligación de cumplir la Ley; bendito sea Él porque no me hizo un hombre ignorante, porque el ignorante no es precavido para evitar los pecados.*

En estas oraciones se marcan los límites de quién está dentro y quién está fuera del sistema. El fariseo da gracias porque no es como el resto, al que el mapa social considera *de fuera* del sistema, aunque llama la atención que se diga que va al templo a orar uno al que el sistema del templo considera excluido, un recaudador, ladrón por

excelencia, que no puede ser elegido como testigo en un juicio al igual que los pastores, ni pertenecer a la *haburá* o comunidad de judíos piadosos.

Con relación a lo que hace el fariseo hemos de notar que ayuna dos veces por semana y paga el diezmo de todo lo que gana. Hace, por tanto, más de lo que está mandado en la Torá. No se trata, como suele decirse, de una persona autosuficiente, arrogante o moralmente superior, sino de alguien que quiere ser piadoso y hace más de lo que requieren las exigencias del templo para con los que pertenecen al sistema. Su oración, por su forma y contenido, lo distingue como ideal de hombre piadoso.

El sistema del templo también indica cuál es el lugar para el recaudador: está a distancia, sin ni siquiera atreverse a levantar los ojos al cielo, postura habitual del orante judío. Pertenece al grupo de los que están fuera del sistema.

El recaudador ora de modo parecido a quien está de duelo: golpea su pecho; este gesto es señal de luto y de desesperanza (cf. Lc 23,48: a la muerte de Jesús "todas la multitudes que se habían reunido para ver el espectáculo, viendo lo que había ocurrido, fueron regresando a la ciudad, dándose golpes de pecho"). Está, además, separado del grupo de los que se reúnen para orar (=dar gracias). Su oración no es de acción de gracias, sino de súplica: "Ten piedad de mi, que soy hombre pecador". El recaudador conoce bien cuál es su sitio de acuerdo con el sistema del templo.

La intervención de ambos consta de dos elementos, aunque desiguales en extensión: la posición corporal y la oración que hacen. La postura del fariseo se describe brevemente, pero su oración es larga; la postura corporal del recaudador, por su parte, se describe minuciosamente, pero su oración es muy breve, sólo seis palabras.

El fariseo ayuna y paga el diezmo; y por medio de dos conjunciones comparativas se describe diciendo que no es como los demás ni como el recaudador. Por su parte el recaudador realiza dos gestos: 1) no se atrevió ni a levantar los ojos y 2) se daba golpes de pecho diciendo: ¡Dios mío, ten piedad de este pecador!

Hay que pensar que la actitud del fariseo es sincera y que el evangelista lo presenta como un justo auténtico, reconocido como tal en su ambiente. Se trata de un hombre piadoso, un hombre ideal, prominente entre los miembros de la congregación, porque encarna la meta de la obediencia a la Torá. Da gracias a Dios y cumple con creces los mandamientos de Dios, expiando vicariamente los pecados del pueblo. La oración condena el comportamiento injusto y recomienda una vida de acuerdo con la estricta moral farisea.

Pero su oración no es tan inocente. Lo que parecen tres clases diferentes de pecadores a las que él alude (ladrón, injusto, pecador) se puede entender como tres modos de describir al recaudador. La expresión griega *ê kai hôs "*ni como" conecta términos semejantes. Así la condena del pecado se convierte en denuncia del pecador. El fariseo avergüenza públicamente al recaudador, y consiguientemente, cuestiona su derecho a estar cerca de la congregación de los reunidos para orar. De este modo proclama su honor e invita a la comunidad a separarse de él y, consiguientemente, a echarlo fuera.

La oración del fariseo muestra que cumple mucho más de lo que está mandado: La Torá prescribe ayunar el día de la expiación (*Yom kippur*) (Lv 16,29-31; cf. 23,27.29.32; Nm 29,7) y posiblemente en algunas otras contadas ocasiones (Neh 9,1; Est 9,31; Zac 8,19). Pero este fariseo, al igual que los de su grupo, ayuna dos veces a la semana: lunes y jueves. Según una tradición judía tardía, el jueves subió Moisés al Sinaí y el lunes descendió, tras encontrarse con Yahvé.

No sólo ayuna más de lo mandado, también con relación al pago del diezmo cumple más de lo prescrito. El libro del Deuteronomio (14,22-23) manda pagar solamente el

diezmo del trigo, del mosto y del aceite y de los primogénitos de reses y ovejas; el fariseo, sin embargo, paga el diezmo de "todo lo que posee".

[13]El recaudador, en cambio, se quedó a distancia y no se atrevía ni a levantar los ojos al cielo; se daba golpes de pecho diciendo: "¡Dios mío, ten piedad de este pecador!"

La acción del recaudador se describe por tres verbos en tercera persona puestos en boca del narrador: "se quedó a distancia y no se atrevía ni a levantar los ojos al cielo; se daba golpes de pecho". Su oración es mucho más breve que la de fariseo: "Dios mío, ten piedad de este pecador".

El recaudador reconoce con gestos y palabras que es pecador y en esto consiste su oración.

La actitud del recaudador, que se queda a distancia, se caracteriza negativamente por un gesto que no se atreve a hacer (levantar los ojos) y positivamente por otro que hace (se daba golpes de pecho).

Este recaudador no es un funcionario de Roma, sino un judío a quien se le ha subarrendado un puesto de aduana a cambio de un salario de subsistencia, como ya se ha dicho.

No es de extrañar que si ésta era su procedencia social, no se atreviese a levantar los ojos y se diese golpes de pecho, señal de extrema pena y angustia.

¿Por qué se da golpes de pecho? El pecho es la sede del corazón, la fuente del mal y del pecado. El recaudador no necesita enumerar una lista de pecados, como el fariseo lo hace de virtudes, porque éste ya lo ha hecho por él. Golpearse el pecho se ha entendido como gesto de contrición o arrepentimiento (así aparece en textos cristianos a partir del s. IV. El mismo valor tiene en un texto judío tardío (Midrash Qohelet 7,2, citado por Billerbeck, II, p.-247) y en la novela judeo-helenística de José y Aseneth (10,1.15). Pero este gesto hay que entenderlo en el mundo bíblico, judío y helenístico, como se ha dicho con anterioridad, como expresión de una emoción intensa y terrible provocada por un duelo o por una situación desesperada. De ahí que este gesto haya que entenderlo también como expresión de desesperación, unida a lamentaciones. El profeta Nahún (2,8) relata cómo las esclavas se golpeaban el pecho cuando se llevaban prisionera a su señora.

Levantar los ojos al cielo es un gesto que se hace cuando se ora y así aparece en el Nuevo Testamento (Mc 6,41; Jn 11,41; 17,1; Mc 7,34).

Pero este gesto tiene significado también fuera de contexto de la oración. Así en Henoc 13,5 se dice que los vigilantes "no podían hablar ni siquiera levantar los ojos al cielo, pues les daba vergüenza de su pecado y de su condenación". Flavio Josefo (Ant. XI, 143) cuenta cómo Esdras, en una situación en la que los responsables del pueblo se hicieron culpables de un grave crimen, se avergonzó de mirar al cielo. Si el publicano rehúsa hacer este gesto es que tiene conciencia de su estado de pecador.

La oración del publicano es extremadamente breve. Se ha querido ver en ella una alusión al Salmo 51, aunque es difícil atribuir al publicano el sentimiento de profunda contrición que se desprende del salmo. En todo caso de ella se desprenden tres cosas:

1) Que el publicano es perfectamente consciente de su estado de pecador.
2) Que pide socorro.
3) Y que su desesperanza no es total, porque de otro modo no se dirigiría a Dios.

En síntesis: por su comportamiento y palabras, el publicano manifiesta que asume su condición de pecador.

Pero, a diferencia de Zaqueo (Lc 19,8), el publicano no dice una palabra de su intención de reparar las injusticias cometidas. El silencio del narrador en este punto es, sin duda, significativo, dada la importancia que tenía la reparación para obtener el arrepentimiento y el perdón. Según la Misná, el *Yom kippur*, es decir, el día del perdón, la

institución más eficaz para la expiación y perdón de los pecados del mundo judío, no puede borrar las faltas cometidas contra el prójimo sin reparación y reconciliación previa. Sorprende en nuestra parábola que el perdón se le conceda al pecador sin que éste haya cumplido las condiciones habitualmente requeridas.

[14]Os digo que éste bajó a su casa a bien con Dios y aquél no. Por que a todo el que se encumbra, lo abajarán, y al que se abaja, lo encumbrarán.

Ambos, el fariseo y el recaudador, dejan el templo y vuelven a sus casas. Dejan el espacio religioso para volver al espacio secular y el narrador de la parábola hace notar que el recaudador bajó a su casa a bien con Dios (dediakaiomenôs) y el fariseo no.

Aquí entra el factor sorpresa que hay en tantas parábolas: ¿Qué es lo que ha ido mal? ¿Qué señal de arrepentimiento ha mostrado este recaudador? ¿Ha hecho algo para reparar o devolver lo robado, como hizo Zaqueo (Lc 19,1-9)? ¿Por qué termina así la parábola, si el recaudador no hace realmente nada, ni se compromete a nada y el fariseo no tiene de nada de que arrepentirse? La parábola ha sido considerada una relato ejemplar, pero en realidad aquí no se recomienda ser ni como uno ni como otro, sino que se muestran dos actitudes frente a frente.

Más bien el mensaje de la parábola es otro y sencillo: el mapa del sistema, que coloca a unos dentro y a otros fuera, no funciona, pues hay quien cree estar dentro y está fuera, y hay quien se cree excluido y está dentro. Algo semejante sucede en la parábola del samaritano.

En el relato se ha presentado al fariseo como un justo y ahora se dice que este justo no es reconocido; debe haber algo en él que resulte inaceptable a los ojos de Dios. Sin embargo, el recaudador, al que se nombra con un “ese” despectivo, no es en modo alguno despreciable.

¿Qué pecado ha cometido el fariseo? Tal vez solamente uno: mirar despectivamente al recaudador y a los pecadores que él representa. El fariseo se separa del recaudador y lo excluye del favor de Dios.

Dios, justificando al pecador sin condiciones, adopta un comportamiento diametralmente opuesto al que el fariseo le atribuía con tanta seguridad. El error del fariseo es el de ser “un justo que no es bueno con los demás”, mientras que Dios acoge graciosamente incluso al pecador. Esta parábola proclama, por tanto, la misericordia como valor fundamental del reino de Dios.

La parábola termina con una inversión inesperada: “al que se encumbra (el fariseo) lo abajarán, y al que se abaja, lo encumbrarán”.

Con su comportamiento el recaudador rompe todas las expectativas y esquemas, desafía la pretensión del fariseo, del templo con sus medios redentores y reclama ser oído por Dios, ya que no lo era por el sistema del templo y por la teología oficial, representada por el fariseo.

Las palabras de Jesús plantean a vez un abanico de preguntas: ¿Sobre qué base? ¿Por qué palabra? ¿Cómo puede Dios hablar fuera de los canales oficiales? Si el recaudador es justificado por una gracia tan imprevisible como ésta, ¿entonces quién no puede estar incluido? Y si los recaudadores y los pecadores se justifican en el mismo recinto del templo, ¿qué habrá que decir del sacerdocio del templo y de sus escribas que declaran que nada semejante es posible?

Si la interpretación de la parábola es ésta, entonces uno puede vislumbrar por qué Jesús fue estigmatizado como amigo de recaudadores y de pecadores y por qué fue crucificado finalmente por las élites de Jerusalén con la ayuda de los romanos y el pueblo.

LA PRAXIS CURATIVA DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Una salvación que se brinda a todos

(Publicado en la revista Éxodo, nº. 56 (Noviembre-Diciembre 2000, págs. 37-42)

Este artículo tiene por finalidad analizar los milagros de Jesús en el evangelio de Marcos, -en gran parte curaciones o exorcismos- con la finalidad de dar respuesta a tres preguntas: 1) dónde, 2) cuándo y 3) a quien cura Jesús o qué adversidades remedia. Respondiendo a estas cuestiones podremos determinar el alcance real de la acción de Jesús que sana y pone remedio a las enfermedades o males más diversos.

La geografía de los milagros de Jesús

La actividad de Jesús, que sana y remedia adversidades de todo tipo, se desenvuelve en el evangelio de Marcos en dos zonas geográficas antagónicas según las concepciones judías del tiempo: territorio judío y territorio pagano, que representan respectivamente al pueblo de Israel y a los paganos o gentiles. La línea divisoria entre ambas zonas la marca el lago de Genesaret: al oeste, territorio judío; al este, pagano. Diversas travesías de Jesús con los discípulos por el lago indican el paso de una zona a otra.

- *En territorio judío* tienen lugar doce milagros de Jesús, de los que once suceden en Galilea (norte del país) y sólo uno en Judea (al sur).

En Galilea actúa Jesús en la sinagoga de Cafarnaún expulsando de un hombre *un espíritu inmundo* (1,21b-28); en casa de Simón y Andrés cura a *la suegra* de aquél (1,29,31); en el mar *calma la tempestad* (4,35-5,1); en un lugar indeterminado de la orilla oeste del lago cura a *la hemorroisa* y reanima a *la hija de Jairo* (5,21-34); y, en un despoblado, *reparte* por primera vez *panes y peces* a la multitud (6,33-46). A veces el evangelista no indica el lugar exacto donde Jesús actúa como es el caso de la curación de *un leproso* (1, 39-45) o el de la curación del *niño epiléptico* (9, 14-29). La única curación obrada fuera de los límites de Galilea la realiza Jesús al salir de Jericó, a treinta kms. de Jerusalén, hecho no casual, pues esta ciudad fue la primera que conquistaron los israelitas, tras pasar el Jordán, en su éxodo hacia la tierra prometida. Jesús devuelve allí la vista a un ciego (8,22-26), antes de realizar su éxodo definitivo de la muerte a la resurrección que tendría lugar en Jerusalén.

- *En territorio pagano* tienen lugar cinco intervenciones de Jesus distribuidas de este modo: en la región de los gerasenos expulsa una legión de demonios de *un endemoniado*

(5,1-20); en la comarca de Tiro libera de un espíritu inmundo a *la hija de la sirofenicia,* (7,24-30); en la orilla este del mar cura a *un sordo tartamudo* (7,31-37); en un lugar desierto lleva a cabo *el segundo reparto de panes* (8,1-9) y en Betsaida devuelve la vista a *un ciego* (8,22-26).

Jesús elige, por tanto, como lugar privilegiado de sus milagros, en su mayoría curaciones y exorcismos, "la periferia" de Israel, la provincia de Galilea, en el norte, llamada despectivamente "Galilea de los gentiles o paganos", la región más alejada del influjo del templo y del sistema religioso judío asentado en Judea, en el sur. "Galilea de los gentiles" es casi exclusivamente el lugar de la actividad sanadora de Jesús, dando cumplimiento así a sus palabras: "No sienten necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; más que justos, he venido a llamar pecadores" (Mc 2,17), cuando le acusan de comer con recaudadores y descreídos.

La periferia del sistema judío se define de este modo como el lugar más apropiado para la actuación sanadora de Jesús. La salvación de Jesús se concentra en los márgenes de Israel, en lo que podríamos llamar la heterodoxia del sistema.

Dentro de Galilea, Jesús actúa remediando males en todos los ámbitos de la vida humana: en una sinagoga, espacio religioso, libera a un *hombre con un espíritu impuro* (1,21b-28); en una casa, lugar de la vida privada, cura a la *suegra* de Simón (1,29-31); en la puerta de la casa, ámbito de la vida pública, realiza *curaciones múltiples* (1,32-34), y en un despoblado tiene lugar el *primer reparto de panes y peces* (6,33-46) en rememoración del desierto, donde Dios dio de comer a su pueblo, pero en un nuevo éxodo que, a diferencia del primero, no va ya de Egipto a la tierra prometida, sino de Israel a la nueva tierra prometida. Israel se ha convertido, como Egipto, en tierra de opresión donde la enfermedad, el demonio, la muerte y el hambre campan a sus anchas, esclavizando al ser humano; Jesús llevará al pueblo en un nuevo éxodo a la nueva tierra prometida, esto es, a la vida sin semilla de muerte que anuncian y preconizan sus milagros, y que se manifiesta plenamente con la resurrección.

Vemos, por tanto, cómo la actividad taumatúrgica de Jesús, predominantemente curaciones o exorcismos, no tiene límites ni fronteras; Jesús actúa en territorio judío y pagano; dentro del país judío, además, no hay ningún espacio de la vida humana que le sea ajeno. La salvación de Jesús alcanza a todos: es universal; va dirigida a cualquier persona independientemente del sitio en que ésta se encuentre. La vieja división del mundo en judíos y gentiles o paganos ha terminado. Ya no hay dos, sino un solo mundo donde todos pueden beneficiarse de la salvación de Dios. Lejos del sistema judío (Galilea de los gentiles) o fuera (pueblos paganos) es posible la salvación... O mejor todavía, es precisamente en la periferia del sistema judío o fuera de él donde se manifiesta con fuerza el poder de Jesús que pone remedio a toda clase de males.

Convencido de que la nueva sociedad o reino de Dios no se implantará definitivamente mientras haya alejados y excluidos, Jesús centra su actividad en la zona geográficamente más alejada del templo de Jerusalén, corazón de la religiosidad judía*** , (coma) y en los hombres y mujeres excluidos del sistema judío por diversas razones.

Llama sorprendentemente la atención que, en el evangelio de Marcos, Jesús no cure a ningún enfermo, ni remedie ninguna necesidad en Jerusalén, tal vez por ser ésta el lugar de donde viene la oposición más fuerte a su doctrina liberadora, por hallarse en ella

el Templo y su aparato ideológico, que impiden la liberación del hombre. Tampoco verán los discípulos en el evangelio de Marcos a Jesús resucitado en Jerusalén; tendrán que desplazarse para ello a Galilea: "Y ahora, marchaos, decid a sus discípulos y, en particular, a Pedro: <Va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os había dicho>" (16,7).

El tiempo de los milagros de Jesús

Si analizamos cuándo tienen lugar los milagros de Jesús, sean exorcismos, curaciones, resurrección de muertos o "milagros de naturaleza", constatamos cómo el momento del día en que Jesús actúa con poder no es una indicación meramente cronológica, sino también teológico-simbólica. En los relatos de milagro se habla del "día" en general (2,1; 8,1), de un día concreto (el sábado, 1,21b) y del atardecer (4,35; 6,47), como tiempo en el que Jesús actúa con poder.

Combinando las indicaciones cronológicas con la actividad que Jesús realiza, se puede concluir lo siguiente: la actividad sanadora de Jesús (3,1-6) en sábado (tiempo sagrado) resulta provocativa para sus adversarios fariseos, hasta el punto de que, ya en el capítulo 6,1-6 del evangelio de Marcos, Jesús es rechazado en la sinagoga y en día de sábado: "Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa desprecian a un profeta". Y añade el evangelista: "No le fue posible actuar allí con fuerza; sólo curó a unos pocos postrados aplicándoles las manos. Y estaba sorprendido de su falta de fe". A partir de este momento, Jesús no vuelve a entrar más en las sinagogas judías, ni se alude en el evangelio a su actividad en sábado.

La nota polémica que puede observarse en este recorrido muestra que el evangelio de Marcos incluye una dura crítica de la sinagoga como institución y propugna una abolición del sábado, como tiempo sagrado; ninguna de las dos instituciones ayuda a la liberación del ser humano. El hecho de que la primera actuación de Jesús tenga lugar en sábado y en una sinagoga, donde expulsa el espíritu inmundo de un hombre (1,21-28) es significativo, pues supone la triste constatación de que en el lugar de los puros habita paradójicamente la inmundicia.

Tras las dos curaciones de Jesús en sábado (*hombre con un espíritu inmundo* y *suegra de Simón*), en esta primera jornada en Cafarnaún hay una intensificación o pluralización de su actividad: "caída la tarde, cuando se puso el sol (esto es, terminado el sábado, pues los judíos cuentan los días de sol a sol), le fueron llevando a todos los que se encontraban mal y a los endemoniados. La ciudad entera se agolpaba a la puerta y curó a muchos que se encontraban mal con diversas enfermedades y expulsó a muchos demonios; y no permitía a los demonios declarar que sabían quién era" (1,32-34).

Al terminar el sábado -tiempo sagrado- la actividad curativa de Jesús se multiplica para simbolizar su victoria contra las fuerzas del mal, que se muestran especialmente activas, según las creencias de la época, al caer el sol y comenzar la tiniebla de la noche. Así sucede en el resto del evangelio: al atardecer, una tempestad amenaza con hacer zozobrar la barca de los discípulos (4,35-5,20). La victoria relativa de Satán sobre Jesús tiene también lugar al atardecer, hora en que Jesús anuncia la traición de Judas (14,17) y también, al atardecer, se prepara José de Arimatea para colocar en el sepulcro el cuerpo

inerte de Jesús (15,42). Éste permanece en el sepulcro el día de descanso, el sábado, cumpliéndose así el propósito inicial engendrado por fariseos y herodianos de acabar con él (Mc 3, 6); pero el día primero de la semana, las mujeres reciben el anuncio de la resurrección. La salvación llega con la luz, "muy de mañana, recién salido el sol". El primer día de la semana, con la resurrección de Jesús, el cristiano tiene ya por seguro que la victoria contra los enemigos más abominables del hombre, la enfermedad y la muerte, representados por la tiniebla y la oscuridad del sepulcro, es ya posible.

Jesús ha puesto fin, de este modo, a la vieja división del tiempo en sagrado y profano; el sábado ha sido superado y ha comenzado ya un nuevo tiempo -todo sagrado- en el que se podrá hacer el bien los siete días de la semana, pues lo único realmente sagrado será el hombre al que hay que liberar de sus enfermedades, dolencias o privaciones, allí donde y cuando se le encuentre.

Los males que Jesús remedia

La acción salvadora de Jesús afecta a individuos y grupos humanos (discípulos o multitud), al cuerpo entero o a algunos de sus órganos más representativos (ojos, oídos, lengua, manos, pies o genitales):

- Cuatro milagros referidos por Marcos tienen por objeto los órganos de la vista, el oído o la lengua. De ellos, dos se realizan en territorio judío y dos en zona pagana. "Ojos, oído y lengua" son los órganos por donde entra (ojos y oídos) o se proclama el mensaje (lengua). "Ver y oír" definen los dos primeros tiempos del proceso de acercamiento del discípulo a Jesús que, en una segunda fase, tendrá que hablar, anunciando lo visto y oído, como el ex-endemoniado de Gerasa (5,20). A nivel simbólico, Jesús convierte a ciegos y sordos en testigos-creyentes y anunciadores del mensaje.

- En Marcos hay también cuatro relatos de posesión demoníaca, de los que dos tienen lugar también en territorio judío y dos en territorio pagano. La posesión demoníaca era, en aquella época, expresión de alienación mental, manifestación de las enfermedades de la mente humana. La victoria de Jesús sobre el mal (Satanás) es total; Jesús lo vence dentro y fuera de Israel, sanando no sólo el cuerpo, sino también liberando la mente esclavizada por los espíritus inmundos, figura de la ideología opresora y alienante de la sinagoga, como se deduce del hecho de que los únicos que aparecen tentando a Jesús a lo largo del evangelio de Marcos, además de Satanás en el desierto (13), son los fariseos, representantes de la ideología satánica (8,11; 10,2; 12,15).

-También se refieren en el evangelio de Marcos dos repartos (mal llamados *multiplicaciones*) de panes y peces: uno entre judíos y otro entre paganos. Se anuncia así el fin de la división de la humanidad en dos bloques y, con ello, el fin del privilegio de Israel: Jesús da de comer por igual a judíos y paganos. En él se manifiesta el amor universal de Dios que viene a curar no sólo la enfermedad, sino a remediar el hambre del pueblo y, a nivel simbólico, la falta de una enseñanza que lleve al pueblo a la vida. Por eso el evangelista dice antes de que Jesús de a repartir los panes que *estaban como ovejas sin pastor y se puso a enseñarles.* El verdadero alimento del pueblo es la palabra de Jesús y no la doctrina de los fariseos.

- Jesús obra dos milagros en el mar en favor de los discípulos, cuando éstos se dirigen hacia territorio pagano por orden suya. La misión de Jesús y sus discípulos apunta a los paganos; los discípulos, a instancia de Jesús, deberán cruzar a la otra orilla para anunciar el evangelio fuera de las fronteras de Israel. Como Jonás y, a pesar de su resistencia, tendrán que proclamar el perdón también a los enemigos del pueblo elegido, a los pueblos paganos, pues el Dios de Jesús es un Dios-Padre de todos, judíos y paganos.

- En el evangelio de Marcos se narra, por último, un solo caso de reanimación de un cadáver: la hija de Jairo que muere a los doce años. Este relato va unido al de la hemorroisa (mujer con desarreglo menstrual y, por tanto, estéril). Las dos pacientes son judías, pertenecen a Israel y están condenadas a la esterilidad o a la muerte, respectivamente. En ambos casos, Jesús hace posible la vida plena (cortando el flujo de sangre o devolviendo la vida), una vida que lleva consigo la fecundidad, que no pudo otorgarles la sinagoga, corazón del sistema judío, en cuyo seno la hemorroisa estuvo enferma sin remedio y la hija de Jairo se agravó tanto en su enfermedad que terminó muriendo.

En resumen, la actuación con poder de Jesús es universal; no tiene fronteras de religión o grupos étnicos. Mira al hombre, de cualquier sexo, edad o condición social. Va dirigida a individuos o grupos humanos; al cuerpo entero, a algunos de sus órganos más representativos, a su mente y a la totalidad de la persona; no se limita solo a curar la enfermedad física o psíquica, sino que remedia carencias (hambre) o salva de peligros (sucumbir en el mar).

Los milagros de Jesús son, por tanto, modelo de su actuación de cara a una sociedad dividida en clases antagónicas (judíos y paganos), que ha creado un mundo de marginación dentro del sistema (enfermos de todas clases, a veces, como el leproso, alejados no sólo de los hombres, sino también de Dios, por el mero hecho de ser enfermos), y que ha dejado fuera del alcance de la salvación a los paganos (excluidos del sistema religioso de Israel), dividiendo el tiempo en sagrado -durante el que, por estar dedicado a Dios, no se puede hacer el bien (3,1-6)- y profano.

Los milagros de Jesús anuncian una nueva sociedad en la que ya no hay judíos ni paganos, se pone fin a toda clase de enfermedad y marginación, y se hace de la humanidad dividida una humanidad unida que tiene a Dios por Padre, el nuevo nombre de Dios reivindicado por Jesús en la oración que enseñó a sus discípulos: el Padrenuestro.

Jesús y los excluidos del sistema

Pero si hay algo que llame realmente la atención es que la actividad taumatúrgica de Jesús va dirigida fundamentalmente a los excluidos del sistema con la finalidad de -sanándolos- integrarlos de nuevo en la sociedad. Jesús no quiere excluidos del pueblo ni pueblos excluidos.

Al *hombre con un espíritu inmundo* (1,21b-28), lo libera del mismo precisamente en la sinagoga, que aloja sorprendentemente espíritus inmundos dentro de ella y se muestra incapaz de expulsarlos; sano de mente, el hombre se librará en lo sucesivo de comulgar

con la ideología de una sinagoga que no había remediado su enfermedad y con cuya ideología se sentía vivamente identificado: "¿Qué tienes tú contra nosotros" (1,24), le dice a Jesús el hombre con el espíritu inmundo, confundiendo su yo individual con el de los letrados, únicos personajes a los que alude el relato.

A *la suegra de Pedro*, que yacía en cama con fiebre y, por tanto, incapaz para la acción, Jesús la levanta y ésta se pone a servirles, única actitud posible dentro de la comunidad (1,29-31).

Al *leproso* -excluido del pueblo y del culto por prescripción de la Ley mosaica- Jesús lo envía a los sacerdotes para que, certificando su curación, quede claro que la ley de lo puro e impuro (Lv 14) queda invalidada, pues margina, en nombre de un falso Dios, a los hombres más necesitados de atención. Como contrapartida por tan subversiva acción, dice el evangelista que Jesús "ya no podía entrar manifiestamente en ninguna ciudad". Por devolver purificado al leproso a la sociedad, Jesús queda excomulgado (1,45).

La *hemorroisa*, mujer impura -que llevaba doce años con un desarreglo constante- se libra de su hemorragia cuando, violando la ley que le prohibía tocar a nadie, se atreve a tocar a Jesús. Esta mujer no había encontrado remedio a su enfermedad en la medicina; más bien, su situación económica se había agravado hasta el punto de quedarse arruinada: "Había sufrido mucho por obra de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía sin aprovecharle nada, sino más bien poniéndose peor" (5,25). Atreviéndose a tocar a Jesús en contra de la ley termina su desarreglo menstrual, o lo que es igual, recupera su capacidad reproductora y generadora de vida. Esta mujer es figura del Israel marginado por la institución; enferma y estéril, accede a la salvación por la fe en el nuevo maestro que, al ser tocado por una mujer impura, no sólo no se contagia, sino que purifica a quien con tanta fe lo toca (5,24b-34).

Al *paralítico* inmovilizado, figura de la humanidad pecadora, le manda Jesús cargar con su camilla, y aquél -por su propio pie- se aleja a la vista de todos libre no sólo de enfermedad, sino también de sus pecados. La puerta de la casa de Israel, que impide a los paganos entrar, se ha abierto definitivamente gracias a Jesús. Éstos tendrán también acceso a la salvación, aunque para ello haya habido que destechar el techo de la casa (2,1-12). Los judíos dejan de ser obstáculo para el acceso de los paganos a Jesús.

Al *hombre del brazo atrofiado*, incapacitado para el trabajo y, consiguientemente, parado y desarraigado social, Jesús le restituye la fuerza del brazo ante el escándalo de los fariseos presentes que no le perdonan que lo haya curado en sábado; en premio por esta buena acción, fariseos y herodianos, formando una extraña alianza, deciden acabar con Jesús (3,1-6).

A *la hija de Jairo*, muerta a los doce años, edad hábil para el matrimonio, Jesús la devuelve a la vida y a sus padres, capacitándola para contraer matrimonio; es significativo que sea precisamente un jefe de sinagoga, de nombre Jairo (nombre hebreo que significa "que Yahvé resplandezca") quien, dejando la sinagoga, salga al encuentro de Jesús y creyendo en él -"no temas; ten fe y basta"- recupere a su hija viva (5,21-24a.35-6,1a).

Un *sordo tartamudo*, imagen de incomunicación total y figura de los discípulos que no aceptan que Jesús brinde la salvación a todos por igual, recupera su capacidad de oír

y hablar, y dice el evangelio que "les advirtió que no lo dijeran a nadie, pero, cuanto más se lo advertía, más y más lo pregonaban ellos" (7,31-37).

A *un ciego* que le traen para que lo toque, Jesús lo tiene que conducir también fuera de la aldea para que progresivamente llegue a ver y, como al sordo tartamudo, le prohibe entrar en ella, no sea que vuelva a la antigua ceguera-mentalidad (8,22b-26).

Otro *ciego*, a las puertas de Jericó y a la vera del camino, -lugar donde cae la semilla-mensaje y no da fruto (4,3) y también imagen de los discípulos-, recupera la vista cuando Jesús está para iniciar su éxodo definitivo hacia la muerte y resurrección (10,46b-52). Una vez curado, dice el evangelista que "lo seguía en el camino".

En país pagano, Jesús, al constatar la fe de la mujer sirofenicia le anuncia que "el demonio ha salido de su hija" (7,24-30); esta mujer era pagana y, por tanto, según la doctrina judía, estaba excluida de la salvación de Dios; su hija tenía un espíritu inmundo, como el hombre de la sinagoga (1,21b-28). El país pagano, según la concepción judía, está inundado de demonios y será en territorio pagano donde Jesús librará de una legión de demonios a *un endemoniado*, verdadero prototipo de marginación total. Su situación es descrita dramáticamente por el evangelista de este modo: "Apenas bajó de la barca, fue a su encuentro desde el cementerio un hombre poseído por un espíritu inmundo. Éste tenía su habitación en los sepulcros y ni siquiera con cadenas podía ya nadie sujetarlo; de hecho, muchas veces lo habían dejado sujeto con grillos y cadenas, pero él rompía las cadenas y hacía pedazos los grillos, y nadie tenía fuerza para domeñarlo. Todo el tiempo, noche y día, lo pasaba en los sepulcros y en los montes, gritando y destrozándose con piedras"(5,2-5).

Jesús expulsa los demonios de aquél hombre al igual que del *niño epiléptico*, a quien los discípulos no han podido sanar, pues participan de la ideología satánica, en la medida en que, como Pedro, esperan todavía un mesías poderoso y triunfador. Sólo con una actitud de servicio hasta la muerte se puede curar a los que han sido apresados por el demonio como ese niño 7 , (coma) cuya trágica situación describe su padre con estas palabras: "Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu que lo deja mudo. Cada vez que lo agarra, lo tira por tierra, echa espumarajos, rechina los dientes y se queda tieso. He pedido a tus discípulos que lo echen, pero no han tenido fuerza". (9,14,29).

Este Jesús, que sana, expulsa demonios y da de comer a la multitud, es el mismo que llega a la barca de los discípulos andando sobre_el mar, atributo exclusivamente divino (6,42-46), y que, como Dios, brinda la salvación a todos por igual, iniciando con el nuevo pueblo el éxodo definitivo hacia el país de la vida, donde la palabra marginación quedará borrada definitivamente del vocabulario de las relaciones humanas.

La pedagogía de Jesús

La actitud pedagógica de Jesús hacia los pacientes es diversa en cada caso; el tratamiento que tiene hacia cada uno de ellos es personalizado: toma la iniciativa y se acerca a la *suegra de Simón*, la coge de la mano y la levanta (1,29-31); al ver al *leproso*, se conmueve (verbo que se aplica a Dios en el judaísmo) o se aíra (según otra lectura conservada) contra el sistema que, en nombre de Dios, margina a la gente, y lo toca,

violando la ley del Levítico (14,1-32) sobre lo puro y lo impuro (1,39-45). Al *sordo tartamudo* lo toma aparte, separándolo de la multitud, le mete los dedos en los oídos y con su saliva le toca la lengua, y levantando la mirada al cielo suspira y le dice: *Effatá* (esto es, ábrete)" (7,31-37). Para curar al *ciego de Betsaida*, Jesús lo coge de la mano y lo conduce también fuera de la aldea, llevándolo progresivamente a la luz, hasta que vea del todo: "Veo a los hombres, porque percibo como árboles, aunque andan. Luego le aplicó otra vez las manos en los ojos y vio del todo"; a éste, le prohibe terminantemente volver a la aldea (Mc 8,22a-26). Al *ciego de Betsaida* lo manda llamar y le pregunta: "¿Qué quieres que haga por ti?", accediendo a su petición de recobrar la vista (10,46b-22). A la *hemorroisa*, que le arrebata la curación tocándolo, Jesús le dice: "Hija, tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de tu tormento" (Mc 5,24b-34). Al ver la fe de los portadores del *paralítico*, imagen de la humanidad pecadora, le perdona los pecados, antes de curarlo de su enfermedad (2,1-12). Al *hombre del brazo atrofiado* lo coloca en medio de la sinagoga en claro gesto de desafío a los fariseos presentes que lo asedian para ver si lo cura en sábado y tener de qué acusarlo; a continuación les pregunta: "¿Qué está permitido en sábado, hacer bien o hacer daño, salvar una vida o matar?" Ante su silencio, Jesús "echándoles en torno una mirada de ira y apenado de su obcecación", cura al hombre, pero sus enemigos maquinan acabar con él (3,1-7a). A los *demonios* y al *viento-mar* -imagen de la ideología de la sinagoga de la que están imbuidos sus discípulos- Jesús los increpa y los expulsa liberando a los pacientes de la opresión-ideología de Satanás (1,21b-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29). A la *hija de Jairo* la devuelve a la vida y a sus padres, y les manda que no se lo digan a nadie y que le den de comer (5,21-24a.35-6,1ª); a la *multitud* le da dos veces de comer, -una en territorio judío; otra en territorio pagano- en un gesto que hace visible el amor universal de Dios (6,33-45; 8,1-8).

En cada momento y con cada paciente Jesús adopta la actitud adecuada para entrar en contacto con él y sacarlo de su particular tipo de marginación. Maravilloso pedagogo.

La fe que salva

En algunos milagros es expresamente la fe en Jesús la que hace posible la curación, fe que se pone aún más de relieve cuando se da entre paganos. Son los casos del *paralítico* -imagen de la humanidad pecadora- al que Jesús cura al ver la fe de sus portadores (2,1-12), o el de la *hemorroisa*-impura -imagen del pueblo judío incapaz de alcanzar la curación- que toca a Jesús para liberarse de su enfermedad (5,24b-34), o el del *ciego Bartimeo* - figura de los discípulos- que grita al paso de Jesús y que, cuando Jesús lo manda llamar, tira a un lado el manto, se pone de pie y se le acerca, recuperando la vista (10,46b-52). Es la fe-adhesión a Jesús la que hace posible la curación. "Tu fe te ha salvado", dice Jesús a los pacientes, constatando que es la fe la que hace posible la salvación total.

Estos pacientes-creyentes representan el lado opuesto de los vecinos de Nazaret de los que dice Marcos que a Jesús "no le fue posible de ningún modo actuar allí con fuerza; sólo curó a unos pocos postrados aplicándoles las manos. Y estaba sorprendido de su falta de fe" (6,5-6).

Magnifica pedagogía de Jesús que hace de los marginados el centro de su acción pastoral, que no distingue entre tiempo sagrado y profano, ni entre puro e impuro, ni entre judíos y paganos, librando al hombre de los males que le aquejan y que lo hunden en la marginación y en la muerte. Es el hombre que sufre enfermedades o adversidades -y no Dios- el centro de atención de este Jesús, que se compadece del pueblo porque "están como ovejas sin pastor", abandonados a su propia desgracia y marginación. Y en esto consiste no sólo una parcela accidental de su misión, sino el núcleo mismo de su acción evangelizadora.

Otro gallo le hubiese cantado a la iglesia y a los seguidores de Jesús si hubiésemos hecho de los marginados nuestro centro de atención, como lo hizo Jesús. Porque éste sabía bien que solamente cuando todos se sienten a la mesa -tanto los primeros como los últimos o, mejor, cuando no haya ni primeros ni últimos- se podrá inaugurar el banquete del reino, preconizado por Lucas en la parábola de los invitados al banquete (14, 15-24), un banquete que solamente se podrá celebrar si no hay excluidos del pueblo ni pueblos excluidos.

Construir el reino de Dios aquí en la tierra o, lo que es igual, hacer nacer una sociedad alternativa sin excluidos sigue siendo hoy -y tal vez hoy más que nunca- el gran reto de los seguidores de Jesús. Por esta tarea tal vez valga la pena "perder la vida" como camino para encontrar "la vida definitiva".

Las palabras de Jesús siguen aún en pie: "Si uno quiere venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y entonces me siga; porque el que quiera poner a salvo su vida, la perderá; en cambio, el que pierda su vida por causa mía y de la *buena noticia*, la pondrá a salvo" (8,34-36). Y la *buena noticia* consiste en "proclamar la libertad a los cautivos, dar la vista a los ciegos, poner en libertad a los oprimidos y proclamar el año favorable del Señor" (Lc 4,14-18b-20). Esto y no otra cosa es lo que hizo Jesús durante toda su vida; por esta causa murió y, por esto, como confirmación de la verdad de su camino, creemos vivamente que Dios lo resucitó.

MARIA, LA MADRE DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Este artículo es fruto de una sospecha: creo que de María, la madre de Jesús, sabemos más de lo que podemos saber y menos de lo que debiéramos. Por eso escribir de María resulta difícil. Primero, hay que despojarse de mucho de lo que nos han dicho de ella; después, hay que volverse a los Evangelios y leer entre líneas lo poco que dicen de ella; finalmente, hay que pararse a reflexionar libres de prejuicios para sacar conclusiones que no desborden el significado de los textos evangélicos, pues la devoción popular y la imaginación de teólogos y predicadores, ha dicho de María muchas cosas que nada tienen que ver con la madre de Jesús, tal y como nos la describen los evangelios.

Reflexionar sobre María es sumamente importante hoy que se preconiza un movimiento de "vuelta a María" que, tras el Concilio, fue, si no olvidada, sí relegada a un papel muy lejano del que le corresponde en el seno de la comunidad cristiana. No para volver al *pan-marianismo* de otros tiempos (*de María nunquam satis* "todo lo que se diga de María es poco", se decía), sino para redescubrir su rostro evangélico y definir su papel en el seno de la comunidad cristiana.

De una simple lectura de los Evangelios se constata una fuerte presencia de María en los "evangelios de la infancia" (capítulos 1 y 2 de Mateo y Lucas, (especialmente este último) y su casi total ausencia en el resto de los evangelios.

A la configuración de la imagen tradicional de María han contribuido grandemente los pintores. Éstos, basados en el libro del Apocalipsis e identificando a María, como lo ha hecho la interpretación tradicional de la Iglesia, con la mujer que lucha contra el dragón en Ap. 12, la han presentado sobre las nubes y rodeada de ángeles *envuelta en el sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas.* Esta imagen "en ascensión" de María, muy lejana de la tierra, parece haberla rescatado para Dios del mundo de los humanos.

MARIA EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Al leer el Evangelio de Marcos sorprende la casi absoluta carencia de datos respecto a María. Marcos, de entrada, no habla del nacimiento e infancia de Jesús, como lo hacen Mateo y Lucas. Su evangelio comienza con la predicación de Juan Bautista.

En este evangelio se llama a María por su nombre una sola vez y en un contexto en el que la figura de María no aparece especialmente relevante, reducida a la categoría de una madre más del pueblo:

¿No es éste el Hijo del carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón?, y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros? Y se escandalizaban de él. Jesús les dijo: -Sólo en su tierra, entre sus pariente y en su casa, desprecian a un profeta (Mc 5,3-4).

Los presentes se refieren a Jesús sin pronunciar su nombre y sustituyéndolo por el pronombre "éste", de claro matiz despectivo. De Jesús se dice que es el hijo de María, no aceptado por la mayoría de los asistentes a la sinagoga, que cuestiona sus palabras y su actividad:

¿De dónde le vienen a éste esas cosas? ¿Qué clase de saber le han comunicado a éste y qué portentos son esos que le salen de las manos? (Mc 6,2b).

Ante esta situación, la respuesta de Jesús es tajante:

Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa (en gr. *oikía,* hogar, familia), *desprecian a un profeta* (Mc 6,4).

Casa se designa en griego con dos términos: *oikos* y *oikía.* "el examen de los textos muestra, pues, que en Marcos, *oikía* añade a *oikos* el tema de vinculación entre los que se encuentran en ella o componen la familia o, al menos, entre el dueño y los objetos que la casa encierra. Según los textos se insiste en uno u otro aspecto, dominando. sin embargo, el significado de hogar / familia. *Oikos*, en cambio, tiene el significado de "casa / habitación"; cf. J. Mateos, *Los doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos,* Ed.Cristiandad, Madrid 1982, nº. 252.

Entre el grupo de los que desprecian a Jesús se encuentra también su *casa* (gr. *oikía*), esto es, los miembros de su familia.

Ésta es la única vez que aparece en el evangelio de Marcos el nombre de María.

Con anterioridad a esta escena, Marcos se refiere a la madre de Jesús sin decir su nombre: *Llegó su madre con sus hermanos y, quedándose fuera, lo mandaron llamar. Una multitud de gente estaba sentada en torno a él. Le dijeron: -Oye, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera. Él les contestó: -¿quiéneS son mi madre y mis hermanos? Y, paseando la mirada por los que estaban sentados en corro en torno a él, añadió: -Mirad a mi madre y a mis hermanos. Cualquiera que cumpla el designio de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre* (Mc 3,31-35).

Aparecen aquí dos grupos de personas: uno, el formado por la madre y hermanos de Jesús, que no entra donde está Jesús, sino que, desde fuera, lo manda llamar; otro, el de la multitud, que adopta la postura del discípulo: sentada a en torno a él, en actitud de escucha.

La madre y hermanos de Jesús no se encuentran entre este grupo ni, por tanto, en actitud de oír la enseñanza de Jesus. Están más en línea con la escena anterior: *Jesús fue a casa (*en griego*, oikos), y se reunió de nuevo tal multitud de gente que no podía ni comer. Al enterarse los suyos se pusieron en camino para echarle mano, pues decían que había perdido el juicio*" (Mc 3,21).

Los suyos consideran que Jesús no está en sus cabales y tratan de impedir su actividad, actuando en línea con los círculos de influencia de Jerusalén de cuya ideología participan: *Los letrados que habían bajado de Jerusalén iban diciendo: Tiene dentro a Belcebú. Y también: Expulsa a los demonios con el poder del jefe de los demonios... Es que iban diciendo: Tiene dentro un espíritu inmundo* (Mc 3,22.30).

Sin embargo, del hecho de que Marcos no cite a María por su nombre, sino como "madre", puede deducirse que, en este texto, *la madre* representa más que una persona física, el origen de Jesús, esto es, la comunidad humana donde se ha criado, y *sus hermanos,* los miembros de esa comunidad. Marcos no aludiría, por tanto, a la persona concreta de la madre y los hermanos de Jesús, sino que trataría de mostrar con estas expresiones la hostilidad hacia Jesús del ambiente donde había vivido (*madre y hermanos*).

Así J. Mateos -F.Camacho, *Marcos. Texto y comentario,* Córdoba, Ed.El Almendro 1994, p. 105.

Esto es todo lo que Marcos dice de la madre de Jesús en su evangelio, donde ésta no sigue ni siquiera de lejos, como Pedro en la pasión (Mc 14,54), a su hijo ni tampoco se

encuentra entre el grupo de mujeres que observaban de lejos la crucifixión: *Había también unas mujeres observando aquello de lejos, entre ellas, María Magdalena, María, la madre de Santiago el Pequeño y de José, y Salomé, que, cuando él estaba en Galilea, lo seguían prestándole servicio; y además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén* (Mc 15,40-41).

Estas mujeres citadas no son modelo de la comunidad cristiana, pues contemplan de lejos la cruz y observan el lugar donde ponen a Jesús, una vez bajado de ella; para ellas, la muerte ha terminado con el proyecto de Jesús; de ahí que, una vez pasado el sábado, quieran cumplir el rito del enterramiento judío, embalsamando elcuerpo de Jesús y no transmitan el mensaje de la resurrección a nadie: *Salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el espanto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían* (Mc 16,8).

MARIA EN LOS EVANGELIOS DE MATEO Y LUCAS

Para ver el papel que desempeña María en los evangelios de Mateo y Lucas estudiaremos, en primer lugar, la figura de María en los dos primeros capítulos de cada uno de estos dos evangelios y, a continuación, en el resto del relato evangélico, esto es, del capítulo tercero en adelante.

Los dos evangelistas de la infancia (Mateo y Lucas, en especial este segundo) presentan una imagen de María, muy distinta y más rica de la de Marcos.

1. El evangelio de Mateo: José-Jesús-María (cc. 1-2).

En el Evangelio de Mateo se alude a María por primera vez al final de la genealogía de Jesús: *...y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado el Mesías* (Mt 1,16).

Las alusiones a mujeres en la genealogía son cuatro. Las tres primeras mujeres son Tamar, Rajab y Rut:

-v. 3: Judá engendró, de *Tamar*, a Farés;

-v. 5: Salmón engendró, de *Rajab*, a Booz, Booz engendró de *Rut*, a Obed.

En estos tres casos, la formulación de la frase en la que aparecen las mujeres es distinta de aquella en la que se cita a María, la cuarta mujer. En los tres primeros, es el varón quien engendra, de una mujer, a su descendiente: en el cuarto, no se habla de que José engendrase "de María, a Jesús", sino de que *Jacob engendró a José, el esposo de María. de la que nació Jesús, llamado el Mesías* (Mt 1,16)

La genealogía termina en Jesús, hijo de María, esposa de José, último eslabón de tres series, cada una de catorce generaciones, iniciadas por Abrahán, continuadas por David y Jeconías (la época patriarcal, la de la realeza y la de después del exilio) que resumen la historia del pueblo, de quien Jesús, según el evangelista Mateo, es el nuevo Moisés.

Desde el primer momento, el evangelista Mateo anuncia la peculiaridad del nacimiento de Jesús, cuya procedencia directa de un ser padre humano no se menciona. Jesús proviene por entero de Dios, idea que se subraya de diversas maneras: *La criatura que lleva en su seno viene del Espíritu Santo* (1,20); *la virgen concebirá y dará a luz un hijo* (1,23); *sin haber tenido relación con él, María dio a luz un hijo* (1,25).

De la lectura de los dos primeros capítulos de Mateo se saca una primera conclusión: éstos giran en torno a Jesús, pero la figura de José destaca sobre la de María, hasta el punto de que el ángel se dirige siempre a éste y no a aquélla No obstante, este evangelista no transmite palabra alguna de José o de María. Dios lleva la iniciativa por medio del ángel; los hombres ejecutan sus órdenes.

José es el varón justo -judío fiel observante de la ley e imagen del Israel fiel- que acata la voluntad de Dios anunciada por el ángel en sueños. José se limita a ejecutar las órdenes del ángel. Cuando decide repudiar a María en secreto (Mt 1, 19), el ángel del Señor se le aparece en sueños (1,20) encargándole *no tener reparo en llevar consigo a María, su mujer porque la criatura que lleva en su seno viene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y le pondrá de nombre Jesús* (1,20-21), orden que ejecuta más tarde (1, 24-25). Tras la visita de los magos, el ángel del Señor se aparece de nuevo en sueños a José ordenándole que huya con el niño y su madre a Egipto y permanezca allí hasta nuevo aviso (2, 31), y José ejecuta la orden (2.14). Muerto Herodes, un nuevo aviso del ángel del Señor a José en Egipto, le hará volver a Israel, con el niño y su madre (2, 19-21): *al enterarse de que Arquelao reinaba en Judea, como sucesor de su padre, Herodes, tuvo miedo de ir allá; avisado en sueños José se retiró a Galilea y fue a establecerse a un pueblo llamado Nazaret* (1,22-23a).

Por dos veces, la orden del ángel dirigida a José dice textualmente: *Levántate, coge al niño y a su madre* (2, 13.14). Y el evangelista refiere la ejecución de la orden : *José se levantó, cogió al niño y a su madre* (2, 20.21)

En evangelio de Mateo es José el encargado de poner el nombre a Jesús; en el de Lucas lo hace María. Según el Antiguo Testamento, en los tiempos más antiguos, era, sobre todo, la madre quien imponía el nombre al recién nacido (Gn 4,25; 19,378.38; 29,32.33; 30,8.11.13.18.21.24; 35,18; 38,3 [texto corregido]; 4.5.29 [texto corregido]. 30 [texto corregido]; cf. Éx 2, 10; Jue 13,24; 1 Sm 1,20; cf. 4,21). Por el contrario, en Gn 4,26 J; 5,29 J; 16,15 P; 21,3 P; Éx 2,22 J; 2 Sm 12,24, la imposición del nombre se atribuye al padre. Véase "nombre" en J. Jenni - C. Westerman, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento,* II, Madrid 1978,1178.

La jerarquía de personajes de este relato evangélico sigue, por tanto, este orden: José - Jesús - María.

El niño sobrevive gracias a José, que acata la voluntad del ángel, marchando a Egipto con el niño y su madre para, más tarde, volver a Israel, pero no a Judá (donde se encuentra el templo y la ciudad santa de Jerusalén). sino a Nazaret de Galilea, desde donde Jesús, con el nuevo pueblo, comenzará su éxodo definitivo: *entonces llegó Jesús desde Galilea al Jordán y se presentó a Juan para que lo bautizara* (3,13-4,12).

José era el nombre del patriarca que, vendido por sus hermanos, fue llevado a Egipto, resultando ser el salvador de su familia.

La función de María, en estos dos primeros capítulos de Mateo, se limita a concebir y dar a luz a Jesús, culmen de la historia de la salvación, haciendo presente a su Hijo en el mundo, como manifestación de Dios (*Enmanuel*, Dios con nosotros), papel propio de la comunidad cristiana, a quien María representa.

2. Evangelio de Lucas: María-Jesús-José (Lc 1-2)

El texto de los dos primeros capítulos del Evangelio de Lucas, al igual que el de Mateo, está muy elaborado literariamente; en él se presenta en forma de paralelismo antitético a Juan y Jesús.

Los anuncios a Zacarías y María de parte de Gabriel, cl encuentro de María e Isabel, el nacimiento de Juan y Jesús, su circuncisión así como su vida oculta, están descritos con esquemas narrativos muy afines.

Esto no impide que haya notables diferencias: Isabel es estéril, María virgen; de Juan se dice que no beberá vino ni licor, de Jesús no se da su dieta alimenticia, pero sabemos por Mateo (11,19) que lo critican por ser comilón y borracho; Zacarías pide garantías al ángel y su desconfianza es castigada con la mudez; María pregunta simplemente: ¿cómo puede ser esto...?

Un estudio del espacio y de los desplazamientos de los personajes de estos relatos descubre también oposiciones muy significativas: María es de Nazaret, pueblo de Galilea; para ver a su prima va a la sierra; a un pueblo de Judá. Zacarías recibe el anuncio en el templo de Jerusalén; de María no se dice dónde. El niño Juan crece en el desierto, Jesús en Nazaret de Galilea. Todo esto es sumamente importante para interpretar la vida de los niños que han nacido: Judá /Galilea (judíos/gentiles), templo- no templo (sagrado/profano), desierto-Nazaret (aislamiento /sociabilidad). Lucas pone en paralelismo antitético las figuras de los niños y las de Zacarías y María (José queda en segundo plano).

Un estudio interesantísimo sobre la infancia de Jesús en Lucas es el de Mark Colerdige, *The birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1-2,* publicado por Sheffield Academic Press el año 1993, y ahora en fase de preparación para ser publicado en castellano con el título de *Nueva lectura de la infancia de Jesús*, por Ediciones El Almendro, Córdoba, Diciembre 2000.

En el Evangelio de Lucas, al contrario de Mateo, la figura de María destaca sobre la de José, su esposo. Y si en Mateo, ni María ni José hablan, en Lucas no sólo se habla *de* y *a* María, sino que también ésta habla en diversas ocasiones. Por eso resulta muy interesante no sólo saber lo que se dice a María (*palabras a María*), sino también -y tal vez más- lo que ella misma dice (*palabras de María*) en este Evangelio.

a) Palabras a María.

Primera escena: la anunciación a María (1,26-38).

Gabriel, fuerza de Dios o Dios es fuerte, cuya misión según Daniel 8,15 y 9,21ss. era revelar a los hombres el sentido de las visiones y explicar el significado de la historia-*fue enviado a un pueblo de Galilea* (de los gentiles. no Judea, como en el anuncio a Zacarías), *que se llama Nazaret* (innominado en la Biblia), *a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la estirpe de David* (pues estaba anunciado que el Mesías descendería de David; como éste, también Jesús nacerá en Belén, aunque será muy crítico con la corriente de interpretación en clave davídica, esto es político-mesiánica; según Lc 20,39-44, el Mesías no es sucesor de David, sino su Señor). *La virgen se llamaba María. Entrando a donde estaba ella* (el evangelista no dice dónde, pero no se halla en el templo, como Zacarías) *el ángel le dijo: Alégrate, favorecida, el Señor está contigo. No temas, María, que Dios te ha concedido su favor. Mira, vas a concebir en tu seno y a dar a luz un hijo, y le pondrá de nombre Jesús... El Espíritu Santo bajará sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra... Y mira, también tu pariente Isabel, en*

su vejez, ha concebido un hijo, y la que decían que era estéril está ya de seis meses, porque para Dios no hay nada imposible ... (1,26-38).

- María es la *favorecida* de Dios, (en griego *kekharitômênê).* El verbo *kharitóô,* agraciar, favorecer, aparece una sola vez más en el resto del Nuevo Testamento, en la carta a los Efesios donde dice: *Porque nos eligió con él antes de crear el mundo, para que estuviéramos consagrados y sin defecto a sus ojos por le amor; destinándonos ya entonces a ser adoptados por hijos suyos por medio de Jesús Mesías -conforme a su querer y a su designio- a ser un himno a su gloriosa generosidad. La derramó sobre nosotros* (gr. *ekharitôsen*) *por medio de su Hijo querido, el cual, con su sangre nos ha obtenido la liberación, el perdón de los pecados; muestra de su inagotable generosidad* (Ef 1,4-7).

María es la elegida para ser la madre de este don-generosidad de Dios (Jesús) a la humanidad; de ahí, que se la llame *favorecida*.

- El Señor está contigo.

Esta segunda frase explicita la primera expresión: María es *favorecida* o lo que es igual: *el Señor está con ella*, frase con la que expresa Lucas la condescendencia de Dios hacia alguien (cf. Lc 1,66; Hch 7,9; 10,38; 11,21; 18,10. Esta frase aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento dirigida a Moisés, Ex. 3,12; a Gedeón, Jue 6,12.15-17; en Dt 2,7; 20,1,etc.). María, de Nazaret de Galilea, se inserta en la lista de los agraciados de Dios a lo largo de la historia de la salvación: *Dios encumbra a los humildes* (1,52). El papel de María será concebir, dar a luz y poner el nombre de Jesús al niño, papel que desempeña José en el Evangelio de Mateo. Y todo esto será posible *porque el Espíritu santo bajará sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra*, en alusión a la gloria de Dios que, en forma de nube, cubría en el desierto la tienda que guardaba el Arca de la alianza y las Tablas de la Ley: *Entonces la nube cubrió la tienda del encuentro, y la gloria del Señor llenó el santuario* (Éx 40,34).

María, en el evangelio de Lucas, es figura de los pobres de Yahvé, del resto de Israel fiel a Dios, de los que no cuentan y están lejos de los órganos de decisión de la sociedad, del aparato del templo, del dinero y los honores. De María no se conoce ni su genealogía, que le es prestada a Jesús por José su padre putativo: *Se pensaba que era hijo de José, el de Elí... el de Enós, el de Set, el de Adán, el de Dios* (3,23.38).

Segunda escena: María visita a Isabel (1, 39-45)

Al oír Isabel el saludo de María, la criatura dio un salto en su vientre e Isabel se llenó de Espíritu Santo. Y dijo a voz en grito: Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre... Y dichosa tú por haber creído que llegará a cumplirse lo que te han dicho de parte del Señor (1, 41-45).

Aquí se alude por primera vez a la *fe-adhesión* de María al plan de Dios: *porque has creído*. Una fe no exenta de dificultades y oscuridades que necesitará una buena dosis de reflexión y maduración desde los primeros instantes de la vida de Jesús como leemos en el Evangelio: *María por su parte, conservaba el recuerdo de todo esto, meditándolo en su interior* (2,19); *su padre y su madre estaban sorprendidos por lo que se decía del niño* (2,33); *ellos no comprendieron lo que les había dicho* (2,50); *su madre conservaba todo aquello en la memoria* (2,51). Estos textos dan a entender que no todo debió ser tan clarividente para María, siendo la anunciación a María más bien el resultado de la reflexión de la primitiva comunidad cristiana acerca de los orígenes de Jesús y del papel de María. El camino de ésta hasta la adhesión plena al plan de Jesús pasa, desde los primeros años de la vida de Jesús, por la reflexión, meditación, sorpresa e incomprensión de lo que se dice sobre el niño o lo que éste hace.

Tercera escena: Palabras de Simeón (2.34-35)

Había, por cierto, en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso... Simeón los bendijo y dijo a su madre: Mira, éste está puesto para que en Israel unos caigan y otros se levanten y como bandera discutida -y a ti, tus anhelos te los truncará una espada: así quedarán al descubierto las ideas de muchos (2,34-35). en este texto encontramos una alusión clara a la muerte de Jesús que dejará al descubierto las ideas mesiánicas de muchos en línea con los deseos de restauración mesiánica; la espada, tal vez, aluda a la destrucción y caída de la ciudad de Jerusalén, fin de las esperanzas mesiánicas de muchos. La madre / Israel experimentará en la muerte de Jesús el fracaso de la salvación que esperaba, cuya consecuencia será la ruina del pueblo (Ez 14,17) (véase J. Mateos, *Nuevo Testamento,* Ed.Cristiandad, Madrid 1987).

b) Palabras de María

Primera escena: Anuncio del nacimiento (1,26-38)

En esta escena se refieren dos intervenciones de María:

- Ante el anuncio del ángel. María pregunta: *¿Cómo sucederá esto si no vivo con un hombre?* (1,34). María pide información, pues aunque casada, todavía no convive con su marido. La fecundidad de María-madre-virgen no proviene de hombre alguno, sino de Dios. La adhesión de María no es ciega.

- Explicado el cómo por el ángel, María acepta el plan de Dios: *Aquí está la sierva del Señor; cúmplase en mí lo que has dicho* (1, 38). Acatamiento incondicional. María es el prototipo de israelita fiel (en Mateo, lo es José) que acepta y se somete al plan de Dios.

Segunda escena: Proclamación de María (1, 46-55)

María entona un canto de alabanza a Dios y desvela el plan de Dios en la historia, el Dios grande y salvador que se fija en las personas que no cuentan *(humillación de su sierva)* en las que Dios se manifiesta con poder *(el Potente ha hecho grandes cosas en mi favor: Santo es su nombre y su misericordia llega a sus fieles de generación en generación.* La intervención de Dios con fuerza *ha desbaratado los planes de los arrogantes* (1it. los que se muestran superiores), *derriba a los poderosos, encumbra a los humildes* (gr. *tapeinoús,* palabra de significado etimológico oscuro que indica en la Biblia a quien es pequeño, bajo, humilde, pobre): *a los hambrientos los colma de biens (*(bienes, en griego *agathá,* es muy distinto de *hypárkhonta,* propiedades: Dios no promete colmar de propiedades a los hambrientos, sino de bienes, palabra con la que se indica en el NT el cúmulo de realidades que hacen posible la salvación desde ahora: entre éstas no se encuentra el dinero). Finalmente, *a los ricos los despide de vacío.* Este es el modo concreto como Dios *ha auxiliado a Israel, su servidor, acordándose, como lo había prometido a nuestros padres, de la misericordia a favor de Abrahán y su descendencia* (1, 46-55).

Este canto de María, según algunos un himno de la primitiva comunidad judeo-cristiana- expresa en realidad el sentir y las aspiraciones del pueblo sencillo: un anhelo de un cambio social importante que acabe al fin con las necesidades de los pobres. Todo, por lo demás, se desarrolla dentro del marco de Israel.

Tercera escena: María en el templo (2,41-52)

A los tres días lo encontraron en el templo en medio de los maestros, escuchándolos y haciéndoles preguntas. Todos los que lo oían estaban desconcertados de sus inteligentes respuestas. Al verlo, quedaron impresionados, y le dijo su madre: Hijo

*¿por qué te has portado así con nosotros? ¡Mira con qué angustia te buscábamos tu padre y yo! El les contestó: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo tengo que estar en lo que es de mi Padre? Pero ellos no comprendieron lo que les había dicho. Jesús bajó con ellos, llegó a Nazaret y siguió bajo su autoridad. Su madre conservaba todo aquello en la memoria. Y Jesús iba adelantando en saber, en madurez y en favor ante Dios y ante los hombres (*2, 46-52).

La intervención de la madre es corregida por Jesús. Ella dice: "*¡...te buscábamos tu padre y yo!,* Jesús responde: *¿No sabías que yo tengo que estar en lo que es de mi Padre?* Jesús no reconoce dependencia de otro padre que no sea Dios a quien denomina "mi padre". Evidentemente ellos no comprendieron lo que les había dicho.

De este recorrido por los dos primeros capítulos del Evangelio de Lucas podemos concluir que María, una muchacha de quien ni siquiera se recoge su genealogía, desposada con José, ambos pobres (ofrecen a Dios el sacrificio expiatorio de los pobres *un par de tórtolas o dos pichones,* cf 2,24), de un pueblo nunca nombrado en el Antiguo Testamento, de una región distante del corazón del sistema religioso y de los centros de decisión y poder, es la favorecida de Dios para concebir, dar a luz y poner nombre a Jesús. Ella acepta ser sierva de su Señor. Sin embargo, el acatamiento, por su parte, del plan de Dios no la libra de recorrer progresivamente su camino hasta la adhesión-fe en Jesús, su hijo, reflexionando, a veces sin entender, sobre lo que se dice de él o sobre lo que hace el niño.

María aparece así como prototipo o modelo de israelita fiel, que, no de modo ciego, sino preguntando y meditando, se adhiere al plan de salvación de Dios que se manifiesta en Jesús, su hijo.

Más que una figura histórica, Lucas ha hecho una elaboración literaria de la figura de María como modelo que representa al "resto de Israel" fiel a Dios. Para Lucas, María es representante de ese Israel, alejado del judaísmo oficial y de los círculos de Jerusalén.

3. María en el resto de los evangelios de Mateo y Lucas (del capítulo tercero en adelante).

a) Evangelio de Lucas

Del evangelio de Lucas llama la atención que, tras el protagonismo de María en los cc. 1-2, ésta desaparezca casi por completo en el resto del evangelio. Solamente se la vuelve a citar una vez y no por su nombre, sino en calidad de "madre de Jesús" en Lc 8 19-21, escena paralela de Mc 3,31-35 en la que, sin embargo, Lucas ha introducido varias correcciones significativas,

Veamos en esquema el contexto donde se insertan ambos textos en Marcos y Lucas:

Contexto en Lucas Contexto en Marcos

8, 1-3: El grupo que acompaña a Jesús.	3.20-21: Reacción de los suyos: ha perdido el juicio
8, 4-18: Parábola del sembrador	3.22-30: Reacción oficial: tiene dentro a Belcebú

Texto Texto

8,19-21 Madre y hermanos de Jesús	3,31-35: Madre y hermanos de Jesús

Lucas ha cambiado el contexto inmediatamente precedente. La escena se sitúa después de la parábola del sembrador y no, como en Marcos, donde las escenas anteriores aluden a la reacción de los familiares de echarle mano (Mc 3, 20-2 1), pues decían que había perdido el juicio, y a la de los letrados que le acusan de tener dentro a Belcebú (Mc 3, 22-30). En aquel contexto, la madre y los hermanos, que, desde fuera, lo mandan llamar, parecen ser solidarios de la doctrina de los letrados y parientes, que lo acusan de tener dentro a Belcebú. Aquí no. El contexto inmediato es la parábola del sembrador a la que Lucas ha colocado al final como colofón una frase muy similar a la del final de la parábola de los talentos (Mt 25, 29; Lc 19, 26): *Al que produce se le dará, pero al que no produce le quitarán hasta la que cree tener* (8, 18). En este contexto, donde "producir" significa oír la palabra, Jesús define cuáles son sus allegados: *Madre y hermanos míos son los que escuchan el mensaje de Dios y lo ponen por obra.*

En segundo lugar, Lucas ha introducido varios retoques significativos, al decir: *su madre y sus hermanos no 1ograban llegar hasta él por causa de la multitud (8,19), se han quedado fuera y quieren verte* (8, 20). No se trata, como en Marcos, de mandar salir a Jesús, sino de no poder entrar adonde estaba éste a causa de la multitud. De este modo la escena en Lucas se ha dulcificado perdiendo lo que tiene de chocante, sin lugar a dudas, en Marcos.

Por otra parte Lucas ha omitido la alusión a María en el otro lugar donde en el Evangelio de Marcos se aludía a ella (Mc 6, 1b-6) y ha retocado el dicho de Jesús relativo al rechazo que sufre el profeta de parte de los suyos (Lc 4, 22b-24). Veamos los dos textos en paralelo:

Lucas 4,22b-24 Marcos (6.3-4)

Pero ¿no es éste el hijo de José?	¿No es éste cl carpintero. cl hijo de María y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón? y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros?
Os aseguro que a ningún profeta lo aceptan en su tierra.	Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa desprecian a un profeta.

La alusión a María así como al desprecio que el profeta recibe por parte de sus parientes y de su casa han desaparecido en Lucas.

Por último, dentro de esta reelaboración de la figura de María que hace Lucas, en el libro de los Hechos, segunda parte de su obra, se presenta a María, reunida con los once y las mujeres, después de la ascensión de Jesús y antes de la venida del Espíritu Santo: *todos ellos perseveraban unánimes en la oración con las mujeres, además de María, la madre de Jesús y sus pariente* (Hch 1,14)

b) Evangelio de Mateo

Fuera de los dos primeros capítulos de su evangelio, Mateo alude a María por su nombre en 13, 55-57, texto que sigue muy de cerca la redacción de Marcos. como puede verse a continuación en columnas paralelas:

Mateo (13,55-57)	Marcos (6,3-4)
¿No es éste el hijo del carpintero?	¿No es éste el carpintero,
¡Si su madre es María	el hijo de María
y sus hermanos Santiago,	y hermano de Santiago
José. Simón y Judas!	y José, de ludas y Simón?
¡Si sus hermanas están todas	Y ¿no están sus hermanas aquí
con nosotros!	con nosotros?
Entonces, ¿de dónde le viene todo eso?	
Y se escandalizaban del él.	Y se escandalizaban de el.
Jesús les dijo:	Jesús les dijo:
Sólo en su tierra	Sólo en su tierra,
	entre sus parientes
y en su casa desprecian a un profeta	y en su casa desprecian a un profeta.

El dicho de Jesús en Mateo no alude a los parientes que están englobados en la casa.

La otra escena en la que aparece la madre y los hermanos de Jesús en Mateo (12, 46-50) es paralela también a Marcos. El contexto es muy parecido en ambos evangelistas. En Mateo lo acusan de arrojar los demonios con el poder de Belcebú; a continuación, algunos de los letrados y fariseos le piden una señal. En seguida se presentan su madre y sus hermanos que, como en Marcos, se quedan fuera y no pertenecen al grupo de sus discípulos, su nueva familia a la que puede unirse, según palabras de Jesús, *cualquiera que lleva a efecto el designio de mi Padre del cielo* (Mt 12, 22-49).

CONCLUSIONES

El tratamiento que hacen de María los evangelistas sinópticos no es uniforme, sino plural. Cada uno tiene su propia imagen de María, su peculiar idea de la madre de Jesús. Las diversas imágenes de María que transmiten los sinópticos son fruto de la progresiva reflexión de las comunidades cristianas primitivas acerca del papel de María, elevada a categoría de símbolo, en su función de madre. Estas imágenes deben ayudarnos a

reconstruir el rostro evangélico de María, con frecuencia deformado por datos más procedentes de la imaginación popular que de los evangelios.

María, en Marcos, aparece formando parte del grupo de los parientes de Jesús que no lo aceptan. Para adherirse plenamente a Jesús, la buena noticia de parte de Dios, el grupo de creyentes proveniente de los ambientes judíos, tendrá que romper con las categorías judías y su peculiar expectación mesiánica en clave nacionalista y exclusivista, y tendrá que abrirse al universalismo del mensaje evangélico. Por eso, cuando las mujeres van al sepulcro a embalsamar el cuerpo de Jesus, el joven les dice : *Y ahora, marchaos, decid a sus discípulos y, en particular, a Pedro: "va delante de vosotros a Galilea: allí lo veréis, como os había dicho"* (Mc 16,7). Sólo lejos del sistema judío, fuera de Jerusalén, en Galilea de los gentiles, podrá comprender el grupo cristiano procedente del judaísmo -representado por la madre y los hermanos- la novedad absoluta del evangelio de Jesús: su universalismo.

En el Evangelio de Mateo (Mt 1-2), aparece ya con fuerza la figura de María-madre-virgen, cuya fecundidad no proviene de hombre alguno, sino del Espíritu Santo. Ella, la madre de Jesús, no tiene protagonismo alguno, ni siquiera habla en los dos primeros capítulos de este evangelio. Es José, hombre justo, israelita fiel a la tradición, pero también a los mensajes que le transmite el ángel, la figura destacada. José, hombre justo, es representante del "resto de Israel" fiel a Dios, que necesitará abrirse al universalismo de Jesús.

En el Evangelio de Lucas (Lc 1-2), María ejemplifica el modo de actuar de Dios que favorece a los desfavorecidos del pueblo de Israel. La fidelidad de María a Dios *(aquí está la sierva del Señor: cúmplase en mí lo que has dicho)*- no la libra, sin embargo, de recorrer su camino de fe, no exento de dificultades.

Fuera de los evangelios de la infancia (cc. 1 y 2), Mateo y Lucas han seguido caminos diversos en el resto de sus evangelios. El primero participa de la concepción de María que tiene Marcos; el segundo ha introducido correcciones significativas en el único texto en que habla de la madre de Jesús (Lc 8, 19-21 cf. Mc 3, 31-35), omitiendo la alusión a María en el otro en el que Marcos la cita (Lc 4. 22b-24. cf. Mc 6.3-4). De este modo, Lucas sublima la imagen de María y de los parientes de Jesus, quitándole aquello que pueda chocar en Marcos, presentándolos más tarde en Hechos reunidos con los once antes de la venida del Espíritu.

Sin embargo, el papel asignado a María en el Nuevo Testamento no se agota en los evangelios sinópticos, sino que se prolonga en los Hechos de los Apóstoles (1, 12-14), en el evangelio de Juan y en la tradición de la Iglesia, que no han sido objeto de nuestro estudio.

Para una síntesis sobre el papel de María en el evangelio de Juan, cf. "Madre" en J. Mateos - J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan,* Ed. Cristiandad, Madrid 1980, p. 83*;* también *"Madre"* en J. Mateos, *Nuevo Testamento,* Ed.Cristiandad, Madrid 1987, 2ª ed., pp. 1302-1304, donde se presenta de modo condensado el papel de María en los cuatro evangelios. Un libro muy interesante y novedoso sobre María es el de A. Maggi, *Nuestra Señora de los herejes,* Ed. El Almendro, Córdoba 1990.

Finalmente, en relación con la figura histórica de María, hemos de afirmar, tras este estudio, que así como resulta difícil y sumamente complejo trazar la figura del "Jesús de la historia", más difícil aún es determinar el perfil histórico-biográfico de María en los evangelios. Los datos que nos dan de María los evangelistas no concuerdan fácilmente entre sí, y lo que nos dicen de ella está más cerca de la teología que de la historia. Lo que podemos saber sobre María, desde el punto de vista histórico, es tan poco que los evangelios apócrifos se vieron en la necesidad de recrear su figura, basándose con frecuencia en una imaginación desbordada, que deformó la sobriedad y el significado simbólico-teológico de los textos evangélicos.

EL DOBLE RELATO DE *MULTIPLICACIÓN* DE PANES Y PECES EN EL EVANGELIO DE MARCOS: ¿MILAGRO, MAGIA O SÍMBOLO?

(6,33-46 y 8,1-9)

En esta comunicación se hace 1) un breve recorrido por diversos textos de la antigüedad para ver cuáles son las notas características de la magia (entendida en sentido negativo), 2) se indica el número de relatos de milagro que hay en los evangelios sinópticos, los que no deben considerarse tales y los que han sido interpretados como obras de magia y no de taumaturgia, para finalmente, 3) pasar a exponer las claves interpretativas del doble relato de *multiplicación* de panes y peces en el evangelio de Marcos.

La finalidad de este trabajo es ver si en los relatos de milagro de los evangelios sinópticos podemos detectar huellas o vestigios que provengan del campo de la magia. Como el tema es muy amplio, he elegido como campo de ensayo el doble relato de *multiplicación* de panes y peces del evangelio de Marcos (6,33-46; 8,1-9; cf. Mt 14,18-23ª; Lc 9,14-17; Jn 6,1-15), interpretado desde la antigüedad por diversos autores como obra de magia de Jesús.

Concepto de magia en los textos antiguos[1]

Aunque los autores antiguos no dan, por lo común, una definición de magia, sin embargo cuando se refieren a ella indican una serie de elementos que pertenecen a la práctica mágica, muy distintos de los empleados por médicos o taumaturgos de la antigüedad:

- En el *Banquete* (203), Platón, dando por supuesta la definición de mago, afirma que, a través del *eros,* "se concede a los humanos toda clase de adivinación (mantikh/) y las técnicas del sacerdocio...., la clarividencia (mantei/an) y la magia (goetei/an)... Quien sea sabio en estas materias es un daimo/nioj a)nh/r".

En este texto, la adivinación, la clarividencia y la magia son consideradas tan positivas que Platón las enumera como medios para alcanzar la comunicación con los dioses.

Sin embago, no toda magia es positiva para Platón, pues en su obra llega a considerar a un determinado tipo de magos como enemigos de la *polis* y charlatanes que son capaces de convencer a ciudades enteras, mostrándose contrario a quienes ejercen la magia, en especial la maléfica, a saber, la de quienes, por dinero, afirman tener la capacidad de dañar a sus enemigos mediante encantamientos y sortilegios, siendo capaces de dominar incluso la voluntad de los dioses para conseguir sus fines[2].

- En su tratado *De specialibus legibus* (I, 315), Filón de Alejandría, afirma:

"Si alguien se disfraza bajo el nombre y guisa de profeta y, asegurando estar poseído de inspiración divina, nos induce a adorar dioses reconocidos por diversas ciudades, no deberíamos prestarle atención engañados por su autodesignación como profeta. Porque tal individuo no es un profhth/j (profeta), sino un go/hj (encantador, hechicero; impostor, charlatán), puesto que sus oráculos y afirmaciones son falsedades inventadas por él mismo".

Para Filón, la magia se opone a la profecía; magia y falsedad van de la mano, si bien no toda magia es falsa, pues este autor considera que hay una magia verdadera, anhelable y encomiable, y otra, falsa y despreciable:

"Ahora bien, *la verdadera magia* (th\n me\n ouÅn a)lhqh= magikh/n), la visión científica por medio de la cual se presentan los hechos de la naturaleza con una clara luz, es percibida como un objeto apropiado de reverencia y deseo de poseerla; es objeto de cuidadoso estudio no sólo por parte de las personas ordinarias, sino por los reyes y los más grandes de entre ellos, particularmente los de los persas, en tal grado que se dice que nadie en ese país es ascendido al trono a menos que antes haya pertenecido a la casta de los magos (tou= ma/gwn ge/nouj). Pero existe una magia falsa, denominada más propiamente kakotexni/a, *arte perverso*, ansiada por charlatanes y parásitos, las más bajas entre las mujeres y la población esclava, que hacen de ella su profesión para tratar con purificaciones y antídotos contra hechizos, y prometen con una suerte de filtros y ensalmos (fi¿ltroij kaiì e)p%daiÍj) trocar el amor de los hombres en enemistad mortal y su odio en profunda afección" (*De specialibus legibus* III,100-101).

El verdadero mago y la verdadera magia -entendida como visión científica de la realidad, reverenciada y anhelada, y objeto de estudio por parte de reyes y magnates, especialmente entre los persas- no son desginados en estos casos con los términos go/hj o goetei/a, sino con los de ma/goj o magikh/.

- En la *Vida de Apolonio de Tiana* (5,12), éste, acusado de brujo (gohth/j), es defendido por Filóstrato de este modo:

"Los brujos (oi¸ go/htej), a quienes por mi parte cuento entre los más infortunados de los humanos, pretenden alterar el curso del destino, recurriendo a la tortura de los espíritus perdidos o bien a bárbaros sacrificios, o a ciertos encantamientos y unciones. Muchos de ellos, acusados de tales prácticas, han admitido que eran adeptos a ellas. Pero Apolonio se ha sometido a los decretos de los hados y sólo predijo que ciertas cosas debían ocurrir; su clarividencia no se debía a brujería (ou) gohteu/wn), sino a lo que los dioses le habían revelado".

- Plinio el Viejo, en su tratado *Historia Natural* (XXIV, 1,5) establece la diferencia entre el médico y el mago en estos términos:

"De aquí surgió *la medicina*. La naturaleza ha decretado que sólo tales cosas han de ser nuestros remedios; están en todas partes, son fáciles de descubrir y no cuestan nada; éstas son de hecho las que sustentan nuestra vida. Más tarde, *el fraude de los humanos y el astuto afán de lucro condujo a la invención de los laboratorios de charlatanes* en los que a cada cliente se le promete un nuevo plazo de vida *mediante un precio.* Rápida y locuazmente repiten esos individuos *recetas complicadas y misteriosas mixturas*; suponen que Arabia y la India son los almacenes de esos remedios y una pequeña úlcera es cargada con los costes de una medicina del Mar Rojo, aunque los genuinos remedios componen la comida diaria del más pobre".

- Apuleyo, en su *Apología* (45), se defiende de la acusación de magia por curar a un muchacho epiléptico, asegurando que ha empleado los medios propios de la medicina y no los mágicos. Lo que Apuleyo llevaba en su pañuelo (55) - supuestamente instrumentos mágicos- eran emblemas y recuerdos de su pasada iniciación en diversos misterios. La imagen que transportaba era una figura de la divinidad, Mercurio, y no un ingenio mágico (65).

Aunque en los textos citados no se da una definición de "magia", se deduce que hay un tipo de magia (designada en la antigüedad, por lo común, con la palabra goetei/a), que suele ir acompañada de charlatanería, y que lleva consigo algunos de estos elementos: ritos de purificaciones, hechizos, filtros, encantamientos, recetas complicadas y misteriosas mixturas, pretensión de alterar el curso del destino, recurso, si es preciso, a la tortura de los espíritus perdidos o bien a bárbaros sacrificios con la finalidad de engaño y lucro del mago.

Es nuestro propósito ver si alguno de estos elementos se da en el citado doble relato de la *multiplicación* de panes y peces del evangelio de Marcos, uno de los relatos de milagro, como vamos a ver a continuación, que ha sido considerado obra de magia de Jesús.

¿Jesús mago?

La interpretación mágica de los milagros de Jesús es muy antigua y se remonta al evangelio de Marcos, el más antiguo de los sinópticos, donde los enemigos de Jesús no discuten en modo alguno su poder taumatúrgico, sino la procedencia de éste:

"Los letrados que habían bajado de Jerusalén iban diciendo: Tiene dentro a Belcebú. Y también: Expulsa los demonios con poder del jefe de los demonios. El los convocó y, usando comparaciones, les dijo: ¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? Si un reino se divide internamente, ese reino no puede seguir en pie; y si una familia se divide internamente, no podrá esa familia seguir en pie. Entonces, si Satanás se ha aliado contra sí mismo y se ha dividido, no puede tenerse en pie, le ha llegado su fin. Pero no, nadie puede meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no ata al fuerte; entonces podrá saquear su casa" (Mc 3,22-27)[3].

En este texto, los letrados que habían bajado de Jerusalén acusan a Jesús de ser agente del jefe de los demonios, o lo que es igual, de magia, siendo vana, por tanto, su pretensión de actuar en nombre de Dios. Jesús, sin embargo, les demuestra lo absurdo de su acusación: Satanás no puede luchar contra sí mismo; son más bien ellos los que están de parte de Satanás y en contra de la liberación del hombre que Jesús lleva a cabo,

expulsando a los demonios, como lo ha hecho un poco antes en la sinagoga (Mc 1,21-28).

Fuera de los evangelios, fue ciertamente Celso, en su obra el *Discurso verdadero,* desaparecida, pero conocida por el tratado *Contra Celso* de Orígenes de Alejandría*,* quien trató por primera vez de explicar las acciones extraordinarias de Jesús por medios mágicos[4].

En el tratado *Sanhedrin* (43a) del Talmud babilónico también se da una noticia que apunta a la interpretación de las acciones taumatúrgicas de Jesús como obras de magia:

"... En la víspera de Pascua fue colgado Jeshu. Durante cuarenta días antes de que tuviera lugar la ejecución salió un heraldo y gritó: <ᄃ Jeshu] sale fuera para ser lapidado, porque *ha practicado la hechicería* y ha incitado a Israel a la apostasía. Todo el que pueda alegar algo en su favor que se presente y abogue por élᄇ . Pero como nada se presentó a su favor, fue colgado en la víspera de la Pascua... Ulla replicó: ¿Suponéis que [Jeshu] era alguien por quien se pudiera formular una defensa? ¿Acaso no era un *mesith* (embaucador), acerca del que dice la Escritura: ᄀ No lo perdonarás, ni lo ocultarásᄇ " (Dt 13,8)?

Aunque es opinión bastante extendida que este texto es una deformación polémica de la tradición cristiana, en él aparece Jesús como alguien que ha practicado la hechicería y ha incitado a Israel a la apostasía. Hacia el s. III -Rabí Ulla vivió en este siglo- las autoridades rabínicas no negaban cierta actividad taumatúrgica a Jesús, pero la interpretaban como obra de magia o hechicería[5].

De los textos citados, se deduce que es lícita la pregunta sobre si hay vestigios mágicos en los relatos de milagro de los evangelios sinópticos, o lo que es igual, si hay magia en los evangelios.

Corpus de relatos de milagro en los evangelios sinópticos

El corpus de relatos de milagro de los evangelios sinópticos es muy amplio. Los evangelistas sinópticos transmiten los siguientes:

-doce relatos de milagro narrados por tres evangelistas, y en un caso como Mateo 20,29-34 y 9,27-31 en dos versiones; en total, treinta y siete;

-seis relatos de milagro referidos por dos evangelistas que hacen doce

- y nueve contados por un evangelista. A excepción de Mt 9,32-34, narrado sólo por el evangelista Mateo, los ocho restantes son material propio del evangelio de Lucas.

Todos reunidos suman cincuenta y ocho relatos diferentes que narran veintisiete milagros distribuidos de este modo: dieciocho en Marcos, diecinueve en Mateo y veintiuno en Lucas.

De esta lista habría que eliminar, como he mostrado en mi obra *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación*[6]*,* cuatro que no deben considerarse relatos de milagro, a saber: las dos *multiplicaciones* de panes (Mc 6,33-46 y 8,1-9; cf. Mt 14,18-23a; Lc 9,14-17 y Jn 6,1-15), Jesús camina por el mar (Mc 6,47-53; cf. Mt 14,23b-33 y Jn 6,15-21) y la pesca *milagrosa* (Lc 5,1-11), por lo que, en realidad, los evangelios sinópticos contienen *cincuenta y cuatro relatos de milagro* que narran *veinticuatro milagros distintos*.

Tampoco son relatos de milagro otras perícopas evangélicas como las de la *concepción virginal* (Mt 1,18-25; Lc 2,1-7)*,* la *resurrección* (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-12; Jn 20,1-10) o la *ascensión* (Lc 24,50-53; Hch 1,9-11), que no pueden ser objeto de

estudio histórico, dadas las dificultades que ofrece el género literario que las envuelve; otras, como la *teofanía en el bautismo* (Mc 1,9-13; Mt 3,13-4,11; Lc 3,21-4,13) o la *transfiguración* (Mc 9,2-12; Mt 17,1-13); Lc 9,28-36), que están tan cargadas de conceptos o imágenes del AT pueden considerarse más que hechos acaecidos, lenguaje figurado altamente simbólico; otras, consideradas como relatos de milagro en los catálogos de milagros, no son tales: por ej. la escena del *pago del impuesto del templo* en la que se recoge la orden de Jesús a Pedro: "ve al mar y echa el anzuelo; coge el primer pez que saques, ábrele la boca y encontrarás una moneda; cógela y págales por mí y por tí" (Mt 17,24-27); este relato queda interrumpido aquí y el evangelista no dice si Pedro encontró la moneda en la boca del pez y si pagó el impuesto con ella; si es un relato de milagro, no está completo. De igual modo el relato de la *maldición de la higuera* que queda seca (Mc 11,12-14. 20-25 y su paralelo Mt 21, 18-22), es, a juicio de los autores, una alegoría sobre la fuerza operativa de la fe y una invitación a creer.

Pues bien, son precisamente los milagros referidos en los relatos -que nosotros no consideramos relatos de milagro ni siquiera desde el punto de vista formal- a saber, *las dos* multiplicaciones *de panes y peces, la pesca* milagrosa (llamados por los autores "milagros de naturaleza"), el relato inconcluso del *pago del impuesto del templo*, junto con otros dos relatos de exorcismo: *la tempestad calmada* y *el endemoniado de Gerasa*, los que han sido considerados por diversos autores obras de magia, pues en ellos se muestra la imagen de un Jesús con un control inusitado sobre la naturaleza o los espíritus inmundos.

Para tratar de dilucidar si estos relatos se han de considerar relatos mágicos o taumatúrgicos, o ni lo uno ni lo otro, hemos de situarlos en el contexto cultural y simbólico en el que están escritos y del que han sido sacados por los autores para forzar su interpretación mágica.

Llama la atención desde el primer momento el nombre con el que han sido designados, buscando más el efecto brillante de la acción del taumaturgo que el reflejo del contenido del relato: *multiplicación* de panes y peces, cuando la palabra *multiplicación* no aparece en el texto que habla más bien de *reparto* de panes; pesca *milagrosa*, relato que habría que calificar más bien, ateniéndose al texto, de pesca *abundante* o *extraordinaria*, pues se trata de una pesca afortunada siguiendo la orden de Jesús de echar las redes; *tempestad calmada*, cuando el elemento central en este relato es la resistencia que el viento (pneu=ma) y el mar (qa/lassa) oponen al viaje de Jesús hacia la otra orilla, viaje de alto contenido simbólico, pues "la otra orilla" es el lugar donde habitan los paganos, hacia los que se dirige Jesús con los suyos en un gesto insólito e impropio de un judío, que considera que la salvación de Dios es sólo para Israel; y, por último, el *pago del impuesto* del templo, relato al que falta la función "constatación", necesaria para que pueda darse relato de milagro[7].

El doble relato de multiplicación *de panes y peces*
(Mc 6,35-43 y Mc 8, 1-8)[8]

Para poder seguir mejor la explicación, presentamos a continuación el doble relato en columnas paralelas:

Primera *multiplicación* De panes y peces (Mc 6,33-45)	Segunda *multiplicación* de panes y peces (Mc 8,1-9)
33 Los vieron marcharse y muchos los reconocieron; entonces, desde todos los pueblos fueron corriendo por tierra a	8,1 Por aquellos días,

aquel sitio y se les adelantaron. 34 Al desembarcar vio una gran multitud; se conmovió, porque **estaban como ovejas sin pastor**, **y se puso a enseñarles** muchas cosas. 35 Avanzada ya la tarde se le acercaron sus discípulos y le dijeron: **El lugar es un despoblado** (e)/rhmoj e)stin o(to/poj y es ya tarde; 36 despídelos y que vayan a los cortijos y aldeas de alrededor y *se compren de comer* 37 Él les contestó: -Dadles vosotros de comer. Le dijeron: ¿Vamos a comprar panes por doscientos denarios de plata para darles de comer? 38 Él les dijo: ¿Cuántos panes tenéis? Id a ver. - **Cinco, y dos peces.** 39 Les ordenó que los hicieran recostarse a todos **en la hierba verde** (e)pi\ tw=? xlwrw=? xo/rtw=?) formando corros, 40 pero se echaron formando cuadros de ciento y de cincuenta. 41 Tomando él **los cinco panes y los dos peces**, alzó la mirada al cielo (a)nable/yaj ei)j to\n ou)rano/n), pronunció una bendición (eu)lo/gesen), partió los panes (kate/klasen) y los fue dando a los discípulos para que los sirvieran; también **los dos peces** los dividió (e)me/risen) para todos. 42 Comieron todos hasta saciarse, 43 y recogieron de trozos **doce cestos** (kofi/nwn) llenos, también de los peces. 44 Los que comieron los panes eran **cinco mil** hombres adultos. 45 Enseguida obligó a sus discípulos	como había otra vez una gran multitud y no tenían qué comer, convocó a los discípulos y les dijo: 2 Me conmueve esta multitud, porque llevan ya tres días conmigo y *no tienen qué comer*; 3 y si los mando a su casa en ayunas, desfallecerá en el camino. Además, algunos de ellos **han venido de lejos** (apo\ makro/qen h(/kasin). 4 Le replicaron sus discípulos: ¿Cómo va a poder nadie saciar a éstos de pan aquí en descampado? 5 Él les preguntó: ¿Cuántos panes tenéis? Contestaron: **siete.** 6 Mandó a la multitud que se echara en el suelo (e)pi\ th\n gh/n); tomando **los siete panes,** pronunció una acción de gracias (eu)xaristh/saj), los partió (e)/klasen)y los fue dando a sus discípulos para que los sirvieran; ellos los sirvieron a la multitud. 7 Tenían además **unos cuantos pececillos**; los bendijo y encargó que los sirvieran también. 8 Comieron todos hasta saciarse y recogieron los trozos que habían sobrado**:** **siete espuertas** (spu/ridaj). 9 Eran unos **cuatro mil**, *y él los despidió*. Se montó en la barca con sus

a que se montaran en la barca y fueran delante de él al otro lado, en dirección a Betsaida, mientras *él despedía a la multitud.* 46 Cuando se despidió de ellos se marchó al monte a orar.	discípulos y fue derecho a la región de Dalmanuta.

Analicemos brevemente este doble relato de *multiplicación* de panes y peces para ver, en primer lugar, si es relato de milagro; en segundo, si hay en él vestigios mágicos o si se trata más bien -datur tertium- de un relato de alto contenido simbólico.

a) ¿Relato de milagro?

Que no se trata de un relato de milagro, ni siquiera desde el punto de vista formal, es claro, como mostré en su día en mi trabajo de tesis doctoral, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinóptico. Morfología e interpretación*[8], pues las funciones características de los relatos de milagro no se dan en éste:

- En este relato quien sufre la adversidad no es un individuo, sino un colectivo humano, al igual que en los otros mal denominados "milagros de naturaleza" (tempestad calmada, pesca milagrosa)
- La adversidad no es física ni psíquica, sino una circunstancia exterior que afecta a la multitud: carencia de alimentos.
- Si en los relatos de milagro, hay siempre alguien que pide a Jesús que remedie la adversidad o es Jesús mismo quien lo hace por iniciativa propia, en éste nadie pide al taumaturgo que la remedie, sino que despida a la gente para que se compren de comer: "Se le acercaron sus discípulos y le dijeron: El lugar es un despoblado y es ya tarde; despídelos que vayan a los cortijos y aldeas de alrededor y se compren de comer" (Mc 6,35); los discípulos no sospechan que Jesús pueda darles de comer, sintiéndose ellos mismos insolventes: "Le dijeron ¿Vamos a comprar panes por doscientos denarios de plata para darles de comer? (6, 37).
- Si en los restantes relatos de milagro del evangelio, las palabras que pronuncia Jesús son tales que nadie se atrevería a pronunciar, de no tener poder transformativo, en éste, en cambio, las palabras con las que se efectúa la *multiplicación* de panes y peces son las mismas que el padre de familia acostumbra a pronunciar cuando se sienta a la mesa para comer: "Les ordenó que los hicieran recostarse (e)pe/tacen au)toi=j a)nakli=nai, postura del ciudadano libre a la mesa). Tomando él los cinco panes y los dos peces, alzó la mirada al cielo (rito de la a)na/bleyij, gesto que hace el padre de familia para simbolizar que el pan es don de Dios), pronunció la bendición (eu)logi/a, fórmula que se recita cada día antes de comer), partió los panes (a)na/klasij o gesto que realiza el padre de familia al comenzar la comida, convertido más tarde por la iglesia primitiva en término técnico para indicar la eucaristía o kla/sij tw=n a)/)rtwn) y los fue dando a los discípulos para que los sirvieran (parati/qhmi); también los dos peces, los dividió para todos (el verbo utilizado es meri/zw dividir, distribuir, repartir, verbo que, como se ha dicho, debiera haber dado título al relato: división / reparto / distribución de panes y peces). Llama la atención, por lo demás, el diferente léxico de Jesús y de los discípulos ante la adversidad de la multitud: el de Jesús gira en torno a verbos como "dar de comer, partir, servir, dividir"; los discípulos hablan de "despedir y comprar"; nadie, de multiplicar.

- Si en los relatos de milagro es muy común la aclamación y el reconocimiento del taumaturgo por parte de los presentes, en éste, Jesús obliga a los discípulos a que se monten en la barca, despidiendo a la multitud, como si no hubiera lugar a reconocimientos por el prodigio realizado. En el evangelio de Juan (6,14-15) se ha desarrollado esta función del relato, expresando la reacción de entusiasmo de los presentes y el rechazo de Jesús: "Aquellos hombres, al ver la señal que había realizado, decían: <Ciertamente éste es el Profeta, el que tenía que venir al mundo>. Jesús entonces, dándose cuenta de que iban a llevárselo por la fuerza para hacerlo rey, se retiró de nuevo al monte él solo" (Jn 6,9-21). *El Profeta* alude al profeta escataológico, con quien Jesús no se identifica, no aceptando tampoco ser nombrado rey, pues "no ha venido para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos" (Mt 20,28; Mc 10,45).

b) ¿Relato mágico?

Tampoco nos encontramos ante un relato mágico, por las siguientes razones:

- A diferencia de los relatos mágicos, en el relato de la *multiplicación* de panes y peces no se utilizan fórmulas crípticas o ritos extraños. Nada más común que la fórmula cotidiana de bendición de la mesa, ni más habitual que el rito del padre de familia de partir y repartir el pan.
- En el relato de los panes no hay invocación explícita a Dios, como suele hacerse en los papiros mágicos, pero sí implícita ("elevando los ojos al cielo"), ni tampoco se da por parte de Jesús intención coercitiva alguna sobre Dios, como suele suceder en determinados papiros mágicos: "Lo que yo diga debe realizarse, pues tengo tu nombre como un amuleto en mi corazón", reza un papiro de éstos[9].
- Jesús no actúa en beneficio propio, como suele suceder en los relatos mágicos, ni trata de infligir sufrimientos a los destinatarios del milagro, como se lee en el papiro XVI, del s. I d.C.: "Te conjuro, demon de muerto... haz que se consuma y se derrita Sarapión en el amor de Discorús a la que parió Toicoi; quema su corazón, derrítelo, y seca su sangre por mi amor, deseo, sufrimiento, hasta que venga Sarapión, a quien parió Pasametra, junto a Disocorús, a la que parió Ticoi, y haga todo lo que yo deseo y continúe amándome hasta que llegue al Hades"[10].
- A esto hay que añadir el hecho de que el relato se sitúe en un lugar desierto (e)/rhmoj to/poj), rasgo que no tiene cabida en una tradición mágica, y que en la Biblia alude evidentemente al don del maná por Dios en el desierto (Éx 16); es en el desierto donde se constituyó el pueblo de Dios y, ahora, en un lugar desierto, donde se constituye el nuevo pueblo, guiado por Jesús. En este desierto, por lo demás, hay "hierba verde" (e)pi\ tw=? xlwr %==? xortw?), dato incongruente con el lugar desierto y que alude a los salmos 22,2 ("El Señor es mi pastor... en verdes praderas me hace recostar -ei)j to/pon xlo/hj, e)kei= me kateskh/nwsen) y al 72,16 LXX: "broten las espigas como hierba del campo (w/sei xo/rtoj th=j gh=j, LXX; *k^{e}éseb ha-áretz*, Sal 71,16 BH), alusión a la promesa de abundancia.
- Por lo demás, el dato de que la multitud se encuentre "como ovejas sin pastor", alude a tres momentos decisivos de ese pueblo:
- la muerte de Moisés y la falta de preparación del pueblo para entrar solo en la tierra prometida, crisis que es resuelta por Dios designando a Josué como nuevo líder del pueblo para que "la congregación de Dios no sea vista como ovejas que no tienen pastor" (Nm 27,17);
- tras la división de Israel en dos reinos, Josafat, rey de Judá se propone apoderarse de tierras de Siria, propósito que es considerado por el profeta Miqueas como de consecuencias desastrosas, previniendo al rey de la consiguiente dispersión del pueblo de Dios, que será "como ovejas que no tienen pastor" (1 Re 22,5-17)

- y la denuncia de los pastores de Israel por Ezequiel, que se apacientan a sí mismos, lucrándose del rebaño. El pueblo (=las ovejas), en consecuencia, "al no tener pastor, se desperdigaron y fueron pasto de las fieras salvajes" (Ez 34).

La interpretación mágica del relato de la *multiplicación* de panes y peces tal vez se haya producido por una deducción lógica: si comieron "cinco mil" personas y sobraron doce cestas, a pesar de contar sólo con "cinco panes y dos peces", resulta claro que éstos se multiplicaron por arte de magia de Jesús. Esta conclusión, que parece lógica, no lo es tanto si se tiene en cuenta que en el relato panes y peces son metáfora de la enseñanza de Jesús, tal vez la única actividad que, al impartirse no se divide, sino que se multiplica.

c) Un relato simbólico.

Todo lo indicado conduce a la conclusión de que el relato de Marcos no es relato de milagro, ni de magia, sino más bien un relato de alto contenido simbólico, nivel al que se ha situado el evangelista al principio, cuando dice: "Al desembarcar vio una gran multitud; se conmovió porque estaban como ovejas sin pastor y se puso a enseñarles muchas cosas". El relato gira en torno a la enseñanza de Jesús, verdadero pan ("Yo soy el pan de vida", Jn 6) presentándolo en oposición a los pastores de Israel que dejan al rebaño morir de hambre (Ez 36, 1-31).

Jesús es el nuevo pastor que da de comer al nuevo pueblo, como Dios lo había hecho, por medio de Moisés, en el camino del Éxodo, enviando el maná (Ex 16, base sobre la que se asentará el discurso de Jesús sobre el pan de vida en el evangelio de Juan en 6,22ss); o por medio de Eliseo en el libro segundo de los Reyes (4,42-44), que dio de comer a cien personas con veinte panes, renovando el milagro del desierto. Jesús, sin embargo, sobrepasa a este último, pues da de comer a cinco mil (Mateo añade "sin contar mujeres y niños", cf. Mt 14,21) a partir de cinco panes y dos peces. No se trata de un profeta cualquiera, sino del profeta por excelencia. La frase con la que termina el relato "comieron todos hasta saciarse" reproduce la expresión del Salmo 77,29 LXX : "comieron todos y se saciaron (kai\ e)fa/gosan kai\ e)neplh/sqhsan sfo/dra)", aplicado a la comida del maná y de las codornices en el desierto.

Los números que se utilizan en este relato confirman nuestra interpretación simbólica, indicando quiénes forman el nuevo pueblo:

- Jesús da de comer a *cinco mil* hombres adultos, cifra que alude a 1Re 18,4.13 y 2Re 2,7.16, donde los grupos proféticos se forman de "cincuenta hombres adultos"; cincuenta y sus múltiplos es el número de la nueva comunidad profética, regida por el Espíritu (Nm 11,29).
- Jesús bendice *cinco* panes y *dos* peces. "Cinco" es el número de los libros de la ley o Pentateuco; "dos" podría apuntar a los restantes libros del Antiguo Testamento, reunidos en dos bloques: *n^{e}bi'im* y *k^{e}tubim*, Profetas y Escritos. En todo caso, cinco más dos (= siete) indica la totalidad del alimento.
- Sobran *doce* cestas, siendo doce el número de las doce tribus de Israel: una cesta por cada tribu del nuevo pueblo.

Estos números cambian en el segundo reparto de panes (Mc 8,1-8) que refiere Marcos, donde los destinatarios de esta nueva enseñanza ya no son judíos, sino gentiles, pues este reparto tiene lugar fuera del país judío (7,24: comarca de Tiro; 7,31: Sidón y la Decápolis):

- Jesús ya no toma cinco panes y dos peces, sino *siete* panes; los peces han pasado a segundo plano en este relato: "tenía además unos cuantos pececillos" (v.7); ya no se recogen doce cestas (la palabra no es ya ko/finoj cesta, término utilizado en Palestina),

sino *siete* espuertas (spuri/j, término usado en territorio griego); el número siete (panes-espuertas) -y sus múltiplos- es el número de la totalidad, de la serie completa: siete días de la semana, setenta naciones de la tierra según la creencia del tiempo, etc.

- Los presentes no son ya cinco mil, sino *cuatro mil*; cuatro es el número de la totalidad de la tierra: cuatro ríos del paraíso, cuatro vientos, cuatro puntos cardinales, etc.; esto se ve ratificado por el hecho de que algunos de entre la multitud "han venido de lejos", expresión que designa en la Biblia (Is 5,25; Jer 4,6-20; 31/38,10) a los pueblos paganos, por oposición a los judíos.
- La gente se recuesta no sobre la hierba verde (alusión a la promesa de abundancia para los judíos preconizada por el Sal 72,16), sino *sobre el suelo* (lit. sobre la tierra -e)pi\ th=j gh=j), designando la universalidad.

Narrando dos veces el reparto de panes y peces, el evangelista Marcos ha querido designar la peculiaridad de la enseñanza de Jesús, pastor del nuevo pueblo, integrado no sólo por judíos, sino también por paganos. El nuevo pastor alimenta con su enseñanza a la nueva comunidad que no se restringe a las fronteras de Israel, sino que se expande por toda la tierra. Con Jesús ha terminado el privilegio de Israel. Dios, por medio de Jesús, da de comer por igual a judíos y a paganos.

Este relato, analizado de cerca, no se presenta como relato de milagro, ni como relato de magia, sino como un relato (justificadamente duplicado), altamente simbólico, para cuya interpretación resulta clave acudir al lenguaje de imágenes y símbolos del Antiguo Testamento, especialmente al valor simbólico de los números[11]. No hay, por tanto, en este texto marcas de relato de milagro, ni vestigios de relato mágico.

La imaginación de los lectores a lo largo del tiempo, desde Santo Tomás de Aquino, ha querido ver en él un *milagro de naturaleza* y, para resaltar el poder de Jesús como taumaturgo, lo ha denominado *multiplicación* de panes y *peces*[12].

NOTAS

[1]Sobre el concepto de magia en los autores grecorromanos, véase H. C. Kee, "¿Hay magia en el Nuevo Testamento?", en A. Piñero (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos de Jesús,* Ed. El Almendro, Córdoba 1999, 217-235.

[2] Cf. *Resp.* 364B5-365A3.

[3] Citamos la traducción de J. Mateos y L. Alonso Schökel, *Nuevo Testamento,* Ed. Cristiandad, Madrid [2]1987.

[4]La tesis de Celso ha aparecido de nuevo en nuestros días en obras como la de Morton Smith, *Jesús the Magician* (Harper and Row, Nueva York 1978) o la de John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SCM Press, Londres 1974.

[5]Cf. J. Peláez, "Jesús y el reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeocristianismo", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos,* El Almendro, Córdoba 1991, 227-228.

[6]Institución San Jerónimo-Verbo Divino, Valencia 1984, 100-107 y 163-165.

[7]Cf. J. Peláez, *Los milagros de Jesús,* 142, donde se muestra que no puede darse relato de milagro sin la función denominada *constatación*, en la que se muestra el efecto de las palabras del taumaturgo en el beneficiario o paciente.

[8]Este relato ha sido transmitido también por el resto de los evangelistas: Mt 14, 15-17; Lc 9,12-13; Jn 6,5-9.

[9]El Nuevo Testamento es muy parco en la utilización de términos del campo semántico de la magia; a excepción del término ma/goj, utilizado en sentido positivo en Mt 2,1.7.16bis, en los restantes casos, los diferentes términos del citado campo se utilizan en sentido negativo: go/hj (2Tim 3,13) en sentido de embaucador; magi/a (Hech 8,1), de Simón el Mago; mageu/w (Hch 8,9 y Hech 13,6.8), actividad de Barjesús/Elimas o Etimas, mago de profesión, falso profeta judío; farmaki/a (Gál 5,20), dentro de un catálogo de acciones que proceden de los bajos instintos o en sentido de maleficios o brujerías (Ap 9,21; 18,23); fa/rmakon (Ap 9,21), con sentido de maleficio; farmako/j (Ap 21,8 y 22,15) en una lista de personajes con mal comportamiento; por último, los términos gohtei/a, magganeu/w, magga/neuma, farmakeu/j, farmakeu/w no aparecen en el Nuevo Testamento.

[10]PGM XIII, 795, citado en *Textos de magia en papiros griegos,* Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez y Mª Dolores Sánchez Romero, Ed.Gredos, Madrid 1987, 304.

[11]Sobre el valor simbólico de los números en el Nuevo Testamento, véase J. Mateos - F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos,* Ed. El Almendro, Córdoba 1989, 82-91

[12]Al haberse convertido la eucaristía, ya desde muy temprano, en el rito central de las nuevas comunidades, los peces - de difícil provisión en zonas lejanas al mar- pasaron a un segundo plano muy pronto, como puede verse ya si comparamos el papel que ocupa la mención de los peces en ambos relatos:

- A la pregunta de Jesús de "¿cuántos panes tenéis?, los discípulos responden en el primer relato: "cinco y dos peces"; en el segundo, "siete panes". En el primer relato Jesús "tomando los cinco panes y los dos peces, alzó la mirada al cielo, pronunció una bendición, partió lo panes y los fue dando a los discípulos para que los sirvieran; también los dos peces los dividió para todos" (Mc 6,41-42); en el segundo, Jesús toma "los siete panes" (Mc 8,6); sólo en segunda instancia dice el evangelista que "tenían además unos cuantos pececillos; los bendijo y encargó que los sirvieran también" (Mc 8,7).

En el primer relato recogieron "de trozos doce cestos llenos, también de los peces" (Mc 8,41); en el segundo se dice que "recogieron los trozos que habían sobrado: siete espuertas" (Mc 8,8), sin aludir para nada a los peces.

La multiplicación (?) de los panes
Una salida para nuestra sociedad de consumo

Hoy

Si hay algo que defina los avances tecnológicos del momento presente es la capacidad que tiene el hombre moderno de multiplicarlo todo. La sociedad de consumo impulsa cada día a producir más y mejores alimentos, a aumentar el capital desmesuradamente, a incrementar la velocidad de los medios de transporte, a facilitar hasta los límites de lo imposible la comunicación, a acortar las distancias, a aumentar el confort de vida. Se puede decir que la ciencia ha hecho en nuestro mundo el milagro de la multiplicación de los bienes de consumo, un milagro imposible de realizar a principios de nuestra era: ya hay pan y alimentos básicos para todos los seres que habitan el planeta.

Ayer

En tiempos de Jesús, la situación era diferente, pues no había recursos para todos. Por documentos ajenos a la Biblia tenemos indicios de que en el siglo I empeoró en Palestina la situación de las clases modestas teniendo por causas principales la presión fiscal, la progresiva concentración de posesiones en manos de unos pocos y divesas crisis de tipo ecológico.

Por Flavio Josefo, historiador judío, sabemos que la presión fiscal sobre las clases populares era tan grande que Herodes se había visto obligado a bajar los impuestos varias veces para evitar disturbios generales (Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, 15,365; 16,64-). El mismo Herodes se había apoderado por medio de confiscaciones de una cantidad enorme de tierras de campesinos que fueron vendidas después de la destitución de su hijo Arquelao, el año 6 d.C. yendo a parar, con toda probabilidad, a manos de ricos que de este modo se hicieron más ricos ((cf. F. Josefo, *Ant. Jud.* 17,355; 18,2).

Los beneficios por parte de los terratenientes eran inmensos. Sabemos de Juan de Giscala que vendió aceite a Siria con una ganancia del setecientos por cien (Flavio Josefo, *Guerra Judía*, 2,591). Y de Herodes que había convertido en regadío un terreno, propiedad de su hermana Salomé, de unos cuarenta y cinco kilómetros cuadrados, del que obtenía rentas de hasta sesenta talentos (F. Josefo, *Ant. Jud* 17,321). El talento era la más alta moneda griega de cuenta; equivalía a un peso de plata que variaba según las estimaciones, de 26 a 34, e incluso a 41 kgs. y valía unos seis mil denarios. El denario era una moneda romana, de plata, que correspondía al salario diario de un jornalero agrícola o al gasto medio de un día. Salomé percibía por sus regadíos anualmente el precio equivalente a 360.000 jornales.

Motivos de tipo ecológico agudizaron esta situación de progresivo empobrecimiento de la inmensa mayoría del pueblo. Flavio Josefo refiere que hubo una gran sequía hacia el año 65 a.C., un ciclón en el 64, un terremoto el 31, una peste el 29 y una gran carestía el 25 a.C. Tenemos testimonios de que hacia el 46/47 d.C., bajo Claudio, hubo una gran hambre de modo que durante su gobierno se llegó a dificultades de abastecimiento en el imperio. En este tiempo los pequeños labradores se hundieron más en el endeudamiento y en la dependencia (Hech 11,28; F. Josefo, *Ant. Jud.* 20,51ss.)

Ni milagro

Este es el marco sociológico para la época del Nuevo Testamento, adecuado contexto del mal denominado "milagro de la multiplicación de los panes y peces" (Mc 6,33 -46) como rezan los titulares de la inmensa mayoría de las ediciones del Nuevo Testamento. "Mal denominado" porque no se trata de un milagro ni mucho menos de una multiplicación de alimentos básicos (pan y pescado), aunque así se le viene considerando al menos desde tiempos de Sto. Tomás de Aquino.

Desde el punto de vista literario no parece que se trate de un relato de milagro, porque, como mostré en mi libro (*Los milagros de Jesús*. *Morfología e interpretación*, Institución San Jerónimo-Verbo Divino 1984, 101ss), el estilo de este relato no cuadra con el del resto de los relatos de milagro referidos por los evangelios:

- Jesús no se ofrece a satisfacer la necesidad de la gente, como suele hacer en otras ocasiones, sino que, sorprendentemente, pide a los discípulos que sean ellos quienes den de comer a la multitud: "Dadle vosotros de comer". Los discípulos, por su parte, no piden a Jesús que haga un milagro -como suelen pedirle los enfermos en el evangelio-, pues lo consideran imposible de realizar. Más bien le ruegan que despida a la gente para que se las arregle como pueda: "Despídelos para que vayan a los cortijos y aldeas de alrededor y se compren de comer".
- Por otra parte, mientras en los relatos de milagro de los evangelios, las palabras que producen la curación no pertenecen a la vida ordinaria -nadie dice a un paralítico: "Levántate y anda", o a un leproso: "Queda limpio"-, en este relato, Jesús pronuncia la bendición que rezaba cualquier padre de familia antes de comer.

Ni multiplicación

En todo caso, es digno de ser notado el contraste entre el lenguaje de Jesús y el de los discípulos:

- Los discípulos hablan de *despedir* y *comprar*: "El lugar es un despoblado y ya es tarde; despídelos y que vayan a los cortijos y aldeas de alrededor y se compren de comer"; piensan, además, en una suma ingente de dinero: "¿Cómo vamos a comprar panes por doscientos denarios de plata para darles de comer?".
- Jesús, sin embargo, no habla ni de comprar ni de multiplicar, sino que se expresa en términos de *dar,* de poner en común*, de partir,* de repartir*, de servir:* "Dadles vosotros de comer". Y a continuación "tomando él los cinco panes y los dos peces, alzó la mirada al cielo, pronunció una bendición, partió los panes y los fue dando a los discípulos para que los sirvieran; tambien los dos peces los dividió para todos".

Jesús no invita a multiplicar, sino a poner en común y repartir. De ahí que no debemos seguir llamando a este relato "multiplicación de panes y peces", sino más bien "reparto de panes y peces".

El resultado de compartir lo que se tiene fue sorprendente: "Comieron todos hasta saciarse y recogieron de trozos doce cestos llenos, también de los peces. Los que comieron los panes eran cinco mil hombre adultos". Cuando se pone en común lo que se tiene, hay para todos y sobra.

La enseñanza de Jesús

Una vez alimentada, Jesús despide a la multitud que ya ha recibido la enseñanza a la que se refiere el relato al principio cuando se afirma que "estaban como ovejas sin pastor y se puso a enseñarles". El relato de los panes expresa de modo gráfico el contenido de la enseñanza de Jesús, del que nada se dice en esta ocasión. No se trata, por tanto, de un milagro, sino de una enseñanza escenificada, cuya puesta en práctica resulta tanto o más difícil que hacer un milagro.

Y ésta es la enseñanza de Jesús: el verdadero milagro no consiste ya en que cada uno se busque la vida por su cuenta (disolver la multitud) ni en tener dinero para comprar (lo que resulta imposible para gran parte de los ciudadanos de la tierra), ni en multiplicar el pan (como se puede hacer hoy gracias a la tecnología; aunque esto seguirá siendo necesario para abastecer a la humanidad). El verdadero milagro pendiente consiste en poner en práctica en la vida de cada día la enseñanza de Jesús: aprender a compartir, a poner en común lo que se tiene, a partir, a repartir y a servir.

Las masas inmensas de pobres de la tierra del tercer y cuarto mundo, los marginados que pueblan las bolsas de pobreza de los paises desarrollados solamente serán alimentados si tenemos en cuenta la orden de Jesús a los discípulos: "Dadle vosotros de comer" y lo hacemos repartiendo lo que, estando en manos de unos pocos, puede saciar el hambre de todos, sin agotar los recursos: "Comieron todos hasta saciarse y recogieron de trozos doce cestos llenos, también de los peces".

Lo que aquel dia aprendieron los discípulos, no deberíamos olvidarlo hoy: Jesús no pidió a Dios que le ayudase a multiplicar los panes, sino que invitó a sus discípulos a compartirlos. Difícil enseñanza que nuestra sociedad de consumo no está dispuesta a poner en práctica para resolver las inmensas carencias y los grandes desequilibrios de nuestro mundo.

La plenitud humana

Debe quedar claro, sin embargo, que la enseñanza de Jesús no se queda ahí. A estas masas no basta con darles el pan de cada día; no basta con satisfacer sus necesidades materiales: hay que llevarlas a la plenitud humana. Dice el evangelista Juan que, después del reparto de panes, la gente lo buscó y al encontrarlo le preguntaron: "Maestro, ¿desde cuándo estás aquí? Jesús les contestó: Sí, os lo aseguro. No me buscáis por haber visto señales, sino por haber comido pan hasta saciaros. Trabajad, no por el alimento que se acaba, sino por el alimento que dura dando vida definitiva, el que os va a dar el Hombre, pues a éste el Padre, Dios, lo ha marcado con su sello" (Jn 6,25-27). El cristiano no debe quedarse en encontrar solución a la desesperada necesidad material del pueblo desvalido; debe trabajar, al mismso tiempo, por suministrar el alimento que no se acaba. El don del pan era una invitación a la generosidad, pero no era solamente donación de algo (el pan), sino que expresaba la entrega de la persona por amor. El pan material alimenta una vida que perece; el amor, que lleva a la entrega de uno mismo hacia los desfavorecidos de la tierra, comunica la vida verdadera. El pan partido y compartido es la expresión del amor que lleva a la plenitud humana, el sello con el que ha marcado Dios a su hijo para comunicar la vida definitiva.

Hoy como ayer

Los cristianos tenemos un largo camino por delante en este mundo tan falto de pan y de amor, porque la situación en nuestro mundo moderno sigue siendo desesperada. Las estadísticas de la ONU son escalofriantes: hambre crónica de 1.000 millones de habitantes, muerte de 40.000 personas diarias por inanición porque el sistema de mercado declara de antemano muertos a quienes no poseen capacidad de compra y niega ayudas en provecho de reducir impuestos al capital. Un 2% de la producción mundial de grano bastaría para alimentar a los 1.000.000 de personas que lo necesitan, pero sin un céntimo para adquirir un puñado de trigo o de maíz su identidad es irrelevante. Y por si esto fuera poco, las fortunas de las 358 familias más ricas del planeta suman más que los 2.500 millones de personas más pobres del mundo.

JESÚS Y EL DINERO

La parábola del rico y los graneros (Lc 12,13-40)

Aunque me piden que hable sobre la actitud de Jesús ante el dinero, quiero comenzar describiendo brevemente qué entiendo por *neoliberalismo*, pues para comprender las palabras de Jesús sobre el dinero, pronunciadas ayer y ponerlas en práctica hoy, en los umbrales del siglo XXI, no basta ya con saber qué es lo que Jesús dijo, ni con conocer el mundo al que él hablaba; es necesario, además, situar en el nuevo contexto de la así llamada "sociedad neoliberal o pos-neoliberal" sus palabras[1].

Es en el contexto de la tan cacareada globalización donde tenemos que indagar qué dicen hoy a los seguidores de Jesús aquellas palabras antiguas, pero tan actuales, y cómo se han de interpretar al haber cambiado de destinatarios, de cultura y de época.

Y como vamos a hablar sobre *Jesús y el dinero* hemos de anotar también de entrada que la economía de tiempos de Jesús no es comparable a la de hoy. Sería, por tanto, un error trasladar los modelos o fórmulas económicas del pasado al presente, aunque tal vez haya algo en común entre ambas economías al estar asentadas sobre la base de la acumulación de unos bienes que pertenecen a todos en manos de unos pocos y no sobre la base de la distribución de los bienes de la tierra entre todos los que la habitan.

En tiempos de Jesús, la acumulación de capital en manos de unos pocos era tan grande que cuenta Flavio Josefo (*Antigüedades Judías* 15,365) que Herodes, por ejemplo, se había apoderado por medio de confiscaciones de una cantidad enorme de tierras (*A.J.* 17,307) y convertido en regadío un terreno de unos cuarenta y cinco kilómetros cuadrados, propiedad de su hermana Salomé. De este terreno, Salomé percibía rentas de hasta sesenta talentos anuales (*A.J.* 17,321), o lo que es igual, el dinero equivalente a 360.000 jornales de un obrero agrícola. Herodes, por su parte, se había visto obligado a bajar los impuestos dos veces para evitar disturbios generales, dada la pobreza, paro y miseria en que andaba sumida la inmensa mayoría de la población.

Sabemos también que, en la época de Herodes y durante el breve reinado de Agripa I (41-44 dC), era tan extrema la situación del pueblo, que tuvieron que arbitrarse en Palestina medidas extraordinarias para paliar el hambre de la población: se estimuló la beneficencia privada y se sancionaron jurídicamente las aspiraciones de los pobres a compartir la cosecha, reservándoles una parte de las fincas, cuyos productos podían recoger después de la recolección, y dejando para ellos las uvas caídas al suelo durante la vendimia[2].

Son sólo varias pinceladas sobre la situación crítica de la inmensa mayoría del pueblo en tiempos de Jesús.

Hoy sucede otro tanto. Basten algunos ejemplos como botón de muestra:

- De 1962 a 1992 la producción mundial se triplicó, aumentando el consumo en los sectores pudientes del mundo desarrollado y disminuyendo en los sectores más pobres, lo que traducido a cifras equivale a decir que el 20% más rico de la población mundial consume más del 80% del producto bruto mundial (también en gastos de energía, educación, salud, etc.), mientras que el 20% más pobre apenas alcanza a consumir el 1.5%.

- Los datos del *Informe sobre el desarrollo humano 1998* de las Naciones Unidas nos aterrorizan al hablar de la concentración de la riqueza mundial en manos de un puñado de ricos: las 225 personas más ricas del mundo acumulan una riqueza superior a un billón de dólares, igual al ingreso anual del 47% más pobre de la población mundial, es decir, de 2.500 millones de pobres.

- Este mismo informe incluye también un índice específico de pobreza para los países desarrollados que da mucho que pensar. En 1960, el 20% de la población mundial que vivía en los países más ricos tenía 30 veces el ingreso del 20% más pobre. En 1985, esa relación era de 82 veces.

- Incluso en América del Norte, el país de la prosperidad, están sucediendo cosas horribles, pues no todos prosperan en él: en 1969, el 20% de los hogares norteamericanos más ricos tenía siete veces más renta que el 20% más pobre. En 1992 esa relación era ya de 11 veces y ha seguido creciendo. Esto equivale a decir que, incluso dentro de los países más desarrollados, los ricos son cada vez más ricos y los pobres más pobres. Ha aumentado la riqueza y, con ella, la desigualdad y la pobreza[3].

- Pero no queda ahí la cosa. Ha surgido además una porción reducida de la población (¿un 5%? ¿un 10%?) que ha perdido todo contacto con la esfera de la ciudadanía. Es lo que denominamos *lumpen*, los no ciudadanos, que no constituyen una clase social para sí, y que no tienen contacto alguno con el mundo oficial. Para esos no ciudadanos no existe una explicación unificada ni unificante de sus sufrimientos. Los realmente desfavorecidos por la globalización -y quienes temen perder su condición- no representan una fuerza productiva, ni siquiera un grupo social con el que se deba ajustar cuentas. Los ricos se hacen más ricos sin ellos, los gobiernos pueden ser reelegidos sin sus votos, y el PNB seguirá creciendo indefinidamente sin su participación. De la explotación a la exclusión: eso es lo que Viviane Forrester llama el *horror económico*[4].

Son algunos de los efectos más inmediatos del neoliberalismo y de su praxis globalizadora, cuyos principales postulados vamos a comentar a continuación.

1. Principios básicos del neoliberalismo

El neoliberalismo es una ideología, basada en tres principios rectores:

- la primacía del individualismo
- el predominio del materialismo
- y la preeminencia del hedonismo.

Según estos principios[5], el centro de la actividad humana es el individuo y su libertad como valor absoluto y sin referencia comunitaria. Esto desemboca en un individualismo beligerante, en una insolidaridad que crea una franja de marginación y exclusión social cada vez más amplia y en una feroz y agresiva competitividad. Para el neoliberalismo, el valor supremo, que lo rige todo, es lo económico, encarnado en el culto al dinero, como dios al que se ofrecen sacrificios de vidas humanas, las de los pobres; la meta suprema es la consecución a cualquier precio de la satisfacción sensible del individuo.

Para llevar a cabo estos postulados, el neoliberalismo proclama la libertad de las actividades económicas y la sacralidad de la propiedad privada, buscando el enriquecimiento mediante la expansión del mercado. El nuevo dogma de esta religión neoliberal es "fuera del mercado no hay salvación".

El método que emplea el neoliberalismo es la libre competencia, de la que el Estado debe estar ausente, teniendo por norma básica la eficacia. Y en la libre competencia -ya se sabe- gana quien tiene más, quien puede más; vencen los fuertes, los ricos y los hábiles; los pobres, los desfavorecidos no cuentan para nada.

Entendido así el sistema neoliberal, habría que preguntarse de entrada: ¿se puede ser cristiano y neoliberal?

Si la economía -llámese capital o mercado- es el valor supremo; si el mercado global o la globalización del mercado es el único camino a seguir; si la propiedad privada -lo mío- es sagrada, y si el enriquecimiento mediante la expansión del mercado es la meta a

la que se denomina "desarrollo"... ¿cabe todavía preguntarse si se puede ser cristiano y neoliberal?

Pues nada hay más ajeno al evangelio que estos principios con los que dicen que se pretende conseguir "la calidad de vida", la calidad total, basada principal -y casi exclusivamente- en el enriquecimiento, la competitividad, la codicia y la acumulación del capital.

En esta sociedad neoliberal, la tan propugnada libre competencia en términos de mercado no es tal, ni crea igualdad, sino desigualdad; es injusta por sí misma desde el momento en que hay muchos millones de seres humanos del planeta que no pueden competir en nada ni con nadie, al no tener nada que comprar ni vender, porque no tienen acceso al mercado.

En la nueva "religión del mercado", no se dice ya "dime con quién andas y te diré quien eres" sino "dime qué compras, cuánto compras, a quién compras y te diré quién eres". Hoy el "ser" se constituye por el "comprar" y por el "tener". Consecuentemente a este principio, los 2.500 millones de pobres de la tierra sin capacidad de comprar, sencillamente no existen, no cuentan, no son.

Si antes se decía *unicuique suum* (a cada uno lo suyo), defendiendo a ultranza la propiedad privada, hoy el eslogan es "a cada uno lo que produce".

Ante este panorama, el estado neoliberal reduce al mínimo su participación e intervención en la actividad económica, quedando el individuo cada vez más desprotegido y desvalido ante los verdaderos señores de la tierra que controlan el flujo de capitales. Los estados venden hoy las empresas, incluso aquellas rentables, dejándolas en manos de las multinacionales y los grandes capitales, propugnando la libre competencia, pero practicando cada vez más un monopolio a escala mundial en el que los grandes bancos y las grandes empresas multinacionales se funden con otras igualmente grandes para dominar absolutamente el mercado y acabar con la tan proclamada libertad de mercados.

Hoy más que nunca queda patente la vieja máxima: "Poderoso caballero es don dinero", revistiéndose de patetismo palabras de Jesús como éstas: "No podéis servir a Dios y al *dinero* (léase capital o mercado globalizador) (Lc 16,13); "vende lo que tienes y repártelo a los pobres, que tendrás en Dios tu riqueza; y anda, sígueme a mí (Lc 18,22)"; "ay de vosotros, los ricos" (Lc 6,24); "¡Con qué dificultad entran en el reino de Dios los que tienen el dinero! Porque es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios" (Lc 16,24-25).

¿Quién se cree hoy esto o se atreve a proclamarlo?

Hoy que se habla de la España de las oportunidades hay que afirmar tajantemente que un sector grande de la población activa no tiene sencillamente oportunidades, ni siquiera la posibilidad de acceder a un puesto de trabajo digno. En España este sector alcanza el 19%, en torno a dos o tres millones de personas según quien haga los números (la Encuesta de Población Activa o el Instituto Nacional de Empleo); en Europa hay ya 18 millones de parados y en Estados Unidos los pobres alcanzan la cifran de 40 millones.

Y muchos de los que tienen un puesto de trabajo en nuestro país, lo tienen con un contrato-basura y un salario precario; no hablemos ya de las pensiones contributivas o del salario social de aquellos que ni siquiera tienen trabajo, tan reducidos a mínimos ni siquiera vitales.

Pues bien, es precisamente en este campo, en la actitud que los cristianos debemos tener hacia el dinero, verdadero dios de la sociedad neoliberal, donde aparece, a mi juicio, más nítida que nunca la alternativa que el evangelio ofrece hoy, que, de ponerse en práctica, abriría la puerta a la esperanza en un mundo que no esté basado en el dinero, sino en el pleno desarrollo humano, verdadera meta propuesta por Jesús en el evangelio.

2. Las dos caras del dinero en los evangelios.

Por esto hemos de preguntarnos: ¿Qué pensaba Jesús, tal como lo describen los evangelios, acerca del dinero y de la posesión de los bienes?

Para Jesús, como para nosotros, el dinero tiene dos caras: una, buena y amable; otra, mala y temible. El dinero no puede demonizarse o satanizarse absolutamente. El dinero -y cuando decimos dinero, entendemos también los bienes- es bueno o malo según el uso que hagamos de él. Jesús no era un soñador utópico; sabía que el dinero es una realidad importante con la que hay que contar en la vida de cada día y así aparece en múltiples pasajes de los evangelios[6].

La cara amable del dinero

El dinero tiene una cara amable, pues crea las condiciones para una vida digna, o lo que es igual, el dinero es necesario para vivir, pero esto no quiere decir que vivamos para el dinero, como muchos entienden. Los evangelios son realistas en este sentido y refieren a menudo operaciones de compraventa. Con dinero se compra y se vende tanto lo necesario como lo superfluo[7]:

¿*No se venden* un par de gorriones por unos cuartos?, pregunta Jesús (Mt 10,29); en la parábola del gran banquete se dice que todos los invitados "empezaron a excusarse. El primero le dijo: *He comprado* un campo y necesito ir a verlo...; otro dijo: *he comprado* cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas" (Lc 14,18-19); la actividad de la gente en tiempos de Lot es descrita con esta secuencia de verbos: "comían, bebían, *compraban, vendían,* plantaban y construían (Lc 17,28)".

Aunque, en el evangelio aparecen con frecuencia los verbos comprar y vender, no está de más observar que Jesús no aconseja comprar, sino más bien dar, o vender y dar[8]. Ante la multitud hambrienta, Jesús ordena a sus discípulos: "*dadles* vosotros de comer", pero los discípulos, que entienden sólo de comprar y no de compartir, preguntan: "¿*Vamos a comprar* panes por doscientos denarios de plata para *darles* de comer? (Mc 6,35). A quienes, siendo ricos, se acercan a Jesús, éste les aconseja *vender y dar* todo lo que tienen para entrar en el reino de Dios o comunidad cristiana, que es presentada como un tesoro escondido que "un hombre encuentra, lo vuelve a esconder y de la alegría *va a vender* todo lo que tiene y compra el campo aquél" (Mt 13,44) o "a un comerciante que buscaba perlas finas; y al encontrar una perla de gran valor (metáfora del reino) *fue a vender* todo lo que tenía y la *compró*" (Mt 13,45-46). El reino de Dios o comunidad cristiana vale, para Jesús, más que todos los bienes. El joven rico, para llegar a ser un hombre logrado, debe seguir la orden de Jesús: "vete a *vender* lo que tienes y *dáselo* a los pobres, que tendrás en Dios tu riqueza; y, anda, sígueme a mí" (Mt 19,21; cf. Mc 10,21; Lc 18,22). Jesús exhorta a sus discípulos con estas palabras: "*Vended* vuestros bienes y *dadlos* en limosna; haceos bolsas que no se estropeen, una riqueza inagotable en el cielo, adonde no se acercan los ladrones ni echa a perder la polilla. Porque donde tengáis vuestra riqueza tendréis el corazón (Lc 12,33-34)".

Con dinero se compran también los animales para los sacrificios, pero Jesús se muestra poco amigo de quienes venden en los atrios del templo explotando al pobre. Por eso, al expulsar del templo a los vendedores y cambistas, Jesús no dirige la palabra a quienes vendían bueyes u ovejas para los sacrificios (pues estas ofrendas sólo las podían costear quienes tenían cierto poder adquisitivo, los ricos), sino a los vendedores de las palomas, que adquirían los pobres para ofrecerlas en sacrificio expiatorio por sus pecados. Jesús dice a éstos: "Quitad eso de ahí; no convirtáis la casa de mi Padre en una casa de negocios" (Jn 2,16).

Con dinero se pagan los impuestos o tributos: "¿Está permitido pagar el tributo al César o no? ¿Pagamos o no pagamos?" preguntan los fariseos y herodianos a Jesús, tendiéndole una trampa (Mc 12,13-17).

El dinero sirve también para dar limosnas y remediar las carencias de los necesitados, aunque Jesús aconseja la máxima discreción al hacerlo: "Por tanto, cuando des limosna no lo anuncies a toque de trompeta" (Mt 6,3-4); "si quieres ser un hombre logrado, vete a *vender* lo que tienes y dáselo a los pobres, que tendrás en Dios tu riqueza; y, anda, sígueme a mí", aconseja al joven rico (Mt 19,20-21); en la escena de la unción de Jesús en Betania, al ver cómo la mujer quebró el frasco de ungüento y lo fue derramando en la cabeza de Jesús "algunos comentaban indignados: ¿Para qué se ha malgastado así el perfume? Podía haberse *vendido* ese perfume por más de trescientos denarios de plata y habérselo *dado* a los pobres. Y le reñían" (Mc 14,4-5).

Con dinero –con un denario- se pagan los jornales en la parábola de los jornaleros enviados a la viña (Mt 20,1-16).

Con el dinero se negocia, invirtiéndolo o poniéndolo a interés en el banco. Esto es precisamente lo que ni siquiera hizo el siervo de la parábola de los talentos que había recibido de su amo un solo talento y a quien éste le reprocha: "¡Empleado malvado y holgazán! ¿Sabías que siego donde no siembro y recojo donde no esparzo? Pues entonces debías haber puesto mi dinero en el banco, para que, al volver, pudiera recobrar lo mío con los intereses" (Mt 25,26-27).

El dinero sirve, también, para aliviar los males del prójimo. Así el samaritano paga al posadero dos denarios y se compromete a pagar lo que sea preciso de más: "al ver al malherido, se acercó a él y le vendó las heridas echándoles aceite y vino..., lo llevó a una posada y lo cuidó. Al día siguiente sacó dos denarios de plata y, dándoselos al posadero, le dijo: "Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta" (10,33-36).

Con dinero, por último, intenta en vano la hemorroísa obtener la salud. De esta mujer, que tenía un desarreglo constante, se dice que "había sufrido mucho por obra de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía sin aprovechar nada, sino más bien poniéndose peor" (Mc 5,25-26).

En los evangelios, como puede verse, el dinero se usa, al igual que hoy, como valor de cambio en una economía basada en la moneda; con él se compra y se vende; se remedian las necesidades del prójimo, se pagan los impuestos y se puede obtener la salud. El dinero es necesario para vivir y es una realidad con la que hay que contar para obtener cierta calidad de vida, según lo evangelios. Esta es la cara amable del dinero.

La cara seductora del dinero

Pero el dinero tiene otra cara, mala; tiene poder seductor y corruptivo, porque quien lo tiene, tiende a tener cada vez más: por esto Jesús recomienda: "Dejaos de amontonar riquezas en la tierra, donde la polilla y la carcoma las echan a perder, donde los ladrones abren boquetes y roban. En cambio, amontonaos riquezas en el cielo, donde ni polilla ni carcoma las echan a perder, donde los ladrones no abren boquetes ni roban. Porque donde tengas tu riqueza tendrás el corazón" (Mt 6,19-21).

Para Jesús, el dinero no es malo; lo malo es su acumulación abusiva; lo perverso es la avaricia y el ansia de tener que lleva a acaparar. Y éste es el mal que aqueja a nuestra sociedad neoliberal.

En el evangelio vemos cómo por dinero pleitean los hermanos: "Maestro, dile a mi hermano que reparta conmigo la herencia. Le contestó Jesús: Hombre, ¿quién me ha nombrado juez o árbitro entre vosotros? Entonces les dijo: Mirad, guardaos de toda codicia, que aunque uno ande sobrado, la vida no depende de los bienes" (Lc 12,13-15).

Con la seguridad que da el dinero, el hijo pródigo rompe con su padre: "Padre, dame la parte de la fortuna que me toca" (Lc 15,11) y por codicia, el acreedor de la parábola, a quien le habían condonado una deuda inmensa (diez mil talentos) es capaz de encarcelar a quien le debía una cantidad mínima (cien denarios) (Mt 18,23-35); por afán de dinero se extorsiona a la gente como reconoce Zaqueo al encontrarse con Jesús: "La mitad de mis

bienes, Señor, se la doy a los pobres, y si a alguien he extorsionado dinero, se lo restituiré cuatro veces" (Lc 19,8). El ansia de dinero lleva a robar: de Judas se dice que "era un ladrón y, como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban" (Jn 12,6); Judas mismo traiciona a Jesús por dinero y está dispuesto a entregarlo a la muerte: "Judas Iscariote, aquel que era uno de los Doce, acudió a los sumos sacerdotes para entregárselo. Ellos, al oírlo, se alegraron y le prometieron darle dinero. El andaba buscando cómo entregarlo y el momento oportuno" (Mc 14,10-11).

Hay, también, quien usa el dinero para adquirir prestigio: "Por tanto, cuando des limosna no lo anuncies a toque de trompeta, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en la calle para que la gente los alabe. Ya han recibido su recompensa, os lo aseguro. Tú, en cambio, cuando des limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna quede escondida; y tu Padre, que ve lo escondido te lo recompensará" (Mt 6,2). Algunos usan el dinero para actos de ostentación, como los ricos que echaban dinero en cantidad en el tesoro o cepillo del templo, frente a aquella pobre viuda que echó dos ochavos (Mc 12,41-44).

Pero el dinero aparece en los evangelios, ante todo, como fuente de injusticia que hace a los hombres ciegos ante las necesidades de los demás, como en la parábola del rico y los graneros (Lc 12,13-21) o en la del rico y Lázaro (Lc 16,14-31), dos ricos que ignoran la existencia y los sufrimientos del pobre.

El dinero, por último, crea además una falsa seguridad en quien lo posee, pues el bien más preciado que es la vida no se puede comprar con dinero, como advierte Jesús: "¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su vida?" (Lc 9,25).

El dinero, que sirve para obtener cierta calidad de vida, termina con la vida misma, cuando no es usado debidamente, convirtiéndose aquél y no ésta en el valor supremo. De ahí que Jesús, consciente del atractivo seductor y corruptor de las riquezas, proclame absolutamente: "No podéis servir a Dios y al dinero" (Lc 16,13).

En síntesis, cuando el dinero se convierte en dios, se pone en peligro la convivencia humana: se rompen las relaciones familiares, se olvida el perdón, se extorsiona, se roba, se traiciona y se llega hasta quitar la vida del otro, si es necesario. Con el dinero se consigue el prestigio y el poder que hace sentirse diferentes y superiores a los demás; el ansia de dinero lleva al olvido del prójimo que sufre y nos hace sentirnos seguros de nosotros mismos, hasta el punto de creer que incluso la vida se puede asegurar con dinero. El dinero es un dios que exige pleitesía y adoración.

3. Una parábola para el neoliberalismo: *El rico y los graneros* (Lc 12,13-40)

El mal uso o abuso del dinero, el afán de codicia que lleva a acaparar y acumular, impidiendo compartir, hace que Jesús proponga en los evangelios un estilo de vida alternativo, donde el dinero no sea dios y señor absoluto de todo y de todos. El verdadero valor para Jesús no es el dinero, sino el hombre, al que debe someterse todo. Este es el dios al que hay que servir, para servir al Dios verdadero, cuyo nuevo nombre es el de Padre, esto es, alguien que, por amor, engendra la vida.

La alternativa de vida que propone Jesús, centrada en el ser y no en el tener, en los otros y no en uno, en la persona y no en los bienes, aparece clara en todo el evangelio, pero se manifiesta en una parábola dirigida a todos, donde Dios -no Jesús- recrimina a un rico por su conducta. Se trata de *la parábola del rico y los graneros (Lc 12,13-40)*. Al terminar la parábola, Jesús da a sus discípulos consejos relativos a la riqueza y abuso de los bienes.

Parábolas y dinero

La parábola del rico y los graneros no es la única en la que entran en juego, de una u otra forma, el dinero o los bienes.

Entre la lista de parábolas mayores que cuentan los evangelistas Lucas y Mateo, se encuentran la del samaritano, la de los invitados al banquete, la del hijo pródigo, la del administrador, la del rico y Lázaro, la de los talentos, la de los viñadores homicidas, la del deudor no compasivo, la de los jornaleros invitados a la viña, la de los talentos, la de las diez muchachas sensatas y necias, y la del rico y los graneros, y, en todas ellas, el dinero, la riqueza o los bienes salen a colación.

En la del *samaritano*, éste da dos denarios de plata al posadero y se compromete a pagarle a la vuelta lo que gaste de más por los servicios prestados por el posadero al malherido (Lc 10,30-37); en la de los *invitados al banquete*, los primeros invitados rechazan la invitación, porque se lo impiden sus bienes o propiedades, ya sea la compra de un campo, cinco yuntas de bueyes o haberse casado, esto es, disfrutar de su mujer, propiedad por aquellos tiempos del marido (Lc 14,16-24; Mt 22,2-14); en la del *hijo pródigo*, éste reclama a su padre la parte de la herencia que le corresponde y lo deja para irse a un país lejano (Lc 15,11-32); en la del *administrador*, cuando éste se entera de que su amo lo va a despedir, renuncia a la comisión que percibe por administrar los bienes de su señor, para garantizarse que el día de mañana, cuando lo despidan, lo acojan los acreedores de su amo en su casa (Lc 16,1-8); en la del *rico y Lázaro*, se habla de un hombre extremadamente rico y de un pobre de solemnidad que no llega a poder comer ni siquiera las migajas que caen de la mesa del rico (Lc 16,19-31); en la de los *talentos*, el señor recrimina al empleado que había recibido sólo un talento u onza por no haberlo llevado ni siquiera al banco para que produjese intereses (Lc 19,12-27; Mt 25,14-30); en la de los *viñadores homicidas*, aquéllos deciden matar al heredero para quedarse con la viña (Lc 20,9-18; Mc 12,1-11; Mt 21,33-44); en la del *deudor no compasivo*, el rey condona la deuda inmensa (diez mil talentos) de uno de sus empleados, pero éste no es capaz de perdonar a un compañero suyo que le debía un poco dinero (cien denarios) (Mt 18,23-35); en la de los *jornaleros invitados a la viña*, los primeros contratados protestan porque han recibido el mismo salario -un denario- que los últimos (Mt 20,1-6); en la de las diez *muchachas sensatas y necias*, aquéllas en lugar de dar de su aceite, recomiendan a las necias que vayan a la tienda a comprarlo no sea que no hubiese bastante para todas (Mt 25,1-13); y, por último, en la del *rico y los graneros*, las tierras de éste dieron una cosecha de tal calibre que le llevó a tomar la decisión de destruir los viejos graneros para construir otros de nueva planta y almacenar todo su grano y sus provisiones (Lc 12,16-21).

Pues bien, el dinero o los bienes son algo que preocupa tanto a la gente, que cuando Jesús en sus parábolas quiso hablar de la naturaleza del reino de Dios, no tuvo más remedio que partir de esa realidad y contar con ella. Jesús sabía que el gran rival de Dios era -y sigue siendo- el dinero, necesario -cómo no- para vivir, pero con una capacidad de perversión y seducción del corazón de los hombres que llega hasta el punto de cautivarlos, como si de un Dios se tratase y de pedirles sumisión, veneración, adoración y culto. Por eso proclamó: "Ningún criado puede estar al servicio de dos amos: porque o aborrecerá a uno y querrá al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero" (Lc 16,13).

Pues bien, de entre todas las parábolas en las que el dinero o los bienes materiales entran de algún modo en juego, quiero pasar ahora a leer y comentar la del *rico y los graneros* (Lc 12,13-40), porque me parece que ilustra de modo gráfico la actitud que la gente y los discípulos deben tener, según Jesús, ante el dinero. La imagen de este rico-necio encarna los postulados de la sociedad neoliberal, anteriormente enunciados: la primacía del individualismo; el predominio del materialismo y la preeminencia del hedonismo. Estos tres postulados van directamente contra el núcleo del mensaje cristiano que da prioridad a lo comunitario frente a lo individual, que pone al ser humano en el

centro en lugar de al dinero y que propone como meta el amor y el servicio al otro hasta dar la vida en lugar de la búsqueda del propio hedonismo, satisfacción o placer.

El texto de la parábola en su contexto

a) Introducción

12,13 *Uno de la multitud le pidió:*

--Maestro, dile a mi hermano que reparta conmigo la herencia.

14Le contestó Jesús: Hombre, ¿quién me ha nombrado juez o árbitro entre vosotros?

15Entonces les dijo:

-Mirad, guardaos de toda codicia, que, aunque uno ande sobrado, la vida no depende de los bienes.

b) La parábola dirigida a la gente

16Y les propuso una parábola:

Las tierras de un hombre rico dieron una gran cosecha.

17Él se puso a echar cálculos:

--¿Qué hago? No tengo dónde almacenarla.

18Entonces se dijo:

--Voy a hacer lo siguiente: Derribaré mis graneros, construiré otros más grandes y almacenaré allí todo mi grano y mis provisiones. 19Luego podré decirme: "Amigo, tienes muchas provisiones en reserva para muchos años: descansa, como, bebe y date a la buena vida".

20Pero Dios le dijo:

--Insensato, esta mismo noche te van a reclamar al vida. Lo que tienes preparado, ¿para quién va a ser?.

21Eso le pasa al que amontona riquezas para sí y no es rico para con Dios.

c) Alocución de Jesús a los discípulos

22Por eso os digo: No andéis preocupados por la vida, pensando qué vais a comer; ni por el cuerpo, pensando con qué os vais a vestir. 23Porque la vida vale más que el alimento y el cuerpo más que el vestido. 24Fijaos en los cuervos: ni siembran ni siegan, no

tienen despensa ni granero y, sin embargo, Dios los alimenta, y ¡cuánto más valéis vosotros que los pájaros!

25 Y ¿quién de vosotros a fuerza de preocuparse podrá añadir una hora sola al tiempo de su vida? 26Entonces, si no sois capaces ni siquiera de lo pequeño, ¿por qué os preocupáis por lo demás?

27Fijáos cómo crecen los lirios: ni hilan ni tejen, y os digo que ni Salomón en todo su fasto estaba vestido como cualquiera de ellos. 28 Pues si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿cuánto más no hará por vosotros, gente de poca fe?

29No estéis con el alma en un hilo, buscando qué comer o qué beber. 30Son los paganos del mundo entero quienes ponen su afán en esas cosas, pero ya sabe vuestro Padre que tenéis necesidad de ellas. 31Por el contrario, buscad que él reine, y eso se os dará por añadidura. 32No temas, pequeño rebaño, que es decisión de vuestro Padre reinar de hecho entre vosotros.

33Vended vuestros bienes y dadlos en limosna; haceos bolsas que no se estropeen, una riqueza inagotable en el cielo, adonde no se acercan los ladrones ni echa a perder la polilla. 34Porque donde tengáis vuestra riqueza tendréis el corazón.

35Tened el delantal puesto y encendidos los candiles; 36pareceos a los que aguardan a que su señor vuelva de la boda, para, cuando llegue, abrirle en cuanto llame. 37¡Dichosos esos siervos si el Señor al llegar los encuentra despiertos! Os aseguro que él se pondrá el delantal, los hará recostarse y les irá sirviendo uno a uno. 38Si llega entrada la noche o incluso de madrugada y los encuentra así, ¡dichosos ellos! 39Esto ya la comprendéis, que si el dueño de la casa supiera a qué hora va a llegar el ladrón, no le dejaría abrir un boquete en su casa. 40Estad también vosotros preparados, pues, cuando menos lo penséis, llegará el hijo del Hombre.

Comentario

Un conflicto entre hermanos

13 Uno de la multitud le pidió:
--Maestro, dile a mi hermano que reparta conmigo la herencia.

La parábola toma pie de una escena de litigio entre dos hermanos, de los que uno quiere quedarse con la herencia del otro. A gran escala esto es lo que sucedía en tiempos de Jesús y sucede todavía en nuestro mundo: un puñado de ricos y unos pocos países se han quedado con los bienes de la tierra que pertenecen a todos. El motor de la acción del hermano, al igual que el de los ricos o de los países ricos, es la codicia o el apego al dinero, que los lleva a cometer la injusticia de no compartir la herencia común.

A la demanda del hermano de convertir a Jesús en juez o árbitro entre ambos, Jesús elude intervenir:

-Hombre, ¿quién me ha nombrado juez o árbitro entre vosotros?

Y añade: -Mirad, guardaos de toda codicia, que, aunque uno ande sobrado, la vida no depende de los bienes.

Las palabras de Jesús se dirigen a la multitud; con ellas establece un principio general que no conviene olvidar: la vida, que es don de Dios, es el valor supremo; la economía, el mercado, el dinero o los bienes deben estar al servicio de la vida. La seguridad, por tanto, hay que ponerla en el Dios de la vida y no en los bienes, dinero o capital. La codicia pone en peligro la vida del hermano, al privarlo de lo que le pertenece en justicia. Pero el hermano de la parábola valora más los bienes que la vida de su hermano y quiere garantizarse para sí una larga y feliz vida, quedándose con lo que no le pertenece y dejando sin recursos a su hermano.

Pues bien, por si este principio general no quedase claro, Jesús propone a continuación a la multitud la parábola. Su mensaje es válido para todos, no sólo para los discípulos; es universal.

Los otros ricos

Pero el rico de la parábola no es el único que aparece en los evangelios. Sabemos también del rico de la *parábola del rico y Lázaro* (Lc 16,19-30), tan inmensamente rico "que se vestía de púrpura (tejido real) y lino (ropa de importación, diríamos hoy), y banqueteaba todos los días espléndidamente" (este rico había convertido lo extraordinario en asunto de todos los días); y también sabemos de un pobre, inmensamente pobre, que, por ironías de la vida se llamaba Lázaro (del hebreo *el^{c}azar,* Dios ayuda) que estaba echado en el portal (su estado es de postración), cubierto de llagas (es enfermo, además de pobre); Lázaro habría querido llenarse el estómago con lo que caía de la mesa del rico (además de pobre y enfermo, está hambriento); por el contrario, incluso se le acercaban los perros para lamerle las llagas" (los perros de la parábola no son esos perros que proliferan por nuestros hogares, animales de compañía, sino los perros semisalvajes callejeros, verdadera plaga en el mundo antiguo, siempre preparados para morder a su presa). Lázaro es tan pobre que no habla en la parábola ni después de muerto: de él hablan en el más allá el rico (por dos veces) y Abrahán (una) llamándolo por su nombre. Por estar echado en el portal de la casa y no en las afueras de la ciudad, sería de esperar que el pobre entrase a la casa del rico para comer al menos las sobras del banquete o que el rico saliese para encontrarse y remediar su necesidad. Sin embargo, ambos mueren sin que se produzca el encuentro. La puerta no llega a abrirse nunca. Lamentable, pero real situación que se está dando hoy y ahora en nuestro mundo. En nuestra sociedad neoliberal, la gente muere de hambre por millares, sin que nadie les tienda la mano.

Por el evangelio tenemos también noticia de *otro rico* (Mc 10,17-31; Lc 18,18-30; Mt 19,16-30), *magistrado* según Lucas (Lc 18,18), *joven*, según Mateo (19,22), que no teniendo bastante con tener asegurada la vida presente con "sus muchas posesiones", quería garantizartse también la futura y se llegó a Jesús para preguntarle: "Maestro, ¿qué tengo que hacer de bueno para conseguir vida definitiva?" Llama la atención la preocupación "total" de este rico. Quienes, como él, no quieren comprometerse a fondo con el prójimo prefieren hablar de la otra vida, como una droga que aliena de los deberes con la vida presente. A la vida futura, le responde Jesús, no se llega rezando, sino cumpliendo los mandamientos que miran al prójimo: "No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, sustenta a tu padre y a tu madre y ama a tu prójimo como a ti mismo", pero, para entrar en la comunidad de Jesús, no basta con eso: hay que desprenderse de la riqueza, o lo que es igual, hay que dejar de ser rico, como le propone Jesús: "si quieres ser un hombre logrado, vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres, que tendrás en Dios tu riqueza; y anda, sígueme a mí". Para pertenecer a la

comunidad de Jesús hay que remediar las carencias del prójimo, sacándolo de la pobreza y eso se hace renunciando a la riqueza. Al oír aquello, dice el evangelio, que el jovencito se fue entristecido, pues tenía muchas posesiones". Según Jesús, ser rico y cristiano es algo imposible, y el joven rico prefirió lo primero a lo segundo. Por eso Jesús, dirigiéndose a sus discípulos, les dice: "Os aseguro que con dificultad va a entrar un rico en el reino de Dios (=comunidad cristiana). Lo repito: Más fácil es que entre un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios".

Aparece también otro rico en los evangelios: *José de Arimatea*, del que dice Mateo (27,57) que "caída la tarde llegó un hombre rico de Arimatea, de nombre José, que también había sido discípulo de Jesús. Fue a ver a Pilato para pedirle el cuerpo y Pilato mandó que se lo entregaran". El evangelista Mateo crea una tensión en el texto. José de Arimatea es un hombre rico y, por otra parte, se había hecho discípulo de Jesús o lo había sido (en griego, *emathêteuthê*, es una expresión extraña y ambigua, que significa ambas cosas). Sin embargo, José de Arimatea sigue siendo rico y no parece haber puesto en práctica la doctrina de Jesús sobre la riqueza, desprendiéndose de ella. Podría compararse al hombre necio que escucha las palabras de Jesús, pero, por no ajustar a ellas su vida, edifica sobre arena (cf Mt 7,26).

Hay, sin embargo, otro rico en los evangelios que adopta un talante diferente: *Zaqueo* (Lc 19,1), jefe de recaudadores, "que trataba de distinguir quién era Jesús, pero la gente se lo impedía, porque era bajo de estatura" (como rico, Zaqueo no tiene la talla adecuada para ver a Jesús). Y cuando Jesús lo ve, lo llama y se encuentra con él, se produce el inicio de su conversión: "La mitad de mis bienes, Señor, se la doy a los pobres, y si a alguien he extorsionado dinero -tarea cotidiana en las aduanas del país-, se lo restituiré cuatro veces". Este rico cumple con creces las exigencias de justicia de Juan Bautista para con quienes se le acercan (compartir, no exigir más de lo establecido, no extorsionar, Lc 3,10-14), pero, como hemos visto, Jesús exige más: hay que estar dispuesto a darlo todo. Tal vez por esto Jesús no lo invita a ser su discípulo, aunque ya ha entrado la salvación en su casa en la medida en que está dispuesto a dar (aunque sea la mitad) y devolver lo extorsionado.

Conocemos una parábola en la que Jesús aconseja desprenderse del dinero precisamente para garantizar el futuro. Se trata de la *parábola del hombre rico* que tenía un administrador (solidario en la riqueza con él, se supone) y le fueron con el cuento de que éste derrochaba sus bienes. (Lc 16,1-13). Aquel administrador, al ver que su amo lo iba a despedir, se dijo: "¿Qué voy a hacer ahora que mi señor me quita el empleo? Para cavar no tengo fuerzas; mendigar me da vergüenza. Ya sé lo que voy a hacer, para que, cuando me despidan de la administración, haya quien me reciba en su casa. Fue llamando uno por uno a los deudores de su señor y preguntó al primero: ¿Cuánto debes a mi señor? Aquél respondió: Cien barriles de aceite. El le dijo: toma tu recibo; date prisa, siéntate y escribe "cincuenta"; Luego preguntó a otro: Y tú, ¿cuánto le debes? Éste le contestó: Cien fanegas. Le dijo: -Toma tu recibo y escribe "ochenta".

Este administrador no quiso garantizarse el futuro defraudando a su amo, sino renunciando a la comisión que percibía por la administración de los bienes, esto es, renunciando a su ganancia. Y dice el evangelio que "el señor (rico) elogió a aquel administrador de lo injusto por la sagacidad con que había procedido, pues los que pertenecen a este mundo son más sagaces con su gente que los que pertenecen a la luz". La parábola concluye con esta recomendación de Jesús: "Haceos amigos con el injusto dinero (esto es, renunciando al dinero injusto, única vez que se llama así al dinero en los evangelios) para que, cuando se acabe, os reciban en las moradas definitivas. Quien es de fiar en lo de nada, también es de fiar en lo importante; quien no es honrado en lo de nada, tampoco es honrado en lo importante. Por eso, si no habéis sido de fiar con el injusto dinero, ¿quién os va a confiar lo que vale de veras? Si no habéis sido de fiar

en lo ajeno, lo vuestro, ¿quién os lo va a entregar? Ningún criado puede estar al servicio de dos amo: porque o aborrecerá a uno y querrá al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero" (en griego, *mamônâs*) (Lc 16,9-13)[11].

Para Jesús "lo de nada, lo ajeno" (aquello que no tiene importancia y que nada tiene que ver con el discípulo) es el injusto dinero. Y eso se opone a "lo que vale de veras, lo importante, lo vuestro". Lo importante para el cristiano no es *don dinero*, sino el don del Espíritu de Dios que comunica vida a los suyos (Lc 11,12); para recibir este don de Dios se requiere el desprendimiento del dinero (11,33-36) y la generosidad hacia los demás.

Esta es la única vez en el NT en que el dinero, denominado con el término griego *mamônâs*, es calificado, sin más, de "injusto". El dinero, los bienes, las posesiones, en cuanto acumulados son injustos, porque o proceden de la injusticia o conducen a ella. Ahora bien, si uno se desprende del dinero para "ganarse amigos", hace una buena inversión no en términos bursátiles, porque lo pierde, sino términos humanos. Desprenderse del dinero abriría al administrador la puerta del futuro. Perdido el empleo, sería acogido en casa de los acreedores de su amo.

Jesús, como vemos, no quiere cuentas con el dinero, y no se deja fascinar por la riqueza y los ricos, que cuando dan, si es que lo hacen, dan de lo que les sobra. Dice Lucas que una vez "se sentó Jesús enfrente de la Sala del Tesoro y observaba cómo la gente iba echando monedas en el tesoro; muchos ricos echaban en cantidad. Llegó una viuda pobre y echó dos ochavos, que hacen un cuarto. Convocando a sus discípulos, les dijo: Esa viuda pobre ha echado en el tesoro más que nadie, os lo aseguro. Porque todos han echado de lo que les sobra; ella, en cambio, sacándolo de su falta, ha echado todo lo que tenía, todos sus medios de vida" (Mc 12,41-44; cf Lc 21,1-4). Jesús aprecia más el donativo insignificante de la pobre viuda que dio todo lo que tenía, mostrando que tiene su confianza puesta no en el dinero, sino en un Dios, que, por cierto, no necesita dinero, sino la entrega total de la persona.

Una gran cosecha

Decíamos que "las tierras de un hombre rico dieron una gran cosecha". La cuestión gira ahora en torno a cómo dispondrá de esta cosecha abundante aquel rico.

El libro del Eclesiástico (31,5-11) previene de los peligros de la riqueza y alaba al hombre (rico) –*rara avis*- que no se deja fascinar y pervertir por ella con estas palabras:

"El rico trabaja por amasar una fortuna,
y descansa acumulando lujos;
el pobre trabaja y le faltan las fuerzas,
y si descansa, pasa necesidad.
El que codicia el oro no quedará impune,
el que ama el dinero se extraviará por él.
Muchos quedaron empeñados por el oro
y se entramparon por los corales,
pero no los libraron de la desgracia
ni los salvaron el día de la cólera.
(Las riquezas) son una trampa para el necio,
el inexperto se enreda en ella.
Dichoso el hombre que se conserva íntegro
y no se pervierte por la riqueza.

¿Quién es? Vamos a felicitarlo,
porque ha hecho algo admirable en su pueblo.

¿Quién en la prueba se acreditó?

Tendrá paz y honor.

¿Quién pudiendo desviarse no se desvió,

pudiendo hacer el mal no lo hizo?
Su bondad está confirmada
y la asamblea contará sus alabanzas".

Las riquezas son una trampa en la que es difícil no caer hasta el punto de que quien no caiga será proclamado dichoso y digno de felicitación: "Dichoso el hombre que se conserva íntegro y no se pervierte por la riqueza".

Esta gran cosecha de las tierras del rico nos traslada al libro del Génesis (41,35-46) cuando José descifró el sueño del faraón que anunciaba siete años de abundancia, seguidos de siete de carestía, representados en siete vacas hermosas y gordas, y siete feas y flacas. Elegido virrey de Egipto, José, previendo un futuro de sequía y escasez, mandó guardar el quinto de la cosecha de cada año de abundancia como reserva para *remediar el hambre de toda la tierra* en los años de carestía.

El rico podría intuir que aquella gran cosecha era una bendición de Dios, que debería servir no sólo para él, sino para remediar la necesidad y carencias de los pobres. Pero el rico no piensa nada más que en sí mismo. El individualismo atroz de nuestra sociedad neoliberal se ve aquí claramente reflejado.

Monólogo del rico

[17]Él se puso a echar cálculos:

¿Qué hago? No tengo dónde almacenarla.

[18]Entonces se dijo:

Voy a hacer lo siguiente: Derribaré mis graneros, construiré otros más grandes y almacenaré allí todo mi grano y mis provisiones.

El hombre rico resuelve el problema de modo drástico. No construye más graneros, añadiendo otros a los que ya tiene. Decide derribar los viejos y construir otros más grandes. En principio, el rico parece sensato, pues lo que quiere es almacenar el grano para prevenir el futuro. Pero la parábola da un giro inesperado.

[19]Luego podré decirme: "Amigo, tienes muchas provisiones en reserva para muchos años: descansa, como, bebe y date a la buena vida".

Hasta aquí ha habido en la parábola un narrador que decía. "Y les propuso una parábola; él se puso a echar cálculos; entonces se dijo...". Pero ahora el narrador desaparece por unos instantes y el rico mismo se convierte en narrador, hablando consigo mismo y desdoblándose en dos: "Luego podré decirme: "Amigo..." Sería de esperar una frase como "Entonces el rico se dijo a sí mismo". Pero no, el rico es tan

individualista que no sólo es el sujeto de la narración, sino también el narrador. El rico, en sus planes de futuro, excluye a todo el que no sea él mismo. No piensa en nadie. La cosecha no es para él un don de Dios, que hay que compartir con los demás, sino algo para uso y consumo propio: "mi grano, mis provisiones", dice. El piensa en sí solo y en una vida de placer en el futuro: "Luego podré decirme: "Amigo, tienes muchas provisiones en reserva para muchos años: *descansa, come, bebe y date a la buena vida*".

Esta secuencia de verbos recuerda la inscripción de la tumba de Sardinápalo: "Come, bebe, y goza del amor; todo lo demás no cuenta". Sardinápalo era una legendaria figura de la Asiria del siglo VII a.C. muy conocida en el mundo helenístico, como ejemplo de vida epicúrea libertina.

Curiosamente, esta actitud epicúrea y hedonista del rico excluye incluso la idea de la muerte futura, pues dice: "tienes muchas provisiones en reserva para muchos años..." En los planes del rico no entra la muerte, como entraba en la de los epicúreos que invitaban a disfrutar de la vida precisamente porque la muerte viene antes o después y acabará con todo. Parece que el rico se siente asegurado por muchos años, cree que esa cosecha es garantía de vida perdurable, un seguro de vida inagotable[12].

En la cultura del antiguo mediterráneo este rico peca contra dos principios interconectados:

1. El primero mantenía que la riqueza debe ser usada para el bien de la comunidad (ya hemos visto cómo se expresa esto en el libro del Eclesiástico, 31,5-11).
2. El segundo partía del convencimiento de que los bienes son limitados. De este hecho se deduce que hay que compartir lo que se tiene, para que haya para todos. Si alguien acumula bienes, otros se quedan sin ellos. La abundancia de unos provoca la escasez de muchos.

En nuestro mundo actual hemos llegado a creer que los bienes de consumo no sólo no son limitados, sino que son inagotables. Pero, en todo caso hoy podemos afirmar, a diferencia de ayer, que "el mundo tiene recursos más que suficientes para acelerar el desarrollo humano y para erradicar la pobreza, al menos en sus formas más dramáticas y denigrantes. Las causas y resistencias están en la sociedad y en las políticas"[13].

Intervención de Dios

[20]Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te van a reclamar la vida. Lo que tienes preparado, ¿para quién va a ser?.

No extraña que sea Dios mismo quien entre en acción en esta parábola, pues la cosecha era considerada, como hemos dicho, un don de Dios –milagroso, si era abundante. Por eso es Dios en persona quien se dirige al hombre con una frase que contrasta con las que ha pronunciado el rico:

- El rico se dice: *amigo*; Dios lo llama: *insensato*.
- El rico se dice: *tienes muchas provisiones en reserva para muchos años*; pero Dios le anuncia: *esta noche te van a reclamar la vida.*

La intervención de Dios pone los puntos sobre las íes. Representa la utopía de un mundo donde no haya gente de tal calaña. La cosecha es un don-milagro de Dios que debe servir para todos, como la sobreabundancia en tiempos de José en Egipto sirvió para remediar el hambre de toda la tierra. El rico intenta almacenar esa riqueza no para la

comunidad, sino para sí mismo, para su seguridad y confort, como garantía de vida por muchos años. Pero su propósito va a quedar incumplido, porque Dios le va a reclamar la vida.

[21]Eso le pasa al que amontona riquezas para sí y no es rico para con Dios.

Este final retórico de la parábola hace pensar que ahora la riqueza va a ser utilizada por aquellos a los que el rico debía haber hecho partícipes de la misma.

Alocución de Jesús a los discípulos

Terminada la parábola, dirigida a la multitud, Jesús fija su atención en los discípulos y les dice:

[22]Por eso os digo: No andéis preocupados por la vida, pensando qué vais a comer; ni por el cuerpo, pensando con qué os vais a vestir. [23]Porque la vida vale más que el alimento y el cuerpo más que el vestido. [24]Fijaos en los cuervos: ni siembran ni siegan, no tienen despensa ni granero y, sin embargo, Dios los alimenta, y ¡cuánto más valéis vosotros que los pájaros!

[25] Y ¿quién de vosotros a fuerza de preocuparse podrá añadir una hora sola al tiempo de su vida? [26]Entonces, si no sois capaces ni siquiera de lo pequeño, ¿por qué os preocupáis por lo demás?

[27]Fijáos cómo crecen los lirios: ni hilan ni tejen, y os digo que ni Salomón en todo su fasto estaba vestido como cualquiera de ellos. [28]Pues si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿cuánto más no hará por vosotros, gente de poca fe?

Este texto ha sido con frecuencia mal interpretado. Ha servido para ilustrar aquello de la "divina providencia" e invitar a rezar y a confiar en Dios, olvidando las tareas cotidianas. Sin embargo, esto no se deduce de las palabras de Jesús. Jesús no invita a despreocuparse del sustento, sino a no estar obsesivamente preocupados por el futuro, queriéndolo garantizar con los bienes. Según Jesús, la obsesiva preocupación por el futuro despierta el deseo de acaparar para asegurarse la subsistencia y de ahí nace la codicia o el deseo de riqueza. La preocupación central del cristiano no tiene que girar obsesivamente en torno a lo material (la comida o el vestido). La vida, que no puede reducirse a lo material, no debe consistir en acaparar y acumular bienes como garantía de futuro.

Jesús propone de modelo el comportamiento de los pájaros, siempre inquietos para buscar el sustento de cada día, sin agobiarse con el futuro, razón por la que no entran en la dinámica que lleva a acumular y acaparar para el mañana: "Los cuervos ni siembran, ni siegan, no tienen despensa ni granero y Dios los alimenta". Nadie puede negar, sin embargo, que los pájaros no trabajen por buscar el sustento; trabajan y comen para vivir cada día. O el ejemplo de los lirios, bien enraizados en tierra, que "ni hilan ni tejen y ni Salomón en todo su fasto estaba vestido como cualquiera de ellos".

Y continúa Jesús:

[29]No estéis con el alma en un hilo, buscando qué comer o qué beber. [30]Son los paganos del mundo entero quienes ponen su afán en esas cosas, pero ya sabe vuestro

Padre que tenéis necesidad de ellas. [31]Por el contrario, buscad que él reine, y eso se os dará por añadidura. [32]No temas, pequeño rebaño, que es decisión de vuestro Padre reinar de hecho entre vosotros.

La preocupación central del cristiano es que Dios reine en el mundo, y no el dinero, el otro dios competidor del Dios de Jesús. El dios dinero tiene una dinámica de muerte, consistente en hacer nacer en el corazón del hombre la codicia y el deseo de bienes que acaba con la vida de los demás; el Dios de Jesús crea una comunidad de amor y de vida en la que los bienes, considerados don de Dios, se distribuyen para dar vida y sustento a todos.

Por eso Jesús recomienda, a continuación, para no caer en la codicia, en la insolidaridad y en el desamor:

[33]Vended vuestros bienes y dadlos en limosna; haceos bolsas que no se estropeen, una riqueza inagotable en el cielo, adonde no se acercan los ladrones ni echa a perder la polilla. [34]Porque donde tengáis vuestra riqueza tendréis el corazón.

El cristiano, como prueba de que tiene su confianza puesta en Dios, deberá renunciar en la vida al deseo de tener y de acumular; y cuando tenga, deberá vender y dar, o lo que es igual, hacer posible que esos bienes, que son de Dios, sirvan para que a la mesa de la vida se sienten todos, de modo que no haya excluidos del pueblo ni pueblos excluidos, como propugna la parábola de los invitados al banquete (Lc 14,16-24; Mt 22,2-14). Por voluntad divina, es la "humana providencia" (vender y dar) la que hará que sea de todos lo que se ha acumulado en manos de unos pocos.

En estado de alerta

Para cumplir ese objetivo, el cristiano debe estar siempre alerta, dispuesto siempre al servicio, siguiendo el camino de Jesús, hasta el día del encuentro definitivo con él:

[35]Tened el delantal puesto y encendidos los candiles; [36]pareceos a los que aguardan a que su señor vuelva de la boda, para, cuando llegue, abrirle en cuanto llame. [37]¡Dichosos esos siervos si el Señor al llegar los encuentra despiertos! Os aseguro que él se pondrá el delantal, los hará recostarse y les irá sirviendo uno a uno. [38]Si llega entrada la noche o incluso de madrugada y los encuentra así, ¡dichosos ellos! [39]Esto ya la comprendéis, que si el dueño de la casa supiera a qué hora va a llegar el ladrón, no le dejaría abrir un boquete en su casa. [40]Estad también vosotros preparados, pues, cuando menos lo penséis, llegará el hijo del Hombre.

Jesús, nuestro señor, antes de morir se puso el delantal y lavó los pies de sus discípulos, indicando cuál debe ser la actitud del discípulo: servir hasta la muerte para dar vida y hacer posible la vida; desprenderse de todo lo que le impide el servicio, mostrar que se está dispuesto a amar a Dios sobre todas las cosas, poniendo a disposición de los demás lo que tenemos (nuestro dinero) y lo que somos (nuestra persona), que no en otra cosa consiste servir a Dios.

Servir es lo contrario del *individualismo* de aquel rico que sólo pensaba en sí; es lo más opuesto al *hedonismo* de quien, como el rico, busca siempre la satisfacción y el placer propio como valor supremo; supone romper con el *materialismo* imperante que pone como centro del mundo el dinero y los bienes, y no la persona y su pleno desarrollo.

Exige, en definitiva, no comulgar con el neoliberalismo, cuyos pecados y vicios están claramente dibujados en la parábola que acabamos de comentar.

La primera bienaventuranza

Y esto sólo lo pueden hacer los pobres, los de abajo, los que han renunciado a los bienes para poner su seguridad en Dios. Por eso, Jesús, cuando quiso sustituir los antiguos mandamientos por un nuevo ideario de vida, no dictó otros mandamientos, sino que propuso a sus seguidores un camino de felicidad, diciendo: "Dichosos *los pobres de espíritu*, porque de ellos es el reino de los cielos", (Mt 5,3), formulación de la primera bienaventuranza, que no ha sido siempre bien interpretada[14].

Los pobres de espíritu (en griego, *hoi ptôkhoi tô pneumati*).

Con la palabra *pobre* designa Mateo un individuo injustamente reducido a la miseria, cuya existencia depende de la generosidad de otro. Alguien que, víctima de cuantos lo explotan (Sal 35,10; 73,21-22), pone toda su confianza en Dios, el único del que espera recibir ayuda. La expresión *de espíritu* (en griego, *pneuma*)*,* añadida a *pobres,* indica el espíritu del hombre en cuanto impulso interior que hace capaz al hombre de determinadas elecciones o acciones, en nuestro caso, de elegir voluntariamente la pobreza como camino de dicha y felicidad. Jesús proclama, por tanto, dichosos a los pobres por decisión voluntaria, por opción, los que optan o han elegido ser pobres. Estos pobres de espíritu no son, como a veces se ha propuesto, quienes se han desprendido espiritualmente de la riqueza, pero siguen adheridos a ella, ni los de corazón humilde o sencillo, designados en hebreo con el término *'anawim,* pues por el contexto del discurso de la montaña y del evangelio de Mateo, se constata que no se puede ser "pobre de espíritu" sin ser materialmente pobre. Jesús, en el evangelio, como hemos visto, no se contenta con pedir a los ricos el desprendimiento "espiritual" de los bienes propios, sino el abandono efectivo, radical e inmediato de su riqueza: "vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres..." (Mt 19,21).

Proclamando "dichosos" a los pobres, Jesús no pretende idealizar o sublimar su condición, sino que pide a sus discípulos una elección valiente que haga posible eliminar las causas que provocan la pobreza, mediante la puesta de los bienes al servicio de los necesitados.

Mediante el uso del plural ("los pobres"), el evangelista indica que Jesús no llama a una pobreza individual, ascética, que favorezca la santificación del individuo concreto, sino que lanza a todos una propuesta capaz de trasformar radicalmente la sociedad (cf Mt 13,33): Jesús invita a todos los creyentes a hacerse voluntariamente pobres para que ninguno lo sea realmente.

Aunque minoritaria respecto a la más cómoda interpretación de un desprendimiento "espiritual" de los propios bienes, esta elección voluntaria de la pobreza "por el espíritu" es abundantemente atestiguada en los Padres de la Iglesia[15].

Clemente de Alejandría pone claramente en relación esta bienaventuranza de la pobreza con aquella de los que "tienen hambre y sed de justicia" (Mt 5,6): "No se dice 'dichosos los pobres' solamente, sino dichosos los que han querido hacerse pobres por la justicia..."; Basilio de Cesarea escribe en la *Regulae brevius*: "Estos pobres de espíritu no se han hecho pobres por ninguna otra razón a no ser por la enseñanza del Señor que ha dicho: "ve, vende lo que tienes y dáselo a los pobres" (Mt 19,2170) y Cromacio de Aquilea, comentando las bienaventuranzas, afirma que "no toda pobreza es dichosa, porque con frecuencia es consecuencia de la necesidad... Dichosa es, pues, la pobreza espiritual, esto es, aquella de quienes se hacen pobres por Dios en el espíritu y en la

voluntad, renunciando a los bienes del mundo, y dando generosamente sus propios bienes".

Hacerse pobres no es otra cosa que renunciar al individualismo, al deseo de codicia, al consumo desenfrenado, al materialismo dominante, y abrir paso a la cultura de la moderación, eligiendo el camino de la austeridad solidaria, nueva formulación de la primera y principal bienaventuranza, la que hace posible que Dios reine y que los hombres sean hermanos.

Elegir la pobreza es "negarse al consumo innecesario, fomentar una economía que subraye lo social sobre cualquier otro objetivo, oponer frente a la arrogancia, mentira y soberbia del neoliberalismo, la verdad de las relaciones de poder, la misericordia para con los que sufren, el respeto a la dignidad de la persona, sea cual sea su relación con el mercado y la solidaridad personal y estructural como principios ordenadores y conformadores de las relaciones sociales"[16].

Hacerse pobres abrirá el camino a la verdadera globalización, pero "no a la del mercado sin control, la del consumo sin fin, la de la competencia sin límite, la del individualismo feroz, sino a la globalización o universalización de los derechos humanos, de la justicia, y de la igualdad sin discriminaciones, a la globalización de la solidaridad desde abajo que incluya a quienes la globalización neoliberal excluye"[17].

Hacerse pobres es "fomentar con obras la distribución y no la acumulación, dar paso a una ética de compasión, de liberación y de solidaridad"[18].

Hacerse pobres y austeros, no consumistas y solidarios, ayudará a buscar un desarrollo sostenible para nuestra hermana naturaleza cada vez más asediada por el deseo de codicia y depredación de los ricos y poderosos de la tierra. Y no olvidemos que por no saber compartir a tiempo un poco, puede perderse mucho y, lo que es peor, puede desencadenarse la violencia a escala mundial[19].

Hoy más que nunca es necesario gritar a los cuatro vientos, emulando la frase de Carlos Marx: "pobres del mundo, uníos" para construir un mundo donde nunca más haya pobres y todos puedan sentarse a la mesa.

La tarea no es ni tan utópica ni tan inalcanzable. Al fin y al cabo, erradicar la pobreza de todo el mundo sólo requiere invertir el 1% de los ingresos globales; ayudar eficazmente a los 20 países más empobrecidos exige nada más que 5.500 millones de dólares USA, que es lo que ha costado construir Eurodisney[20].

NOTAS

[1] Más que de neoliberalismo, debemos hablar hoy de posneoliberalismo. "La sorpresa de este año en el Foro Económico Mundial estribó justamente en la desaparición del optimismo beato, de la ciega exaltación del modelo, de la pureza impoluta e imprescindible del mercado... Nos hallamos de lleno en el posneoliberalismo, transición que se detecta en tres tendencias: 1) la necesidad de regular los flujos internacionales de capital especulativo o de cartera; 2) la necesidad de armonizar las políticas económicas y los sistemas políticos y 3) la relación entre desigualdad, gobernabilidad y viabilidad de las políticas de mercado". Véase J. Castañeda, "Davos y el neoliberalismo", Diario *El País*, 10-2-99, págs. 13-14.

[2] Shlomoh Ben-Ami, "Palestina en el primer siglo de la era común", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos. Ediciones El Almendro,* Córdoba 1991, 22ss.

[3] Antón Costas, "Más ricos y desiguales", *El País,* sábado 30 de enero de 1999, pág. 12.

[4] Joaquín Estefanía, "La cuadratura del círculo"*, El País,* 12 de noviembre de 1997, pág. 11

[5] Debo al profesor y amigo Eduardo Arens, del Perú, algunas de las ideas que aquí expongo sobre el neoliberalismo, sacadas de un trabajo que me hizo llegar sobre "Neoliberalismo y valores cristianos", publicado en la revista "Páginas", de Lima.

[6] Véase a este respecto el excelente artículo de F. Camacho, "Jesús, el dinero y la riqueza", Revista *Isidorianum,* Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, 6 (1997) 393-415.

[7] Los verbos *comprar* y *vender* son frecuentes en el Nuevo Testamento, juntos o por separado. Comprar -agorazô- aparece treinta veces en el NT, de las que veinte en los evangelios; vender -pôleô- veintidós en el NT de las que diecisiete en los evangelios.

[8] Jesús aconseja solamente una vez en los evangelios comprar algo, empleando este verbo en sentido metafórico. Cuando está a punto de ser detenido en el huerto, dice a sus discípulos: "Pues ahora, el que tenga bolsa, que la coja, y lo mismo la alforja; y el que no tenga, que venda el manto y se compre un machete... Ellos dijeron: Señor, aquí hay dos machetes. El les replicó: ¡Basta ya!" (Lc 22,35-38).

Cuando prendan a Jesús, nadie va a proporcionar a los suyos sustento o defensa. Esto es lo que quiere decir este consejo de Jesús que los discípulos entienden al pie de la letra, como si, antes de ser apresado para ser ajusticiado, aquél invitase a buscar la seguridad en la bolsa (al enviarlos a la misión les había recomendado no llevar bolsa, ni alforja ni sandalias, cf Lc 10,3) o a utilizar la violencia para implantar un orden justo, él que había propuesto el amor incluso hacia los enemigos, si es necesario ("Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos", Mt 5,43-45).

Los discípulos, que no entienden las palabras de Jesús, le dicen: "¡Señor, aquí hay dos machetes!". Pero éste se muestra ya cansado de tanta incomprensión y les dice : "¡Basta ya!". Cf. Juan Mateos- Fernando Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada.* Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, pág. 280.

[9] *Vender y dar*, no obstante, es una fórmula evangélica que, a mi juicio, debe emplearse en nuestro tiempo sólo en casos de extrema necesidad, pues remedia a corto y no a largo plazo las carencias del prójimo. Otras fórmulas como "invertir para crear puestos de trabajo" pueden resultar más eficaces y evangélicas hoy. El evangelio hay que traducirlo a las nuevas circunstancias aplicando fórmulas que sean aptas para conseguir el fin que Jesús pretende con sus recomendaciones, a saber, la creación de una sociedad igualitaria donde los bienes de la tierra se distribuyan entre todos.

[10] Cf. Juan Mateos- Fernando Camacho, *El evangelio de Mateo,* pág. 280.

[11] La palabra griega *mamônâs* es una forma enfática de la palabra aramea *mamôn*, que aparece personificada cuatro veces en el NT (Mt 6,24; Lc 16,9.11.13) y de las que dos (Lc 16,9.11) va acompañada del adjetivo "injusto": *mamônâ tês adikias*. Esta palabra viene probablemente de la raíz *'aman* que significa ser firme, seguro, consistente; lo que es seguro, aquello con lo que se puede contar, lo que dura. Esta palabra, que aparece también en el libro del Eclesiástico (42,9), es muy frecuente en la literatura rabínica (targumes y Talmud), utilizada con el sentido de riqueza, posesiones o bienes injustos.

[12] Esta máxima, como sistema de vida, no es recomendada por Isaías (22,12-14): "Pero ahora: fiesta y alegría, a matar vacas, a degollar corderos, a comer carne, a beber vino, "a comer y a beber, que mañana moriremos". Me ha revelado al oído el Señor de los ejércitos: Juro que no se expiará este pecado hasta que muráis -lo ha dicho el Señor de los ejércitos". Así aparece también en el judaísmo donde a la invitación a gozar de la vida suele acompañar siempre una referencia a la muerte (Tob 7,9-11). En 1 Cor 15,32, Pablo, utilizando el proverbio epicúreo, dice: "si los muertos no resucitan, comamos y bebamos que mañana moriremos".

[13] Antón Costas, "Más ricos y desiguales", El País, 30 de enero de 1999, pág. 9.

[14] Seguimos la línea interpretativa de esta bienaventuranza propuesta por J. Mateos-F. Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada,* Madrid 1981; razonada desde la lingüística y la semántica por F.Camacho, *La Proclama del Reino. Análisis semántico y comentarío exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5,3-10,* Cristiandad, Madrid 1987, págs. 53-62 y 107-123 y seguida recientemente por, A. Maggi, *Le Beatitudini, Cittadella Editrice, Asís 1995, págs. 53-88.*

[15] Véase A. Maggi, o.c., 66-68.

[16] Néstor O. Míguez, "Compartir o acumular. Una aproximación Bíblica", *Revista Bíblica* 59 (1997), 223-237.

[17] Juan José Tamayo, "El cristianismo en tiempos de globalización", 4 de enero de 1999. *El país,* pág. 12.

[18] Juan José Tamayo, "Ética del cristianismo frente a ético dal mercado", *El País,* 29 de junio de 1998, pág. 14.

[19] Anaisabel Prera Flores, "¿Sociedad de mercado? No, gracias", . *El País,* 27 de Agosto de 1998, pág. 10.

[20] Para continuar la lectura recomiendo algunos de los materiales usados en este trabajo: Para el comentario de la parábola, véase William R. Herzog, II, *Parables as Subversive Speech. Jesús as Pedagogue of the Oppressed,* Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky 1994.

Un estudio muy completo sobre la actitud de Jesús ante el dinero es el de F.Camacho, "Jesús, el dinero y la riqueza", Revista *Isidorianum,* Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, 6 (1997) 393-415.

Puede verse también mi artículo, "Ricos, pobres y dinero en el evangelio de Lucas. Más allá del compartir", *Pastoral Misionera* 143 (1985) 557-70; más reciente, Néstor O. Míguez, "Compartir o acumular. Una aproximación Bíblica", *Revista Bíblica* 59 (1997), 223-237.

Sobre *neoliberalismo, cristianismo y globalización*, pueden verse las actas del XVIII Congreso de Teología (10-13 de Septiembre de 1998) publicadas por Evangelio y Liberación, Madrid 1998. En el diario *El País* han aparecido artículos en páginas de opinión, de fácil lectura y muy interesantes, de los que cito algunos: Joaquín Estefanía, "La cuadratura del círculo", 12 de noviembre de 1997, pág. 11; Anaisabel Prera Flores, "¿Sociedad de mercado? No, gracias", 27 de Agosto de 1998, pág. 10; "El ocaso de la otra ideología", José Vidal Beneyto, 16 de Septiembre de 1998, pág. 8; Juan José

Tamayo, "Ética del cristianismo frente a ética del mercado", 29 de junio de 1998, pág. 14. Alain Touraine, "Contra el desorden mundial", 5 de Septiembre de 1998, pág.11; Juan José Tamayo, "El cristianismo en tiempos de globalización", 4 de enero de 1999, pág. 12; Adela Cortina, "Ética del consumo", 21 de enero de 1999, pág. 12; Antón Costas, "Más ricos y desiguales", 30 de enero de 1999, pág. 12; Jorge G. Castañeda, "Davos y el neoliberalismo", 10 de febrero de 1999, pág. 13.

De la serie *Cuadernos "Cristianismo y Justicia"* hay bastantes que tratan este tema. Pueden verse: Luis de Sebastián, "La gran contradicción del neo-liberalismo moderno... o la sustitución del humanismo liberal por el darwinismo social, nº. 29; Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD), "El abismo de la desigualdad. Resumen del infome sobre desarrollo humano 1992", nº 50; Fernando Lluís Espinal, "Teología del mercado. Crecimiento sostenible", nº. 84; F. Javier Vitoria, "Un orden económico justo", nº. 87; Luis de Sebastián, "La pobreza en USA", nº. 85.

LOS MILAGROS DE JESUS EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS POSIBILIDAD E HISTORICIDAD

El material narrativo referido a los milagros en sentido amplio (señales y prodigios, exorcismos, curaciones y resurrecciones o reanimaciones de muertos) ocupa en el Nuevo Testamento un lugar privilegiado, especialmente en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles[1]. Este material, sin embargo, no es homogéneo y está formado por relatos de milagro, propiamente dichos, sumarios en los que se alude a la actividad taumatúrgica de Jesús y citas o alusiones a dicha actividad.

Para situar el estudio del milagro en su contexto adecuado es preciso hacer una observación previa: Jesús no tuvo en su tiempo la exclusiva de los milagros, pues según el Nuevo Testamento también obraron milagros (ya fuesen curaciones, resurrecciones de muertos o exorcismos) los discípulos de Jesús, Pablo, los adeptos de los fariseos (Lc 11,19), un personaje anónimo que no pertenecía al grupo de discípulos (Lc 9,49) y diversos miembros de las comunidades cristianas primitivas que tenían el don de curaciones o de exorcismos (1 Cor 12,9.10.28-30; 2 Sant 5,14-16). Por lo demás, de los falsos mesías y profetas se dice en los evangelios que harán señales y prodigios que no hay que creer (Mc 13,22; Mt 24,24).

El tratamiento de los milagros de Jesús plantea al lector moderno dos cuestiones al menos:

La *primera* versa sobre la posibilidad del milagro y proviene del concepto mismo de milagro, que se rechaza *a priori* antes de cualquier examen de los textos. El hombre de hoy está convencido de que los milagros pertenecen al pasado, a otra mentalidad. Como heredero del racionalismo, lo que pone en duda no es ya la historicidad del milagro, sino su misma posibilidad. En su mentalidad, todo fenómeno que se declare "milagro" posee una explicación natural que hay que descubrir.

La *segunda* cuestión se sitúa a nivel histórico y puede formularse así:)los relatos de milagro del Nuevo Testamento refieren hechos realmente sucedidos o son más bien el

producto de un desarrollo cristológico efectuado bajo el influjo de la fe en Jesús, cuya finalidad fue la de presentarlo como un taumaturgo u hombre divino, a la manera de los hombres divinos de la época?

Nuestro trabajo tratará de dar respueta a estas dos cuestiones.

A) POSIBILIDAD DEL MILAGRO

Ni los evangelistas ni los Padres de la Iglesia se cuestionaron la posibilidad del milagro[2]. Los Padres insisten ante todo en el carácter de "signos de salvación" que tienen los milagros, considerándolos desde el punto de vista de la fe. Los milagros y lo milagroso ocupa menos lugar en su teología especulativa que en sus sermones o meditaciones. Respecto a la posibilidad del milagro su actitud no es crítica, sino dogmática y consiguientemente apologética: se interesan ante todo por el encuentro del creyente con Dios a través de este signo que se le dirige, sin plantearse ni cuestionar en modo alguno su posibilidad y dando por supuesta su historicidad.

San Agustín

Con San Agustín el estudio de los milagros da un paso adelante: el milagro no ocurre contra la naturaleza, sino contra lo que nosotros conocemos de ella[3], por eso lo define en estos términos: "Llamo milagro a lo que es contrario a la expectativa o la capacidad de aquél que lo admira"[4], y para subrayar lo inexacto de nuestra manera de hablar dice: "Nosotros, impropiamente, decimos que Dios hace algo contrario a la naturaleza cuando es contrario a nuestro conocimiento de ella. Y llamamos naturaleza a lo que no es más que el curso acostumbrado y conocido por nosotros de la naturaleza". .. Y añade: "Pues Dios, creador y origen de todas las naturalezas, no hace nada contra la naturaleza, y a cada cosa le resultará natural lo que él haga, puesto que de él proviene todo el orden, el ritmo y la regulación de la naturaleza"[5]. Para San Agustín, en el milagro no hay excepción alguna a las leyes de la naturaleza, pues la excepción de una ley física, en cuanto prevista por Dios desde toda la eternidad, pasa a formar parte de la misma ley."

Con esta mentalidad, San Agustín hace en su tratado *De Trinitate* una enumeración de relatos bíblicos que considera "milagros", entendidos como "hechos inusitados o insólitos". Para él son milagros "la lluvia que Dios envió gracias a la oración de Elías, los truenos que acompañaban la manifestación de Dios en el Sinaí, la conversión del agua en vino en Caná, el reverdecimiento de la vara de Aarón, la conversión del bastón de Moisés en serpiente, la resurrección de los muertos en Ezequiel, la producción inicial de las especies, la procreación sin unión de sexos, la conversión del pecador y los prodigios de los magos del faraón. En su tratado *De Genesi ad litteram,* también considera milagros la creación de Eva de la costilla de Adán, el nacimiento virginal de Cristo, la fecundidad de Sara, anciana y estéril, el discurso de la burra de Balán, etc...

De esta enumeración se deduce la indefinición del concepto de milagro en este autor. Fenómenos meteorológicos (truenos, lluvia), mágicos (prodigios de los magos o vara de Moisés), simbólicos (resurrección de los muertos de Ezequiel) y legendarios (reverdecer de la vara de Aarón, discurso de la burra de Balán) son considerados milagros. Debido a planteamientos teológicos, San Agustín llama igualmente milagro al nacimiento virginal de Cristo, la fecundidad de Sara o la conversión del pecador. Otros fenomenos que no se plantean en las Escrituras, como la producción inicial de las especies y la procreación sin unión de sexos, los considera también milagros, guiado por planteamientos de carácter filosófico.

Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás representa el polo opuesto a San Agustín y su definición de milagro sentó cátedra en la posteridad. Para éste, Dios actúa en los milagros al margen de las causas segundas o al menos de las causas conocidas por nosotros. De este modo reconoce un sólo tipo de milagro, el obrado por Dios, o por Jesús, verdadero Dios, cuando el efecto producido en la naturaleza, personas o cosas, trasciende las fuerzas de toda naturaleza creada, humana o angélica. El milagro es algo que tiene lugar al margen del orden natural (*praeter ordinem totius naturae*), quedando relegado su carácter de signo a un segundo plano. Con este planeamiento, le da un giro de 180 grados al concepto de milagro.

Pero Santo Tomás no se limita, como San Agustín, a enumerar los milagros, sino que los clasifica en cuatro grupos según afecten a sustancias espirituales, cuerpos celestes, hombres y creaturas irracionales, a saber:

1. *Sustancias espirituales* como demonios o ángeles (liberación de los hombres del poder de los demonios, apariciones de ángeles en el nacimiento, resurrección y ascensión de Jesús).
2. *Cuerpos celestes*: la estrella en el cielo en el nacimiento de Jesús o el oscurecerse del sol (tinieblas) en su muerte.
3. *Hombres*. Entre los milagros que afectan a los hombres distingue dos grupos: unos atañen al *cuerpo*, como las curaciones y resurrecciones de muertos; otros, al *alma* y a los comportamientos humanos como el hecho de Leví que lo deja todo para seguir a Jesús, o de Jesús que "arroja a los que vendían y compraban en el templo" o la escena del huerto en la que, a las palabras de Jesús, los que lo buscaban "retrocedieron y cayeron a tierra", etc.
4. *Creaturas irracionales*. En este cuarto grupo se encuentran los relatos de la pesca milagrosa, la multiplicación de los panes, la didracma en la boca del pez, la higuera seca, pero también diversos fenómenos que acompañaron a la muerte de Jesús como el rasgarse del velo del templo, el abrirse de los sepulcros y el temblor de tierra rompiendo las rocas, etc.

Por esta clasificación se puede comprobar que Santo Tomás agrupo bajo el concepto de milagro hechos del género más diverso. Santo Tomás se muestra más interesado por el taumaturgo y el hecho del milagro en sí que por el beneficiario del mismo y el significado de la actuación del taumaturgo, no cuestionándose en ningún momento la posibilidad del milagro ni su historicidad, que la da por supuesta. Subrayando el carácter de prodigio que tiene el milagro, Santo Tomás se ha olvidado de su carácter de signo, interesándose del *qué* y no del *por qué* y el *para qué* del milagro. La mentalidad de los Padres está más cerca del concepto de milagro de los Evangelios que la de Santo Tomás, que será el punto de partida para la crítica racionalista a los milagros al dar una definición de milagro ajena a los textos bíblicos: el milagro como algo que tiene lugar al margen del orden natural (*praeter ordinem totius naturae*).

A una clasificación semejante a la de Santo Tomás llegaría por otro camino R. Bultmann algunos siglos después, como puede verse por el cuadro adjunto[6]:

Santo Tomás	Bultmann
milagros sobre las sustancias espirituales	exorcismos
milagros sobre los cuerpos celestes	narraciones históricas o leyendas

milagros sobre los hombres	curaciones o resurrecciones de muertos
milagros sobre las creaturas irracionales	milagros de naturaleza

Benedicto XIV

La dimensión de signo que tiene todo milagro se recuperaría con Benedicto XIV quien, siendo cardenal, escribió una obra sobre los milagros que más tarde, ya de pontífice, refrendó con dos cartas apostólicas en las que acepta denominar también milagros a los realizados por medio de ángeles u hombres, durante su vida o después de la muerte. Benedicto XIV distingue unos milagros mayores -aquellos que, según Sto. Tomás, "sobrepasan los poderes y facultades de la naturaleza invisible e incorpórea, visible y corpórea": son los obrados por Dios; y otros menores: "los realizados por un poder creado, desconocido para nosotros, al margen del orden natural que conocemos". Como puede constatarse, la definición de Sto. Tomás se mantiene.

Para que haya milagro, sin embargo, no basta con que el hecho trascienda las fuerzas inherentes al mundo visible, sino que es necesario que éste se realice con una finalidad religiosa, por lo que para Benedicto XIV los milagros realizados por demonios no son tales, sino pseudomilagros, cuando actúan como instrumentos o ministros de Dios para castigar a los malos.

Esta segunda nota -la finalidad religiosa- que debe tener todo milagro servirá para distinguir los verdaderos de los falsos milagros, en orden a los procesos de canonización de los santos.

R. Bultmann

Frente a la postura fideísta que representa la aceptación de la posibilidad del milagro, se alza la postura racionalista que, partiendo *grosso modo* de la definición de milagro de Santo Tomás, como excepción de las leyes de la naturaleza, niega la posibilidad del milagro o no se interesa por dar respuesta a esta pregunta, por considerarla de poca importancia para el creyente

La conocida frase de Evely "Nuestros mayores creían gracias a los milagros; nosotros creemos a pesar de ellos"[7] pone de manifiesto que los milagros son para el creyente moderno más un obstáculo para su fe que una ayuda. Algo semejante había dicho varios siglos antes Rousseau, uno de los padres de la cultura moderna: "El apoyo que se quiere dar a la fe es el mayor obstáculo contra ella. Quitad del evangelio los milagros, y toda la tierra quedará a los pies de Jesucristo"[8].

Esto es lo que intuía probablemente R. Bultmann cuando escribió que "la fe cristiana no tiene el más mínimo interés en probar la posibilidad o la realidad de los milagros de Jesús en cuanto sucesos del pasado" y que "lo contrario sería simplemente un error"[9]. Para Bultmann sólo hay una acción de Dios que supera las leyes de la naturaleza y, por tanto, un único milagro: la revelación. Por eso "la mayoría de los relatos de milagro contenidos en los evangelios son leyendas o por lo menos están revestidos de leyenda". Bultmann no niega que Jesús realizase ciertas acciones que, en su espíritu y en el de sus contemporáneos, fuesen consideradas milagro, pero dice que nosotros no estamos ni mucho menos obligados a creer que éstas escapen, como fenómenos visibles y objetivos, del determinismo de la naturaleza. Para Bultmann, al igual que para los racionalistas, milagro es, siguiendo la definición que arranca de Santo Tomás, "algo que tiene lugar al

margen del orden natural"; todo milagro supone, por tanto, una excepción a las leyes de la naturaleza; y, como tal excepción, es imposible.

Bultmann[10] distingue entre *Mirakel* (milagro) y W*under* (prodigio). Por *Mirakel* entiende un suceso que constituye una excepción en las leyes de la naturaleza; en este sentido afirma que el milagro no es posible. La fe, para Bultmann, no se interesa por el *Mirakel*, sino por el *Wunder,* esto es, por el acontecimiento en la naturaleza reconocido como obra de Dios. Bultmann deja, por tanto, a un lado el hecho al que se refiere el relato de milagro y se queda con su significado. Lo que le importa no es la realidad histórica que subyace al relato, muchas veces imposible de descubrir, explicable por causas naturales o simplemente inexistente, sino el sentido que tiene el relato de milagro para la fe del creyente, independientemente del hecho al que se refiera.

En consecuencia, se pregunta Bultmann qué es lo que ha podido originar los relatos de milagro, para concluir que la imagen de Jesús-taumaturgo ha nacido del ambiente judío, que atribuía a los rabinos hechos maravillosos, y del ambiente helenístico, que los atribuía a taumaturgos como Apolonio de Tiana. Según Bultmann, el cristianismo no se habría extendido de no haber sido presentado Jesús como taumaturgo, de modo que los milagros fueron inventados por quienes narraban tales historias. Pensando así, Bultmann entregaba sin reservas los milagros a la crítica histórica, para que fuese ésta y no la fe la que tuviera la última palabra sobre los hechos y su historicidad.

Heredero del racionalismo, Bultmann interpreta filosóficamente la mentalidad científica de nuestro tiempo y declara que los milagros son ininteligibles en un mundo sometido a la ciencia: *Los milagros del Nuevo Testamento se han acabado como milagros... No es posible utilizar la luz eléctrica y los aparatos de radio, acudir en los casos de enfermedad a los remedios médicos y a las clínicas modernas, y al mismo tiempo creer en el mundo de los espíritus y de los milagros del NT. El que crea que puede hacerlo hace incomprensible e imposible para nuestro tiempo el mensaje cristiano[11].

Con este prejuicio filosófico, Bultmann suprime la posibilidad de llegar a través de los relatos de milagro a los auténticos hechos de Jesús, olvidando que los evangelistas confiesan transmitir no solamente las palabras de Jesús, sino también sus obras (Lc 1,1; cf. Jn 21,25).

Con anterioridad a Bultmann, diversos autores contribuyeron, con su forma de pensar, a considerar que los milagros eran más obstáculo que ayuda para la fe. R. Latourelle ha reunido en el capítulo segundo de su obra *Milagros de Jesús y teología del milagro[12]* una lista de autores, anteriores a Bultmann, cuyo pensamiento ha sido la causa originante de que el hombre de hoy se sienta incómodo ante los milagros. Transcribimos algunos textos de diversos autores:

-Baruc Spinoza en su *Tractatus teologico-politicus* (Hamburgo 1670) dice: "Si en la naturaleza ocurriera algo que contradijera sus leyes universales, estaría también en contradicción con el decreto, con el entendimiento y con la naturaleza de Dios; y si se admitiese que Dios actúa en contra de las leyes de la naturaleza, sería preciso admitir también que actúa en contra de su propia naturaleza, lo cual sería totalmente absurdo". Y añade refiriéndose a los milagros: "No hay duda de que todo lo que se narra en la Escritura ha sucedido naturalmente siguiendo las leyes de la naturaleza, como todo cuanto acontece".

-David Hume (1711-1776) en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* no niega que el cristianismo haya estado acompañado de milagros en sus comienzos, pero

considera que es insensato hablar hoy de ellos. A juicio de Hume, "la gran mayoría de los hombres es un montón de beatos, de ignorantes, de gente astuta y de bribones".

-Voltaire, en su *Diccionario filosófico,* insiste en la línea de Spinoza: "Un milagro es la violación de las leyes matemáticas, divinas, inmutables, eternas. Por esta sola razón, un milagro es una contradicción *in terminis*". Dios "no podía descomponer su máquina, a no ser para que funcionara mejor; pues bien, está claro que, siendo Dios, hizo esta inmensa máquina tan buena como pudo; si hubiese visto que en ella podría surgir alguna imperfección derivada de la naturaleza, habría buscado el remedio desde el principio; así, no habría que cambiar nada". Imaginarse que Dios ha hecho milagros en favor de los hombres, de esas "hormigas", de ese "puñado de barro", es indigno de Dios. "Atreverse a suponer milagros en Dios es realmente insultarle (si es que los hombres pueden insultar a Dios). Es decirle: eres débil e inconsecuente. Por tanto, es absurdo creer en los milagros; esto es injuriar en cierto modo a la divinidad". Para Voltaire: contar milagros es "transcribir tonterías injuriosas a la divinidad"; creer en ellos es demostrar que uno es un imbécil".

-Kant**,** por su parte (1724-1804), en *La religión dentro de los límites de la razón pura* (1793) no niega la posibilidad teórica del milagro, pero considera absurdo empeñarse en establecer la autenticidad histórica de los milagros de Jesús o de cualquier otro.

Frente a esta postura racionalista de los siglos XVIII-XIX se reafirmó una apologética de cuño barato que llega hasta principios de nuestro siglo y que utiliza el milagro para defender las excelencias de la fe cristiana y de su fundador. Esta postura apologética está bien representada en el catecismo para uso de las diócesis de Francia (año 1947) que decía así: "Un milagro es un hecho extraordinario realizable únicamente por el poder de Dios... Jesucristo demostró que es Dios cumpliendo las profecías y haciendo numerosos milagros... El mayor milagro de Jesucristo fue resucitarse a sí mismo. Fue la máxima prueba de que es Dios..." Este argumento hace agua por todos sitios, pero ha sido durante bastante tiempo moneda corriente. Por ese camino resulta imposible ser creyente y hombre moderno al mismo tiempo.

Reflexiones

Tras este recorrido vemos cómo la posibilidad del milagro no se cuestiona prácticamente hasta el racionalismo que, parte precisamente de la definición de milagro dada por Santo Tomás, como excepción de las leyes de la naturaleza. Hagamos ahora unas breves reflexiones:

1. Considerar el milagro como una excepción de las leyes de la naturaleza resulta anacrónico si se aplica a los milagros de los evangelios. En tiempos de Jesús no se cuestionaba la posibilidad del milagro ni se conocían las leyes -tampoco hoy- de la naturaleza para poder determinar lo que las sobrepasa o las viola. Por otra parte, científicamente hablando, no parece que exista hoy seguridad sobre el contenido y límites de las leyes naturales, sino más bien la sospecha de que las conocemos poco, provisionalmente y sólo dentro de unos márgenes limitados.

No parece, por tanto, que sea legítimo tomar como punto de partida para tratar los milagros de Jesús la tesis de que existen unas leyes inquebrantables de la naturaleza y que, a partir de éstas, el creyente venga a decir que Dios se manifiesta quebrantándolas, y el incrédulo afirme que esas leyes no se quebrantan jamás. El punto de partida sería más bien este otro, mucho menos pretencioso: se pueden desbordar las expectativas humanas en lo referente a aquello que el hombre experimenta como frontera. Esta es la sensación que dan los milagros del Nuevo Testamento. Nuestra palabra *milagro* viene del latín *miraculum* (*thauma* en griego) que significa "admirable" y que traduce probablemente el hebreo *peléh* cuya raíz significa "separar": lo admirable es entonces lo no-normal, lo distinto o separado; pero como veremos, éste no es el término preferido para designar los

milagros del Nuevo Testamento, donde todo lo que apunta al milagro como signo maravilloso y aparatoso es considerado negativamente. Por otro lado, el prodigio se presenta en la Biblia con frecuencia producido por una causa natural: en Ex 14,21 el abrirse de las aguas del mar en dos, milagro fundante del Exodo, se describe así: "envió Dios un viento que apartó las aguas". El prodigio sobrepasa las fuerzas actuales del hombre, pero sin violar ninguna ley natural.

Si hubiera que elegir entre el concepto de milagro de San Agustín o Santo Tomás, nos quedaríamos con el del primero, para quien el milagro no es una excepción de las leyes naturales, sino más bien prueba del desconocimiento que tenemos nosotros de las mismas, añadiéndole con Benedicto XIV, la finalidad religiosa que todo milagro tiene en los evangelios: ser señal evidente de la llegada del reinado de Dios.

2. Separar el milagro del signo, el hecho del significado, como hizo Bultmann, negando o prescindiendo del hecho, pero afirmando su significado, parece una postura cómoda y preconcebida, basada en un prejuicio: la negación de la posibilidad del milagro. Anteriormente se ha aludido a la intención de los evangelistas de referir no sólo las palabras de Jesús, sino también sus hechos. Los milagros ocupan un lugar tan importante en el relato evangélico que cuesta mucho admitir que sean pura ficción literaria. Baste con pensar que en el evangelio de Marcos, los relatos de milagro representan el 31% del total del texto, es decir, 209 versículos de los 666 que tiene. En los diez primeros capítulos, consagrados al ministerio público de Jesús (fuera de la pasión), la proporción se eleva a 209 de 425 versículos, es decir, el 47%. Es imposible concebir en los evangelios la enseñanza de Jesús sin los milagros que la acompañan. Así lo entiende el evangelista Mateo (4,23) cuando dice: "Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando todas las enfermedades y dolencias del pueblo". La enseñanza de Jesús consiste en predicar el evangelio del reino y en curar las enfermedades. La predicación resulta de este modo inseparable de la acción sanadora de Jesús.

3. Parece poco convicente afirmar la autenticidad histórica de las palabras de Jesús y negar la de sus milagros de modo global. Otra cosa es que se admitan como auténticos todos los milagros que narran los evangelios tal y como los refieren; pero de ahí a negar cualquier sustrato histórico a dichos relatos de milagro, hay un abismo, como veremos más adelante.

4. Si los milagros son posibles o no, dependerá de la definición o concepción que tengamos del milagro. En todo caso, ha de admitirse, que ciertas actuaciones de Jesús en los evangelios fueron consideradas milagrosas incluso por sus adversarios. Más que el hecho en sí, es el modo de realizarlo lo que da carácter de milagro a un determinado hecho y, sobre todo, el simbolismo o significado de dicha actuación que el protagonista reivindica o los presentes deducen. Si hubiera que dar una definición o mejor describir el concepto de milagro según se deduce de los relatos evangélicos, podría decirse que milagro es "una acción realizada con la finalidad de superar una adversidad o cubrir una carencia o necesidad acaecida a un individuo o grupo humano; esta adversidad es de por sí insuperable por la naturaleza de la misma o por el modo en que se realiza; la acción del taumaturgo, mediante la que supera la adversidad inicial, no pertenece al género de lo cotidiano y habitual e introduce en el misterio de su persona y de la novedad del reinado de Dios que se anuncia con ella como próximo".

En conclusión, el tratamiento del milagro se ha sacado de quicio. El evangelio es ajeno a la cuestión sobre la posibilidad del milagro y no da una definición de lo que

entiende por milagro. Es anacrónico afirmar que los evangelistas consideraban los milagros como excepciones de las leyes de la naturaleza, pues ellos se movían en otras coordenadas. Inmersos en un mundo donde la intervención de lo sobrenatural se aceptaba sin discusión, no se cuestionaron la posibilidad del milagro.

B) HISTORICIDAD DEL MILAGRO

En la primera parte de este trabajo se ha mostrado cómo el problema del milagro no estriba tanto en si es posible o no, sino en su misma definición. La definición de milagro sobre la que se basa el racionalismo para negar su posibilidad es ajena a los evangelios, escritos en una época en la que el conocimiento de las fuerzas de la naturaleza era muy deficiente y en la que no se cuestionaba, como hoy, la intervención de dioses o seres divinos en el mundo. De ahí que la definición de milagro de Sto. Tomás no parezca adecuada y hayamos propuesto otra más acorde con la mentalidad de los evangelistas.

En esta segunda parte se pretende responder a la pregunta sobre la historicidad de los milagros:)Se puede afirmar que Jesús hizo milagros o mejor, que los relatos de milagro de los evangelios refieren *grosso modo* hechos auténticos de Jesús?)O son éstos más bien leyendas o desarrollos cristológicos, escritos con la finalidad de presentar la figura de Jesús elevada a categoría de taumaturgo u hombre divino a la usanza de la época?

Para dar respuesta a estas preguntas haremos en primer lugar algunas precisiones en torno al *corpus* de relatos de milagro de los evangelios sinópticos; a continuación, se planteará la cuestión de la historicidad global de la actuación taumatúrgica de Jesus, esto es, si Jesús fue realmente taumaturgo; finalmente, haremos un breve apunte sobre el grado de historicidad de los distintos grupos de relatos de milagro según la clasificación más común.

1. Precisiones en torno al *corpus* de relatos de milagro de los evangelios

a) El vocabulario del milagro

La palabra "milagro" proviene del latín *miraculum* "hecho admirable", y éste, a su vez, de *mirari* "asombrarse, admirarse". El significado de esta palabra apunta fundamentalmente a la reacción del hombre ante las acciones milagrosas; este matiz de admiración o asombro está recogido en la palabra griega *thauma*, de la que deriva en castellano *taumaturgo*, término que se comenzo a emplear en el s. XIX para referirse al que hace juegos de manos, al prestidigitador y, finalmente, al que que obra milagros.

En los evangelios sinópticos son varios los términos que aluden al milagro en sí, al poder del taumaturgo o a la reacción de los presentes. Un repaso al vocabulario del milagro ayudará a perfilar el concepto de milagro que tenían los evangelistas:

-*dynamis* (fuerza o actuación con fuerza; en plural, *dynameis* obras potentes) es el término más común en los sinópticos para referirse al poder curativo de Jesús manifestado en exorcismos o curaciones (cf. Mc 6,4; 9,39; Lc 4,36; 5,17; 6,19; 9,1). De treinta y siete veces que aparece en los sinópticos esta palabra, diecisiete se emplea en este sentido. Curiosamente este término no aparece ni en los relatos de reanimación de cadáveres ni en los milagros de naturaleza. Con un significado semejante aparece la expresión *ta erga* (obras) en Mt 11,2.19 y Lc 24,19.

-*thauma* (maravilla) no aparece en los sinópticos, pero sí sus derivados *thaumazô, thaumastos* y *thaumasion.* En siete ocasiones (de veintitrés) se utiliza *thaumazô*

"admirarse" para indicar la reacción de los presentes ante diversas obras de poder de Jesús; *thaumasion* "admirable" aparece una vez en Mt 21,15, referido a las curaciones de ciegos y cojos realizadas por Jesús, por lo que tienen de admirables; *thaumastê* (admirable) aparece dos veces en la cita del Sal 118, 22-23, indicando una actuación sorprendente de Dios (cf. Mt 21,42 y su paralelo Mc 12,11). El término *paradoxon*, con el sentido de algo admirable por inesperado, se utiliza en Lc 5,26 tras la curación del paralítico donde los presentes comentan: "hemos visto cosas increíbles (*paradoxa*)".

-*teras* (prodigio) aparece dos veces en plural formando pareja con *sêmeion* (señal), en la expresión *sêmeia kai terata* (señales y prodigios). Esta expresión, aunque en orden invertido, *terata kai semeia*, procede de los LXX y es típica de Éxodo y Deuteronomio, donde se alude con ella a los prodigios que Dios hizo con el pueblo en el desierto, como signos de su presencia. Sin embargo, los tiempos en que el pueblo necesitaba prodigios y señales han quedado atrás para los evangelistas, pues *sêmeia kai terata* tiene un valor negativo en los sinópticos y se refiere a señales aparatosas y prodigios en el cielo que no se han de creer y que realizarán los falsos profetas y mesías para confundir a los elegidos (cf. Mt 22,24 y su paralelo Mc 13,22).

-*sêmeion* (signo, señal), sin formar pareja con *teras*, aparece veintisiete veces en los evangelios sinópticos e indica frecuentemente una señal o acontecimiento extraordinario o significativo. Suele tener sentido peyorativo: una señal que piden a Jesús sus enemigos y que Jesús no dará. Así en Mt 16,1-4 (cf. 12,38; Mc 8,11-12; Lc 11,29-32) se dice que "salieron unos fariseos y empezaron a discutir con él, exigiéndole, para tentarlo, una señal (*sêmeion*) del cielo. Dando un profundo suspiro dijo: (Cómo!,)esta generación exige una señal (*sêmeion*)? Os aseguro que a esta generación no se le dará señal (*sêmeion*) (Mc 8,11)". Previamente el evangelista ha presentado a Jesús dando de comer a los judíos (primer reparto de panes, Mc 6,30-44) y a los paganos (segundo reparto, Mc 6-8). Los fariseos no aceptan un mesías que sitúe por igual a judíos y paganos y dé a ambos de comer; por eso le piden una señal de poder al estilo de las de Moisés[13].

Ni *teras* ni *sêmeion*, utilizados en sentido de señal de poder, gozan, por tanto, de la simpatía de los evangelistas. Jesús se niega a hacer señales o o prodigios. Estos tienen poco o nada que ver con el milagro, quedando deacreditados por Jesús En los evangelios aparece de modo claro que Jesús no acepta el milagro como "espectáculo" o signo de poder, y no se presta al juego circense del *más difícil todavía.*

b) No es oro todo lo que reluce

Aclarada la terminología, resulta interesante dar un repaso al *corpus* de milagros de los evangelios sinópticos. Remedando el proverbio "no es oro todo lo que reluce" se puede decir abiertamente que en los evangelios no es "relato de milagro todo lo que se ha considerado tal".

No son relatos de milagro las perícopas evangélicas que se incluyen dentro del género de lo "maravilloso o extraño": algunas de ellas, como la resurrección, la ascensión o la concepción virginal, no pueden ser objeto de estudio histórico, dadas las dificultades que ofrece el género literario que las envuelve; otras, como la transfiguración o la teofanía en el bautismo, están tan cargadas de conceptos o imágenes del AT que pueden considerarse más que hechos acaecidos, lenguaje figurado altamente simbólico. Otras, consideradas como relatos de milagro en los catálogos de milagros, no son tales: por ej. la escena del impuesto del templo en la que se recoge la orden de Jesús a Pedro: "ve al mar y echa el anzuelo; coge el primer pez que saques, ábrele la boca y encontrarás una moneda; cógela y págales por mí y por tí" (Mt 17,24-27). Este relato queda interrumpido aquí y no se dice si Pedro ejecutó la orden y si encontró lo que Jesús le había dicho. Si es un relato de milagro, no está completo. De igual modo el relato de la maldición de la

higuera que queda seca (Mc 11,12-14. 20-25 y su paralelo Mt 21, 18-22) no beneficia a ninguna persona (tampoco a la higuera) y es, a juicio de los autores, una alegoría sobre la fuerza operativa de la fe y una invitación a creer.

Descartadas estas perícopas, son muy numerosos todavía los relatos de milagro de los evangelios sinópticos:

-doce referidos por tres evangelistas, y en un caso como Mateo 20,29-34 y 9,27-31 en dos versiones; en total, treinta y siete;

-seis referidos por dos evangelistas: doce relatos en total;

-nueve narrados por un evangelista. A excepcion de Mt 9,32-34, los ocho restantes son material propio y exclusivo del evangelio de Lucas.

Todos reunidos suman cincuenta y ocho relatos diferentes que narran veintisiete milagros distribuidos de este modo: dieciocho en Marcos, diecinueve en Mateo y veintiuno en Lucas. De éstos habría que eliminar, como he mostrado en mi obra *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos*[14], cuatro que no deben considerarse relatos de milagro, a saber: los dos repartos de panes, Jesús camina por el mar y la pesca abundante, por lo que en realidad los evangelios sinópticos contienen cincuenta y cuatro relatos de milagro que narran veinticuatro milagros distintos.

c) "Menos beneficiarios" de lo que parece

La cifra de veinticuatro milagros puede rebajarse aún, pues algunos son duplicación de un mismo relato. Los autores están de acuerdo en afirmar que Mt 20,29-34 es un desarrollo de Mt 9,27-31 (curación de los dos ciegos); igualmente Lc 17,11-19 está montado a partir de Mc 1,39-45[15].

El número de beneficiarios de las curaciones efectuadas por Jesús varía igualmente según versiones: Mc 10,46 habla de un ciego; Mt 20,30, de dos; Mc 5,2, de un poseso; Mt 8,28, de dos; Mc 1, 39-45, de un leproso que en Lc 17,11-19 son diez. En la escena del huerto de Getsemaní, solamente en el evangelio de Lucas (22,47-53) cura Jesús la oreja del siervo del centurión; Mc 14,43-52 y Mt 26,47-56 refieren la intervención violenta, pero no la curación.

d) Una oferta diversificada

El material de relatos de milagro de los sinópticos no es homogéneo. Frente a unos que refieren el hecho de la curación de un paciente de modo sobrio y esquemático, casi con total ausencia de detalles, (la curación de la suegra de Pedro, Mc 1,29-31 y par.), hay otros cuyo estilo aparece más novelado (la curación del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20). Unos, (el paralítico de Cafarnaún, Mc 2,1-13 y par.), difícilmente hallan paralelo en el Antiguo Testamento; otros parecen escritos sobre clichés veterotestamentarios, como la reanimación del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) construida a partir de 1 Re 17,17-24 (reanimación del hijo de la viuda de Sarepta, realizada por Elías). En ambos casos se trata de un varón, hijo de madre viuda, muerto, devuelto a la vida por el tacto y la palabra del taumaturgo y entregado por éste a la madre. Al utilizar calcos veterotestamentarios da la impresión de que el evangelista pone más el acento en mostrar quién es Jesús que en decir qué hizo. Al hacer Jesús lo que Elías, Lucas anuncia que Jesús es el que tenía que venir, figura que se identificaba en la tradición judía con Elías, que arrebatado al cielo en un carro de fuego, habría de volver al final de los tiempos (2 Re 2,12)[16].

Por la adversidad que Jesús repara, el material de relatos de milagro es también muy variado: hay exorcismos, curaciones, reanimaciones de muertos y milagros de naturaleza.

e) Las dificultades aumentan

La situación se vuelve más compleja si se tiene en cuenta que las versiones de un mismo relato de milagro transmitido por doble o triple tradición suelen ser bastante libres. Cada evangelista refiere el milagro a su modo y manera, desde su óptica o ideología. Un ejemplo claro resulta de la comparación de las distintas versiones de la curación de la hemorroísa que ponemos a continuación en columnas paralelas:

Mt 9, 20-22	*Mc 5, 25-34*	*Lc 8, 43-48*
20 En esto una mujer que sufría de flujos de sangre desde hacía doce años se le acercó por detrás, y le tocó el borde del manto, 21 pensando: "Con sólo tocarle el manto, me curo". 22 Jesús se volvió y al verla le dijo: ¡Animo, hija! Tu fe te ha curado. Y desde aquel momento quedó curada la mujer.	25 Y una mujer que llevaba doce años con un flujo de sangre 26 y que había sufrido mucho por obra de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía sin aprovecharle nada, sino más bien poniéndose peor. Como había oído hablar de Jesús. Acercándose por detrás entre la multitud Le tocó el manto, 28 porque se decía: "Si le toco aunque sea la ropa, me curo". 29 Inmediatamente se secó la fuente de su hemorragia y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel tormento 30 Jesús, dándose cuenta en seguida de la fuerza que había salido de él, se volvió entre la multitud preguntando: ¿Quién me ha tocado la ropa? 31 Los discípulos le contestaron: ¿Estás viendo que la multitud te apretuja y sales preguntando "quién me ha tocado"?. 32 El miraba alrededor para distinguir a la que había sido. 33 La mujer, asustada y temblorosa, consciente de lo que había ocurrido, se acercó, se le	43 Una mujer que padecía flujos de sangre desde hacía doce años y que había malgastado toda su fortuna en médicos sin que ninguno pudiera curarla 44 se acercó por detrás y le tocó el borde del manto; en el acto se le cortaron los flujos. 45 Jesús preguntó. ¿Quién me ha tocado? Mientras todos decían que ellos no, le replicó Pedro: Pero, Maestro, si la gente te aprieta y te estruja. 46 Jesús dijo. Alguno me ha tocado, porque yo he sentido que una fuerza ha salido de mí. 47 La mujer, al verse descubierta, se acercó temblorosa, se le echó a los pies y explicó delante de todos por qué lo había tocado y cómo se había curado en el acto. 48 El le dijo: Hija, tu fe te ha curad., vete en paz.

	echó a los pies y le confesó la verdad. 34 El le dijo: Hija, tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de tu tormento.	

Si los tres evangelistas refieren el mismo hecho (la curación de una mujer con un desarreglo crónico, las circunstancias de esta curación son difíciles de determinar en concreto:

- ¿Había oido la mujer hablar de Jesús como dice Marcos? Mateo y Lucas omiten este dato.
- Mateo no alude para nada al hecho de que la mujer había sufrido mucho por obra de médicos y que se había gastado su fortuna, sin hallar remedio;
- ¿Tocó la mujer el borde del manto como afirman Mt y Lc o el manto simplemente?
- ¿Se curó antes de que le hablase Jesús como en Marcos y Lucas o después como parece en Mateo?
- ¿Por qué ha omitido Mateo la escena de Mc y Lc en la que se muestra a Jesús tratando de averiguar quién lo había tocado?

Estas variantes deben poner alerta ante el hecho mismo de la curación que ha podido ser utilizado para intereses particulares de cada evangelista. Dicho de otro modo, para los evangelistas el hecho y sus circunstancias no son tan importantes cuanto su significado, pudiéndose alterar con libertad aquéllos para ponerlos al servicio del mensaje que se desea tansmitir. Lo que anda en juego es la imagen de Jesús que cada evangelista quiere transmitir.

Todos estos puntos deben ser tenidos en cuenta para enjuiciar desde el punto de vista histórico la actividad taumatúrgica de Jesús en general o cada milagro en particular.

2. Los milagros de Jesús y la historia

Tras estas precisiones de carácter literario, queda abordar directamente el tema de la historicidad de los milagros para ver si los relatos de milagro tienen un núcleo o referente histórico. Dicho de otro modo: ¿obró Jesús milagros?.

Para responder a esta pregunta hay que dar dos pasos:

- Analizar la historicidad global de la actividad taumatúrgica de Jesús tratando de dar respuesta a la pregunta de si fue taumaturgo el Jesús de la historia o si su actividad taumatúrgica le fue atribuida más bien por sus seguidores sin base histórica alguna.
- Una vez respondida esta pregunta, habría que analizar uno a uno cada relato de milagro para determinar, en la medida de lo posible, su historicidad. Este segundo paso no lo daremos, pues requeriría mucho tiempo, aunque no eludiremos un somero pronunciamiento sobre la historicidad de los diversos tipos de relato de milagro de los evangelios.

a) La historicidad global de la actividad taumatúrgica de Jesús

Bajo este apartado trataremos tres puntos: la visión peculiar que Jesús tuvo de sus propias actuaciones taumatúrgicas, la imagen que se tenía del mesías esperado y los testimonios exteriores a los evangelios que apuntan hacia una actividad taumatúrgica de Jesús.

- Los milagros de Jesús según Jesús

Hay tres *logia* o dichos de Jesús considerados por la mayoría de los autores "palabras auténticas (*ipsissima verba*) del Jesús histórico", en los que éste se pronuncia sobre su actividad taumatúrgica. Los tres provienen de la fuente Q[17]:

1) Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15: "Se puso entonces (Jesús) a recriminar a las ciudades donde había hecho casi todas *sus potentes obras* (*dynameis*), por no haberse enmendado: (Ay de ti, Corozaín; ay de tí, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho *las potentes obras* que en vosotras, hace tiempo que habrían mostrado su arrepentimiento con sayal y ceniza. Pero os digo que el día del juicio les será más llevadero a Tiro y a Sidón que a vosotras. Y tú, Cafarnaún, ¿piensas encumbrarte hasta el cielo? Bajarás al abismo (Is 14,13-15); porque si en Sodoma se hubieran hecho *las potentes obras* que se han hecho en ti, habría durado hasta hoy. Pero os digo que el día del juicio le será más llevadero a Sodoma que a tí".

Corozaín, Betsaida y Cafarnaún son las tres ciudades a las que va dirigida esta recriminación. Jesús alude por tres veces a *las potentes obras* (*dynameis*) realizadas en ellas. El hecho de nombrarse tres ciudades da a entender que Jesús se refiere a milagros que debió hacer en público, no en secreto. Estos milagros deberían haber llevado a sus habitantes a la enmienda. Sin embargo Jesús fracasó en su objetivo, pues sus habitantes no se arrepintieron. Por eso estas tres ciudades correrán, según Jesús, peor suerte que Tiro y Sidón (ciudades paganas) y que Sodoma (prototipo de ciudad pecadora).

La fuente Q ha conservado este *logion* en el que Jesús se pronuncia sobre sus milagros. El dicho parece ser antiquísimo y remontarse a los dichos auténticos del Jesús histórico[18]. En él se refiere Jesús al fracaso de su actividad taumatúrgica cuyo fin era la conversión al evangelio de las tres ciudades citadas.

2) Mt 12, 22-28 (cf. Mt 12,22-36) = Lc 11,20 (cf. Lc 11,14-26): "Si yo echo los demonios con poder de Belcebú, vuestros adeptos, ¿con poder de quién los echan? Por eso, ellos mismos serán vuestros jueces. En cambio, si yo echo los demonios con el Espíritu de Dios, señal que el reinado de Dios ha llegado hasta vosotros. ¿Cómo podrá uno meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no lo ata?"

Con anterioridad a esta escena Jesús había curado a un endemoniado ciego y mudo. Los fariseos afirman que lo ha hecho con el poder de Belcebú, jefe de los demonios. Jesús se defiende del ataque con estas palabras: "Todo reino dividido queda asolado, y ninguna ciudad o familia dividida podrá mantenerse en pie. Pues si Satanás echa a Satanás, es que se ha enfrentado consigo mismo; y entonces, ¿cómo podrá mantenerse en pie su reinado? Además, si yo echo los demonios con poder de Belcebú, vuestros adeptos, ¿con poder de quién los echan? Por eso ellos mismos serán vuestros jueces..."

Según este texto, Jesús se consideró exorcista, si bien sus adversarios pensaban que actuaba con el poder de Belzebú, príncipe de los demonios. Para muchos autores, la afirmación de que el poder de Jesús proviene de Satanás no pudo haber sido inventada por la comunidad y confirma la autenticidad histórica de su actuación como exorcista[19].

3) Mt 11,2-6 (7-19) = Lc 7,18-23: "Juan se enteró en la cárcel de las obras (*ta erga*) que hacía Jesús y mandó dos discípulos a preguntarle: ¿Eres tú el que tenía que venir o esperamos a otro? Jesús les respondió: Id a contarle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: Ciegos ven y cojos andan, leprosos quedan limpios y sordos oyen, muertos resucitan y pobres reciben la buena noticia (Is 26,19). Y ¡dichoso el que no se escandalice de mí!...".

Siguen unas palabras de Jesús sobre Juan y el juicio de Jesús acerca de esta generación. Y concluye: "Pero la sabiduría de Dios ha quedado justificada por sus obras".

En este texto Jesús aduce como prueba de su identidad las obras (*ta erga*) realizadas por él. Algunos autores sienten reticencias a la hora de aceptarlo como proveniente del Jesús histórico, pues parece más bien una creación literaria de la comunidad primitiva con vistas a someter la figura de Juan a Jesús.

Este *logion* sin embargo, a juicio de R. Latourelle, también tiene tintes de verosimilitud histórica, aunque menos que los dos anteriores[21].

En los tres textos comentados, Jesús habla de sus exorcismos y curaciones. En el tercero, de ciegos que ven, cojos que andan, leprosos que quedan limpios, sordos que oyen, muertos que resucitan... al mismo nivel de pobres que reciben la buena noticia (la liberación es el milagro: nivel simbólico). Todos estos hechos muestran que el reinado de Dios ha llegado.

- La imagen del mesías esperado

Hay otro camino para afirmar la historicidad del Jesús taumaturgo: ver si la imagen de mesías que tenían los contemporáneos de Jesús exigía presentarlo como taumaturgo de modo que ésta se hubiese originado en la comunidad cristiana primitiva con la finalidad de adecuar a Jesús como Mesías a la imagen del mesías esperado. Sin embargo, ninguno de los títulos que el cristianismo primitivo confirió a Jesús implicaba que se le considerase como un taumaturgo que ejerció su poder sobre posesos y enfermos. En cuanto Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, *rabbí* (Mt 23, 8.10) o profeta, Jesús no debía, a los ojos de quienes le designaron con estos títulos, realizar los milagros que le atribuyen los evangelios. Es abusivo sostener que los prodigios realizados por Moisés, Elías y Eliseo llevaron necesariamente a la idea de un Cristo que sobrepasó a todos ellos en poderes sobrenaturales. Si bien es verdad que los relatos del Antiguo Testamento contribuyeron a la redacción de ciertos episodios milagrosos de los evangelios, el profeta del fin de los tiempos, con el que a veces fue identificado Jesús, no tiene nunca la misión de curar enfermedades. Tampoco estaban dispuestos los discípulos a colocar a Jesús entre los curadores milagrosos. Una cosa, en efecto, era esperar, de acuerdo con Is 35,5 ss., que en el tiempo de la salvación desaparecería la enfermedad y otra convertir al Mesías en agente personal de tal desaparición: ni la Biblia ni la tradición judía ofrecen indicio de esta convicción.

Ni siquiera se debe subrayar que con la invocación del título *hijo de David* los evangelistas evocan a Salomón, personaje cuya sabiduría, según ciertas concepciones populares judías, incluía los dones de exorcismo y curación. Aunque sea preciso revisar los rasgos estrictamente políticos que se suelen atribuir al Mesías judío, el tema de un Mesías taumaturgo no estaba suficientemente afianzado como para hacer surgir de la nada un Jesús curador como consecuencia obligada de su mesianidad.

Por todas estas razones, si el historiador puede hacer una afirmación, la siguiente no parece arbitraria: al presentar a Jesús bajo los rasgos de un exorcista y un curador, la iglesia primitiva, lejos de inventar, se limitó a conservar el recuerdo de uno de los aspectos esenciales de su actividad[21].

Otro dato a favor de la historicidad de las actuaciones taumatúrgicas de Jesús es el hecho de que la comunidad primitiva, que prescinde en su predicación prácticamente de todas las anécdotas de la vida del Jesús terreno, no silencia su carácter de taumaturgo (cf. Hch 2,22 y 20,38).

- Testimonios exteriores

Dos testimonios extraevángélicos avalan a Jesús como mago, dato que puede interpretarse como vago reflejo de su actividad taumatúrgica[22]:

-Existe una alusión del mártir Justino quien, en su obra dirigida a los judíos precisamente, se lamenta de que "se atrevieron a llamar mago a Jesús" (*Diálogo con Trifón*, 69,7). A nuestro juicio, Justino no habría sentido la necesidad de quejarse por esta interpretación y de responder a ella, si tal interpretación no se hubiera producido efectivamente.

-El segundo texto es un famoso pasaje del Talmud babilónico que dice así: "En la víspera de pascua fue colgado Jesús. Un pregonero marchó cuarenta días delante de él: "va a ser lapidado porque ejerció la magia, sedujo a Israel y lo apartó (de Dios). Todo el que conozca algún justificante, venga y argumente a favor de él. Como no se le hallaron atenuantes, fue colgado la víspera de pascua" (*Sanhedrin 43a*). La mayoría de los autores (con alguna excepción, por ejemplo, J. Jeremias) atribuyen este texto a Jesús. En todo caso, el judaísmo posterior se lo ha aplicado. Klausner, autor judío, afirma lo siguiente en su obra *Jesús de Nazaret*, precursora de otras obras posteriores de autores judíos sobre Jesús: "Las autoridades del Talmud no negaban que Jesús obró signos y milagros, pero los miraban como actos de brujería"[23]. Esta acusación, de magia, sin embargo, no entró en el proceso de Jesús como causa de su muerte. En los evangelios se le acusa de blasfemia ante el sanhedrín y de subversión ante Pilatos, pero nunca de magia. Esto apunta a que, sin negar la historicidad global de Jesús taumaturgo, su actividad taumatúrgica no debió ser tan llamativa como para considerarlo causa de su muerte. Sería más tarde cuando el argumento tomaría fuerza y los milagros experimentarían un proceso de amplificación y elaboración simbólica.

No obstante, el crédito global concedido a la tradición no prejuzga la historicidad de cada uno de los relatos de milagro de los evangelios.

Por más que las consideraciones precedentes permitan atribuir a los milagros de Jesús un fondo de verdad histórica, no se puede excluir *a priori* la hipótesis de una ampliación redaccional tejida a partir de un dato inicial, y esto tanto más cuanto que parece verosímil la posibilidad de un amoldamiento al tipo de la anécdota milagrosa tal como aparece documentada en la literatura de la época. En todo caso, citando a Theissen, deberíamos hablar al menos de un núcleo histórico en los relatos de milagro globalmente considerados[24]. Sería preferible hablar tal vez con S. Légasse de un eco o corteza histórica de estos relatos[25].

b) Historicidad de cada relato de milagro en particular

Respecto a la historicidad de cada relato de milagro en particular, debemos afirmar que cada relato merece un estudio histórico detenido que tenga por marco lo ya dicho. Pero si tuvieramos que hacer una opción por el grado de historicidad de los distintos tipos de relatos de milagro, la nuestra sería la siguiente:

Los relatos de exorcismo y curación, especialmente aquellos que se encuentran en contexto polémico, tienen tinte de ser los más verosímiles desde el punto de vista histórico.

Las reanimaciones de cadáveres o resurrecciones de muertos pueden gozar de una razonable sospecha: en los sinópticos se nos transmiten dos: la del hijo de la viuda de Naín y la de la hija de Jairo. De éstas, la que tiene más tinte de verosimilitud histórica es la de la hija de Jairo por su ambiente palestino, si bien puede pensarse que se trataba de una curación que se amplió más tarde a resurrección: de hecho la niña se presenta al principio gravemente enferma y cuando Jesús llega a la casa está ya muerta. En este relato, no obstante, hay marcas claras que dan a entender que no se trata de un suceso histórico; el final es iluminador al respecto: Jesús llega a la casa en duelo, reanima el cadáver de la niña y le dice a los padres que no se lo digan a nadie, dato que resuclta chocante desde el punto de vista histórico ya que a la puerta de la casa se agolpaba la gente. El juego de palabras: "no está muerta, sino dormida" nos sitúa también en la pista

del simbolismo cristiano de la muerte como sueño (*cementerio* = dormitorio, frente a *necrópolis* = ciudad de los muertos).

El relato de la reanimación del hijo de la viuda de Naín está construido en paralelo con 1 Re 17,17-24 que cuenta la reanimación del hijo de la viuda de Sarepta. La intencionalidad de Lucas es presentar en su evangelio a Jesús como Elías *que tenía que venir*. Aquí lo presenta haciendo lo que Elías había hecho.

En último lugar, los milagros de naturaleza (tempestad calmada, repartos de panes, Jesús camina por el agua, pesca abundante) son los que merecen menos crédito histórico. En mi trabajo ya citado sobre *Los milagros de Jesús*[26] he mostrado cómo estos no pertenecen ni siquiera al género de relato de milagro, como se deduce de su análisis funcional. El elemento simbólico predomina tanto en éllos que se puede pensar con razón que no estamos ante relatos de milagro sino de manifestación de la persona de Jesús que da de comer por igual a judíos y paganos (panes), que tiene atributos divinos (que camina sobre el mar) o que invita a la misión en la escena de la pesca abundante[27].

Pero si es difícil afirmar que Jesús curó a tal o cual enfermo o expulsó el espíritu impuro de alguien, hay un sustrato histórico en todos estos relatos que apunta a hechos auténticos de la vida de Jesús:

-su praxis liberadora (exorcismos),

-su confrontación con la sinagoga, los fariseos y los círculos de poder que alienaban al hombre (endemoniado sinagoga, hombre de la mano seca),

-su no aceptación de la marginacion por diversos motivos religiosos (leproso, hemorroisa, paralítico de Cafarnaún),

- su acogida de las clases marginadas de la sociedad (cojos, ciegos, tullidos, paralíticos)

- y su apertura hacia los paganos (tempestad calmada, endemoniado de Gerasa, hija de la sirofenicia, criado del centurión, segundo reparto de panes)

Por los demás, los relatos de milagro que se nos han conservado elevan a categoría de símbolo y paradigma la actuación del Jesús de la historia y son una invitación a hacer otro tanto. Expresan simbólicamente los auténticos comportamientos del Jesús histórico. Más que proceso de legendarización, como decía Bultmann, ha habido una ampliacion o elaboración simbólica a partir de un hecho o actuación curativa de Jesús, cuyo núcleo histórico es muy difícil de aislar en cada relato.

Las palabras de J. Jeremias sobre la historicidad de los milagros siguen vigentes: "Por consiguiente, aun aplicando normas rigurosamente críticas a las historias de milagros, vemos que siempre queda un núcleo que puede captarse históricamente. Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos. Se trata primariamente de la curación de padecimientos psicógenos, principalmente de las que los textos califican de expulsiones de demonios, realizadas por Jesús con una breve orden; pero se trata también de la curación de leprosos en el sentido amplio en que entonces se entendía esta enfermedad, de paráliticos y ciegos. Se trata de acontecimientos que están en la línea de lo que la medicina llama terapia de superación".

Estas curaciones no fueron importantes sólo para la tradición, sino también para Jesús quien resumió su actividad evangelizadora con estas palabras: "Id a decir a ese don nadie: Yo, hoy y mañana, seguiré curando y echando demonios; al tercer día habré acabado" (Lc 13,32).

NOTAS

[1] La lista completa de milagros de los Evangelios y Hechos de los Apóstoles puede verse en X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid 1979, 362-64.

Fuera de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, las citas sobre milagros o signos prodigiosos no son muchas, a saber: Rom 15,19 (señales y prodigios de Pablo); 1 Cor 1,22 (Pablo alude a las señales reclamadas por los judíos); 1 Cor 12,9.10.28-30 (carismas en la comunidad primitiva: dones para curar y obras extraordinarias); 2 Cor 12,12 (alusión de Pablo a las señales, portentos y milagros que ha obrado, como signo de su carácter apostólico); Gál 3,5 (los prodigios que Dios obra en la comunidad); 1 Tes 1,5 (la buena noticia se manifiesta como una fuerza (*dynamis*), término técnico para designar el poder curativo); 2 Tes 2,9 (la venida del impío... con ostentación de poder, portentos y prodigios falsos); Heb 2,4 (portentosas señales de Dios y variados milagros); Sant 5,14-16 (la unción con aceite y la oración que cura) y Ap 16,4 (el ángel que derrama el cuenco en los ríos y manantiales y se convierten en sangre).

[2] Para lo que sigue véase mi obra *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación,* Institución San Jerónimo - Ed. Verbo Divino, Valencia 1984, 27-55. En esta obra se propone una nueva clasificación de los relatos de milagro en tres grupos, basada en el análisis funcional, a saber: relatos de encuentro, de mediación y de confrontación. Los prodigios que afectan a la naturaleza, tras un análisis atento del contenido de sus funciones, no son considerados relatos de milagro, sino "de manifestación". Cada evangelista sinóptico ha configurados su concepción del milagro dentro de uno de los grupos propuestos: Mateos, relatos de encuentro; Marcos, de mediación, y Lucas, de confrontación. Los relatos del grupo cuarto, llamados "de manifestación", invitan a una relectura simbólica de todos los relatos de milagro (véanse pp.94-100 y 156-166 de la obra citada). En esta misma obra se hace una estudio pormenorizado de otras clasificaciones propuestas como las de G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien,* Gütersloh 1974; H. J. Held, "Mathew as Interpreter of the miracle stories" en Bornkamm, Barth and Held, *Tradition and Interpretation in Matthew,* Londres 1963, traducción del original alemán *Überlieferung und Auslegung in Matthäusevagelium,* Neukirchen 1960; R. Pesch, *So liest Mann synöptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der Synoptischen Evangelien, II-III, Frankfurt 1976* dedica estos dos cuadernos al estudio de los milagros en los sinópticos y sigue con leves retoques la clasificación de G. Theissen, al igual que X. Léon-Dufour en "Estructura y función del relato de milagro" en Id. (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Madrid 1979, 277-330. Esta obra en colaboración aborda el estudio de los milagros desde la perspectiva de la historia, de la historia de las formas, del análisis estructural, del semiótico, sicoanalítico, etc., estudiando también el género de "relato de milagro" en el Antiguo Testamento, la literatura rabínica y helenística). Un estudio interesante y sugerente sobre la función de los relatos de milagro en el evangelio de Marcos es el de R. Schmücker, "Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium", *ZNW* 84 (1993) 1-26, con abundante bibliografía y discusión de autores.

[3] *De civitate Dei*, 20, 1,8,2.

[4] *De utilitate credendi*, 16,34.

[5] *Contra Faustum*, 26,3.

[6] Bultman atribuye los relatos de milagro a dos tradiciones: *la tradición de los dichos de Jesús*, entre los que se encuentran *apotegmas* de diversas clases y *la tradición del material narrativo* o *historias de milagros.* Como pertenecientes al primer grupo (*la tradición de los dichos de Jesús)* cita varias curaciones, que son ocasión de controversia: la curación del hombre con el brazo atrofiado (Mc 3,1-6), la curación de un hidrópico (Lc 14,1-6), la curación de la mujer encorvada (Lc 13,10-17) y la curación del paralítico (Mc 2,1-12 y par.); también varios apotegmas o pasajes cuyo punto culminante es un dicho de Jesús expresado de modo conciso: la curación de los diez leprosos (Lc 17,11-19), la hija de la mujer sirofenicia (Mc 7,24- 31 y par.), el centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10) y el impuesto del templo (Mt 17,24-27). Con los del segundo grupo (*la tradición del material narrativo* o *historias de milagros*, Bultman hace dos subgrupos: curaciones y milagros de naturaleza. Entre las curaciones cita: el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-21 y par.), el niño epiléptico (Mc 9,14-27 y par.) y el endemoniado mudo (Mt 9,32-34); la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 y par.), el leproso (Mc 1,40-45 y par.) y el paralítico de Cafarnaún (Mc 2,1-12 y par.); el ciego de Jericó (Mc 10,46-52) y dos ciegos (Mt 9,27-31); la hemorroísa y la hija de Jairo (Mc 5,21-43 y par) y el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). Las curaciones incluyen, por lo que se ve, exorcismos, curaciones propiamente dichas y resurrecciones de muertos. Los milagros de naturaleza que cita Bultmann son la tempestad calmada (Mc 4,37-41 y par.), el caminar por el mar (Mc 6,45-52 y par.), el dar de comer a cuatro mil (Mc 8,1-9 y par.), la pesca milagrosa (Lc 5,1-11), la higuera maldita y seca (Mc 11,12- 14,20 y par.) y el impuesto del templo (Mt 17,24-27). Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Tubinga 1921.

Por su parte, M. Dibelius, (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919), fundador con Bultmann de la denominada "escuela de las formas", al clasificar los relatos de milagro, distingue entre *paradigmas* y *cuentos*. Los *paradigmas* son narraciones breves de las que se echa mano en la predicación como ejemplos. El centro de estas narraciones lo ocupa una palabra de Jesús. Entre los paradigmas cita dos relatos de milagro: la curación del paralítico (Mc 2,1-12) y la curación del hombre del brazo atrofiado (Mc 3,1-6); paradigmas, aunque de tipo menos puro, son la curación del endemoniado de la sinagoga (Mc 1,23-27) y la curación del hidrópico (Lc14,1-6). Los *cuentos* son relatos que se caracterizan por una mayor amplitud de estilo así como por su colorido. Entre ellos, Dibelius cita ocho relatos de milagro de Marcos y uno de Lucas: la tempestad en el mar (Mc 4,35-41), el endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20), la hija de Jairo y la hemorroísa (Mc 5,21-43), la multiplicación de los panes (Mc 6,35-44), Jesús camina por el mar (Mc 6,45-52), el sordomudo (Mc 7,32-37), el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), el niño epiléptico (Mc 9,14-29) y la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). De estos nueve, seis son curaciones; los restantes, "historias de milagros" (*Wundergeschichten*). Según Dibelius, la comunidad primitiva ha utilizado estos relatos de milagro para la predicación misionera (*paradigmas*) o para oyentes habituados a las maravillas de Dios (*cuentos*).

[7] L. Evely, *L'évangile sans mythes*, Paris 1970, 29; trad. española: *El evangelio sin mitos,* Atenas, Madrid 1972.

[8] Cit. por J. I. González Faus, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1992, 15.17.

[9] R. Bultmann*, Glauben und Verstehen*, I, Tubinga, ^{2}1954, 221. Cf. R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme 1990, 29-41.

[10] "A propos du problème du miracle", *Foi et Comprehénsion* 1 (1970) 240-257.

[11] R. Bultmann, *L'interpretation du Nouveau Testament*, Paris 1955, 143.

[12] Sígueme 1990, 29-41.

[13] En el paralelo de Mateo (12,38) Jesús les dará la señal de Jonás: la resurrección, comienzo de un mundo nuevo de hermanos reonciliados; en Lucas (11,29-32) la señal es Jonás que pregona el perdón de Dios para los habitantes de Nínive: Dios perdona a quien se arrepiente, sea judío o no.

[14] Institución San Jerónimo, Valencia 1984.

[15] Algo similar sucede con el relato de los panes de Marcos y su paralelo en Mateo. Ambos evangelistas conservan dos versiones, una palestina y otra helenística (Mc 6,33-46, cf. Mt 14,18-23a; y Mc 8,1-9, cf. Mt 15,32-39); en su lugar paralelo, Lucas pone solo una versión (Lc 9,10b-17). Del mismo modo, en el primer reparto de panes (Mc 6,44) hay cinco mil personas y sobran doce cestos; en el segundo (Mc 8,9) cuatro mil y sobran siete espuertas; en los paralelos de Mateo (14,21 y 15,38), a la cifra de cinco o cuatro mil se añade la frase "sin mujeres ni niños".

[16] Los repartos de panes de los sinópticos tienen también su fuente literaria en el libro de Eliseo quien dio de comer a cien personas con veinte panes de cebada (cf. 2 Re 4,42-44). El esquema literario es similar: Una orden de Elíseo: "daselos a la gente, que coman"; una pregunta del criado: ")Qué hago yo con esto para cien personas?" y un resultado paralelo: "el criado se los sirvió, comieron y sobró, como había dicho el Señor".

[17] Véase R. Latourelle, "Los milagros de Jesús según Jesús", en *Milagros de Jesús y Teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1990, 53-65, a quien seguimos. Sobre el problema de la historicidad en general de los milagros de Jesús puede verse S. Légasse, "El historiador en busca del hecho" en X. Léon- Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid 1979, 109-143.

[18] Según R. Latourelle, *o.c.,* 55-57, hay serios indicios para considerar este *logion* perteneciente a las *ipsissima verba Jesu:*

- J. Jeremias (*Teología del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, Sígueme [5]1985, 21-43) ha puesto de relieve el fuerte sustrato arameo de este *logion* que trasluce varios rasgos típicos del arameo, la lengua hablada de Jesús: construcción en paralelismo, uso del pasivo divino (*egeneto, egnethesan, genomenai*), estilo rítmico, asonancia entre Betsaida y Sidón, más sensible en arameo que en griego.
- El término empleado para designar la actividad taumatúrgica de Jesús (*dynameis*) es característico de la tradición más antigua.
- Corozaín no se nombra en ningún otro sitio en el Nuevo Testamento, dato del que se deduce que la comunidad primitiva no sintió ninguna curiosidad por esta ciudad ni quiso dar publicidad al fracaso de Jesús en ella.
- En contra de lo que hará la iglesia primitiva, este texto narra el fracaso de los milagros de Jesús, actitud que es diferente a la que adopta la comunidad primitiva como aparece en Hch 2,22: "Pedro habla y dice: "Os hablé de Jesús, el Nazareno, hombre que Dios acreditó ante vosotros, realizando por su medio, prodigios y señales, como vosotros mismos sabéis"; en Hch 10,38 dice: "Vosotros conocéis muy bien el hecho de Jesús de Nazaret que pasó haciendo el bien y curando a todos los sojuzgados por el diablo, porque Dios estaba con él". En estos dos textos, los milagros sirven para acreditar a Jesús.

- Este logion manifiesta varias características del mensaje de Jesús: la llamada a la enmienda, la argumentación a partir de los milagros y no de la resurrrección, lo cual está más en conformidad con el contexto prepascual.

[19] Según R. Latourelle, *o.c.*, 53-55, hay suficientes indicios que apuntan a la autenticidad histórica de una actividad de Jesus como exorcista, que tampoco se pone en duda por sus adversarios.

-Exorcismos y llegada del reinado de Dios se relacionan en este texto. Según las esperanzas judías, el mesías tenía que destruir el reino del pecado, y al mismo tiempo triunfar sobre la enfermedad y la muerte, que son la concreción del imperio y del dominio de Satanás sobre el hombre. Para la apocalíptica judía, cuando llegara el reinado de Dios, los demonios serían encadenados (Testamento de Henoc 10,3; Testamento de Leví 18,12). La mención del reinado, concepto arcaico en los evangelios, aparece en conexión con la victoria sobre Satanás y se menciona aquí en términos emparentados con los del *kerigma primitivo*: "Se ha cumplido el tiempo y el reinado de Dios está cerca" (Mc 1,14).

La conciencia que muestra Jesús de ser el vencedor de Satanás aparece también en Mc 3,22-27 en la parábola del más fuerte. Mt 10,24 refiere cómo lo identifican con Belcebú: "Un discípulo no es más que su maestro, ni un esclavo más que su amo. Ya le basta al discípulo con ser como su maestro y al esclavo como su amo. Y si al cabeza de familia le han puesto de mote Belcebú, (cuánto más a los de su casa!"

Este logion está en relación con otro texto de Lc 10,18 que dice así: "Los setenta regresaron muy contentos y le dijeron: -Señor, hasta los demonios se nos someten por tu nombre. El les contestó: -(Ya veía yo que Satanás caería del cielo como un rayo! Yo os he dado la potestad de pisar serpientes y escorpiones y todas las fuerzas del enemigo; y nada podrá haceros daño. Sin embargo, no sea vuestra alegría que se os someten los espíritus; sea vuestra alegría que vuestros nombres está escritos en el cielo".

[20] Cf*. ibidem,* 57-65, donde se argumenta de este modo:

-Si Juan es presentado en la iglesia primitiva como aquel que da testimonio abiertamente de Cristo (Jn 1,7.15) no se comprende el tono vacilante de la pregunta:) eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?; tampoco sería de esperar de la comunidad cristiana un título cristologico tan impreciso (el que ha de venir *ho erkhomenos*), que no aparece ni en el judaismo ni en el cristianismo.

Este *logion* está de acuerdo con el tema fundamental de la enseñanza de Jesús: el reino; con el de la predicación de la buena nueva a los pobres (parábolas y bienaventuranzas); con la forma habitual de responder de Jesús a la delicada cuestión del mesianismo: él no se afirma Mesías, pero remite a sus obras. Lo que garantiza a Jesús como Mesías son sus hechos: que consisten en aliviar el yugo de todos los que sufren.

[21] E. Trocmé, ["Un Christianime sans Jésus-Christ?", *NTS* 38 (1992) 321-336] se expresa así al respecto: "Si hay en la tradición numerosos relatos de curaciones milagrosas y exorcismos, es ciertamente porque Jesús actuó como sanador en un cierto número de situaciones y se ganó una reputación de poder y de generosidad ante sus paisanos y ante los pescadores de Galilea, para quienes los males más graves eran incurables con los remedios habituales..."

[22] Véase J. I. González Faus, *Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1982, 132.135.

[23] *Jesus of Nazaret*, Londres 1925, pág. 27; trad. castellana: *Jesús de Nazaret,* Buenos Aires 1971.

[24] Theissen va más lejos al decir que ve en los relatos de milagro evangélicos "acciones históricas provocadas por el Jesús histórico, en las cuales la figura histórica (de Jesús) se intensifica más allá de toda medida.

[25] "El historiador en busca del hecho" en X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid 1979, 128, nota 84.

[26] Cf. nota 2.

[27] Si se quiere seguir adelante por el camino de la indagación de la historicidad de cada uno de los milagros de Jesús referidos por los evangelios, hay a disposición del estudioso, entre otros, tres criterios básicos que aplicados a los relatos de milagro se pueden formular así:

-*El criterio del testimonio múltiple:* "la existencia de fuentes diversas e independientes entre sí ayuda a determinar la historicidad de un determinado relato de milagro".

-*El criterio de discontinuidad: "*se puede considerar como auténtico un relato evangélico cuyo contenido no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o a las de la Iglesia primitiva o, mejor aún, a las dos simultaneamente.

-*El criterio de conformidad:* "un relato de milagro está más en línea de la historia cuanto más conforme esté con el mensaje característico de Jesús, con lo que se considera su estilo de vida (sencillez, sobriedad, autenticidad o manifestación de amor). Véase a este respecto "Criterios de autenticidad histórica" en R. Latourelle, *o.c.*, 70-85.

[28] *Teología del Nuevo Testamento*, 115.

La buena Noticia de la Paz en el Nuevo Testamento

El significado de la palabra hebrea *shalom* y su traducción griega *eirênê* no se ajusta al significado del término latino "pax" ni al castellano "paz".

El Diccionario de María Moliner define esta palabra, en primer lugar, como "situación en la que no hay guerra o lucha"; en segundo lugar, la considera sinónimo de "tranquilidad", "ese estado de ánimo en cualquier sitio o situación cuando no hay lucha o intranquilidad de ninguna clase".

Para los orientales, sin embargo, esta palabra tiene unas veces un significado más amplio y envolvente; otras, más vago y difuminado; a veces, su significado resulta difícil de precisar. No es fácil encontrar en la Biblia un término con significado tan denso como éste.

En las lenguas semitas hay, no obstante, un denominador común. Con la raíz *shlm* --de donde deriva *shalom-paz*-- se indica una dimensión elemental de la vida humana, sin la cual ésta pierde gran parte de su sentido, si no todo. Con la palabra paz se indica "lo completo, íntegro, cabal, sano, terminado, acabado, colmado". La paz, así entendida, designa todo aquello que hace posible una vida sana armónica y ayuda al pleno

desarrollo humano. En los textos, sin embargo, no aparece siempre con este significado tan denso.

Por eso nuestro trabajo tendrá dos etapas: en la primera, haremos un recorrido por los textos en que aparece esta palabra en el Nuevo Testamento para ver con qué matices se presenta en cada uno de ellos; en la segunda, describiremos el concepto de paz, como resultado de unir los diferentes usos predominantes en el Nuevo Testamento.

Así podrá comprenderse mejor el núcleo del Evangelio que se presenta como "la buena noticia de la paz" (Ef 6,15) de parte de un Dios llamado frecuentemente "el Dios de la paz" (Rm 15,33; 16,20; 1 Cor 14,33; 2 Cor 13,11; Fil 4,9; 1Tes 5,23; 2Tes 3,16; Heb 13,20). Una paz que, al comienzo del evangelio de Lucas, se anuncia como el efecto inmediato de la presencia salvadora de Jesús entre los hombres: "Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres, que Dios quiere tanto" (Lc 2,13).

1) El uso del término *eirênê* en el Nuevo Testamento

La palabra *eirênê*, que traducimos por *paz*, aparece en el Nuevo Testamento 91 veces en total (31 en los Evangelios y Hechos, 43 en Pablo y 17 en los restantes escritos del Nuevo Testamento).

Una fórmula de saludo

En primer lugar, *eirênê-paz* se utiliza en el Nuevo Testamento, al igual que en el Antiguo, como fórmula de saludo o de despedida. En la misión de los setenta y dos discípulos, entre las diversas instrucciones o consejos, se encuentra éste: "Cuando entréis en una casa, lo primero saludad: "*Paz a esta casa*"; si hay allí gente de paz, la paz que les deseáis se posará sobre ellos; si no, volverá a vosotros" (Lc 10,5-6). Jesús se aparece a los discípulos al anochecer del primer día de la semana, se pone en medio y los saluda con estas palabras: "*Paz con vosotros*. Dicho esto, les enseñó las manos y el costado. Los discípulos se alegraron mucho de ver al Señor. Jesús repitió: "*Paz con vosotros*" (Jn 20,19.21). Ocho días después, Jesús se aparece de nuevo, repitiendo el mismo saludo (Jn 20,26). En las cartas de Pablo, la palabra *paz,* como fórmula de saludo, suele ir precedida de otra palabra de significado igualmente denso "gracia/favor" (en griego *kharis*): "A todos los predilectos de Dios que estáis en Roma, llamados y consagrados, os deseo *el favor y la paz* de Dios nuestro Padre y del Señor, Jesús Mesías" (Rom 1,7). Igual o con ligeras variantes aparece esta fórmula en 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Fil 1,2; Col 1,2; I Tes 1,2; 2 Tes 1,2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; Flm 1,3; cf. también 1 Pe 1,2; 2 Pe, 1,2; 2 Jn 1,3; cf. Ap 1,4-5; como fórmula de despedida aparece en 3 Jn 1,15; 1 Pe 5,14 y Gal 6,16).

Este uso de *eirênê*, como fórmula de saludo o despedida , se remonta a la literatura ugarítica, mucho anterior a la hebrea; se trata de una fórmula ancestral y tradicional de saludo y de despedida entre los orientales hasta el día de hoy. Los judíos en la actualidad se saludan con "*shalom"* (=paz) o se preguntan: *mi shelomkha* (¿cómo estás?; literalmente "¿qué hay de tu paz?). Al despedirse se desean *shalom u-berakhah* (paz y bendición).

Una compañera de por vida

Como en el Antiguo Testamento, en el Nuevo son también habituales las expresiones "ir, marchar, caminar en/con paz". La paz debe acompañar al hombre en todos sus movimientos y desplazamientos e incluso estar presente en los momentos más importantes de la vida. Ir, marchar, caminar, dormir, despedir, morir y ser sepultado en paz son expresiones corrientes a lo largo de las páginas de la Biblia, que muestran la importancia de la paz en la vida humana.

Tras curar a la mujer con flujos, Jesús la despide: "Hija, tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de tu tormento" (Mc 5,34). En este texto, paz y sanación se dan la mano. Igualmente, en Lc 7,50, Jesús se encuentra en casa de un fariseo, se le acerca una mujer, conocida como pecadora en la ciudad, con un frasco de perfume y comienza a regarle los pies con sus lágrimas. Jesús le perdona sus pecados y le dice: "Tu fe te ha salvado, vete en paz". En Lc 2,29 Simeón, "hombre honrado y piadoso, que aguardaba el consuelo de Israel... impulsado por el Espíritu fue al templo. Cuando los padres de Jesús entraban para cumplir con el niño lo previsto por la Ley, Simeón tomó al niño en brazos y bendijo a Dios diciendo: "Ahora, Señor, según tu promesa, *despides a tu siervo en paz*, porque mis ojos han visto a tu Salvador" (Lc 2,25-30). La expresión griega "despedir en paz" es complementaria de la hebrea dormir/morir/ser sepultado en paz. Simeón ya puede morir en paz tras haber visto al Salvador

Ausencia de guerra o de persecución

Aunque en la Biblia Hebrea no es frecuente el uso del término *paz* con el significado de "ausencia de guerra o de persecución", sí que lo era en el mundo griego. Así se usa *eirênê* en el Nuevo Testamento con el significado de solicitar la paz o hacer la paz entre distintas facciones más o menos en conflicto o guerra. En el libro de los Hechos "(Herodes) estaba furioso con los habitantes de Tiro y de Sidón. Se le presentó una comisión, que después de ganarse a Blasto, chambelán real, *solicitó la paz* porque recibían los víveres del territorio de Herodes" (Hch 12,20). En otro pasaje de este libro, Tértulo, abogado de la acusación contra Pablo, se dirige al gobernador Félix de este modo: "*La mucha paz* que por tí gozamos y las mejoras hechas en pro de esta nación gracias a tu providencia, excelentísimo Félix, las reconocemos siempre y en toda ocasión con la más profunda gratitud". Hablando de la comunidad primitiva, el libro de los Hechos dice: "Entre tanto, la Iglesia *gozaba de paz* en toda Judea, Galilea y Samaría; se iba construyendo, progresaba en la fidelidad al Señor y se multiplicaba, alentada por el Espíritu Santo (Hch 9,31). En el contexto se habla de la persecución sufrida por Pablo de parte de los judíos en Damasco. La iglesia de Palestina, mientras tanto, gozaba de paz. En el evangelio de Lucas (19,42-44), Jerusalén -que, según la etimología popular, significa "visión de paz"- no acepta al Mesías que la puede conducir a la paz y tendrá a cambio guerra y destrucción.

Una frase conocida del Evangelio presenta también la oposición paz-espada: "No penséis -dice Jesús- que he venido a sembrar paz en la tierra: *no he venido a sembrar paz, sino espada*; porque he venido a enemistar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con la suegra; así que los enemigos de uno serán los de su casa" (Mt 10,34). El núcleo del mensaje de Jesús lleva al cristiano a optar por la pobreza (Mt 5,3) como camino para implantar la justicia (Mt 5,6), como vía de acceso al amor-solidaridad. Esta opción del discípulo por seguir el camino de las bienaventuranzas suscitará una tremenda oposición por parte de aquellos miembros de su propia familia que no se han adherido al mensaje de Jesús y viven todavía las categorías antiguas en las que priman el deseo de dinero, el afán de poder y el ansia de honores. Pero, incluso enmedio de la persecución, el cristiano tendrá paz (Jn 16,33).

La pareja "paz-espada" aparece también en un texto del libro del Apocalipsis: "Cuando soltó el segundo sello, oí al segundo viviente que decía: "Ven". Salió otro caballo, alazán, y al jinete le dieron poder para quitar *la paz* a la tierra y hacer que los hombres se degüellen unos a otros; le dieron también *una espada grande* (Ap 6,3-4).

Seguridad

La palabra *eirênê* tiene a veces en el Nuevo Testamento el significado de "seguridad" (en griego *aspháleia)*: "Mientras un hombre fuerte y bien armado guarda su

palacio, *sus bienes están en paz* (=están seguros). Pero cuando otro más fuerte lo asalta y lo vence, le quita las armas en que confiaba y después reparte el botín. El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama" (Lc 11,21-23). En la primera carta a los Tesalonicenses, al hablar de la última venida de Jesús, aparece la pareja paz-seguridad: "Acerca del tiempo y las circunstancias, no necesitáis, hermanos, que se os escriba, pues sabéis perfectamente que el día del Señor llegará como un ladrón de noche. Cuando estén diciendo "*hay paz y seguridad*", entonces les caerá encima de improviso el exterminio, como los dolores a una mujer encinta, y no podrán escapar (1 Tes 5,3).

O**rden**

Otro uso peculiar del término *eirênê* es aquél que lo opone a desorden. Al referirse Pablo al fenómeno de los profetas que hablan en lenguas extrañas en las asambleas de los cristianos, se expresa así: "De los profetas, que hablen dos o tres, los demás den su opinión. Pero en caso de que otro, mientras está sentado, reciba una revelación, que se calle el de antes, porque hablar inspirados podéis todos, pero uno a uno, para que aprendan todos y se animen todos. Además, los que hablan inspirados pueden controlar su inspiración, porque *Dios no quiere desorden* (*akatastasía*), sino *paz*, como en todas las demás comunidades de consagrados (1 Cor 14,29-33).

Justicia/ honradez

Eirênê aparece acompañada de justicia-honradez (*dikaiosynê*) en la carta de Santiago (3,18): "En cambio, el saber que baja de lo alto es, ante todo, límpido y luego apacible, comprensivo y abierto, rebosa buen corazón y buenos frutos, no hace discriminaciones ni es fingido. Y *la cosecha de honradez, con paz* la van sembrando los que trabajan por la paz".

En el Nuevo Testamento el término *eirênê* aparece acompañado también de otros sustantivos con los que se coordina y complementa. De la mano de *eirênê* van amor y alegría (Gal 5,22); gloria y honor (Rom 2,20); vida (Rom 8,6); honradez y paz (Rom 14,17); alegría (Rom 15,13); amor (2 Col 13,11; Ef 6,23); misericordia (Gal 6,16); favor/gracia y misericordia (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; 2 Pe 1,2; Jn 3); rectitud, fe y amor (2 Tim 2,22).

Eirênê se muestra de este modo como el ámbito propio para el desarrollo de una vida en plenitud.

2) El concepto de paz en el Nuevo Testamento

De las diferentes acepciones del término *eirênê* en los diversos contextos en que aparece se deriva el uso técnico del término en el Nuevo Testamento, que entronca básicamente con el concepto de paz expresado en el Antiguo Testamento, aunque con nuevas y significativas aportaciones.

El punto de partida de nuestro estudio del concepto de paz en el Nuevo Testamento será un texto ya citado de la primera carta a los Corintios que lo consideramos de especial relieve. En él se habla del desorden que puede crear en la comunidad primitiva el hecho de que muchos profetas, que hablan lenguas extrañas, lo hagan a la vez. Para llamar al orden a los miembros de la comunidad, Pablo dice: "Dios no es un Dios de desorden (*akatastasía*) sino de paz (1 Cor 14,33).

Dios es un Dios de paz; no quiere el desorden, la sedición o el tumulto, gama de significados que abarca la palabra *akatastasía* las cinco veces que aparece en el Nuevo Testamento, en paralelo con guerra, tumulto (Lc 21,9) o desorden público (2 Cor 6,5; 1 Cor 14,33; 2 Cor 12,20; Sant 3,16). Dios está por el orden, como estado normal de las cosas. Y este orden equivale a paz. Es el mismo Dios que en la escena de la creación

pone orden en el caos inicial (Gn 1,1ss) dando a entender que "crear" es en primer término ordenar el caos inicial, separando el cielo de la tierra, las aguas de arriba de las de abajo, los continentes de los mares, etc...) para evitar la confusión. La paz, entendida en este sentido, se presenta como el estado normal de las cosas, de la entera realidad del universo creado a imagen del "Dios de la paz" (expresión muy repetida en las cartas de Pablo, cf. Fil 4,9; 1 Tes 5,23; 2 Tes 3,16; cf. Hch 13,20).

La paz que viene de lo alto

"Lo alto" es el lugar donde Dios habita, sinónimo de cielo, expresión utilizada por los judíos para denominar a Dios. "La paz que viene de lo alto" es un don de Dios, idea fuertemente enraizada en la mentalidad hebrea; más aún se puede decir que es "Dios mismo como don" que se entrega al hombre.

En el Nuevo Testamento se presenta a Jesucristo como manifestación del Dios de la paz que se entrega al hombre hasta la muerte. Cuando Jesús entra en Jerusalén, la gente lo aclama diciendo: "¡Bendito el que viene como rey en nombre del Señor! Del cielo paz y a Dios gloria" (Lc 19,38). Jesús es paz del cielo y manifestación del Dios del cielo (idea que se expresa con la expresión "gloria a Dios"). Es triste que esta paz del cielo fuese rechazada por Jerusalén, precisamente por no aceptar al Mesías. Por eso Jesús, al acercarse y ver la ciudad, le dijo llorando: "¡Si también tú comprendieras en este día lo que lleva a la paz! Pero no, no tienes ojos para verlo. Y la prueba es que va a llegar un día en que tus enemigos te rodeen de trincheras, te sitien, aprieten el cerco, te arrasen con sus hijos dentro y no dejen piedra sobre piedra, porque no reconociste la oportunidad que Dios te daba" (Lc 19,42-44). En la carta a los Hebreos (7,2) se da gran importancia al título que el sumo sacerdote Melquisedec lleva en cuanto figura de Cristo; se le llama: "rey de Salem" (*rey de paz*).

La paz "por venir", una paz universal

Con la implantación de la paz, como don de Dios, manifestado en Jesús, se inicia el mundo futuro o venidero, de que habla el Apocalipsis (7,13-17). En este nuevo mundo la paz anaunciada por los profetas para el futuro se hace realidad gozosa en el presente. El Nuevo Testamento, desde el principio, anuncia esta paz como inminente. Así profetiza Zacarías, refiriéndose a su hijo Juan Bautista: "Y a ti, niño, te llamarán profeta del Altísimo... Por la entrañable misericordia de nuestro Dios, nos visitará el sol que nace de lo alto, para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombras de muerte (Is 9,1; 42,7) para guiar nuestros pasos por el camino de la paz" (Lc 1,76-80). Los ángeles, tras el nacimiento de Jesús, anuncian: "Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres, que él quiere tanto" (Lc 2,13). Esta paz no es ya la paz para el pueblo de Israel, como determinados textos del Antiguo Testamento daban a entender. Es más bien, como anunciaron los profetas, una paz universal, para todos los hombres sin restricción alguna. Esta paz no es un simple saludo o la ausencia de guerra, sino la salvación que proviene de Dios, la paz como fruto de la bendición divina y síntesis de todos los bienes. El mismo evangelio es denominado "la buena noticia de la paz" en la carta a los Efesios (6,15). El saludo de Jesús y el saludo de los discípulos, cuando van en misión, no puede ser sino la transferencia de la paz entendida de este modo a aquellos a quienes va dirigido: "Cuando entréis en una casa, lo primero saludad: "paz a esta casa; si hay allí gente de paz, la paz que les deseáis se posará sobre ellos; si no, volverá a vosotros" (Lc 10,5-6). Al saludar así, los discípulos transmiten la paz-salvación, si encuentran receptividad y acogida. Si no, la paz vuelve a ellos. El mismo Jesús se despide de sus discípulos en la última cena con estas palabras: "Mi paz os dejo; mi paz os doy; no como el mundo la da, os la doy yo" (Jn 14,27). Esta paz-salvación se identifica con la vida misma con mayúscula: "En consecuencia, ahora no pesa condena alguna sobre los del Mesías Jesús, pues,

mediante el Mesías Jesús, el régimen del Espíritu de la vida te ha liberado del régimen del pecado y de la muerte. Es decir, lo que resultaba imposible a la Ley, reducida a la impotencia por los bajos instintos, lo ha hecho Dios: envió a su propio Hijo en una condición como la nuestra pecadora, para el asunto del pecado, y en su carne mortal sentenció contra el pecado. Así, la exigencia contenida en la Ley puede realizarse en nosotros, que ya no procedemos dirigidos por los bajos instintos, sino por el Espíritu. Porque los que se dejan dirigir por los bajos instintos tienden a lo bajo, mientras los que se dejan dirigir por el Espíritu, en cambio, a la vida y a la paz ".

El espíritu de Dios guía al cristiano a la vida plena y a la paz, como don del Dios de la Paz. Este Dios, según Romanos (16,20) "no tardará en aplastar a Satanás bajo vuestros pies". La paz aparece así como la salvación perfectamente realizada y la condición normal de la vida en el nuevo mundo, donde Satanás se volverá inoperante; se trata, sin duda, de la paz en el sentido hebreo de "cúmulo y síntesis de todos los bienes", como apunta la carta a los Hebreos: "Que el Dios de la paz, que sacó de la muerte al Sumo Pastor del rebaño, portador de una sangre de alianza perpetua, a nuestro Señor Jesús, os equipe con toda clase de bienes, para realizar su designio, y nos utilice para ir realizando lo que él estima indicado por medio de Jesús el Mesías" (Heb 13,20-21).

Jesucristo, nuestra paz

Un texto de la carta a los Efesios define a Jesús como "nuestra paz", artífice de la paz de los hombres entre sí (paganos y judíos) y de la humanidad entera con Dios: "Ahora, en cambio, gracias al Mesías Jesús, vosotros los que antes estabais lejos (=los paganos) estáis cerca, por la sangre del Mesías, porque *él es nuestra paz*: él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad, aboliendo en su vida mortal la Ley de los minuciosos preceptos; así, con los dos, creó en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad"... Por eso su venida anunció la paz a los que estabais lejos y la paz a los que estaban cerca, pues gracias a él unos y otros, por un mismo Espíritu tenemos acceso al Padre" (Ef 2, 13-22). En este texto, Jesús aparece como la paz personificada y encarnada que pone fin a la humanidad dividida (paganos y judíos, dos mundos antagónicos), reconciliándolos con Dios (cf. también Rom 5,1ss).

No se puede concluir este breve estudio sobre el concepto de paz en el Nuevo Testamento citando la bienaventuranza de Mateo (5,9): "Dichosos los que trabajan por la paz, porque a esos los va a llamar Dios hijos suyos". Los pacíficos, los que hacen o construyen la paz, serán llamados hijos de Dios, del Dios de la paz, entendida como la situación normal de quien vive el mundo nuevo, donde habita de modo estable la paz, esto es, el bienestar, la justicia, la tranquilidad, el derecho, y el amor; una paz, en suma, que lleva a la felicidad individual y social, a la amistad de los hombres entre sí y de éstos con Dios. Esta paz es la manifestación plena del reinado de Dios entre los hombres y el clima que lo hace posible.

* * *

Termino este artículo en la ciudad de Guadalajara de Méjico. Junto al edificio de los Juzgados, en el centro histórico y monumental de la ciudad, una madre campesina con tres niños pide limosna; a escasos metros, el cuarto de sus hijos, descalzo y de escasos siete años, toca un acordeón, obligado a mendigar. A este niño, de mayor, el anuncio navideño de paz de los ángeles le sonará a sarcasmo si no nos damos prisa en implantar la justicia en la tierra, haciendo surgir un nuevo orden internacional donde la justicia y la paz -en el sentido expuesto- se besen.

Leí hace tiempo un texto de Carlos Alonso Zaldivar que decía así: "La paz, en mi opinión, no es sólo la ausencia de guerra, es decir, de violencia física en gran escala.

Vivimos en un mundo en el que existen, al menos, otras dos formas de violencia que considero difícilmente compatibles con la paz. Se trata de la *violencia económica* asociada con el subdesarrollo y la dependencia que comporta pobreza, hambre, enfermedades y, a la postre, millones de muertos; y de la *violencia política o social* que se manifiesta en la vulneración de los derechos de los pueblos y de los derechos humanos. Sin erradicar estas dos formas de violencia, la paz es, cuando menos, precaria y la guerra latente".

Son palabras sorprendentemente coincidentes con el concepto de paz que acabamos de exponer. La paz no es simplemente ausencia de guerra, sino ese clima de las relaciones humanas que hace próspera la vida y digna de ser vivida. Para un oriental, paz se opone a enfermedad, injusticia, pobreza, miseria, enemistad, intolerancia, odio y, por supuesto, tambien a guerra; tener paz, vivir en paz es el *desideratum* supremo de la vida humana.

Ahora entiendo mejor por qué, tras el anuncio del nacimiento del Mesías a los pastores, "de pronto se sumó al ángel una muchedumbre del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: ¡Gloria a Dios en lo alto y paz en la tierra a los hombres que Dios quiere tanto". No hay mejor regalo de Dios para la humanidad que la paz, fruto del Espíritu junto con la alegría y el amor (Gál 5,22). "Feliz Navidad".